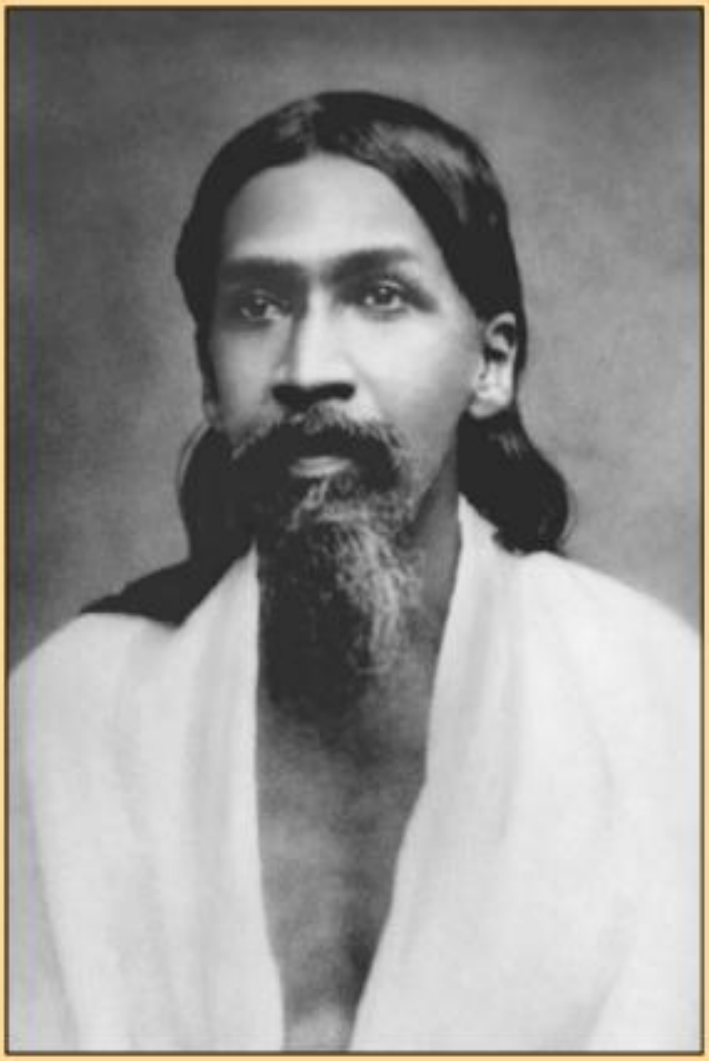
Essays over de Gita



Sri Aurobindo

DEEL 19
DE COMPLETE WERKEN VAN SRI AUROBINDO
© Sri Aurobindo Ashram Trust 1997
Uitgegeven door de publicatieafdeling van Sri Aurobindo Ashram
Gedrukt bij Sri Aurobindo Ashram Press, Pondicherry
GEDRUKT IN INDIA

Essays on the Gita

Notitie van de Uitgever

De eerste reeks *Essays over de Gita* verscheen in het maandblad *Arya* tussen augustus 1916 en juli 1918. Deze werd herzien door Sri Aurobindo en in 1922 als boek gepubliceerd.

De tweede reeks verscheen in de *Arya* tussen augustus 1918 en juli 1920. In 1928 bracht Sri Aurobindo een uitgebreid herziene editie in boekvorm uit.

Voor deze editie is de tekst grondig herschreven en gecontroleerd aan de hand van alle voorgaande edities en de manuscripten van de herziene *Arya*.

Inhoud

Notitie van de Uitgever 4
Essays over de Gita 10
Eerste Serie 10
I 11
Onze Vraag en Behoefte 11
uit de Gita 11
II 17
De Goddelijke Leraar 17
III 23
De Menselijke Leerling 23
IV 30
De Kern van de Leer 30
V 37
Kurukshetra 37
VI 42
De Mens en de Strijd van het Leven 42
VII 49
De Geloofsbelijdenis van de Arische Strijder 49
VIII 56
Sankhya en Yoga 56
IX 65
Sankhya, Yoga en Vedanta 65
X 74
De Yoga van de Intelligente Wil 74
XI 82
Werken en Offering 82
XII 88
De Betekenis van Offering 88
XIII 95
De Heer van het Offer 95
XIV 102
Het Principe van Goddelijke Werken 102
XV 110
De Mogelijkheid en Doeleinde 110
van Avatarschap 110
XVI 119
Het Proces van Avatarschap 119
XVII 126
De Goddelijke Geboorte en Goddelijke Werken 126
XVIII 132
De Goddelijke Werker 132
XIX 140
Gelijkheid 140
XX 149
Gelijkheid en Kennis 149
XXI 157
Het Determinisme van de Natuur 157
XXII 165
Voorbij de Modi van de Natuur 165
XXIII 172
Nirvana en Werken in de Wereld 172
XXIV 181
De Kern van de Karmayoga 181
ESSAYS OVER DE GITA 189
TWEEDE SERIE 189

DEEL I 191
DE SYTHESE VAN WERKEN 191
LIEFDE EN KENNIS 191
I 193
De Twee Naturen 193
II 203
De Synthese van 203
Devotie en Kennis 203
III 210
Het Allerhoogste Goddelijke 210
IV 218
Het Geheim der Geheimen 218
V 225
De Goddelijke Waarheid en Weg 225
VI 233
Werken, Devotie en Kennis 233
VII 244
Het Allerhoogste Woord van de Gita 244
VIII 256
God in Vermogen van Worden 256
IX 264
De Theorie van de Vibhuti 264
X 272
De Visie van de Wereld-Geest 272
Tijd de Vernietiger 272
XI 280
De Visie van de Wereld-Geest 280
Het Dubbele Aspect 280
XII 285
De Weg en de Baktha 285
DEEL TWEE 293
HET ALLERHOOGSTE GEHEIM 293
XIII 295
Het Veld en haar Kenner 295
XIV 303
Boven de Guna's 303
XV 313
De Drie Purusha's 313
XVI 323
De Volheid van Spirituele Actie 323
XVII 332
Deva en Asura 332
XVIII 342
De Guna's, Geloof en Werken 342
XIX 353
De Guna's, Denkvermogen en Werken 353
XX 363
Swabhava en Swadharma 363
XXI 376
Naar het Allerhoogste Geheim 376
XXII 386
Het Allerhoogste Geheim 386
XXIII 401
De Kern van de Gita's Betekenis 401
XXIV 408
De Boodschap van de Gita 408
EINDE 423
Notitie over de tekst 424

Sri Aurobindo in Pondicherry, c. 1915

the Purushottama who is the cosmic spirit in Time and who gives the command to the divine action of the liberated human being. He is both Akshara and Kshara, and yet he is other than either of these opposites. *Uttamah purushas tvanyah paramâtmetyudâhritah, yo lokatrayam âvishya vibhartyavyaya Iswarah*, "But other than these two is that highest spirit called the supreme Self, which enters the three worlds and upbears them, the imperishable Lord." This verse is the keyword of the Gita's reconciliation of these two apparently opposite aspects of our existence.

The idea of the Purushottama has been prepared, alluded to, adumbrated, assumed even from the beginning, but it is only now in the fifteenth chapter that it is expressly stated and the distinction given a name. And it is instructive to see how it is now immediately approached and developed. To rise into the divine nature, we have been told, one must first fix oneself in a perfect spiritual equality and so rise above the lower nature of the three gunas; by that we fix ourselves in the impersonality, the imperturbable superiority to all action, the purity from all definition and limitation by quality which is the nature of the Purushottama manifested as the eternity and unity of the self, in the Akshara. But there is also an eternal multiplicity of the Purushottama in soul manifestation. The Infinite has an eternal power and unending action of his divine Nature, and personality too finds in the Infinite its highest spiritual meaning; but it is then no longer the egoistic, separative, oblivious personality of the lower Prakriti; it is something exalted, immortal and divine. That mystery is the secret of love and devotion; the eternal soul offering itself to the eternal Divine, of whom it is a portion, *ansha*; and therefore the completeness of knowledge finds itself in this love and adoration; and the sacrifice of works receives by it its consummation and perfect sanction. It is then through these things that the soul of man fulfils it-

Essays over de Gita

Eerste Serie

I
Onze Vraag en Behoefte uit de Gita

DE WERELD wemelt van heilige en profane geschriften, van openbaringen en halve openbaringen, van religies en filosofieën, sekten, scholen en systemen. Aan deze hechten de vele denkers met een halfrijpe kennis of helemaal geen kennis zich exclusief en hartstochtelijk vast en beweren dat alleen dit of dat boek het eeuwige Woord van God is en dat alle andere boeken bedrog zijn of op zijn best onvolmaakt geïnspireerd, dat deze of gene filosofie het laatste woord van het redenerende intellect is en dat andere systemen dwalingen zijn of alleen gered worden door een gedeeltelijke waarheid die hen verbindt met de ene ware filosofische cultus. Zelfs de ontdekkingen van de Natuurwetenschappen zijn verheven tot een geloofsbelijdenis en in naam daarvan worden religie en spiritualiteit verbannen als onwetendheid en bijgeloof, filosofie als onzin en dwaasheid. En aan deze bekrompen uitsluitingen en ijdele twistgesprekken hebben zelfs de wijzen zich vaak overgegeven, misleid door een of andere duistere geest die zich met hun licht heeft vermengd en het heeft overschaduwd met een wolk van intellectueel egoïsme of spirituele trots. De mensheid lijkt nu inderdaad geneigd om wat nederiger en wijzer te worden; we doden onze medemensen niet langer in naam van God's waarheid of omdat ze een anders geoefend denkvermogen hebben of anders gevormd dan de onze; we zijn minder geneigd om onze naaste te vervloeken en te beschimpen omdat hij slecht of aanmatigend genoeg is om van mening te verschillen; we zijn zelfs bereid toe te geven dat de Waarheid overal is en niet ons exclusieve monopolie kan zijn; we beginnen naar andere religies en filosofieën te kijken naar de waarheid en de hulp die ze bevatten en niet langer alleen om ze als vals te veroordelen of te bekritiseren wat wij als hun dwalingen beschouwen. Maar we zijn nog steeds geneigd te beweren dat onze waarheid ons *de* allerhoogste kennis schenkt die andere religies of filosofieën hebben gemist of slechts onvolledig begrepen, zodat ze zich ofwel bezighouden met ondergeschikte en minderwaardige aspecten van de waarheid der dingen, ofwel minder ontwikkelde denkvermogens kunnen voorbereiden op de hoogten die wij hebben bereikt. En we zijn nog steeds geneigd onszelf of anderen de hele heilige massa van het boek of evangelie dat we bewonderen op te dringen, waarbij we erop aandringen dat alles als eeuwig geldige waarheid moet worden aanvaard en geen jota, onderstreping of umlaut zijn deel van de volledige inspiratie mag ontkennen.

Het kan daarom nuttig zijn om bij de benadering van een oud Geschrift, zoals de Veda, Upanishads of Gita, precies aan te geven in welke geest we het benaderen en wat we er precies uit denken te halen dat van waarde is voor de mensheid en haar toekomst. Allereerst is er ongetwijfeld een Waarheid, één en eeuwig, die we zoeken, waaruit alle andere waarheid voortvloeit, in het licht waarvan alle andere waarheid haar juiste plaats, verklaring en relatie tot het kennissysteem vindt. Maar juist daarom kan ze niet in één enkele scherpe formule worden samengevat, is het onwaarschijnlijk dat ze in haar geheel of in al haar facetten te vinden is in één

enkele filosofie of geschrift, of ooit volledig en voor altijd door één enkele leraar, denker, profeet of Avatar is verkondigd. Evenmin hebben we haar volledig gevonden als onze visie erop de intolerante uitsluiting van de waarheid die ten grondslag ligt aan andere systemen noodzakelijk maakt; want wanneer we hartstochtelijk afwijzen, bedoelen we eenvoudigweg dat we haar niet kunnen waarderen en verklaren. Ten tweede, hoewel deze Waarheid één en eeuwig is, drukt het zichzelf uit in de tijd en door het denkvermogen van de mens; daarom moet elke Schrift noodzakelijkerwijs twee elementen bevatten, een tijdelijk, vergankelijk element, behorend tot de ideeën van de periode en het land waarin het werd geproduceerd, het andere eeuwige en onvergankelijke element, toepasbaar in alle tijden en landen. Bovendien moet in de verkondiging van de Waarheid de feitelijke vorm die eraan wordt gegeven, het systeem en de ordening, de metafysische en intellectuele vorm, de precieze gebruikte uitdrukking grotendeels onderhevig zijn aan de veranderingen van de Tijd en ophouden dezelfde kracht te hebben; want het menselijk intellect verandert zichzelf voortdurend; voortdurend verdelend en samenvoegend is het genoodzaakt zijn verdelingen voortdurend te verschuiven en zijn syntheses te herschikken; het laat altijd oude uitdrukkingen en symbolen achter voor nieuwe, of als het oude gebruikt wordt, verandert het de connotatie ervan, of in ieder geval de precieze inhoud en associatie ervan, dat we nooit helemaal zeker kunnen zijn van het begrijpen van een oud boek als dit, precies in de betekenis en geest die het voor zijn tijdgenoten had. Wat volledig van blijvende waarde is, is datgene wat, behalve universeel te zijn, ook ervaren, beleefd en gezien is met een hoger dan intellectueel zicht.

Ik acht het daarom van weinig belang om uit de Gita de exacte metafysische betekenis te halen zoals die werd begrepen door de mensen van die tijd, — zelfs als dat al mogelijk zou zijn. Dat dit niet mogelijk is, blijkt uit de uiteenlopende commentaren die erover geschreven zijn en nog steeds worden; want ze zijn het er allemaal over eens dat ze het met elkaar oneens zijn, elk vindt in de Gita zijn eigen metafysisch systeem en religieuze denkrichting. Zelfs de meest nauwgezette en onpartijdige wetenschap en de meest verhelderende theorieën over de historische ontwikkeling van de Indiase filosofie zullen ons niet behoeden voor onvermijdelijke fouten. Maar wat we wél met nut kunnen doen, is in de Gita zoeken naar de werkelijke, levende waarheden die het bevat, los van hun metafysische vorm, eruit halen wat ons of de wereld in het algemeen kan helpen en het in de meest natuurlijke en vitale vorm en uitdrukking gieten die we kunnen vinden, die past bij de mentaliteit en nuttig is voor de spirituele behoeften van onze huidige mensheid. Ongetwijfeld kunnen we in deze poging een flinke dosis dwaling begaan, voortkomend uit onze eigen individualiteit en de ideeën waarmee we leven, zoals grotere mensen vóór ons dat ook deden, maar als we ons verdiepen in de geest van dit grote Schrift en, bovenal, als we ernaar gestreefd hebben om in die geest te leven, kunnen we er zeker van zijn dat we er zoveel ware waarheid in zullen vinden als we in staat zijn om te ontvangen, evenals de geestelijke invloed en de daadwerkelijke hulp die we er persoonlijk uit zouden moeten halen. En dat is tenslotte waarvoor de Schrift is geschreven; de rest is academische discussie of theologisch dogma. Alleen die Geschriften, religies en filosofieën die op deze manier voortdurend vernieuwd en herbeleefd kunnen worden, waarvan de inhoud van blijvende waarheid voortdurend hervormd en ontwikkeld wordt in het innerlijke denken

en de geestelijke ervaring van een zich ontwikkelende mensheid, blijven van levend belang voor de mensheid. De rest blijft als monumenten van het verleden, maar heeft geen werkelijke kracht of vitale impuls voor de toekomst.

In de Gita is er maar weinig dat louter lokaal of tijdelijk is en de geest ervan is zo groots, diepgaand en universeel dat zelfs dit weinig gemakkelijk kan worden veralgemeend zonder dat de betekenis van de leer enigszins wordt verminderd of geschonden; integendeel, door er een bredere reikwijdte aan te geven als behorend tot het land en het tijdperk, wint de leer aan diepte, waarheid en kracht. Vaak suggereert de Gita zelf de bredere reikwijdte die op deze manier aan een idee dat op zichzelf lokaal of beperkt is, kan worden gegeven. Zo gaat het in op het oude Indiase systeem en idee van offers als een uitwisseling tussen goden en mensen, — een systeem en idee die in India zelf al lang praktisch achterhaald zijn en niet langer reëel zijn voor het algemene menselijke denken; maar we vinden hier een betekenis die zo subtiel, figuurlijk en symbolisch is gegeven aan het woord 'offer' en de opvatting van de goden is zo weinig lokaal of mythologisch, zo volledig kosmisch en filosofisch dat we beide gemakkelijk kunnen accepteren als uitdrukking van een praktisch psychologisch feit en een algemene Natuurwet, en ze vervolgens kunnen toepassen op de moderne opvattingen over de wisselwerking tussen leven en leven en over ethisch offer en zelfopoffering, zodat we deze verbreden en verdiepen en er een spiritueler aspect aan geven en het licht werpen van een diepere en verder reikende Waarheid. Evenzo lijken het idee van handelen volgens de Shastra, de viervoudige ordening van de samenleving, de verwijzing naar de relatieve positie van de vier standen of de vergelijkende spirituele beperkingen van Shudra's en vrouwen op het eerste gezicht lokaal en tijdelijk, en als ze te veel worden opgevat in hun letterlijke betekenis, beperken ze de leer op zijn minst, ontnemen ze haar haar universaliteit en spirituele diepte en beperken ze haar geldigheid voor de mensheid in het algemeen. Maar als we verder kijken achter de geest en de betekenis en niet naar de lokale naam en de tijdelijke instelling, zien we dat ook hier de betekenis diep en waar is en de geest filosofisch, spiritueel en universeel. Door de Shastra zien we dat de Gita de wet betekent die de mensheid zichzelf oplegt als vervanging voor de puur egoïstische actie van de natuurlijke onbekeerde mens en als beheersing van zijn neiging om in de bevrediging van zijn verlangen de maatstaf en het doel van zijn leven te zoeken. We zien ook dat de viervoudige orde van de samenleving slechts de concrete vorm is van een spirituele waarheid die zelf onafhankelijk is van de vorm; het berust op het concept van juiste werken als een correct geordende uitdrukking van de aard van het individuele wezen door wie het werk wordt gedaan, dat de natuur hem zijn lijn en reikwijdte toewijst in het leven overeenkomstig zijn aangeboren kwaliteit en zijn zelf-expressieve functie. Aangezien dit de geest is waarin de Gita de meeste lokale en specifieke gevallen behandelt, zijn we gerechtvaardigd om steeds hetzelfde principe na te streven en altijd te zoeken naar de diepere, algemene waarheid die ongetwijfeld ten grondslag ligt aan alles wat op het eerste gezicht slechts lokaal en tijdelijk lijkt. Want we zullen altijd ontdekken dat de diepere waarheid en het diepere principe besloten liggen in de kern van de gedachte, zelfs wanneer het niet expliciet in de taal ervan wordt vermeld.

Evenmin zullen we op een andere manier omgaan met het element van filosofisch dogma of religieuze overtuiging dat ofwel in de Gita voorkomt of eromheen hangt vanwege het gebruik van de filosofische termen en

religieuze symbolen die destijds gangbaar waren. Wanneer de Gita spreekt over Sankhya en Yoga, zullen we niet verder ingaan op de grenzen van wat essentieel is voor onze stelling, de relatie van de Sankhya van de Gita met zijn ene Purusha en sterke Vedantische kleuring tot de niet-theïstische of 'atheïstische' Sankhya die tot ons is gekomen met zijn schema van vele Purusha's en één Prakriti, noch de Yoga van de Gita, veelzijdig, subtiel, rijk en flexibel, tot de theïstische doctrine en het vaste, wetenschappelijke, strikt gedefinieerde en gegradeerde systeem van de Yoga van Patanjali. In de Gita zijn Sankhya en Yoga duidelijk slechts twee convergerende delen van dezelfde Vedantische waarheid, of liever twee gelijktijdige manieren om de realisatie ervan te benaderen: de ene filosofisch, intellectueel, analytisch, de andere intuïtief, devotioneel, praktisch, ethisch, synthetisch, kennis verwervend door ervaring. De Gita erkent geen wezenlijk verschil tussen hun leerstellingen. Nog minder hoeven we de theorieën te bespreken die de Gita beschouwen als de vrucht van een bepaald religieus systeem of traditie. De leer ervan is universeel, ongeacht de oorsprong ervan.

Het filosofische systeem van de Gita, de ordening van de waarheid, is niet het meest vitale, diepgaande, eeuwigdurende deel van de leer; maar het grootste deel van het materiaal waaruit het systeem is opgebouwd, de belangrijkste suggestieve en doordringende ideeën die in de complexe harmonie ervan zijn verweven, zijn eeuwig waardevol en geldig; want het zijn niet slechts de lichtende ideeën of opvallende speculaties van een filosofisch intellect, maar veeleer blijvende waarheden van spirituele ervaring, verifieerbare feiten van onze hoogste psychologische mogelijkheden die geen poging om het mysterie van het bestaan diepgaand te doorgronden zich kan veroorloven te negeren. Wat het systeem ook moge zijn, het is niet, zoals de commentatoren het willen doen voorkomen, geformuleerd of bedoeld om een exclusieve school van filosofisch denken te ondersteunen of overwegend de beweringen van een enkele vorm van yoga naar voren te brengen. De taal van de Gita, de structuur van het denken, de combinatie en het evenwicht van ideeën behoren noch tot de mentaliteit van een sektarische leraar, noch tot de geest van een strenge analytische dialectiek die één aspect van de waarheid afsnijdt om alle andere uit te sluiten; maar er is veeleer een brede, golvende, omcirkelende beweging van ideeën die de manifestatie is van een enorme synthetische geest en een rijke synthetische ervaring. Dit is een van die grote syntheses waarin de Indiase spiritualiteit even rijk is geweest als in haar creatie van de meer intense, exclusieve stromingen van kennisverwerving en religieuze realisatie die met absolute concentratie één aanwijzing, één pad naar de meest extreme kwesties volgen. Het scheidt niet, maar verzoent en verenigt.

Het denken van de Gita is geen puur monisme, hoewel het in één onveranderlijk, puur, eeuwig Zelf de grondslag van al het kosmische bestaan ziet, noch Mayavada, hoewel het spreekt over de Maya van de drie modi van Prakriti die alomtegenwoordig zijn in de geschapen wereld; noch is het gekwalificeerd Monisme, hoewel het in het Ene zijn eeuwige opperste Prakriti plaatst, gemanifesteerd in de vorm van de Jiva, en de nadruk legt op het verblijven in God in plaats van op ontbinding als de hoogste staat van spiritueel bewustzijn; noch is het Sankhya, hoewel het de geschapen wereld verklaart aan de hand van de dubbele principes van Purusha en Prakriti; het is ook geen Vaishnava-theïsme, hoewel het ons Krishna, die volgens de Purana's de Avatar van Vishnu is, presenteert als de allerhoogste Godheid en

geen essentieel verschil noch enige daadwerkelijke superioriteit toestaat van de status van het ondefinieerbare, relatieloze Brahman boven die van deze Heer van wezens, die de Meester van het universum en de Vriend van alle schepsels is. Net als de eerdere spirituele synthese van de Upanishads, vermijdt deze latere synthese, die tegelijk spiritueel en intellectueel is, vanzelfsprekend elke rigide bepaling die de universele alomvattendheid ervan zou schaden. Het doel ervan is precies het tegenovergestelde van dat van de polemische commentatoren die deze Schrift als een van de drie hoogste Vedantische autoriteiten beschouwden en probeerden er een wapen van te maken voor aanval en verdediging tegen andere scholen en systemen. De Gita is geen wapen voor dialectische oorlogvoering; het is een poort die de hele wereld van spirituele waarheid en ervaring opent, en het uitzicht dat het ons biedt omvat alle provincies van die opperste regio. Het brengt het in kaart, maar het snijdt het niet in stukken en bouwt geen muren of heggen om onze visie te beperken.

Er zijn andere syntheses geweest in de lange geschiedenis van het Indiase denken. We beginnen met de Vedische synthese van de psychologie van het menselijk wezen in zijn hoogste vluchten en wijdste reikwijdte van goddelijke kennis, kracht, vreugde, leven en glorie met het kosmische bestaan van de goden, die achter de symbolen van het materiële universum naar die hogere sferen reiken die verborgen zijn voor het fysieke zintuig en de materiële mentaliteit. De kroon op deze synthese was in de ervaring van de Vedische Rishi's iets goddelijks, transcendents en zaligs, in wiens eenheid de groeiende ziel van de mens en de eeuwige goddelijke volheid van de kosmische godheden elkaar perfect ontmoeten en zichzelf vervullen. De Upanishads nemen deze bekronende ervaring van de vroegere zieners over en maken het hun uitgangspunt van een hoge en diepgaande synthese van spirituele kennis; ze brengen alles samen in een grote harmonie wat gezien en ervaren was door de geïnspireerde en bevrijde kenners van het Eeuwige gedurende een lange en vruchtbare periode van spiritueel zoeken. De Gita begint bij deze Vedantische synthese en bouwt op basis van haar essentiële ideeën een andere harmonie van de drie grote middelen en krachten, Liefde, Kennis en Werken, waardoor de ziel van de mens rechtstreeks het Eeuwige kan benaderen en zich erin kan werpen. Er is nog een andere, de Tantrische,[1] die, hoewel minder subtiel en spiritueel diepgaand, nog gedurfder en krachtiger is dan die synthese van de Gita, — want zij grijpt zelfs de obstakels voor het spirituele leven aan en dwingt ze om middelen te worden voor een rijkere spirituele overwinning en stelt ons in staat het geheel te omarmen van het Leven in onze goddelijke context als de Lila[2] van het Goddelijke; en in sommige opzichten is zij directer rijk en vruchtbaar, want zij brengt samen met goddelijke kennis, goddelijke werken en een verrijkte toewijding aan goddelijke Liefde ook de geheimen van de Hatha- en Raja-yoga's naar voren, het gebruik van het lichaam en van mentale ascese voor de ontsluiting van het goddelijke leven op al zijn niveaus, waaraan de Gita slechts vluchtig en op een oppervlakkige manier aandacht schenkt. Bovendien grijpt het dat idee

[1] De gehele Puranische traditie, zo moet worden opgemerkt, ontleent de rijkdom van haar inhoud aan de Tantra.

[2] Het kosmische spel.

van de goddelijke volmaaktheid van de mens aan, die de Vedische Rishi's bezaten maar door de tussenliggende tijdperken naar de achtergrond is verdrongen, en die voorbestemd is om een grote plaats in te nemen in elke toekomstige synthese van menselijk denken, ervaring en aspiratie.

Wij van de komende tijd staan aan het hoofd van een nieuw tijdperk van ontwikkeling dat moet leiden tot zo'n nieuwe en grotere synthese. We zijn niet geroepen om orthodoxe Vedantins van een van de drie scholen of Tantra's te zijn, of om ons te houden aan een van de theïstische religies uit het verleden, of om ons te verschansen binnen de vier hoeken van de leer van de Gita. Dat zou betekenen dat we onszelf beperken en proberen ons spirituele leven te creëren vanuit het zijn, de kennis en de aard van anderen, van de mensen uit het verleden, in plaats van het op te bouwen uit ons eigen zijn en onze eigen mogelijkheden. We behoren niet tot de dageraad van het verleden, maar tot de middag van de toekomst. Een massa nieuw materiaal stroomt naar ons toe; we hoeven niet alleen de invloeden van de grote theïstische religies van India en de wereld te assimileren en een herwonnen gevoel voor de betekenis van het boeddhisme te herontdekken, maar ook volledig rekening te houden met de krachtige, zij het beperkte, openbaringen van moderne kennis en zoektocht; en bovendien keert het verre en tijdloze verleden, dat dood leek, terug naar ons met een efficiëntie van vele lichtgevende geheimen die lang verloren zijn gegaan voor het bewustzijn van de mensheid, maar nu weer tevoorschijn komen van achter de sluier. Dit alles wijst op een nieuwe, zeer rijke, zeer omvangrijke synthese; een frisse en alomvattende harmonisatie van onze verworven kennis is zowel een intellectuele als een spirituele noodzaak voor de toekomst. Maar net zoals de syntheses uit het verleden die welke eraan voorafgingen als uitgangspunt namen, zo moet ook die van de toekomst dat doen om op een stevige basis te staan, uitgaan van wat de grote verzamelingen van verwezenlijkt spiritueel denken en ervaring uit het verleden ons hebben gegeven. De Gita neemt daarin een zeer belangrijke plaats in.

Ons doel bij het bestuderen van de Gita zal daarom niet een scholastieke of academische analyse van haar gedachtegoed zijn, noch om haar filosofie in de geschiedenis van de metafysische speculatie te plaatsen, noch zullen we haar benaderen op de wijze van de analytische dialecticus. We benaderen haar voor hulp en licht en ons doel moet zijn om haar essentiële en levende boodschap te onderscheiden, datgene wat de mensheid daarin moet aangrijpen voor haar volmaaktheid en haar hoogste spirituele welzijn.

II
De Goddelijke Leraar

HETBIJZONDERE bijzondere aan de Gita onder de grote religieuze boeken van de wereld is dat het niet op zichzelf staat als een werk, de vrucht van het spirituele leven van een scheppende persoonlijkheid zoals Christus, Mohammed of Boeddha, of van een tijdperk van zuiver spiritueel zoeken zoals de Veda's en Upanishads, maar dat het wordt gepresenteerd als een episode in een epische geschiedenis van naties en hun oorlogen, en van mensen en hun daden, en ontstaat uit een cruciaal moment in de ziel van een van de belangrijkste personages, geconfronteerd met de bekroning van zijn leven, een verschrikkelijk, gewelddadig en bloeddorstig werk, op het punt waarop hij zich er ofwel volledig van moet afwenden, ofwel het tot zijn onontkoombare voltooiing moet volbrengen. Het doet er weinig toe of de Gita, zoals de moderne kritiek suggereert, een latere compositie is die door de auteur in de Mahabharata is ingevoegd om de leer ervan de autoriteit en populariteit van het grote nationale epos te geven. Er lijken mij sterke argumenten te bestaan tegen deze veronderstelling, waarvoor bovendien het bewijs, extern noch intern, uiterst schaars en ontoereikend is. Maar zelfs als deze veronderstelling gegrond is, blijft het feit dat de auteur niet alleen zijn best heeft gedaan om zijn werk onlosmakelijk te verweven in het omvangrijke web van het grotere gedicht, maar er ook steeds weer op hamert ons te herinneren aan de situatie waaruit de leer is voortgekomen; hij keert er prominent naar terug, niet alleen aan het einde, maar ook in het midden van zijn meest diepgaande filosofische verhandelingen. We moeten de nadruk van de auteur accepteren en het volledige belang toekennen aan deze terugkerende preoccupatie van de Leraar en de leerling. De leer van de Gita moet daarom niet louter worden beschouwd in het licht van een algemene spirituele filosofie of ethische doctrine, maar als betrekking hebbend op een praktische crisis in de toepassing van ethiek en spiritualiteit op het menselijk leven. Om te begrijpen wat die crisis inhoudt, wat de betekenis is van de slag bij Kurukshetra en het effect ervan op Arjuna's innerlijke wezen, moeten we eerst vaststellen of we de kern van de ideeën van de Gita kunnen vatten.

Het is overduidelijk dat een grote hoeveelheid van de meest diepgaande leringen niet kan worden opgebouwd rond een gewone gebeurtenis die geen diepe, suggestieve en gevaarlijke moeilijkheden kent achter de oppervlakkige en uiterlijke aspecten en die voldoende kan worden beheerst door de gewone, alledaagse normen van denken en handelen. Er zijn inderdaad drie dingen in de Gita die spiritueel significant zijn, bijna symbolisch, typisch voor de meest fundamentele relaties en problemen van het spirituele leven en het menselijk bestaan aan de basis ervan; het zijn de goddelijke persoonlijkheid van de Leraar, zijn karakteristieke relaties met zijn discipel en de aanleiding voor zijn onderwijs. De leraar is God zelf, neergedaald in de mensheid; de discipel is de eerste, zoals we in moderne taal zouden zeggen, de representatieve mens van zijn tijd, de beste vriend en het uitverkoren instrument van de Avatar, zijn protagonist in een immens werk en strijd waarvan het geheime doel onbekend is voor de betrokkenen, maar alleen bekend is aan de geïncarneerde Godheid die alles leidt vanachter de

sluier van zijn ondoorgrondelijke mentale van kennis; de aanleiding is de gewelddadige crisis van dat werk en die strijd op het moment dat de angst, de morele moeilijkheid en het blinde geweld van de schijnbare bewegingen zich met de schok van een zichtbare openbaring opdringen aan het denkvermogen van de representatieve mens en de hele vraag oproepen naar de betekenis van God in de wereld en het doel, de zin en de zin van het menselijk leven en gedrag.

India heeft van oudsher sterk geloofd in de werkelijkheid van de Avatara, de afdaling in vorm, de openbaring van de Godheid in de mensheid. In het Westen heeft dit geloof zich nooit echt in het denken gegrift, omdat het is gepresenteerd via het exoterische Christendom als een theologisch dogma zonder enige wortels in de rede en het algemene bewustzijn en de houding ten opzichte van het leven. Maar in India is het gegroeid en blijven bestaan als een logisch gevolg van de Vedantische levensbeschouwing en heeft het stevig wortelgeschoten in het bewustzijn van de mensheid. Al het bestaan is een manifestatie van God, omdat Hij het enige bestaan is en niets kan bestaan behalve als een werkelijke gestalte of een verzinsel van die ene werkelijkheid. Daarom is elk bewust wezen gedeeltelijk of op een of andere manier een afdaling van het Oneindige in de schijnbare eindigheid van naam en vorm. Maar het is een verhulde manifestatie en er is een gradatie tussen het opperwezen[3] van het Goddelijke en het bewustzijn dat gedeeltelijk of volledig gehuld is in zelfonwetendheid in het eindige. De bewuste, belichaamde ziel[4] is de vonk van het goddelijke Vuur en die ziel in de mens opent zich voor zelfkennis naarmate zij zich ontwikkelt van zelfonwetendheid tot zelf-zijn. Het Goddelijke dat zich ook in de vormen van het kosmische bestaan stort, wordt gewoonlijk geopenbaard in een bloei van zijn krachten, in energieën en grootheden van zijn kennis, liefde, vreugde, ontwikkelde kracht van zijn[5], in graden en facetten van zijn goddelijkheid. Maar wanneer het goddelijke Bewustzijn en de Kracht, die de menselijke vorm en de menselijke manier van handelen aannemen, deze niet alleen bezitten door krachten en grootheden, door gradaties en uiterlijke verschijningsvormen, maar vanuit zijn eeuwige zelfkennis, wanneer het Ongeborene zichzelf kent en handelt binnen het kader van het mentale wezen en de verschijning van geboorte, dan is dat het hoogtepunt van de geconditioneerde manifestatie; het is de volledige en bewuste neerdaling van de Godheid, het is de Avatara.

De Vaishnava-vorm van het Vedantisme, die de meeste nadruk legt op dit concept, drukt de relatie van God in de mens tot de mens in God uit door de dubbele figuur van Nara-Narayana, die historisch geassocieerd wordt met de oorsprong van een religieuze school die qua doctrines sterk lijkt op de leer van de Gita. Nara is de menselijke ziel die, eeuwige metgezel van het Goddelijke, zichzelf pas vindt wanneer het ontwaakt tot die metgezel en begint, zoals de Gita zou zeggen, in God te leven. Narayana is de goddelijke ziel die altijd aanwezig is in onze menselijkheid, de geheime gids, vriend en helper van de mens, de "Heer die in het hart van de schepselen verblijft" van de Gita; wanneer in ons de sluier van dat geheime heiligdom wordt weggenomen en men van aangezicht tot aangezicht met God spreekt, de goddelijke stem hoort, het goddelijke licht ontvangt, handelt in de goddelijke kracht, dan wordt de opperste verheffing van het belichaamde menselijke

[3] para bhāva
[4] dehī.
[5] vibhūti.

bewustzijn tot het ongeborene en eeuwige mogelijk. Hij wordt in staat gesteld om in God te verblijven en zijn geheel bewustzijn over te geven aan het Goddelijke, wat de Gita beschouwt als het beste of hoogste geheim der dingen, *uttamaṁ rahasyam*. Wanneer dit eeuwige goddelijke Bewustzijn, altijd aanwezig in ieder mens, deze God in de mens, gedeeltelijk[6] of geheel bezit neemt van het menselijk bewustzijn en in zichtbare menselijke gedaante de gids, leraar, leider van de wereld wordt, niet zoals zij die in hun menselijkheid leven en toch iets voelen van de kracht, het licht of de liefde van de goddelijke Gnosis die hen informeert en leidt, maar uit die goddelijke Gnosis zelf, rechtstreeks vanuit haar centrale kracht en volheid, dan hebben we de gemanifesteerde Avatar. De innerlijke Goddelijkheid is de eeuwige Avatar in de mens; de menselijke manifestatie is zijn teken en ontwikkeling in de uiterlijke wereld.

Wanneer we het concept van Avatarschap aldus begrijpen, zien we dat, zowel voor de fundamentele leer van de Gita, ons huidige onderwerp, als voor het spirituele leven in het algemeen, het uiterlijke aspect slechts van secundair belang is. Dergelijke controverses als die welke woede heeft veroorzaakt in Europa over de historiciteit van Christus zou voor een spiritueel ingestelde Indiër grotendeels tijdverspilling lijken; ze zouden het weliswaar een aanzienlijke historische, maar nauwelijks religieuze betekenis toekennen; want wat maakt het uiteindelijk uit of Jezus, de zoon van de timmerman Jozef, daadwerkelijk in Nazareth of Bethlehem geboren is, geleefd en onderwezen heeft en ter dood is gebracht op een echte of verzonnen aanklacht van opstand, zolang we maar door spirituele ervaring de innerlijke Christus kunnen kennen, verheven kunnen leven in het licht van zijn leer en kunnen ontsnappen aan het juk van de natuurlijke Wet door de verzoening van de mens met God, waarvan de kruisiging het symbool is? Als Christus, God die mens werd, in ons spirituele wezen leeft, lijkt het er weinig toe te doen of een zoon van Maria fysiek in Judea heeft geleefd, geleden en gestorven is. Zo ook is Krishna, die voor ons van belang is, de eeuwige incarnatie van het Goddelijke en niet de historische leraar en leider van de mensen.

Om de kern van de gedachte van de Gita te vinden, moeten we ons daarom alleen bezighouden met de spirituele betekenis van de menselijke goddelijke Krishna uit de Mahabharata, die aan ons wordt voorgesteld als de leraar van Arjuna op het slagveld van Kurukshetra. De historische Krishna heeft ongetwijfeld bestaan. We ontmoeten de naam voor het eerst in de Chhandogya Upanishad, waar we alleen kunnen achterhalen dat hij in de spirituele traditie bekend stond als een kenner van Brahman, zo bekend zelfs in zijn persoonlijkheid en de omstandigheden van zijn leven dat het voldoende was om hem te noemen naar de naam van zijn moeder, Krishna, zoon van Devaki, zodat iedereen begreep wie er bedoeld werd. In dezelfde Upanishad vinden we een vermelding van koning Dhritarashtra, zoon van Vichitravirya, en aangezien de traditie de twee zo nauw met elkaar verbindt dat ze beiden een leidende rol spelen in de gebeurtenissen van de Mahabharata, kunnen we redelijkerwijs concluderen dat ze daadwerkelijk tijdgenoten waren en dat het epos grotendeels handelt over historische personages en in de oorlog van Kurukshetra over een historische gebeurtenis die stevig in het geheugen van de mensheid gegrift staat. We weten ook dat Krishna en Arjuna het object

[6] Chaitanya, de Avatar van Nadiya, die naar verluidt gedeeltelijk of af en toe bezeten was door het goddelijke Bewustzijn en de goddelijke Kracht.

waren van religieuze verering in de prechristelijke eeuwen; en er is enige reden om aan te nemen dat dit het geval was in verband met een religieuze en filosofische traditie waaruit de Gita mogelijk veel van haar elementen heeft geput en zelfs de basis heeft gelegd voor haar synthese van kennis, devotie en werken, en misschien ook dat de menselijke Krishna de stichter, herstelleraar of op zijn minst een van de vroege leraren van deze school was. De Gita vertegenwoordigt wellicht, ondanks zijn latere vorm, het resultaat in het Indiase denken van de leer van Krishna, en de verbinding van die leer met de historische Krishna, met Arjuna en met de oorlog van Kurukshetra is mogelijk meer dan een dramatische fictie. In de Mahabharata wordt Krishna zowel als historisch personage als Avatar voorgesteld; zijn verering en Avatarschap moeten daarom al goed ingeburgerd zijn geweest tegen de tijd – blijkbaar van de vijfde tot de eerste eeuw voor Christus – toen het oude verhaal, het gedicht of de epische traditie van de Bharata's zijn huidige vorm aannam. Er is ook een hint in het gedicht naar het verhaal of de legende van het vroege leven van de Avatar in Vrindavan, dat, zoals het door de Purana's is ontwikkeld tot een intens en krachtig spiritueel symbool, zo'n diepgaande invloed heeft gehad op het religieuze denken van India. We hebben ook een verslag van het leven van Harivansha Krishna, dat duidelijk vol legendes staat en wellicht de basis vormde voor de Puranische verhalen.

Maar dit alles, hoewel van aanzienlijk historisch belang, is volstrekt irrelevant voor ons huidige doel. We houden ons alleen bezig met de figuur van de goddelijke Leraar zoals die aan ons wordt gepresenteerd in de Gita en met de Kracht die hij vertegenwoordigt in de spirituele verlichting van de mens. De Gita aanvaardt het menselijke Avatarschap; want de Heer spreekt over de herhaalde, de constante[7] manifestatie van het Goddelijke in de mensheid, wanneer Hij de eeuwige Ongeborene door zijn Maya, door de kracht van het oneindige Bewustzijn om zich schijnbaar in eindige vormen te hullen, de voorwaarden van het worden aanneemt die wij geboorte noemen. Maar het is niet dit waarop de nadruk wordt gelegd, maar op het transcendente, het kosmische en het innerlijke Goddelijke; het is op de Bron van alle dingen en de Meester van alles en op de Godheid die verborgen is in de mens. Het is deze innerlijke goddelijkheid die bedoeld wordt wanneer de Gita spreekt over de dader van geweld, Asurische ascese die de God in ons verstoort, of over de zonde van hen die het Goddelijke in het menselijk lichaam verachten, of over dezelfde Godheid die onze onwetendheid vernietigt door de vlammende lamp van kennis. Het is dan de eeuwige Avatar, deze God in de mens, het Goddelijke Bewustzijn dat altijd aanwezig is in de mens, die zich in een zichtbare vorm manifesteert en in de Gita tot de menselijke ziel spreekt, de zin van het leven en de ziel verlicht en het geheim van de goddelijke actie en schenkt het licht van de goddelijke kennis en leiding en het geruststellende en versterkende woord van de Meester van het bestaan in het uur waarin het oog in oog komt te staan met het pijnlijke mysterie van de wereld. Dit is wat het Indiase religieuze bewustzijn tracht dicht bij zich te brengen in welke vorm dan ook, of het nu gaat om het symbolische menselijke beeld dat het in zijn tempels vereert of in de verering van zijn Avatars of de toewijding aan de menselijke Guru via wie de stem van de ene wereldleraar zich laat horen. Door middel hiervan streeft het ernaar die innerlijke stem te ontwaken, die

---

[7] *bahūni me vyatūtāni janm āni ... sambhavāmi yuge yuge.*

vorm van het Vormloze te onthullen en oog in oog te staan met die gemanifesteerde goddelijke Kracht, Liefde en Kennis.

Ten tweede is er de typische, bijna symbolische betekenis van de menselijke Krishna die achter de grote actie van de Mahabharata staat, niet als held, maar als het geheime centrum en verborgen gids. Die actie is de actie van een hele wereld van mensen en naties, van wie sommigen zijn gekomen als helpers van een inspanning en resultaat waar ze persoonlijk geen voordeel uit halen, en voor hen is hij een leider, sommigen als zijn tegenstanders en voor hen is hij ook een tegenstander, de dwarsbomer van hun plannen en hun vernietiger, en voor sommigen lijkt hij zelfs een aanstichter van al het kwaad en een vernietiger van hun oude orde en vertrouwde wereld en veilige conventies van deugd en goed; sommigen zijn vertegenwoordigers van dat wat vervuld moet worden en voor hen is hij raadgever, helper, vriend. Waar de actie haar natuurlijke loop volgt of de uitvoerders van het werk moeten lijden onder de handen van de vijanden en de beproevingen moeten doorstaan die hen voorbereiden op meesterschap, is de Avatar onzichtbaar of verschijnt hij slechts af en toe voor troost en hulp, maar bij elke crisis is zijn hand voelbaar, op zo'n manier dat iedereen zichzelf als de protagonist waant en zelfs Arjuna, zijn naaste vriend en belangrijkste instrument, niet beseft dat hij een instrument is en uiteindelijk moet bekennen dat hij al die tijd zijn goddelijke Vriend niet echt kende. Hij heeft advies ontvangen van zijn wijsheid, hulp van zijn macht, heeft liefgehad en is bemind, heeft zelfs aanbeden zonder zijn goddelijke aard te begrijpen; maar hij is, net als alle anderen, geleid door zijn eigen egoïsme en het advies, de hulp en de leiding zijn gegeven in de taal en ontvangen door de gedachten van de Onwetendheid. Tot het moment dat alles is uitgemond in de verschrikkelijke strijd op het slagveld van Kurukshetra en de Avatar eindelijk staat, nog steeds niet als strijder, maar als wagenmenner in de strijdwagen die het lot van de strijd draagt, heeft hij zich zelfs niet geopenbaard aan degenen die hij heeft uitgekozen.

Zo wordt de figuur van Krishna als het ware het symbool van de goddelijke omgang met de mensheid. Door ons egoïsme en onze onwetendheid worden we gedreven, denkend dat wij de uitvoerders van het werk zijn, onszelf verheerlijkend als de werkelijke oorzaak van het resultaat, en datgene wat ons beweegt zien we slechts af en toe als een vage of zelfs menselijke en aardse bron van kennis, aspiratie, kracht, een Principe of Licht of Macht die we erkennen en aanbidden zonder te weten wat het is, totdat de gelegenheid zich voordoet die ons dwingt stil te staan voor de Sluier. En de handeling waarin deze goddelijke figuur zich beweegt, is de gehele brede handeling van de mens in het leven, niet alleen het innerlijke leven, maar al deze duistere loop van de wereld die we alleen kunnen beoordelen bij het schemering van de menselijke rede, die zich vaag voor ons ontvouwt en onzeker de kleine afstand voor ons aflegt. Dit is het onderscheidende kenmerk van de Gita: het is de culminatie van een dergelijke handeling die aanleiding geeft tot haar leer en die prominentie en krachtige nadruk geeft aan het evangelie van de werken, dat zij verkondigt met een nadruk en kracht die we niet in andere Indiase Geschriften aantreffen. Niet alleen in de Gita, maar ook in andere passages van de Mahabharata treffen we Krishna die nadrukkelijk de noodzaak van handelen verklaart, maar het is hier dat hij het geheim ervan en de goddelijkheid achter onze werken onthult.

De symbolische kameraadschap van Arjuna en Krishna, de menselijke en de goddelijke ziel, wordt elders in het Indiase denken uitgedrukt, zittend in de hemelwaartse reis van Indra en Kutsa in één strijdwagen, in de figuur van de twee vogels op één boom in de Upanishad, in de tweelingfiguren van Nara en Narayana, de zieners die samen *tapasya* beoefenen voor de kennis. Maar in alle drie gaat het om het idee van de goddelijke kennis waarin, zoals de Gita zegt, alle handelingen culmineren; hier gaat het echter om de handeling die tot die kennis leidt en waarin de goddelijke Kenner zichzelf verbeeldt. Arjuna en Krishna, deze menselijke en deze goddelijke, staan samen niet als zieners in de vredige kluizenarij van meditatie, maar als strijder en teugeldrager op het rumoerige slagveld, te midden van de razende pijlen, in de strijdwagen. De Leraar van de Gita is daarom niet alleen de God in de mens die zichzelf openbaart in het woord van kennis, maar de God in de mens die onze hele wereld van handelen in beweging zet, door en voor wie al onze menselijkheid bestaat, strijdt en werkt, naar wie al het menselijk leven zich richt en voortschrijdt. Hij is de geheime Meester van werken en offers en de Vriend van de menselijke wezens.

III
De Menselijke Leerling

ZO is dan de goddelijke Leraar van de Gita, de eeuwige Avatar, het Goddelijke dat is neergedaald in het menselijk bewustzijn, de Heer zetelt in het hart van alle wezens, Hij die van achter de sluier al onze gedachten en daden leidt en het zoeken van ons hart, terwijl Hij van achter de sluier van zichtbare en zintuiglijke vormen, krachten en neigingen de grote universele werking van de wereld leidt die Hij in Zijn eigen wezen heeft gemanifesteerd. Alle strijd van ons streven naar boven en ons zoeken vindt zijn hoogtepunt en eindigt in een tevreden vervulling wanneer we de sluier kunnen scheuren en achter ons schijnbare zelf kunnen komen tot dit ware Zelf, ons hele wezen kunnen realiseren in deze ware Heer van ons wezen, onze persoonlijkheid kunnen opgeven aan en in deze ene ware persoon, onze steeds verspreide en steeds samenvloeiende mentale activiteiten kunnen laten samensmelten in Zijn volle licht, onze dwalende en worstelende wil en energieën kunnen offeren aan Zijn immense, stralende en onverdeelde Wil, en tegelijkertijd al onze verstrooide, naar buiten gerichte verlangens en emoties kunnen opgeven en bevredigen in de volheid van Zijn zelf-bestaande Gelukzaligheid. Dit is de Wereldleraar van wiens eeuwige kennis alle andere hoogste leringen slechts de verschillende weerspiegelingen en gedeeltelijke woorden zijn, dit is de Stem waarop het gehoor van onze ziel moet ontwaken.

Arjuna, de discipel die zijn initiatie op het slagveld ontvangt, is een tegenhanger van deze opvatting; Hij is het type van de worstelende menselijke ziel die de kennis nog niet heeft ontvangen, maar die door handelen in de wereld, in een nauwe gemeenschap en een toenemende nabijheid tot het hogere en goddelijke Zelf in de mensheid, geschikt is geworden om deze te ontvangen. Er is een manier om de Gita uit te leggen waarbij niet alleen deze episode, maar de hele Mahabharata wordt omgevormd tot een allegorie van het innerlijke leven en niets te maken heeft met ons uiterlijke menselijke leven en handelen, maar alleen met de strijd van de ziel en de krachten die in ons strijden om bezit. Dat is een opvatting die het algemene karakter en de eigenlijke taal van het epos niet rechtvaardigen en die, indien doorgevoerd, de rechtstreekse filosofische taal van de Gita zou veranderen in een constante, moeizame en enigszins kinderlijke mystificatie. De taal van de Veda en ten minste een deel van de Purana's is duidelijk symbolisch, vol met beeldspraak en concrete voorstellingen van dingen die achter de sluier liggen, maar de Gita is geschreven in duidelijke bewoordingen en beweringen om de grote ethische en spirituele moeilijkheden op te lossen die het leven van de mens vergroten, en het is niet gepast om achter deze duidelijke taal en gedachte te kijken en ze te verdraaien ten dienste van onze verbeelding. Maar er zit veel waarheid in de opvatting dat de setting van de leer, hoewel niet symbolisch, zeker typisch is, zoals de setting van een dergelijk betoog als de Gita noodzakelijkerwijs moet zijn wil het ook maar enige relatie hebben met datgene wat het schetst. Arjuna is, zoals we hebben gezien, de representatieve man van een grote wereldstrijd en een goddelijk geleide beweging van mensen en naties; in de Gita typeert hij de menselijke ziel van actie, die door die actie in haar hoogste

en meest gewelddadige crisis oog in oog komt te staan met het probleem van het menselijk leven en de schijnbare onverenigbaarheid ervan met de spirituele staat of zelfs met een zuiver ethisch ideaal van volmaaktheid.

Arjuna is de strijder in de strijdwagen met de goddelijke Krishna als zijn wagenmenner. Ook in de Veda vinden we dit beeld van de menselijke ziel en het goddelijke die samen in één strijdwagen door een grote strijd trekken naar het doel van een hoogstaand streven. Maar daar is het puur beeldspraak en symbool. Het Goddelijke is daar Indra, de Meester van de Wereld van Licht en Onsterfelijkheid, de kracht van goddelijke kennis die neerdaalt om de menselijke zoeker te helpen die strijdt tegen de zonen van leugen, duisternis, beperking, sterfelijkheid; de strijd is tegen spirituele vijanden die de weg naar de hogere wereld van ons wezen blokkeren; en het doel is dat vlak van immens zijn, stralend met het licht van de allerhoogste Waarheid en verheven tot het bewuste onsterfelijkheid van de volmaakte ziel, waarvan Indra de meester is. De menselijke ziel is Kutsa, hij die voortdurend de zienerkennis zoekt, zoals zijn naam al aangeeft, en hij is de zoon van Arjuna of Arjuni, de Witte, kind van Switra, de Witte Moeder; hij is, dat wil zeggen, de sattwische of gezuiverde en met licht gevulde ziel die openstaat voor de ononderbroken glorie van de goddelijke kennis. En wanneer de strijdwagen het einde van zijn reis bereikt, het eigen huis van Indra, is de menselijke Kutsa zo'n exacte gelijkenis geworden van zijn goddelijke metgezel dat hij alleen nog te onderscheiden is door Sachi, de vrouw van Indra, omdat zij 'waarheids-bewust' is. De parabel gaat duidelijk over het innerlijke leven van de mens; het is een beeld van de mens die door de toenemende verlichting van kennis steeds meer op het eeuwige goddelijke gaat lijken. Maar de Gita begint met actie en Arjuna is een man van actie en niet van kennis, een strijder, nooit een ziener of een denker.

Vanaf het begin van de Gita wordt dit karakteristieke temperament van de leerling duidelijk aangegeven en het wordt gedurende het hele boek gehandhaafd. Het wordt allereerst duidelijk in de manier waarop hij ontwaakt tot de betekenis van wat hij doet, de grote slachting waarvan hij het voornaamste instrument zal zijn, in de gedachten die onmiddellijk in hem opkomen, in het standpunt en de psychologische motieven die hem doen terugdeinzen voor de hele verschrikkelijke catastrofe. Het zijn niet de gedachten, het standpunt, de motieven van een filosofische of zelfs van een diep reflecterend denkvermogen of een spiritueel temperament dat geconfronteerd wordt met hetzelfde of een soortgelijk probleem. Het zijn die, zoals we zouden kunnen zeggen, van de praktische of pragmatische mens, de emotionele, sensationele, morele en intelligente mens die niet gewend is aan diepgaande en originele reflectie of aan het peilen van de diepten, eerder gewend aan hoge maar vaste normen van denken en handelen en een zelfverzekerde aanpak van alle wisselvalligheden en moeilijkheden, die nu merkt dat al zijn normen hem in de steek laten en dat de basis van zijn vertrouwen in zichzelf en zijn leven in één klap onder hem vandaan wordt gerukt. Dat is de aard van de crisis die hij doormaakt.

Arjuna is, in de taal van de Gita, een man die onderworpen is aan de werking van de drie kanonnen of hoedanigheden van de natuurkracht en gewend is zich onvoorwaardelijk in dat veld te bewegen, zoals de over het algemeen de mensen. Hij rechtvaardigt zijn naam alleen doordat hij zo zuiver en sattwisch is dat hij wordt geleid door hoge en heldere principes en impulsen en zijn lagere natuur gewoonlijk beheerst door de edelste Wet die hij

kent. Hij heeft geen gewelddadige Asurische aard, is geen slaaf van zijn hartstochten, maar is getraind in een hoge kalmte en zelfbeheersing, in een onwankelbare vervulling van zijn plichten en onwrikbare gehoorzaamheid aan de beste principes van de tijd en de maatschappij waarin hij heeft geleefd en aan de religie en ethiek waarmee hij is opgevoed. Hij is egoïstisch zoals andere mensen, maar met hen zuiver of sattwisch egoïsme dat rekening houdt met de morele wet en de maatschappij en de aanspraken van anderen en niet alleen of voornamelijk met zijn eigen belangen, verlangens en hartstochten. Hij heeft geleefd en zich laten leiden door de Shastra, de morele en sociale code. De gedachte die hem bezighoudt, de norm waaraan hij zich houdt, is de *dharma*, die collectieve Indiase opvatting van de religieuze, sociale en morele gedragsregels, en in het bijzonder de regels van de positie en functie waartoe hij behoort, hij de Kshatriya, de hooghartige, zelfbesturende, ridderlijke prins, krijger en leider van Arische mannen. Altijd deze regel volgend, zich bewust van deugdzaamheid en rechtvaardig handelen, heeft hij zo ver gereisd en ontdekt hij plotseling dat dit hem tot protagonist heeft gemaakt van een verschrikkelijke en ongeëvenaarde slachting, een monsterlijke burgeroorlog waarbij alle beschaafde Arische naties betrokken zijn, die moet leiden tot de volledige vernietiging van de bloei van hun mannelijkheid en hun geordende beschaving bedreigt met chaos en ineenstorting.

Het is wederom typerend voor de pragmatische man dat hij door zijn gevoelens ontwaakt tot de betekenis van zijn handeling. Hij heeft zijn vriend en wagenmenner gevraagd hem tussen hen twee legers te plaatsen, niet met een diepere gedachte, maar met de trotse intentie om deze talloze kampioenen van onrecht te aanschouwen en recht in de ogen te kijken, die hij moet ontmoeten en overwinnen en doden "in dit feest van de strijd", zodat het recht zal zegevieren. Het is terwijl hij staart dat de openbaring van de betekenis van een burgeroorlog en huiselijke oorlog tot hem doordringt, een oorlog waarin niet alleen mannen van hetzelfde ras, dezelfde natie, dezelfde clan, maar ook die van dezelfde familie en hetzelfde huishouden aan tegengestelde zijden stonden. Al diegenen die de sociale mens het meest dierbaar en heilig acht, moet hij als vijanden ontmoeten en doden: de vereerde leraar en leermeester, de oude vriend, kameraad en wapenbroeder, grootvaders, ooms, degenen die in de relatie tot hem stonden als vader, zoon, kleinzoon, bloedverwanten en huwelijksverwanten, - al deze sociale banden moeten met het zwaard worden verbroken. Het is niet dat hij deze dingen niet eerder wist, maar hij heeft het zich nooit volledig gerealiseerd; geobsedeerd door zijn aanspraken en onrechtvaardigheden en door de principes van zijn leven, de strijd voor het recht, de plicht van de Kshatriya om rechtvaardigheid en de wet te beschermen en onrecht en wetteloos geweld te bestrijden en te verpletteren, heeft hij er noch diep over nagedacht, noch het in zijn hart en in de kern van zijn leven gevoeld. En nu wordt het hem getoond door de goddelijke wagenmenner, die op sensationele wijze voor zijn ogen verschijnt, en komt het bij hem aan als een slag in het diepste van zijn sensationele, vitale en emotionele wezen.

Het eerste resultaat is een gewelddadige, sensationele en fysieke crisis, die een afkeer van de actie en de materiële objecten ervan teweegbrengt, en van het leven zelf. Hij verwerpt het vitale doel dat de egoïstische mensheid in haar handelen nastreeft: geluk en genot; hij verwerpt

het vitale doel van de Kshatriya: overwinning, heerschappij, macht en het bestuur van de mensen. Wat is deze strijd voor gerechtigheid nu eigenlijk wanneer teruggebracht tot de praktische betekenis ervan, anders dan dit, een strijd voor de belangen van hemzelf, zijn broers en zijn partij, voor bezit en genot en heerschappij? Maar tegen zulke kosten zijn deze dingen het niet waard. Want ze zijn op zichzelf waardeloos, maar slechts als middel tot het juiste behoud van het sociale en nationale leven, en het zijn juist deze doelen die hij in de persoon van zijn verwanten en zijn ras dreigt te vernietigen. En dan klinkt de kreet van de emoties. Dit zijn zij voor wie leven en gelukgewenst zijn, ons ‘eigen volk’. Wie zou ermee instemmen hen te doden ter wille van de hele aarde, of zelfs ter wille van het koninkrijk der drie werelden? Welk plezier kan er in het leven zijn, welk geluk, welke voldoening in jezelf na zo'n daad? Het geheel is een vreselijke zonde, want nu ontwaakt het morele besef om de opstand van de gewaarwordingen en de emoties te rechtvaardigen. Het is een zonde, er is geen recht noch gerechtigheid in wederzijdse slachting; vooral zij die gedood moeten worden, zijn de natuurlijke objecten van eerbied en liefde, zij zonder wie men niet zou willen leven, en het schenden van deze heilige gevoelens kan niet anders dan een gruweldaad zijn. Toegegeven, de overtreding, de agressie, de eerste zonde, de misdaden van hebzucht en egoïstische hartstocht die de zaken tot zo'n punt hebben gebracht, kwamen van de andere kant; toch zou gewapend verzet tegen onrecht onder zulke omstandigheden zelf een zonde zijn en een misdaad die erger is dan die van hen, omdat zij verblind zijn door hartstocht en zich niet bewust zijn van schuld, terwijl aan deze kant de zonde met een duidelijk schuldgevoel zou worden begaan. En waarvoor? Voor het behoud van de familiemoraal, van de sociale wet en de wet van de natie? Dit zijn juist de normen die door deze beschaving zullen worden vernietigd Het was zover; de familie zelf zal tot de ondergang worden gebracht, de moraal zal verdorven raken en de zuiverheid van het ras zal verloren gaan, de eeuwige wetten van het ras en de morele wet van de familie zullen worden vernietigd. De ondergang van het ras, de ineenstorting van haar hoge tradities, de morele verloedering en de hel voor de daders van zo'n misdaad, dat zijn de enige praktische mogelijke gevolgen van deze monsterlijke burgeroorlog. "Daarom," roept Arjuna, terwijl hij de goddelijke boog en de onuitputtelijke pijlkoker, die hem door de goden voor dat vreselijke uur waren gegeven, neerwerpt, "is het beter voor mijn welzijn dat de gewapende zonen van Dhritarashtra mij ongewapend en weerloos doden. Ik zal niet vechten."

Het karakter van deze innerlijke crisis is daarom niet het bevragen van de denker; het is geen terugtrekking van de verschijnselen van het leven en een naar binnen gerichte blik op zoek naar de waarheid van dingen, de werkelijke betekenis van het bestaan en een oplossing of een ontsnapping aan het duistere raadsel van de wereld. Het is een sensationele, emotionele en morele opstand van de mens die tot dan toe tevreden was met handelen en de gangbare normen, en die zich daardoor in een afschuwelijke chaos geworpen ziet, waar ze in gewelddadig conflict zijn met elkaar en met zichzelf, en er geen moreel houvast meer is, niets om je aan vast te houden en je aan te houden, geen *dharma*.[8] Dat is voor de ziel van het handelen in het mentale wezen de ergst mogelijke crisis, mislukking en omverwerping. De opstand zelf

[8] Dharma betekent letterlijk datgene waaraan men zich vastklampt en wat de dingen bijeenhoudt, de wet, de norm, de regel van de natuur, handelen en leven.

is de meest elementaire en eenvoudige mogelijke; sensationeel gezien het elementaire gevoel van afschuw, medelijden en walging; vitaal gezien het verlies van aantrekkingskracht en vertrouwen in de erkende en vertrouwde objecten van handelen en levensdoelen; emotioneel gezien de terugtrekking van de gewone gevoelens van sociale mens, genegenheid, eerbied, verlangen naar een gemeenschappelijk geluk en voldoening, van een sterrenplicht die hen allen beledigt; moreel gezien, het elementaire besef van zonde en hel en verwerping van "bloed bevlekte genoegens"; praktisch gezien,
het besef dat de normen van handelen hebben geleid tot een resultaat dat de praktische doelen van handelen vernietigt. Maar het uiteindelijke resultaat is die alomvattende innerlijke leegte die Arjuna uitdrukt wanneer hij zegt dat zijn hele bewustzijn, niet alleen de gedachte maar ook hart en vitale verlangens en alles, volkomen in de war zijn en nergens de *dharma* kunnen vinden, nergens een geldige wet van handelen. Alleen hiervoor zoekt hij zijn toevlucht als discipel bij Krishna; geef mij, vraagt hij praktisch, dat wat ik verloren heb, een ware wet, een duidelijke regel van handelen, een pad waarlangs ik vol weer vertrouwen kan wandelen. Hij vraagt niet naar het geheim van het leven of van de wereld, de betekenis en het doel van dit alles, maar naar een *dharma*.

Toch is het juist dit geheim waar hij niet naar vraagt, of althans niet zoveel kennis als nodig is om hem te leiden naar een hoger leven, waartoe de goddelijke Leraar deze discipel wil leiden; want hij wil dat hij alle *dharmas* opgeeft, behalve de ene brede en allesomvattende regel om bewust in het Goddelijke te leven en vanuit dat bewustzijn te handelen. Daarom, nadat hij de volledigheid van zijn opstand tegen de gewone gedragsnormen heeft getest, vertelt hij hem veel over de staat van de ziel, maar niets over een uiterlijke gedragsregel. Hij moet gelijkmoedig zijn in ziel, het verlangen naar de vruchten van arbeid opgeven, zich verheffen boven zijn intellectuele opvattingen over zonde en deugd, leven en handelen in Yoga met een denkvermogen in Samadhi, stevig gefixeerd, dat wil zeggen, in het Goddelijke alleen. Arjuna is niet tevreden: hij wil weten hoe de verandering naar deze staat de uiterlijke handelingen van de mens zal beïnvloeden, welk resultaat het zal hebben op zijn spraak, zijn bewegingen, zijn staat, welk verschil het zal maken in dit handelende, levende menselijke wezen. Krishna blijft slechts de ideeën die hij reeds naar voren heeft gebracht, over de zielstoestand achter de handeling, uitbreiden, niet over de handeling zelf. Het is de vaste verankering van het intellect in een staat van verlangenloze gelijkheid die het enige is dat nodig is. Arjuna barst ongeduldig uit, — want hier is geen gedragsregel zoals hij zocht, maar eerder, zoals het hem lijkt, de ontkenning van alle handeling, — "Als u het intellect groter acht dan handeling, waarom wijst u mij dan aan voor een handeling die verschrikkelijk is van aard? U verwart mijn verstand met een gemengd woord: spreek één ding duidelijk uit waarmee ik kan bereiken wat het beste is." Het is altijd de pragmatische mens die geen waarde hecht aan metafysisch denken of aan het innerlijke leven, behalve wanneer ze hem helpen bij zijn enige eis: een *dharma*, een levenswet in de wereld of, indien nodig, het verlaten van de wereld; want ook dat is een beslissende daad die hij kan begrijpen. Maar leven en handelen in de wereld, en toch erboven staan, dat is een "vermengd" en verwarrend begrip waarvan hij de betekenis niet kan vatten

De rest van Arjuna's vragen en uitspraken komen voort uit hetzelfde temperament en karakter. Wanneer hem wordt verteld dat zodra de ziel-staat ervan verzekerd is dat er geen schijnbare verandering in de handeling hoeft te zijn, hij altijd moet handelen volgens de wet van zijn natuur, zelfs als de handeling zelf gebrekkig en tekortschietend lijkt in vergelijking met die van een andere wet dan de zijne. Hij is verontrust. De natuur! Maar hoe zit het met dit gevoel van zonde in de handeling waarmee hij bezig is? Is het niet juist deze natuur die mensen als het ware met geweld en zelfs tegen hun betere wil in tot zonde en schuld drijft? Zijn praktische intelligentie is in de war door Krishna's bewering dat hij het was die in de oudheid aan Vivasvan deze verloren yoga openbaarde, die hij nu opnieuw aan Arjuna openbaart en door zijn vraag om een verklaring lokt hij de beroemde en vaak geciteerde uitspraak over Avatarschap en het aardse doel ervan uit. Hij is opnieuw in de war door de woorden waarin Krishna handeling en het afzien van handeling blijft verzoenen en vraagt wederom om een duidelijke uitspraak over wat het beste en hoogste is, niet dit "vermengde" woord. Wanneer hij de aard van de Yoga die hij moet omarmen volledig beseft, wordt zijn pragmatische aard, gewend te handelen vanuit mentale wil, voorkeur en verlangen, ontzet door de moeilijkheid ervan en vraagt hij zich af wat het einde is van de ziel die het probeert en faalt, of het niet zowel dit leven van menselijke activiteit, gedachten en emoties dat het heeft achtergelaten verliest, als het Brahmische bewustzijn waarnaar zij streeft en waarvan zij afdwaalt, vergaan als een oplossende wolk?

Wanneer zijn twijfels en verwarringen zijn opgelost en hij weet dat het Goddelijke zijn wet moet zijn, streeft hij opnieuw en altijd naar zulke heldere en beslissende kennis die hem praktisch naar deze bron en deze regel voor zijn toekomstige handelen zal leiden. Hoe kan het Goddelijke worden onderscheiden van de verschillende toestanden van zijn die onze gewone ervaring vormen? Wat zijn de grote manifestaties van zijn zelf-energie in de wereld waarin hij het kan herkennen en realiseren door meditatie? Kan hij zelfs nu niet de goddelijke kosmische Vorm zien van Dat wat feitelijk tot hem spreekt door de sluier van de menselijke denkvermogen en het lichaam? En zijn laatste vragen vereisen een duidelijk onderscheid tussen het verzaken van werken en deze subtielere verzaking die hij wordt gevraagd te verkiezen; het werkelijke verschil tussen Purusha en Prakriti, het Veld en de Kenner van het Veld, zo belangrijk voor de beoefening van begeerteloos handelen onder de drijfveer van de goddelijke Wil; en tenslotte een duidelijke uiteenzetting van de praktische werking en resultaten van de drie modi van Prakriti die hij moet doorleven.

Aan zo'n discipel geeft de Leraar van de Gita zijn goddelijke onderwijs. Hij grijpt hem aan op een moment in zijn psychologische ontwikkeling door egoïstisch handelen, wanneer alle mentale, morele en emotionele waarden van het gewone egoïstische en sociale leven van de mens plotseling instorten, en hij moet hem verheffen uit dit lagere leven naar een hoger bewustzijn, uit onwetendheid gehechtheid aan handelen dat transcendeert, maar tegelijkertijd ook voortkomt en handelen ordent, uit ego naar zelf, uit leven in denkvermogen, vitale en lichaam naar die hogere natuur voorbij het denkvermogen die de status van het Goddelijke is. Hij moet hem tegelijkertijd geven waarom hij vraagt en waar hij door de leiding in hem toe geïnspireerd wordt, een nieuwe wet van leven en handelen hoog boven de ontoereikende regel van het gewone menselijke bestaan met haar eindeloze conflicten en

tegenstellingen, raadsels en illusoir zekerheden, een hogere Wet waardoor de ziel bevrijd zal zijn van deze gebondenheid aan werken en toch krachtig zal zijn om te handelen en te overwinnen in de immense vrijheid van zijn goddelijke wezen. Want de handeling moet worden verricht, de wereld moet haar cycli voltooien en de ziel van de mens mag niet terugvallen in onwetendheid van het werk dat zij hier moet doen. De hele loop van de leer van de Gita is bepaald en gericht, zelfs in haar breedste uitweidingen, op de vervulling van deze drie doelen.

IV
De Kern van de Leer

WIJ KENNEN de goddelijke Leraar, wij zien de menselijke discipline; het rest ons een helder begrip van de leer te vormen. Een helder begrip dat zich vastklampt aan het essentiële idee, het centrale hart van de leer, is hier bijzonder noodzakelijk omdat de Gita met haar rijke en veelzijdige gedachtegoed, haar synthetische begrip van verschillende aspecten van het spirituele leven en de vloeiende, kronkelende beweging van haar argumentatie zich, zelfs meer dan andere heilige geschriften, leent voor eenzijdige misrepresentaties van een partijdige intellectualiteit. Het onbewuste of halfbewuste verdraaien van feiten, woorden en ideeën om te passen bij een vooropgezette mening of de doctrine of het principe van iemands voorkeur wordt door Indiase logici erkend als een van de meest vruchtbare bronnen van drogredenen; en het is misschien wel de drogreden die zelfs voor de meest gewetensvolle denker het moeilijkst te vermijden is. Want de menselijke rede is niet in staat om in dit opzicht altijd de detective op zichzelf te spelen; het is zijn aard om een gedeeltelijke conclusie, idee of principe aan te grijpen, er partij voor te kiezen en het tot de sleutel tot alle waarheid te maken, en het heeft een oneindig vermogen om zich daarop te verdubbelen om te voorkomen dat deze noodzakelijke en gekoesterde zwakte in zijn werking wordt ontdekt. De Gita leent zich gemakkelijk voor dit soort fouten, omdat het gemakkelijk is om, door bijzondere nadruk te leggen op één aspect ervan of zelfs op een opvallende en nadrukkelijke tekst en de rest van de achttien hoofdstukken naar de achtergrond te schuiven of ze tot een ondergeschikte en ondersteunende leer te maken, er een voorvechter van onze eigen doctrine of dogma van te maken.

Zo zijn er mensen die de Gita geen werk laten onderwijzen, maar een discipline van voorbereiding op het verzaken van leven en werken: het onverschillig uitvoeren van voorgeschreven handelingen of van welke taak dan ook die voorhanden is, wordt het middel, de discipline; de uiteindelijke verzaking van leven en werken is het enige werkelijke doel. Het is vrij eenvoudig om deze opvatting te rechtvaardigen met citaten uit het boek en door een bepaalde nadruk in de uitwerking van het argument, vooral als we de eigenaardige manier negeren waarop het een woord als *sannyāsa*, verzaking, gebruikt; maar het is volkomen onmogelijk om deze opvatting vol te houden bij een onpartijdige lezing gezien de voortdurende bewering tot het einde toe dat handelen de voorkeur verdient boven inactiviteit en dat superioriteit ligt bij het ware, de innerlijke verzaking van verlangen door gelijkheid en het opgeven van werken aan de opperste Purusha.

Anderen spreken dan weer over de Gita alsof de leer van devotie de hele leer ervan is en plaatsen de monistische elementen en de hoge plaats die het toekent aan quietistische onderdompeling in het ene zelf van alles op de achtergrond. En ongetwijfeld zijn de nadruk op toewijding, de nadruk op het aspect van het Goddelijke als Heer en Purusha, en de leer van de Purushottama, het Opperwezen dat superieur is aan zowel het veranderlijke als het Onveranderlijke en dat in Zijn relatie tot de wereld is wat wij kennen als God, de meest opvallende en meest essentiële elementen van de Gita. Toch is deze Heer het Zelf waarin alle kennis culmineert en de Meester van

het offer waartoe alle werken leiden, evenals de Heer van de Liefde in wiens wezen het hart van de toewijding binnentreedt, en de Gita bewaart een volkomen evenwicht, waarbij nu eens de nadruk ligt op kennis, dan weer op werken, dan weer op toewijding, maar voor de doeleinden van de directe gedachtegang, niet met een absolute voorkeur voor het een boven het ander. Hij in wie alle drie samenkomen en één worden, Hij is het Opperwezen, de Purushottama.

Maar tegenwoordig, sinds de moderne geest de Gita is gaan erkennen en ermee is gaan omgaan, is de neiging om de elementen van kennis en devotie daarin ondergeschikt te maken, te profiteren van de voortdurende nadruk op handelen en erin te zien als een geschrift van de Karmayoga, een Licht dat ons leidt op het pad van handelen, een Evangelie van Werken. De Gita is ongetwijfeld een Evangelie van Werken, maar van werken die culmineren in kennis, dat wil zeggen in spirituele realisatie en innerlijke rust, en van werken die gemotiveerd worden door devotie, dat wil zeggen een bewuste overgave van het hele zelf, eerst in de handen en vervolgens in het wezen van het Opperwezen, en helemaal niet van werken zoals die door het moderne denken worden begrepen, helemaal niet van een handeling die wordt ingegeven door egoïstische en altruïstische, persoonlijke, sociale, humanitaire motieven, principes en idealen. Toch is dit wat hedendaagse interpretaties van de Gita proberen te maken. Ons wordt voortdurend verteld door vele gezaghebbende stemmen dat de Gita, in tegenstelling tot de gebruikelijke ascetische en quietistische tendens van het Indiase denken en de Indiase spiritualiteit, het onmiskenbare evangelie van menselijk handelen verkondigt, het ideaal van onbaatzuchtige vervulling van sociale plichten, ja, zelfs, zo lijkt het, het vrij moderne ideaal van maatschappelijke dienstverlening. Hierop kan ik slechts antwoorden dat de Gita, heel duidelijk en zelfs aan de oppervlakte, niets van dien aard doet en dat dit een moderne misinterpretatie is, een interpretatie van een oud boek door het moderne denken, van een hedendaagse Europese of veramerikaniseerde intellectuele denkwijze door een volstrekt antieke, een volstrekt Oosterse en Indiase leer. Wat de Gita leert, is geen menselijke, maar een goddelijke handeling; niet de vervulling van sociale plichten, maar het loslaten van alle andere normen van plicht of gedrag voor een onbaatzuchtige vervulling van de goddelijke wil die door onze natuur heen werkt; niet sociale dienstverlening, maar de actie van de Beste, de door God bezetene, de Meester-mensen, onpersoonlijk verricht ten behoeve van de wereld en als een offer aan Hem die staat achter mens en Natuur.

Met andere woorden, de Gita is geen boek over praktische ethiek, maar over het spirituele leven. Het moderne denken is nu de Europese denken, zoals dat is geworden na het verlaten van niet alleen het filosofische idealisme van de hoogste Grieks-Romeinse cultuur waaruit het is voortgekomen, maar ook de Christelijke devotie van de Middeleeuwen; deze heeft het vervangen door of getransformeerd tot een praktisch idealisme en sociale, patriottische en filantropische toewijding. Het heeft God verbannen of Hem alleen voor Zondagsgebruik bewaard en in zijn plaats de mens als zijn godheid en de maatschappij als zijn zichtbare afgod opgericht. Op zijn best is het praktisch, ethisch, sociaal, pragmatisch, altruïstisch en humanitair. Al deze dingen zijn goed, vooral nodig in deze tijd, en maken deel uit van de goddelijke wil, anders zouden ze niet zo dominant zijn geworden in de mensheid. Er is ook geen reden waarom de goddelijke mens, de mens die

leeft in het Brahmische bewustzijn, in het Goddelijke wezen, niet al deze dingen zou kunnen zijn in zijn handelen; hij zal het zijn, als ze het beste ideaal van het tijdperk zijn, de Yugadharma, en er geen hoger ideaal is om te vestigen, geen grote radicale verandering hoeft te worden doorgevoerd. Want hij is, zoals de Leraar aan zijn discipel uitlegt, de beste die de norm moet stellen voor anderen; en in feite wordt Arjuna opgeroepen om te leven volgens de hoogste idealen van zijn tijd en de heersende cultuur, maar met kennis, met begrip van wat erachter ligt, en niet zoals gewone mensen, met het volgen van louter de uiterlijke wet en regel.

Maar het punt is hier dat het moderne denkvermogen verbannen is van zijn praktische drijfveer, de twee essentiële dingen: God of het Eeuwige en spiritualiteit of de God-staat, die de belangrijkste concepten van de Gita zijn. Het leeft alleen in de mensheid, en de Gita zou ons in God laten leven, zij het voor de wereld in God; alleen in zijn leven, hart en intellect, en de Gita zou ons in de geest laten leven; in het veranderlijke Wezen dat "alle schepselen" is, en de Gita zou ons ook in het Onveranderlijke en het Opperste laten leven; in de veranderlijke loop van de Tijd, en de Gita zou ons in het Eeuwige laten leven. Of als deze hogere dingen nu vaag worden voorgesteld, is het alleen om ze ondergeschikt te maken aan de mens en de maatschappij; maar God en spiritualiteit bestaan op zichzelf en niet als bijkomstigheden. En in de praktijk moet het lagere in ons leren bestaan voor het hogere, zodat het hogere in ons ook bewust kan bestaan voor het lagere, om het dichter bij zijn eigen verhevenheden te brengen.

Daarom is het een vergissing om de Gita te interpreteren vanuit het standpunt van de hedendaagse mentaliteit en te eisen dat deze ons de belangenloze plichtsvervulling leert als de hoogste en allesomvattende wet. Een korte beschouwing van de situatie waar de Gita over gaat, zal ons laten zien dat dit niet de bedoeling kan zijn. Want de kern van de leer, datgene waaruit deze voortkomt, datgene wat de leerling ertoe aanzet de Leraar te zoeken, is een onontwarbare botsing van de verschillende verwante opvattingen over plicht, die eindigt in de ineenstorting van het hele nuttige intellectuele en morele bouwwerk dat door het menselijke denken is opgericht. In het menselijk leven ontstaat er vrij vaak een dergelijke botsing, bijvoorbeeld tussen huiselijke plichten en de roeping van het land of de zaak, of tussen de aanspraak van het land en het welzijn van de mensheid of een groter religieus of moreel principe. Er kan zich zelfs een innerlijke situatie voordoen, zoals bij de Boeddha, waarin alle plichten moeten worden opgegeven, vertrapt, terzijde geschoven om de roep van het Goddelijke in zichzelf te volgen. Ik kan me niet voorstellen dat de Gita zo'n innerlijke situatie zou oplossen door Boeddha terug te sturen naar zijn vrouw en vader en de regering van de Sakya-staat, of een Ramakrishna zou opdragen om pandit te worden in een volksschool en onbaatzuchtig kleine jongens les te geven of een Vivekananda te verplichten zijn gezin te onderhouden en daarvoor onpartijdig de wet, de geneeskunde of de journalistiek te beoefenen. De Gita leert niet de onbaatzuchtige uitvoering van plichten, maar het volgen van het goddelijke leven, het opgeven van alle dharma's, *sarvadharmān*, om alleen bij het Allerhoogste toevluchtsoord te zoeken, en de goddelijke activiteit van een Boeddha, een Ramakrishna, een Vivekananda is volkomen in overeenstemming met deze leer. Nee, hoewel de Gita actie boven inactiviteit verkiest, sluit ze het afzien van werken niet uit, maar accepteert het als een van de wegen naar het Goddelijke. Als dat alleen bereikt kan worden door het afzien van werken, het leven en alle plichten, en

de roep sterk in ons is, dan moeten ze naar het vuur, en daar is geen ontkomen aan. De roep van God is dwingend en kan niet worden afgewogen tegen andere overwegingen.

Maar hier is er nog een moeilijkheid: de actie die Arjuna moet ondernemen, is er een waar zijn morele besef tegen terugdeinst. Het is zijn plicht om te vechten, zegt u? Maar die plicht is nu in zijn ogen een vreselijke zonde geworden. Hoe helpt het hem, of hoe lost het zijn probleem op, om hem te vertellen dat hij zijn plicht onbaatzuchtig en onbewogen moet doen? Hij zal willen weten wat zijn plicht is, of hoe het zijn plicht kan zijn om in een bloedbad zijn verwanten, zijn ras en zijn land te vernietigen. Hem wordt verteld dat hij gelijk heeft, maar dat stelt hem niet tevreden en kan hem ook niet tevredenstellen, want zijn punt is juist dat de rechtvaardigheid van zijn juridische claim hem niet rechtvaardigt om die te ondersteunen met een meedogenloze slachting die de toekomst van zijn natie vernietigt. Moet hij dan onpartijdig handelen in de zin dat het hem niet kan schelen of het een zonde is of wat de gevolgen ervan zijn, zolang hij maar zijn plicht als soldaat doet? Dat is misschien de leer van een Staat, van politici, van advocaten, van ethische casuïsten; het kan nooit de leer zijn van een groot religieus en filosofisch Geschrift dat erop uit is het probleem van leven en handelen vanuit de wortels op te lossen. En als dat is wat de Gita te zeggen heeft over het meest aangrijpende morele en spirituele probleem, dan moeten we het schrappen van de lijst van de wereldse Geschriften en het, indien ergens anders, dan in onze bibliotheek van politieke wetenschappen en ethische casuïstiek plaatsen.

Ongetwijfeld leert de Gita, net als de Upanishads, de gelijkheid die boven zonde en deugd uitstijgt, voorbij goed en kwaad, maar alleen als onderdeel van het Brahmische bewustzijn en voor de mens die op het pad is en voldoende gevorderd om de hoogste regel te vervullen. Het predikt geen onverschilligheid ten opzichte van goed en kwaad voor het gewone leven van de mens, waar een dergelijke doctrine de meest verderfelijke gevolgen zou hebben. Integendeel, het bevestigt dat degenen die kwaad doen God niet zullen bereiken. Daarom, als Arjuna simpelweg ernaar streeft de gewone wet van het menselijk leven zo goed mogelijk te vervullen, zal het belangeloos uitvoeren van wat hij als een zonde, als iets uit de hel, voelt, hem niet helpen, zelfs al is die zonde zijn plicht als soldaat. Hij moet zich onthouden van wat zijn geweten verafschuwt, ook al zijn duizend plichten verbrijzeld.

We moeten bedenken dat plicht een idee is dat in de praktijk berust op sociale opvattingen. We kunnen de term uitbreiden buiten zijn eigenlijke betekenis en spreken over onze plicht jegens onszelf, of we kunnen, als we willen, in een transcendente zin zeggen dat het Boeddha's plicht was om alles op te geven, of zelfs dat het de plicht van de asceet is om roerloos in een grot te zitten! Maar dit is duidelijk met woorden spelen. Plicht is een relatieve term en hangt af van onze relatie tot andere mensen. Het is de plicht van een vader, als vader, om zijn kinderen te koesteren en op te voeden; Een advocaat moet zijn best doen voor zijn cliënt, zelfs als hij weet dat deze schuldig is en zijn verdediging een leugen is; een soldaat moet vechten en schieten op bevel, zelfs als hij zijn eigen familie en landgenoten doodt; een rechter moet de schuldige naar de gevangenis sturen en de moordenaar ophangen. En zolang deze standpunten worden aanvaard, blijft de plicht duidelijk, een praktische vanzelfsprekendheid, zelfs als het geen kwestie van eer of genegenheid is, en gaat deze boven de absolute religie of morele wet.

Maar wat als het innerlijke perspectief verandert, als de advocaat ontwaakt tot het absolute besef van valsheid, de rechter ervan overtuigd raakt dat de doodstraf een misdaad tegen de menselijkheid is, de man die naar het slagveld wordt geroepen, voelt, zoals die gewetensbezwaarde van vandaag of zoals een Tolstoj zou voelen, dat het onder geen enkele omstandigheid is toegestaan om een mensenleven te nemen, net zomin als om mensenvlees te eten? Het is duidelijk dat hier de morele wet geldt, die boven alle relatieve plichten moet prevaleren; en dat die wet niet afhankelijk is van sociale relaties of plichtsbesef, maar van het ontwaakte innerlijke besef van de mens, het morele wezen.

Er bestaan in de wereld in feite twee verschillende gedragswetten, elk geldig op zijn eigen niveau: de regel die hoofdzakelijk afhankelijk is van externe status en de regel die onafhankelijk is van status en volledig afhankelijk is van het denken en het geweten. De Gita leert ons niet het hogere niveau ondergeschikt te maken aan het lagere, ze vraagt het ontwaakte morele bewustzijn niet om zichzelf te offeren op het altaar van plicht als een offer en slachtoffer van de wet van de sociale status. Het roept ons op tot een hoger niveau, niet tot een lager niveau; vanuit het conflict van de twee niveaus nodigt ze ons uit om op te stijgen naar een opperste evenwicht boven het voornamelijk praktische, boven het puur ethische, naar het Brahmische bewustzijn. Ze vervangt het concept van sociale plicht door een goddelijke verplichting. De onderwerping aan de externe wet maakt plaats voor een bepaald principe van innerlijke zelfbeschikking van handelen, voortkomend uit de bevrijding van de ziel van de verwarde wet van de werken. En dit, zoals we zullen zien, — het Brahmische bewustzijn, de bevrijding van de ziel van werken en de bepaling van werken in de natuur door de Heer in en boven ons — vormt de kern van de leer van de Gita met betrekking tot handelen.

De Gita kan, net als elk ander groot werk van dit soort, alleen begrepen worden door het in zijn geheel te bestuderen en als een zich ontwikkelend betoog. Maar de moderne interpretatoren, te beginnen met de grote schrijver Bankim Chandra Chatterji die de Gita als eerste deze nieuwe betekenis van een Evangelie van Plicht gaf, hebben bijna uitsluitend de nadruk gelegd op de eerste drie of vier hoofdstukken en daarin op het idee van gelijkheid, op de uitdrukking *kartavyaṁ karma*, het werk dat gedaan moet worden, dat zij uit plicht verrichten, en op de zin "Je hebt recht op handelen, maar geen recht op de vruchten van handelen", die nu algemeen wordt geciteerd als het grote woord, *mahavākyā*, van de Gita. De rest van de achttien hoofdstukken met hun hoogstaande filosofie krijgen een secundaire betekenis, met uitzondering van de grote visie in het elfde hoofdstuk. Dit is volkomen natuurlijk voor het moderne denken dat, of tot voor kort, geneigd was ongeduldig te zijn met metafysische subtiliteiten en verre spirituele zoektochten, erop gebrand om aan de slag te gaan en, net als Arjuna zelf, vooral bezorgd over een werkbare oplossing de wet van de werken, een *dharma*. Maar dit is de verkeerde manier om met deze Schrift om te gaan.

De gelijkheid die de Gita predikt, is geen onbaatzuchtigheid. Het grote gebod aan Arjuna, gegeven *nadat* de basis en de hoofdstructuur van de leer zijn gelegd, "Sta op, dood je vijanden, geniet van een welvarend koninkrijk", klinkt niet als een compromisloos altruïsme of een witte, onverschillige zelfverloochening; het is een staat van innerlijke evenwicht en ruimheid die de basis vormt van spirituele vrijheid. Met dat evenwicht, in die vrijheid, moeten

we het "werk doen dat gedaan moet worden", een uitdrukking die de Gita in de ruimste zin gebruikt en die alle werken, *sarvakarmāṇi*, omvat, en die veel verder reikt dan sociale plichten of ethische verplichtingen, hoewel het ze kan omvatten. Wat het werk is dat gedaan moet worden, mag niet worden bepaald door individuele keuze; Het recht op handelen en de afwijzing van de aanspraak op de vrucht zijn geen belangrijk thema in de Gita, maar slechts een inleidend thema dat de eerste fase van de leerling beheerst wanneer hij de berg van Yoga beklimt. Het wordt in een later stadium praktisch achterhaald. De Gita bevestigt namelijk nadrukkelijk dat de mens niet de uitvoerder van de handeling is; het is Prakriti, de Natuur, de grote Kracht met haar drie werkingswijzen die door hem heen werkt, en hij moet leren inzien dat hij het *niet* is die het werk doet. Daarom is het 'recht op handelen' slechts een idee dat geldig is zolang we nog in de illusie verkeren de uitvoerder te zijn; het moet noodzakelijkerwijs uit ons denken verdwijnen, net als de aanspraak op de vrucht, zodra we in ons eigen bewustzijn niet langer de uitvoerder van onze daden zijn. Alle pragmatische egoïsme, of het nu gaat om de aanspraak op de vruchten of om het recht op handelen, is dan voorbij.

Maar het determinisme van Prakriti is niet het laatste woord van de Gita. De gelijkheid van de wil en het afwijzen van vruchten zijn slechts middelen om met het denkvermogen, het hart en het verstand het goddelijke bewustzijn binnen te treden en daarin te leven; en de Gita zegt uitdrukkelijk dat ze als middel moeten worden gebruikt zolang de leerling niet in staat is om te leven of zelfs te zoeken naar de geleidelijke ontwikkeling van deze hogere staat. En wat is dit Goddelijke, dat Krishna zichzelf noemt? Het is de Purushottama voorbij het Zelf dat niet handelt, voorbij die Prakriti die handelt, fundament van het ene, meester van het andere, de Heer van wie alles de manifestatie is, die zelfs in ons de huidige onderwerping aan Maya zetelt in het hart van Zijn schepselen de werken van Prakriti bestuurt, Hij door wie de legers op het slagveld van Kurukshetra reeds zijn gedood terwijl ze nog leven en die Arjuna slechts gebruikt als instrument of directe aanleiding van deze grote slachting. Prakriti is slechts Zijn uitvoerende kracht. De discipel moet boven deze Kracht en haar drie modi of *guṇas* uitstijgen; hij moet *triguṇātīta* worden. Niet aan haar hoeft hij zijn daden over te geven, waarover hij niet langer claim of “recht” meer heeft, maar in het wezen van de Allerhoogste. Door zijn denkvermogen en verstand, hart en wil in Hem te leggen, met zelfkennis, met kennis van God, met kennis van de wereld, met een volmaakte gelijkheid, een volmaakte toewijding, een absolute zelfopoffering, moet hij werken verrichten als een offer aan de Meester van alle zelf-bekrachtiging en alle opoffering. Vereenzelvigd in wil, bewust met dat bewustzijn, zal Dat beslissen en de actie initiëren. Dit is de oplossing die de Goddelijke Leraar de discipel biedt.

Wat het grote, het allerhoogste woord van de Gita is, het *mahavākyā*, hoeven we niet te zoeken; want de Gita zelf verklaart het in haar laatste uitspraak, de bekroning van de grote diapason. “Neem de Heer in je hart en zoek je toevlucht met heel je wezen; door Zijn genade zul je de allerhoogste vrede en de eeuwige status bereiken. Zo heb Ik je een kennis onthuld die geheimer is dan wat verborgen is. Luister bovendien naar het allergeheimste, het allerhoogste woord dat Ik tot je zal spreken. Word Mijn gezindheid, breng Mij offers en aanbidding; onfeilbaar zul je tot Mij komen, want Mij ben je dierbaar. Laat alle wetten van gedrag los en zoek je toevlucht alleen bij Mij. Ik zal je van alle zonde bevrijden; “Wees niet bedroefd.”

Het betoog van de Gita komt neer op drie grote stappen waardoor handelen zich vanuit het menselijke naar het goddelijke vlak verheft en de gebondenheid van het lagere niveau verlaat voor de vrijheid van een hogere wet. Ten eerste, door het afzien van verlangen en een volmaakte gelijkheid moeten werken worden verricht als een offer door de mens als de doener, een offer aan een godheid die het opperste en enige Zelf is, hoewel hij dit nog niet in zijn eigen wezen heeft gerealiseerd. Dit is de eerste stap. Ten tweede, niet alleen het verlangen naar de vrucht, maar ook de aanspraak om de doener van werken te zijn moet worden afgezworen in de realisatie van het Zelf als het gelijke, het inactieve, het onveranderlijke principe en van alle werken als eenvoudigweg de werking van de universele Kracht, van de Natuur-Ziel, Prakriti, de ongelijke, actieve, veranderlijke kracht. Ten slotte moet het opperste Zelf worden gezien als de opperste Purusha die deze Prakriti regeert, van wie de ziel in de Natuur een gedeeltelijke manifestatie is, door wie alle Werken, in een volmaakte transcendentie, door de Natuur worden geleid. Aan Hem moeten liefde, aanbidding en het offer van werken worden gebracht; het hele wezen moet aan Hem worden overgegeven en het hele bewustzijn moet worden verheven om in dit goddelijke bewustzijn te verblijven, zodat de menselijke ziel kan delen in Zijn goddelijke transcendentie van Natuur en van Zijn werken en kan handelen in een volmaakte spirituele vrijheid.

De eerste stap is Karmayoga, het onbaatzuchtige offer van werken, en hier benadrukt de Gita het belang van handelen. De tweede stap is Jnanayoga, de zelf-realisatie en kennis van de ware aard van het zelf en de wereld; en hier benadrukt de Gita het belang van kennis; maar het offer van werken gaat door en het pad van Werken wordt één met, maar verdwijnt niet in het pad van Kennis. De laatste stap is Bhaktiyoga, aanbidding en het zoeken naar het allerhoogste Zelf als het Goddelijke Wezen, en hier benadrukt de Gita het belang van devotie; maar de kennis wordt niet ondergeschikt gemaakt, alleen verheven, verlevendigd en vervuld, en vervolgt nog steeds het offer van werken; het dubbele pad wordt de drievoudige weg van kennis, werken en toewijding. En de vrucht van het offer, de ene vrucht die nog steeds voor de zoeker wordt geplaatst, wordt bereikt: vereniging met het goddelijke Wezen en eenheid met de allerhoogste goddelijke natuur.

V
Kurukshetra

VOORDAT we verder kunnen gaan, in de grote stappen van de Leraar van de Gita, om zijn beschrijving van het drievoudige pad van de mens te volgen — het pad dat van zijn wil, hart en gedachten zichzelf verheffen tot het Hoogste en tot het zijn van datgene wat het hoogste doel van alle handelen is, liefde en kennis, moeten we nogmaals de situatie beschouwen waaruit de Gita voortkomt, maar nu in haar bredere context als een type van het menselijk leven en zelfs van het gehele wereldse bestaan. Want hoewel Arjuna zelf alleen bezig is met zijn eigen situatie, zijn innerlijke strijd en de wet van handelen die hij moet volgen, roept de specifieke vraag die hij stelt, zoals we hebben gezien, op de manier waarop hij die stelt, in feite de hele vraag van het menselijk leven en handelen op, wat de wereld is en waarom het is en hoe het leven hier in de wereld mogelijk, gezien wat ze is, verzoend kan worden met het leven in de Geest. En al deze diepe en moeilijke materie wil de Leraar graag oplossen als de basis van zijn gebod tot handelen dat moet voortkomen uit een nieuw evenwicht van zijn en in het licht van een bevrijdende kennis.

Maar wat maakt het dan zo moeilijk voor de mens die de wereld moet accepteren zoals ze is en erin moet handelen, en toch het spirituele leven wil leiden? Wat is dit aspect van het bestaan dat zijn ontwaakte denkvermogen aanspreekt en teweegbrengt wat de titel van het eerste hoofdstuk van de Gita veelbetekenend de Yoga van de verwerping van Arjuna noemt, de verwerping en ontmoediging die de mens voelt wanneer hij gedwongen wordt het schouwspel van het universum onder ogen te zien zoals het werkelijk is, met de sluier van de ethische illusie, de illusie van zelfingenomenheid van zijn ogen gerukt, voordat een hogere verzoening met zichzelf tot stand gebracht is? Het is dat aspect dat uiterlijk wordt gesymboliseerd in de slachting en het bloedbad van Kurukshetra en spiritueel door de visie van de Heer van alle dingen als Tijd die opstaat om de schepselen die Hij heeft gemaakt te verslinden en te vernietigen. Dit is de visie van de Heer van al het bestaan als de universele Schepper, maar ook de universele Vernietiger, van wie de oude Geschriften in een meedogenloos beeld kunnen zeggen: "De wijzen en de helden zijn zijn voedsel en de dood is de specerij van zijn feestmaal." Het is één en dezelfde waarheid die eerst indirect en onduidelijk wordt gezien in de feiten van het leven en vervolgens direct en duidelijk in de visie van de ziel op dat wat zich in het leven manifesteert. Het uiterlijke aspect is dat van het wereldbestaan en het menselijk bestaan dat voortvloeit uit strijd en slachting; het innerlijke aspect is dat van het universele wezen dat zichzelf vervult in een immense schepping en een immense vernietiging. Het leven is een strijd en een veld des doods, dat is Kurukshetra; God de Verschrikkelijke, dit is het visioen dat Arjuna ziet op dat slagveld.

Oorlog, zei Heraclitus, is de vader van alle dingen, Oorlog is de koning van alles; en deze uitspraak, zoals de meeste aforismen van de Griekse denker, suggereert een diepe waarheid. Uit een botsing van materiële of andere krachten lijkt alles in deze wereld, zo niet de wereld zelf, geboren te worden; door een strijd van krachten, neigingen, principes, wezens lijkt het

voort te gaan, steeds nieuwe dingen scheppend, steeds het oude vernietigend, marcherend waarheen, waarvan men niet goed weet waarheen, — naar een uiteindelijke zelfvernietiging, zeggen sommigen; in een eindeloze reeks ijdele cycli, zeggen anderen; in progressieve cycli, is de meest optimistische conclusie, die door alle moeilijkheden en schijnbare verwarring heen leidt naar een steeds hogere benadering van een goddelijke apocalyps. Hoe het ook zij, één ding is zeker: er is hier niet alleen geen constructie zonder vernietiging, geen harmonie behalve door een evenwicht van strijdende krachten die gewonnen wordt uit vele feitelijke en potentiële conflicten, maar ook geen voortbestaan van leven behalve door een constante zelf-vertering en verslinding van ander leven. Ons fysieke leven zelf is een voortdurend sterven en wedergeboorte, het lichaam zelf een belegerde stad aangevallen door bestormers, beschermd door verdedigende krachten wier taak het is elkaar te verslinden en dit is slechts één type van ons hele bestaan. Het gebod lijkt van meet af aan te zijn uitgegaan: "Gij zult niet overwinnen behalve door strijd met uw medemensen en uw omgeving; gij zult zelfs niet leven behalve door strijd en gevecht en door ander leven in u op te nemen. De eerste wet van deze wereld die Ik heb gemaakt, is schepping en behoud door vernietiging."

Het oude denken aanvaardde dit uitgangspunt voor zover het het kon zien door het universum nauwkeurig te bestuderen. De oude Upanishads zagen het heel duidelijk en verwoordden het met een compromisloze grondigheid die niets te maken wil hebben met zoete praatjes of optimistische verdraaiingen van de waarheid. Honger, dat wil zeggen de Dood, is de schepper en meester van deze wereld, en ze beeldden het essentiële bestaan uit in het beeld van het offerpaard. Materie werd door hen beschreven met een naam die gewoonlijk voedsel betekent, en ze zeiden: we noemen het voedsel omdat het wordt verslonden en zelf ook dieren verslindt. De eter die eet, wordt gegeten, dit is de formule van de materiële wereld, zoals de Darwinisten herontdekken, toen zij neerlegden dat de strijd om het leven de wet is van het evolutionaire bestaan. De moderne wetenschap heeft slechts de oude waarheden geherformuleerd die al in veel krachtigere, bredere en nauwkeurigere formules waren uitgedrukt door het aforisme van Heraclitus en de beeldspraak van de Upanishads.

Nietzsches nadruk op oorlog als aspect van het leven en de ideale mens als krijger – de kameelmens die hij in het begin mag zijn en de kindmens daarna, maar de leeuwmens die hij in het midden moet worden om zijn volmaaktheid te bereiken – deze nu veelbeschreven theorieën van Nietzsche hebben, hoezeer we ook van mening verschillen over veel van de morele en praktische conclusies die hij eruit trok, hun onmiskenbare rechtvaardiging en herinneren ons aan een waarheid die we graag verborgen houden. Het is goed dat we eraan herinnerd worden; ten eerste, omdat het zien ervan voor elke sterke ziel een versterkende werking heeft die ons behoedt voor de slapheid en ontspanning die worden aangemoedigd door een te welluidende filosofie, religieus of ethisch sentimentalisme, datgene wat graag de natuur beschouwt als liefde en leven en schoonheid en goedheid, maar zich afwendt van haar grimmige masker van de dood, God aanbidt als Shiva maar weigert hem te aanbidden als Rudra; ten tweede, omdat we, tenzij we de eerlijkheid en moed hebben om het bestaan recht in de ogen te kijken, nooit tot een effectieve oplossing voor haar disharmonieën en tegenstellingen zullen komen. We moeten eerst zien wat het leven en de

wereld zijn; daarna kunnen we des te beter op zoek gaan naar de juiste manier om ze te transformeren in wat ze zouden moeten zijn. Als dit afstotende aspect van het bestaan een geheim van de uiteindelijke harmonie in zich draagt, zullen we door het te negeren of te bagatelliseren dat geheim missen en zullen al onze pogingen tot een oplossing mislukken door onze zelfzuchtige negering van de ware elementen van het probleem. Als het daarentegen een vijand is die verslagen, vertrapt, uitgeroeid en geëlimineerd moet worden, winnen we nog steeds niets door zijn macht te onderschatten en vast te houden aan het leven of te weigeren te zien hoe stevig het geworteld is in het effectieve verleden en de feitelijk werkende principes van het bestaan.

Oorlog en vernietiging zijn niet alleen een universeel principe van ons leven hier in zijn puur materiële aspecten, maar ook van ons mentale en morele bestaan. Het spreekt voor zich dat we in het werkelijke leven van de mens – intellectueel, sociaal, politiek, moreel – geen echte stap voorwaarts kunnen zetten zonder strijd, een gevecht tussen wat bestaat en leeft en wat ernaar streeft te bestaan en te leven, en tussen alles wat daarachter staat. Het is onmogelijk, althans zoals mensen en dingen zijn, om vooruit te komen, te groeien, te vervullen en tegelijkertijd werkelijk en absoluut dat principe van onschadelijkheid te observeren dat ons nog steeds wordt voorgehouden als de hoogste en beste gedragsregel. Zullen we alleen zielskracht gebruiken en nooit vernietigen door oorlog of zelfs maar door verdediging het gebruik van fysiek geweld? Goed, hoewel de Asurische kracht in mensen en naties, totdat zielskracht werkzaam is, vertrapt, breekt, slacht, verbrandt en verontreinigt, zoals we vandaag de dag zien gebeuren, maar dan op haar gemak en ongehinderd, en je misschien evenveel levensvernietiging hebt veroorzaakt door je onthouding als anderen door hun toevlucht tot geweld; toch heb je een ideaal gesteld dat ooit en in ieder geval zou moeten leiden tot betere dingen. Maar zelfs zielskracht, wanneer het effectief is, vernietigt. Alleen zij die haar met open ogen hebben gebruikt, weten hoeveel verschrikkelijker en destructiever ze is dan het zwaard en het kanon; en alleen zij die hun blik niet beperken tot de daad en de onmiddellijke gevolgen ervan, kunnen zien hoe enorm de nasleep ervan is, hoeveel er uiteindelijk vernietigd wordt en daarmee al het leven dat ervan afhangt en erdoor gevoed wordt. Het kwaad kan niet vergaan zonder de vernietiging van veel dat door het kwaad leeft, en er is niet minder vernietiging, zelfs als wij persoonlijk de pijn van een sensationele geweldsdaad bespaard blijven.

Bovendien wekken we, telkens wanneer we zielskracht gebruiken, een grote karmakracht op tegen onze tegenstander, waarvan we de nawerkingen niet kunnen beheersen. Vasishtha gebruikt zielskracht tegen het militaire geweld van Vishwamitra en de legers van de Hunnen en Shaka's en Pallava's storten zich op de agressor. De juiste stilte en passiviteit van de spirituele mens onder geweld en agressie wekt de enorme krachten van de wereld op tot een vergeldingsactie; en het is misschien zelfs barmhartiger om hen, zij het met geweld, in de weg te staan dan hen toe te staan hun gang te gaan totdat ze een ergere verwoesting over zichzelf afroepen dan wij ooit zouden kunnen bedenken. Het is niet genoeg dat onze eigen handen schoon blijven en onze zielen onbevlekt, opdat de wet van strijd en vernietiging uit de wereld verdwijnt; de wortel ervan moet eerst uit de mensheid verdwijnen. Nog minder zal loutere onbeweeglijkheid en inertie, onwillig of onbekwaam om enige vorm van verzet tegen het kwaad te gebruiken, de wet opheffen; inertie, tamas,

doet immers veel meer kwaad dan het rajasische principe van strijd, dat tenminste meer schept dan het vernietigt. Wat het probleem betreft van het handelen van het individu, zijn onthouding van strijd en de onvermijdelijke vernietiging die daarmee gepaard gaat in hun grovere en fysieke vorm, kan zijn eigen morele wezen ten goede komen, maar het laat hem als Doder van schepselen onveranderd.

Voor de rest getuigt de hele menselijke geschiedenis van de onverbiddelijke vitaliteit en aanhoudende dominantie van dit principe in de wereld. Het is natuurlijk dat we proberen te verzachten, om andere aspecten te benadrukken. Strijd en vernietiging zijn niet alles; er is het reddende principe van samenwerking en wederzijdse hulp, evenals die kracht van dissociatie en onderlinge strijd; een kracht van liefde, niet minder dan een kracht van egoïstische zelfbevestiging; een impuls om onszelf op te offeren voor anderen, evenals de impuls om anderen op te offeren voor onszelf. Maar wanneer we zien hoe deze in de praktijk hebben gewerkt, zullen we niet in de verleiding komen om de kracht van hun tegendeel te verbloemen of te negeren. Vereniging is niet alleen ingezet voor onderlinge hulp, maar tegelijkertijd ook voor verdediging en agressie, om ons te versterken tegen alles wat aanvalt of zich verzet in de strijd om het leven. Vereniging zelf is een dienaar geweest van oorlog, egoïsme en de zelfbevestiging van leven tegen leven. Liefde zelf is voortdurend een kracht van de dood geweest. Vooral de liefde voor het goede en de liefde voor God, zoals omarmd door het menselijk ego, is verantwoordelijk geweest voor veel strijd, slachting en vernietiging. Zelfopoffering is groots en nobel, maar in de hoogste vorm is het een erkenning van de wet van het leven door de dood en wordt het een offer op het altaar van een of andere Macht die een slachtoffer eist opdat het gewenste werk gedaan kan worden. De moedervogel die haar jongen verdedigt tegen een roofdier, de patriot die sterft voor de vrijheid van zijn land, de religieuze martelaar of de martelaar van een idee: deze dieren, zowel in de lagere als in de hogere regionen van het dierenrijk, zijn de hoogste voorbeelden van zelfopoffering, en dat is duidelijk te zien aan wat zij bewijzen.

Maar als we naar de gevolgen kijken, wordt een gemakkelijk optimisme nog minder waarschijnlijk. Zie de patriot die sterft opdat zijn land vrij mag zijn, en kijk naar dat land een paar decennia nadat de Heer van Karma de prijs van het bloed en het lijden heeft betaald; u zult zien dat het op zijn beurt een onderdrukker, een uitbuiter en veroveraar van koloniën en afhankelijkheden wordt, die anderen verslindt om agressief te kunnen leven en succesvol te zijn. De Christelijke martelaren sterven met duizenden, hun zielskracht inzettend tegen de macht van het rijk, opdat Christus moge overwinnen, het Christendom moge zegevieren. De zielskracht zegeviert, het Christendom moge zegevieren, maar niet Christus; de zegevierende religie wordt een militante en dominante kerk en een fanatieker vervolgende macht dan het geloof en het rijk dat haar verving. De religies zelf organiseren zich tot machten van onderlinge strijd en vechten fel samen om te overleven, te groeien en de wereld te bezitten.

Dit alles lijkt aan te tonen dat er een element in het bestaan is, misschien wel het oorspronkelijke element, dat we niet weten hoe we het moeten overwinnen, hetzij omdat het niet overwonnen kan worden, hetzij omdat we er niet met een sterke en onpartijdige blik naar hebben gekeken, zodat we het kalm en eerlijk kunnen herkennen en weten wat het is. We moeten het bestaan onder ogen zien als we tot een juiste oplossing willen

komen, wat die oplossing ook moge zijn. En het bestaan onder ogen zien is God onder ogen zien; want de twee kunnen niet gescheiden worden, noch kan de verantwoordelijkheid voor de wetten van het wereldse bestaan worden afgeschoven van Hem die ze schiep of van Dat Wat het constitueerde. Toch hebben we ook hier de neiging om te verzachten en dubbelzinnig te zijn. Wij verheffen een God van Liefde en Barmhartigheid, een God van het goede, een rechtvaardige God, rechtvaardig en deugdzaam volgens onze eigen morele opvattingen van rechtvaardigheid, deugd en rechtschapenheid, en al het andere, zeggen wij, is niet Hij of is niet van Hem, maar is geschapen door een of andere duivelse macht die Hij om een of andere reden toestond haar boze wil uit te voeren of door een duistere Ahriman die onze genadige Ormuzd tegengewicht bood, of was zelfs de schuld van de egoïstische en zondige mens die bedorven heeft wat oorspronkelijk door God volmaakt was gemaakt. Alsof men de wet van dood en toewijding in de dierenwereld had geschapen of dat enorme proces waarmee de natuur inderdaad schept en behoudt, maar in dezelfde stap en door dezelfde onontwarbare handeling doodt en vernietigt. Slechts een paar religies hebben de moed gehad om zonder enige terughoudendheid te zeggen, zoals de Indiase, dat deze raadselachtige wereldmacht één godheid is, één Drie-eenheid, om het beeld van de kracht die in de wereld werkzaam is te verheffen in de figuur van niet alleen de weldadige Durga, maar ook van de verschrikkelijke Kali in haar bloedige vernietigingsdans, en te zeggen: "Ook dit is de Moeder; ook dit weet God te zijn; ook dit, als je de kracht hebt, aanbid het." En het is veelbetekenend dat de religie die deze onwankelbare eerlijkheid en enorme moed heeft getoond, een diepgaande en wijdverspreide spiritualiteit heeft gecreëerd die ongeëvenaard is. Want waarheid is het fundament van de werkelijkheid, spiritualiteit en moed is haar ziel. *Tasyai satyam āyatanam.*

Dit alles is niet om te zeggen dat strijd en vernietiging het begin en einde van het bestaan zijn, dat harmonie niet groter is dan oorlog, dat liefde meer het manifeste goddelijke is dan de dood, of dat we niet moeten streven naar de vervanging van fysieke kracht door zielskracht, van oorlog door vrede, van strijd door eenheid, van toewijding door liefde, van egoïsme door universaliteit, van de dood door onsterfelijk leven. God is niet alleen de Vernietiger, maar ook de Vriend van de schepselen; niet alleen die kosmische Drie-eenheid, maar ook de Transcendente; de verschrikkelijke Kali is ook de liefdevolle en weldadige Moeder; de heer van Kurukshetra is de goddelijke kameraad en wagenmenner, de aantrekker van wezens, de geïncarneerde Krishna. En waar Hij ook heen rijdt, door alle strijd, botsingen en verwarring, naar welk doel of welke godheid Hij ons ook leidt, het is – daar bestaat geen twijfel over – naar een transcendentie van al deze aspecten waarop we zo stellig hebben aangedrongen. Maar waar, hoe, met welke vorm van transcendentie, onder welke omstandigheden, dat moeten we ontdekken; en om dat te ontdekken, is het allereerst noodzakelijk om de wereld te zien zoals die is, om haar handelen correct te observeren en te waarderen zoals het zich aan het begin en nu openbaart; daarna zullen de weg en het doel zich beter openbaren. We moeten Kurukshetra erkennen; we moeten ons onderwerpen aan de wet van het Leven door de Dood voordat we onze weg naar het onsterfelijke leven kunnen vinden; we moeten onze ogen openen, met een minder geschrokken blik dan die van Arjuna, voor het visioen van onze Heer van Tijd en Dood en ophouden de universele Vernietiger te ontkennen, te haten of ervan terug te deinzen.

VI
De Mens en de Strijd van het Leven

DUS, als we de leer van de Gita in haar universaliteit willen waarderen, moeten we intellectueel haar standpunt aanvaarden, en haar moedige visie op de manifeste aard en het proces van de wereld. De goddelijke wagenmenner van Kurukshetra openbaart zich enerzijds als de Heer van alle werelden en de Vriend en alwetende Gids van alle schepselen, anderzijds als de Tijd, de Vernietiger, "ontstaan voor de vernietiging van deze volkeren". De Gita, in navolging van de geest van de universele Hindoeïstische religie, bevestigt dit ook als God; het probeert niet het raadsel van de wereld te ontwijken door er via een achterdeur aan te ontsnappen. Als we het bestaan niet louter beschouwen als de mechanische werking van een brute en onverschillige materiële Kracht, of aan de andere kant als een even mechanisch spel van ideeën en energieën die voortkomen uit een oorspronkelijk Niet-Bestaan, of die weerspiegeld worden in de passieve Ziel, of als de evolutie van een droom of nachtmerrie in het oppervlaktebewustzijn van een onverschillige, onveranderlijke Transcendentie die niet wordt beïnvloed door de droom en er geen werkelijk aandeel in heeft, — als we überhaupt het bestaan van God aanvaarden, zoals de Gita aanvaardt, dat wil zeggen van het alomtegenwoordige, alwetende, almachtige, maar altijd transcendente Wezen dat de wereld en Zichzelf in de wereld manifesteert, dat niet de slaaf maar de heer is van Zijn scheppend Bewustzijn, Natuur of Kracht (Maya, Prakriti of Shakti), dat niet wordt gedwarsboomd of belemmerd in Zijn wereldconceptie of -ontwerp door Zijn schepselen, mens of duivel, dat Zichzelf niet hoeft te rechtvaardigen door de verantwoordelijkheid voor enig deel van Zijn schepping of manifestatie op dat wat geschapen of gemanifesteerd is, dan moet de mens beginnen met een grote, moeilijke daad van geloof. Zich bevindend in een wereld die ogenschijnlijk een chaos is van strijdende machten, een botsing van immense en duistere krachten, een leven dat slechts voortbestaat door constante verandering en dood, van alle kanten bedreigd door pijn, lijden, kwaad en vernietiging, moet hij de alomtegenwoordige Godheid in dit alles zien en zich ervan bewust zijn dat er voor dit raadsel een oplossing moet zijn en dat er voorbij deze onwetendheid waarin hij verblijft een Verzoenende Kennis moet bestaan, moet hij zijn standpunt innemen op basis van dit geloof: "Al zou U mij doden, toch zal ik op U vertrouwen." Alle menselijke gedachten of geloof die actief en bevestigend zijn, of het nu theïstisch, pantheïstisch of atheïstisch is, omvatten in feite min of meer expliciet en volledig een dergelijke houding. Het erkent en het gelooft: het erkent de disharmonieën van de wereld, het gelooft in een hoogste principe van God, een universeel Zijn of Natuur dat ons in staat zal stellen deze disharmonieën te overstijgen, te overwinnen of te harmoniseren, misschien zelfs alle drie tegelijk, te harmoniseren door te overwinnen en te overstijgen.

Wat het menselijk leven in haar werkelijkheid betreft, moeten we accepteren dat het een strijd en een gevecht is dat uitmondt in een opperste crisis zoals die van Kurukshetra. De Gita, zoals we hebben gezien, neemt als kader een dergelijke periode van overgang en crisis zoals de mensheid die

periodiek in haar geschiedenis meemaakt, waarin grote krachten botsen met elkaar voor een enorme vernietiging en wederopbouw, intellectueel, sociaal, moreel, religieus, politiek, en deze in het werkelijke psychologische en sociale stadium van de menselijke evolutie culmineren meestal in een gewelddadige fysieke opstand van strijd, oorlog of revolutie. De Gita gaat uit van de acceptatie van de noodzaak in de Natuur voor dergelijke heftige crises en accepteert niet alleen het morele aspect, de strijd tussen rechtvaardigheid en onrechtvaardigheid, tussen de zelfbevestigende wet van het goede en de krachten die zich tegen de voortgang ervan verzetten, maar ook het fysieke aspect, de daadwerkelijke gewapende oorlog of andere heftige fysieke strijd tussen de mensen die de antagonistische machten vertegenwoordigen. We moeten bedenken dat de Gita werd geschreven in een tijd waarin het, nog meer dan nu, een noodzakelijk onderdeel was van het menselijk leven en het idee om het uit het schema van het leven te elimineren een absolute illusie zou zijn geweest. Het evangelie van universele vrede en goede wil onder de mensen — want zonder universele en volledige wederzijdse goede wil kan er geen echte en blijvende vrede zijn — is er nooit in geslaagd om zich ook maar een moment in bezit te nemen van het menselijk leven gedurende de historische cyclus van onze vooruitgang, omdat het menselijk ras moreel, sociaal en spiritueel niet voorbereid was en de aard van de Natuur in haar evolutie liet niet toe dat ze onmiddellijk voorbereid was op een dergelijke transcendentie. Zelfs nu zijn we niet verder gevorderd dan de haalbaarheid van een systeem van accommodatie tussen conflicterende belangen dat de herhaling van de ergste vormen van strijd kan minimaliseren. En met het oog op deze consumptie is de methode, de aanpak die de mensheid door haar eigen aard gedwongen is te volgen, een monsterlijk wederzijds bloedbad, ongeëvenaard in de geschiedenis; een universele oorlog, vol bitterheid en onverzoenlijke haat, is de rechte weg en het triomfantelijke middel dat de moderne mens heeft gevonden voor de vestiging van universele vrede! Ook die consumptie is niet gebaseerd op een fundamentele verandering in de menselijke natuur, maar gebaseerd op intellectuele ideeën, economisch gemak, vitale en sentimentele terugdeinzen voor het verlies van levens, het ongemak en de gruwel van oorlog, bewerkstelligd door niets beters dan politieke aanpassingen, biedt geen zeer zekere belofte van een stevig fundament en een lange levensduur. Er zal een dag komen, die zeker zal komen, zullen we zeggen, waarop de mensheid spiritueel, moreel en sociaal klaar zal zijn voor de heerschappij van universele vrede; ondertussen moet het aspect van de strijd en de aard en functie van de mens als strijder worden aanvaard en verklaard door iedereen in de praktische filosofie en religie. De Gita, die het leven neemt zoals het is en niet alleen zoals het in een verre toekomst zou kunnen zijn, stelt de vraag hoe dit aspect en deze functie van het leven, die in feite een aspect en functie van de menselijke activiteit in het algemeen is, in harmonie kan worden gebracht met het spirituele bestaan.

De Gita is daarom gericht aan een strijder, een man van actie, iemand wiens plicht in het leven die van oorlog en bescherming is, oorlog als onderdeel van de overheid ter bescherming van hen die van die plicht zijn ontheven, die niet in staat zijn zichzelf te beschermen en daarom overgeleverd zijn aan de genade van de sterken en gewelddadigen, oorlog, ten tweede en door een morele uitbreiding van dit idee, ter bescherming van de zwakken en de onderdrukten en voor het handhaven van wet en rechtvaardigheid in de wereld. Al deze ideeën, het sociale en praktische, het

morele en het ridderlijke, komen samen in de Indiase opvatting van de Kshatriya, de man die een krijger en heerser is in functie en een ridder en koning in zijn aard. Hoewel de meer algemene en universele ideeën van de Gita die de belangrijkste voor ons zijn, mogen we de kleur en de richting die ze ontlenen aan de bijzondere Indiase cultuur en het sociale systeem waarin ze ontstonden, niet buiten beschouwing laten. Dat systeem verschilde in zijn opvatting van het moderne. Voor het moderne denkvermogen is de mens een denker, arbeider of producent en een strijder in één, en de neiging van het sociale systeem is om al deze activiteiten samen te voegen en van elk individu zijn bijdrage te eisen aan het intellectuele, economische en militaire leven en de behoeften van de gemeenschap, zonder rekening te houden met de eisen van zijn individuele aard en temperament. De oude Indiase beschaving legde bijzondere nadruk op de individuele aard, aanleg en temperament en probeerde daarmee het ethische type, de functie en de plaats in de samenleving te bepalen. Zij beschouwde de mens niet primair als een sociaal wezen of de volheid van zijn sociale bestaan als het hoogste ideaal, maar eerder als een spiritueel wezen in een proces van vorming en ontwikkeling, en zijn sociale leven, ethische wet, het spel van temperament en de uitoefening van zijn functie als middelen en stadia van spirituele vorming. Denken en kennis, oorlog en bestuur, productie en distributie, arbeid en dienstverlening waren zorgvuldig gedifferentieerde functies van de samenleving, elk toegewezen aan degenen die er van nature toe geroepen waren en die de juiste middelen boden waarmee ze individueel konden voortschrijden naar spirituele ontwikkeling en zelf-vervolmaking.

Het moderne idee van een gemeenschappelijke verplichting in alle belangrijke domeinen van menselijke activiteit heeft zijn voordelen; het draagt ook bij aan grotere solidariteit, eenheid en volheid in het leven van de gemeenschap en een meer alomvattende ontwikkeling van de complete mens in tegenstelling tot de eindeloze verdeeldheid en overspecialisatie en de vernauwing en kunstmatige beklemming van het leven van het individu waartoe het Indiase systeem uiteindelijk leidde. Maar het heeft ook zijn nadelen en in bepaalde ontwikkelingen heeft een te logische toepassing ervan geleid tot groteske en rampzalige absurditeiten. Dit is duidelijk genoeg te zien in het karakter van de moderne maatschappij. Uit het idee van een gemeenschappelijke militaire verplichting die voor ieder individu geldt om de gemeenschap waarvan hij leeft en profiteert te verdedigen en ervoor te vechten, is het systeem ontstaan waarbij de hele mannelijkheid van de natie in de bloedige loopgraaf wordt geworpen om te doden en gedood te worden, denkers, kunstenaars, filosofen, priesters, kooplieden, ambachtslieden, allen gerukt van hun natuurlijke functies, het hele leven van de gemeenschap ontwricht, rede en geweten overruled, zelfs de geestelijke die door de staat wordt betaald of geroepen wordt door zijn functie gedwongen om het evangelie van vrede en liefde te prediken zijn geloof te verloochenen en een beul van zijn medemens te worden! Niet alleen worden geweten en natuur geschonden door het willekeurige besluit van de militaire staat, maar nationale verdediging, tot een waanzinnig uiterste doorgevoerd, doet haar uiterste best om een nationale zelfmoord te worden.

De Indiase beschaving daarentegen stelde zich ten voornaamste doel om het aantal oorlogen en de rampen die daarmee gepaard gaan te minimaliseren. Hiertoe werd de militaire verplichting beperkt tot de kleine klasse die door hun geboorte, aard en tradities voor deze functie waren

voorbestemd en daarin hun natuurlijke middel tot zelfontwikkeling vonden door de ontplooiing van de ziel in de kwaliteiten van moed, gedisciplineerde kracht, grote behulpzaamheid en ridderlijke edelmoedigheid, waarvoor het leven van de krijger onder de strijd werd nagestreefd. Het nastreven van een hoog ideaal biedt ruimte en mogelijkheden. De rest van de gemeenschap werd op alle mogelijke manieren beschermd tegen slachting en geweld; hun leven en bezigheden werden zo min mogelijk verstoord en de strijdlustige en destructieve neigingen van de menselijke natuur kregen een beperkt terrein, ingeperkt in een soort lijsten, om zo min mogelijk schade toe te brengen aan het algemeen leven van het ras, terwijl tegelijkertijd door onderworpen te zijn aan hoge ethische idealen en alle mogelijke regels van menselijkheid en ridderlijkheid, de functie van oorlog verplicht was bij te dragen aan de veredeling en verheffing van degenen die eraan deelnamen. Men moet bedenken dat het dit soort oorlog en onder deze omstandigheden was wat de Gita voor ogen had: het werd beschouwd als een onvermijdelijk onderdeel van het menselijk leven, maar zo beperkt en gereguleerd dat het, net als andere activiteiten, diende voor de ethische en spirituele ontwikkeling die destijds werd beschouwd als het werkelijke doel van het leven, oorlog was destructief binnen bepaalde zorgvuldig vastgestelde grenzen van het fysieke leven van individuele mensen, maar constructief voor hun innerlijk leven en de ethische verheffing van het menselijk ras. Dat oorlog in het verleden, wanneer onderworpen aan een ideaal, heeft bijgedragen aan deze verheffing, zoals in de ontwikkeling van het ridderschap en de ridderlijkheid, het Indiase ideaal van de Kshatriya, het Japanse ideaal van de Samurai, kan alleen worden ontkend door de fanatici van het pacifisme. Wanneer het zijn functie heeft vervuld, kan het wel verdwijnen; want als het probeert zijn nut te behouden, zal het verschijnen als een onafgebroken brutaliteit, geweld ontdaan van zijn ideale en constructieve aspecten, en zal het worden verworpen door de progressieve denken van de mensheid; maar zijn vroegere dienst aan het menselijk ras moet worden erkend in elke redelijke kijk op onze evolutie.

Het fysieke feit van oorlog is echter slechts een bijzondere en uiterlijke manifestatie van een algemeen levensprincipe, en de Kshatriya is slechts de uiterlijke manifestatie en het type van een algemene eigenschap die nodig is voor de volledigheid van de menselijke perfectie. Oorlog typeert en belichaamt fysiek het aspect van strijd en gevecht dat inherent is aan al het leven, zowel aan ons innerlijke als aan ons uiterlijke leven, in een wereld waarvan de methode een ontmoeting en worsteling is van krachten die zich door wederzijdse vernietiging ontwikkelen naar een voortdurend veranderende aanpassing die een progressieve harmonisatie uitdrukt en hoopt op een volmaakte harmonie gebaseerd op een nog niet begrepen potentieel van eenheid. De Kshatriya is het type en de belichaming van de strijder in de mens die dit principe in het leven aanvaardt en het tegemoet treedt als een krijger die streeft naar meesterschap, niet terugdeinzend voor de vernietiging van lichamen en vormen, maar door alles gericht op de verwezenlijking van een principe van recht, gerechtigheid, wet die de basis zal vormen van de harmonie waarnaar de strijdtendensen gericht zijn. De Gita aanvaardt dit aspect van de wereldenergie en het fysieke feit van oorlog dat deze belichaamt, en richt zich tot de man van actie, de strever en strijder, de Kshatriya, — oorlog die de extreme tegenstelling vormt van de hoge aspiratie

van de ziel naar innerlijke vrede en onschadelijkheid[9] naar buiten, de strever en strijder wiens noodzakelijke onrust van strijd en actie de tegenspraak lijkt te zijn met het hoge ideaal van de ziel van kalme beheersing en zelfbeheersing, — en zij zoekt naar een uitweg uit de tegenstelling, een punt waarop de termen samenkomen en een evenwicht dat de eerste essentiële basis zal zijn voor harmonie en transcendentie.

Men gaat de strijd van het leven aan op de meest harmonieuze manier met de essentiële kwaliteit die het meest dominant is in zijn natuur. Volgens de Sankhya-filosofie, die in dit opzicht wordt aanvaard door de Gita, zijn er drie essentiële kwaliteiten of hoedanigheden van de wereldenergie en dus ook van de menselijke natuur: *sattva*, de hoedanigheid van evenwicht, kennis en tevredenheid; *rajas*, de hoedanigheid van hartstocht, actie en strijdende emotie; en *tamas*, de hoedanigheid van onwetendheid en inertie. Wanneer je door *tamas* wordt beheerst, ervaar je niet zozeer de stormloop en schok van de wereldenergieën die om je heen wervelen en op je afkomen, terwijl je eraan bezwijkt, erdoor wordt overweldigd, beïnvloed en onderworpen. Of, hoogstens geholpen door de andere kwaliteiten, streeft de tamasische mens er slechts naar om te overleven, om zo lang mogelijk te bestaan, om zich te verschuilen in het fort van een gevestigde routine van denken en handelen waarin hij zich tot op zekere hoogte beschermd voelt tegen de strijd, in staat om de eisen van zijn hogere natuur te verwerpen, vrijgesteld van het accepteren van de noodzaak van verdere strijd en het ideaal van toenemende inspanning en meesterschap. Gedomineerd door *rajas*, werpt men zich in de strijd en probeert men de strijd te gebruiken voor zijn eigen egoïstische voordeel, om te doden, te veroveren, te domineren, te genieten; of, geholpen door een zekere mate van de sattwische kwaliteit, maakt de rajasische mens de strijd zelf tot een middel om innerlijk meesterschap, vreugde, macht en bezit te vergroten. De strijd des levens wordt zijn vreugde en passie, deels omwille van de strijd zelf, voor het plezier van activiteit en het gevoel van macht, deels als middel om zijn groei en natuurlijke zelfontwikkeling. Gedomineerd door *sattva*, zoekt men te midden van de strijd naar een beginsel van wet, recht, evenwicht, harmonie, vrede, tevredenheid. De zuiver sattwische mens neigt ernaar dit in zichzelf te zoeken, hetzij voor zichzelf alleen, hetzij met de impuls om het, wanneer het bereikt is, te delen met andere menselijke de, maar meestal door een soort innerlijke afstandelijkheid van, of een uiterlijke afwijzing van de strijd en onrust van de actieve wereldenergie; maar als het sattwische denkvermogen de rajasische impuls gedeeltelijk accepteert, probeert hij eerder dit evenwicht en deze harmonie op te leggen aan de strijd en de schijnbare chaos, om een overwinning te behalen voor vrede, liefde en harmonie over het beginsel van oorlog, onenigheid en strijd. Alle houdingen die het menselijke denkvermogen aanneemt ten aanzien van het probleem van het leven, komen voort uit de dominantie van een of meer van deze kwaliteiten, of anders uit een poging tot evenwicht en harmonie tussen hen.

Maar er komt ook een stadium waarin het denkvermogen zich terugtrekt van het hele probleem en, ontevreden met de oplossingen die geboden worden door de drievoudige modus van de Natuur, *traiguṇya*, zoekt naar een hogere oplossing daarbuiten of erboven. Het lijkt een ontsnapping

[9] *ahiṁsā*

naar iets dat buitenstaand is en vrij van alle hoedanigheden en dus van alle activiteit, of naar iets dat superieur is aan de drie hoedanigheden en er meester over is en daarom tegelijkertijd in staat is tot handelen en onaangetast, niet gedomineerd door zijn eigen handelen, in de *nirguṇa* of de *triguṇātıtā*. Het streeft naar een absolute vrede en onvoorwaardelijk bestaan of naar een dominante kalmte en superieur bestaan. De natuurlijke beweging van de eerste houding is naar de verzaking van de wereld, *sannyāsa*; van de laatste naar superioriteit ten opzichte van de eisen van de lagere natuur en haar werveling van handelingen en reacties, en het principe ervan is gelijkheid en de innerlijke verzaking van hartstocht en verlangen. De eerste is de eerste impuls van Arjuna, die terugdeinst voor de rampzalige climax van al zijn heldhaftige daden in de grote catastrofe van strijd en bloedbad, Kurukshetra; het verlies van zijn hele vroegere principe van handelen, inactiviteit en de verwerping van het leven en zijn eisen lijken hem het enige probleem. Maar het is een innerlijke superioriteit, en niet de fysieke verzaking van leven en handelen, die hem roept door de stem van de goddelijke Leraar.

Arjuna is de Kshatriya, de rajasische mens die zijn rajasische handelen beheerst door een hoog satwisch ideaal. Hij trekt ten strijde in deze gigantische strijd, naar dit Kurukshetra, met de volledige aanvaarding van de vreugde van de strijd, als naar "een feest van de strijd", maar met een trots vertrouwen in de rechtvaardigheid van zijn zaak; hij rukt op in zijn snelle strijdwagen en verscheurt de harten van zijn vijanden met het zegevierende gekrijs van zijn oorlogsschelp; want hij wil al deze koningen der mensen aanschouwen die hierheen zijn gekomen om tegen hem de zaak van de onrechtvaardigheid te verdedigen en de minachting voor wet, rechtvaardigheid en waarheid als levensregel te vestigen, die zij willen vervangen door de heerschappij van een zelfzuchtig en arrogant egoïsme. Wanneer dit vertrouwen in hem wordt verbrijzeld, wanneer hij wordt neergeslagen uit zijn gebruikelijke houding en mentale basis van het leven, gebeurt dit door de opwelling van de tamasische kwaliteit in de rajasische mens, wat een terugslag van verbazing, verdriet, afschuw, ontzetting, afwijzing, verbijstering van het denkvermogen en de oorlog van de rede tegen zichzelf teweegbrengt, een val naar het principe van onwetendheid en inertie. Als gevolg daarvan wendt hij zich tot verzaking. Beter dat leven van de bedelaar die leeft van aalmoezen dan deze *dharma* van de Kshatriya, deze strijd en actie die uitmondt in een willekeurige massamoord, dit principe van heerschappij, glorie en macht dat alleen kan worden gewonnen door vernietiging en bloedvergieten, deze verovering van bloedbevlekte genoegens, deze verdediging van rechtvaardigheid en recht door een middel dat alle rechtschapenheid tegenspreekt en deze bevestiging van de sociale wet door een oorlog die in zijn proces en resultaat alles vernietigt wat de samenleving vormt.

Sannyāsa is de verzaking van leven en handelen en van de drievoudige hoedanigheden van de Natuur, maar het moet worden benaderd via een van de drie hoedanigheden. De impuls kan tamasisch zijn, een gevoel van onmacht, angst, afkeer, walging, afschuw van de wereld en het leven; of het kan de rajasische kwaliteit zijn die neigt naar tamas, een impuls van vermoeidheid door de strijd, verdriet, teleurstelling, een weigering om deze ijdele onrust van activiteit met zijn pijn en eeuwige ontevredenheid langer te accepteren. Of de impuls kan die van rajas zijn die neigt naar sattwa, de impuls om iets te bereiken dat superieur is aan alles wat het leven kan bieden,

om een hogere staat te veroveren, om het leven zelf te vertrappen onder de voeten van een innerlijke kracht die ernaar streeft alle banden te verbreken en alle grenzen te overstijgen. Of het kan sattwisch zijn, een intellectueel besef van de ijdelheid van het leven en de afwezigheid van enig werkelijk doel of rechtvaardiging voor dit eeuwigdurende wereldse bestaan, of een spiritueel besef van het Tijdloze, het Oneindige, het Stille, de naamloze en vormloze Vrede daarbuiten. De terugslag van Arjuna is het tamasische terugdeinzen voor de daden van de sattwa-rajasische mens. De leraar kan dit in zijn richting bevestigen, door het te gebruiken als een duistere toegangspoort tot de zuiverheid en vrede van het ascetische leven; of hij kan het meteen zuiveren en verheffen tot de zeldzame hoogten van de sattwische neiging tot verzaking. In feite doet hij geen van beide. Hij ontmoedigt het tamasische terugdeinzen en de neiging tot verzaking en sluit zich aan bij de voortzetting van de daden, zelfs van dezelfde felle en verschrikkelijke daden, maar hij wijst de discipel naar een andere, innerlijke verzaking, wat de werkelijke uitkomst is van zijn crisis en de weg naar de superioriteit van de ziel de wereldnatuur en toch haar kalme en zelfbeheerste handelen in de wereld. Geen fysiek ascetisme, maar innerlijk ascetisme is de leer van de Gita.

VII
De Geloofsbelijdenis van de Arische Strijder[10]

HET ANTWOORD van de goddelijke Leraar op de eerste golf van Arjuna's hartstochtelijke zelfonderzoek, zijn terugdeinzen voor slachting, zijn gevoel van verdriet en zonde, zijn rouw om een leeg en verlaten leven, zijn voorspelling van de kwade gevolgen van een kwade daad, is een krachtige berisping. Dit alles, zo wordt geantwoord, is verwarring van denkvermogen en misleiding, een zwakte van het hart, een onmannelijkheid, een val uit de viriliteit van de strijder en de held. Dit paste niet bij de zoon van Pritha, zo mocht de kampioen en voornaamste hoop van een rechtvaardige zaak deze niet verlaten in het uur van crisis en gevaar, of de plotselinge verbazing van zijn hart en zintuigen, de vertroebeling van zijn rede en de ondergang van zijn wil ondergaan, waardoor hij zijn goddelijke wapens zou wegwerpen en zijn door God gegeven werk zou weigeren. Dit is niet de weg die de Arische man koestert en volgt; deze gemoedstoestand komt niet uit de hemel, noch kan ze naar de hemel leiden, en op aarde is het het verspelen van de glorie die wacht op kracht, heldhaftigheid en nobele daden. Laat hem dit zwakke en zelfzuchtige medelijden afleggen, laat hem opstaan en zijn vijanden verslaan!

Het antwoord van een held op een held, zouden we zeggen, maar niet wat we zouden verwachten van een goddelijke leraar van wie we veeleer eisen dat hij altijd zachtmoedigheid, heiligheid, zelfverloochening en het afwijzen van wereldse doelen en het afstand nemen van de wegen van de wereld aanmoedigt? De Gita zegt uitdrukkelijk dat Arjuna aldus in onheldhaftige zwakte is vervallen, "zijn ogen vol en bedroefd van tranen, zijn hart overmand door depressie en ontmoediging", omdat hij wordt overvallen door medelijden, *kṛpayāviṣṭam*. Is dit dan geen goddelijke zwakte? Is medelijden niet een goddelijke emotie die niet met harde vermaning ontmoedigd zou moeten worden? Of staan we hier voor een louter evangelie van oorlog en heldhaftige actie, een Nietzscheaanse geloofsbelijdenis van macht en hoogdravende kracht, van Hebreeuwse of oude Germaanse hardheid die medelijden als een zwakte beschouwt en denkt zoals de Noorse held die God dankte omdat Hij hem een hard hart had gegeven? Maar de leer van de Gita komt voort uit een Indiase geloofsbelijdenis en voor het Indiase denken heeft mededogen altijd een van de belangrijkste elementen van de goddelijke natuur gevormd. De Leraar zelf somde in een later hoofdstuk de kwaliteiten van de goddelijke natuur in de mens op en plaatst daaronder mededogen met schepselen, zachtmoedigheid, vrijheid van woede en van het verlangen om te doden en te kwetsen, niets minder dan onbevreesdheid en een hoge geestdrift en energie. Hardheid, meedogenloosheid, felheid en een gevoel van voldoening in het doden van vijanden en het vergaren van rijkdom en oneerlijke genoegens zijn Asurische eigenschappen; ze komen voort uit de gewelddadige Titanische natuur die het Goddelijke in de wereld en het Goddelijke in de mens ontkent en alleen de Begeerte als godheid vereert. Het

[10] Gita, II. 1-38.

is dan ook niet vanuit een dergelijk standpunt dat de zwakte van Arjuna berisping verdient.

"Waar komt deze neerslachtigheid, deze smet en duisternis van je ziel vandaan in het uur van moeilijkheid en gevaar?" vraagt Krishna aan Arjuna. De vraag wijst op de ware aard van Arjuna's afwijking van zijn heldhaftige eigenschappen. Er is een goddelijke compassie die van bovenaf tot ons neerdaalt en voor de mens wiens natuur deze niet bezit, die niet naar haar vorm is geschapen, is het doen alsof hij de superieure mens, de meester of de supermens is een dwaasheid en een arrogantie, want alleen hij is de supermens die het meest de hoogste natuur van de Godheid in de mensheid manifesteert. Deze compassie observeert met een oog van liefde, wijsheid en kalme kracht de strijd en de worsteling, de kracht en zwakte van de mens, zijn deugden en zonden, zijn vreugde en lijden, zijn kennis en zijn onwetendheid, zijn wijsheid en zijn dwaasheid, zijn aspiratie en zijn falen en het treedt in dit alles binnen om te helpen en te genezen. In de heilige en filantroop kan het zich vormen tot een overvloed aan liefde of naastenliefde; in de denker en held neemt het de grootheid en de kracht aan van een behulpzame wijsheid en kracht. Het is dit mededogen in de Arische strijder, de ziel van zijn ridderlijkheid, dat de geknakt rietstengel niet zal breken, maar de zwakken, de onderdrukten, de gewonden en de gevallenen helpt en beschermt. Maar het is ook het goddelijke mededogen dat de sterke tiran en de zelfverzekerde onderdrukker neerslaat, niet in woede en haat, — want dit zijn niet de hoge goddelijke eigenschappen, de toorn van God tegen de zondaar, Gods haat tegen de goddelozen zijn de fabels van half-verlichte geloofsbelijdenissen, net zozeer een fabel als de eeuwige kwelling van de hellen die zij hebben verzonnen, — maar, zoals de oude Indiase spiritualiteit duidelijk zag, met evenveel liefde en mededogen voor de sterke Titaan die door zijn kracht dwaalt en voor zijn zonden wordt gedood, als voor de lijder en de onderdrukte die gered moeten worden van zijn geweld en onrecht.

Maar dat is niet het mededogen dat Arjuna toont bij het afwijzen van zijn werk en missie. Dat is geen mededogen, maar een onmacht vol zwak zelfmedelijden, een terugdeinzen voor het mentale lijden dat zijn daad hemzelf zal opleggen, --- "Ik zie niet wat het verdriet dat de zintuigen verdroogt uit mij zal verdrijven," --- en van alle dingen is zelfmedelijden een van de meest onwetende en on-Arische van gemoedstoestanden. Het medelijden met anderen is ook een vorm van zelf-verwenning; het is het fysieke terugtrekken van de zenuwen bij de daad van het slachten, het egoïstische emotionele terugtrekken van het hart bij de vernietiging van de Dhritarashtrianen omdat zij "eigen volk" zijn en zonder hen het leven leeg zal zijn. Dit medelijden is een zwakte van de denkvermogen en de zintuigen, - een zwakte die wellicht gunstig kan zijn voor mensen van een lager ontwikkelingsniveau, die zwak moeten zijn omdat ze anders hard en wreed zullen zijn; want ze moeten de hardere vormen van sensationeel egoïsme bestrijden met de zachtere, ze moeten tamas, het idiote principe, aanroepen om sattwa, het principe van licht, te helpen bij het bedwingen van de kracht en de excessen van hun rajasische hartstochten. Maar deze weg is niet voor de ontwikkelde Arische mens, die niet door zwakte moet groeien, maar door een opstijging van kracht naar kracht. Arjuna is de goddelijke mens, de meester in wording en als zodanig is hij door de goden uitverkoren. Hem is een taak toevertrouwd, hij heeft God naast zich in zijn strijdwagen, hij heeft de hemelse boog Gandiva in zijn hand, hij heeft de voorvechters van onrecht, de

tegenstanders van het goddelijke leiderschap van de wereld voor zich. Hij heeft niet het recht om te bepalen wat hij wel of niet zal doen volgens zijn emoties en hartstochten, of om terug te deinzen voor een noodzakelijke vernietiging door de aanspraak van zijn egoïstische hart en rede, of om zijn werk te weigeren omdat het verdriet en leegte in zijn leven zal brengen of omdat het aardse resultaat ervan geen waarde voor hem heeft in afwezigheid van de duizenden die moeten omkomen. Dat alles is een zwakke val uit zijn hogere natuur. Hij hoeft alleen maar te zien dat het werk gedaan moet worden, *kartavyaṁ karma*, om alleen het goddelijke bevel te horen dat door zijn krijgersnatuur wordt ingeademd, om alleen te voelen voor de wereld en het lot van de mensheid die hem roept als haar door God gezonden man om haar opmars te ondersteunen en haar pad vrij te maken van de duistere legers die haar bezetten.

Arjuna erkent in zijn antwoord aan Krishna de berisping, zelfs terwijl hij zich ertegen verzet en het bevel weigert. Hij is zich bewust van zijn zwakte en toch aanvaardt hij onderwerping eraan. Het is geestelijke armoede, erkent hij, die zijn ware heldhaftige natuur van hem heeft weggenomen; zijn hele bewustzijn is verward in zijn kijk op goed en kwaad en hij aanvaardt de goddelijke Vriend als zijn leraar; maar de emotionele en intellectuele steunpilaren waarop hij zijn gevoel van rechtvaardigheid had gebaseerd, zijn volledig omvergeworpen en hij kan geen bevel aanvaarden dat alleen een beroep lijkt te doen op zijn oude standpunt en hem geen nieuwe basis voor handelen biedt. Hij probeert nog steeds zijn weigering van het werk te rechtvaardigen en voert ter ondersteuning daarvan de argumenten aan van zijn nerveuze en sensationele aard, die terugdeinst voor de slachting met de daaropvolgende bloedige genoegens; de argumenten van zijn hart, dat terugdeinst voor het verdriet en de leegte van het leven die op zijn daad zullen volgen; de argumenten van zijn gebruikelijke morele opvattingen, die worden aangesproken door de noodzaak om zijn goeroes, Bhishma en Drona, te doden; en de argumenten van zijn rede, die geen goed, maar alleen kwaad ziet in de verschrikkelijke en gewelddadige taak die hem is opgedragen. Hij is vastbesloten om op basis van zijn oude gedachten en motieven niet te vechten en wacht in stilte op een antwoord op bezwaren die hem onbeantwoordbaar lijken. Het zijn deze argumenten van Arjuna's egoïstische aard die Krishna als eerste wil vernietigen om plaats te maken voor de hogere wet, die alle egoïstische motieven van actie zal overstijgen.

Het antwoord van de Leraar volgt twee verschillende lijnen: ten eerste een kort antwoord gebaseerd op de hoogste ideeën van de algemene Arische cultuur waarin Arjuna is opgevoed, ten tweede een ander, uitgebreider antwoord gebaseerd op een meer intieme kennis, dat diepere waarheden van ons wezen onthult, wat het werkelijke uitgangspunt is van de leer van de Gita. Dit eerste antwoord steunt op de filosofische en morele opvattingen van de Vedantische filosofie en het sociale idee van plicht en eer, die de ethische basis vormden van de Arische samenleving. Arjuna heeft geprobeerd zijn weigering te rechtvaardigen op ethische en rationele gronden, maar hij heeft slechts de opstand van zijn onwetendheid en onbeteugelde emoties verhuld met schijnbare rationaliteit. Hij heeft gesproken over het fysieke leven en de dood alsof dit de primaire realiteiten waren; maar voor de wijze en de denker hebben ze geen essentiële waarde. Het verdriet om de fysieke dood van zijn vrienden en verwanten is een smart waaraan wijsheid en de ware kennis van het leven geen goedkeuring verlenen. De verlichte mens treurt niet om de

levenden of de doden, want hij weet dat lijden en dood slechts incidenten zijn in de geschiedenis van de ziel. De ziel, niet het lichaam, is de werkelijkheid. Al deze koningen der mensen, om wier naderende dood hij treurt, hebben eerder geleefd en zullen opnieuw leven in een menselijk lichaam; want zoals de ziel fysiek door de kindertijd, jeugd en ouderdom gaat, zo gaat het over in de verandering van het lichaam. De kalme en wijze geest, de *dhīra*, de denker die het leven standvastig beschouwt en zich niet laat verstoren en verblinden door zijn gewaarwordingen en emoties, wordt niet misleid door materiële verschijnselen; hij laat het rumoer van zijn bloed, zijn zenuwen en zijn hart zijn oordeel niet vertroebelen of zijn kennis tegenspreken. Hij kijkt voorbij de schijnbare feiten van het leven van het lichaam en de zintuigen naar de werkelijke werkelijkheid van zijn wezen en verheft zich boven de emotionele en fysieke verlangens van de onwetende natuur naar het ware en enige doel van het menselijk bestaan.

Wat is die werkelijke werkelijkheid? Dat hoogste doel? Dit, dat menselijke leven en dood, dat zich door de eeuwen heen herhaalt in de grote cycli van de wereld, is slechts een lange reis waardoor de mens zich voorbereidt en geschikt maakt voor onsterfelijkheid. En hoe bereidt hij zich voor? Wie is de mens die geschikt is? De mens die zich verheft boven het concept van zichzelf als leven en lichaam, die de materiële en zintuiglijke prikkels van de wereld niet aanvaardt op hun eigen waarde of op de waarde die de fysieke mens eraan hecht die zichzelf en alles als zielen kent, leert zichzelf in zijn ziel te leven en niet in zijn lichaam en behandelt anderen ook als zielen en niet als louter fysieke wezens. Want met onsterfelijkheid wordt niet het overleven van de dood bedoeld, — dat is immers al gegeven aan ieder schepsel dat met een verstand geboren is, — maar de overstijging van leven en dood. Het betekent die opstijging waardoor men ophoudt te leven als een door de geest gevormd lichaam en uiteindelijk leeft als een geest en in de Geest. Wie onderworpen is aan verdriet en smart, een slaaf van de gewaarwordingen en emoties, in beslag genomen door de aanrakingen van vergankelijke dingen, kan niet geschikt worden voor onsterfelijkheid. Deze dingen moeten worden doorstaan totdat ze overwonnen zijn, totdat ze de bevrijde mens geen pijn meer kunnen doen, totdat hij in staat is alle materiële gebeurtenissen van de wereld te ontvangen, of ze nu vreugdevol of verdrietig zijn, met een wijze en kalme gelijkmoedigheid, zoals de rustige, eeuwige Geest die in ons verborgen is ze ontvangt. Verstoord worden door verdriet en afschuw, zoals Arjuna verstoord werd, erdoor afgeleid worden van het pad dat bewandeld moet worden, overwonnen worden door zelfmedelijden en onverdraagzaamheid ten opzichte van verdriet en terugdeinzen voor de onvermijdelijke en triviale omstandigheid van de dood van het lichaam, dat is on-Arische onwetendheid. Het is niet de weg van die Ariër die met kalme kracht naar het onsterfelijke leven klimt.

De dood bestaat niet, want het is het lichaam dat sterft, en het lichaam is niet de mens. Dat wat werkelijk is, kan niet ophouden te bestaan, hoewel het de vormen waarin het zich voordoet kan veranderen, net zoals dat wat niet bestaat niet kan ontstaan. De ziel is en kan niet ophouden te zijn. Deze tegenstelling van 'is' en niet-is, dit evenwicht tussen zijn en worden, dat de visie van het denkvermogen op het bestaan is, vindt zijn einde in de realisatie van de ziel als het ene onvergankelijke zelf waardoor dit hele universum is voortgebracht. Eindige lichamen hebben een einde, maar dat wat het lichaam bezit en gebruikt, is oneindig, onbegrensd, eeuwig en onvernietigbaar. Het

werpt oude lichamen af en neemt nieuwe aan, zoals een mens zijn versleten kleren verruilt voor nieuwe; en wat valt hieraan te betreuren, te verschrikken of terug te deinzen? Dit wordt niet geboren, sterft niet, en is ook niet iets dat eens ontstaat en nooit meer zal vergaan of opnieuw zal ontstaan. Het is ongeboren, oeroud, eeuwig; het wordt niet gedood met de dood van het lichaam. Wie kan de onsterfelijke geest doden? Wapens kunnen het niet splijten, noch kan het vuur het verbranden, noch kan het water het doordrenken, noch kan de wind het uitdrogen. Eeuwig stabiel, onbeweeglijk, alomtegenwoordig, het is er voor altijd en eeuwig. Niet gemanifesteerd zoals dat lichaam, maar groter dan alle manifestatie, niet te analyseren door het denken, maar groter dan alle verstand, niet in staat tot verandering en modificatie zoals het leven en zijn organen en hun objecten, maar voorbij de veranderingen van denkvermogen, leven en lichaam, is het toch de Werkelijkheid die al deze dingen trachten te beschrijven.

Zelfs als de waarheid van ons wezen minder verheven, immens en ongrijpbaar zou zijn door dood en leven, als het zelf voortdurend onderhevig zou zijn aan geboorte en dood, dan nog zou de dood van wezens geen reden tot verdriet moeten zijn. Want dat is een onvermijdelijke omstandigheid van de ziel, de zelf-manifestatie. Haar geboorte is een verschijning uit een staat waarin ze niet niet-bestaand is, maar onmanifest voor onze sterfelijke zintuigen. Haar dood is een terugkeer naar die onmanifeste wereld of toestand, waaruit ze opnieuw zal verschijnen in een fysieke manifestatie. De ophef die het fysieke verstand en de zintuigen maken over de dood en de gruwel van de dood, of het nu op het ziekbed of op het slagveld is, is het meest onwetende nerveuze geschreeuw. Ons verdriet om de dood van mensen is een onwetend verdriet voor hen voor wie er geen reden tot verdriet is, aangezien zij noch ophouden te bestaan, noch een pijnlijke of vreselijke verandering van toestand hebben ondergaan, maar voorbij de dood zijn, niet minder in wezen en niet ongelukkiger in omstandigheden dan in het leven. Maar in werkelijkheid is de hogere waarheid de ware waarheid. Allen zijn dat Zelf, die Ene, dat Goddelijke dat wij beschouwen, waar wij over spreken en van horen als het wonderbaarlijke dat ons bevattingsvermogen te boven gaat, want ondanks al ons zoeken naar en verkondigen van kennis, en het leren van hen die kennis bezitten, heeft geen enkel menselijk verstand ooit dit Absolute gekend. Het is dit wat hier verhuld wordt door de wereld, de meester van het lichaam; al het leven is slechts haar schaduw; de komst van de ziel in fysieke manifestatie en ons heengaan erdoor door de dood is slechts een van haar kleinere bewegingen. Wanneer we onszelf als dit hebben gekend, is het absurd om over onszelf te spreken als moordenaar of gedode. Slechts één ding is de waarheid waarin we moeten leven, het Eeuwige dat zich manifesteert als de ziel van de mens in de grote cyclus van zijn pelgrimstocht met geboorte en dood als mijlpalen, met werelden hiernamaals als rustplaatsen, met alle levensomstandigheden, gelukkig of ongelukkig, als middel tot onze vooruitgang, strijd en overwinning, en met onsterfelijkheid als het thuis waar de ziel naartoe reist.

Daarom, zegt de Leraar, leg dit ijdele verdriet en terugdeinzen, dit vechten, weg, O zoon van Bharata. Maar waarom zo'n conclusie? Deze hoge en grote kennis, deze inspannende zelfdiscipline van denkvermogen en ziel waarmee zij zich moet verheffen boven het rumoer van de emoties en de misleiding van de zintuigen tot ware zelfkennis, kan ons bevrijden van verdriet en illusie; het kan ons genezen van de angst voor de dood en het verdriet om

de doden; het kan ons wel eens laten zien dat degenen van wie we zeggen dat ze dood zijn, helemaal niet dood zijn en niet betreurd hoeven te worden, aangezien ze slechts naar het hiernamaals zijn gegaan; het kan ons wel eens leren om onverstoord te kijken naar de meest vreselijke aanvallen van het leven en naar de dood van het lichaam als een kleinigheid; het kan ons verheffen tot het besef dat alle levensomstandigheden een manifestatie van het Ene zijn en een middel voor onze zielen om zich boven zichzelf te verheffen door een opwaartse evolutie totdat we onszelf herkennen als de onsterfelijke Geest. Maar hoe rechtvaardigt het dat? De actie die van Arjuna werd geëist en de slachting van Kurukshetra? Het antwoord is dat dit de actie is die van Arjuna wordt vereist op het pad dat hij moet bewandelen; het is onvermijdelijk onderdeel geworden van de uitvoering van de functie die van hem wordt geëist door zijn *svadharma*, zijn sociale plicht, de wet van zijn leven en de wet van zijn wezen. Deze wereld, deze manifestatie van het Zelf in het materiële universum, is niet alleen een cyclus van innerlijke ontwikkeling, maar een veld waarin de externe omstandigheden van het leven moeten worden aanvaard als een omgeving en een gelegenheid voor die ontwikkeling. Het is een wereld van wederzijdse hulp en strijd; geen sereen en vredig glijden door gemakkelijke genoegens is de vooruitgang die het ons toestaat, maar elke stap moet worden gezet door heldhaftige inspanning en door een botsing van tegengestelde krachten. Zij die de innerlijke en uiterlijke strijd aangaan, zelfs tot de meest fysieke botsing van allemaal, die van de oorlog, zijn de Kshatriya's, de machtige mannen; kracht, edelmoedigheid en moed zijn hun aard; bescherming van het recht en een onwrikbare aanvaarding van de inzet van de strijd is hun deugd en hun plicht. Er is immers voortdurend een strijd tussen goed en kwaad, rechtvaardigheid en onrechtvaardigheid, de kracht die beschermt en de kracht die schendt en onderdrukt, en wanneer dit eenmaal tot een fysieke strijd is gekomen, mag de kampioen en vaandeldrager van het recht niet beven voor de gewelddadige en verschrikkelijke aard van het werk dat hij moet doen; hij mag zijn volgelingen of medestrijders niet in de steek laten, zijn zaak niet verraden en de standaard van recht en gerechtigheid niet in het stof laten verdwijnen, vertrapt worden door de met bloed bevlekte voeten van de onderdrukker, vanwege een zwak medelijden met het gewelddadige en wrede en een fysieke afschuw van de enorme omvang van de voorbestemde vernietiging. Zijn deugd en plicht ligt in de strijd en niet in het zich onthouden van de strijd; het is niet het doden, maar het niet doden dat hier de zonde zou zijn.

De Leraar wendt zich vervolgens even af om nog een antwoord te geven op de noodkreet van Arjuna over het verdriet om de dood van de verwanten, wat zijn leven zal ontdoen van de oorzaken en doelen van het leven. Wat is het ware doel van het leven van een Kshatriya en zijn ware geluk? Niet zelfgenoegzaamheid en huiselijk geluk en een leven van comfort en vredige vreugde met vrienden en familie, maar strijden voor het goede is zijn ware doel in het leven en een zaak vinden waarvoor hij zijn leven kan geven of door overwinning de kroon en glorie van het heldenbestaan kan verwerven, is zijn grootste geluk. "Er is geen groter goed voor een Kshatriya dan een rechtvaardige strijd, en wanneer zo'n strijd hen als vanzelf toekomt als de open poort van de hemel, dan zijn de Kshatriya's gelukkig. Als je deze strijd voor het goede niet voert, dan heb je je plicht en deugd verzaakt en je glorie verloren, en zal zonde je deel zijn." Hij wil door zo'n weigering schande en het verwijt van angst en zwakte oplopen en zijn Kshatriya-eer verliezen.

Want wat is het ergste verdriet voor een Kshatriya? Het is het verlies van zijn eer, zijn roem, zijn nobele positie onder de machtigen, de mannen van moed en kracht; dat is voor hem veel erger dan de dood. Strijd, moed, macht, heerschappij, de eer van de dapperen, de hemel van hen die nobel sneuvelen, dit is het ideaal van de krijger. Dat ideaal verlagen, een smet op die eer laten vallen, het voorbeeld geven van een held onder helden wiens daden zich blootstellen aan het verwijt van lafheid en zwakte en zo de morele standaard van de mensheid verlagen, is zichzelf en de eisen van de wereld aan haar leiders en koningen ontrouw zijn. "Gedood zul je de Hemel winnen, zegevierend zul je van de aarde genieten; sta daarom op, O zoon van Kunti, vastbesloten tot de strijd."

Deze heroïsche oproep lijkt misschien op een lager niveau te staan dan de stoïcijnse spiritualiteit die eraan voorafgaat en de diepere spiritualiteit die erop volgt; want in het volgende vers gebiedt de leraar hem om verdriet en geluk, verlies en winst, overwinning en nederlaag gelijk te stellen aan zijn ziel en zich dan tot de strijd te wenden — de ware leer van de Gita. Maar de Indiase ethiek heeft altijd de praktische noodzaak van gegradeerde idealen gezien voor de ontwikkeling van het morele en spirituele leven van de mens. Het Kshatriya-ideaal, het ideaal van de vier orden, wordt hier in zijn sociale aspect geplaatst, niet zoals later in zijn spirituele betekenis. Dit, zegt Krishna in feite, is mijn antwoord aan jou als je volhoudt dat vreugde en verdriet en het resultaat van je daden je motief voor handelen zijn. Ik heb je laten zien in welke richting de hogere kennis van jezelf en de wereld je wijst; ik heb je nu laten zien in welke richting je sociale plicht en de ethische norm van je orde je wijzen, *svadharmam api cāvekṣya*. Wat je ook beschouwt, het resultaat is hetzelfde. Maar als je niet tevreden bent met je maatschappelijke status, je plicht en de deugd van je orde, als je denkt dat dit je tot verdriet en zonde leidt, dan smeek ik je om naar een hoger ideaal te streven en niet naar een lager ideaal te dalen. Leg alle egoïsme van u af, negeer vreugde en verdriet, negeer winst en verlies en alle wereldse resultaten; kijk alleen naar de zaak die je moet dienen en het werk dat je moet volbrengen op goddelijk bevel; ‘zodat je geen zonde begaat.’ Zo worden Arjuna's smeekbede van verdriet, zijn smeekbede van afkeer van de slachting, zijn smeekbede van zonde, zijn smeekbede van de ongelukkige gevolgen van zijn daden beantwoord volgens de hoogste kennis en ethische idealen die zijn ras en tijdperk hadden bereikt.

Het is de geloofsovertuiging van de Arische strijder. “Ken God,” staat er, “Ken jezelf, help de mens; bescherm het recht, doe zonder vrees of zwakte of verzwakking je strijdwerk in de wereld. Jij bent de eeuwige en onvergankelijke Geest, je ziel is hier op haar opwaartse pad naar onsterfelijkheid; leven en dood zijn niets, verdriet en wonden en lijden zijn niets, want deze dingen moeten overwonnen worden. Kijk niet naar je eigen plezier en winst en voordeel, maar omhoog en om je heen, omhoog naar de stralende toppen die je beklimt, om je heen naar deze wereld van strijd en beproeving waarin goed en kwaad, vooruitgang en achteruitgang verwikkeld zijn in een sterrenstrijd. Mensen roepen jou aan, hun sterke man, hun held om hulp; help dan, vecht. Vernietig wanneer door vernietiging de wereld vooruitgang moet boeken, maar haat niet wat je vernietigt, noch treur om al diegenen die omkomen. Ken overal jezelf, weet dat allen onsterfelijke zielen zijn en de je lichaam zal slechts stof zijn. Doe je werk met een kalme, sterke en evenwichtige geest; strijd en val edelmoedig of overwin machtig. Want dit is het werk dat God en jouw natuur je hebben opgedragen te volbrengen.”

VIII
Sankhya en Yoga

OP HET moment dat hij zich afwendt van dit eerste en beknopte antwoord op Arjuna's moeilijkheden en in de allereerste woorden die de kern van een spirituele oplossing raken, maakt de Leraar onmiddellijk een onderscheid dat van het grootste belang is voor het begrip van de Gita: het onderscheid tussen Sankhya en Yoga. "Zo is de intelligentie (de intelligente kennis van dingen en wil) die je in de Sankhya is geopenbaard, hoor nu dit in de Yoga, want als je in Yoga bent door deze intelligentie, O zoon van Pritha, zul je de gebondenheid aan werken afwerpen." Dat is de letterlijke vertaling van de woorden waarmee de Gita het onderscheid aankondigt dat zij wil maken.

De Gita is in de basis een Vedantisch werk; het is een van de drie erkende autoriteiten voor de Vedantische leer en, hoewel het niet wordt beschreven als een geopenbaarde Schrift, hoewel het, dat wil zeggen, grotendeels intellectueel, rationeel en filosofisch van aard is, weliswaar gebaseerd op de Waarheid, maar niet op het direct geïnspireerde Woord dat de openbaring van de Waarheid is door de hogere vermogens van de ziener, wordt het toch zo hoog gewaardeerd dat het bijna als een dertiende Upanishad wordt beschouwd. Maar de Vedantische ideeën zijn wel degelijk doordrenkt van de ideeën van de Sankhya- en Yoga-denkwijze, en hieruit vloeit het bijzondere synthetische karakter van de filosofie voort. Het is in feite primair een praktisch systeem van Yoga dat het onderwijst, en het introduceert metafysische ideeën alleen ter verklaring van dit praktische systeem; het verklaart niet slechts de grenzen van de Vedantische kennis, maar het vindt kennis en toewijding in werken, zelfs terwijl het werken verheft tot kennis, hun hoogtepunt, en ze doordrenkt met toewijding als hun hart en kern van hun geest. Ook is de Yoga gebaseerd op de analytische filosofie van de Sankhya's, neemt die als uitgangspunt en behoudt die altijd als een groot element van haar methode en leer; maar toch gaat het veel verder daar voorbij, ontkent zelfs enkele van de karakteristieke tendensen en vindt een manier om de lagere analytische kennis van Sankhya te verzoenen met de hogere synthetische en Vedantische waarheid.

Wat zijn dan de Sankhya en Yoga waarover de Gita spreekt? Het zijn zeker niet de systemen die onder deze namen tot ons zijn gekomen, zoals respectievelijk uiteengezet in de Sankhya Karika van Ishwara Krishna en de Yoga-aforismen van Patanjali. Deze Sankhya is niet het systeem van de Karikas, — althans niet zoals dat algemeen wordt begrepen; want de Gita erkent nergens ook maar een moment de veelheid van Purusha's als een oer-waarheid van het zijn en bevestigt nadrukkelijk wat de traditionele Sankhya met klem ontkent: het Ene als Zelf en Purusha, dat Ene weer als de Heer, Ishwara of Purushottama, en Ishwara als de oorzaak van het universum. De traditionele Sankhya is, om onze moderne onderscheidingen te gebruiken, atheïstisch; de Sankhya van de Gita erkent en verzoent op subtiele wijze de theïstische, pantheïstische en monistische visies op het universum.

Deze Yoga is ook niet het Yoga-systeem van Patanjali; want dat is een puur subjectieve methode van Rajayoga, een innerlijke discipline, beperkt, strikt afgebakend, streng en wetenschappelijk gegradeerd, waardoor het denkvermogen geleidelijk tot rust wordt gebracht en opgenomen in Samadhi, zodat we de tijdelijke en eeuwige resultaten kunnen verkrijgen van deze zelf-overstijging, de tijdelijke in een grote expansie van de kennis en vermogens van de ziel, de eeuwige in de goddelijke vereniging. Maar de Yoga van de Gita is een groot, flexibel en veelzijdig systeem met verschillende elementen, die allemaal succesvol geharmoniseerd worden door een soort natuurlijke en levende assimilatie, en van deze elementen is Rajayoga er slechts één en niet de belangrijkste en meest essentiële. Deze Yoga hanteert geen strikte en wetenschappelijke gradatie, maar is een proces van natuurlijke zielsontwikkeling; het streeft ernaar door de toepassing van een paar principes van subjectief evenwicht en handelen een vernieuwing van de ziel teweeg te brengen en een soort verandering, opstijging of nieuwe geboorte uit de lagere natuur naar het goddelijke. Daarom is het idee van Samadhi in de Gita heel anders dan het gebruikelijke begrip van de yogische trance; en terwijl Patanjali werken slechts een initiële betekenis geeft voor morele zuivering en religieuze concentratie, gaat de Gita zo ver dat ze werken tot het kenmerkende element van yoga maakt. Voor Patanjali is handelen slechts een voorbereiding, in de Gita vormt het een permanente basis; in de Rajayoga moet het praktisch terzijde worden geschoven zodra het resultaat is bereikt, of houdt het in ieder geval al snel op een middel voor yoga te zijn. Voor de Gita is het een middel tot de hoogste opstijging en blijft het zelfs na de volledige bevrijding van de ziel van belang.

Dit moet gezegd worden om verwarring te voorkomen die zou kunnen ontstaan door het gebruik van bekende woorden in een andere betekenis dan de technische betekenis die ons nu bekend is. Toch wordt alles wat essentieel is in de Sankhya- en Yoga-systemen, alles dat daarin groots, alomvattend en universeel waar is, erkend door de Gita, zelfs ofschoon het zichzelf zich er niet door beperkt zoals de tegengestelde scholen. Hun Sankhya is de universele en Vedantische Sankhya zoals we die vinden in haar eerste principes en elementen van de grote Vedantische synthese van de Upanishads en in de latere ontwikkelingen van de Purana's. Hun idee van yoga is dat grote idee van een primair subjectieve beoefening en innerlijke verandering, noodzakelijk voor het vinden van het Zelf of de vereniging met God, waarvan de Rajayoga slechts één specifieke toepassing is. De Gita benadrukt dat Sankhya en Yoga geen twee verschillende, onverenigbare en tegenstrijdige systemen zijn, maar één in hun principe en doel; ze verschillen alleen in hun methode en uitgangspunt. Dus de Sankhya is een Yoga, maar ze gaat voort uit kennis; ze begint, dat wil zeggen, met intellectueel onderscheidingsvermogen en analyse van de principes van ons wezen en bereikt haar doel door de visie op en het bezit van de Waarheid. Yoga daarentegen gaat voort uit werken; het is in zijn eerste principe Karmayoga; Maar het is duidelijk uit de hele leer van de Gita en de latere definities ervan dat het woord *karma* in een zeer brede zin wordt gebruikt en dat met Yoga wordt bedoeld de onbaatzuchtige toewijding van alle innerlijke en uiterlijke activiteiten als een offer aan de Heer van alle werken, aangeboden aan de Eeuwige als Meester van alle energieën en ascese van de ziel. Yoga is de beoefening van de Waarheid waarvan kennis het inzicht geeft, en de beoefening ervan wordt aangedreven door een geest van verlichte toewijding,

van kalme of vurige toewijding aan datgene wat kennis als het Hoogste beschouwt.

Maar wat zijn de waarheden van Sankhya? De filosofie ontleende haar naam aan haar analytische proces. Sankhya is de analyse, de opsomming, het scheiden en onderscheiden van de principes van ons wezen waarvan het gewone denkvermogen alleen de combinaties en resultaten van combinaties ziet. Het keek niet naar alles om te synthetiseren. Het oorspronkelijke standpunt is in feite dualistisch, niet met het relatieve dualisme van de Vedantische scholen die zichzelf Dwaita noemen, maar op een zeer absolute en scherpe manier. Het verklaart het bestaan namelijk niet door één, maar door twee oorspronkelijke principes waarvan de onderlinge relatie de oorzaak is van het universum: Purusha, het inactieve, en Prakriti, het actieve. Purusha is de Ziel, niet in de gewone of populaire betekenis van het woord, maar van zuiver bewustzijn, onbeweeglijk, onveranderlijk en zelflichtend. Prakriti is Energie en haar processen. Purusha doet niets, maar het weerspiegelt de werking van Energie en haar processen; Prakriti is mechanisch, maar doordat het in Purusha wordt weerspiegeld, neemt het in zijn activiteiten de vorm aan van bewustzijn. Zo ontstaan de verschijnselen van schepping, behoud, ontbinding, geboorte, leven en dood, bewustzijn en onbewustzijn, zintuiglijke kennis, intellectuele kennis en onwetendheid, handelen en inactiviteit, geluk en lijden, die Purusha onder invloed van Prakriti aan zichzelf toeschrijft, hoewel ze helemaal niet aan hemzelf toebehoren, maar uitsluitend aan de werking of beweging van Prakriti.

Want Prakriti bestaat uit drie *guṇas*, oftewel essentiële vormen van energie: sattwa, het zaad van intelligentie, behoudt de energiewerking, rajas, het zaad van kracht en actie, creëert de energiewerking, tamas, het zaad van inertie en onintelligentie, de ontkenning van sattwa en rajas, ontbindt wat zij creëren en behouden. Wanneer deze drie krachten van de energie van Prakriti in evenwicht zijn, is alles in rust, is er geen beweging, actie of schepping en is er daarom niets dat weerspiegeld kan worden in het onveranderlijke, lichtgevende wezen van de bewuste Ziel. Maar wanneer het evenwicht verstoord raakt, vervallen de drie guna's in een staat van ongelijkheid waarin ze met elkaar strijden en op elkaar inwerken en de hele onontwarbare gang van zaken van onophoudelijke schepping, instandhouding en ontbinding begint, waarbij de verschijnselen van de kosmos zich ontvouwen. Dit gaat door zolang de Purusha ermee instemt de verstoring te weerspiegelen die zijn eeuwige natuur verduistert en eraan de aard van Prakriti toeschrijft; maar wanneer hij zijn toestemming intrekt, komen de guna's weer in evenwicht en keert de ziel terug naar haar eeuwige, onveranderlijke onbeweeglijkheid; zij wordt bevrijd van verschijnselen. Deze weerspiegeling en dit geven of intrekken van toestemming lijken de enige krachten van Purusha te zijn; hij is de getuige van de Natuur door de deugd van reflectie en de gever van de goedkeuring, *sākṣī* en *anumantā* van de Gita, maar niet actief de Ishwara. Zelfs zijn toestemming geven is passief en zijn intrekking van toestemming is slechts een andere vorm van passiviteit. Alle actie, subjectief of objectief, is vreemd aan de Ziel; het heeft noch een actieve wil noch een actieve intelligentie. Het kan daarom niet de enige oorzaak van de kosmos zijn en de bevestiging van een tweede oorzaak wordt noodzakelijk. Niet de Ziel alleen, door zijn aard van bewustzijn, kennis, wil en genot, is de oorzaak van het universum, maar Ziel en Natuur zijn de dubbele oorzaak, een

passief bewustzijn en een actieve energie. Zo verklaart de Sankhya het bestaan van de kosmos.

Maar waar komen dan deze bewuste intelligentie en bewuste wil vandaan die we als zo'n groot deel van ons wezen ervaren en die we gewoonlijk en instinctief niet toeschrijven aan de Prakriti, maar aan de Purusha? Volgens de Sankhya-filosofie maken deze intelligentie en wil volledig deel uit van de mechanische energie van de Natuur en zijn het geen eigenschappen van de ziel; ze vormen het principe van Buddhi, een van de vierentwintig *tattva's*, de vierentwintig kosmische principes. Prakriti baseert zich in de evolutie van de wereld met haar drie guna's in haar als de oorspronkelijke substantie der dingen, ongemanifesteerd en onbewust, waaruit achtereenvolgens vijf elementaire energie- of materietoestanden ontstaan, want materie en kracht zijn hetzelfde in de Sankhya-filosofie. Deze worden genoemd naar de vijf concrete elementen van het oude denken: ether, lucht, vuur, water en aarde; Maar men moet bedenken dat het geen elementen zijn in de moderne wetenschappelijke zin, maar subtiele condities van materiële energie en dat er nergens in hen zuiverheid te vinden is in de grove materiële wereld. Alle objecten worden gecreëerd door de combinatie van deze vijf subtiele condities of elementen. Nogmaals, elk van deze vijf vormt de basis van een van de vijf subtiele eigenschappen van energie of materie, geluid, aanraking, vorm, smaak en geur, die de manier vormen waarop de mentale zintuigen objecten waarnemen. Zo is door deze vijf elementen van materie, voortkomend uit primaire energie, en deze vijf zintuiglijke relaties waardoor materie gekend wordt, datgene geëvolueerd wat we in moderne taal het objectieve aspect van het kosmische bestaan zouden noemen.

Dertien andere principes vormen het subjectieve aspect van de kosmische Energie: Buddhi of Mahat, Ahankara, Manas en de tien zintuiglijke functies ervan, vijf van kennis, vijf van handelen. Manas, denkvermogen, is het oorspronkelijke zintuig dat alle objecten waarneemt en erop reageert; want het heeft tegelijkertijd een inferentiële en een efferente activiteit, ontvangt door waarneming wat de Gita de uiterlijke aanrakingen van dingen noemt, *bāhya sparśa*, en vormt zo zijn idee van de wereld en oefent zijn reacties van actieve vitaliteit uit. Maar het specialiseert zijn meest gewone functies van ontvangst met behulp van de vijf waarnemingszintuigen: gehoor, tast, zicht, smaak en reuk, die de vijf eigenschappen van dingen tot hun respectievelijke objecten maken, en specialiseert bepaalde noodzakelijke vitale functies van reactie met behulp van de vijf actieve zintuigen die werkzaam zijn voor spraak, voortbeweging, het grijpen van dingen, uitstoting en voortplanting. Buddhi, het onderscheidende principe, is tegelijkertijd intelligentie en wil; het is die kracht in de natuur die onderscheidt en coördineert. Ahankara, het ego-gevoel, is het subjectieve principe in Buddhi waardoor de Purusha ertoe wordt aangezet zich te identificeren met Prakriti en haar activiteiten. Maar deze subjectieve principes zijn zelf even mechanisch, evenzeer onderdeel van de onbewuste energie als die welke haar objectieve werking vormen. Als we het moeilijk vinden te beseffen hoe intelligentie en wil eigenschappen kunnen zijn van het mechanische Onbewuste en zelf mechanisch (*jaḍa*), hoeven we alleen maar te bedenken dat de moderne wetenschap zelf tot dezelfde conclusie is gekomen. Zelfs in de mechanische werking van het atoom is er een kracht die alleen maar een onbewuste wil genoemd kan worden, en in alle werken van de natuur verricht

die alomtegenwoordige wil onbewust de werken van de intelligentie. Wat we mentale intelligentie noemen, is in wezen precies hetzelfde als datgene wat onbewust onderscheidt en coördineert in alle activiteiten van het materiële universum, en het bewuste denken zelf, zo heeft de wetenschap geprobeerd aan te tonen, is slechts een resultaat en transcriptie van de mechanische werking van het onbewuste. Maar Sankhya legt uit wat de moderne wetenschap in het duister laat, namelijk het proces waardoor het mechanische en onbewuste de schijn van bewustzijn aanneemt. Het komt door de weerspiegeling van Prakriti in Purusha; het licht van het bewustzijn van de Ziel wordt toegeschreven aan de werking van de mechanische energie en zo wordt Purusha, die de Natuur als getuige observeert en zichzelf vergeet, misleid door het idee dat in haar ontstaat, dat hij het is die denkt, voelt, wil, handelt, terwijl de werking van denken, voelen, willen, handelen in werkelijkheid door haar en haar drie hoedanigheden wordt uitgevoerd en helemaal niet door hemzelf. Het verlossen van deze misleiding is de eerste stap naar de bevrijding van de ziel van de Natuur en haar werken.

Er zijn zeker veel dingen in ons bestaan die de Sankhya helemaal niet of niet bevredigend verklaart, maar als we alleen een rationele verklaring nodig hebben van de kosmische processen in hun principes als basis voor het grote doel dat de oude filosofieën gemeen hebben, namelijk de bevrijding van de ziel van de obsessie met de kosmische natuur, dan lijken de Sankhya-verklaring van de wereld en de Sankhya-weg van bevrijding net zo goed en effectief als elke andere. Wat we in eerste instantie niet begrijpen, is waarom het een element van pluralisme zou moeten introduceren in zijn dualisme door te bevestigen dat er één Prakriti is, maar vele Purusha's. Het lijkt erop dat het bestaan van één Purusha en één Prakriti voldoende zou moeten zijn om de schepping en voortplanting van het universum te verklaren. Maar de Sankhya was door zijn strikt analytische observatie van de principes der dingen gedwongen om pluralisme te ontwikkelen. Ten eerste zien we dat er vele bewuste wezens in de wereld zijn en dat ieder van hen dezelfde wereld op zijn eigen manier beschouwt en zijn eigen onafhankelijke ervaring heeft van de subjectieve en objectieve dingen, zijn eigen afzonderlijke omgang met dezelfde waarnemings- en reactieprocessen. Als er slechts één Purusha zou zijn, zou deze centrale onafhankelijkheid en afzonderlijkheid er niet zijn, maar zou iedereen de wereld op dezelfde manier zien, met een gemeenschappelijke subjectiviteit en objectiviteit. Omdat Prakriti één is, zien allen dezelfde wereld; omdat haar principes overal hetzelfde zijn, zijn de algemene principes die de innerlijke en uiterlijke ervaring vormen die voor iedereen hetzelfde zijn; maar het oneindige verschil in zienswijze en perspectief en houding, handelen en ervaren en ontsnappen aan ervaring, — een verschil niet in de natuurlijke handelingen die hetzelfde zijn maar in het waarnemende bewustzijn, — is volkomen onverklaarbaar behalve op basis van de veronderstelling dat er een veelheid aan getuigen is, vele Purusha's. Het scheidende ego-gevoel, zouden we kunnen zeggen, is een voldoende verklaring? Maar het ego-gevoel is een gemeenschappelijk principe. Natuur en behoefte verschillen niet; want op zichzelf zet het de Purusha er eenvoudigweg toe aan zich te identificeren met Prakriti, en als er slechts één Purusha is, zouden alle wezens één zijn, verenigd en gelijk in hun egoïstisch bewustzijn; hoe verschillend in detail de vormen en combinaties van hun natuurlijke delen ook zouden zijn, er zou geen verschil zijn in zielsperspectief en zielservaring. De variaties in de Natuur zouden niet al dit fundamentele

verschil moeten veroorzaken, deze veelheid aan perspectieven en van begin tot eind deze afzonderlijke ervaring in één Getuige, één Purusha. Daarom is het pluralisme van zielen een logische noodzaak voor een zuiver Sankhya-systeem, gescheiden van de Vedantische elementen van de oude kennis waaraan het oorspronkelijk is ontstaan. De kosmos en zijn processen kunnen verklaard worden door de wisselwerking van één Prakriti met één Purusha, maar niet door de veelheid aan bewuste wezens in de kosmos.

Er is nog een andere, even formidabele moeilijkheid. Bevrijding is het doel dat deze filosofie, net als andere, zichzelf stelt. Deze bevrijding wordt bewerkstelligd, zoals we al zeiden, door het terugtrekken van de Purusha van zijn toestemming voor de activiteiten van Prakriti die zij uitvoert alleen voor zijn plezier; maar kortom, dit is slechts een manier van spreken. De Purusha is passief en de handeling van het geven of intrekken van toestemming kan er niet echt toe behoren, maar moet een beweging in Prakriti zelf zijn. Als we dit beschouwen, zullen we zien dat het, voor zover het een handeling is, een beweging van omkering of terugslag is in het principe van Buddhi, de onderscheidende wil. Buddhi heeft zich verleend aan de waarnemingen van het verstand; het is bezig geweest met het onderscheiden en coördineren van de werkingen van de kosmische energie en met behulp van het ego de Getuige te identificeren met haar werken van denken, voelen en handelen. Het komt door het proces van het onderscheiden van dingen tot het zure en oplossende besef dat deze identificatie een illusie is; het onderscheidt uiteindelijk de Purusha van Prakriti en beseft dat alles slechts een verstoring is van het evenwicht van de guna's; de Buddhi, tegelijkertijd intelligentie en wil, deinst terug voor de onwaarheid die zij heeft ondersteund en de Purusha, niet langer gebonden, verbindt zich niet langer met het belang van het denkvermogen in het kosmische spel. Het uiteindelijke resultaat zal zijn dat Prakriti haar vermogen verliest om zichzelf te weerspiegelen in de Purusha; want het effect van het ego-gevoel wordt vernietigd en de intelligente wil wordt onverschillig en houdt op het middel te zijn voor haar goedkeuring: noodzakelijkerwijs moeten haar wapens dan in evenwicht komen, het kosmische spel moet ophouden, de Purusha keert terug naar zijn onbeweeglijke rust. Maar als er slechts één Purusha was en deze terugtrekking van het onderscheidende principe van zijn illusies plaatsvond, zou de hele kosmos ophouden te bestaan. Zoals het nu is, zien we dat niets van dien aard gebeurt. Een paar wezens onder ontelbare miljoenen bereiken bevrijding of bewegen zich ernaartoe; de rest wordt op geen enkele manier beïnvloed, noch wordt de kosmische natuur in haar spel met hen ook maar enigszins gehinderd door deze summiere afwijzing die het einde van al haar processen zou moeten betekenen. Alleen door de theorie van vele onafhankelijke Purusha's kan dit feit worden verklaard. De enige logische verklaring vanuit het oogpunt van het Vedantische monisme is die van de Mayavada; maar daarin wordt het geheel een droom, zowel slavernij als bevrijding zijn omstandigheden van de onwerkelijkheid, de empirische misvattingen van Maya; in werkelijkheid is er niemand bevrijd, niemand gebonden. De meer realistische Sankhya-visie op de dingen accepteert dit fantasmagorische idee van bestaan niet en kan daarom deze oplossing niet aanvaarden. Ook hier zien we dat de veelheid van zielen een onvermijdelijke conclusie is uit de gegevens van de Sankhya-analyse van het bestaan.

De Gita begint met deze analyse en lijkt deze aanvankelijk, zelfs in haar uiteenzetting vanuit Yoga, bijna volledig te accepteren. Het accepteert

Prakriti en haar drie guna's en vierentwintig principes; accepteert de toeschrijving van alle actie aan Prakriti en de passiviteit van Purusha; accepteert de veelheid van bewuste wezens in de kosmos; accepteert de ontbinding van het identificerende ego, de onderscheidende werking van de intelligente wil en de transcendentie van de werking van de drie energiemodi als middel tot bevrijding. De Yoga die Arjuna wordt gevraagd te beoefenen vanuit Sankhya is Yoga door de Buddhi, die intelligente wil. Maar er is één afwijking van cruciaal belang: de Purusha wordt beschouwd als één, niet als vele. Het vrije, immateriële, onbeweeglijke, eeuwige, onveranderlijke Zelf van de Gita, op één detail na, is een Vedantische beschrijving van de eeuwige, passieve, onbeweeglijke, onveranderlijke Purusha van de Sankhya's. Maar het belangrijkste verschil is dat er één is en niet meerdere. Dit brengt de hele moeilijkheid met zich mee die de Sankhya-veelheid vermijdt en vereist een heel andere oplossing. Deze biedt de Gita door de ideeën en principes van Vedantische Yoga in haar Vedantische Sankhya te integreren.

Het eerste belangrijke nieuwe element dat we vinden, is in de opvatting van Purusha zelf. Prakriti verricht haar activiteiten voor het plezier van Purusha; maar hoe wordt dat plezier bepaald? In de strikte Sankhya-analyse kan het alleen door een passieve instemming van de stille getuige. Passief stemt de getuige in met de actie van de intelligente wil en het ego-gevoel, passief stemt hij in met de terugslag van die wil van het ego-gevoel. Hij is Getuige, bron van de instemming, door reflectie de ondersteuner van het werk van de Natuur, *sākṣī anumantā bhartā*, maar niets meer. Maar de Purusha van de Gita is ook de Heer van de Natuur; hij is Ishwara. Als de werking van de intelligente wil tot de Natuur behoort, komen de oorsprong en kracht van de wil voort uit de bewuste Ziel; hij is de Heer van de Natuur. Als de intelligente daad van de Wil de daad van Prakriti is, worden de bron en het licht van de intelligentie actief bijgedragen door de Purusha; hij is niet alleen de Getuige, maar de Heer en Kenner, meester van kennis en wil, *jñātā īśvaraḥ*. Hij is de opperste oorzaak van de werking van Prakriti, de opperste oorzaak van haar terugtrekking uit de werking. In de Sankhya-analyse zijn Purusha en Prakriti in hun dualisme de oorzaak van de kosmos; in deze synthetische Sankhya is Purusha door *zij*n Prakriti de oorzaak van de kosmos. We zien meteen hoe ver we zijn afgedwaald van de rigide puristische analyse van de traditionele analyse.

Maar wat te denken van het Ene zelf, dat onveranderlijk, onbeweeglijk en eeuwig vrij is, waarmee de Gita begon? Datgene wat vrij is van alle verandering of involutie in verandering, *avikārya*, ongeboren, ongemanifesteerd, het Brahman, is toch datgene “waardoor dit alles wordt uitgebreid”. Daarom lijkt het erop dat het principe van de Ishwara in zijn wezen ligt; als het onbeweeglijk is, is het toch de oorzaak en heer van alle actie en beweging. Maar hoe? En wat te denken van de veelheid aan bewustzijnswezens in de kosmos? Ze lijken niet de Heer te zijn, maar eerder helemaal niet de Heer, *anīśa*, want ze zijn onderworpen aan de werking van de drie wapens en de illusie van het ego-gevoel, en als ze, zoals de Gita lijkt te zeggen, allemaal het ene zelf zijn, hoe is deze involutie, onderwerping en illusie dan ontstaan of hoe is dit te verklaren, behalve door de pure passiviteit van de Purusha? En waar komt het veelvoud vandaan? Of hoe komt het dat het ene zelf in één lichaam en denkvermogen bevrijding bereikt, terwijl het in andere lichamen onder de illusie van gebondenheid blijft? Dit zijn moeilijkheden die niet voorbijgegaan kunnen worden zonder een oplossing.

De Gita beantwoordt deze vragen in de latere hoofdstukken met een analyse van Purusha en Prakriti, die nieuwe elementen introduceert die zeer passend zijn voor een Vedantische Yoga, maar vreemd aan de traditionele Sankhya. Het spreekt over drie Purusha's of liever een drievoudige status van de Purusha. De Upanishads lijken, in hun behandeling van de waarheden van Sankhya, soms slechts over twee Purusha's te spreken. Er is er één ongeboren, met drie kleuren, zegt een tekst, het eeuwige vrouwelijke principe van Prakriti met zijn drie guna's, altijd scheppend; er zijn twee ongeboren, twee Purusha's, van wie de ene zich aan haar vastklampt en van haar geniet, en de andere haar verlaat omdat hij van al haar genoegens heeft genoten. In een ander vers worden ze beschreven als twee vogels op één boom, eeuwig verbonden metgezellen, van wie de ene de vruchten van de boom eet – de Purusha in de Natuur die van haar kosmos geniet – en de andere niet eet, maar zijn metgezel observeert – de stille getuige, die zich van het genot heeft teruggetrokken. Wanneer de eerste de tweede ziet en weet dat alles zijn grootheid is, dan wordt hij verlost van verdriet. Het gezichtspunt in de twee verzen is verschillend, maar ze hebben een gemeenschappelijke implicatie. Een van de vogels is eeuwig stil, het ongebonden Zelf of Purusha. Dit alles wordt uitgebreid en hij beschouwt de kosmos die hij heeft uitgebreid, maar blijft er afstandelijk van het; de andere is de Purusha die betrokken is bij Prakriti. Het eerste vers geeft aan dat de twee hetzelfde zijn, verschillende toestanden vertegenwoordigen, gebonden en bevrijd, van hetzelfde bewuste wezen, — want de tweede Ongeborene is afgedaald in het genieten van de Natuur en heeft zich van haar teruggetrokken; het andere vers brengt naar voren wat we niet uit het eerste zouden afleiden, namelijk dat in zijn hogere staat van eenheid het zelf voor altijd vrij, inactief en onthecht is, hoewel het in zijn lagere wezen afdaalt in de veelheid van de schepselen van Prakriti en zich daaruit terugtrekt door terugkeer in een individueel schepsel naar de hogere staat. Deze theorie van de dubbele status van de ene bewuste ziel opent een deur; maar het proces van de veelheid van de Ene blijft onduidelijk.

Aan deze twee voegt de Gita, voortbouwend op de gedachte van andere passages in de Upanishads,[11] nog een derde toe, de allerhoogste, de Purushottama, de hoogste Purusha, wiens grootheid de hele schepping is. Zo zijn er drie: de Kshara, de Akshara en de Uttama. Kshara, het beweeglijke, het veranderlijke, is de Natuur, *svabhava*, het is het veelvoudige worden van de ziel; de Purusha is hier het veelvoud van het goddelijke Wezen; het is het veelvoud van de Purusha, niet los van, maar in Prakriti. Akshara, het onbeweeglijke, het onveranderlijke, is het stille en inactieve zelf, het is de eenheid van het goddelijke wezen, getuige van de Natuur, maar niet betrokken bij haar beweging; het is de inactieve Purusha, vrij van Prakriti en haar werken. De Uttama is de Heer, het allerhoogste Brahman, het allerhoogste Zelf, dat zowel de onveranderlijke eenheid als de beweeglijke veelvoud bezit. Het is door een grote beweeglijkheid en actie van Zijn natuur, Zijn energie, Zijn wil en kracht dat Hij Zich in de wereld manifesteert, en door een grotere stilte en onbeweeglijkheid van Zijn wezen dat Hij er afstand van neemt; toch is Hij als Purushottama verheven boven zowel de afstandelijkheid van de natuur als de gehechtheid aan de natuur. Dit idee van de Purushottama, hoewel voortdurend geïmpliceerd in de Upanishads, wordt in

[11] Puruṣaḥ... akṣarāt parataḥ paraḥ, — hoewel de Akshara oppermachtig is, is er een opperste Purusha die erboven staat, zegt de Upanishad.

de Gita expliciet naar voren gebracht en heeft een krachtige invloed gehad op de latere ontwikkelingen van het Indiase religieuze bewustzijn. Het vormt de basis van de hoogste Bhaktiyoga, die beweert de rigide definities van de monistische filosofie te overstijgen; het ligt ten grondslag aan de filosofie van de devotionele Purana's.

De Gita is evenmin tevreden met de Sankhya-analyse van Prakriti; want dat laat alleen ruimte voor het ego-gevoel en niet voor de meervoudige Purusha, die daar geen deel van Prakriti uitmaakt, maar los van haar. De Gita bevestigt daarentegen dat de Heer van Nature de Jiva wordt. Hoe is dat mogelijk, aangezien er slechts de vierentwintig principes van de kosmische Energie zijn en geen andere? Ja, zegt de goddelijke Leraar in feite, dat is een volkomen geldige verklaring voor de schijnbare werking van de kosmische Prakriti met zijn drie guna's, en de relatie die daaraan wordt toegeschreven aan Purusha en Prakriti is ook volkomen geldig en van groot nut voor de praktische doeleinden van de involutie en de terugtrekking. Maar dit is slechts de lagere Prakriti van de drie hoedanigheden, de onbewuste, de schijnbare; er is een hogere, een opperste, een bewuste en goddelijke Natuur, en het is die welke de individuele ziel, de Jiva, is geworden. In de lagere natuur verschijnt elk wezen als het ego, in de hogere is hij de individuele Purusha. Met andere woorden, veelvoud is onderdeel van de spirituele natuur van de Ene. Deze individuele ziel ben ikzelf, in de schepping is het een gedeeltelijke manifestatie van mij, *mamaiva aṁśaḥ*, en het bezit al mijn krachten; het is getuige, gever van de goedkeuring, ondersteuner, kenner, heer. Het daalt af in de lagere natuur en waant zich gebonden door handelen, om zo te genieten van het lagere wezen: het kan zich terugtrekken en zichzelf kennen als de passieve Purusha, vrij van alle handelen. Het kan boven de drie guna's uitstijgen en, bevrijd van de gebondenheid aan handelen, toch handelen bezitten, net zoals ikzelf, en door aanbidding van de Purushottama en vereniging met hem kan het ten volle genieten van zijn goddelijke natuur.

Dit is de analyse, die zich niet beperkt tot het schijnbare kosmische proces, maar doordringt in de occulte geheimen van de superbewuste Natuur, *uttamaṁ rahasyam*, waarmee de Gita haar synthese van Vedanta, Sankhya en Yoga, haar synthese van kennis, werken en devotie, fundeert. Alleen door het zuivere Sankhya is de combinatie van werken en bevrijding tegenstrijdig en onmogelijk. Alleen door het zuivere Monisme wordt de permanente voortzetting van werken als onderdeel van Yoga en het toegeven aan devotie nadat volmaakte kennis, bevrijding en vereniging zijn bereikt, onmogelijk of op zijn minst irrationeel en nutteloos. De Sankhya kennis van de Gita verdwijnt en het Yoga-systeem van de Gita zegeviert over al deze obstakels.

IX
Sankhya, Yoga en Vedanta

HET HOOFDDOEL van de eerste zes hoofdstukken van de Gita is om binnen een groot kader van Vedantische waarheid de twee methoden, die gewoonlijk als verschillend en zelfs tegengesteld worden beschouwd, van de Sankhya's en de Yogins, samen te brengen. De Sankhya wordt genomen als uitgangspunt en basis; maar vanaf het begin en met een steeds toenemende nadruk doordrongen van de ideeën en methoden van Yoga en hervormd in de geest ervan. Het praktische verschil, zoals het zich kennelijk voordeed aan de religieuze denkers van die tijd, lag ten eerste in het feit dat Sankhya voortvloeide uit kennis en de Yoga van het intellect, terwijl Yoga voortvloeide uit werken en de transformatie van het actieve bewustzijn, en ten tweede --- een gevolg van dit eerste onderscheid --- leidde Sankhya tot volledige passiviteit en het afzien van werken, *sannyāsa,* terwijl Yoga de innerlijke afziening van verlangen, de zuivering van het subjectieve principe dat tot handelen leidt en het richten van werken op God, op het goddelijke bestaan en op bevrijding, als voldoende beschouwde. Toch hadden beide hetzelfde doel: de overstijging van geboorte en van dit aardse bestaan en de vereniging van de menselijke ziel met het Hoogste. Dit is tenminste het verschil zoals het ons wordt voorgelegd in de Gita.

De moeilijkheid die Arjuna ondervindt bij het begrijpen van een mogelijke synthese van deze tegenstellingen is een indicatie van de scherpe scheiding die tussen deze twee systemen werd getrokken in de gangbare ideeën van die tijd. De Leraar begint met het verzoenen van werken en de Yoga van de intelligentie: de laatste, zegt hij, is ver superieur aan louter werken; het is door de Yoga van de Buddhi, door kennis die de mens verheft boven het gewone menselijke denkvermogen en zijn verlangens tot de zuiverheid en gelijkheid van de Brahmische toestand, vrij van alle verlangens, dat werken aanvaardbaar kan worden gemaakt. Toch zijn werken een middel tot verlossing, maar dan wel werken die aldus gezuiverd zijn door kennis. Gevuld met de ideeën van de toen heersende cultuur, misleid door de nadruk die de leraar legt op de ideeën die eigen zijn aan Vedantische Sankhya, de beheersing van de zintuigen, terugtrekking uit het denkvermogen in het Zelf, opstijging naar de Brahmische toestand, uitdoving van onze lagere persoonlijkheid in het Nirvana van onpersoonlijkheid, — want de ideeën die eigen zijn aan Yoga zijn nog ondergeschikt en grotendeels achtergehouden, — is Arjuna verbijsterd en vraagt: "Als u de intelligentie groter acht dan werken, waarom geeft u mij dan zo'n vreselijke taak? U lijkt mijn intellect te verwarren met een verwarde en gemengde taal; vertel me dan duidelijk wat het ene is waarmee ik het welzijn van mijn ziel kan bereiken."

Als antwoord bevestigt Krishna dat Sankhya gebaseerd is op kennis en verzaking, Yoga op werken; maar ware verzaking is onmogelijk zonder Yoga, zonder werken die als een offer worden gedaan, met gelijkmoedigheid en zonder verlangen naar de vrucht, met het besef dat het de Natuur is die de handelingen verricht en niet de ziel; maar direct daarna verklaart hij dat het offer van kennis het hoogste is, alle werk vindt zijn bestemming in kennis, door het vuur van kennis worden alle werken verbrand; daarom worden door

Yoga werken verzaakt en hun gebondenheid overwonnen voor de mens die in het bezit is van zijn Zelf. Opnieuw is Arjuna in verwarring; hier worden verlangenloze werken, het principe van Yoga, en verzaking van werken, het principe van Sankhya, naast elkaar geplaatst alsof ze deel uitmaken van één methode, maar er is geen duidelijke verzoening tussen beide. De verzoening die de Leraar reeds heeft geboden – in uiterlijke inactiviteit zien we dat de actie nog steeds voortduurt, en in schijnbare actie zien we een werkelijke inactiviteit, omdat de ziel de illusie van de arbeider heeft opgegeven en de werken in de handen van de Meester van het offer heeft gelegd – is voor Arjuna's praktische denkvermogen te gering, te subtiel en bijna in raadselachtige woorden uitgedrukt; hij heeft de betekenis ervan niet begrepen, of in ieder geval niet de geest en de werkelijkheid ervan doorgrond. Daarom vraagt hij opnieuw: "U verklaart mij de verzaking van werken, O Krishna, en u verklaart mij ook Yoga; welke van deze twee is de betere weg? Vertel het me met een duidelijke vastberadenheid."

Het antwoord is belangrijk, want het maakt het hele onderscheid zeer duidelijk en geeft, hoewel het niet volledig uitwerkt, de lijn van verzoening aan. “Verzaking en Yoga van werken brengen beide de verlossing van de ziel teweeg, maar van de twee onderscheidt de Yoga van werken zich boven de verzaking van werken. Hij moet altijd bekendstaan als een Sannyasin (zelfs wanneer hij handelt) die noch afkeer noch verlangen kent; want vrij van de dualiteiten wordt hij gemakkelijk en gelukkig bevrijd van de gebondenheid. Kinderen spreken over Sankhya en Yoga los van elkaar, niet de wijzen; als een mens zich integraal aan één ervan wijdt, krijgt hij “de vrucht van beide”, omdat in hun integraalheid elk het andere bevat. “De status die door de Sankhya wordt bereikt, daartoe komen ook de mensen van de Yoga; wie Sankhya en Yoga als één ziet, ziet het. Maar verzaking is moeilijk te bereiken zonder Yoga; de wijze die Yoga beoefent, bereikt spoedig het Brahman; zijn zelf wordt het zelf van alle bestaan (van alle dingen die zijn ontstaan), en hoewel hij werken verricht, is hij er niet bij betrokken.” Hij weet dat de daden niet van hem zijn, maar van de Natuur, en juist door die kennis is hij vrij; hij heeft werken afgezworen, verricht geen daden, hoewel daden door hem heen worden verricht; hij wordt het Zelf, het Brahman, *brahmabhūta*, hij ziet alle bestaansvormen als wordingen (*bhūtāni*) van dat zelf-bestaande Wezen, zijn eigen bestaan is slechts één van hen, al hun daden als slechts de ontwikkeling van de kosmische Natuur die door haar individuele natuur werkt, en zijn eigen daden ook als onderdeel van dezelfde kosmische activiteit. Dit is niet de volledige leer van de Gita; want er is vooralsnog het idee van het onveranderlijke zelf of Purusha, het Akshara Brahman, en van de Natuur, Prakriti, als datgene wat verantwoordelijk is voor de kosmos, en nog niet het idee, duidelijk uitgedrukt, van de Ishwara, de Purushottama; vooralsnog de synthese van werken en kennis en nog niet ondanks bepaalde hints, de introductie van het allerhoogste element van devotie dat later zo belangrijk wordt; vooralsnog slechts de ene inactieve Purusha en de lagere Prakriti en niet nog het onderscheid tussen de drievoudige Purusha en de dubbele Prakriti. Het is waar dat er over Ishwara wordt gesproken, maar zijn relatie tot het zelf en de natuur is nog niet definitief vastgesteld. De eerste zes hoofdstukken voeren de synthese slechts voor zover mogelijk uit zonder de duidelijke uitdrukking en beslissende intrede van deze uiterst belangrijke waarheden die, wanneer ze aan bod komen, deze eerste verzoeningen

noodzakelijkerwijs moeten uitbreiden en wijzigen, hoewel zonder ze af te schaffen.

Tweevoudig, zegt Krishna, is de zelfinzet van de ziel waardoor het de Brahmische toestand bereikt: "die van de Sankhya's door de Yoga van kennis, die van de Yogins door de Yoga van werken." Deze identificatie van Sankhya met Jnanayoga en van Yoga met de weg van werken is interessant; want het laat zien dat er destijds een heel andere orde van ideeën heerste dan die we nu bezitten als gevolg van de grote Vedantische ontwikkeling van het Indiase denken, die kennelijk volgde op de samenstelling van de Gita, waardoor de andere Vedische filosofieën in onbruik raakten als praktische methoden van bevrijding. Om de taal van de Gita te rechtvaardigen, moeten we aannemen dat destijds de Sankhya-methode de meest gangbare[12] methode was onder degenen die het pad van kennis volgden. Vervolgens, met de verspreiding van het Boeddhisme, moet de Sankhya-methode van kennis sterk overschaduwd zijn door het Boeddhisme. Het Boeddhisme, net als het Sankhya-theïsme en anti-Monistische, benadrukte de vergankelijkheid van de resultaten van de kosmische energie, die het niet presenteerde als Prakriti maar als Karma, omdat de Boeddhisten noch het Vedantische Brahman noch de inactieve ziel erkenden van de Sankhya's, en het maakte de erkenning van deze vergankelijkheid door het onderscheidende denkvermogen tot zijn middel tot bevrijding. Toen de reactie tegen het Boeddhisme kwam, nam deze niet het oude Sankhya-idee over, maar de Vedantische vorm die populair werd gemaakt door Shankara, die de Boeddhistische vergankelijkheid verving door het verwante Vedantische idee van illusie, Maya, en het Boeddhistische idee van Niet-Zijn, het ondefinieerbare Nirvana, een negatief Absolute, door het tegenovergestelde en toch verwante Vedantische idee van het ondefinieerbare Zijn, Brahman, het onuitsprekelijk positieve absolute waarin alle kenmerken, handelingen en energie ophouden, omdat ze daarin nooit werkelijk hebben bestaan en slechts illusies van het denkvermogen zijn. Het is de methode van Shankara, gebaseerd op deze concepten van zijn filosofie, het is de verzaking van het leven als een illusie, waar we gewoonlijk aan denken wanneer we nu spreken van de Yoga van kennis. Maar in de tijd van de Gita was Maya kennelijk nog niet helemaal het meesterwoord van de Vedantische filosofie, noch had het, althans niet met enige beslissende helderheid, de betekenis die Shankara er met zo'n stralende kracht en distinctie aan gaf; want in de Gita wordt weinig gesproken over Maya en veel over Prakriti en zelfs het eerste woord wordt gebruikt als weinig meer dan een equivalent van het laatste, maar alleen in zijn inferieure status; het is de lagere Prakriti van de drie guna's, *traiguṇyamayī māyā*. Prakriti, niet de illusoire Maya, is in de leer van de Gita de effectieve oorzaak van het kosmische bestaan.

Niettemin is, wat de precieze verschillen in hun metafysische ideeën ook mogen zijn, het praktische verschil tussen de Sankhya en Yoga zoals ontwikkeld door de Gita hetzelfde als de yoga die nu bestaat tussen de Vedantische yoga's van kennis en van werken, en de praktische gevolgen van het verschil zijn ook hetzelfde. De Sankhya ging net als de Vedantische yoga van kennis via de Buddhi, via het onderscheidend vermogen; zij kwam tot

[12] De systemen van de Purana's en Tantra's zitten vol met de ideeën van de Sankhya, hoewel ondergeschikt aan het Vedantische idee en vermengd met vele andere.

stand door reflectief denken, *vicāra*, door juist onderscheidingsvermogen, *viveka,* van het ware aard van de ziel en de oplegging ervan van de werken van Prakriti door gehechtheid en identificatie, net zoals de Vedantische methode op dezelfde manier tot het juiste onderscheid komt van de ware aard van het Zelf en van de oplegging ervan van kosmische verschijnselen door mentale illusie, wat leidt tot egoïstische identificatie en gehechtheid. In de Vedantische methode houdt Maya op voor de ziel door haar terugkeer naar haar ware en eeuwige status als het ene Zelf, het Brahman, en de kosmische actie verdwijnt; in de Sankhya-methode valt de werking van de *guṇa's* stil, door de terugkeer van de ziel naar zijn ware en eeuwige status als de inactieve Purusha en eindigt de kosmische actie. Het Brahman van de Mayavadins is stil, onveranderlijk en inactief; zo is het Purusha van de Sankhya; daarom is voor beide ascetische verzaking van leven en werken een noodzakelijk middel tot bevrijding. Maar voor die Yoga van de Gita, net als voor de Vedantische Yoga van werken, is handelen niet alleen een voorbereiding, maar zelf het middel tot bevrijding; en het is de rechtvaardigheid van deze opvatting die de Gita met zo'n onophoudelijke kracht en aandrang naar voren wil brengen, — een aandrang die helaas in India niet stand kon houden tegen de enorme golf van het Boeddhisme,[13] ging later verloren in de intensiteit van ascetisch illusionisme en de vurigheid van wereldvermijdende heiligen en toegewijden en begint nu pas zijn werkelijke en heilzame invloed op de Indiase denken uit te oefenen. Verzaking is onmisbaar, maar ware verzaking is de innerlijke afwijzing van verlangen en egoïsme; zonder dat is de uiterlijke fysieke afstand van werken iets onwerkelijks en ineffectiefs, met dat is het zelfs niet meer nodig, hoewel het niet verboden is. Kennis is essentieel, er is geen hogere kracht voor bevrijding, maar werken met kennis zijn ook nodig; door de vereniging van kennis en werken verblijft de ziel volledig in de Brahmische staat, niet alleen in rust en inactieve kalmte, maar ook midden in de stress en het geweld van actie. Toewijding is van het grootste belang, maar werken met toewijding zijn even belangrijk; door de vereniging van kennis, toewijding en werken wordt de ziel opgenomen in de hoogste staat van de Ishwara, en verblijft daar in de Purushottama, die tegelijkertijd meester is van de eeuwige spirituele rust en de eeuwige kosmische activiteit. Dit is de synthese van de Gita.

Maar, afgezien van het onderscheid tussen de Sankhya-weg van kennis en de Yoga-weg van werken, bestond er nog een andere, soortgelijke tegenstelling in de Vedanta zelf, en ook deze moet de Gita aanpakken, corrigeren en integreren in haar grote herformulering van de Arische spirituele cultuur. Dit was het onderscheid tussen Karmakanda en Jnanakanda, tussen de oorspronkelijke gedachte die leidde tot de filosofie van de Purva Mimansa, de Vedavada, en die leidde tot de filosofie van de Uttara Mimansa,[14] de

---

[13] Tegelijkertijd lijkt de Gita het Mahayana-Boeddhisme sterk te hebben beïnvloed en zijn teksten er letterlijk uit overgenomen in de Boeddhistische geschriften. Het kan daarom in grote mate hebben bijgedragen aan de transformatie van het Boeddhisme, oorspronkelijk een school van stille en verlichte asceten, tot die religie van meditatieve toewijding en mededogen die de Aziatische cultuur zo krachtig heeft beïnvloed.

[14] Jaimini's idee van bevrijding is het eeuwige Brahmaloka, waarin de ziel die Brahman heeft leren kennen nog steeds een goddelijk lichaam en goddelijke genoegens bezit. Voor de Gita is Brahmaloka geen bevrijding; de ziel moet verder gaan naar de supracosmische status.

Brahmavada, tussen hen die zich vasthielden aan de traditie van de Vedische hymnen en het Vedische offer en hen die deze terzijde schoven als lagere kennis en de nadruk legden op de verheven metafysische kennis die voortkomt uit de Upanishads. Voor het pragmatische denkvermogen van de Vedavadins betekende de Arische religie van de Rishis het strikt uitvoeren van de Vedische offers en het gebruik van de heilige Vedische mantra's om alle menselijke verlangens in deze wereld te bezitten: rijkdom, nageslacht, overwinning, allerlei soorten geluk en de vreugde van onsterfelijkheid in het Paradijs verderop. Voor het idealisme van de Brahmavadins was dit slechts een voorbereidende stap, en het werkelijke doel van de mens, de ware *puruṣārtha*, begon met zijn wending naar de kennis van Brahman, die hem de ware onsterfelijkheid van een onuitsprekelijke spirituele gelukzaligheid zou schenken, ver boven de lagere vreugden van deze wereld of van welke lagere hemel dan ook. Wat de ware en oorspronkelijke betekenis van de Veda ook moge zijn geweest, dit onderscheid had zich al lang gevestigd en daarom moet de Gita zich hiermee bezighouden.

Vrijwel het eerste woord van de synthese van werken en kennis is een sterke, bijna gewelddadige veroordeling en verwerping van de Vedavada: "dit bloemrijke woord dat zij verkondigen die geen helder inzicht hebben, toegewijd aan de leer van de Veda, wiens leer is dat er niets anders is, zielen van verlangen, zoekers naar het Paradijs, — het geeft de vruchten van de werken van de geboorte, het is veelzijdig met bijzonderheden van riten, het is gericht op genot en heerschappij als haar doel.” De Gita lijkt zelfs de Veda zelf aan te vallen, die, hoewel praktisch terzijde geschoven, voor het Indiase gevoel nog steeds ongrijpbaar, onschendbaar is, de heilige oorsprong en autoriteit voor al haar filosofie en religie. “De werking van de drie guna's is het onderwerp van de Veda; maar word jij vrij van de drie guna's, o Arjuna.” De Veda's in de breedste zin, “alle Veda's”, — wat de Upanishads ook zou kunnen omvatten en lijkt te omvatten, aangezien de algemene term '*Sruti'* later wordt gebruikt — worden overbodig verklaard voor de man die kennis bezit. “Net zoveel nut als een put met water dat aan alle kanten overstroomt, zo veel is er in alle Veda's voor de Brahmaan die kennis heeft.” Nee, de Schrift is zelfs een struikelblok; want de letter van het Woord – misschien vanwege de tegenstrijdige teksten en de verschillende, onderling tegenstrijdige interpretaties – verwart het verstand, dat alleen zekerheid en concentratie kan vinden door het innerlijke licht. “Wanneer je verstand de werveling van illusie overstijgt, dan zul je onverschillig worden voor de Schrift die je al gehoord heeft of die je nog zult horen, *gantāsi nirvedaṁ śrotavyasya śrutasya ca.* Wanneer je verstand, dat verward is door de Sruti, *śrutivipratipannā*, onbeweeglijk en stabiel in Samadhi staat, dan zul je Yoga bereiken.” Dit alles is zo aanstootgevend voor de conventionele religieuze opvattingen dat men vanzelfsprekend, door het handige en onmisbare menselijke vermogen tot tekstverdraaiing, probeert een andere betekenis aan sommige van deze verzen te geven, maar de betekenis is duidelijk en loopt van begin tot eind gelijk op. Dit wordt bevestigd en benadrukt door een daaropvolgende passage waarin de kennis van de kenner wordt beschreven als verder reikend dan het bereik van de Veda en Upanishad, *śabdabrahmātivartate*.

Laten we echter eens kijken wat dit alles betekent; want we kunnen er zeker van zijn dat een synthetisch en alomvattend systeem zoals dat van de Gita zulke belangrijke onderdelen van de Arische cultuur niet zal behandelen

in een geest van louter ontkenning en verwerping. De Gita moet de Yoga-leer van bevrijding door werken en de Sankhya-leer van bevrijding door kennis synthetiseren; zij moet *karma* met *jñāna* versmelten. Zij moet tegelijkertijd het Purusha- en Prakriti-idee synthetiseren dat gemeenschappelijk is aan Sankhya en Yoga met de Brahmavada van de huidige Vedanta, waarin de Purusha, Deva, Ishwara — de opperste Ziel, God, Heer — van de Upanishads allemaal versmolten zijn in het ene allesomvattende concept van het onveranderlijke Brahman; en het moet opnieuw uit de schaduw van dat concept tevoorschijn komen, maar zonder het Yoga-idee van de Heer of Ishwara te ontkennen. Het heeft ook zijn eigen stralende gedachte toe te voegen, de kroon op zijn synthetische systeem, de leer van de Purushottama en van de drievoudige Purusha, waarvoor, hoewel het idee aanwezig is, geen precieze en onbetwistbare autoriteit gemakkelijk in de Upanishads te vinden is, en die op het eerste gezicht inderdaad in tegenspraak lijkt met die tekst van de Sruti waarin slechts twee Purusha's worden erkend. Bovendien moet het bij het synthetiseren van werken en kennis rekening houden met niet alleen de tegenstelling tussen Yoga en Sankhya, maar van de tegenstelling tussen werken en kennis in de Vedanta zelf, waar de connotatie van de twee woorden en dus hun punt van conflict niet helemaal hetzelfde is als het punt van de tegenstelling in Sankhya Yoga. Het is helemaal niet verwonderlijk, merkt men terloops op, dat met het conflict tussen zoveel filosofische scholen die zich allemaal baseren op de teksten van de Veda en Upanishads, de Gita het verstand beschrijft als verward en in de war, in verschillende richtingen geleid door de Sruti, *śrutivipratipannā.* Wat een gevechten worden er zelfs nu nog gevoerd door Indiase geleerden en metafysici over de betekenis van de oude teksten en tot welke wat voor verschillende conclusies leiden ze! Het begrip kan wel eens walging en onverschillig worden, *gantāsi nirvedam*, weigeren om nog meer teksten te horen, nieuw of oud, *śrotavyasya śrutasya ca*, en gaat naar binnen om de waarheid te ontdekken in het licht van een diepere en innerlijke en directe ervaring.

In de eerste zes hoofdstukken legt de Gita een grote basis voor haar synthese van werken en kennis, haar synthese van Sankhya, Yoga en Vedanta. Maar eerst ontdekt ze dat *karma*, werken, een bijzondere betekenis heeft in de taal van de Vedantins; het betekent de Vedische offers en ceremonies, of hoogstens de ordening van het leven volgens de Grihyasutras, waarin deze riten het belangrijkste onderdeel vormen, de religieuze kern van het leven. Onder werken begrepen de Vedantins deze religieuze werken, het offer systeem, de *yajña*, vol van een zorgvuldige orde, *vidhi*, van exacte en ingewikkelde riten, *kriyā-viśeṣa-bahulām*. Maar in yoga hadden werken een veel bredere betekenis. De Gita benadrukt deze tegenstrijdige betekenis; in onze opvatting van spiritualiteit activiteit moeten alle werken worden opgenomen, *sarva-karmāṇi*. Tegelijkertijd verwerpt het niet, zoals het Boeddhisme, het idee van het offer, het prefereert het te verheffen en het te vergroten. Ja, het zegt in feite dat niet alleen het offer, *yajña*, het belangrijkste deel van het leven is, maar dat al het leven, alle werken als offer moeten worden beschouwd, als *yajna*, hoewel ze door de onwetenden zonder de hogere kennis worden uitgevoerd en door de meest onwetenden niet in de ware orde, *avidhi-pūrvakam*. Het offer is de essentie van het leven; met het offer als hun eeuwige metgezel schiep de Vader der schepselen de volkeren. Maar de offers van de Vedavadins zijn offers van verlangen gericht op materiële beloningen, verlangen dat hunkert naar het resultaat van werken,

verlangen dat kijkt naar een groter genot in het Paradijs als onsterfelijkheid en hoogste verlossing. Dit kan het systeem van de Gita niet accepteren; want dat begint in zijn begin met de verzaking van verlangen, met de verwerping en vernietiging ervan als de vijand van de ziel. De Gita ontkent de geldigheid van de Vedische offerrituelen niet; ze erkent ze, ze erkent dat men op deze wijze hier en nu genot kan verkrijgen, en het Paradijs verderop; ikzelf, zegt de goddelijke Leraar, aanvaard deze offers en aan wie ze worden gebracht, ik ben het die deze vruchten in de vorm van de goden schenkt, omdat de mensen ervoor kiezen mij te naderen. Maar dit is niet de ware weg, noch is het het genot van het Paradijs, de bevrijding en vervulling die men moet zoeken. Het zijn de onwetenden die de goden aanbidden, zonder te weten wie zij onwetend aanbidden in deze goddelijke vormen; want zij aanbidden, hoewel in onwetendheid, de Ene, de Heer, de enige Deva, en Hij is het die hun offer aanvaardt. Aan die Heer moet het offer gebracht worden, het ware offer van alle levensenergieën en -activiteiten, met toewijding, zonder verlangen, omwille van Hem en voor het welzijn van de mensen. Het is omdat de Vedavada deze waarheid verduistert en met zijn wirwar van rituelen de mens vastbindt aan de werking van de drie guna's dat het zo streng gecensureerd en ruw terzijde geschoven moet worden; maar de kern van het idee wordt niet vernietigd; getransfigureerd en verheven, wordt het een belangrijk onderdeel van de ware spirituele ervaring en van de methode van bevrijding.

Het Vedantische idee van kennis levert niet dezelfde moeilijkheden op. De Gita neemt het meteen en volledig over en vervangt in de zes hoofdstukken op subtiele wijze het nog steeds onveranderlijke Brahman van de Vedantins, de Ene zonder tweede, immanent in de hele kosmos, door het nog steeds onveranderlijke maar meervoudige Purusha van de Sankhya's. Het aanvaardt in deze hoofdstukken kennis en realisatie van het Brahman als het belangrijkste, het onmisbare middel tot bevrijding, terwijl het tegelijkertijd aandringt op werken zonder verlangen als een essentieel onderdeel van kennis. Het aanvaardt eveneens het Nirvana van het ego in de oneindige gelijkheid van het onveranderlijke, onpersoonlijke Brahman als essentieel voor bevrijding; het identificeert deze uitdoving praktisch met de Sankhya-terugkeer van de inactieve, onveranderlijke Purusha op zichzelf wanneer deze tevoorschijn komt uit de identificatie met de handelingen van Prakriti; het combineert en versmelt de taal van de Vedanta met de taal van de Sankhya, zoals reeds gedaan was door bepaalde Upanishads.[15] Maar er is nog steeds een tekortkoming in de Vedantische positie die moet worden overwonnen. We kunnen wellicht veronderstellen dat de Vedanta in deze tijd de latere theïstische tendensen nog niet had herontwikkeld, die in de Upanishads al aanwezig zijn als een element, maar niet zo prominent als in de Vaishnava-filosofieën van de latere Vedantins, waar ze inderdaad niet alleen prominent maar zelfs van het grootste belang zijn. We mogen aannemen dat de orthodoxe Vedanta, in ieder geval in haar belangrijkste tendensen, pantheïstisch was in de basis en monistisch aan de top.[16] Ze kende het

[15] Vooral de Swetaswatara.

[16] De pantheïstische formule is dat God en het Al één zijn, de monistische voegt daaraan toe dat alleen God of Brahman bestaat en de kosmos slechts een illusoir verschijnsel is, of een reële maar gedeeltelijke manifestatie.

Brahman, één zonder tweede; ze kende de goden, Vishnu, Shiva, Brahma en de rest, die zich allemaal oplossen in het Brahman; maar het ene opperste Brahman als het ene Ishwara, Purusha, Deva — woorden die er vaak op worden toegepast in de Upanishads en die in die mate rechtvaardigen maar verder gaan dan de Sankhya en de theïstische opvattingen — was een idee dat zijn ereplaats had verloren;[17] de namen konden alleen in een strikt logische Brahmavada worden toegepast op ondergeschikte of lagere fasen van het Brahman-idee. De Gita stelt niet alleen voor om de oorspronkelijke gelijkheid van deze namen en dus van de concepten die ze aanduiden te herstellen, maar om nog een stap verder te gaan. Het Brahman in zijn opperste en niet in een lager aspect moet worden voorgesteld als de Purusha met de lagere Prakriti voor zijn Maya, om zo Vedanta en Sankhya grondig te synthetiseren, en als Ishwara, om zo beide grondig te synthetiseren met Yoga; maar de Gita zal de Ishwara, de Purushottama, voorstellen, als zelfs hoger dan het stille en onveranderlijke Brahman, en het verlies van ego in het onpersoonlijke komt in het begin naar voren als slechts een grote, eerste en noodzakelijke stap naar eenwording met de Purushottama. Want de Purushottama is het opperste Brahman. Het gaat daarom stoutmoedig verder dan de Veda's en de Upanishads zoals die werden onderwezen door de hun beste geautoriseerde exponenten en bevestigt een eigen leer die het van hen heeft ontwikkeld, maar die mogelijk niet passen binnen de vier hoeken van hun betekenis zoals die gewoonlijk door de Vedantins wordt geïnterpreteerd.[18] Sterker nog, zonder deze vrije en synthetische omgang met de letter van de Schrift zou een werk van grote synthese in de toenmalige staat van conflict tussen talrijke scholen en met de gangbare methoden van Vedische exegese onmogelijk zijn geweest.

De Gita spreekt in latere hoofdstukken lovend over de Veda en de Upanishads. Het zijn goddelijke geschriften, het is het Woord. De Heer zelf is de kenner van de Veda en de auteur van de Vedanta, *vedavid vedāntakṛt*; de Heer is het enige object van kennis in alle Veda's, *sarvair vedair aham eva vedyaḥ*, een taalgebruik dat impliceert dat het woord Veda 'het boek van kennis' betekent en dat deze geschriften hun aantrekkingskracht verdienen. De Purushottama heeft zich vanuit zijn hoge suprematie boven het Onveranderlijke en het veranderlijke uitgebreid in de wereld en in de Veda's. Toch bindt en verwart de letter van de Schrift, zoals de apostel van het Christendom zijn discipelen waarschuwde toen hij zei dat de letter doodt en het de geest is die redt; en er is een punt voorbij welk het nut van de Schrift zelf ophoudt. De werkelijke bron van kennis is de Heer in het hart; “Ik zetel in het hart van ieder mens en van Mij komt kennis,” zegt de Gita; de Schrift is slechts een verbale vorm van die innerlijke Veda, van die zelfverlichtende Werkelijkheid, het is *śabdabrahma*: de mantra, zegt de Veda, is opgestegen uit het hart, uit de geheime plaats waar de zetel van de waarheid is, *sadanād ṛtasya, guhāyām*. Die oorsprong is haar sanctie; maar toch is de oneindige

[17] Dit is enigszins twijfelachtig, maar we kunnen op zijn minst zeggen dat er een sterke tendens was in die richting, waarvan Shankara's filosofie de laatste culminatie was.

[18] In werkelijkheid wordt het idee van de Purushottama al in de Upanishads verkondigd, zij het op een meer verspreide manier dan in de Gita, en net als in de Gita wordt het Opperste Brahman of Opperste Purusha voortdurend beschreven als bevattende in zichzelf de tegenstelling van het Brahman met en zonder hoedanigheden, *nirguṇo guṇī.* Hij is niet een van deze dingen met uitsluiting van het andere dat voor ons intellect het tegendeel lijkt te zijn.

Waarheid groter dan haar woord. En je zult van geen enkele Schrift zeggen dat zij alleen al-genoegzaam is en dat geen andere waarheid kan worden toegelaten, zoals de Vedavadins zeiden van de Veda, *nānyad astīti vādinaḥ*. Dit is een reddend en bevrijdend woord dat moet worden toegepast op alle Schriften van de wereld. Neem alle heilige geschriften die er zijn of zijn geweest, de Bijbel en de Koran en de boeken van de Chinezen, Veda en Upanishads en Purana en Tantra en Shastra en de Gita zelf en de uitspraken van denkers en wijzen, profeten en avatars, toch zul je niet zeggen dat er niets anders is of dat de waarheid die je intellect daar niet kan vinden, niet waar is omdat je die daar niet kunt vinden. Dat is het beperkte denken van de sektariër of het samengestelde denken van de eclectische religieuze, niet het onbelemmerde waarheid zoeken van de vrije en verlichte denken en de door God ervaren ziel. Gehoord of ongehoord, dat is altijd de waarheid die wordt gezien door het hart van de mens in zijn verlichte diepten of die innerlijk wordt gehoord van de Meester van alle kennis, de kenner van de eeuwige Veda.

X
De Yoga van de Intelligente Wil

IK HEB in de laatste twee essays moeten afwijken en de lezer met mij mee moeten slepen naar de dorre gebieden van het metafysische dogma, — hoe vluchtig en met een zeer ontoereikende en oppervlakkige behandeling ook — zodat we zouden begrijpen waarom de Gita de bijzondere ontwikkelingslijn volgt die ze heeft genomen: eerst een gedeeltelijke waarheid uitwerken met slechts subtiele hints van de diepere betekenis, vervolgens terugkeren naar die hints en hun betekenis naar voren brengen, totdat ze uitmondt in haar laatste grote suggestie, haar opperste mysterie, dat ze helemaal niet uitwerkt, maar laat beleven, zoals de latere tijdperken van de Indiase spiritualiteit probeerden het te beleven in grote golven van liefde, overgave en extase. Haar blik is altijd gericht op haar synthese, en al haar verzen zijn de geleidelijke voorbereiding van het denkvermogen op haar verheven slotnoot.

Ik heb je de evenwichtstoestand van een zelf-bevrijdende intelligentie in Sankhya verklaard, zegt de goddelijke Leraar tegen Arjuna. Ik wil je nu een andere houding in Yoga verkondigen. Je deinst terug voor de resultaten van je werken, je verlangt naar andere resultaten en wijkt af van je juiste levenspad omdat het je er niet naartoe leidt. Maar dit idee van werken en hun resultaat, het verlangen naar resultaat als drijfveer, het werk als middel tot bevrediging van verlangen, is de gebondenheid van de onwetenden die niet weten wat werken zijn, noch hun bron van waarheid, noch hun werkelijke werking, noch hun grote nut. Mijn Yoga zal je bevrijden van alle gebondenheid van de ziel aan haar werken, *karmabandhaṁ prahāsyasi.* Je bent bang voor veel dingen, bang voor zonde, bang voor lijden, bang voor de hel en de straf, bang voor God, bang voor deze wereld, bang voor het hiernamaals, bang voor jezelf. Waar ben je op dit moment niet bang voor, jij, de Arische strijder, de voornaamste held van de wereld? Maar dit is de grote angst die de mensheid overwint, haar angst voor zonde en lijden nu en in het hiernamaals, haar angst in een wereld waarvan zij de ware aard niet kent, voor een God wiens ware wezen zij evenmin heeft gezien en wiens kosmische doel zij niet begrijpt. Mijn Yoga zal je bevrijden van de grote angst en zelfs een klein beetje ervan zal verlossing brengen. Zodra je dit pad bent ingeslagen, zul je ontdekken dat geen stap verloren gaat; elke kleinste beweging zal winst zijn; je zult daar geen obstakel vinden dat je kan belemmeren in je vooruitgang. Een gedurfde en absolute belofte, waaraan het angstige en aarzelende denkvermogen, dat op al zijn paden struikelt, niet gemakkelijk een zeker vertrouwen kan schenken; en de volledige waarheid ervan wordt pas duidelijk als we, naast deze eerste woorden van de boodschap van de Gita, ook de laatste lezen: "Laat alle gedragsregels varen en zoek je toevlucht tot Mij alleen; Ik zal je verlossen van alle zonde en kwaad; treur niet."

Maar het is niet met dit diepe en ontroerende woord van God de mens, maar veeleer met de eerste noodzakelijke lichtstralen op het pad, die niet zozeer op de ziel, maar op het intellect gericht zijn, dat de onthulling begint. Niet de Vriend en Geliefde van de mens spreekt als eerste, maar de gids en

leraar die hem moet bevrijden van zijn onwetendheid over zijn ware zelf en over de aard van de wereld en over de bronnen van zijn eigen handelen. Want het is omdat hij onwetend handelt, met een verkeerd intellect en daarom een verkeerde wil in deze zaken, dat de mens gebonden is of lijkt te zijn door zijn werken; anders zijn werken geen belemmering voor de vrije ziel. Het is vanwege dit verkeerde intellect dat hij hoop en vrees, woede en verdriet kent en vluchtige vreugde; anders zijn werken mogelijk met een volmaakte sereniteit en vrijheid. Daarom is het de Yoga van de buddhi, het intellect, dat als eerste in Arjuna wordt opgenomen. Handelen met het juiste intellect en daarom een juiste wil, gericht op het Ene, bewust van het ene zelf in alles en handelend vanuit zijn gelijke sereniteit, niet rondrennend in verschillende richtingen onder de duizend impulsen van ons oppervlakkige mentale zelf, is de Yoga van de intelligente wil.

Er zijn, zegt de Gita, twee soorten intelligentie in de mens. De eerste is geconcentreerd, evenwichtig, één, homogeen, gericht op de Waarheid; eenheid is zijn kenmerk, geconcentreerde vastheid is zijn wezen. In de andere is er geen enkele wil, geen verenigde intelligentie, maar slechts een eindeloos aantal ideeën veelvertakkend, ronddwalend, dat wil zeggen, in deze of gene richting in de jacht op de verlangens die het leven en de omgeving haar bieden. Buddhi, het gebruikte woord, betekent eigenlijk, het mentale vermogen tot begrijpen, maar het wordt duidelijk door de Gita in een ruime filosofische zin gebruikt voor de gehele werking van de onderscheidende en beslissende denkvermogen die zowel de richting als het gebruik van onze gedachten bepaalt van onze daden; denken, intelligentie, oordeel, scherpzinnige keuze en doel zijn allemaal inbegrepen in de werking ervan: want het kenmerk van de verenigde intelligentie is niet alleen de concentratie van het denkvermogen dat weet, maar vooral de concentratie van het denkvermogen dat besluit en volhardt in het besluit, *vyavasāya*, terwijl het teken van de verspreide intelligentie niet zozeer de discursiviteit van de ideeën en waarnemingen is, maar eerder de discursiviteit van de doelen en verlangens, en dus van de wil. Wil en kennis zijn dan de twee functies van de Buddhi. De verenigde intelligentie is gevestigd in de verlichte ziel, geconcentreerd in innerlijke zelfkennis; de veelvertakte en veelzijdige, bezig met vele dingen, onverschillig voor het ene noodzakelijke, is daarentegen onderworpen aan de rusteloze en discursieve werking van het denkvermogen, verspreid naar uiterlijk leven en werken en hun vruchten. "Werken zijn veel minderwaardiger," zegt de Leraar, "aan de Yoga van de intelligentie; verlang liever naar toevlucht in de intelligentie; arme en ellendige zielen zijn zij die de vrucht van hun werken tot het object van hun gedachten en activiteiten maken."

We moeten de psychologische orde van de Sankhya in gedachten houden, die de Gita aanvaardt. Aan de ene kant is er de Purusha, de ziel, kalm, inactief, onveranderlijk, één, niet evoluerend; aan de andere kant is er Prakriti of Natuurkracht, inert zonder de bewuste ziel, actief maar alleen door de tegenstelling tot dat bewustzijn, door contact ermee, zoals we zouden zeggen, aanvankelijk niet zozeer één als wel onbepaald, drievoudig in zijn hoedanigheden, in staat tot evolutie en involutie. Het contact tussen ziel en natuur genereert het spel van subjectiviteit en objectiviteit dat onze ervaring van zijn is; wat voor ons eerst subjectief is, evolueert, omdat het zielsbewustzijn de eerste oorzaak is, de onbewuste Natuurkracht slechts de tweede en afhankelijke oorzaak; maar toch is het de Natuur en niet de ziel die

de instrumenten van onze subjectiviteit levert. Eerst komen Buddhi, de onderscheidende of bepalende kracht die zich ontwikkelt uit de Natuurkracht, en de daaraan ondergeschikte kracht van het zelf-onderscheidende ego. Vervolgens ontstaat als secundaire evolutie hieruit de kracht die de onderscheidingen van objecten, zintuiglijk denken of Manas, in beslag neemt — we moeten de Indiase namen noteren omdat de overeenkomstige Engelse woorden geen echte equivalenten zijn. Als tertiaire evolutie uit zintuiglijk denken hebben we de gespecialiseerde organische zintuigen, tien in aantal, vijf van waarneming, vijf van handelen; vervolgens de vermogens van elk zintuig van waarneming, geluid, vorm, geur, enz., die hun waarde aan objecten geven voor het denkvermogen en dingen maken tot wat ze zijn voor onze subjectiviteit, — en, als de wezenlijke basis hiervan, de primaire voorwaarden van de zintuiglijke objecten, de vijf elementen van de oude filosofie of liever elementaire voorwaarden van de natuur, *pañca bhūta*, die objecten vormen door hun verschillende combinaties.

Weerspiegeld in het zuivere bewustzijn van Purusha worden deze graden en krachten van de Natuurkracht het materiaal van onze onzuivere subjectiviteit, onzuiver omdat haar werking afhankelijk is van de waarnemingen van de objectieve wereld en van hun subjectieve reacties. Buddhi, wat eenvoudigweg de bepalende kracht is die alles inert bepaalt uit onbepaalde, onbewuste Kracht, neemt voor ons de vorm aan van intelligentie en wil. Manas, de onbewuste kracht die de onderscheidingen van de Natuur grijpt door objectieve actie en reactie en ze vasthoudt door aantrekking, wordt zintuiglijke waarneming en verlangen, de twee grove termen of degradaties van intelligentie en wil, — het zintuiglijke denkvermogen wordt sensationeel, emotioneel, volitioneel in de lagere betekenis van verlangen, hoop, hunkering, hartstocht, vitale impuls, alle vervormingen (*vikāra*) van de wil. De zintuigen worden de instrumenten van het zintuiglijk denken, de vijf waarnemende zintuigen van onze kennis, de vijf actieve zintuigen van onze impulsen en levensgewoonten, bemiddelaars tussen het subjectieve en het objectieve; de rest zijn de objecten van ons bewustzijn, *viṣayas* van de zintuigen.

Deze volgorde van evolutie lijkt in tegenspraak met wat wij waarnemen als de volgorde van de materiële evolutie; Maar als we bedenken dat zelfs Buddhi op zichzelf een inerte actie is van de onbewuste Natuur en dat er in die zin zeker een onbewuste wil en intelligentie bestaat, een onderscheidende en bepalende kracht zelfs in het atoom, als we de ruwe onbewuste materie van sensatie, emotie, geheugen, impuls in de plant en in de onderbewuste vormen van bestaan observeren, als we kijken naar deze krachten van Natuurkracht die de vormen van onze subjectiviteit aanneemt in het evoluerende bewustzijn van dier en mens, dan zullen we zien dat het Sankhya-systeem goed genoeg overeenkomt met alles wat modern onderzoek heeft opgeleverd door de observatie van de materiële Natuur. In de evolutie van de ziel terug van Prakriti naar Purusha, moet de omgekeerde volgorde worden aangehouden ten opzichte van de oorspronkelijke evolutie van de Natuur, en dat is hoe de Upanishads en de Gita te werk gingen en bijna letterlijk de Upanishads citeren, waarin de opwaartse volgorde van onze subjectieve vermogens wordt beschreven. "Oppermachtig," zeggen ze," boven hun objecten “staan de zintuigen, boven de zintuigen het denkvermogen, boven het denkvermogen de intelligente wil: dat wat oppermachtig is boven de intelligente wil, is hij," — is het bewuste zelf, de Purusha. Daarom, zegt de Gita, is het deze Purusha, deze opperste oorzaak

van ons subjectieve leven die we moeten begrijpen en waarvan we ons bewust moeten worden door middel van intelligentie; daarin moeten we onze wil vestigen. Zo kunnen we, door ons lagere, subjectieve zelf in de Natuur stevig in evenwicht te houden en te kalmeren door middel van het grotere, werkelijk bewuste zelf, de rusteloze, altijd actieve vijand van onze vrede en zelfbeheersing, het verlangen van het denkvermogen, vernietigen.

Er zijn immers twee mogelijkheden voor de intelligente werking van de verlangens. Ze kunnen zich naar beneden en naar buiten richten, naar een discursieve werking van de waarnemingen en de wil in het drievoudige spel van Prakriti, of ze kunnen zich naar boven en naar binnen richten, naar een gevestigde vrede en gelijkheid in de kalme en onveranderlijke zuiverheid van de bewuste, stille ziel, die niet langer onderworpen is aan de afleidingen van de Natuur. In het eerste geval is het subjectieve wezen overgeleverd aan de objecten van de zintuigen; het leeft in het uiterlijke contact met de dingen. Dat leven is het leven van verlangen. De zintuigen, geprikkeld door hun objecten, creëren een rusteloze of vaak gewelddadige verstoring, een sterke of zelfs onstuimige uitwaartse beweging naar het grijpen van deze objecten en het genieten ervan, en ze slepen de zintuiglijke denkvermogen mee, "zoals de winden een schip op zee meesleuren"; het denkvermogen, onderworpen aan de emoties, hartstochten, verlangens en impulsen die worden gewekt door deze uitwaartse beweging van de zintuigen, sleurt eveneens de intelligente wil mee, die daardoor zijn vermogen tot kalm onderscheidingsvermogen en beheersing verliest. Onderwerping van de ziel aan het verwarde spel van de drie guna's van Prakriti in hun eeuwige verstrengeling en worsteling, onwetendheid, een vals, zintuiglijk, objectief leven van de ziel, slavernij aan verdriet en woede en gehechtheid en hartstocht, zijn het resultaat van de neerwaartse trend van de buddhi, — het onrustige leven van de gewone, onverlichte, ongedisciplineerde mens. Zij die de Vedavadins volgen, maken zintuiglijk genot tot het doel van handelen en de vervulling ervan tot het hoogste doel van de ziel, misleidende gidsen. Het innerlijke, subjectieve zelfgenoegen, onafhankelijk van objecten, is ons ware doel en de hoge en wijde gemoedstoestand die ons leidt tot vrede en bevrijding.

Daarom moeten we resoluut kiezen voor de opwaartse en innerlijke oriëntatie van de intelligente verlangens, met een vaste concentratie en volharding, *vyavasāya*; we moeten het stevig verankeren in de kalme zelfkennis van de Purusha. De eerste stap moet uiteraard zijn om ons te ontdoen van verlangen, dat de hele wortel is van het kwaad en het lijden; en om ons van verlangen te ontdoen, moeten we een einde maken aan de oorzaak van verlangen, het uitstromen van de zintuigen om onze objecten te grijpen en ervan te genieten. We moeten ze terugtrekken wanneer ze geneigd zijn zo naar buiten te stormen, ze wegtrekken van hun objecten, — zoals de schildpad zijn ledematen in zijn schild terugtrekt, zo moeten we deze terugtrekken naar hun oorsprong, rustig in het denkvermogen, het denkvermogen rustig in de intelligentie, de intelligentie rustig in de ziel en haar zelfkennis, de werking van de Natuur observerend, maar er niet aan onderworpen aan, niets verlangend wat het objectieve leven kan geven.

Het is geen uiterlijke ascese, de fysieke verzaking van de zintuiglijke objecten die ik onderwijs, suggereert Krishna onmiddellijk om een misverstand te voorkomen dat waarschijnlijk meteen zou ontstaan. Niet de verzaking van de Sankhya's of de ascese van de strenge asceet met zijn vasten, zijn maceratie van het lichaam, zijn poging om zich zelfs van voedsel

te onthouden; dat is niet de zelfdiscipline of de onthouding die ik bedoel, want ik spreek over een innerlijke terugtrekking, een verzaking van verlangen. De belichaamde ziel, die een lichaam heeft, moet dit normaal gesproken voeden voor zijn normale lichamelijke activiteit; door zich van voedsel te onthouden, verwijdert zij eenvoudigweg het fysieke contact met het zintuiglijke object, maar ontdoet zich niet van de innerlijke relatie die dat contact pijnlijk maakt. Het behoudt het zintuiglijke genot in het object, de *rasa*, het genieten en afkeuren, — want *rasa* heeft twee kanten; de ziel moet daarentegen in staat zijn het fysieke contact te verdragen zonder te lijden onder deze zintuiglijke reactie. Anders is er *nivṛtti*, het ophouden van het object, *viṣayā vinivartante*, maar geen subjectief ophouden, geen *nivṛtti* van het denkvermogen; maar de zintuigen zijn van het denkvermogen, subjectief, en subjectief ophouden van de *rasa* is het enige echte teken van meesterschap. Maar hoe is dit verlangenloze contact met objecten, dit onmerkbare gebruik van de zintuigen, mogelijk? Het is mogelijk *paraṁ dṛṣṭvā*, door de visie op het allerhoogste, — *param*, de Ziel, de Purusha, — en door te leven in de Yoga, in vereniging of eenheid van het hele subjectieve wezen daarmee, door de Yoga van de intelligentie; want de ene Ziel is kalm, tevreden in zijn eigen vreugde, en die vreugde, vrij van dualiteit, kan, zodra we dit allerhoogste in ons zien en ons denkvermogen en wil daarop richten, de plaats innemen van de zintuiglijke, objectgerichte genoegens en afstotingen van het denkvermogen. Dit is de ware weg naar bevrijding.

Zeker, zelf-discipline, zelf-beheersing is nooit gemakkelijk. Alle intelligente mensen weten dat ze enige controle moeten uitoefenen over zichzelf en niets is algemener dan dit advies om de zintuigen te beheersen; maar gewoonlijk wordt het slechts onvolledig geadviseerd en op een zeer beperkte en ontoereikende manier toegepast. Zelfs de wijze, de man met een heldere, wijze en scherpzinnige ziel die zich werkelijk inspant om volledige zelfbeheersing te verwerven, wordt door de zintuigen opgejaagd en meegesleept. Dat komt doordat het denkvermogen zich van nature leent voor de zintuigen; het observeert de objecten van de zintuigen met een innerlijke interesse, richt zich erop en maakt ze tot het object van een allesoverheersende gedachte voor het verstand en van een sterke interesse voor de wil. Daardoor ontstaat gehechtheid, door gehechtheid verlangen, door verlangen onrust, hartstocht en woede wanneer het verlangen niet wordt bevredigd, wordt afgewacht of wordt tegengewerkt, en door hartstocht wordt de ziel verduisterd, het verstand en de wil vergeten. Zie en zetel in de kalme, observerende ziel; Er is een verlies van het geheugen van iemands ware zelf, en door dat verlies zal de intelligentie ook verduisterd, zelfs vernietigd worden. Want voorlopig bestaat ze niet meer in onze herinnering aan onszelf, ze verdwijnt in een wolk van hartstocht; we worden hartstocht, woede, verdriet en houden op jezelf, intelligentie en wil te zijn. Dit moet dan voorkomen worden en alle zintuigen volledig onder controle gebracht worden; want alleen door een absolute beheersing van de zintuigen kan de wijze en kalme intelligentie stevig gevestigd worden op zijn juiste plaats.

Dit kan niet perfect bereikt worden door de handeling van de intelligentie zelf, door een louter mentale zelf-discipline; het kan alleen bereikt worden door Yoga met iets dat hoger is dan zichzelf en waarin kalmte en zelf-beheersing inherent zijn. En deze Yoga kan alleen succesvol zijn door toewijding, door heiliging, door het hele zelf op te geven aan het Goddelijke, "aan Mij", zegt Krishna; want de Bevrijder is in ons, maar het is niet ons

verstand, noch ons intellect, noch onze persoonlijke wil, — het zijn slechts instrumenten. Het is de Heer in wie we, zoals ons aan het einde wordt verteld, onze toevlucht volledig moeten nemen. En daarvoor moeten we Hem allereerst tot het object van ons hele zijn maken en in zielscontact met Hem blijven. Dit is de betekenis van de uitdrukking "hij moet standvastig in Yoga zitten, geheel aan Mij overgegeven"; maar vooralsnog is het slechts een vluchtige hint, zoals in de Gita, slechts drie woorden die in de kiem de hele essentie bevatten van het hoogste geheim dat nog moet worden ontwikkeld. *Yukta āsīta matparaḥ*.

Als dit gedaan is, wordt het mogelijk om ons te bewegen tussen de objecten van de zintuigen, ermee in contact te staan, erop in te werken, maar met de zintuigen volledig onder controle van het subjectieve zelf, — niet overgeleverd aan de objecten en hun contacten en reacties, — en dat zelf is op zijn beurt gehoorzaam aan het hoogste zelf, de Purusha. Dan, vrij van reacties, zullen de zintuigen bevrijd worden van de gevoelens van voorkeur en afkeer, ontsnappen aan de dualiteit van positief en negatief verlangen, en zullen kalmte, vrede, helderheid, gelukkige rust, *ātmaprasāda*, zich op de mens vestigen. Dat is duidelijk: rust is de bron van het geluk van de ziel; alle verdriet begint zijn vermogen te verliezen om de rustige ziel te raken; het intellect wordt snel gevestigd in de vrede van het zelf; lijden wordt vernietigd. Het is deze kalme, verlangenloze, verdrietloze standvastigheid van de buddhi in zelfbeheersing en zelfkennis waaraan de Gita de naam Samadhi geeft.

Het teken van de mens in Samadhi is niet dat hij het bewustzijn van objecten en omgeving en van zijn mentale en fysieke zelf verliest en er zelfs door verbranding of lichaamsmarteling niet meer toe kan worden geroepen, — de gewone opvatting van de materie; trance is een bijzondere intensiteit, niet het essentiële teken. De test is de verdrijving van alle verlangens, hun onvermogen om het denkvermogen te bereiken, en het is de innerlijke staat waaruit deze vrijheid voortkomt, de vreugde van de ziel die in zichzelf is verzameld met het denkvermogen gelijk en stil en hoog verheven boven de aantrekkingen en afstotingen, de afwisselingen van zonneschijn en storm en de stress van het uiterlijke leven. Het is naar binnen gericht, zelfs wanneer het naar buiten handelt; het is in zichzelf geconcentreerd, zelfs wanneer het naar de dingen om zich heen kijkt; het is volledig gericht op het Goddelijke, zelfs wanneer het naar de uiterlijke blik van anderen kijkt, druk en bezig met de zaken van de wereld. Arjuna, die het gemiddelde menselijke denkvermogen verwoordt, vraagt om een uiterlijk, fysiek, praktisch waarneembaar teken van deze grote Samadhi; hoe spreekt zo iemand, hoe zit, hoe loopt hij? Zulke tekens kunnen niet worden gegeven, noch probeert de leraar ze te verschaffen; want de enige mogelijke test van het bezit ervan is innerlijk en er zijn tal van vijandige psychologische krachten die ingezet kunnen worden. Gelijkheid is het grote kenmerk van de bevrijde ziel en van die gelijkheid zwijgen zelfs de meest waarneembare tekenen. "Een man met een denkvermogen dat niet door verdriet wordt verstoord, die het verlangen naar plezier heeft opgegeven, van wie genegenheid, woede en angst zijn verdwenen, zo iemand is de wijze wiens begrip gegrondvest is op stabiliteit." Hij is "zonder de drievoudige werking van de hoedanigheden van Prakriti, zonder de dualiteiten, altijd gebaseerd op zijn ware wezen, zonder te verkrijgen of te bezitten, in het bezit van zijn zelf." Want wat heeft de vrije ziel te verkrijgen en te bezitten? Zodra we in het bezit zijn van het Zelf, zijn we in het bezit van alle dingen.

En toch houdt hij niet op met werken en handelen. Daarin ligt de originaliteit en kracht van de Gita: dat, nadat deze statische toestand, deze superioriteit ten opzichte van de natuur, deze leegte zelfs van alles wat normaal gesproken de werking van de Natuur voor de bevrijde ziel vormt, bevestigd is, het toch in staat is om deze te verdedigen, om haar zelfs het voortzetten van werken op te leggen en zo het grote gebrek van de louter quietistische en ascetische filosofieën te vermijden, — het gebrek waaraan het vandaag de dag proberen te ontsnappen. “Je hebt recht op handelen, maar alleen op handelen, nooit op de vruchten ervan; laat de vruchten van je werken niet je drijfveer zijn, noch laat er in je enige gehechtheid aan inactiviteit zijn.” Het gaat dus niet om de werken die met verlangen door de Vedavadins worden beoefend, het gaat niet om de bewering dat het rusteloze en energieke denkvermogen bevredigd kan worden door constante activiteit, de bewering van de praktische of kinetische mens, die hier wordt aangehaald. "Verricht je handelingen, vastberaden in Yoga, nadat je gehechtheid hebt losgelaten, gelijkmoedig bent geworden in falen en succes; want het is gelijkheid die met Yoga wordt bedoeld." Wordt handelen belemmerd door de keuze tussen relatief goed en kwaad, de angst voor zonde en de moeizame inspanning om deugdzaam te zijn? Maar de bevrijde, die zijn rede en wil met het Goddelijke heeft verenigd, werpt zelfs hier in deze wereld van dualiteiten zowel goed als kwaad van zich af; want hij stijgt op tot een hogere wet boven goed en kwaad, gebaseerd op de vrijheid van zelfkennis. Kan handelen zonder verlangen geen besluitvaardigheid, geen effectiviteit, geen efficiënte motieven en geen grote of krachtige scheppende kracht hebben? Niet zo; handelen in yoga is niet alleen het hoogste, maar ook het wijste, meest krachtige en efficiënte, zelfs voor de wereldse aangelegenheden; want het wordt geleid door de kennis en wil van de Meester der werken: "Yoga is vaardigheid in werken." Maar leidt alle actie gericht op het leven weg van het universele doel van de yogi, dat door algemene instemming is om te ontsnappen aan de gebondenheid aan deze gekwelde en droevige menselijke geboorte? Ook niet zo; de wijzen die werken verrichten zonder verlangen naar vruchten en in yoga met het Goddelijke, worden bevrijd van de gebondenheid van de geboorte en bereiken die andere volmaakte staat waarin geen van de kwalen bestaan die het denkvermogen en het leven van een lijdende mensheid beïnvloeden.

De staat die hij bereikt, is de Brahmische toestand; hij krijgt een stevige positie in het Brahman, *brāhmā sthiti*. Het is een omkering van de hele zienswijze, ervaring, kennis, waarden en waarneming van aardse wezens. Dit leven van dualiteiten dat voor hen hun dag, hun waken, hun bewustzijn, hun heldere toestand van activiteit en kennis is, is voor hem een nacht, een onrustige slaap en duisternis van de ziel; dat hogere wezen dat voor hen een nacht is, een slaap waarin alle kennis en wil ophouden, is voor de zelf-beheersende wijze zijn ontwaken, zijn stralende dag van ware zijn, kennis en macht. Zij zijn troebel en modderig water, verstoord door elke kleine instroom van verlangen; hij is een oceaan van wijd zijn en bewustzijn die voortdurend gevuld wordt, maar altijd roerloos in de grote evenwichtigheid van zijn ziel; alle verlangens van de wereld komen in hem binnen als water in de zee, maar hij heeft geen verlangen noch is hij verontrust. Want terwijl zij vervuld zijn van het verontrustende gevoel van ego en van mij en van jou, is hij één met het ene Zelf in alles en heeft geen 'ik' of 'mijn'. Hij handelt zoals anderen, maar hij heeft alle verlangens en hun hunkeringen losgelaten. Hij bereikt de grote

vrede en wordt niet verward door de schijn van dingen; hij heeft zijn individuele ego uitgedoofd in het Ene, leeft in die eenheid en, vastgezet in die status aan het einde ervan, kan uitdoving bereiken in het Brahman, Nirvana, — niet de negatieve zelfvernietiging van de Boeddhisten, maar de grote onderdompeling van het afzonderlijke persoonlijke zelf in de enorme realiteit van het ene oneindige onpersoonlijke Bestaan.

Zo'n subtiele, verenigende Sankhya, Yoga en Vedanta vormt het eerste fundament van de leer van de Gita. Het is verre van alles, maar het is de eerste onmisbare praktische eenheid van kennis en werkt al met een vleugje van het derde, meest intense, bekronende element in de volkomenheid van de ziel: goddelijke liefde en toewijding.

XI
Werken en Offering

DE YOGA van de intelligente wil en de culminatie ervan in de Brahmische status, die het hele einde van het tweede hoofdstuk beslaat, bevat de kiem van een groot deel van de leer van de Gita: de doctrine van verlangenloze werken, van gelijkheid, van het afwijzen van uiterlijke verzaking en van toewijding aan het Goddelijke; maar dit alles is nog vaag en onduidelijk. Wat tot nu toe het sterkst wordt benadrukt, is de terugtrekking van de wil uit de gewone motieven van menselijke activiteiten, het verlangen, uit het normale menselijke temperament van zintuiglijk zoekende gedachten en wil met zijn hartstochten en onwetendheid, en uit zijn gebruikelijke gewoonte van onrustige, veelvertakte ideeën en wensen naar de verlangenloze kalme eenheid en de hartstochtloze sereniteit van de Brahmische evenwichtstoestand. Zoveel heeft Arjuna begrepen. Hij is hier niet onbekend mee; het is de essentie van de huidige leer die iemand wijst op het pad van kennis en op de verzaking van leven en werken als zijn weg naar volmaaktheid. De intelligentie die zich terugtrekt van zintuigen en verlangens en menselijk handelen en zich wendt tot het Hoogste, tot het Ene, tot de actieloze Purusha, tot het onbeweeglijke, tot het vormloze Brahman, dat is ongetwijfeld het eeuwige zaad van kennis. Er is hier geen plaats voor werken, aangezien werken tot de Onwetendheid behoren; handelen is het absolute tegendeel van kennis; het zaad ervan is verlangen en de vrucht ervan is gebondenheid. Dat is de orthodoxe filosofische doctrine, en Krishna lijkt dit volkomen te erkennen wanneer hij zegt dat werken veel minderwaardig zijn aan de Yoga van de intelligentie. En toch wordt er op werken aangedrongen als onderdeel van de Yoga; zodat er in deze leer een radicale inconsistentie lijkt te bestaan. Niet alleen dat; want een kind van werk kan ongetwijfeld een tijdje blijven bestaan, het minimale, het meest onschuldige; maar hier is een werk dat volkomen onverenigbaar is met kennis, met sereniteit en met de onbeweeglijke vrede van de zelf-verheerlijkte ziel, — een verschrikkelijk, zelfs monsterlijk werk, een bloedige strijd, een meedogenloze veldslag, een gigantische slachting. Toch is het juist dit dat verbonden is, dit wordt geprobeerd te rechtvaardigen door de leer van innerlijke vrede en verlangenloze gelijkheid en status in het Brahman! Hier is dan een onverzoenlijke tegenstrijdigheid. Arjuna klaagt dat hem een tegenstrijdige en verwarrende leer is gegeven, niet de duidelijke, strikt eenduidige weg waarlangs de menselijke intelligentie rechtstreeks en scherpzinnig naar het hoogste goed kan bewegen. Het is als antwoord op dit bezwaar dat de Gita meteen begint haar positieve en gebiedende leer van Werken duidelijker te ontwikkelen.

De Leraar maakt eerst een onderscheid tussen de twee middelen tot verlossing waarop de mens zich in deze wereld afzonderlijk kan concentreren: de Yoga van kennis en de Yoga van werken. De ene impliceert, zoals gewoonlijk wordt aangenomen, het afzien van werken als een obstakel voor verlossing, de andere het aanvaarden van werken als een middel tot verlossing. Hij dringt nog niet sterk aan op een samensmelting van beide, op een verzoening van de gedachte die hen scheidt, maar begint met aan te

tonen dat het afzien van de Sankhya's, de fysieke verzaking, Sannyasa, noch de enige weg is, noch de betere weg. *Naiṣkarmya*, een kalme leegte van werken, is ongetwijfeld datgene waarnaar de ziel, de Purusha, moet streven; want het is Prakriti die het werk doet en de ziel moet zich verheffen boven de verstrengeling in de activiteiten van het wezen en een vrije sereniteit en evenwicht bereiken, wakend over de werking van Prakriti, maar er niet door beïnvloed wordend. Dat, en niet het ophouden van de werken van Prakriti, is wat werkelijk bedoeld wordt met de *naiṣkarmya* van de ziel. Het is daarom een vergissing te denken dat deze staat van onverschilligheid van de ziel bereikt en genoten kan worden door geen enkele vorm van actie te ondernemen. Enkel het afzien van werken is niet voldoende, en zelfs niet eens een juiste manier om verlossing te bereiken. "Niet door zich van werken te onthouden, geniet een mens actieloosheid, noch bereikt hij door louter het afzien (van werken) zijn volmaaktheid," – *siddhi*, het bereiken van de doelen van zijn zelfdiscipline door middel van Yoga.

Maar het moet toch minstens één noodzakelijk middel zijn, onmisbaar, zelfs noodzakelijk? Want hoe kan de ziel, als de werken van Prakriti voortduren, er dan aan ontkomen erbij betrokken te zijn? Hoe kan ik vechten en toch in mijn ziel niet denken of voelen dat ik als individu vecht, niet verlangen naar de overwinning en niet innerlijk geraakt worden door de nederlaag? Dit is de leer van de Sankhya's dat het intellect van de mens die zich bezighoudt met de activiteiten van de Natuur, verstrikt raakt in egoïsme, onwetendheid en begeerte en daarom tot handelen wordt aangezet; integendeel, als het intellect zich terugtrekt, dan moet het handelen stoppen met het ophouden van de begeerte en de onwetendheid. Daarom is het opgeven van leven en werken een noodzakelijk onderdeel, een onvermijdelijke omstandigheid en een onmisbaar laatste middel op de weg naar bevrijding. Deze tegenwerping van een gangbare logica — die niet door Arjuna wordt uitgesproken, maar wel in zijn gedachten aanwezig is, zoals de wending in zijn latere uitspraken laat zien — wordt door de Leraar onmiddellijk voorzien. Nee, zegt hij, dergelijke verzaking die verre van onmisbaar is ,is zelfs niet mogelijk. "Want niemand staat zelfs maar voor een moment van niet-werken; iedereen wordt gedwongen tot handelen, hulpeloos door de modi die voortkomen uit Prakriti.” De sterke perceptie van de grote kosmische actie en de eeuwige activiteit en kracht van de kosmische energie, die later zo sterk werd benadrukt door de leer van de Tantrische Shaktas, die Prakriti of Shakti superieur achten aan Purusha, is een zeer opmerkelijk kenmerk van de Gita. Hoewel hier een ondertoon, is het toch sterk genoeg, gekoppeld aan wat we de theïstische en devotionele elementen van het gedachtegoed zouden kunnen noemen, om in dat activisme te brengen dat in zijn Yoga-schema de quietistische tendensen van de oude metafysische Vedanta zo sterk wijzigt. Jij, belichaamd in de natuurlijke wereld, kunt niet ophouden met handelen, geen moment, geen seconde; jouw bestaan hier is een actie; het hele universum is een daad van God, zelfs het loutere leven is Zijn beweging.

Ons fysieke leven, het in stand houden ervan, het voortbestaan ervan is een reis, een pelgrimstocht van het lichaam, *śarīra-yātrā*, en dat kan niet bewerkt worden zonder actie. Maar zelfs als een mens zijn lichaam ononderhouden, nutteloos zou kunnen laten, als hij altijd stil zou kunnen staan als een boom of onbeweeglijk zou kunnen zitten als een steen, *tiṣṭhati*, dan zou die plantaardige of materiële onbeweeglijkheid hem niet redden van de handen van de Natuur; hij zou niet vrijgesteld zijn van haar werkers. Want

het zijn niet alleen onze fysieke bewegingen en activiteiten die bedoeld worden met werken, met *karma*; ons mentale bestaan is ook een grote, complexe actie, het is zelfs het grotere en belangrijkere deel van de werken van de rusteloze energie, de subjectieve oorzaak en bepalende factor van het fysieke. We hebben niets gewonnen als we het effect onderdrukken, maar de activiteit van de subjectieve oorzaak behouden. De objecten van de zintuigen zijn slechts een aanleiding voor onze gebondenheid, de aandrang van het denkvermogen op deze objecten is het middel, de instrumentele oorzaak. Een mens kan zijn organen van actie beheersen en weigeren ze hun natuurlijke spel te geven, maar hij heeft niets gewonnen als zijn denkvermogen de objecten blijft herinneren en erover blijft piekeren. van verstand. Zo iemand heeft zichzelf in verwarring gebracht met valse ideeën over zelf-discipline; hij heeft het doel of de waarheid ervan niet begrepen, noch de eerste beginselen van zijn subjectieve bestaan; daarom zijn al zijn methoden van zelfdiscipline vals en ongeldig.[19] De handelingen van het lichaam, zelfs de handelingen van het denkvermogen, zijn op zichzelf niets, noch een gebondenheid, noch de eerste oorzaak van gebondenheid. Wat essentieel is, is de machtige energie van de Natuur die haar weg zal gaan en haar spel zal spelen in haar grote veld van denkvermogen, leven en lichaam; wat gevaarlijk in haar is, is de kracht van haar drie wapens, wijzen of eigenschappen om het intellect te verwarren en te verbijsteren en zo de ziel te verduisteren. Dat, zoals we later zullen zien, is de kern van actie en bevrijding voor de Gita. Wees vrij van verduistering en verwarring door de drie *guna's*, en actie kan doorgaan, zoals het moet doorgaan, en zelfs die grootste, rijkste of meest enorme en gewelddadige actie; het doet er niet toe, want dan is er niets raakt de Purusha aan, de ziel heeft *naiṣkarmya.*

Maar de Gita gaat op dit moment niet verder dan dat grotere punt. Aangezien het denkvermogen de instrumentele oorzaak is, aangezien inactiviteit onmogelijk is, is wat rationeel, noodzakelijk en de juiste weg is, een gecontroleerde actie van het subjectieve en objectieve organisme. Het denkvermogen moet de zintuigen onder zijn controle brengen als instrument van de intelligente wil en vervolgens moeten de organen van actie voor hun juiste functie worden gebruikt, voor actie, maar voor actie die wordt uitgevoerd als Yoga. Maar wat is de essentie van deze zelf-beheersing, wat wordt bedoeld met actie die wordt uitgevoerd als Yoga, *Karmayoga*? Het is niet-gehechtheid, het is werken doen zonder met het denkvermogen vast te klampen aan de objecten van de zintuigen en de vrucht van de werken. Niet volledige inactiviteit, wat een fout is, een verwarring, een zelfbedrog, een onmogelijkheid, maar actie volledig en vrijwillig verricht, zonder onderwerping aan zintuigen en hartstochten, verlangenloze en onthechte werken, zijn het eerste geheim van volmaaktheid. Doe actie aldus zelfbeheerst, zegt Krishna, *niyataṁ kuru karma tvam*: Ik heb gezegd dat kennis, de intelligentie, groter is dan werken, *jyāyasī karmaṇo buddhiḥ* , maar ik bedoelde niet dat inactiviteit groter is dan handelen; het tegendeel is waar, *karma jyāyo akarmaṇaḥ*. Want kennis betekent niet het afzien van werken, het betekent gelijkheid en onthechting van verlangen en de objecten van zintuigen; en het betekent het

[19] Ik kan me niet voorstellen dat *mithyācāra* een hypocriet betekent. Hoe is een man een hypocriet die zichzelf zo'n zware en volledige ontbering oplegt? Hij vergist zich en is misleid, *vimūḍhātmā*, en zijn *ācāra*, zijn formeel gereguleerde methode van zelfdiscipline, is een valse en ijdele methode, — dit is ongetwijfeld alles wat de Gita bedoelt.

evenwicht van de intelligente wil in de Ziel, vrij en hoog verheven boven de lagere instrumentatie van Prakriti, en de werken van het denkvermogen en de zintuigen en het lichaam beheersend in de kracht van zelfkennis en het pure, objectloze zelfverrukking van spirituele realisatie, *niyataṁ karma*.[20] *Buddhiyoga* wordt vervuld door *karmayoga*; de Yoga van de zelf-bevrijdende intelligentie vindt haar volle betekenis door de Yoga van verlangenloze werken. Zo vindt de Gita haar leer van de noodzaak van verlangenloze werken, *niṣkāma karma*, en verenigt de subjectieve beoefening van de Sankhya's — waarbij hun louter fysieke regel wordt verworpen — met de beoefening van Yoga.

Maar er blijft een essentiële moeilijkheid onopgelost. Verlangen is het gewone motief van alle menselijke handelingen, en als de ziel vrij is van verlangen, dan is er geen verdere rechtvaardiging voor handelen. We kunnen gedwongen worden bepaalde werken te verrichten voor het onderhoud van het lichaam, maar zelfs dat is onderworpen aan het verlangen van het lichaam, waarvan we ons moeten ontdoen als we volmaaktheid willen bereiken. Maar ervan uitgaande dat dit niet mogelijk is, is de enige manier om een regel voor handelen buiten onszelf vast te stellen, niet gedicteerd door iets in onze subjectiviteit, de *nityakarma* van de Vedische regel, de routine van ceremoniële offers, dagelijks gedrag en sociale plichten, die de mens die bevrijding zoekt kan doen, simpelweg omdat het hem wordt opgelegd, zonder enig persoonlijk doel of subjectief belang, met een absolute onverschilligheid ten opzichte van het doen, niet omdat hij zo van nature is, maar omdat het is opgenomen in de Shastra. Maar als het principe van handelen niet extern aan de natuur moet zijn, maar subjectief, als zelfs de handelingen van de bevrijde en de wijze beheerst en bepaald moeten worden door zijn natuur, *svabhāva-niyatam*, dan is het enige subjectieve principe van handelen begeerte van welke aard dan ook, lust van het vlees of emotie van het hart of laag of nobel doel van het denkvermogen, maar alles onderworpen aan de *guṇa's*, zoals van Prakriti. Laten we dan de *niyata karma* van de Gita interpreteren als die *nityakarma* van de Vedische regel, de *kartavya karma* of het werk dat gedaan moet worden als de Arische regel van sociale plicht, en laten we ook het werk dat als offer wordt gedaan, opvatten als simpelweg deze Vedische offers en deze vaste sociale plicht die onbaatzuchtig en zonder persoonlijk doel wordt uitgevoerd. Zo wordt de leer van de Gita over verlangenloos werk vaak geïnterpreteerd. Maar het lijkt mij dat de leer van de Gita niet zo grof en simpel is, niet zo lokaal en tijdelijk en beperkt als dat alles. Ze is groots, vrij, subtiel en diepgaand; ze is voor alle tijden en voor alle mensen, niet voor een bepaald tijdperk en land. In het bijzonder breekt ze altijd los van uiterlijke vormen, details, dogmatische opvattingen en keert

---

[20] Nogmaals, ik kan de huidige interpretatie van *niyataṃ karma* niet accepteren, alsof het vaste en formele werken betekende en gelijkwaardig was aan de Vedische *nityakarma*, de regelmatige werken van offer, ceremonie en de dagelijkse regel van het Vedische leven. *Niyata* neemt immers gewoon de *niyamya* van het laatste vers over. Krishna zegt: "Wie de zintuigen beheerst door de geest en zich bezighoudt met de organen van handelen in de Yoga van handelen, die blinkt uit," *manasā niyamya ārabhate karmayogam*, en hij gaat onmiddellijk verder met het afleiden van een voorschrift uit deze uitspraak, om het samen te vatten en er een regel van te maken. “Doe jij beheerst handelen,” *niyataṃ kuru karma tvam*: *niyatam* omvat de niyamya, *kuru karma* omvat de *ārabhate karmayogam*. Niet formele werken die door een externe regel worden vastgelegd, maar verlangenloze werken die worden beheerst door de bevrijde buddhi, is de leer van de Gita.

terug naar principes en de grote feiten van onze natuur en ons wezen. Het is een werk van grote filosofie, waarheid en spirituele praktische toepasbaarheid, niet van beperkte religie en filosofische formules en stereotiepe dogma's.

De moeilijkheid is: hoe is het, gezien onze natuur en het feit dat verlangen het gemeenschappelijke principe van haar handelen is, mogelijk om een werkelijk verlangensloos handelen in te stellen? Want wat we gewoonlijk onbaatzuchtig handelen noemen, is niet echt verlangensloos; het is simpelweg een vervanging van bepaalde kleinere persoonlijke belangen door andere, grotere verlangens die slechts de schijn hebben onpersoonlijk, virtueel, land, mensheid te zijn. Bovendien wordt al het handelen, zoals Krishna benadrukt, gedaan door de *guṇa's*. van Prakriti, van nature; door te handelen volgens de Shastra handelen we nog steeds volgens onze natuur, zelfs als deze Shastra-handeling niet, zoals gewoonlijk, slechts een dekmantel is voor onze verlangens, vooroordelen, hartstochten, egoïsme, onze persoonlijke, nationale, sektarische ijdelheden, gevoelens en voorkeuren; maar zelfs anderszins, zelfs in de puurste vorm, gehoorzamen we nog steeds een keuze van onze natuur, en als onze natuur anders was en de wil op onze intelligentie en wil in een andere combinatie zou inwerken, zouden we de Shastra niet accepteren, maar leven volgens ons plezier of onze intellectuele opvattingen, of anders ons losmaken van de sociale wet om het leven van de eenzame of ascetische te leiden. We kunnen niet onpersoonlijk worden door iets buiten onszelf te observeren, want zo kunnen we niet buiten onszelf treden; we kunnen het alleen doen door op te stijgen naar het hoogste in onszelf, naar onze vrije Ziel en Zelf, die hetzelfde en één in alles is en daarom geen persoonlijke belangen heeft, naar het Goddelijke in ons wezen dat Zichzelf transcendent van de kosmos bezit en daarom niet gebonden is aan Zijn kosmische werken of Zijn individuele handelen. Dat is wat de Gita leert, en onthechting is slechts een middel tot dit doel, niet een doel op zich. Ja, maar hoe moet dit bereikt worden? Door alle werken te verrichten met opoffering als enig doel, is het antwoord van de goddelijke leraar. "Door werken te verrichten die niet voor opoffering zijn, is deze wereld van mensen gebonden aan werken; beoefen werken voor opoffering, O zoon van Kunti, en word vrij van alle gehechtheid." Het is duidelijk dat alle werken, en niet alleen opoffering en sociale plichten, in deze geest verricht kunnen worden; elke handeling kan worden verricht vanuit een vernauwd of verruimd ego, of ter wille van het Goddelijke. Al het zijn en alle handelen van Prakriti bestaan alleen ter wille van het Goddelijke; daaruit komt het voort, daardoor blijft het bestaan, en daar is het op gericht. Maar zolang we beheerst worden door het ego- besef, kunnen we niet waarnemen of handelen in de geest van deze waarheid, maar handelen we ter bevrediging van het ego en in de geest van het ego, anders dan voor opoffering. Egoïsme is de knoop van de gebondenheid. Door te handelen naar God, zonder enige gedachte aan ego, ontwarren we deze knoop en bereiken we uiteindelijk vrijheid.

De Gita neemt echter eerst de Vedische formulering van het idee van opoffering over en formuleert de wet van opoffering in de huidige terminologie. Dit doet met een duidelijk doel. We hebben gezien dat de strijd tussen verzaking en werken twee vormen kent: de tegenstelling tussen Sankhya en Yoga, die in principe al verzoend is, en de tegenstelling tussen Vedisme en Vedantisme, die de leraar nog moet verzoenen. De eerste is een bredere formulering van de tegenstelling waarin het idee van werken algemeen en breed is. De Sankhya gaat uit van het idee van de goddelijke status als die

van de onveranderlijke en inactieve Purusha, die elke ziel in werkelijkheid is, en maakt een tegenstelling tussen de inactiviteit van Purusha en de activiteit van Prakriti; de logische conclusie is dus het stoppen van alle werken. Yoga begint vanuit het idee van het Goddelijke als Ishwara, heer van de werkingen van Prakriti en daarom superieur daaraan, en de logische conclusie is niet het stoppen van werken, maar de superioriteit van de ziel ten opzichte daarvan en vrijheid, zelfs terwijl men alle werken verricht. In de tegenstelling tussen Vedisme en Vedantisme worden werken, *karma*, beperkt tot Vedische werken en soms zelfs tot Vedische offers en geritualiseerde werken, waarbij al het andere wordt uitgesloten als niet nuttig voor verlossing. Het Vedisme van de Mimansaka's hield hierop aan als middel, terwijl het Vedantisme, dat zich baseerde op de Upanishads, ze beschouwde als slechts een voorbereidende stap naar de staat van onwetendheid en uiteindelijk iets dat overwonnen en verworpen moest worden, een obstakel voor de zoeker naar bevrijding. Het Vedisme vereerde de Deva's, de goden, met offers en beschouwde hen als de krachten die ons helpen bij verlossing. Het Vedantisme neigde ernaar hen te beschouwen als krachten van de mentale en materiële wereld die zich verzetten tegen onze verlossing (mensen, zegt de Upanishad, zijn het vee van de goden, die niet verlangen dat iemand kennis verwerft en vrij is); het zag het Goddelijke als het onveranderlijke Brahman dat niet bereikt moet worden door werken van offers en aanbidding, maar door kennis. Werken leiden slechts tot materiële resultaten en tot een minderwaardig paradijs; daarom moeten ze worden afgezworen.

De Gita lost deze tegenstelling op door te benadrukken dat de Deva's slechts vormen zijn van de ene Deva, de Ishwara, de Heer van alle Yoga, aanbidding, offers en ascese, en als het waar is dat offers aan de Deva's slechts leiden tot materiële resultaten en tot het Paradijs, dan is het ook waar dat offers aan de Ishwara boven hen uit leiden tot de grote bevrijding. Want de Heer en het onveranderlijke Brahman zijn geen twee verschillende wezens, maar één en hetzelfde Wezen, en wie naar een van beide streeft, streeft naar dat ene goddelijke bestaan. Alle werken in hun totaliteit vinden hun hoogtepunt en volledigheid in de kennis van het Goddelijke, *sarvaṁ karmākhilaṁ pārtha jñāne parisamāpyate*. Ze vormen geen obstakel, maar de weg naar de hoogste kennis. Zo wordt ook deze tegenstelling verzoend met behulp van een uitgebreide verduidelijking van de betekenis van het offer. In feite is het conflict slechts een beperkte vorm van de grotere tegenstelling tussen Yoga en Sankhya. Vedisme is een gespecialiseerde en beperkte vorm van Yoga; Het principe van de Vedantisten is identiek aan dat van de Sankhya's, want voor beiden is de beweging van verlossing de terugtrekking van de intelligentie, de *buddhi*, van de differentiërende krachten van de Natuur, van ego, denkvermogen, zintuigen, van het subjectieve en het objectieve, en de terugkeer ervan naar het ongedifferentieerde en het onveranderlijke. Het is met dit doel van verzoening in gedachten dat de leraar voor het eerst zijn uiteenzetting van de leer van het offer benadert; maar gedurende het hele proces, zelfs vanaf het allereerste begin, houdt hij zijn blik niet gericht op de beperkte Vedische betekenis van offer en werken, maar op hun grotere en universele toepassing, — die verbreding van nauwe en formele begrippen om de grote algemene waarheden die ze ten onrechte beperken, toe te laten, wat altijd de methode van de Gita is.

XII
De Betekenis van Offering

DE THEORIE VAN GITA van het offer wordt in twee afzonderlijke passages uiteengezet; de ene vinden we in het derde hoofdstuk, de andere in het vierde. De eerste passage geeft de theorie weer in een taal die, op zichzelf beschouwd, alleen over het ceremoniële offer lijkt te gaan; de tweede passage interpreteert dit in de context van een grote filosofische symboliek, transformeert daarmee de hele betekenis ervan en verheft het tot een niveau van hoge psychologische en spirituele waarheid. “Door offergave schiep de Heer der schepselen van oudsher schepselen en zei: Hierdoor zult gij voortbrengen (vruchten of nageslacht), laat dit uw melker van verlangens zijn. Voed hiermee de goden en laat de goden u voeden; door elkaar te voeden, zult gij het hoogste goed bereiken. Gevoed door offergave zullen de goden u de gewenste genoegens schenken; wie geniet van de hem gegeven genoegens en er niet aan heeft bijgedragen, is een dief. De goeden die eten wat er van het offer overblijft, zijn bevrijd van alle zonde; maar slecht zijn zij die zondigen en zich overgeven aan de zonde, die het voedsel voor zichzelf bereiden. Uit voedsel ontstaan schepselen, uit regen wordt voedsel geboren, uit offergave ontstaat de regen, offergave wordt geboren uit werk; werk is bekend als geboren uit Brahman, Brahman wordt geboren uit het Onveranderlijke; daarom is het alomvattende Brahman gevestigd in het offer. Wie hier het wiel dat in beweging is gezet niet volgt, slecht is zijn wezen, sensueel zij heerlijkheid, tevergeefs, O Partha, leeft die mens” Nadat hij zo de noodzaak van het offer heeft uiteengezet, — we zullen later zien in welke zin we een passage kunnen begrijpen die op het eerste gezicht slechts een traditionele theorie van ritualisme en de noodzaak van het ceremoniële offer lijkt over te brengen — gaat Krishna verder met het stellen van de superioriteit van de spirituele mens boven werken. “Maar de mens wiens vreugde in het Zelf ligt en die tevreden is met het genieten van het Zelf en in het Zelf tevreden is, voor hem bestaat er geen werk dat gedaan hoeft te worden. Hij heeft hier geen doel dat verkregen kan worden door een gedane handeling en geen doel dat verkregen kan worden door een ongedane handeling; hij is niet afhankelijk van al deze bestaansvormen om een doel te bereiken.”

Hier staan dan de twee idealen, Vedistisch en Vedantistisch, alsof ze in al hun oorspronkelijke, scherpe scheiding en tegenstelling staan, aan de ene kant het actieve ideaal van het verwerven van genot hier en het hoogste goed hiernamaals door opoffering en de wederzijdse afhankelijkheid van de mens en de goddelijke krachten, en aan de andere kant, ertegenover, het ascetische ideaal van de bevrijde mens die, onafhankelijk in de Geest, dat niets te maken heeft met genot of werken of de menselijke of goddelijke wereld, maar alleen bestaat in de vrede van het opperste Zelf, en alleen vreugde vindt in de kalme vreugde van Brahman. De volgende verzen scheppen een basis voor de verzoening tussen de twee extremen; het geheim is niet inactiviteit zodra men zich tot de hogere waarheid wendt, maar verlangenloos handelen zowel ervoor als erna wordt bereikt. De bevrijde mens heeft niets te winnen met handelen, maar ook niets te winnen met inactiviteit, en het is helemaal niet voor een persoonlijk doel dat hij zijn keuze

hoeft te maken. “Verricht daarom zonder gehechtheid altijd het werk dat gedaan moet worden (gedaan ter wille van de wereld, *lokasaṅgraha*, zoals direct daarna duidelijk wordt); want door zonder gehechtheid te werken bereikt de mens het hoogste. Want het was juist door werken dat Janaka en de rest de volmaaktheid bereikten.” Het is waar dat werken en opoffering een middel zijn om het hoogste goed te bereiken, *śreyaḥ param avāpsyatha*; maar er zijn drie soorten werken: werken die gedaan worden zonder opoffering voor persoonlijk genot, wat volledig zelfzuchtig is en egoïstisch en de ware wet, het doel en het nut van het leven mist, *mogham̐ pārtha sa jīvati*; werken die gedaan worden met verlangen, maar met opoffering en het genot alleen als gevolg van opoffering en daarom in die mate gewijd en geheiligd zijn; en werken die gedaan worden zonder verlangen of gehechtheid van welke aard dan ook. Het is het laatste dat de ziel van de mens naar het hoogste brengt, *param āpnoti pūruṣaḥ*.

De hele betekenis en strekking van deze leer hangt af van de interpretatie die we moeten geven aan de belangrijke woorden *yajña*, *karma*, *brahma*, offer, werk, Brahman. Als het offer simpelweg het Vedische offer is, als het werk waaruit het voortkomt de Vedische regel van werken is en als de *brahman* waaruit het werk zelf voortkomt de *śabdabrahman* is, uitsluitend in de zin van de letter van de Veda, dan worden alle standpunten van het Vedische dogma erkend en is er niets meer. Ceremonieel offer is het juiste middel om kinderen, rijkdom en genot te verkrijgen; door ceremonieel offer wordt regen uit de hemel neergedaald en de welvaart en voortbestaan van het menselijk ras verzekerd; het leven is een voortdurende transactie tussen de goden en de mensen, waarbij de mens ceremoniële geschenken aan de goden aanbiedt uit de gaven die zij hem hebben geschonken, en in ruil daarvoor wordt verrijkt, beschermd en gekoesterd. Daarom moeten alle menselijke werken vergezeld gaan van en tot een sacrament worden gemaakt door ceremoniële offers en rituele aanbidding; werk dat niet op deze manier is gewijd, is vervloekt en verdoemd. Een offer zonder voorafgaande ceremoniële offers en rituele wijding is een zonde. Zelfs verlossing, zelfs het hoogste goed, kan worden verkregen door ceremoniële offers. Het mag nooit worden opgegeven. Zelfs de zoeker naar bevrijding moet ceremoniële offers blijven brengen, zij het zonder gehechtheid; het is door ceremoniële offers en rituele werken die zonder gehechtheid worden verricht dat mensen van het type Janaka spirituele volmaaktheid en bevrijding bereikten.

Dit kan uiteraard niet de betekenis van de Gita zijn, want het zou in tegenspraak zijn met de rest van het boek. Zelfs in de passage zelf, zonder de verhelderende interpretatie die er later in het vierde hoofdstuk aan wordt gegeven, hebben we al een aanwijzing voor een bredere betekenis, waar wordt gezegd dat het offer voortkomt uit het werk, het werk uit *brahman*, *brahman* uit de Akshara, en daarom wordt het alomvattende Brahman, *sarvagataṁ brahma*, gevestigd in het offer. De verbindende logica van het “daarom” en de herhaling van het woord *brahma* zijn significant; want het laat duidelijk zien dat het *brahman* waaruit al het werk geboren wordt, niet zozeer begrepen moet worden met het oog op de huidige Vedische leer waarin het de Veda betekent, maar eerder in een symbolische zin waarin het scheppende Woord identiek is aan het alomvattende Brahman, het Eeuwige, het ene Zelf dat aanwezig is in alle bestaansvormen, *sarvabhūteṣu*, en aanwezig is in alle werkingen van het bestaan. De Veda is de kennis van het Goddelijke, het Eeuwige, — “Ik ben Hij die gekend moet worden in alle

boeken van de Kennis," *vedaiś ca vedyaḥ*, zal Krishna in een volgend hoofdstuk zeggen; maar het is de kennis van Hem in de werking van Prakriti, in de werking van de drie *guṇa's*. als, eerste hoedanigheden of modi van de Natuur, *traiguṇyaviṣayā vedāḥ*. Dit Brahman of Goddelijke in de werking van de Natuur wordt geboren, zo kunnen we zeggen, uit de Akshara, de onveranderlijke Purusha, het Zelf dat boven alle hoedanigheden of hoedanigheden of werkingen van de Natuur staat, *nistraiguṇya*. Het Brahman is één maar openbaart zich in twee aspecten, het onveranderlijke Wezen en de schepper en oorsprong van werken in het veranderlijke worden, *ātman*, *sarvabhūtāni*; het is de onbeweeglijke alomtegenwoordige Ziel der dingen en het is het spirituele principe van de beweeglijke werking der dingen, Purusha in evenwicht in zichzelf en Purusha actief in Prakriti; het is *akṣara* en *kṣara*. In beide aspecten manifesteert het Goddelijke Wezen, Purushottama, zich in het universum; de onveranderlijke boven alle hoedanigheden is Zijn evenwicht van vrede, zelfbeheersing, gelijkheid, *samaṁ brahma*; daaruit vloeit Zijn manifestatie voort in de hoedanigheden van Prakriti en hun universele werking; uit de Purusha in Prakriti, uit dit Brahman met hoedanigheden, vloeien alle werken[21] voort van de universele energie, Karma, in de mens en in alle bestaansvormen; uit dat werk vloeit het principe van opoffering voort. Zelfs de materiële uitwisseling tussen goden en mensen verloopt volgens dit principe, zoals gesymboliseerd in de afhankelijkheid van regen en het daaruit voortkomende voedsel van deze werking en van hen de fysieke geboorte van schepselen. Want al het werk van Prakriti is in zijn ware aard een offer, *yajnã*, met het Goddelijke Wezen als de genieter van alle energieën en werken en offers en de grote Heer van alle bestaan, *bhoktāraṁ yajñatapasāṁ sarvaloka-maheśvaram*, en dit Goddelijke alomtegenwoordige en in het offer gevestigde, *sarvagataṁ yajñe pratiṣṭhitam*, kennen, is de ware, de Vedische kennis.

Maar hij kan gekend worden in een lagere handeling door de *deva's*, de goden, de krachten van de goddelijke Ziel in de Natuur en in de eeuwige wisselwerking van deze krachten en de ziel van de mens, wederzijds gevend en ontvangend, elkaar helpend, vergrotend, elkaars werk en voldoening verheffend, een handel waarin de mens opstijgt naar een groeiende geschiktheid voor het hoogste goed. Hij erkent dat zijn leven deel uitmaakt van deze goddelijke handeling in de Natuur en niet iets afzonderlijks dat omwille van zichzelf moet worden behouden en nagestreefd. Hij beschouwt zijn genot en de voldoening de vervulling van zijn verlangens als de vrucht van opoffering en de gave van de goden in hun goddelijke universele werking, en hij houdt op ze na te streven in de valse en kwade geest van zondige egoïstische zelfzucht, alsof ze een goed zijn dat hij met zijn eigen,

---

[21] Dat dit de juiste interpretatie is, blijkt ook uit de opening van het achtste hoofdstuk waar de universele principes worden opgesomd, *akṣara (brahma)*, *svabhāva, karma, kṣara bhāva, puruṣa, adhiyajña*. Akshara is het onveranderlijke Brahman, geest of zelf, Atman; Swabhava is het principe van het zelf, *adhyātma*, werkzaam als de oorspronkelijke aard van het zijn, "eigen manier van worden", en dit komt voort uit het zelf, de Akshara; Karma komt daaruit voort en is de scheppende beweging, visarga, die alle natuurlijke wezens en alle veranderlijke subjectieve en objectieve vormen van het zijn tot bestaan brengt; het resultaat van Karma is daarom al dit veranderlijke worden, de veranderingen van de natuur die zich ontwikkelen uit de oorspronkelijke zelfnatuur, *ksara bhāva*, uit *svabhāva*; Purusha is de ziel, het goddelijke element in het worden, *adhidaivata*, door wiens aanwezigheid de werking van Karma een offer, *yajña*, wordt aan het Goddelijke in ons; *adhiyajña* is dit geheime Goddelijke dat het offer ontvangt.

onondersteunde kracht uit het leven kan grijpen zonder terugbetaling en zonder dankbaarheid. Naarmate deze geest in hem toeneemt, onderwerpt hij zijn verlangens, wordt hij tevreden met opoffering als de wet van leven en werken en is hij tevreden met wat er overblijft van het offer, en geeft hij al het overige vrijwillig weg als een offergave in de grote en weldadige uitwisseling tussen zijn leven en het leven in de wereld. Wie tegen deze wet van handelen ingaat en werken en genot nastreeft voor zijn eigen geïsoleerde persoonlijke eigenbelang, leeft tevergeefs; hij mist de ware betekenis, het doel en het nut van het leven en de opwaartse groei van de ziel; hij is niet op het pad dat leidt naar het hoogste goed. Maar het hoogste wordt pas bereikt wanneer het offer niet langer aan de goden is, maar aan het ene alomvattende Goddelijke dat in het offer is gevestigd, van wie de goden inferieure vormen en machten zijn, en wanneer hij het lagere zelf dat verlangt en geniet, aflegt en zijn persoonlijke gevoel van het zijn van de werker opgeeft aan de ware uitvoerder van alle werken, Prakriti, en zijn persoonlijke gevoel van het zijn van de genieter aan de Goddelijke Purusha, het hogere en universele Zelf dat de werkelijke genieter is van de werken van Prakriti. In dat Zelf en niet in enig persoonlijk genot vindt hij nu zijn enige voldoening, volledige tevredenheid, puur genot; hij heeft niets te winnen door handelen of niet handelen, is noch afhankelijk van godden noch van mensen voor wat dan ook, zoekt geen enkel voordeel, want het zelf-genot is hem volkomen toereikend, maar hij verricht werken uitsluitend ter wille van het Goddelijke, als een puur offer, zonder gehechtheid of verlangen. Zo verkrijgt hij gelijkheid en wordt hij bevrijd van de modi van de natuur, *nistraiguṇya*; zijn ziel vindt haar evenwicht niet in de onzekerheid van Prakriti, maar in de vrede van het onveranderlijke Brahman, zelfs terwijl zijn handelingen doorgaan in de beweging van Prakriti. Zo is opoffering zijn manier om het Hoogste te bereiken.

Dat dit de betekenis van de passage is, wordt duidelijk gemaakt in wat volgt, door de bevestiging van *lokasaṅgraha* als het object van werken, van Prakriti als de enige uitvoerder van werken en de goddelijke Purusha als hun gelijke ondersteuner, aan wie werken moeten worden opgegeven, zelfs tijdens het uitvoeren ervan, — dit innerlijke opgeven van werken en toch het fysiek uitvoeren ervan is het hoogtepunt van opoffering, — en door de bevestiging dat het resultaat van een dergelijke actieve opoffering met een gelijk en verlangenloos denkvermogen bevrijding is van de gebondenheid van werken. “Wie tevreden is met wat hem ten deel valt en gelijkmoedig is in zowel succes als falen, is niet gebonden, zelfs niet wanneer hij handelt. Wanneer een bevrijd mens, vrij van gehechtheid, handelt uit opoffering, lost al zijn handelen op,” laat, met andere woorden, geen rest van gebondenheid of nawerking achter op zijn vrije, pure, volmaakte en gelijkmoedige ziel. Naar deze passages zullen we moeten terugkeren. Ze worden gevolgd door een volkomen expliciete en gedetailleerde interpretatie van de betekenis van *yajña* in de taal van de Gita, die geen enkele twijfel laat bestaan over het symbolische gebruik van de woorden en het psychologische karakter van het offer dat door deze leer wordt voorgeschreven. In het oude Vedische systeem bestond er altijd een dubbele betekenis: fysiek en psychologisch, uiterlijk en symbolisch, de uiterlijke vorm van het offer en de innerlijke betekenis van alle omstandigheden. Maar de geheime symboliek van de oude Vedische mystici, precies, merkwaardig, poëtisch, psychologisch, was tegen die tijd allang vergeten en is nu vervangen door een andere, grote, algemene en filosofische in de geest van Vedanta en een latere Yoga. Het offervuur, *agni*,

is geen materiële vlam, maar *brahmāgni*, het vuur van Brahman, of het is de op Brahman gerichte energie, innerlijke Agni, priester van het offer, waarin het offer wordt gestort; het vuur is zelfbeheersing of het is een gezuiverde zintuiglijke handeling of het is de vitale energie in die discipline van de beheersing van het vitale wezen door de beheersing van de ademhaling die gemeenschappelijk is aan Rajayoga en Hathayoga, of het is het vuur van zelfkennis, de vlam van het opperste offer. Het voedsel dat als restant van het offer wordt gegeten, is, zo wordt uitgelegd, de nectar van onsterfelijkheid, *amṛta*, die overblijft van het offer; en hier zien we nog iets van de oude Vedische symboliek waarin de Soma-wijn het fysieke symbool was van de *amṛta,* de onsterfelijk makende verrukking van de goddelijke extase die door het offer werd gewonnen, aangeboden aan de goden en gedronken door de mensen. Het offer zelf is alles wat zijn energie, fysiek of psychologisch, verricht en door hem in lichamelijke of geestelijke actie wordt gewijd aan de goden of God, aan het Zelf of aan de universele krachten, aan iemands eigen hogere Zelf of aan het Zelf in de mensheid en in alle bestaansvormen.

Deze uitgebreide uitleg van de Yajna begint met een brede en omvattende definitie waarin wordt verklaard dat de handeling, de energie en de materialen van het offer, de Gever en ontvanger van het offer, het doel en het object van het offer zijn allemaal één Brahman. "Brahman is het geven, Brahman is het offer van voedsel, door Brahman wordt het geofferd in het Brahman-vuur, Brahman is dat wat bereikt moet worden door samadhi in Brahman-handeling." Dit is dan de kennis waarin de bevrijde mens offerwerken moet verrichten. Het is de kennis die vanouds werd verklaard in de grote Vedantische uitspraken: "Ik ben Hij", "Dit alles is waarlijk het Brahman, Brahman is dit Zelf." Het is de kennis van de gehele eenheid; het is de Ene gemanifesteerd als de doener en de daad en het object van werken, kenner en kennis en het object van kennis. De universele energie waarin de handeling wordt gegoten is het Goddelijke; de gewijde energie van het geven is het Goddelijke; wat er ook wordt geofferd, is slechts een vorm van het Goddelijke; de gever van het offer is het Goddelijke zelf in de mens; de handeling, het werk, het offer is zelf het Goddelijke in beweging, in activiteit; het doel dat door het offer bereikt moet worden, is het Goddelijke. Voor de mens die deze kennis bezit en ernaar leeft en handelt, kunnen er geen bindende werken zijn, geen persoonlijke en egoïstisch toegeëigende actie; er is alleen de goddelijke Purusha die handelt door de goddelijke Prakriti in Zijn eigen wezen, die alles offert in het vuur van Zijn zelfbewuste kosmische energie, terwijl de kennis en het bezit van Zijn goddelijke bestaan en bewustzijn door de ziel die met Hem verenigd is, het doel is van al deze door God geleide beweging en activiteit. Dat te weten en te leven en te handelen in dit verenigende bewustzijn is vrij te zijn.

Maar zelfs niet alle Yogi's hebben deze kennis bereikt. "Sommige Yogi's volgen het offer dat van de goden is; anderen brengen het offer door het offer zelf in het Brahman-vuur." De eersten beschouwen het Goddelijke in verschillende vormen en krachten en zoeken Hem door middel van diverse verordeningen, *dharma's*, wetten of, zoals we zouden kunnen zeggen, vastgestelde rituelen, zelf-discipline en gewijde werken; voor de laatsten, zij die het al weten, is het simpele feit van opoffering, van het offeren van welk werk dan ook aan het Goddelijke zelf, van het werpen van al hun activiteiten in het verenigde goddelijke bewustzijn en de goddelijke energie, hun enige middel, hun enige *dharma*. De middelen van opoffering zijn divers; de offers

zijn van vele aard. Er is de psychologische opoffering van zelf-beheersing en zelf-discipline die leidt tot een hoger zelf-bewustzijn en zelf-kennis. "Sommigen offeren hun zintuigen in het vuur van de beheersing, anderen offeren de objecten van de zintuigen in het vuur van de zintuigen, en weer anderen offeren alle handelingen van de zintuigen en alle handelingen van de levenskracht in het vuur van de Yoga van zelf-beheersing, aangewakkerd door kennis." Er is, met andere woorden, de discipline die de objecten van zintuiglijke waarneming ontvangt zonder toe te staan dat het denkvermogen wordt verstoord of beïnvloed door zijn zintuiglijke activiteiten, waarbij de zintuigen zelf zuivere vuren van offer worden; er is de discipline die de zintuigen tot rust brengt, zodat de ziel in haar zuiverheid vanachter de sluier van mentale actie, kalm en stil tevoorschijn kan komen; er is de discipline waardoor, wanneer het zelf gekend is, alle handelingen van de zintuiglijke waarnemingen en alle handelingen van het vitale wezen worden opgenomen in die ene stille en vredige ziel. Het offer van de strevende naar volmaaktheid kan materieel en fysiek zijn, *dravya-yajña*, zoals dat dat door de toegewijde aan zijn godheid wordt gewijd, of het kan de ascese van zijn zelf-discipline en de energie van zijn ziel zijn, gericht op een hoger doel, *tapo-yajña*, of het kan een vorm van Yoga zijn, zoals de Pranayama van de Rajayogins en Hathayogins, of een andere *yoga-yajña*. Al deze offers zijn gericht op de zuivering van het wezen; elk offer is een weg naar het bereiken van het hoogste.

Het enige dat nodig is, het reddende principe dat constant is in al deze variaties, is het ondergeschikt maken van de lagere activiteiten, het verminderen van de controle van het verlangen en het vervangen ervan door een hogere energie, het verlaten van het puur egoïstische genot voor die goddelijkere vreugde die komt door opoffering, door zelf-opoffering, door zelf-beheersing, door het opgeven van iemands lagere impulsen voor een groter en hoger doel. "Zij die genieten van de nectar van onsterfelijkheid die overblijft van het offer, bereiken het eeuwige Brahman." Offer is de wet van de wereld en niets kan zonder het verkregen worden, noch heerschappij hier, noch het bezit van de hemelen daarbuiten, noch het opperste bezit van alles; "deze wereld is niet voor hem die geen offer brengt, hoe dan ook een andere wereld?" Daarom zijn al deze en vele andere vormen van offer “uitgestrekt in de mond van het Brahman", de mond van dat Vuur dat alle offers ontvangt; ze zijn allemaal middelen en vormen van het ene grote Bestaan in activiteit, middelen waarmee de actie van de mens kan worden opgedragen aan Dat waarvan zijn uiterlijke bestaan deel uitmaakt en waarmee zijn innerlijk één is. Ze zijn “allemaal geboren uit werk”; allen komen voort uit en worden geordend door de ene immense energie van het Goddelijke dat zichzelf manifesteert in het universele *karma* en alle kosmische activiteit tot een progressief offer maakt aan het ene Zelf en de Heer, waarvan de laatste fase voor de mens zelf-kennis en het bezit van het goddelijke of Brahmaanse bewustzijn is. "Zo wetende zul je vrij worden."

Maar er zijn gradaties in de verschillende vormen van offer, waarbij het fysieke offer het laagste is en het offer van kennis het hoogste. Kennis is datgene waarin al deze actie culmineert, niet enige lagere kennis, maar de hoogste, zelfkennis en Godskennis, die we kunnen leren van hen die de ware beginselen van het bestaan kennen, die we bezitten zodat we niet opnieuw zullen vervallen in de verwarring van de onwetendheid van het denkvermogen en in de gebondenheid aan louter zintuiglijke kennis en aan de lagere

activiteit van de verlangens en hartstochten. De kennis waarin alles culmineert, is die waarmee “gij alle bestaansvormen (wordingen, *bhūtāni*) zonder uitzondering zal zien in het Zelf, en vervolgens in Mij.” Want het Zelf is die ene, onveranderlijke, alomvattende, allesomvattende, zelf-bestaande realiteit of Brahman verborgen achter ons mentale wezen, waarin ons bewustzijn zich uitbreidt wanneer het bevrijd is van het ego; we gaan alle wezens zien als wordingen, *bhūtāni*, binnen dit ene zelf-bestaan.

Maar dit Zelf of onveranderlijke Brahman zien we ook als de zelf-presentatie aan ons essentiële psychologische bewustzijn van een allerhoogst Wezen dat de bron van ons bestaan is en van wie alles wat veranderlijk of onveranderlijk is, de manifestatie is. Hij is God, het Goddelijke, de Purushottama. Aan Hem bieden wij alles aan als een offer; in Zijn handen geven wij onze daden over; in Zijn bestaan leven en bewegen wij; verenigd met Hem in onze natuur en met al het bestaan in Hem, worden wij één ziel en één kracht van het zijn met Hem en met alle wezens; met Zijn allerhoogste werkelijkheid identificeren en verenigen wij ons zelf. Door werken die als offer worden gedaan, waarbij verlangen wordt geëlimineerd, komen wij tot kennis en tot het zelf-bezit van de ziel; door werken die in zelfkennis en Godskennis worden gedaan, worden wij bevrijd tot de eenheid, vrede en vreugde van het goddelijke bestaan.

XIII
De Heer van het Offer

WE MOETEN voordat we verder kunnen gaan, eerst alles samenvatten wat in de belangrijkste principes is gezegd. Het hele evangelie van werken van de Gita berust op het idee van opoffering en bevat in feite de eeuwige verbindende waarheid van God, de wereld en de werken. Het menselijke denkvermogen grijpt gewoonlijk slechts fragmentarische ideeën en standpunten van een veelzijdige, eeuwige waarheid van het bestaan en bouwt daarop zijn verschillende theorieën over leven, ethiek en religie, waarbij hij dit of dat teken of verschijnsel benadrukt. Maar tot een geheel moet hij altijd streven om het te herontdekken wanneer hij in een tijd van grote verlichting terugkeert naar een volledige en synthetische relatie tussen zijn wereldkennis en zijn kennis van God en zelf-kennis. Het evangelie van de Gita berust op deze fundamentele Vedantische waarheid dat al het zijn het ene Brahman is en al het bestaan het wiel van Brahman, een goddelijke beweging die vanuit God uitgaat en naar God terugkeert. We moeten, voordat we verder kunnen gaan, alles samenvatten wat in de belangrijkste principes is gezegd. Alles is de expressieve activiteit van de Natuur en de Natuur een kracht van het Goddelijke, die werkt vanuit het bewustzijn en de wil van de goddelijke Ziel, meester van haar werken en bewoner van haar vormen. Het is voor zijn bevrediging dat zij afdaalt in de absorptie van de vormen der dingen en de werken van leven en denkvermogen, en vervolgens via denkvermogen en zelf-kennis terugkeert naar het bewuste bezit van de Ziel die in haar woont. Eerst is er een betrokkenheid van het zelf en alles wat het is of betekent in een evolutie van fenomenen; daarna is er een evolutie van het zelf, een openbaring van alles wat het is en betekent, alles wat verborgen is en toch gesuggereerd wordt door de fenomenale schepping. Deze cyclus van de Natuur zou niet kunnen zijn wat het is zonder de Purusha die gelijktijdig drie eeuwige evenwichten aanneemt en handhaaft, die elk noodzakelijk zijn voor de totaliteit van deze actie. Het moet zich manifesteren in het veranderlijke, en daar zien we hem als het eindige, het vele, alle bestaansvormen, *sarvabhūtāni.* Het verschijnt aan ons als de eindige persoonlijkheid van deze miljoenen wezens met hun oneindige diversiteit en uiteenlopende relaties, en het verschijnt aan ons daarachter als de ziel en de kracht van het handelen van de goden, — dat wil zeggen, de kosmische krachten en hoedanigheden van het Goddelijke dat de werking van het leven in het universum beheerst en in onze waarneming verschillende universele vormen van het ene Bestaan vormt, of, wellicht, verschillende zelf-uitingen van persoonlijkheid van de ene opperste persoon. Dan, verborgen achter en in alle vormen en bestaansvormen, nemen we ook een onveranderlijke, een oneindige, tijdloze, een onpersoonlijke, één onveranderlijke geest van bestaan waar, een ondeelbaar Zelf van al wat is, waarin al deze velen werkelijk één blijken te zijn. En daarom ontdekt de actieve, eindige persoonlijkheid van het individuele wezen, door hiernaar terug te keren, dat het zich kan bevrijden in een stille grootsheid van universaliteit en de vrede en evenwicht van een onveranderlijke en onthechte eenheid met alles wat voortkomt uit en wordt ondersteund door dit ondeelbare

Oneindige. Of zelfs kan hij erin ontsnappen vanuit het individuele bestaan. Maar het allerhoogste geheim, *uttamaṁ rahasyam*, is de Purushottama. Dit is het allerhoogste Goddelijke, God, die zowel het oneindige als het eindige bezit en waarin het persoonlijke en het onpersoonlijke, het ene Zelf en de vele bestaansvormen, zijn en worden, de wereldse actie en de suprakosmische vrede, *pravṛtti* en *nivṛtti*, elkaar ontmoeten, verenigd zijn, samen en in elkaar bezeten zijn. In God vinden alle dingen hun geheime waarheid en hun absolute verzoening.

Alle waarheid van werken moet afhangen van de waarheid van het zijn. Alle actieve existentie moet in haar meest wezenlijke vorm een offer van werken zijn geofferd door Prakriti aan Purusha, waarbij de Natuur aan de opperste en oneindige Ziel het verlangen van de veelvoudige eindige Ziel binnenin hier offert. Het Leven is een altaar waar zij haar werkers en de vruchten van haar werk naartoe brengt en ze neerlegt voor welk aspect van de Goddelijkheid het bewustzijn in haar ook heeft bereikt, voor welk resultaat van het offer het verlangen van de levende ziel ook kan grijpen als haar onmiddellijke of hoogste goed. Afhankelijk van de graad van bewustzijn en zijn die de ziel in de Natuur heeft bereikt, zal dat de Goddelijkheid zijn die zij aanbidt, het genot dat zij zoekt en de hoop waarvoor zij offert. En in de beweging van de veranderlijke Purusha in de Natuur is en moet alles uitwisselbaar zijn; want existentie is één en haar onderverdelingen moeten zich vinden in een wet van wederzijdse afhankelijkheid, elk groeiend door elk en levend door alles. Waar offers niet vrijwillig worden gebracht, eist de Natuur ze met geweld op; zij voldoet aan de wet van haar bestaan. Wederzijds geven en ontvangen is de wet van het leven, zonder welke het geen moment kan voortbestaan. Dit feit is het stempel van de goddelijke scheppingswil op de wereld die zij in haar bestaan heeft gemanifesteerd, het bewijs dat de Heer der schepselen al deze bestaansvormen heeft geschapen met het offer als eeuwige metgezel. De universele wet van het offer is het teken dat de wereld van God is en aan God toebehoort, en dat het leven zijn domein en huis van aanbidding is. Het is geen terrein voor de zelf-bevrediging van het onafhankelijke ego; niet de vervulling van het ego, — dat is slechts ons ruwe en onduidelijke begin, — maar de ontdekking van God, de aanbidding en het zoeken naar het Goddelijke en het Oneindige door een voortdurend groeiend offer dat culmineert in een volmaakte zelf-opoffering gebaseerd op een volmaakte zelfkennis, is dat waartoe de levenservaring uiteindelijk bedoeld is te leiden.

Maar het individuele wezen begint met onwetendheid en volhardt lang in onwetendheid. Zich scherp bewust van zichzelf ziet hij het ego als de oorzaak en de hele betekenis van het leven en niet het Goddelijke. Hij ziet zichzelf als de doener van werken en ziet niet dat alle werkingen van het bestaan, inclusief zijn eigen innerlijke en uiterlijke activiteiten, de werkingen zijn van één universele Natuur en niets anders. Hij ziet zichzelf als de genieter van werken en verbeeldt zich dat voor hem alles bestaat en dat de Natuur zijn persoonlijke wil moet bevredigen en gehoorzamen; hij ziet niet in dat zij zich helemaal niet bekommert om zijn bevrediging of zich zorgen maakt over zijn wil, maar een hogere universele wil gehoorzaamt en een Godheid probeert te bevredigen die haar overstijgt, haar werken en scheppingen; zijn eindige wezen, zijn wil en zijn bevredigingen zijn van haar en niet van hem, en zij biedt ze op elk moment aan als een offer aan het Goddelijke, wiens doel in haar zij dit alles tot een verborgen instrument maakt. Vanwege deze

onwetendheid, waarvan het egoïsme het zegel is, negeert het schepsel de wet van het offer en probeert hij alles voor zichzelf te nemen en geeft hij alleen wat de Natuur hem door haar innerlijke en uiterlijke dwang oplegt. Hij kan werkelijk niets nemen, behalve wat zij hem toestaat als zijn deel, wat de goddelijke Krachten in haar aan zijn verlangen schenken. De egoïstische ziel in een wereld van offer is als een dief of rover die neemt wat deze Krachten hem brengen en geen intentie heeft om iets terug te geven. Hij mist de ware betekenis van het leven en, omdat hij het leven niet gebruikt en werkt aan de vergroting en verheffing van zijn wezen door opoffering, leeft hij tevergeefs.

Pas wanneer het individu de waarde van het zelf in anderen begint te zien en te erkennen in zijn daden, evenals de macht en behoeften van zijn eigen ego, de universele Natuur achter zijn eigen werken begint te zien en via de kosmische godheden een glimp opvangt van het Ene en het Oneindige, is hij op weg naar de overstijging van zijn beperkingen door het ego en de ontdekking van zijn ziel. Hij begint een andere wet te ontdekken dan die van zijn verlangens, waaraan zijn verlangens steeds meer ondergeschikt moeten worden; hij ontwikkelt het puur egoïstische tot het begrijpende en ethische wezen. Hij begint meer waarde te hechten aan de aanspraken van het zelf in anderen en minder aan de aanspraken van zijn ego; hij erkent de strijd tussen egoïsme en altruïsme en door de toename van zijn altruïstische neigingen bereidt hij de vergroting van zijn eigen bewustzijn en wezen voor. Hij begint de Natuur en de goddelijke Krachten in de Natuur te zien, aan wie hij offers, aanbidding en gehoorzaamheid verschuldigd is, omdat het door hen en door hun wet is dat de werking van zowel de mentale als de materiële wereld wordt beheerst. Hij leert dat hij alleen door hun aanwezigheid en hun grootheid in zijn denken, wil en leven te vergroten, zijn vermogens, kennis, juiste handelingen en de voldoening die deze dingen hem brengen, kan vergroten. Zo voegt hij het religieuze en bovennatuurlijke toe aan het materiële en egoïstische levensgevoel en bereidt hij zich voor om door het eindige naar het Oneindige te stijgen.

Maar dit is slechts een lange tussenfase. Het is nog steeds onderworpen aan de wet van het verlangen, aan de centraliteit van alle dingen in de opvattingen en behoeften van zijn ego en aan de beheersing van zijn wezen evenals zijn werken door de Natuur, hoewel het een gereguleerd en beheerst verlangen is, een verhelderd ego en een natuur die steeds meer verfijnd en verlicht wordt door het sattwische, het hoogste natuurlijke principe. Dit alles bevindt zich nog steeds binnen het domein, zij het het zeer vergrote domein, van het veranderlijke, eindige en persoonlijke. De werkelijke zelfkennis en bijgevolg de juiste manier van werken ligt verderop; want het offer dat met kennis wordt gebracht, is het hoogste offer en alleen dat brengt een volmaakte werking. Dat kan alleen gebeuren wanneer hij beseft dat het zelf in hem en het zelf in anderen één wezen zijn en dat dit zelf iets hogers is dan dat ego, een oneindig, onpersoonlijk, universeel bestaan waarin alles beweegt en bestaat, — wanneer hij beseft dat alle kosmische goden aan wie hij zijn offer brengt, vormen zijn van één oneindige Godheid en wanneer hij, al zijn beperkte en beknottende opvattingen over die ene Godheid loslatend, hem ziet als de allerhoogste en onuitsprekelijke Godheid die tegelijkertijd het eindige en het oneindige is, het ene zelf en het vele, voorbij de natuur hoewel hij zich manifesteert door de Natuur, voorbij de beperking door hoedanigheden hoewel hij de kracht van zijn wezen formuleert door oneindige hoedanigheid. Dit is de Purushottama aan wie het offer gebracht moet worden,

niet voor een of andere persoonlijke vrucht van werken, maar voor het bezit van God door de ziel en om in harmonie en eenheid met het Goddelijke te leven.

Met andere woorden, de weg van de mens naar bevrijding en volmaaktheid ligt door een toenemende onpersoonlijkheid. Het is zijn oeroude en constante ervaring dat hoe meer hij zich openstelt voor het onpersoonlijke en oneindige, voor dat wat puur en verheven en één en gemeenschappelijk is in alle dingen en wezens, het onpersoonlijke en oneindige in de Natuur, het onpersoonlijke en oneindige in het leven, het onpersoonlijke en oneindige in zijn eigen subjectiviteit, hoe minder hij gebonden is door zijn ego en door de kringloop van het eindige, hoe meer hij een gevoel van grootsheid, vrede en puur geluk ervaart. Het plezier, de vreugde en de voldoening die het eindige op zichzelf kan geven, of het ego in zijn eigen rechtmatige verwerving, zijn vergankelijk, klein en onzeker. Volledig verblijven in het ego-gevoel en zijn eindige concepten, vermogens en bevredigingen betekent dat deze wereld voor altijd vol vergankelijkheid en lijden zal zijn, *anityam asukham*; het eindige leven wordt altijd gekweld door een zeker gevoel van ijdelheid. Deze fundamentele reden is dat het eindige niet het geheel of de hoogste waarheid is; het leven is niet volledig reëel totdat het zich opent in het besef van het oneindige. Het is om deze reden dat de Gita haar evangelie der werken open door te benadrukken dat het Brahmische bewustzijn, het onpersoonlijke leven, het grote doel van de discipline van de oude zegeningen, centraal staat. Want het onpersoonlijke, het oneindige, de Ene waarin alle vergankelijke, veranderlijke, veelvoudige activiteit van de wereld boven zichzelf haar basis van permanentie, zekerheid en vrede vindt, is het onbeweeglijke Zelf, de Akshara, het Brahman. Als we dit inzien, zullen we zien dat het verheffen van iemands bewustzijn en de evenwichtstoestand van iemands wezen uit de beperkte persoonlijkheid naar dit oneindige en onpersoonlijke Brahman de eerste spirituele noodzaak is. Alle wezens in dit ene Zelf zien is de kennis die de ziel verheft uit zelfzucht, onwetendheid en de werken en gevolgen daarvan; erin leven is vrede verwerven en een stevig spiritueel fundament vinden.

De weg om deze grote transformatie teweeg te brengen volgt een dubbel pad; want er is de weg van kennis en er is de weg van werken, en de Gita combineert ze in een stevige synthese. De weg van kennis is het verstand, de intelligentie wil, af te wenden van zijn neerwaartse absorptie in de werkingen van het denkvermogen en de zintuigen en opwaarts naar het zelf, de Purusha of Brahman; het is het altijd te laten rusten op het ene idee van het ene Zelf en niet op de vele vertakkende concepten van het denkvermogen en de vele stromende impulsen van verlangen. Op zichzelf genomen lijkt dit pad te leiden tot de volledige verzaking van werken, tot een onbeweeglijke passiviteit en tot de scheiding van de ziel van de Natuur. Maar in werkelijkheid zijn het zoeken naar absolute verzaking, passiviteit en strengheid onmogelijk. Purusha en Prakriti zijn twee fundamentele principes die niet van elkaar gescheiden kunnen worden, en zolang we in de Natuur verblijven, moeten onze daden in de Natuur voortduren, ook al nemen ze een andere vorm aan, of liever gezegd een andere betekenis, dan die van de onverlichte ziel. De ware verzaking – want voor verzaking, *sannyasa*, is er een – is niet het vluchten voor daden, maar het doden van ego en verlangen. De weg is om de gehechtheid aan de vrucht van daden los te laten, zelfs tijdens het verrichten ervan, en de weg is om de Natuur als die handelende kracht te erkennen en haar haar werk te laten doen, en in de ziel te leven als

getuige en instandhouder, haar gadeslaand en ondersteunend, maar niet gehecht aan haar daden of hun vruchten. Het ego, de beperkte en gekwelde persoonlijkheid, wordt dan tot rust gebracht en versmolten met het bewustzijn van het ene onpersoonlijke Zelf, terwijl de werken van de Natuur in ons gezichtsveld blijven functioneren door al deze "wordingen" of bestaansvormen die we nu zien als levend en handelend en bewegend, volledig onder haar impuls, in dit ene oneindige wezen; ons eigen eindige bestaan wordt gezien en gevoeld als slechts één van deze en de werking ervan wordt gezien en gevoeld als die van de Natuur, niet van ons ware zelf, dat de stille, onpersoonlijke eenheid is. Het ego claimde ze als zijn eigen daden en daarom dachten we dat ze de onze waren; maar het ego is nu dood en voortaan zijn ze niet langer van ons, maar van de Natuur. We hebben deze overwinning op de onpersoonlijkheid van het ego in ons wezen en bewustzijn bereikt; we hebben door de verzaking van verlangen onpersoonlijkheid bereikt in de werken van onze natuur. We zijn vrij, niet alleen in inactiviteit, maar ook in actie; Onze vrijheid hangt niet af van een fysieke en temperamentvolle onbeweeglijkheid en leegte, noch verliezen we onze vrijheid direct wanneer we handelen. Zelfs in een volle stroom van natuurlijke actie blijft de onpersoonlijke ziel in ons kalm, stil en vrij.

De bevrijding die deze volmaakte onpersoonlijkheid schenkt, is reëel, compleet, onmisbaar; maar is het het laatste woord, het einde van de hele zaak? Al het leven, al het bestaan in de wereld, hebben we gezegd, is het offer dat de Natuur brengt aan de Purusha, de ene en geheime ziel in de Natuur, in wie al haar werk plaatsvindt; maar de werkelijke betekenis ervan wordt in ons vertroebeld door ego, door verlangen, door onze beperkte, actieve, meervoudige persoonlijkheid. We zijn ontstegen aan ego en verlangen, de beperkte persoonlijkheid, en door onpersoonlijkheid, de grote correctie daarvan, hebben we de onpersoonlijke Godheid gevonden; we hebben ons zijn geïdentificeerd met het ene zelf en de ziel in wie alles bestaat. Het offer van werken gaat door, niet langer door onszelf verricht, maar door de Natuur, — de Natuur die werkt door het eindige deel van ons wezen, denkvermogen, zintuigen, lichaam, — maar in ons oneindige wezen. Maar aan wie wordt dit offer gebracht en met welk doel? Want het onpersoonlijke kent geen activiteit en geen verlangens, geen doel om te bereiken, geen afhankelijkheid van deze hele wereld van schepselen; het bestaat voor zichzelf, in zijn eigen zelf-heerlijkheid, in zijn eigen onveranderlijke eeuwige wezen. We moeten misschien werken zonder verlangen verrichten als middel om dit onpersoonlijke zelfbestaan en zelf-heerlijkheid te bereiken, maar zodra die handeling is verricht, is het doel van de werken voltooid; het offer is niet langer nodig. Zelfs dan kunnen de werken doorgaan omdat de Natuur voortduurt en haar activiteiten voortgaan; maar er is geen verder doel meer in deze werken. De enige reden waarom we na de bevrijding blijven handelen, is puur negatief; het is de dwang van de Natuur op onze eindige delen van denkvermogen en lichaam. Maar als dat alles is, dan kunnen werken ten eerste wel worden teruggebracht en tot een minimum worden gereduceerd, kunnen ze worden beperkt tot wat de dwang van de Natuur absoluut van ons lichaam zal hebben; en ten tweede, zelfs als er geen reductie tot een minimum is, — aangezien handelen er niet toe doet en inactiviteit ook geen doel heeft, — dan doet de aard van de werken er ook niet toe. Arjuna kan, nadat hij kennis heeft verworven, de strijd bij Kurukshetra blijven voeren, volgens zijn oude Kshatriya-natuur, of hij kan die verlaten en het leven van de

Sannyasin leiden, volgens zijn nieuwe quietistische impuls. Welke van deze dingen hij doet, wordt volkomen onverschillig; of liever gezegd, de tweede is de betere weg, omdat die sneller de impulsen van de Natuur zal ontmoedigen die nog steeds grip hebben op zijn denkvermogen vanwege een vroegere geschapen neiging, en wanneer zijn lichaam hem verlaten heeft, zal hij zeker vertrekken naar het Oneindige en Onpersoonlijke zonder de noodzaak om terug te keren naar de problemen en waanzin van het leven in deze vergankelijke en droevige wereld, *anityam asukham imaṁ lokam.*

Als dit zo was, zou de Gita al haar betekenis verliezen; want haar eerste en centrale doel zou worden ondermijnd. Maar de Gita benadrukt dat de aard van de handeling er wel degelijk toe doet en dat er een positieve sanctie is voor het volhouden van werken, niet alleen die ene volkomen negatieve en mechanische reden, de doelloze dwang van de Natuur. Er is nog, nadat het ego is overwonnen, een goddelijke Heer en genieter van het offer, *bhoktāraṁ yajñatapasām*, en er is nog steeds een doel in het offer. Het onpersoonlijke Brahman is niet het allerlaatste woord, niet het absolute hoogste geheim van ons zijn; want onpersoonlijk en persoonlijk, eindig en oneindig blijken slechts twee tegengestelde, maar gelijktijdige aspecten te zijn van een goddelijk Wezen dat door deze onderscheidingen niet wordt beperkt en dat beide dingen tegelijkertijd is. God is een altijd ongemanifesteerd Oneindig dat zichzelf altijd aanzet tot manifestatie in het eindige; hij is de grote onpersoonlijke persoon van van wie alle persoonlijkheden gedeeltelijke verschijningen zijn; hij is het goddelijke dat zich openbaart in de mens, de Heer gezeteld in het hart van de mens. Kennis leert ons alle wezens te zien in het ene onpersoonlijke zelf, want zo worden we bevrijd van de scheidende ego-zintuig, en vervolgens door deze bevrijdende onpersoonlijkheid te zien in deze God, *ātmani atho mayi*, “in het Zelf en dan in Mij.” Ons ego, onze beperkende persoonlijkheden stonden ons in de weg om het Goddelijke te herkennen dat in alles is en in wie alles zijn zijn heeft; want onderworpen aan onze persoonlijkheid zien we slechts zulke fragmentarische aspecten van Hem als de eindige verschijnselen van de dingen ons toelaten waar te nemen. We moeten Hem niet bereiken via onze lagere persoonlijkheid, maar via het hoge, oneindige en onpersoonlijke deel van ons wezen, en dat vinden we door dit zelf te worden, één in alles in wiens bestaan de hele wereld besloten ligt. Dit oneindige dat alle eindige verschijnselen omvat en niet uitsluit, dit onpersoonlijke dat alle individualiteiten en persoonlijkheden toelaat en niet verwerpt, dit onbeweeglijke dat alle bewegingen van de Natuur ondersteunt, doordringt, omvat en er niet van gescheiden is, is de heldere spiegel waarin het Goddelijke Zijn wezen zal openbaren. Daarom moeten we ons eerst tot het Onpersoonlijke richten; via de kosmische godheden, via de aspecten van het eindige alleen kan de volmaakte kennis van God niet volledig worden verkregen. Maar evenmin is de stille onbeweeglijkheid van het onpersoonlijke Zelf, opgevat als in zichzelf opgesloten en losgekoppeld van alles wat het ondersteunt, bevat en doordringt, de alomvattende, allesbevredigende waarheid van het Goddelijke. Om te zien wat we moeten zien, moeten we door de stilte heen kijken naar de Purushottama, en hij bezit in zijn goddelijke grootheid zowel de Akshara als de Kshara; hij zetelt in de onbeweeglijkheid, maar Hij manifesteert zich in de beweging en in alle actie van de kosmische Natuur; zelfs na de bevrijding blijft het offer van werken in de Natuur aan hem geofferd worden.

Het werkelijke doel van yoga is dan een levende en zelf-voltooiende vereniging met de goddelijke Purushottama en is niet slechts een zelf-uitdovende onderdompeling in het onpersoonlijke Zijn. Ons hele bestaan verheffen tot het Goddelijke Wezen, in Hem verblijven (*mayyeva nivasiṣyasi*), één met Hem zijn, ons bewustzijn verenigen met het zijne, onze fragmentarische natuur een weerspiegeling maken van zijn volmaakte natuur, in ons denken en voelen volledig geïnspireerd worden door de goddelijke kennis, in wil en handelen volledig bewogen worden en feilloos door de goddelijke wil, verlangen verliezen in zijn liefde en vreugde, is de volmaaktheid van de mens; het is datgene wat de Gita beschrijft als het hoogste geheim. Het is het ware doel en de ultieme zin van het menselijk leven en de hoogste stap in onze progressieve opoffering van werken. Want hij blijft tot het einde de meester van de werken en de ziel van de opoffering.

XIV
Het Principe van Goddelijke Werken

DIT IS DAN de essentie van de Gita's leer over het offer. De volledige betekenis ervan hangt af van het idee van de Purushottama, dat nog niet volledig is uitgewerkt — we vinden het pas veel later in de achttien hoofdstukken duidelijk uiteengezet — en daarom moesten we, ten koste van het niet naleven van de progressieve methode van de Gita-uitleg, anticiperen op die centrale leer. Op dit moment geeft de Leraar slechts een hint, schetst hij slechts deze opperste aanwezigheid van de Purushottama en zijn relatie tot het onbeweeglijke Zelf, waarin het onze eerste taak is, onze dringende spirituele behoefte om onze evenwichtstoestand van volmaakte vrede en gelijkheid te vinden door het bereiken van de Brahmische toestand. Hij spreekt nog helemaal niet in vaste termen van de Purushottama, maar over zichzelf — "ik", Krishna, Narayana, de Avatar, de God in de mens die ook de Heer in het universum is, geïncarneerd in de figuur van de goddelijke wagenmenner van Kurukshetra. “In het zelf, dan in “Mij,” is de formule die hij geeft, waarmee hij impliceert dat de transcendentie van de individuele persoonlijkheid door deze te zien als een “worden” in het onpersoonlijke, zelf-bestaande Zijn, simpelweg een middel is om te komen bij die grote geheime onpersoonlijke Persoonlijkheid, die aldus stil, kalm en verheven boven de Natuur is in het onpersoonlijke Zijn, maar ook aanwezig en actief in de Natuur in al deze miljoenen wordingen. Door onze lagere individuele persoonlijkheid te verliezen in het Onpersoonlijke, komen we uiteindelijk tot eenwording met die opperste persoonlijkheid die niet gescheiden en individueel is, maar toch alle individualiteiten aanneemt. Door de lagere natuur van de drie guna's te overstijgen en de ziel te plaatsen in de onbeweeglijke Purusha voorbij de drie guna's, kunnen we uiteindelijk opstijgen naar de hogere natuur van de oneindige Godheid, die niet gebonden is aan de drie guna's, zelfs niet wanneer hij handelt via de Natuur. Door de innerlijke onbeweeglijkheid van de stille Purusha, *naiṣkarmya*, te bereiken en Prakriti haar werk te laten doen, kunnen we een opperste status bereiken die verder gaat dan de status van de goddelijke Meesterschap, die in staat is alle werken te verrichten en toch door geen enkel werk gebonden te zijn. Het idee van de Purushottama, hier gezien als de geïncarneerde Narayana, Krishna, is daarom de sleutel. Zonder deze leidt de terugtrekking uit de lagere natuur naar de Brahmische toestand noodzakelijkerwijs tot inactiviteit van de bevrijde mens, zijn onverschilligheid ten opzichte van de werken van de wereld; met deze wordt dezelfde terugtrekking een stap waarmee de werken van de wereld worden opgenomen in de geest, met de natuur en in de vrijheid van het Goddelijke. Zie het stille Brahman als het doel en de wereld met al haar activiteiten moet worden verlaten; zie God, het Goddelijke, de Purushottama als het doel, superieur aan handelen maar toch zijn innerlijke spirituele oorzaak en doel en oorspronkelijke wil, en de wereld met al haar activiteiten wordt overwonnen en bezeten in een goddelijke transcendentie van de wereld. Het kan in plaats van een gevangenis een weelderig koninkrijk worden, *rājyaṁ samṛddham*, dat we hebben overwonnen voor het spirituele leven door de beperking van het tirannieke ego te doden en de gebondenheid van onze gevangenbewaarder

verlangens te overwinnen en de gevangenis van ons individualistische bezit en genot te verbreken. De bevrijde, universele ziel wordt *svarāṭ samrāṭ*, zelfheerser en keizer.

De offerwerken worden aldus gerechtvaardigd als een middel tot bevrijding en absolute spirituele volmaaktheid, *saṁsiddhi*. Zo bereikten Janaka en andere grote Karmayogins van de machtige oude Yoga volmaaktheid, gedaan door gelijkwaardige en verlangenloze werken als een offer, zonder het minste egoïstische doel of gehechtheid — *karmaṇaiva hi saṁsiddhim āsthitā janakādayaḥ*. Zo ook, en met dezelfde verlangenloosheid, kunnen en moeten werken na bevrijding en volmaaktheid door ons worden voortgezet in een grote goddelijke geest, met de kalme, verheven aard van een spirituele koninklijkheid. “Gij dient ook werken te verrichten die de volkeren bijeenhouden, *lokasaṅgraham evāpi sampaśyan kartum arhasi*. Wat de Beste ook doet, dat brengt de lagere soort mens in praktijk; de norm die hij stelt, volgt het volk. O zoon van Pritha, ik heb geen werk te doen in alle drie de werelden, ik heb niets wat ik niet heb verworven en nog zal verwerven, en ik verblijf waarlijk op de paden van de actie,” *varta eva ca karmaṇi*, — *eva* impliceert, dat ik erin verblijf en het niet verlaat, zoals de Sannyasin zich verplicht voelt om werken te verlaten. “Want als ik niet onvermoeibaar op de paden van de actie zou verblijven, zouden de mensen mijn pad op alle mogelijke manieren volgen, deze mensen zouden ten onder gaan als ik niet zou werken en ik zou de schepper van verwarring zijn en deze schepsels doden. Zoals zij die niet weten handelen met gehechtheid aan de actie, zo moet hij die weet handelen zonder gehechtheid, met als motief de mensen bijeen te houden. Hij moet geen verdeeldheid scheppen in hun begrip bij de onwetenden die gehecht zijn aan hun werken; Hij moet ze aan alle handelingen onderwerpen en ze zelf uitvoeren met kennis en in yoga.” Er zijn weinig belangrijkere passages in de Gita dan deze zeven treffende coupletten.

Maar laten we duidelijk begrijpen dat ze omdat de moderne pragmatische tendens zich veel meer bezighoudt met de huidige wereldse aangelegenheden dan met welke verheven en verre spirituele mogelijkheid dan ook, niet langer geïnterpreteerd mogen worden als een filosofische en religieuze rechtvaardiging van maatschappelijke dienstverlening, patriottische, kosmopolitische en humanitaire inspanningen en gehechtheid aan de honderd ambitieuze sociale plannen en dromen die het moderne intellect aantrekken. Het is niet de regel van een groot moreel en intellectueel altruïsme die hier wordt verkondigd, maar die van een spirituele eenheid met God en met deze wereld van wezens die in Hem wonen en in wie Hij woont. Het is geen gebod om het individu ondergeschikt te maken aan de maatschappij en de mensheid of het egoïsme te offeren op het altaar van de menselijke collectiviteit, maar om het individu te vervullen in God en het ego op te offeren op het ene ware altaar van de alomvattende Godheid. De Gita beweegt zich op een niveau van ideeën en ervaringen dat hoger ligt dan dat van het moderne denkvermogen, die zich weliswaar in een stadium bevindt van een strijd om de greep van het egoïsme van zich af te schudden, maar nog steeds werelds van aard is en eerder intellectueel en moreel dan spiritueel van aard. Patriotisme, kosmopolitisme, dienstbaarheid aan de samenleving, collectivisme, humanitarisme, het ideaal of de religie van de mensheid zijn bewonderenswaardige hulpmiddelen om te ontsnappen aan onze primaire toestand van individueel, familiaal, sociaal en nationaal egoïsme en een secundaire fase te bereiken waarin het individu, voor zover

dat mogelijk is op intellectueel, moreel en emotioneel niveau, — op dat niveau kan hij dat niet volledig op de juiste en volmaakte manier doen, de weg van de integrale waarheid van zijn wezen, — de eenheid van zijn bestaan beseft met het bestaan van andere wezens. Maar het denken van de Gita reikt verder tot een tertiaire toestand van ons zich ontwikkelende zelfbewustzijn, waartoe de secundaire fase slechts een gedeeltelijke vooruitgang is.

De Indiase maatschappelijke tendens is geweest om het individu ondergeschikt te maken aan de eisen van de samenleving, maar het Indiase religieuze denken en spirituele streven zijn altijd verheven individualistisch geweest in hun doelstellingen. Een Indiaas denksysteem zoals de Gita kan onmogelijk nalaten de ontwikkeling van het individu voorop te stellen, de hoogste behoefte van het individu, zijn aanspraak om zijn grootste spirituele vrijheid, grootsheid, pracht en koninklijkheid te ontdekken en uit te oefenen, zijn doel om zich te ontwikkelen tot de verlichte ziener en koning in de spirituele zin van heerschappij en koningschap, wat het eerste grote handvest was van de ideale mensheid zoals verkondigd door de oude Vedische wijzen. Zichzelf overstijgen was hun doel voor het individu, niet door al zijn persoonlijke doelen te verliezen in de doelen van een georganiseerde menselijke samenleving, maar door zichzelf te vergroten, te verheffen en te verheerlijken in het bewustzijn van de Godheid. De regel die hier door de Gita wordt gegeven, is de regel voor de meestermens, de supermens, de vergoddelijkte mens, de Beste, niet in de zin van een Nietzscheaanse, eenzijdige en scheve, Olympische, Apollinische of Dionysische, enige engelachtige of demonische supermensheid, maar in die van de mens wiens hele persoonlijkheid is opgeofferd aan het zijn, de natuur en het bewustzijn van de ene transcendente en universele Goddelijkheid en die door het verlies van het kleinere zelf zijn grotere zelf heeft gevonden, is vergoddelijkt.

Zichzelf verheffen uit de lagere, onvolmaakte Prakriti, *traiguṇyamayī māyā*, tot eenheid met het goddelijke zijn, bewustzijn en natuur[22], *madbhāvam āgatāḥ*, is het doel van de Yoga. Maar wanneer dit doel is bereikt, wanneer de mens zich in de Brahmische status bevindt en niet langer met de valse egoïstische visie zichzelf en de wereld ziet, maar alle wezens in het Zelf, in God, en het Zelf in alle wezens, God in alle wezens ziet, wat zal dan de handeling zijn, — aangezien er nog steeds handeling is, — die voortvloeit uit dat zien, en wat zal dan het kosmische of individuele motief zijn van al zijn werken? Het is de vraag van Arjuna,[23] maar beantwoord vanuit een ander standpunt dan dat van waaruit Arjuna hem had gesteld. De motieven kunnen geen persoonlijk verlangen zijn op intellectueel, moreel of emotioneel niveau, want dat is losgelaten, — zelfs het morele motief is losgelaten, aangezien de bevrijde mens voorbij is gegaan aan het lagere onderscheid tussen zonde en deugd, en leeft in een verheerlijkte zuiverheid voorbij goed en kwaad. Het kan niet de spirituele roep tot zijn volmaaktheid zijn, zelfontwikkeling door middel van belangeloze werken, want de roep is beantwoord, de ontwikkeling is volmaakt en voltooid. Zijn motief voor handelen kan alleen het bijeenhouden van de volkeren zijn, *cikīrṣur lokasaṅgraham*. Deze grote mars van de volkeren naar een ver verwijderd goddelijk ideaal moet bijeengehouden

---

[22] *Sāyujya, sālokya* en *sādrsya* of *sādharmya*. *Sādharmya* is het worden van één wet van zijn en handelen met het Goddelijke.

[23] *kiṁ prabhāsṣeta kim āsīta vrajeta kim.*

worden, behoed worden voordat zij vervalt in de verwarring, de chaos en de volkomen onenigheid van het verstand, wat zou leiden tot ontbinding en vernietiging en waartoe de wereld zich voortbeweegt in de nacht of de donkere schemering van onwetendheid, waaraan zij maar al te gemakkelijk vatbaar zou zijn als zij niet bijeengehouden werd, geleid, gehouden aan de grote lijnen van zijn discipline door de verlichting, door de kracht, door de regel en het voorbeeld, door de zichtbare norm en de onzichtbare invloed van het Beste. De besten, de individuen die voorlopen op de algemene lijn en boven het algemene niveau van de collectiviteit staan, zijn de natuurlijke leiders van de mensheid, want zij zijn het die het ras zowel de weg kunnen wijzen die ze moeten volgen als de norm waaraan ze zich idealiter moeten houden of die ze moeten bereiken. Maar de vergoddelijkte mens is het Beste in geen gewone betekenis van het woord en zijn invloed, zijn voorbeeld moet een kracht hebben die niet hoger is dan wat je normaal gesproken kunt uitoefenen. Welk voorbeeld zal hij dan geven? Welke regel of norm zal hij handhaven?

Om zijn bedoeling perfecter aan te geven, geeft de goddelijke Leraar, de Avatar, zijn eigen voorbeeld, zijn eigen norm aan Arjuna. “Ik blijf op het pad van de actie,” lijkt hij te zeggen, “het pad dat alle mensen volgen; ook jij moet in actie blijven. Zoals ik handel, zo moet jij ook handelen. Ik sta boven de noodzaak van werken, want ik heb er niets mee te winnen; ik ben het Goddelijke dat alle dingen en alle wezens in de wereld bezit en ik ben zelf buiten de wereld en erin, en ik ben voor geen enkel doel afhankelijk van iets of iemand in alle drie de werelden; toch handel ik. Ook zo moet jouw manier en geest van werken zijn. Ik, het Goddelijke, ben de regel en de maatstaf; ik maak het pad waarop de mensen lopen; ik ben de weg en het doel. Maar ik doe dit alles op grote schaal, universeel, gedeeltelijk zichtbaar, maar veel onzichtbaarder; en de mensen kennen de manier waarop ik werk niet echt. Jij moet, wanneer je weet en ziet, wanneer je de vergoddelijkte mens bent geworden, de individuele kracht van God zijn, het menselijke maar goddelijke voorbeeld, zoals ik dat ben in mijn avatars. De meeste mensen leven in de onwetendheid, de ziener van God leeft in de kennis; maar laat hij het denken van de mensen niet verwarren door een gevaarlijk voorbeeld, door in zijn superioriteit de werken van de wereld te verwerpen; laat hij de draad van het handelen niet afsnijden voordat deze is uitgesponnen, laat hij niet in verwarring raken en de stadia en gradaties van de wegen die ik heb gehoord, niet vervalsen. Het hele scala aan menselijk handelen is door mij vastgesteld met het oog op de vooruitgang van de mens van de lagere naar de hogere natuur, van het schijnbaar ongoddelijke naar het bewust Goddelijke. Het hele scala aan menselijke werken moet dat zijn waarin de God-kenner zich zal bewegen. Alle individuele, alle maatschappelijke actie, alle werken van het intellect, het hart en het lichaam zijn nog steeds de zijne, niet langer voor zijn eigen afzonderlijke belang, maar voor het belang van God in de wereld, van God in alle wezens en opdat al die wezens vooruit mogen gaan, zoals hij is gegaan, door het pad van werken naar de ontdekking van het Goddelijke in zichzelf. Uiterlijk lijken zijn daden misschien niet essentieel te verschillen van die van hen; strijd en heerschappij, evenals onderwijs en denken, alle verschillende vormen van menselijk contact kunnen binnen zijn bereik vallen; maar de geest waarin hij ze verricht, moet heel anders zijn, en het is die geest die door zijn invloed de grote aantrekkingskracht zal zijn die mensen naar zijn

eigen niveau trekt, de "grote hefboom die de massa mensen hoger in hun opmars tilt."

Het geven van het voorbeeld van God zelf aan de bevrijde is van diepgaande betekenis; want het onthult de hele basis van de filosofie van de Gita over goddelijke werken. De bevrijde mens is hij die zichzelf heeft verheven tot de goddelijke natuur en overeenkomstig die goddelijke natuur moeten zijn daden zijn. Maar wat is de goddelijke natuur? Het is niet geheel en uitsluitend die van de Akshara, het onbeweeglijke, inactieve, onpersoonlijke zelf; want dat alleen al zou de bevrijde mens tot een onbeweeglijkheid zonder daden leiden. Het is niet kenmerkend die van de Kshara, het veelvoudige, het persoonlijke, de Purusha die zich onderwerpt aan Prakriti; want dat alleen al zou hem terugbrengen tot onderwerping aan zijn persoonlijkheid en aan de lagere natuur en haar hoedanigheden. Het is de natuur van de Purushottama die beide in zich draagt en ze door zijn opperste goddelijkheid verzoent in een goddelijke verzoening die het hoogste geheim van zijn wezen is, *rahasyaṁ hyetad uttamam*. Hij is niet de uitvoerder van werken in de persoonlijke zin van onze handelingen die verweven zijn met Prakriti; want God werkt door zijn kracht, bewuste natuur, werkzame energie, — Shakti, Maya, Prakriti, — maar staat er toch boven, is er niet bij betrokken, is er niet aan onderworpen, is niet onbekwaam om zich boven de wetten, werkingen en gewoonten van handelen te verheffen die het schept, wordt er niet door beïnvloed of gebonden, is niet onbekwaam om zich te onderscheiden, zoals wij dat niet kunnen, van de werkingen van leven, denkvermogen en lichaam. Hij is de uitvoerder van werken die niet handelt, *kartāram akartāram.* "Ken mij," zegt Krishna, "als de uitvoerder van deze (de viervoudige wet van menselijke werkers) die toch de onvergankelijke niet-uitvoerder ben. Werken hechten zich niet aan mij (*na limpanti*), noch verlang ik naar de vruchten van handelen." Maar hij is ook niet de passieve, onbewogen, machteloze getuige en niets anders; want het is hij die de stappen en maatregelen uitvoert van zijn macht; elke beweging ervan, elk deeltje van de wereld van wezens dat het vormt doordrongen van zijn aanwezigheid, vol van zijn bewustzijn, gedreven door zijn wil, gevormd door zijn kennis.

Hij is bovendien de Allerhoogste zonder hoedanigheden, die alle hoedanigheden bezit, *nirguno guṇī.*[24] Hij is niet gebonden aan enige wijze van natuur of handeling, noch bestaat hij, zoals onze persoonlijkheid bestaat, uit een som van hoedanigheden, hoedanigheden van natuur, karakteristieke werkingen van het mentale, morele, emotionele, vitale, fysieke wezen, maar is de bron van alle modi en hoedanigheden, in staat om alles te ontwikkelen wat hij wil, op welke manier en in welke mate hij wil; hij is het oneindige wezen waarvan zij manieren van worden zijn, de onmetelijke hoeveelheid en onbegrensde onuitsprekelijke waarvan zij maten, getallen en figuren zijn, die zij lijken te ritmiseren en ontritmiseren in de normen van het universum. Toch is hij noch slechts een onpersoonlijk onbepaald wezen, noch een loutere substantie van bewust bestaan waaruit alle bepalingen en personalisaties hun materiaal kunnen putten, maar een allerhoogst Wezen, het ene oorspronkelijke bewuste Bestaan, de volmaakte Persoonlijkheid die in staat is

[24] *Swetaswatara Upanishad.*

tot alle relaties, zelfs de meest menselijke, concrete en intieme; want hij is vriend, kameraad, geliefde, speelkameraad, gids, leraar, meester, dienaar van kennis of dienaar van vreugde, maar in alle relaties ongebonden, vrij en absoluut. Ook dit wordt de vergoddelijkte mens naarmate hij meer bereikt, onpersoonlijk in zijn persoonlijkheid, ongebonden door hoedanigheid of handeling, zelfs wanneer hij de meest persoonlijke en intieme relaties met mensen onderhoudt, ongebonden door enige *dharma*, zelfs wanneer hij ogenschijnlijk deze of gene *dharma* volgt. Noch de dynamiek van de kinetische mens, noch het actieloze licht van de asceet of quietist, noch de heftige persoonlijkheid van de man van actie, noch de onverschillige onpersoonlijkheid van de filosofische wijze is het volledige goddelijke ideaal. Dit zijn de twee tegenstrijdige maatstaven van de mens van deze wereld en de asceet of de stille filosoof, de een ondergedompeld in de actie van de Kshara, de ander ernaar strevend volledig te verblijven in de vrede van de Akshara; maar het volledige goddelijke ideaal komt voort uit de aard van de Purushottama, die dit conflict overstijgt en alle goddelijke mogelijkheden verzoent.

De kinetische mens is niet tevreden met enig ideaal dat niet afhankelijk is van de vervulling van deze kosmische natuur, dit spel van de drie hoedanigheden van die natuur, deze menselijke activiteit van het denkvermogen, hart en lichaam. De hoogste vervulling van die activiteit, zou hij kunnen zeggen, is mijn idee van menselijke volmaaktheid, van de goddelijke mogelijkheid in de mens; een ideaal dat het intellect, het hart, het morele wezen bevredigt, een ideaal van onze menselijke natuur in haar handelen kan alleen de mens bevredigen; hij moet iets hebben dat hij kan zoeken in de werking van zijn denkvermogen, leven en lichaam. Want dat is zijn aard, zijn *dharma*, en hoe kan hij vervuld worden in iets buiten zijn aard? Want ieder wezen is gebonden aan zijn aard en daarbinnen moet hij zijn volmaaktheid zoeken. Volgens onze menselijkheid moet onze aard onze menselijke volmaaktheid zijn; en ieder mens moet ernaar streven volgens de lijn van zijn persoonlijkheid, zijn *svadharma*, maar in het leven, in actie, niet buiten het leven en de actie. Ja, daar zit een kern van waarheid in, antwoordt de Gita; de vervulling van God in de mens, het spel van het Goddelijke in het leven is onderdeel van de ideale volmaaktheid. Maar als je het alleen zoekt in het uiterlijke, in het leven, in het principe van handelen, zul je het nooit vinden; want dan zal je niet alleen handelen volgens je natuur, die op zichzelf een regel van volmaaktheid is, maar je zult ook – en dit is een regel van de onvolmaaktheid – eeuwig onderworpen zijn aan haar hoedanigheden, haar dualiteiten van voorkeur en afkeer, pijn en plezier, en vooral aan de rajasische hoedanigheid met haar principe van verlangen, en haar valstrik van woede, verdriet en hunkering – het rusteloze, allesverslindende principe van verlangen, het onverzadigbare vuur dat je wereldse handelen tenietdoet, de eeuwige vijand van kennis waarmee het hier in je natuur wordt bedekt zoals een vuur door rook of een spiegel door stof, en die je moet doden om te leven in de kalme, heldere, stralende waarheid van de geest. De zintuigen, het denkvermogen en het intellect zijn de zetel van deze eeuwige oorzaak van onvolmaaktheid, en toch is het binnen deze zintuigen, denkvermogen en intellect, dit spel van de lagere natuur, dat je je zoektocht naar volmaaktheid wilt beperken! De inspanning is tevergeefs. Je moet eerst de kinetische kant van je natuur zoeken om daar het quietistische aan toe te voegen; je moet jezelf verheffen boven deze lagere natuur naar dat wat boven de drie guna's

staat, dat wat gegrondvest is op het hoogste principe, in de ziel. Pas wanneer je innerlijke rust hebt bereikt, kun je in staat zijn tot een vrije en goddelijke actie.

De quietist, de asceet, daarentegen, kan geen enkele mogelijkheid tot volmaaktheid zien waarin leven en handelen zich bevinden. Zijn ze niet de zetel van gebondenheid en onvolmaaktheid? Is niet alle actie onvolmaakt van aard, zoals een vuur dat rook moet voortbrengen, is niet het principe van handelen zelf rajasisch, de vader van verlangen, een oorzaak die zijn effect moet hebben van verduistering van kennis, zijn cyclus van verlangen, succes en mislukking, zijn schommelingen van vreugde en verdriet, zijn dualiteit van deugd en zonde? God mag dan wel in de wereld zijn, maar hij is niet van de wereld; hij is een God van verzaking en niet de Meester of oorzaak van onze werken; de meester van onze werken is verlangen en de oorzaak van werken is onwetendheid. Als de wereld, de Kshara, in zekere zin een manifestatie of een *līlā* van het Goddelijke is, is het een onvolmaakt spel met de onwetendheid van de Natuur, een verduistering eerder dan een manifestatie. Dat is zeker duidelijk vanaf onze allereerste blik op de aard van de wereld en leert de volledige ervaring van de wereld ons niet altijd dezelfde waarheid? Is het niet een wiel van onwetendheid dat de ziel bindt aan voortdurende geboorte door de impuls van verlangen en handelen, totdat die uiteindelijk uitgeput is of verworpen wordt? Niet alleen verlangen, maar ook handelen moet worden weggesmeten; gezeten in het stille zelf zal de ziel dan overgaan in het bewegingloze, actieloze, onverstoorbare, absolute Brahman. Op dit bezwaar van de onpersoonlijke quietist doet de Gita meer moeite om te antwoorden dan op dat van de wereldse mens, het kinetische individu. Want dit quietisme, dat een hogere en krachtigere waarheid aanhangt die echter niet de hele of de hoogste waarheid is, zal de verkondiging ervan als het universele, complete, hoogste ideaal van het menselijk leven waarschijnlijk verwarrender en rampzaliger zijn voor de vooruitgang van het menselijk ras naar zijn doel dan de dwaling van een exclusief kinetisme. Een sterke, eenzijdige waarheid schept, wanneer deze als de hele waarheid wordt gepresenteerd, een sterk licht, maar ook een sterke verwarring; want de kracht van het element waarheid vergroot de kracht van het element dwaling. De dwaling van het kinetische ideaal kan alleen de onwetendheid verlengen en de menselijke vooruitgang vertragen door haar op zoek te laten gaan naar volmaaktheid waar die niet te vinden is; maar de dwaling van het quietistische ideaal bevat in zichzelf het principe van wereldvernietiging. Als ik ernaar handel, zegt Krishna, zou ik de volkeren vernietigen en verwarring zaaien; en hoewel de dwaling van een individueel mens, zelfs al is het een bijna goddelijk mens, het hele menselijk ras niet kan vernietigen, kan het wel een wijdverspreide verwarring veroorzaken die van nature destructief is voor het principe van het menselijk leven en de gevestigde koers van de vooruitgang verstoort.

Daarom moet de quietistische neiging in de mens ertoe gebracht worden zijn eigen onvolledigheid te erkennen en de waarheid die achter de kinetische neiging schuilgaat, gelijk te stellen aan zichzelf: de vervulling van God in de mens en de aanwezigheid van het Goddelijke in alle handelingen van het menselijk ras. God is niet alleen aanwezig in de stilte, maar ook in de actie; het quietisme van de onbewogen ziel, onaangetast door de Natuur, en de kinetiek van de ziel die zich aan de Natuur overgeeft, zodat het grote wereldoffer, de Purusha-Yajna, kan worden volbracht, zijn geen werkelijkheid

en leugen in een voortdurende strijd, noch twee vijandige realiteiten, de ene superieur, de andere inferieur, elk fataal voor de ander; zij vormen de dubbele term van de goddelijke manifestatie. De Akshara alleen is niet de volledige sleutel tot hun vervulling, niet het allerhoogste geheim. De dubbele vervulling, de verzoening, moet gezocht worden in de Purushottama, hier vertegenwoordigd door Krishna, tegelijkertijd het allerhoogste Wezen, Heer der werelden en Avatar. De vergoddelijkte mens die zijn goddelijke natuur binnentreedt, zal handelen zoals hij handelt; hij zal zich niet overgeven aan inactiviteit. Het Goddelijke is werkzaam in de mens in onwetendheid en in de mens in kennis. Hem kennen is het hoogste welzijn van onze ziel en de voorwaarde voor haar volmaaktheid, maar Hem kennen en realiseren als transcendente vrede en stilte is niet alles; het geheim dat geleerd moet worden, is tegelijkertijd het geheim van het eeuwige en ongeboren Goddelijke en het geheim van de goddelijke geboorte en werken, *janma karma ca me divyam.* De actie die voortkomt uit die kennis zal vrij zijn van alle gebondenheid; "wie Mij zo kent," zegt de leraar, "is niet gebonden door werken." Als het ontsnappen aan de verplichting van werken en verlangen en aan het rad van wedergeboorte het doel en het ideaal is, dan moet deze kennis worden beschouwd als de ware, de brede weg van ontsnapping; want, zegt de Gita, "wie mijn goddelijke geboorte en werken in hun juiste principes kent, komt bij het verlaten van zijn lichaam niet tot wedergeboorte, maar tot Mij, O Arjuna." Door de kennis en het bezit van de goddelijke geboorte komt hij tot het ongeboren en onvergankelijke Goddelijke dat het Zelf van alle wezens is, *ajo avyaya ātmā*; door de kennis en de uitvoering van goddelijke werken tot de Meester der werken, de heer van alle wezens, *bhūtānām īśvara*. Hij leeft in dat ongeboren wezen; zijn werken zijn die van die universele Meesterschap.

XV
De Mogelijkheid en Doeleinde van Avatarschap

BIJ HET SPREKEN over deze Yoga waarin werk en kennis één worden, de Yoga van het offer van werken met kennis, waarin werken worden vervuld in kennis, kennis werken ondersteunt, verandert en verlicht, en welke werken beide worden aangeboden aan de Purushottama, de allerhoogste Godheid die zich manifesteert in ons als Narayana, Heer van al ons wezen en handelen voor altijd verborgen in onze harten, die zich zelfs manifesteert in menselijke vorm als de Avatar, de goddelijke geboorte die bezit neemt van onze menselijkheid, Krishna heeft terloops verklaard dat dit de oude en oorspronkelijke Yoga was die hij aan Vivasvan, de Zonnegod, gaf. Vivasvan gaf het aan Manu, de vader der mensen, Manu gaf het aan Ikshvaku, hoofd van de zonnelijn, en zo werd het doorgegeven van koninklijke wijze tot koninklijke wijze totdat het verloren ging in de grote tijdsspanne en nu vernieuwd is voor Arjuna, omdat hij de geliefde en toegewijde, vriend en kameraad van de Avatar is. Want dit, zegt hij, is het hoogste geheim, en daarmee claimt hij ervoor een superioriteit boven alle andere vormen van Yoga, omdat die andere leiden naar het onpersoonlijke Brahman of naar een persoonlijke Godheid, naar een bevrijding in kennis zonder actie of een bevrijding in geabsorbeerde gelukzaligheid, maar dit geeft het hoogste geheim en het hele geheim; het brengt ons tot goddelijke vrede en goddelijke werken, tot goddelijke kennis, actie en extase verenigd in een volmaakte vrijheid; het verenigt alle yogische paden in zichzelf, zoals het hoogste wezen van het Goddelijke alle verschillende en zelfs tegengestelde krachten en principes van zijn gemanifesteerde wezen verzoent en tot één maakt. Daarom is deze yoga van de Gita niet, zoals sommige tegenstanders beweren, slechts de Karmayoga, één en het laagste van de drie paden, maar een hoogste Yoga, synthetisch en integraal, die alle krachten van ons wezen op God richt.

Arjuna vat de verklaring over de overdracht van de Yoga op in de meest fysieke zin – er is echter nog een andere betekenis waarin deze kan worden opgevat – en vraagt hoe de Zonnegod, een van de eerstgeborenen, voorvader van de Zonnedynastie, de Yoga kan hebben ontvangen van de mens Krishna, die pas in de wereld is geboren. Krishna antwoordt niet, zoals we misschien hadden verwacht, dat hij als het Goddelijke, de bron van alle kennis, het Woord gaf aan de Deva, die zijn vorm van kennis is, gever van al het innerlijke en uiterlijke licht – *bhargaḥ savitur devasya yo no dhiyaḥ pracodayāt*; hij accepteert in plaats daarvan de gelegenheid die Arjuna hem biedt om zijn verborgen Godheid te verkondigen, een verklaring die hij had voorbereid toen hij zichzelf als goddelijk voorbeeld gaf voor de arbeider die niet gebonden is door zijn werken, maar die hij nog niet helemaal expliciet had uitgesproken. Nu kondigt hij zichzelf openlijk aan als de geïncarneerde Godheid, de Avatar.

We hebben al eerder, toen we het over de goddelijke Leraar hadden, de leer van het Avatarschap kort uiteengezet zoals die ons voorkomt in het licht van de Vedanta, het licht waarin de Gita haar aan ons presenteert. We

moeten nu wat nauwkeuriger kijken naar dit Avatarschap en naar de betekenis van de goddelijke geboorte waarvan het de uiterlijke uitdrukking is; want dat is een schakel van aanzienlijk belang in de integrale leer van de Gita. En we kunnen eerst de woorden van de Leraar zelf vertalen waarin de aard en het doel van het Avatarschap beknopt worden gegeven en ons ook herinneren aan andere passages of verwijzingen die hierop betrekking hebben. “Vele levens heb ik geleefd, en ook die van jou, O Arjuna; ik ken ze allemaal, maar jij kent ze niet, O gesel van de vijand. Hoewel ik de ongeborene ben, hoewel ik onvergankelijk ben in mijn eigen bestaan, hoewel ik de Heer van alle bestaan ben, sta ik toch op mijn eigen Natuur en word ik geboren door mijn zelf-Maya. Want wanneer er het verval van de Dharma is en de opkomst van onrechtvaardigheid, dan verlies ik mezelf in geboorte. Voor de bevrijding van het goede, voor de vernietiging van de kwaaddoeners, voor de troonsbestijging van het Recht word ik van tijdperk tot tijdperk geboren. Hij die aldus in zijn juiste principes mijn goddelijke geboorte en mijn goddelijke werk kent, wanneer hij zijn lichaam verlaat, komt hij niet tot wedergeboorte, hij komt tot Mij, O Arjuna. Bevrijd van begeerte, vrees en woede, vol van Mij, zijn toevlucht zoekend in Mij, vele gezuiverd door de ascese van kennis zijn tot mijn wezen van zijn gekomen (*madbhāvam*, de goddelijke natuur van de Purushottama). Als mensen mij naderen, aanvaard ik hen in mijn liefde (*bhājami*); mensen volgen op alle mogelijke manieren mijn pad, O zoon van Pritha.”

Maar de meeste mensen, zo vervolgt de Gita, verlangen naar de vervulling van hun werken, offeren aan de goden, aan verschillende vormen en persoonlijkheden van de ene Godheid, omdat de vervulling (*siddhi*) die voortkomt uit werken, — uit werken zonder kennis, — zeer snel en gemakkelijk is in de menselijke wereld; het behoort inderdaad alleen tot die wereld. De andere, de goddelijke zelfvervulling in de mens door het offer met kennis aan de allerhoogste Godheid, is veel moeilijker; de resultaten ervan behoren tot een hoger bestaansniveau en zijn minder gemakkelijk te begrijpen. Mensen moeten daarom de viervoudige wet van onze aard en werken volgen, en op dit vlak van wereldse handelingen zoeken we de Godheid door middel van Zijn verschillende hoedanigheden. Maar, zegt Krishna, hoewel ik de uitvoerder ben van de viervoudige werken en de schepper van de viervoudige wet, moet ik ook bekendstaan als de niet-uitvoerder, het onvergankelijke, het onveranderlijke Zelf. "Werken hebben geen invloed op mij, noch verlang ik naar de vrucht van werken;" want God is het onpersoonlijke voorbij deze egoïstische persoonlijkheid en deze strijd van de hoedanigheden van de Natuur, en als Purushottama, ook de onpersoonlijke Persoonlijkheid, bezit Hij deze opperste vrijheid, zelfs in werken. Daarom moet de uitvoerder van goddelijke werken, zelfs terwijl hij de viervoudige wet volgt, datgene kennen en erin leven wat daarbuiten ligt, in het onpersoonlijke Zelf en dus in de allerhoogste Godheid. "Wie mij aldus kent, is niet gebonden door zijn werken. Zo was kennis werk dat werd verricht door de mensen van weleer die bevrijding zochten; doe daarom ook jij werk van die oudere soort, gedaan door mensen van weleer."

Het tweede deel van deze passages, dat hier in wezen is weergegeven, verklaart de aard van goddelijke werken, *divyaṁ karma*, met het principe waarvan we het in het laatste essay moeten behandelen; het eerste deel, dat volledig is vertaald, verklaart de weg van de goddelijke geboorte, *divyaṁ janma*, het Avatarschap. Maar we moeten zorgvuldig opmerken dat het

handhaven van Dharma in de wereld niet het enige doel is van de neerdaling van de Avatar, dat grote mysterie van het Goddelijke dat zich in de mensheid manifesteert; want het handhaven van de Dharma is geen allesomvattend doel op zich, niet het allerhoogste mogelijke doel voor de manifestatie van een Christus, een Krishna, een Boeddha, maar slechts de algemene voorwaarde voor een hoger doel en een meer verheven en goddelijk nut. Want er zijn twee aspecten van de goddelijke geboorte; het ene is een afdaling, de geboorte van God in de mensheid, de Godheid die zich manifesteert in de menselijke vorm en natuur, de eeuwige Avatar; het andere is een opstijging, de geboorte van de mens in de Godheid, de mens die opstijgt in de goddelijke natuur en het bewustzijn, *madbhāvam āgatah*; het is het opnieuw geboren worden in een tweede geboorte van de ziel. Het is de nieuwe geboorte van Avatarschap waar het handhaven van de Dharma toe bedoeld is. Dit dubbele aspect in de Gita's leer van het Avatarschap wordt vaak over het hoofd gezien door de oppervlakkige lezer die, zoals de meesten, genoegen neemt met een oppervlakkige blik op de diepgaande leerstellingen. Het wordt ook over het hoofd gezien door de formele commentator, die vastzit in de starheid van de scholen. Toch is het ongetwijfeld noodzakelijk voor de volledige betekenis van de leer. Anders zou het Avatar-idee slechts een dogma zijn, een populair bijgeloof, of een fantasierijke of mystieke vergoddelijking van historische of legendarische supermensen, in plaats van wat de Gita van al haar leerstellingen maakt: een diepe filosofische en religieuze waarheid en een essentieel onderdeel van, of stap naar, het allerhoogste mysterie, *rahasyam uttamam*.

Als deze verheffing van de mens tot de Godheid niet zou worden geholpen door de nederdaling van God in de mensheid, zou Avatarschap ter wille van de Dharma een otiosis-fenomeen zijn, aangezien louter Recht, louter gerechtigheid of deugdnormen altijd kunnen worden gehandhaafd door de goddelijke almacht via haar gewone middelen, door grote mannen of grote bewegingen, door het leven en werk van wijzen, koningen en religieuze leraren, zonder enige daadwerkelijke incarnatie. De Avatar komt als de manifestatie van de goddelijke natuur in de menselijke natuur, de apocalyps van haar Christus-, Krishna- en Boeddhaschap, opdat de menselijke natuur, door haar principes, gedachten, gevoelens, handelingen en wezen te vormen naar het voorbeeld van dat Christus-, Krishna- en Boeddhaschap, zichzelf kan transformeren tot het goddelijke. De wet, de Dharma die de Avatar vestigt, is hoofdzakelijk voor dat doel gegeven; Christus, Krishna, Boeddha staat in het centrum ervan als de poort; hij maakt door zichzelf de weg die de mensen zullen volgen. Daarom houdt elke Incarnatie voor de mensen zijn eigen voorbeeld en verklaart hij over zichzelf dat hij de weg en de poort is; hij verklaart ook de eenheid van zijn menselijkheid met het goddelijke wezen, verklaart dat de Zoon des Mensen en de Vader van wie hij is afgedaald één zijn, dat Krishna in het menselijk lichaam, *mānuṣīṁ tanum āśritam*, en de allerhoogste Heer en Vriend van alle schepselen slechts twee openbaringen zijn van dezelfde goddelijke Purushottama, daar geopenbaard in zijn eigen wezen, geopenbaard hier in het type van de mensheid.

Dat de Gita als kern dit tweede en werkelijke doel van het Avatarschap bevat, blijkt zelfs uit deze passage op zich al duidelijk; Maar het wordt veel duidelijker als we het niet op zichzelf beschouwen – altijd de verkeerde manier om met de teksten van de Gita om te gaan – maar in de juiste, nauwe samenhang met andere passages en met de hele leer. We moeten de leer

van het ene Zelf in alles, van de Godheid die zetelt in het hart van elk schepsel, de leer over de relaties tussen de Schepper en zijn schepping, en het sterk benadrukte idee van de *vibhūti* in gedachten houden en in samenhang beschouwen – en daarbij ook de taal van de leer in acht nemen. Hij geeft zijn eigen goddelijke voorbeeld van onbaatzuchtige werken, die evenzeer van toepassing zijn op de menselijke Krishna als op de goddelijke Heer van de werelden, en hecht het nodige gewicht aan passages zoals die in het negende hoofdstuk: "Verwarde geesten verachten mij in het menselijk lichaam, omdat zij mijn opperste wezen niet kennen, Heer van alle bestaansvormen"; en we moeten deze passage, die we hier aantreffen, lezen in het licht van deze ideeën, en de verklaring dat door de kennis van zijn goddelijke geboorte en goddelijke werken de mens tot het Goddelijke komt en door vol van Hem te worden en gelijk aan Hem te zijn en zijn toevlucht tot Hem te nemen, bereiken zij zijn wezen en status van zijn, *madbhāvam*. Want dan zullen we de goddelijke geboorte en het doel ervan niet begrijpen als een geïsoleerd en wonderbaarlijk fenomeen, maar op zijn juiste plaats in het hele schema van de wereldmanifestatie; zonder dat kunnen we het goddelijke mysterie ervan niet bereiken, maar zullen we het ofwel volledig negeren, ofwel onwetend en mogelijk zelfs bijgelovig accepteren, of vervallen in de bekrompen en oppervlakkige ideeën van de moderne geest erover, waardoor het al zijn innerlijke en nuttige betekenis verliest.

Want voor het moderne denkvermogen is Avatarschap een van de moeilijkst te accepteren of te begrijpen ideeën die vanuit het Oosten op het gerationaliseerde menselijke bewustzijn instromen. Men is geneigd het op zijn best te beschouwen als een loutere metafoor voor een hoge manifestatie van menselijke kracht, karakter, genialiteit, groot werk verricht voor de wereld of in de wereld, en op zijn slechtst als bijgeloof — voor de heidenen dwaasheid en voor de Grieken een struikelblok. De materialist kan er noodzakelijkerwijs niet eens naar kijken, omdat hij niet in God gelooft; voor de rationalist of de deïst is het dwaasheid en iets om te bespotten; Voor de overtuigde dualist die een onoverbrugbare kloof ziet tussen de menselijke en de goddelijke natuur, klinkt het als godslastering. De rationalist werpt tegen dat als God bestaat, hij buitenkosmisch of bovenkosmisch is en niet ingrijpt in de wereldse aangelegenheden, maar ze laat besturen door een vast wetmatig systeem. Hij is in feite een soort verre constitutionele monarch of spirituele Koning Log, op zijn best een onverschillige, inactieve Geest achter de activiteit van de Natuur, zoals een of andere gegeneraliseerde of abstracte getuige Purusha van de Sankhya's; hij is pure Geest en kan geen lichaam aannemen, oneindig en kan niet eindig zijn zoals de mens eindig is, de altijd ongeboren schepper en kan niet het schepsel zijn dat in de wereld geboren wordt. Deze dingen zijn zelfs voor zijn absolute almacht onmogelijk. Aan deze bezwaren zou de overtuigde dualist toevoegen dat God in zijn persoon, rol en natuur verschillend en gescheiden is van elkaar; het volmaakte kan geen menselijke onvolmaaktheid aannemen; de ongeboren persoonlijke God kan niet als menselijke persoonlijkheid geboren worden; de Heerser van de werelden kan niet beperkt worden tot een aan de natuur gebonden menselijke handeling en tot een vergankelijk menselijk lichaam. Deze bezwaren, die op het eerste gezicht zo formidabel lijken voor de rede, lijken in de gedachten te zijn geweest van de Leraar in de Gita toen hij zei dat, hoewel het Goddelijke ongeboren is, onvergankelijk in zijn zelfbestaan, de Heer van alle wezens, Hij toch geboren wordt door een opperste beroep op de handeling van zijn Natuur en door de

kracht van zijn zelf-Maya; dat Hij, die de misleiden verachten omdat Hij in een menselijk lichaam verblijft, in werkelijkheid in zijn opperste wezen de Heer van alles is; dat hij in de actie van het goddelijke bewustzijn de schepper is van de viervoudige wet en de uitvoerder van de werken van de wereld en tegelijkertijd in de stilte van het goddelijke bewustzijn de onpartijdige getuige van de werken van zijn eigen natuur, — want hij is altijd, voorbij zowel die stilte als de actie, de opperste Purushottama. En de Gita is in staat al deze tegenstellingen te weerstaan en al deze tegenstellingen te verzoenen omdat zij uitgaat van de Vedantische visie op het bestaan, van God en het universum.

Want in de Vedantische visie op de dingen zijn al deze schijnbaar geduchte bezwaren van meet af aan nietig. Het idee van de Avatar is weliswaar niet onmisbaar voor haar schema, maar het komt er vanzelfsprekend in als een volkomen rationele en logische opvatting. Want alles hier is God, is de Geest of het Zelfbestaan, is Brahman, *ekamevādvitīyam*, — er is niets anders, niets anders en verschillend daarvan en er kan niets anders zijn, kan niets anders en verschillend daarvan zijn; de Natuur is en kan niets anders zijn dan een kracht van het goddelijke bewustzijn; alle wezens zijn en kunnen niets anders zijn dan innerlijke en uiterlijke, subjectieve en objectieve zielsvormen en lichamelijke vormen van het goddelijke wezen dat bestaat in of voortkomt uit de kracht van zijn bewustzijn. Verre van het Oneindige dat geen eindigheid kan aannemen, is het hele universum niets anders dan dat; we kunnen, hoe we ook kijken, helemaal niets anders zien in de hele wijde wereld die we bewonen. Verre van het Geest die geen vorm kan aannemen of weigert zich te verbinden met de vorm van materie of denkvermogen en een beperkte natuur of een lichaam aan te nemen, is alles hier niets anders dan dat, de wereld bestaat alleen door die verbinding, die aanname. Verre van de wereld een wetmatig mechanisme te zijn zonder ziel of geest die ingrijpt in de beweging van haar krachten of de werking van haar denkvermogen en lichamen, — slechts een oorspronkelijke onverschillige Geest die passief ergens buiten of boven haar bestaat, — is de hele wereld en elk deeltje ervan integendeel de goddelijke kracht in actie en die goddelijke kracht bepaalt en beheerst elke beweging ervan, bewoont elke vorm ervan, bezit hier elke ziel en denkvermogen; alles is in God en in beweegt in Hem en heeft Zijn wezen, in alles wat Hij is, handelt en toont Zijn wezen; elk schepsel is de vermomde Narayana.

Verre van het ongeborene dat geen geboorte kan aannemen, zijn alle wezens zelfs in hun individualiteit ongeboren geesten, eeuwig zonder begin of einde, en in hun wezenlijke bestaan en hun universaliteit zijn allen de ene ongeboren Geest van wie geboorte en dood slechts een fenomeen zijn van het aannemen en veranderen van vormen. De aanvaarding van onvolmaaktheid door het volmaakte is het hele mystieke fenomeen van het universum; maar de onvolmaaktheid verschijnt in de vorm en werking van de aangenomen denkvermogen of lichaam, bestaat in het fenomeen, — in datgene wat het aanneemt is er geen onvolmaaktheid, net zoals er in de zon die alles verlicht geen gebrek is aan licht of zicht, maar alleen aan de capaciteiten van het individuele oogorgaan. Evenmin regeert God de wereld vanuit een verre hemel, maar door zijn intieme alomtegenwoordigheid; elke eindige werking van kracht is een daad van oneindige Kracht en niet van een beperkte, afzonderlijke, zelfbestaande energie die werkt in haar eigen onafgeleide kracht; in elke eindige werking van wil en kennis kunnen we een

daad van de oneindige alwil en alkennis ontdekken, die eraan ten grondslag ligt. Gods heerschappij is geen afwezige, vreemde en externe regering; hij regeert alles omdat hij alles overstijgt, maar ook omdat hij in alle bewegingen woont en hun absolute ziel en geest is. Daarom kan geen van de bezwaren die onze rede tegen de mogelijkheid van Avatarschap inbrengt, standhouden in principe; want het principe is een ijdele indeling gemaakt door de intellectuele rede, die voortdurend wordt tegengesproken en weerlegd door het hele fenomeen en de hele realiteit van de wereld.

Maar los van de mogelijkheid is er nog de vraag naar het daadwerkelijke goddelijke handelen – of het goddelijke bewustzijn zich werkelijk van achter de sluier openbaart om direct in te grijpen in het fenomenale, het eindige, het mentale en materiële, het beperkte, het onvolmaakte. Het eindige is immers niets anders dan een definitie, een letterlijke weergave van de zelfrepresentaties van het Oneindige aan zijn eigen variaties van bewustzijn; de werkelijke waarde van elk eindig fenomeen is een oneindige waarde, is inderdaad het Oneindige zelf. Elk wezen is oneindig in zijn zelfbestaan, wat het ook moge zijn in de werking van zijn fenomenale aard, zijn tijdelijke zelfrepresentatie. De mens is, als we goed kijken, niet alleen zichzelf, een strikt afgescheiden, zelfstandig individu, maar de mensheid in een eigen denkvermogen en lichaam; en de mensheid is ook geen strikt afgescheiden, zelfstandige soort of geslacht, maar het Al-bestaan, de universele Godheid die zich manifesteert in de vorm van de mensheid; daarin werkt het bepaalde mogelijkheden uit, ontwikkelt het bepaalde krachten van zijn manifestaties, zoals we nu zeggen. Wat het ontwikkelt, is de Geest zelf.

Want met Geest bedoelen we een zelfstandig wezen met een oneindige bewustzijnskracht en onvoorwaardelijke vreugde in zijn bestaan; het is dat of niets, of in ieder geval niets dat iets te maken heeft met de mens en de wereld, of waarmee de mens of de wereld iets te maken heeft. Materie, lichaam, is slechts een geconcentreerde beweging van kracht van bewust zijn, gebruikt als uitgangspunt voor de variabele relaties van het bewustzijn, die werken door middel van zijn zintuiglijke vermogens; Materie is nergens werkelijk verstoken van bewustzijn, want zelfs in het atoom, de cel is er, zoals de moderne wetenschap nu, ondanks zichzelf, overvloedig duidelijk maakt, een wilskracht, een intelligentie aan het werk; maar die kracht is de wilskracht en intelligentie van het Zelf, de Geest of de Godheid daarbinnen, het is niet de afzonderlijke, zelfontwikkelde wil of het idee van de mechanische cel of het atoom. Deze universele wil en intelligentie, betrokken, ontwikkelt haar krachten van vorm tot vorm, en op aarde komt het in ieder geval het dichtst bij het volledige goddelijke en wordt het, zelfs in de uiterlijke intelligentie in de vorm, vaag bewust van haar goddelijkheid. Maar ook daar is er een beperking, die onvolmaaktheid van de manifestatie die de lagere vormen belet om zelfkennis te hebben van hun identiteit met het Goddelijke. Want in elk beperkt wezen gaat de beperking van de fenomenale actie gepaard met een beperking van het fenomenale bewustzijn, dat de aard van het wezen definieert en het innerlijke verschil maakt tussen schepsel en schepsel. Het Goddelijke werkt inderdaad achter de schermen en regeert. Het is een bijzondere manifestatie door dit uiterlijke en onvolmaakte bewustzijn en wil, maar is zelf geheim in de grot, *guhayāmām*, zoals de Veda het stelt, of zoals de Gita het uitdrukt: "In het hart van alle bestaansvormen verblijft de Heer en beweegt alle bestaansvormen alsof Hij op een machine is gemonteerd door

Maya." Deze geheime werking van de Heer, verborgen in het hart voor het egoïstische natuurbewustzijn waardoor Hij werkt, is Gods universele methode met schepselen. Waarom zouden wij dan veronderstellen dat Hij in welke vorm dan ook naar voren treedt in het frontale, het fenomenale bewustzijn voor een meer directe en bewust goddelijke actie? Uiteraard, als Hij al zou handelen, dan om de sluier te doorbreken tussen Hemzelf en de mensheid, die de mens, beperkt door zijn eigen natuur, nooit zou kunnen opheffen.

De Gita verklaart de gewone onvolmaakte werking van de schepping door haar onderwerping aan het mechanisme van Prakriti en haar beperking door de zelf-representaties van Maya. Deze twee termen zijn slechts complementaire aspecten van één en dezelfde effectieve kracht van het goddelijke bewustzijn. Maya is niet wezenlijk illusie, — het element van illusie komt er alleen in door de onwetendheid van de lagere Prakriti, Maya van de verschijning van de drie hoedanigheden van de Natuur, — het is het goddelijke bewustzijn in zijn vermogen tot verschillende zelf-representaties van zijn wezen, terwijl Prakriti de effectieve kracht is van dat bewustzijn dat werkt om elke dergelijke zelf-representatie uit te werken volgens zijn eigen wet en fundamentele idee, *svabhāva* en *svadharma*, in zijn eigen hoedanigheid en specifieke werkingskracht, *guṇa-karma*. "Leunend - drukkend op mijn eigen Natuur (Prakriti) schep ik (ontketen ik in verschillende wezens) al deze veelheid van bestaansvormen, die allemaal hulpeloos onderworpen zijn aan de controle van de Natuur." Zij die het Goddelijke niet kennen, dat in het menselijk lichaam huist, zijn er onwetend van omdat zij grotesk onderworpen zijn aan dit mechanisme van Prakriti, hulpeloos onderworpen aan de mentale beperkingen ervan en zich daarin schikken, en verblijven in een Asurische natuur die met verlangen misleidt en met egoïsme de wil en het verstand in verwarring brengt, *mohinīṁ prakṛtiṁ śritāḥ*. Want de Purushottama in ons is niet gemakkelijk aan iedereen en ieder wezen te openbaren; hij verbergt zich in een dikke wolk van duisternis of een heldere wolk van licht, hij omhult en wikkelt zich volledig in zijn Yogamaya.[25] "Deze hele wereld," zegt de Gita, "omdat zij verward is door de drie bestaansvormen die bepaald worden door de hoedanigheden van de Natuur, herkent mij niet, want mijn goddelijke Maya van de hoedanigheden van de Natuur is moeilijk te overstijgen; zij die mij naderen, overstijgen deze hoedanigheden; maar zij die in de Asurische natuur van het zijn verblijven, verliezen hun kennis door Maya. Met andere woorden, er is het inherente bewustzijn van het goddelijke in alles, want in alles woont het Goddelijke; maar Hij woont daar bedekt door zijn Maya en de essentiële zelfkennis van wezens wordt hen ontnomen, veranderd in de dwaling van egoïsme door de werking van Maya, de werking van het mechanisme van Prakriti. Toch kan de mens, door zich terug te trekken van het mechanisme van de Natuur naar haar innerlijke en geheime Meester, zich bewust worden van de inwonende Goddelijkheid.

Het is nu opmerkelijk dat de Gita, met een kleine maar belangrijke variatie in taalgebruik, op dezelfde manier zowel de werking van het Goddelijke bij het tot stand brengen van de gewone geboorte van schepselen beschrijft, als zijn werking bij zijn geboorte als Avatar. "Leunend op mijn eigen Natuur, *prakṛtiṁ svām avaṣṭabhya*," zal het later zeggen, "verlies ik op verschillende manieren, *visṛjāmi*, deze menigte schepselen die hulpeloos

[25] *nāhaṁ prakāśaḥ sarvasya yogamāyā-samāvṛtaḥ.*

onderworpen zijn aan de controle van Prakriti, *avaśaṁ prakṛter vaśāt*." “Staande op mijn eigen natuur,” staat hier, “ben ik geboren door mijn zelf-Maya, *prakṛtiṁ svām adhiṣṭhāya*... *ātmamāyayā*, ik ontketen mezelf, *ātmānaṁ sṛjāmi*.” De handeling die in het woord *avaṣṭabhya* besloten ligt, is een krachtige neerwaartse druk waardoor het gecontroleerde object wordt overwonnen, onderdrukt, geblokkeerd of beperkt in zijn beweging of werking en hulpeloos onderworpen wordt aan de controlerende macht, *avaśaṁ vaśāt*; de Natuur wordt in deze handeling mechanisch en haar veelheid aan schepselen wordt hulpeloos vastgehouden in het mechanisme, niet langer heersers over hun eigen handelen. Integendeel de handeling die in het woord *adhiṣṭhaya* besloten ligt, is een verblijf in, maar ook een staan op en boven de Natuur, een bewuste beheersing en bestuur door de inwonende Godheid, *adhiṣṭhātrī devatā*, waarin de Purusha niet hulpeloos wordt gedreven door de Prakriti door onwetendheid, maar de Prakriti juist vol is van het licht en de wil van de Purusha. Daarom is bij de normale geboorte datgene wat wordt losgelaten, — geschapen, zoals we zeggen — de veelheid aan schepselen of wordingen, *bhūtagrāmam*; bij de goddelijke geboorte is datgene wat wordt losgelaten, zelfgeschapen, het zelfbewuste zelfbestaande wezen, *ātmānam*; want het Vedantische onderscheid tussen *ātmā* en *bhūtāni* is hetzelfde onderscheid dat in de Europese filosofie wordt gemaakt tussen het Zijn en zijn wordingen. In beide gevallen is Maya het middel van de schepping of manifestatie, maar bij de goddelijke geboorte is het door zelf-Maya, *ātmamāyayā*, niet de involutie in de lagere Maya van de onwetendheid, maar de bewuste actie van de zelf-bestaande Godheid in zijn fenomenale zelf-representatie, zich terdege bewust van zijn werking en het doel ervan, — dat wat de Gita elders Yogamaya noemt. Bij de gewone geboorte wordt Yogamaya door het Goddelijke gebruikt om zichzelf te omhullen en te verbergen voor het lagere bewustzijn, zodat het voor ons het middel van de onwetendheid wordt, *avidyā-māyā*; maar het is door deze zelfde Yogamaya dat zelfkennis ook gemanifesteerd wordt in de terugkeer van ons bewustzijn naar het Goddelijke, het is het middel van de kennis, *vidyā-māyā*; en bij de goddelijke geboorte werkt zij als de kennis die de werken beheerst en verlicht die gewoonlijk in onwetendheid worden verricht.

De taal van de Gita laat daarom zien dat de goddelijke geboorte die van de bewuste Godheid in onze menselijkheid is en in wezen het tegenovergestelde van de gewone geboorte, ook al worden dezelfde middelen gebruikt, omdat het niet de geboorte in de onwetendheid is, maar de geboorte van de kennis, geen fysiek fenomeen, maar een zielsgeboorte. Het is de geboorte van de Ziel als het zelf-bestaande Wezen dat bewust zijn wording beheerst en niet verloren gaat in zelfkennis in de wolk van de onwetendheid. Het is de Ziel die in het lichaam geboren wordt als Heer van de Natuur, die erboven staat en erin werkt door zijn wil, niet verstrikt en hulpeloos rondgedreven in het mechanisme; want hij werkt in de kennis en niet, zoals de meesten, in onwetendheid. Het is de geheime ziel in alles die uit zijn heersende geheimzinnigheid achter de sluier tevoorschijn komt om volledig in een menselijke vorm, maar als het Goddelijke, de geboorte te bezitten die hij gewoonlijk alleen van achter de sluier bezit als de Ishwara, terwijl het uiterlijke bewustzijn zich voor de sluier bevindt eerder bezeten dan in bezit, omdat het daar een gedeeltelijk bewust wezen is, de Jiva verloren in zelf-kennis en gebonden in zijn werken door een fenomenale onderwerping

aan de Natuur. De Avatar[26] Is daarom een directe manifestatie in de mensheid door Krishna, de goddelijke Ziel van die goddelijke staat van zijn waartoe Arjuna, de menselijke ziel, het type van een hoogste menselijk wezen, een Vibhuti, door de Leraar wordt opgeroepen om op te staan, en waartoe hij alleen kan opstaan door uit de onwetendheid en beperkingen van zijn gewone menselijkheid te klimmen. Het is de manifestatie van boven van dat wat we van onderaf moeten ontwikkelen; het is de neerdaling van God in die goddelijke geboorte van de mens waarin wij stervende schepsels moeten klimmen; het is het aantrekkelijke goddelijke voorbeeld dat God aan de mens geeft in het type, de vorm en het volmaakte model van ons menselijk bestaan.

[26] Het woord Avatara betekent een afdaling; het is een neerdaling van het Goddelijke onder de lijn die de goddelijke wereld scheidt van de menselijke wereld of status.

XVI
Het Proces van Avatarschap

WE ZIEN dat het mysterie van de goddelijke incarnatie de mens, de aanname door de Godheid van het menselijke type en de menselijke natuur, volgens de Gita slechts de andere kant is van het eeuwige mysterie van de menselijke geboorte zelf, die in wezen altijd, hoewel niet in zijn fenomenale verschijning, een dergelijke wonderbaarlijke aanname is. Het eeuwige en universele zelf van ieder mens is God; zelfs zijn persoonlijke zelf is een deel van de Godheid, *mamaivāṁśaḥ*, — geen fractie of fragment, zeker niet, aangezien we God niet kunnen zien als opgedeeld in kleine stukjes, maar als een gedeeltelijk bewustzijn van het ene Bewustzijn, een gedeeltelijke kracht van de ene Kracht, een gedeeltelijk genot van het wereldse zijn door de ene en universele vreugde van het zijn, en daarom in manifestatie of, zoals we zeggen, in de Natuur een beperkt en eindig wezen van het ene oneindige en onbegrensde Wezen. Het kenmerk van die beperking is een onwetendheid waardoor hij niet alleen de Godheid vergeet waaruit hij is voortgekomen, maar ook de Godheid die altijd in hem aanwezig is, die leeft in het geheime hart van zijn eigen natuur, die brandt als een verborgen Vuur op het innerlijke altaar in zijn eigen tempelhuis van het menselijk bewustzijn.

Hij is onwetend omdat op de ogen van zijn ziel en al haar organen het zegel rust van die Natuur, Prakriti, Maya, waardoor hij uit Gods eeuwige wezen is voortgebracht. Ze heeft hem als een munt geslagen uit het kostbare metaal van de goddelijke substantie, maar bedekt met een sterke laag van de legering van haar fenomenale kwaliteiten, gestempeld met haar eigen stempel en teken van dierlijke menselijkheid, en hoewel het geheime teken van de Godheid er is, is het aanvankelijk onherkenbaar en altijd moeilijk te ontcijferen, niet werkelijk te ontdekken behalve door die inwijding in het mysterie van ons eigen wezen die een op God gerichte mensheid onderscheidt van een op de aarde gerichte mensheid. In de Avatar, de goddelijk geboren Mens, schijnt de ware substantie door de laag heen; het teken van het zegel is er slechts voor de vorm, de visie is die van de geheime Godheid, de kracht van het leven die van de geheime Godheid, en het breekt door de zegels van de aangenomen menselijke natuur; het teken van de Godheid, een innerlijk zielteken, niet uiterlijk, niet fysiek, valt op en is leesbaar voor iedereen die wil zien of kan zien; want de Asurische natuur is altijd blind voor deze dingen, het ziet het lichaam en niet de ziel, het uiterlijke wezen en niet het innerlijke, het masker en niet de Persoon. Bij de gewone menselijke geboorte overheerst het Natuuraspect van het universele Goddelijke dat de mensheid aanneemt; bij de incarnatie neemt het Goddelijke aspect van hetzelfde fenomeen zijn plaats in. In het ene staat Hij toe dat de menselijke natuur bezitneemt van zijn gedeeltelijke wezen en het domineert; in het andere neemt Hij bezit van zijn gedeeltelijke wezenstype en zijn natuur en domineert het goddelijk. Niet door evolutie of opstijging zoals bij de gewone mens, lijkt de Gita ons te vertellen, niet door een groei naar de goddelijke geboorte, maar door een directe afdaling in de menselijke materie en het aannemen van de vormen ervan.

Maar het is om die opstijging of evolutie te ondersteunen dat de afdaling gemaakt of aanvaard wordt; dat maakt de Gita heel duidelijk. Het is, zouden we kunnen zeggen, om de mogelijkheid van de manifestatie van het Goddelijke in de mens te illustreren, zodat men kan zien wat dat is en de moed kan opbrengen om ernaar te groeien. Het is ook om de invloed van die manifestatie te laten vibreren in de aardse natuur en de ziel van die manifestatie te laten heersen over haar opwaartse streven. Het is om een spirituele mal van goddelijke menselijkheid te geven waarin de zoekende ziel van de mens zich kan gieten. Het is om een dharma te geven, een religie – niet zomaar een geloofsbelijdenis, maar een methode van innerlijk en uiterlijk leven – een weg, een regel en wet van zelfvorming waarmee hij kan groeien naar goddelijkheid. Het is ook zo, aangezien deze groei, deze opkomst geen louter geïsoleerd en individueel fenomeen is, maar zoals alle activiteiten in de goddelijke wereld een collectieve onderneming, een werk en het werk voor het menselijk ras, om de menselijke mars te ondersteunen, om haar bijeen te houden in haar grote crises, om de krachten van de neerwaartse zwaartekracht te breken wanneer ze te hardnekkig worden, om de grote dharma van de Goddelijke wet in de menselijke natuur te handhaven of te herstellen, om zelfs, hoe ver ook, het koninkrijk van God voor te bereiden, de overwinning van de zoekers naar licht en volmaaktheid, *sādhūnām*, en de omverwerping van hen die strijden voor het voortbestaan van het kwaad en de duisternis. Al deze doelen zijn erkende objecten van de neerdaling van de Avatar, en het is meestal door zijn werk dat de massa mensen hem probeert te onderscheiden en daarom zijn ze bereid hem te aanbidden. Het is gewoon zo dat spirituele mensen inzien dat dit uiterlijke Avatarschap een teken is, in het symbool van een menselijk leven, van de eeuwige innerlijke Godheid die zich manifesteert in het veld van hun eigen menselijke mentaliteit en lichamelijkheid, zodat ze tot eenheid daarmee kunnen groeien en erdoor bezeten kunnen worden. De goddelijke manifestatie van een Christus, Krishna, Boeddha in de uiterlijke mensheid heeft als innerlijke waarheid dezelfde manifestatie van de eeuwige Avatar in onze eigen innerlijke menselijkheid. Dat wat in het uiterlijke menselijke leven op aarde is gedaan, kan in het innerlijke leven van alle mensen worden herhaald.

Dit is het doel van de incarnatie, maar wat is de methode? Ten eerste hebben we de rationele of minimaliserende visie op Avatarschap, die er slechts een buitengewone manifestatie in ziet van de goddelijke kwaliteiten, moreel, intellectueel en dynamisch, waarmee de gemiddelde mensheid wordt overstegen. In deze gedachte schuilt een zekere waarheid. De Avatar is tegelijkertijd de Vibhuti. Deze Krishna, die in zijn goddelijke innerlijke wezen de Godheid in menselijke vorm is, is in zijn uiterlijke menselijke wezen de leider van zijn tijd, de grote man onder de Vrishni's. Dit is vanuit het oogpunt van de Natuur, niet van de ziel. Het Goddelijke manifesteert zich door oneindige kwaliteiten van zijn natuur en de intensiteit van de manifestatie wordt gemeten door hun kracht en hun bereik. De *vibhūti* van het Goddelijke is daarom, onpersoonlijk gezien, de gemanifesteerde kracht van zijn hoedanigheid, het is zijn uitstroom, in welke vorm dan ook, van Kennis, Energie, Liefde, Kracht en de rest; persoonlijk is het de mentale vorm en het levende wezen in wie deze kracht wordt bereikt en zijn grote werken verricht. Een voorrang in deze innerlijke en uiterlijke prestatie, een grotere kracht van goddelijke hoedanigheid, een effectieve energie is altijd het teken. De menselijke *vibhūti* is de held van de strijd van het menselijk ras naar

goddelijke prestatie, de held in de Carlyleaanse betekenis van heldendom, een kracht van God in de mens. “Ik ben Vasudeva (Krishna) onder de Vrishni’s,” zegt de Heer in de Gita, “Dhananjaya (Arjuna) onder de Pandava’s, Vyasa onder de wijzen, de ziener-dichter Ushana’s onder de ziener-dichters,” de eerste in elke categorie, de grootste van elke groep, de krachtigste vertegenwoordiger van de kwaliteiten en werken waarin zijn karakteristieke zielskracht zich manifesteert. Deze verhoging van de krachten van het wezen is een zeer noodzakelijke stap in de voortgang van de goddelijke manifestatie. Elke grote man die boven ons gemiddelde niveau uitstijgt, verhoogt daardoor juist onze gemeenschappelijke menselijkheid; hij is een levende verzekering van onze goddelijke mogelijkheden, een belofte van de Godheid, een gloed van het goddelijke Licht en een adem van de goddelijke Kracht.

Het is deze waarheid die schuilgaat achter de natuurlijke menselijke neiging tot de vergoddelijking van grotekers en heldhaftige karakters; het komt duidelijk genoeg naar voren in de Indiase denkwijze, die gemakkelijk een gedeeltelijke (*aṁśa*) Avatar ziet in grote heiligen, leraren, stichters, of, nog belangrijker, in het geloof van de zuidelijke Vaishnava's dat sommige van hun heiligen incarnaties waren van de symbolische levende wapens van Vishnu – want dat zijn alle grote geesten: levende krachten en wapens van het Goddelijke in de opwaartse mars en strijd. Dit idee is inherent en onvermijdelijk in elke mystieke of spirituele kijk op het leven die geen onontkoombare scheiding trekt tussen het wezen en de aard van het Goddelijke en ons menselijk wezen en onze menselijke natuur; het is het besef van het goddelijke in de mensheid. Maar de Vibhuti is nog steeds niet de Avatar; anders zouden Arjuna, Vyasa en Ushanas Avatars zijn, net als Krishna, zij het in een mindere mate van Avatar-kracht. De goddelijke kwaliteit is niet genoeg; er moet ook het innerlijke bewustzijn van de Heer en het Zelf zijn dat de menselijke natuur beheerst door zijn goddelijke aanwezigheid. De versterking van de kracht van de kwaliteiten maakt deel uit van het worden, *bhūtagrāma*, een opstijging in de gewone manifestatie; in de Avatar is er de speciale manifestatie, de goddelijke geboorte van boven, de eeuwige en universele Godheid die is neergedaald in een vorm van individuele menselijkheid, *ātmānaṁ sṛjāmi*, en bewust niet alleen achter de sluier maar ook in de uiterlijke natuur.

Er is een tussenliggende gedachte, een meer mystieke visie op Avatarschap die veronderstelt dat een menselijke ziel deze afdaling in zichzelf oproept en ofwel bezeten wordt door het goddelijke bewustzijn, ofwel een effectieve weerspiegeling of kanaal ervan wordt. Deze visie berust op bepaalde waarheden van spirituele ervaring. De Goddelijke geboorte in de mens, zijn opstijging, is zelf een groei van het menselijke in het goddelijke bewustzijn, en in zijn meest intense culminatie is het een verlies van het afzonderlijke zelf daarin. De ziel versmelt met haar individualiteit tot een oneindig en universeel wezen of verliest haar in de verhevenheid van een transcendent wezen; zij wordt één met het Zelf, het Brahman, het Goddelijke of, zoals het soms absoluter wordt gesteld, wordt het ene Zelf, het Brahman, het Goddelijke. De Gita zelf spreekt over de ziel die het Brahman wordt, *brahmabhūta*, en over zijn verblijf in de Heer, in Krishna, maar het moet worden opgemerkt dat het niet spreekt over de ziel die de Heer of de Purushottama wordt, hoewel hetj wel verklaart dat de Jiva zelf altijd Ishwara is, het gedeeltelijke wezen van de Heer, *mamaivāṁśah*. Want deze grootste vereniging, dit hoogste worden, is nog steeds onderdeel van de opstijging;

hoewel het de goddelijke geboorte is waartoe elke Jiva komt, is het niet de afdaling van de Godheid, niet Avatarschap, maar hoogstens Boeddhaschap volgens de leer van de Boeddhisten, het is de ziel die ontwaakt is uit haar huidige aardse individualiteit tot oneindig superbewustzijn. Dat hoeft niet gepaard te gaan met het innerlijke bewustzijn of de karakteristieke handeling van de Avatar.

Aan de andere kant kan deze intrede in het goddelijke bewustzijn gepaard gaan met een reflexmatige actie van het Goddelijke dat de menselijke delen van ons wezen binnentreedt of zich daarin manifesteert, zichzelf stortend in de natuur, de activiteit, de mentaliteit, zelfs de lichamelijkheid van de mens; en dat kan op zijn minst een gedeeltelijke Avatarschap zijn. De Heer staat in het hart, zegt de Gita, — waarmee het natuurlijk het hart van het subtiele wezen bedoelt, de kern van de emoties, gewaarwordingen, het mentale bewustzijn, waar ook de individuele Purusha zetelt, — maar hij staat daar gesluierd, omhuld door zijn Maya. Maar daarboven, op een vlak in ons, maar nu bovenbewust voor ons, door de oude mystici hemel genoemd, stonden de Heer en de Jiva samen, geopenbaard als één essentie van zijn, de Vader en de Zoon van bepaalde symboliek, het Goddelijke Wezen en de goddelijke Mens die uit Hem voortkomt, geboren uit de hogere goddelijke Natuur,[27] de maagdelijke Moeder, *parā prakṛiti, parā māyā* in de lagere of menselijke natuur. Dit lijkt de innerlijke leer van de Christelijke incarnatie te zijn; in zijn Drie-eenheid is de Vader boven in deze innerlijke hemel; de Zoon of opperste Prakriti, die Jiva van de Gita wordt, daalt als de goddelijke Mens neer op aarde, in het sterfelijke lichaam; de Heilige Geest, het zuivere Zelf, het Brahmische bewustzijn is datgene wat hen één maakt en ook datgene waarin zij communiceren; want we horen van de Heilige Geest die op Jezus neerdaalt en het is dezelfde neerdaling die de krachten van het hogere bewustzijn in de eenvoudige menselijkheid van de Apostelen brengt.

Maar ook het hogere goddelijke bewustzijn van de Purushottama kan zelf in de menselijkheid neerdalen en dat van de Jiva erin verdwijnen. Dit zou volgens zijn tijdgenoten gebeuren zijn tijdens de incidentele transfiguraties van Chaitanya, toen hij die in zijn normale bewustzijn slechts de liefhebber en toegewijde van de Heer was en alle vergoddelijking verwierp, in deze abnormale momenten de Heer zelf werd en zo sprak en handelde, met al het uitstromende licht, de liefde en de kracht van de goddelijke Aanwezigheid. Ervan uitgaande dat dit de normale toestand is, dat het menselijk vat voortdurend niets meer is dan een vat van deze goddelijke Aanwezigheid en dit goddelijke Bewustzijn, dan zouden we de Avatar volgens dit tussenliggende idee van de incarnatie moeten hebben. Dat is gemakkelijk te begrijpen voor onze menselijke opvattingen; want als de mens zijn natuur kan verheffen om een eenheid te voelen met het Goddelijke en zichzelf slechts een kanaal van zijn bewustzijn, licht, kracht, liefde, zijn eigen wil en persoonlijkheid verloren in die wil en dat wezen, — en dit is een erkende spirituele status, — dan is er geen inherente onmogelijkheid van de reflexwerking dat Wil, Zijn, Kracht, Liefde, Licht, Bewustzijn de hele persoonlijkheid van de menselijke Jiva in beslag neemt. En dit zou niet

[27] In de Boeddhistische legende maakt de naam van de moeder van Boeddha de symboliek duidelijk; in het Christendom lijkt het symbool door een bekend mythopoëtisch proces te zijn verbonden aan de daadwerkelijke menselijke moeder van Jezus van Nazareth.

slechts een opstijging van onze menselijkheid naar de goddelijke geboorte en de goddelijke natuur zijn, maar een afdaling van de goddelijke Purusha in de mensheid, een Avatar.

De Gita gaat echter veel verder. Ze spreekt duidelijk over de geboorte van de Heer zelf; Krishna spreekt over zijn vele geboorten die voorbij zijn en maakt door zijn taalgebruik duidelijk dat het niet slechts de ontvankelijke mens is, maar het Goddelijke over wie hij deze bewering doet, omdat hij dezelfde taal gebruikt als de Schepper, dezelfde taal die hij zal gebruiken wanneer hij zijn schepping van de wereld moet beschrijven. "Hoewel ik de ongeboren Heer der schepselen ben, schep ik (ontketen) mijn *zelf* door mijn Maya," en heerst over de handelingen van mijn Prakriti. Hier is er geen sprake van de Heer en de menselijke Jiva of van de Vader en de Zoon, de goddelijke Mens, maar alleen van de Heer en zijn Prakriti. Het Goddelijke daalt door zijn eigen Prakriti neer in de geboorte in zijn menselijke vorm en type en brengt daarin het goddelijke bewustzijn en de goddelijke Kracht, hoewel instemmend, hoewel bereid om te handelen in de vorm, het type, de mal van de mensheid, en Hij regeert haar handelingen in het lichaam als de inwonende en bovenwonende Ziel, *adhiṣṭhāya.* Van boven regeert Hij altijd, inderdaad, want zo regeert Hij de hele natuur, inclusief de mens; van binnenuit regeert Hij ook de hele natuur, altijd, maar verborgen; het verschil hier is dat Hij zich manifesteert, dat de natuur zich bewust is van de goddelijke aanwezigheid als de Heer, de Bewoner, en het is niet door zijn geheime wil van boven, "de wil van de Vader die in de hemel is", maar door zijn zeer directe en duidelijke wil dat Hij de natuur beweegt. En hier lijkt er geen plaats te zijn voor de menselijke tussenpersoon; want het is door een beroep te doen op zijn eigen natuur, *prakṛtiṁ svām*, en niet op de bijzondere natuur van de Jiva stelt dat de Heer van al het bestaan aldus de menselijke geboorte op zich neemt.

Deze leer is een harde uitspraak, een lastige zaak voor het menselijk verstand om te aanvaarden; en dat om een voor de hand liggende reden, vanwege de evidente menselijkheid van de Avatar. De Avatar is altijd een dualistisch fenomeen van goddelijkheid en menselijkheid; het Goddelijke neemt de menselijke natuur met al haar uiterlijke beperkingen op zich en maakt deze tot de omstandigheden, middelen, instrumenten van het goddelijke bewustzijn en de goddelijke kracht, een vat van de goddelijke geboorte en de goddelijke werken. Maar zo moet het wel zijn, want anders wordt het doel van de neerdaling van de Avatar niet bereikt; het doel is juist om aan te tonen dat de menselijke geboorte met al haar beperkingen een middel en instrument kan zijn voor de goddelijke geboorte en goddelijke werken; om aan te tonen dat het menselijke bewustzijnstype compatibel kan zijn met de goddelijke essentie van het gemanifesteerde bewustzijn, dat het kan worden omgevormd tot een vat ervan, en er nauwer mee in overeenstemming kan worden gebracht door een verandering van de vorm ervan en een versterking van de krachten van licht, liefde, kracht en zuiverheid; en om ook te laten zien hoe dit kan gebeuren. Als de Avatar zich volledig bovennatuurlijk zou gedragen, zou dit doel niet worden bereikt. Een louter bovennatuurlijke of wonderbaarlijke Avatar zou een zinloze absurditeit zijn; niet dat er een volledige afwezigheid hoeft te zijn van het gebruik van bovennatuurlijke krachten, zoals Christus' zogenaamde wonderen van genezing, want het gebruik van bovennatuurlijke krachten is een reële mogelijkheid van de menselijke natuur. Maar dat hoeft helemaal niet zo te zijn, en het is in ieder geval niet de kern van de zaak, en het zou ook helemaal niet

uitmaken als het leven niets anders was dan een vertoning van bovennatuurlijk vuurwerk. De Avatar komt niet als een wonderdoener, maar als de goddelijke leider van de mensheid en het voorbeeld van een goddelijke mensheid. Zelfs menselijk verdriet en fysiek lijden moet hij aannemen en gebruiken om te laten zien, ten eerste, hoe dat lijden een middel tot verlossing kan zijn, zoals Christus deed, en ten tweede, hoe het, nadat het door de goddelijke ziel in de menselijke natuur is opgenomen, ook in diezelfde natuur overwonnen kan worden, zoals Boeddha deed. De rationalist die tegen Christus zou hebben geroepen: "Als u de Zoon van God bent, kom dan van het kruis af," of wijselijk opmerkt dat de Avatar niet goddelijk was omdat hij stierf, en wel door een ziekte, zoals een hond sterft, weet niet waar hij het over heeft: want hij heeft de kern van de zaak gemist. Zelfs de Avatar van verdriet en lijden moet komen voordat er de Avatar van goddelijke vreugde kan zijn; de menselijke beperking moet worden aangenomen om te laten zien hoe deze kan worden overwonnen; en de manier en de omvang van de overwinning, of deze nu alleen innerlijk of ook uiterlijk is, hangt af van het stadium van de menselijke vooruitgang; het mag niet gebeuren door een niet-menselijk wonder.

De vraag rijst dan, en dit is de enige echte moeilijkheid, want hier hapert en struikelt het intellect over zijn eigen grenzen: hoe wordt dit menselijke denkvermogen en dit menselijke lichaam aangenomen? Want ze zijn niet plotseling en in één stuk geschapen, maar door een soort evolutie, fysiek of spiritueel of beide. Ongetwijfeld is de afdaling van de Avatar, net als de goddelijke geboorte uit het hiernamaals, in wezen een spiritueel fenomeen, zoals blijkt uit de Gita's *ātmānaṁ sṛjāmi*, het is een zielsgeboorte; maar er is hier nog steeds een begeleidende factor: een fysieke geboorte. Hoe werden dan dit menselijke denkvermogen en dit lichaam van de Avatar geschapen? Als we ervan uitgaan dat het lichaam altijd wordt geschapen door de erfelijke evolutie, door de onbewuste Natuur en haar immanente Levensgeest zonder tussenkomst van de individuele ziel, dan wordt de zaak eenvoudig. Een fysiek en mentaal lichaam wordt voorbereid voor de goddelijke incarnatie door een zuivere of grote erfelijkheid en de neerdalende Godheid neemt er bezit van. Maar de Gita past in deze passage de leer van reïncarnatie, wel erg gedurfd, toe op de Avatar zelf, en in de gebruikelijke theorie van reïncarnatie bepaalt en bereidt de reïncarnerende ziel door haar vroegere spirituele en psychologische evolutie zelf haar eigen mentale en fysieke lichaam voor. De ziel bereidt haar eigen lichaam voor, het lichaam wordt er niet voor voorbereid zonder enige verwijzing naar de ziel. Moeten we dan een eeuwige of voortdurende Avatar veronderstellen die zichzelf, zouden we kunnen zeggen, ontwikkelt, zijn eigen, mentaal en fysiek passende lichaam volgens de behoeften en het tempo van de menselijke evolutie en zo van tijdperk tot tijdperk verschijnt, *yuge yuge*? In een dergelijke geest zouden sommigen de tien incarnaties van Vishnu interpreteren, eerst in dierlijke vormen, vervolgens in de dierlijke mens, vervolgens in de dwergmensziel, Vamana, de gewelddadige Asurische mens, Rama van de bijl, de goddelijk begaafde mens, een grotere Rama, de ontwaakte spirituele mens, Boeddha, en, hem voorgaand in tijd, maar uiteindelijk in plaats, de volledige goddelijke menselijkheid, Krishna, — want de laatste Avatar, Kalki, voltooide slechts het werk dat Krishna was begonnen, — hij vervult in kracht de grote strijd die de voorgaande Avatars voorbereidden in al zijn mogelijkheden. Het is een moeilijke aanname voor onze moderne mentaliteit, maar de taal van de Gita

lijkt het te vereisen. Of, aangezien de Gita het probleem niet expliciet oplost, kunnen we het op een andere manier oplossen, bijvoorbeeld door te stellen dat het lichaam wordt voorbereid door de Jiva, maar vanaf de geboorte wordt aangenomen door de Godheid, of dat het wordt voorbereid door een van de vier Manus, *catvāro manavaḥ*, van de Gita, de spirituele vaders van elk menselijk denkvermogen en elk menselijk lichaam. Dit gaat ver het mystieke gebied in, waar de moderne rede nog steeds afkerig van is; maar zodra we Avatarschap erkennen, zijn we er al in getreden en, eenmaal getreden, kunnen we er net zo goed met vaste stappen instappen.

Daar staat de leer van Avatarschap in de Gita. We hebben er uitgebreid op moeten ingaan in dit aspect van de methode, zoals we het deden met de vraag naar de mogelijkheid ervan, omdat het nodig is om ernaar te kijken en de moeilijkheden onder ogen te zien die het redenerende denkvermogen van iemand er waarschijnlijk aan zal toevoegen. Het is waar dat het fysieke avatarschap geen grote plaats inneemt in de Gita, maar het neemt wel een duidelijke plaats in in de keten van haar leringen en is impliciet aanwezig in het hele schema, waarbij het raamwerk wordt gevormd door de Avatar die de *vibhūti*, de mens die tot de hoogste hoogten van het gewone menszijn is verheven, leidt naar de goddelijke geboorte en goddelijke werken. Ongetwijfeld is ook de innerlijke neerdaling van de Godheid om de menselijke ziel in zichzelf te verheffen het belangrijkste, — het is de innerlijke Christus, Krishna of Boeddha die ertoe doet. Maar net zoals het uiterlijke leven van immens belang is voor de innerlijke ontwikkeling, zo is het uiterlijke avatarschap van niet geringe betekenis voor deze grote spirituele manifestatie. Het gebruik in het mentale en fysieke symbool bevordert de groei van de innerlijke werkelijkheid; daarna drukt de innerlijke werkelijkheid zich met grotere kracht uit in een meer volmaakte symbolisering van zichzelf door middel van het uiterlijke leven. Tussen deze twee, spirituele realiteit en mentale en fysieke expressie, die voortdurend op elkaar inwerken en elkaar beïnvloeden, heeft de manifestatie van het Goddelijke in de mensheid ervoor gekozen zich altijd te bewegen in de cycli van verhulling en openbaring.

XVII
De Goddelijke Geboorte en Goddelijke Werken

HET WERK waarvoor de Avatar neerdaalt, heeft net als zijn geboorte een dubbele betekenis en een dubbele vorm. Het heeft een uiterlijke kant, de goddelijke kracht die inwerkt op de buitenwereld om daar de goddelijke wet te handhaven en te hervormen, waardoor de goddelijke inspanning van de mensheid wordt behoed voor een beslissende achteruitgang en in plaats daarvan vastberaden vooruit wordt gestuwd, ondanks de wet van actie en reactie, het ritme van vooruitgang en terugval waarmee de natuur zich voortbeweegt. Het heeft een innerlijke kant, de goddelijke kracht van het goddelijke bewustzijn die inwerkt op de ziel van het individu en de ziel van het menselijk ras, zodat deze nieuwe vormen van openbaring van het Goddelijke in de mens kan ontvangen en kan worden ondersteund, vernieuwd en verrijkt in haar vermogen tot opwaartse zelfontplooiing. De Avatar daalt niet louter neer voor een grote uiterlijke daad, zoals het pragmatische gevoel van de mensheid maar al te vaak geneigd is te veronderstellen. Actie en gebeurtenis hebben op zichzelf geen waarde, maar ontlenen hun waarde alleen aan de kracht die ze vertegenwoordigen en het idee dat ze symboliseren en dat die kracht dient.

De crisis waarin de Avatar verschijnt, hoewel voor het uiterlijke oog slechts zichtbaar als een crisis van gebeurtenissen en grote materiële veranderingen, is in wezen altijd een crisis in het bewustzijn van de mensheid, wanneer deze een grote verandering moet ondergaan en een nieuwe ontwikkeling moet bewerkstelligen. Voor deze verandering is een goddelijke kracht nodig; maar deze kracht varieert altijd afhankelijk van de kracht van het bewustzijn dat zij belichaamt. Daarom is een goddelijk bewustzijn dat zich manifesteert in het denken en ziel van de mensheid noodzakelijk. Waar de verandering voornamelijk intellectueel en praktisch van aard is, is de tussenkomst van de Avatar niet nodig. Er is een grote verheffing van het bewustzijn, een grote manifestatie van kracht waarin mensen tijdelijk verheven worden boven hun normale zelf, en deze golf van bewustzijn en kracht vindt zijn hoogtepunt in bepaalde uitzonderlijke individuen, *vibhūtis*, wier handelen, dat de algemene actie leidt, voldoende is voor de beoogde verandering. De Reformatie in Europa en de Franse Revolutie waren crises van dit karakter; het waren geen grote spirituele gebeurtenissen, maar intellectuele en praktische veranderingen, de ene in religie, de andere in sociale en politieke ideeën, vormen en motivaties, en de verandering van het algemene bewustzijn die teweeggebracht werd was een mentale en dynamische, maar geen spirituele verandering. Maar wanneer de crisis een spirituele kiem of intentie heeft, dan komt een volledige of gedeeltelijke manifestatie van het Godsbewustzijn in een menselijke denkvermogen en ziel als de oorsprong of leider ervan. Dat is de Avatar.

De uiterlijke actie van de Avatar wordt in de Gita beschreven als het herstel van de Dharma; wanneer de Dharma van tijd tot tijd vervaagt, wegkwijnt, aan kracht verliest en het tegendeel ervan opkomt, sterk en onderdrukkend, dan komt de Avatar en brengt haar weer aan de macht; en aangezien deze dingen in idee altijd worden vertegenwoordigd door dingen in

actie en door mensen die hun impulsen gehoorzamen, is zijn missie, in de meest humane en uiterlijke zin, om de zoekers naar de Dharma die worden onderdrukt door de heerschappij van de reactionaire duisternis te verlichten en de kwaadwillenden te vernietigen die de ontkenning van de Dharma willen handhaven. Maar de gebruikte taal kan gemakkelijk een gebrekkige en ontoereikende betekenis krijgen die het Avatarschap van al zijn spirituele diepgang zou beroven. Dharma is een woord met een ethische en praktische, een natuurlijke en filosofische en een religieuze en spirituele betekenis, en het kan in elk van deze betekenissen worden gebruikt, exclusief de andere, in een puur ethische, een puur filosofische of een puur religieuze zin. Ethisch gezien betekent het de wet van rechtvaardigheid, de morele gedragsregel, of, in een nog meer uiterlijke en praktische betekenis, sociale en politieke rechtvaardigheid, of zelfs simpelweg de naleving van de sociale wet. Indien in deze zin gebruikt, moeten we begrijpen dat wanneer onrecht en onderdrukking heersen, de Avatar neerdaalt om de goeden te bevrijden en de slechten te vernietigen, om onrecht en onderdrukking af te breken en het ethische evenwicht van de mensheid te herstellen.

Het populaire en mythische verhaal van de Krishna Avatar luidt dan ook dat het onrecht van de Kurus, geïncarneerd in Duryodhana en zijn broers, zo'n zware last voor de aarde werd dat zij God moest aanroepen om neer te dalen en haar last te verlichten. Vervolgens incarneerde Vishnu als Krishna, bevrijdde de onderdrukte Pandava's en vernietigde de onrechtvaardige Kaurava's. Een soortgelijk verhaal wordt verteld over de afdaling van de vorige Vishnu-avatars: van Rama om de onrechtvaardige onderdrukking van Ravana te vernietigen, van Parashurama om de onrechtvaardige macht van de militaire en vorstelijke kaste, de Kshatriya's, te vernietigen, en van de dwerg Vamana om de heerschappij van de Titaan Bali te vernietigen. Maar het is duidelijk dat de puur praktische, ethische, sociale en politieke missie van de Avatar, die aldus in een populaire en mythische vorm wordt gegoten, geen juist beeld geeft van het fenomeen Avatarschap. Het dekt niet de spirituele betekenis ervan en als dit uiterlijke nut alles zou zijn, zouden we Boeddha en Christus moeten uitsluiten, wier missie helemaal niet was om kwaadwillenden te vernietigen en het goede te bevrijden, maar om aan alle mensen een nieuwe spirituele boodschap en een nieuwe wet van goddelijke groei en spirituele realisatie te brengen. Aan de andere kant, als we aan het woord dharma alleen de religieuze betekenis geven, waarin het een wet van religieus en spiritueel leven betekent, zullen we inderdaad tot de kern van de zaak komen, maar lopen we het risico een zeer belangrijk deel van het werk van de Avatar uit te sluiten. We zien in de geschiedenis van de goddelijke incarnaties altijd het dubbele werk, en onvermijdelijk, omdat de Avatar de werking van God in het menselijk leven op zich neemt, de weg van de goddelijke Wil en Wijsheid in de wereld, en dat vervult zich altijd zowel uiterlijk als innerlijk, door innerlijke vooruitgang in de ziel en door een uiterlijke verandering in het leven.

De Avatar kan neerdalen als een grote spirituele leraar en redder, de Christus, de Boeddha, maar zijn werk leidt altijd, nadat hij zijn aardse manifestatie heeft voltooid, tot een diepgaande en krachtige verandering, niet alleen in het ethische, maar ook in het sociale en uiterlijke leven en de idealen van het menselijk ras. Hij kan daarentegen neerdalen als een incarnatie van het goddelijke leven, de goddelijke persoonlijkheid en kracht in haar karakteristieke handelen, voor een missie ogenschijnlijk sociaal, ethisch en

politiek, zoals wordt weergegeven in het verhaal van Rama of Krishna; maar altijd wordt deze afdaling in de ziel van het menselijk ras een blijvende kracht voor het innerlijke leven en de spirituele wedergeboorte. Het is inderdaad merkwaardig dat het blijvende, vitale, universele effect van het Boeddhisme en het Christendom de kracht is geweest van hun ethische, sociale en praktische idealen en hun invloed zelfs op de mensen en de tijdperken die hun religieuze en spirituele overtuigingen, vormen en disciplines hebben verworpen; later draagt het Hindoeïsme, dat Boeddha, zijn sangha en zijn dharma verwierp, de onuitwisbare stempel van de sociale en ethische invloed van het Boeddhisme en de uitwerking daarvan op de ideeën en het leven van de mensheid, terwijl in het moderne Europa, dat slechts in naam Christelijk is, humanitarisme de vertaling is naar de ethische en sociale sfeer en het streven naar vrijheid, gelijkheid en broederschap de vertaling naar de sociale en politieke sfeer van de spirituele waarheden van het Christendom, met name dit laatste werd bewerkstelligd door mannen die de Christelijke religie en spirituele discipline agressief verwierpen en door een tijdperk dat in zijn intellectuele streven naar emancipatie probeerde het Christendom als geloofsovertuiging uit te bannen. Aan de andere kant behoort het leven van Rama en Krishna tot het prehistorische verleden dat alleen in poëzie en legendes is overgeleverd en zelfs als mythen kan worden beschouwd; maar het doet er eigenlijk niet toe of we ze beschouwen als mythen of historische feiten, want hun blijvende waarheid en waarde liggen in hun voortbestaan als een spirituele vorm, aanwezigheid en invloed in het innerlijke bewustzijn van de mensheid en het leven van de menselijke ziel. Avatarschap is een feit van goddelijk leven en bewustzijn dat zich kan manifesteren in een uiterlijke handeling, maar moet voortduren, wanneer die handeling voorbij is en zijn werk heeft gedaan, in een spirituele invloed; of zich kan manifesteren in een spirituele invloed en leer, maar dan zijn blijvende effect moet hebben, zelfs wanneer de nieuwe religie of discipline uitgeput is, in het denken, het temperament en het uiterlijke leven van de mensheid.

Om de beschrijving van de Gita van het werk van de Avatar te begrijpen, moeten we daarom het idee van de Dharma in zijn meest volledige, diepste en ruimste vorm opvatten, als de innerlijke en uiterlijke wet waarmee de goddelijke Wil en Wijsheid de spirituele evolutie van de mensheid en haar omstandigheden bewerkstelligen en de resultaten daarvan in het leven van de mensheid bepalen. Dharma is in de Indiase opvatting niet slechts het goede, het juiste, moraliteit en rechtvaardigheid, ethiek; het is de gehele heerschappij over alle relaties van de mens met andere wezens, met de Natuur, met God, beschouwd vanuit het oogpunt van een goddelijk principe dat zich manifesteert in vormen en wetten van handelen, vormen van het innerlijke en het uiterlijke leven, orden van relaties van ieder kind in de wereld. Dharma[28] is zowel datgene waaraan we vasthouden als datgene wat onze innerlijke en uiterlijke activiteiten bijeenhoudt. In de primaire betekenis is het een fundamentele wet van onze natuur die in het geheim al onze activiteiten conditioneert, en in deze zin heeft elk wezen, type, soort, individu, groep zijn eigen dharma. Ten tweede is er de goddelijke natuur die zich in ons moet ontwikkelen en manifesteren, en in deze zin is dharma de wet van de innerlijke werking waardoor in ons wezen groeit. Ten derde is er de wet waarmee we onze uitgaande gedachten en handelingen en onze relaties met

[28] Het woord betekent "vasthouden" van de wortel *dhṛ*, vasthouden.

elkaar beheersen, zodat we zowel onze eigen groei als die van de mensheid richting het goddelijke ideaal het beste kunnen bevorderen.

Dharma wordt over het algemeen beschreven als iets eeuwigs en onveranderlijks, en dat is het ook in het fundamentele principe, in het ideaal, maar in zijn vormen verandert en evolueert het voortdurend, omdat de mens het ideaal nog niet bezit of er nog niet in leeft, maar er min of meer volmaakt naar streeft, groeit in de kennis en beoefening ervan. En in deze groei is dharma alles wat ons helpt te groeien naar goddelijke zuiverheid, grootsheid, licht, vrijheid, kracht, sterkte, vreugde, liefde, goedheid, eenheid, schoonheid, en daartegenover staat zijn schaduw en ontkenning, alles wat zich verzet tegen zijn groei en zijn wet niet heeft ondergaan, alles wat zich niet heeft opengesteld en zijn geheim van goddelijke waarden niet wil openstellen, maar een façade van verdraaiing en tegenspraak, van onzuiverheid, bekrompenheid, gebondenheid, duisternis, zwakte, verdorvenheid, onenigheid en lijden en verdeeldheid, en het afschuwelijke en het grove, alles wat men achter zich moet laten in zijn vooruitgang. Dit is de *adharma*, niet de dharma, die strijdt met en probeert de dharma te overwinnen, de reactionaire kracht die voortbrengt in het kwaad, onwetendheid en duisternis, terug te dringen en naar beneden te trekken. Tussen de twee is er een voortdurende strijd, een schommeling van overwinning en nederlaag waarin soms de opwaartse en soms de neerwaartse krachten de overhand hebben. Dit is getypt in het Vedische beeld van de strijd tussen de goddelijke en de titanische machten, de zonen van het Licht en de onverdeelde Oneindigheid en de kinderen van de Duisternis en Verdeeldheid, in het Zoroastrisme door Ahuramazda en Ahriman, en in latere religies in de strijd tussen God en zijn engelen en Satan of Iblis en zijn demonen om het bezit van het menselijk leven en de menselijke ziel.

Het zijn deze dingen die het werk van de Avatar bepalen en conditioneren. In de Boeddhistische formule neemt de discipel toevlucht voor alles wat zijn bevrijding tegenwerkt in drie machten: de *dharma*, de *sangha*, de Boeddha. In het Christendom hebben we dus de wet van het Christelijk leven, de Kerk en Christus. Deze drie zijn altijd de noodzakelijke elementen van het werk van de Avatar. Hij geeft een dharma, een wet van zelfdiscipline waardoor men van het lagere naar het hogere leven kan groeien en die noodzakelijkerwijs een regel voor handelen en relaties met onze medemensen en andere wezens omvat, streven in het achtvoudige pad of de wet van geloof, liefde en zuiverheid of elke andere dergelijke openbaring van de aard van het goddelijke in het leven. Omdat elke neiging in de mens zowel een collectief als een individueel aspect heeft, omdat zij die één weg volgen van nature tot elkaar worden getrokken in spirituele kameraadschap en eenheid, stelt hij de *saṅgha* op, de gemeenschap en eenheid van hen die zijn persoonlijkheid en zijn leereenheid volgen. In het Vaishnavisme is er hetzelfde trio, *bhāgavata* , *bhakta*, *bhagavān* — de *bhāgavata*, die de wet is van de Vaishnava-leer van aanbidding en liefde, de bhakta die de gemeenschap vertegenwoordigt van hen in wie die wet zich manifesteert, *bhagavān*, de goddelijke Geliefde en Liefde in wiens wezen en natuur de goddelijke wet van liefde gegrondvest is en zich vervult. De Avatar vertegenwoordigt dit derde element, de goddelijke persoonlijkheid, natuur en wezen die de ziel is van de dharma en de *saṅgha*, hen met zichzelf doordrenkt, hen in leven houdt en mensen naar gelukzaligheid en bevrijding leidt.

In de leer van de Gita, die ruimer en complexer is dan andere gespecialiseerde leringen en disciplines, krijgen deze dingen een grotere betekenis. De eenheid hier is de alomvattende Vedantische eenheid waardoor de ziel alles in zichzelf en zichzelf in alles ziet en zich één maakt met alle wezens. De dharma is daarom het opnemen van alle menselijke relaties in een hogere goddelijke betekenis; uitgaande van de gevestigde ethische, sociale en religieuze regel die de hele gemeenschap bindt waarin de Godzoeker leeft, verheft zij deze door haar te doordringen met het Brahmische bewustzijn; de wet die zij geeft is de wet van eenheid, van gelijkheid, van bevrijd, verlangenloos, door God geleid handelen, van Godskennis en zelfkennis die de hele natuur en al het handelen verlicht en naar zich toe trekt, het naar goddelijk zijn en goddelijk bewustzijn trekt, en van Godsliefde als de opperste kracht en kroon van de kennis en het handelen. Het idee van kameraadschap en wederzijdse hulp in liefde voor God en het zoeken naar God, dat ten grondslag ligt aan het idee van de *saṅgha*, oftewel goddelijke gemeenschap, komt naar voren wanneer de Gita spreekt over het zoeken naar God door liefde en aanbidding. Maar de ware *saṅgha* van deze leer is de hele mensheid. De hele wereld beweegt zich naar deze dharma, ieder naar vermogen – “het is mijn pad dat de mensen in alle opzichten volgen” – en de Godzoeker, die zich één maakt met allen, hun vreugde en verdriet en hun hele leven tot het zijne maakt, de bevrijde die reeds één is geworden met alle wezens, leeft in het leven van de mensheid, leeft voor het ene zelf in de mensheid, voor God in alle wezens, handelt voor *lokasaṅgraha*, voor het in stand houden van allen in hun dharma en de Dharma, voor het in stand houden van hun groei in al haar stadia en op al haar paden naar het Goddelijke. Voor de Avatar hier, hoewel hij manifest is in de naam en vorm van Krishna, legt niet exclusief de nadruk op deze ene vorm van zijn menselijke geboorte, maar op datgene wat het vertegenwoordigt: het Goddelijke, de Purushottama, van wie alle Avatars de menselijke geboorten zijn, en van wie alle vormen en namen van de Godheid die door mensen worden aanbeden, de figuren zijn. De weg die Krishna hier aankondigt, wordt inderdaad aangekondigd als de weg waarlangs de mens de ware kennis en de ware bevrijding kan bereiken, maar het is een weg die alle paden omvat en niet exclusief is. Want het Goddelijke neemt in zijn universaliteit alle Avatars, alle leringen en alle dharma's op.

De Gita benadrukt de strijd waarvan de wereld het toneel is, in twee aspecten: de innerlijke strijd en de uiterlijke strijd. In de innerlijke strijd bevinden de vijanden zich binnenin, in het individu, en het doden van verlangen, onwetendheid en egoïsme is de overwinning. Maar er is een uiterlijke strijd tussen de krachten van de Dharma en de Adharma in de menselijke gemeenschap. De eerste wordt ondersteund door het goddelijke, de goddelijke natuur in de mens, en door hen die deze vertegenwoordigen of ernaar streven deze te verwezenlijken in het menselijk leven, de laatste door de titanische of demonische, de Asura- en Rakshasa-natuur waarvan het hoofd een gewelddadig egoïsme is, en door hen die deze vertegenwoordigen en ernaar streven deze te bevredigen. Dit is de oorlog tussen de goden en de titanen, waarvan het symbool in de oude Indiase literatuur vol is, de strijd van de Mahabharata waarvan Krishna de centrale figuur is, wordt vaak in dat beeld weergegeven; de Pandava's die vochten voor de vestiging van het koninkrijk van de Dharma, zijn de zonen van de goden, hun krachten in menselijke vorm, hun tegenstanders zijn incarnaties van de titanische

krachten, zij zijn Asura's. Deze uiterlijke strijd komt ook tot de Avatar, direct of indirect, om de heerschappij van de Asura's, de boosdoeners, te vernietigen, en in hen de macht die zij vertegenwoordigen te onderdrukken en de onderdrukte idealen van de Dharma te herstellen. Hij komt om het hemelse koninkrijk op aarde dichterbij te brengen in de gemeenschap, en ook om het hemelse koninkrijk in de individuele menselijke ziel op te bouwen.

De innerlijke vrucht van de komst van de Avatar wordt verkregen door hen die er de ware aard van de goddelijke geboorte en de goddelijke werken van leren kennen en die, vervuld van hem in hun bewustzijn en hun toevlucht tot hem zoekend met heel hun wezen, *manmayā mūm upāśritāḥ*, gezuiverd door de realiserende kracht van hun kennis en bevrijd van de lagere natuur, het goddelijke wezen en de goddelijke natuur bereikend, *madbhāvam*. De Avatar komt om de goddelijke natuur in de mens boven deze lagere natuur te openbaren en te laten zien wat de goddelijke werken zijn: vrij, egoïstisch, belangeloos, onpersoonlijk, universeel, vol van het goddelijke licht, de goddelijke kracht en de goddelijke liefde. Hij komt als de goddelijke persoonlijkheid die het bewustzijn van de mens zal vullen en de beperkte egoïstische persoonlijkheid zal vervangen, zodat deze bevrijd zal worden van het ego en zal overgaan in oneindigheid en universaliteit, van geboorte in onsterfelijkheid. Hij komt als de goddelijke kracht en liefde die de mensen tot Zich roept, zodat zij daarin hun toevlucht kunnen zoeken en niet langer in de ontoereikendheid van hun menselijke wil en de strijd van hun menselijke angst, woede en hartstocht, en bevrijd van al deze onrust en lijden kunnen leven in de kalmte en gelukzaligheid van het Goddelijke.[29] Het doet er ook niet toe in wezen in welke vorm en naam of welk aspect van het Goddelijke Hij komt; want op alle manieren, afhankelijk van hun aard, volgen de mensen het pad dat de Goddelijke voor hen heeft uitgestippeld, dat hen uiteindelijk naar Hem zal leiden. En het aspect van Hem dat bij hun aard past, is datgene wat ze het beste kunnen volgen wanneer Hij hen komt leiden. Op welke manier de mensen God ook aanvaarden, liefhebben en zich in Hem verheugen, op die manier aanvaardt, bemint en verheugt God zich in de mens. *Ye yathā māṁ prapadyante tāṁs tathaiva bhajāmyaham*.

---

[29] j*anma karma ca me divyam evaṁ yo vetti tattvataḥ*,
tyaktvā dehaṁ punarjanma naiti mām eti so'rjuna.
vītarāgabhayakrodhā manmayā mām upāśritāḥ,
bahavo jñānatapasā pūtā madbhāvam āgatāḥ.

XVIII
De Goddelijke Werker

HET BEREIKEN van de goddelijke geboorte, — een vergoddelijkende wedergeboorte van de ziel in een hoger bewustzijn, — en het verrichten van goddelijke werken, zowel als middel daartoe voordat deze bereikt is als uitdrukking ervan nadat deze bereikt is, is dan de Karmayoga van de Gita. De Gita probeert werken niet te definiëren aan de hand van uiterlijke kenmerken waaraan ze herkend kan worden door een externe blik, meetbaar door de kritiek van de wereld; ze verwerpt bewust zelfs de gebruikelijke ethische onderscheidingen waarmee mensen zich proberen te leiden in het licht van de menselijke rede. De kenmerken waarmee ze goddelijke werken onderscheidt, zijn allemaal diep intiem en subjectief; het stempel waaraan ze herkend worden is onzichtbaar, spiritueel, supra-ethisch.

Ze zijn alleen herkenbaar door het licht van de ziel waaruit ze voortkomen. Want er staat geschreven: “Wat is handelen en wat is inactiviteit? Zelfs de wijzen zijn hierover in verwarring en misleid.” Omdat zij, oordelend naar praktische, sociale, ethische en intellectuele maatstaven, onderscheid maken op basis van toevalligheden en niet tot de kern van de zaak doordringen. Ik zal je verkondigen welke actie je door de kennis ervan van alle kwaad zult bevrijden. Men moet zowel inzicht hebben in handelen als in verkeerd handelen, en ook in inactiviteit; de weg der werken is dicht en ingewikkeld. Handelen in de wereld is als een dicht bos, *gahana*, waar men zo goed mogelijk doorheen struikelt, in het licht van de ideeën van zijn tijd, de normen van zijn persoonlijkheid, zijn omgeving, of liever van vele tijden, vele persoonlijkheden, lagen van denken en ethiek uit vele sociale stadia, allemaal onlosmakelijk met elkaar verweven, tijdelijk en conventioneel te midden van al hun aanspraak op absolute en onveranderlijke waarheid, empirisch en irrationeel ondanks hun begrip van de juiste rede. En uiteindelijk vindt de wijze, die te midden van dit alles een hoogste fundament zoekt van vaste wet en een oorspronkelijke waarheid, zich genoodzaakt de laatste opperste vraag te stellen: of alle handelen en het leven zelf geen illusie en valstrik zijn en of het stoppen met handelen, *akarma*, niet het laatste toevluchtsoord is van de vermoeide en gedesillusioneerde menselijke ziel. Maar, zegt Krishna, zelfs de wijzen zijn in deze kwestie in de war en misleid. Want door handelen, door werken, niet door inactiviteit, komt de kennis en de bevrijding.

Wat is dan de oplossing? Wat voor soort werken zijn het? Waardoor we bevrijd zullen worden van de kwalen van het leven, van deze twijfel, deze dwaling, dit verdriet, van dit gemengde, onzuivere en verwarrende resultaat, zelfs van onze zuiverste en best bedoelde daden, van deze miljoen vormen van kwaad en lijden? Er hoeven geen uiterlijke onderscheidingen te worden gemaakt, luidt het antwoord; geen werk dat de wereld nodig heeft, hoeft te worden stopgezet; geen limiet of omheining hoeft te worden geplaatst rond onze menselijke activiteiten; integendeel, alle handelingen moeten worden verricht, maar vanuit een ziel in Yoga met het Goddelijke, *yuktaḥ kṛtsna-karma-kṛt*. *Akarma*, het stoppen met handelen, is niet de weg; de mens die het inzicht van de hoogste rede heeft bereikt, beseft dat dergelijke inactiviteit zelf een voortdurende handeling is, een toestand die onderworpen is aan de

werking van de Natuur en haar eigenschappen. Het denkvermogen dat zijn toevlucht zoekt in fysieke inactiviteit, verkeert nog steeds in de waan dat hij, en niet de Natuur, de doener van werken is; hij heeft inertie verward met bevrijding; hij ziet niet dat zelfs in wat een absolute inertie lijkt, groter dan die van een steen of een kluit, de Natuur aan het werk is en haar greep onverminderd behoudt. Integendeel, in de volle stroom van actie is de ziel vrij van haar werken, is zij niet de doener, niet gebonden door wat gedaan wordt, en hij die leeft in de vrijheid van de ziel, niet in de gebondenheid van de hoedanigheden van de Natuur, heeft als enige bevrijding van werken. Dit is wat de Gita duidelijk bedoelt wanneer zij zegt dat hij die in actie inactiviteit kan zien en actie kan zien voortduren in het einde van werken, de man van ware rede en onderscheidingsvermogen onder de mensen is. Deze uitspraak is gebaseerd op het Sankhya-onderscheid tussen Purusha en Prakriti, tussen de vrije, inactieve ziel, eeuwig kalm, puur en onbewogen te midden van werken, en de altijd actieve Natuur, werkzaam evenzeer in inertie en stilstand als in de openlijke onrust van haar zichtbare haast van arbeid. Dit is de kennis die de hoogste inspanning van de onderscheidende rede, de *buddhi*, ons schenkt, en daarom is degene die deze kennis bezit de werkelijk rationele en onderscheidende mens, *sa buddhimān manuṣyeṣu*, — niet de verwarde denker die het leven en werk beoordeelt aan de hand van de externe, onzekere en vergankelijke onderscheidingen van de lagere rede. Daarom is de bevrijde mens niet bang voor actie, hij is een groot en universeel doener van alle werken, *kṛtsna-karma-kṛt*; niet zoals anderen ze doen, onderworpen aan de Natuur, maar in evenwicht in de stille kalmte van de ziel, vredig in Yoga met het Goddelijke. Het Goddelijke is de heer van zijn werken, hij is slechts hun kanaal door middel van zijn natuur, bewust van en onderworpen aan haar Heer. Door de vlammende intensiteit en zuiverheid van deze kennis worden al zijn werken verbrand als in een vuur en blijft zijn denkvermogen onbevlekt of vervormend teken van hen, kalm, stil, onverstoord, wit en schoon en puur. Alles doen in deze bevrijdende kennis, zonder het persoonlijke egoïsme van de doener, is het eerste teken van de goddelijke werker.

Het tweede teken is vrijheid van verlangen; want waar geen persoonlijk egoïsme van de doener is, wordt verlangen onmogelijk; het wordt uitgehongerd, zinkt weg door gebrek aan steun, sterft van uitputting. Uiterlijk lijkt de bevrijde mens allerlei werken te ondernemen zoals andere mensen, misschien op grotere schaal met een krachtigere wil en drijvende kracht, want de macht van de goddelijke wil werkt in zijn actieve natuur; maar uit al zijn begin en ondernemingen is het lagere concept en de lagere wil van verlangen volledig verbannen, *sarve samārambhāḥ kāmasa ṅkalpavarjitāḥ*. Hij heeft alle gehechtheid aan de vruchten van zijn werken losgelaten, en waar men niet voor de vrucht werkt, maar uitsluitend als een onpersoonlijk instrument van de Meester der werken, kan verlangen geen plaats vinden, — zelfs niet het verlangen om succesvol te dienen, want de vrucht is van de Heer en wordt door Hem bepaald en niet door de persoonlijke wil en inspanning, of om met eer en tot tevredenheid van de Meester te dienen, want de werkelijke doener is de Heer zelf en alle glorie behoort toe aan een vorm van zijn Shakti, gecommitteerd in de natuur en niet aan de beperkte menselijke persoonlijkheid. Het menselijke denkvermogen en ziel van de bevrijde mens doet niets, *na kiñcit karoti*; hoewel hij door zijn natuur zich met handelen bezighoudt, is het de Natuur, de uitvoerende Shakti, het is de bewuste Godin, geregeerd door de goddelijke Bewoner, die het werk doet.

Hieruit volgt niet dat het werk niet perfect gedaan kan worden, met succes, met een juiste aanpassing van middelen aan doelen: integendeel, een perfect werk is gemakkelijker te verrichten in een rustige, Yoga-achtige handeling dan in de blindheid van hoop en vrees, verlamd door de oordelen van de wankelende rede, rondrennend te midden van de gretige angsten van de haastige menselijke wil: Yoga, zegt de Gita elders, is de ware vaardigheid in werken, *yogaḥ karmasu kauśalam*. Maar dit alles wordt onpersoonlijk gedaan door de werking van een groot universeel licht en kracht die door de individuele natuur heen werkt. De Karmayogin weet dat de kracht die hem gegeven zal worden aangepast zal zijn aan de voorbestemde vrucht, de goddelijke gedachte erachter het werk gelijkgesteld aan het werk dat hij moet doen, de wil in hem, — die geen wens of verlangen zal zijn, maar een onpersoonlijke drijfveer van bewuste kracht gericht op een doel dat niet het zijne is, — subtiel gereguleerd in zijn energie en richting door de goddelijke wijsheid. Het resultaat kan succes zijn, zoals het gewone verstand dat begrijpt, of het kan voor dat verstand een nederlaag en mislukking lijken; maar voor hem is het altijd het beoogde succes, niet door hem, maar door de alwijze manipulator van actie en resultaat, omdat hij niet zoekt naar overwinning, maar alleen naar de vervulling van de goddelijke wil en wijsheid die haar doelen bereikt door schijnbare mislukking, evenals en vaak met grotere kracht dan door schijnbare triomf. Arjuna, bevolen te vechten, is verzekerd van de overwinning; Maar zelfs als een zekere nederlaag voor hem lag, moest hij toch vechten, want dat was het huidige werk dat hem was opgedragen als zijn directe aandeel in de grote som van energieën waarmee de goddelijke wil ongetwijfeld werd volbracht.

De bevrijde mens koestert geen persoonlijke hoop; hij grijpt dingen niet aan als zijn persoonlijke bezittingen; hij ontvangt wat de goddelijke wil hem brengt, begeert niets, is jaloers op niemand: wat tot hem komt, neemt hij zonder afkeer en zonder gehechtheid aan; wat van hem weggaat, laat hij zonder spijt, verdriet of verliesgevoel los in de werveling der dingen. Zijn hart en zelf staan onder volkomen controle; ze zijn vrij van reactie en hartstocht, ze reageren niet heftig op de aanrakingen van uiterlijke zaken. Zijn handelen is inderdaad een puur fysiek handelen, *śārīraṁ kevalaṁ karma*; want al het andere komt van boven, wordt niet gegenereerd op het menselijke vlak, is slechts een weerspiegeling van de wil, kennis en vreugde van de goddelijke Purushottama. Daarom hoeft hij niet door een spanning over zijn daden en zijn objecten in zijn denkvermogen en hart geen van die reacties teweeg te brengen die we hartstocht en zonde noemen. Want zonde bestaat helemaal niet uit de uiterlijke daad, maar uit een onzuivere reactie van de persoonlijke wil, denkvermogen en hart die ermee gepaard gaat of die het veroorzaakt; het, het spirituele is altijd puur, *apāpaviddham*, en geeft aan alles wat het heeft zijn eigen onvervreemdbare zuiverheid. Deze spirituele onpersoonlijkheid is een derde teken van de goddelijke werker. Alle menselijke zielen die een zekere grootheid hebben bereikt, en grootsheid, zijn zich bewust van een onpersoonlijke Kracht of Liefde of Wil en Kennis die door hen heen werkt, maar ze zijn niet vrij van egoïstische reacties, soms heftig genoeg voor hun menselijke persoonlijkheid. Maar deze vrijheid heeft de bevrijde ziel bereikt; want hij heeft zijn persoonlijkheid in het onpersoonlijke geworpen, waar deze niet langer de zijne is, maar wordt opgenomen door de goddelijke Persoon, de Purushottama, die alle eindige hoedanigheden oneindig gebruikt en gebonden is door niemand. Hij is een ziel geworden en is niet langer een

optelsom van natuurlijke eigenschappen; uiterlijk en datgene van de persoonlijkheid dat overblijft voor de werking van de Natuur, is iets ongebonden, groots, flexibels, universeels; het is een vrije mal voor het Oneindige, het is een levend masker van de Purushottama.

Het resultaat van deze kennis, deze onthechting van verlangen en deze Onpersoonlijkheid is een volmaakte gelijkheid in de ziel en de natuur. Gelijkheid is het vierde teken van de goddelijke werker. Hij heeft, zegt de Gita, de dualiteiten overstegen; hij is *dvandvātīta*. We hebben gezien dat hij met gelijke ogen, zonder enige verstoring van gevoel, falen en succes, overwinning en nederlaag beschouwt; maar niet alleen deze, alle dualiteiten worden in hem overstegen en verzoend. De uiterlijke onderscheidingen waarmee mensen hun psychologische houding ten opzichte van de gebeurtenissen in de wereld bepalen, hebben voor hem slechts een ondergeschikte en instrumentele betekenis. Hij negeert ze niet, maar hij staat erboven. Goede en kwade gebeurtenissen, zo van het grootste belang voor de menselijke ziel die onderworpen is aan verlangen, zijn voor de verlangenloze goddelijke ziel even welkom, aangezien door hun vermenging de zich ontwikkelende vormen van het eeuwige goede worden uitgewerkt. Hij kan niet verslagen worden, want alles is erop gericht om hem te leiden naar de goddelijke overwinning in het Kurukshetra van de Natuur, *dharmakṣetre kurukṣetre* het veld van daden, het veld van de evoluerende Dharma, en elke wending in het conflict is ontworpen en in kaart gebracht door het vooruitziende oog van de Meester van de strijd, de Heer der werken en Gids van de Dharma. Eer en oneer van mensen kunnen hem niet bewegen, noch hun lof noch hun fouten; want hij heeft een scherper ziende rechter en een andere maatstaf voor zijn handelen, en zijn motief is niet afhankelijk van wereldse beloningen. Arjuna de Kshatriya hecht van nature waarde aan eer en reputatie en heeft gelijk dat hij schande en de naam van lafaard verwerpt, omdat die erger zijn dan de dood; want het handhaven van eer en moed in de wereld is onderdeel van zijn dharma. Maar Arjuna, de bevrijde ziel, hoeft zich voor geen van deze dingen te bekommeren. Hij hoeft alleen maar de *kartavyaṁ karma* te kennen, het werk dat het allerhoogste Zelf van hem eist, en dat te doen en het resultaat aan de Heer van zijn daden over te laten. Hij is zelfs voorbijgegaan aan het onderscheid tussen zonde en deugd, dat zo belangrijk is voor de menselijke ziel terwijl die worstelt om de greep van zijn egoïsme te minimaliseren en het zware en gewelddadige juk van zijn hartstochten te verlichten. De bevrijde ziel is boven deze worstelingen uitgestegen en zit stevig verankerd in de zuiverheid van de observerende en verlichte ziel. Zonde is van hem weggevallen, en niet een virtuele zonde die verworven en versterkt is door goede daden en aangetast of verloren is gegaan door slechte daden, maar de onvervreemdbare en onveranderlijke zuiverheid van een goddelijke en onbaatzuchtige natuur is de top die hij heeft beklommen en de zetel waarop hij is gegrondvest. Daar hebben het gevoel van zonde en het gevoel van deugd geen uitgangspunt of toepasbaarheid.

Arjuna, nog steeds in onwetendheid, kan in zijn hart de roep van recht en gerechtigheid voelen en in zijn gedachten redeneren dat zich onthouden van strijd een zonde zou zijn die verantwoordelijkheid met zich meebrengt voor al het lijden dat onrecht en onderdrukking en het kwade karma van de triomf van het kwaad over mensen en naties brengen, of hij kan in zijn hart de afkeer van geweld en slachting voelen en in zijn gedachten redeneren dat elk bloedvergieten een zonde is die door niets gerechtvaardigd kan worden.

Beide houdingen zouden evenveel recht doen aan virtualiteit en rede, en het zou afhangen van de mens, de omstandigheden en de tijd welke van deze de overhand zou krijgen in zijn denkvermogen of voor de ogen van de wereld. Of hij zou zich simpelweg gedwongen kunnen voelen door zijn hart en zijn eer om zijn vrienden te steunen tegen zijn vijanden, de zaak van het goede en rechtvaardige tegen de zaak van het kwade en onderdrukkende. De bevrijde ziel kijkt voorbij deze tegenstrijdige normen; hij ziet eenvoudigweg wat het opperste zelf van hem eist als noodzakelijk voor het behoud of voor de voortgang van de evoluerende Dharma. Hij heeft geen persoonlijke doelen om na te streven, geen persoonlijke liefdes en haat om te bevredigen, geen star vaststaande norm van handelen die zich verzet tegen de flexibele, voortschrijdende mars van de vooruitgang van het menselijk ras of zich verzet tegen de roep van het Oneindige. Hij heeft geen persoonlijke vijanden die overwonnen of gedood moeten worden, maar ziet alleen mensen die door omstandigheden tegen hem zijn opgezet en die door hun verzet de loop van het lot willen bevorderen. Tegen hen kan hij geen woede of haat koesteren; want woede en haat zijn vreemd aan de goddelijke natuur. Het verlangen van de Asura om te breken en te doden wat zich tegen hem verzet, de grimmige slachtlust van de Rakshasa zijn onmogelijk voor zijn kalmte, vrede, alomvattende sympathie en begrip. Hij wil niemand kwaad doen, maar koestert juist universele vriendschap en mededogen, *maitraḥ karuṇa eva ca*. maar dit mededogen is dat van een goddelijke ziel die de mensen overziet en alle andere zielen in zich opneemt, niet het terugdeinzen van het hart en de zenuwen. Het vlees, dat de gewone menselijke vorm van medelijden is: noch hecht hij opperste waarde aan het leven van het lichaam, maar kijkt hij voorbij het leven van de ziel en hecht hij aan de ander slechts een instrumentele waarde. Hij zal niet overgaan tot slachting en strijd, maar als de oorlog komt in de golf van de Dharma, zal hij die aanvaarden met grote gelijkheid en een volmaakt begrip en medeleven met hen wier macht en genot van overheersing hij moet breken en wier vreugde van een triomfantelijk leven hij moet vernietigen.

Want in alles ziet hij twee dingen: het Goddelijke dat in ieder wezen woont, de wisselende manifestatie die slechts ongelijk is in haar tijdelijke omstandigheden. In het dier en de mens, in de hond, de onreine verstotene en de geleerde en deugdzame Brahmaan, in de heilige en de zondaar, in de onverschillige en de vriendelijke en de vijandige, in hen die hem liefhebben en hem goed doen en hen die hem haten en hem kwellen, ziet hij zichzelf, ziet hij God en heeft hij voor allen dezelfde gelijke goedheid, dezelfde goddelijke genegenheid. Omstandigheden kunnen de uiterlijke omhelzing of het uiterlijke conflict bepalen, maar kunnen nooit zijn gelijke blik, zijn open hart, zijn innerlijke omhelzing van allen beïnvloeden. En in al zijn daden zal hetzelfde principe van de ziel aanwezig zijn, een volmaakte gelijkheid, en hetzelfde principe van werk, de wil van het Goddelijke in hem actief voor de behoefte van het geslacht in zijn geleidelijk ontwikkelende vooruitgang naar de Godheid.

Nogmaals, het teken van de goddelijke werker is datgene wat centraal staat in het goddelijke bewustzijn zelf: een volmaakte innerlijke vreugde en vrede die voor haar bron en voortbestaan van niets in de wereld afhankelijk is; het is aangeboren, het is de essentie van het zielsbewustzijn, het is de ware aard van het goddelijke wezen. De gewone mens is voor zijn geluk afhankelijk van uiterlijke zaken; daarom heeft hij verlangen; daarom heeft hij woede en

hartstocht, plezier en pijn, vreugde en verdriet; daarom meet hij alles af aan de hand van geluk en ongeluk. Geen van deze dingen kan de goddelijke ziel beïnvloeden; zij is altijd tevreden zonder enige vorm van afhankelijkheid; *nitya-tṛpto niraāśrayaḥ,* want zijn vreugde, zijn goddelijke rust, zijn geluk, zijn blijde licht zijn eeuwig vanbinnen, in zichzelf verankerd, *ātma-ratiḥ, antaḥ-sukho 'ntar-arāmās tathāntar-jyotir eva yaḥ.* De vreugde die het in uiterlijke dingen vindt, is niet omwille van die dingen zelf, niet omdat het erin zoekt en ze kan missen, maar om het zelf in die dingen, om hun uitdrukking van het Goddelijke, om dat wat eeuwig is in die dingen en wat het niet kan missen. Het is niet gehecht aan hun uiterlijke aanrakingen, maar vindt overal dezelfde vreugde die het in zichzelf vindt, omdat zijn zelf het hunne is, één zelf is geworden met het zelf van alle wezens, omdat het verenigd is met het ene en gelijke Brahman in hen door al hun verschillen heen, *brahmayogayuktatmā*, *sarvabhūtātma-bhūtātmā*. Het verheugt zich niet in de aanrakingen van het aangename en voelt geen angst in de aanrakingen van het onaangename; Noch de wonden van dingen, noch de wonden van vrienden, noch de wonden van vijanden kunnen de standvastigheid van zijn naar buiten gerichte denkvermogen verstoren of haar ontvangende hart verbijsteren; deze ziel is van nature, zoals de Upanishad het stelt, *avraṇam*, zonder wond of litteken. In alle dingen heeft hij dezelfde onvergankelijke Ananda, *sukham akṣayam aśnute.*

Die gelijkheid, onpersoonlijkheid, vrede, vreugde en vrijheid hangen niet af van zoiets uiterlijks als het wel of niet doen van werken. De Gita benadrukt herhaaldelijk het verschil tussen de innerlijke en de uiterlijke verzaking, *tyāga* en *sannyāsa*. De laatste, zegt de Gita, is waardeloos zonder de eerste, nauwelijks mogelijk zelfs te bereiken zonder, en onnodig wanneer er innerlijke vrijheid is. In feite is *tyāga* zelf de ware en voldoende Sannyasa. “Hij moet bekendstaan als de eeuwige Sannyasin die noch haat noch begeert; bevrijd van de dualiteiten is hij gelukkig en gemakkelijk bevrijd van alle gebondenheid.” Het pijnlijke proces van uiterlijke Sannyasa, *duḥkham āptum*, is een onnodig proces. Het is volkomen waar dat alle handelingen, evenals de vrucht van de handeling, moeten worden opgegeven, moeten worden verzaakt, maar innerlijk, niet uiterlijk, niet in de traagheid van de Natuur, maar aan de Heer in offer, in de kalmte en vreugde van het Onpersoonlijke van wie alle handelingen voortkomen zonder zijn vrede te verstoren. De ware Sannyasa van handelen is het vestigen van alle werken op de Brahman. “Hij die, na gehechtheid te hebben losgelaten, handelt door zijn werken te vestigen (of te funderen) op de Brahman, *brahmaṇyādhāya karmāṇi*, wordt niet bezoedeld door zonde, zoals water niet aan het lotusblad kleeft.” Daarom verrichten de yogi's eerst "werken met het lichaam, het denkvermogen, het begrip, of zelfs slechts met de organen van actie, waarbij ze gehechtheid loslaten, voor zelfzuivering, *saṅgaṁ tyaktvātmaśuddhaye*. Door gehechtheid aan de vruchten van werken los te laten, bereikt de ziel in vereniging met Brahman de vrede van een diepe, verheven grondslag in Brahman, maar de ziel is niet in vereniging gehecht aan de vrucht en gebonden door de werking van verlangen." De grondslag, de zuiverheid, de vrede die eens bereikt wordt, de belichaamde ziel, die haar natuur perfect beheerst en al haar handelingen door het denkvermogen innerlijk, niet uiterlijk, heeft afgezworen, "zit in haar negenpoortige stad, noch doend noch veroorzakend dat er gedaan wordt." Want deze ziel is de ene onpersoonlijke Ziel in alles, de alomtegenwoordige Heer, *prabhu*, *vibhu*, die als het onpersoonlijke noch de werken van de wereld

schept, noch het idee van het denkvermogen om de doener te zijn, *na kartṛtvaṁ na karmāṇi*, noch de koppeling van werken aan hun vruchten, de keten van oorzaak en gevolg. Alles wat door de Natuur in de mens wordt uitgewerkt, *svabhāva*, zijn principe van zelfwording, zoals het woord letterlijk betekent. Het alomvattende Onpersoonlijke aanvaardt noch de zonde noch de deugd van wie dan ook: dit zijn dingen die voortkomen uit de onwetendheid van het schepsel, uit het egoïsme van de doener, uit zijn onwetendheid over zijn hoogste zelf, uit zijn verstrengeling met de werking van de Natuur, en wanneer de zelfkennis in hem bevrijd is van deze duisternis omhulling, verlicht die kennis als een zon het ware zelf in hem; hij weet dan dat hij de opperste ziel is boven de instrumenten van de natuur. Puur, oneindig, onschendbaar, onveranderlijk, wordt hij niet langer beïnvloed; hij waant zich niet langer gemodificeerd door haar werktuigen. Door volledige identificatie met het Onpersoonlijke kan hij zich ook bevrijden van de noodzaak om door geboorte terug te keren in haar beweging.

En toch belet deze bevrijding hem geenszins om te handelen. Hij weet alleen dat niet hij actief is, maar de modi, de hoedanigheden van de Natuur, haar drievoudige *guṇa's*. “De man die de principes der dingen kent, denkt, zijn denkvermogen in Yoga (met het inactieve onpersoonlijke): ‘Ik doe niets’; wanneer hij ziet, hoort, aanraakt, ruikt, eet, beweegt, slaapt, ademt, spreekt, neemt, uitwerpt, zijn ogen opent of sluit, is hij ervan overtuigd dat het slechts de zintuigen zijn die inwerken op de objecten van de zintuigen.” Hijzelf, veilig in de onveranderlijke, ongewijzigde ziel, staat boven die greep van de drie guna's, *triguṇātīta*; hij is noch sattwisch, noch rajasisch noch tamasisch; hij ziet met een heldere, onverstoorde geest de afwisselingen van de natuurlijke modi en kwaliteiten in zijn handelen, hun ritmische spel van licht en geluk, activiteit en kracht, rust en inertie. Deze superioriteit van de kalme ziel die zijn handelen observeert maar er niet bij betrokken is, deze *traiguṇātītya* is ook een hoog teken van de goddelijke werker. Op zichzelf zou het idee kunnen leiden tot een doctrine van het mechanische determinisme van de Natuur en de volkomen onthechting en onverantwoordelijkheid van de ziel; maar de Gita vermijdt deze fout van een ontoereikende gedachte effectief door haar verhelderende supertheïstische idee van de Purushottama. Het maakt duidelijk dat het uiteindelijk niet de Natuur is die mechanisch haar eigen handelen bepaalt; het is de wil van de Allerhoogste die haar inspireert; Hij die reeds de Dhritarashtrianen heeft gedood, Hij van wie Arjuna slechts het menselijke instrument is, een universele Ziel, een transcendente Godheid is de meester van haar arbeid. Het overgeven van werken aan het Onpersoonlijke is een middel om zich te ontdoen van het persoonlijke egoïsme van de doener, maar het doel is om al onze daden over te geven aan die grote Heer van alles, *sarva-loka-maheśvara*. “Met een bewustzijn dat zich identificeert met het Zelf, al je daden in Mij opgevend, *mayi sarvāṇi karmāṇi sannyasyādhyātmacetasā*, bevrijd van persoonlijke hoop en verlangens, van de gedachte aan ‘ik’ en ‘mijn’, bevrijd van de koorts van de ziel, strijd,” werk, doe mijn wil in de wereld. Het Goddelijke motiveert, inspireert, bepaalt de gehele handeling; de menselijke ziel onpersoonlijk in het Brahman is het zuivere en stille kanaal van zijn kracht; die kracht in de natuur voert de goddelijke beweging uit. Zo zijn alleen de werken van de bevrijde ziel, *muktasya karma*, want in niets handelt hij vanuit een persoonlijk begin; zo zijn de daden van de volmaakte Karmayogin. Ze komen voort uit een vrije geest en verdwijnen zonder deze te veranderen, zoals golven die oprijzen en

verdwijnen aan de oppervlakte van bewuste, onveranderlijke diepten. *Gata-saṅgasya muktasya jñānāvasthita-cetasaḥ*, *yajñāyācarataḥ karma samagraṁ pravilīyate*.

XIX
Gelijkheid

OMDAT kennis, onthechting, onpersoonlijkheid, gelijkheid, de innerlijke, zelf-bestaande vrede en gelukzaligheid, vrijheid van of op zijn minst superioriteit ten opzichte van de verwarde verstrengeling van de drie modi van de Natuur de tekenen zijn van de bevrijde ziel, moeten ze haar vergezellen in al haar activiteiten. Ze vormen de voorwaarde voor die onveranderlijke kalmte die deze ziel bewaart te midden van alle beweging, alle schokken, alle botsingen van krachten die haar in de wereld omringen. Die kalmte weerspiegelt de gelijkmatige onveranderlijkheid van het Brahman te midden van alle veranderingen, en behoort tot de ondeelbare en onpartijdige Eenheid die voor altijd immanent is in alle veelvoudigheden van het universum. Want een gelijke en alles gelijkmakende geest is die Eenheid te midden van de miljoen verschillen en ongelijkheden van de wereld; en gelijkheid van de geest is de enige echte gelijkheid. Want in al het andere in het bestaan kan er alleen maar gelijkenis, aanpassing en evenwicht zijn; maar zelfs in de grootste overeenkomsten van de wereld vinden we ongelijkheid en ongelijkheid, en het evenwicht in de wereld kan alleen tot stand komen door een evenwicht van gecombineerde ongelijke gewichten.

`Vandaar het immense belang dat de Gita in haar elementen van Karmayoga hecht aan gelijkheid; het is het knooppunt van de vrije relaties van de geest met de wereld. Zelf-kennis, onthechting, onpersoonlijkheid, gelukzaligheid, vrijheid van de hoedanigheden van de Natuur, wanneer ze zich in zichzelf terugtrekken, zelf-geabsorbeerd en inactief zijn, hebben ze geen behoefte aan gelijkheid; want ze nemen geen kennis van de dingen waarin de tegenstelling tussen gelijkheid en ongelijkheid ontstaat. Maar zodra de geest kennisneemt van en omgaat met de veelvoudigheid, persoonlijkheden, verschillen en ongelijkheden van de werking van de Natuur, moet hij deze andere tekenen van zijn vrije status bewerkstelligen door middel van dit ene manifesterende teken van gelijkheid. Kennis is het bewustzijn van eenheid met het Ene; en met betrekking tot de vele verschillende wezens en bestaansvormen van het universum moet het zichzelf tonen door een gelijke eenheid met alles. Onpersoonlijkheid is de superioriteit van de ene onveranderlijke geest ten opzichte van de variaties van zijn veelvoudige persoonlijkheid in de wereld; in zijn omgang met de persoonlijkheden van het universum moet het zich tonen in de gelijke en onpartijdige geest van zijn handelen ten opzichte van alles, hoe verschillend dat handelen ook mag zijn door de verscheidenheid aan relaties waarin het wordt gevormd of van de omstandigheden waaronder het moet plaatsvinden. Zo zegt Krishna in de Gita dat niemand hem dierbaar is, niemand gehaat, voor allen is hij gelijk in geest; toch is de God-liefhebber de speciale ontvanger van zijn genade, omdat de relatie die hij heeft gecreëerd anders is en de ene onpartijdige Heer van alles toch elke ziel ontmoet volgens zijn manier van benadering tot hem. Begeerteloosheid is de superioriteit van de onbegrensde Geest ten opzichte van de beperkende aantrekkingskracht van de afzonderlijke objecten van verlangen in de wereld; wanneer het relaties moet aangaan met die objecten, moet het dit tonen door een gelijke en onpartijdige onverschilligheid in het

bezit ervan, of door een gelijke en onpartijdige, onthechte vreugde in alles en liefde voor alles, die, omdat ze zelfstandig bestaat, niet afhankelijk is van bezit of niet-bezit, maar in wezen onverstoorbaar en onveranderlijk is. Want de gelukzaligheid van de geest is in zichzelf, en als deze gelukzaligheid relaties moet aangaan met dingen en wezens, kan ze alleen op deze manier haar vrije spiritualiteit manifesteren. *Traiguṇātītya*, de transcendentie van de guna's, is de superioriteit van de onverstoorde geest boven die stroom van handelen van de hoedanigheden van de Natuur die in haar constante karakter verstoord en ongelijk is; als de ziel zich moet verhouden tot de tegenstrijdige en ongelijke activiteiten van de natuur, als de vrije ziel haar natuur überhaupt enige actie wil toestaan, moet zij haar superioriteit tonen door een onpartijdige gelijkheid jegens alle activiteiten, resultaten of gebeurtenissen.

Gelijkheid is het teken, en tevens de beproeving voor de aspirant. Waar ongelijkheid in de ziel heerst, is er bewijs van een ongelijke wisselwerking van de hoedanigheden van de Natuur, de beweging van verlangen, de wisselwerking van de persoonlijke wil, gevoel en handeling, de activiteit van vreugde en verdriet, of die verstoorde en verontrustende vreugde die geen ware spirituele gelukzaligheid is, maar een mentale voldoening die onvermijdelijk een tegenhanger of terugslag van mentale ontevredenheid met zich meebrengt. Waar ongelijkheid van de ziel heerst, is er afwijking van kennis, verlies van standvastig verblijf in de alomvattende en allesverzoenende eenheid van Brahman en de eenheid der dingen. Door zijn gelijkheid weet de Karmayogin te midden van zijn handelen dat hij vrij is.

Het is de spirituele aard van de geboden gelijkheid, verheven en universeel van aard en begrip, die de leer van de Gita in deze kwestie een onderscheidende toon geeft. Want anders is de loutere leer van gelijkheid op zich, als de meest wenselijke staat van denkvermogen, gevoelens en temperament waarin we boven menselijke zwakheid uitstijgen, geenszins uniek voor de Gita. Gelijkheid is altijd bewonderd als filosofisch idee en het karakteristieke temperament van de wijzen. De Gita neemt dit filosofische ideaal inderdaad over, maar voert het veel verder naar een hoger niveau waar we ons bevinden in een ruimere en zuiverdere lucht. De Stoïcijnse evenwichtshouding, de filosofische evenwichtshouding van de ziel, zijn slechts de eerste en tweede stappen van de opstijging uit de werveling van de hartstochten en de onrust van het verlangen naar een sereniteit en gelukzaligheid, niet van de goden, maar van het Goddelijke zelf in zijn opperste zelfbeheersing. De Stoïcijnse gelijkheid, die karakter als spil neemt, vindt zichzelf terug in zelfbeheersing door strenge volharding; de gelukkiger en serenere filosofische gelijkheid geeft de voorkeur aan zelfbeheersing door kennis, door onthechting, door een hoge intellectuele onverschilligheid gevestigd boven de verstoringen waaraan onze natuur vatbaar is, *udāsīnavad āsīnaḥ*, zoals de Gita het uitdrukt; Er is ook de religieuze of Christelijke gelijkheid, die een voortdurend knielen of een nederige overgave en onderwerping aan de wil van God inhoudt. De these zijn de drie stappen en middelen naar goddelijke vrede: heroïsch uithoudingsvermogen, wijze onverschilligheid, vrome berusting, *titikṣā, udāsīnatā, namas* of *nati.* De Gita neemt ze alle drie op in haar grote synthetische manier en weeft ze samen tot haar opwaartse zielsbeweging, maar geeft aan elk een diepere wortel, een breder perspectief, een meer universele en transcendente betekenis. Aan elk geeft zij de waarden van de geest, haar kracht van spiritueel zijn voorbij de

spanning van het karakter, voorbij het moeilijke evenwicht van het verstand, voorbij de stress van de emoties.

De gewone menselijke ziel vindt genoegen in de gebruikelijke verstoringen van zijn natuurlijke leven; Het is omdat het dit plezier heeft en omdat het, door dit plezier te hebben, een sanctie verleent aan het onrustige spel van de lagere natuur dat het spel eeuwig voortduurt; want de Prakriti doet niets anders dan voor het plezier en met de sanctie van haar minnaar en genieter, de Purusha. We erkennen deze waarheid niet omdat onder de daadwerkelijke slag van de ongunstige verstoring, getroffen door verdriet, pijn, ongemak, tegenspoed, mislukking, nederlaag, schuld, oneer, het denkvermogen terugdeinst voor de slag, terwijl het gretig springt in de omhelzing van de tegenovergestelde en aangename verstoringen, vreugde, plezier, allerlei soorten bevrediging, welvaart, succes, overwinning, glorie, lof; maar dit verandert niets aan de waarheid van het plezier van de ziel in het leven, dat constant blijft achter de dualiteiten van het denkvermogen. De krijger voelt geen fysiek plezier in zijn wonden en vindt geen mentale voldoening in zijn nederlagen; maar hij geniet intens van de goddelijkheid van de strijd, die hem zowel nederlaag en wonden als de vreugde van de overwinning brengt. Hij aanvaardt de kansen van de eerste en de hoop op de laatste als onderdeel van het complexe weefsel van de oorlog, hetgeen waar zijn vreugde naar streeft. Zelfs wonden brengen hem vreugde en trots in de herinnering, compleet wanneer de pijn voorbij is, maar vaak nog aanwezig terwijl die er is en zelfs gevoed wordt door de pijn. Nederlaag behoudt voor hem de vreugde en trots van ontembare weerstand tegen een superieure tegenstander, of, als hij van een lager soort is, de hartstochten van haat en wraak, die ook hun duistere en wrede genoegens kennen. Zo is het ook met het plezier van de ziel in het normale spel van ons leven.

Het denkvermogen deinst terug voor pijn en afkeer van de tegenslagen van het leven; dat is het middel van de natuur om een principe van zelfbescherming, *jugupsā*, af te dwingen, zodat de kwetsbare zenuw- en lichaamsdelen van ons niet onnodig op zelfvernietiging afstormen om die te omarmen: ze vindt vreugde in de gunstige aanrakingen van het leven; dat is de lokroep van de Natuur van rajasisch genot, zodat de kracht in haar schepsel de tamasische neigingen van inertie en inactiviteit kan overwinnen en volledig kan worden aangezet tot actie, verlangen, strijd, succes, en door haar gehechtheid aan deze dingen haar doelen kan worden bereikt. Onze geheime ziel vindt plezier in deze strijd en inspanning, en zelfs in tegenspoed en lijden, wat volledig genoeg kan zijn in herinnering en terugblik, maar aanwezig is te ver achter op het moment zelf en vaak zelfs naar de oppervlakte van het getroffen denkvermogen stijgt om haar in haar passie te ondersteunen; maar wat de ziel werkelijk aantrekt, is het hele, vermengde weefsel van wat we leven noemen, met al haar onrust van strijd en zoeken, haar aantrekkingskracht en afstoting, haar aanbod en haar dreiging, de verscheidenheid van elk kind. Voor de rajasische verlangensziel in ons moet een eentonig genot, succes zonder strijd, vreugde zonder schaduw na verloop van tijd vermoeiend, smakeloos en weeïg worden; het heeft een achtergrond van duisternis nodig om de volle waarde van het licht te kunnen waarderen: want het geluk dat het zoekt en geniet, is van die aard, het is in wezen relatief en afhankelijk van de waarneming en ervaring van het tegendeel. De vreugde van de ziel in de dualiteiten is het geheim van het levensgenot van het denkvermogen.

Vraag hem om uit al deze onrust op te stijgen naar de onvermengde vreugde van de pure gelukzaligheidsziel, die hem voortdurend in het geheim kracht geeft in de strijd en zijn eigen voortbestaan mogelijk maakt --- dan zal hij zich onmiddellijk terugtrekken van de roep. Hij gelooft niet in zo'n bestaan; of hij gelooft dat het geen leven zou zijn, dat het helemaal niet het gevarieerde bestaan in de wereld om hem heen zou zijn waarin hij gewend is plezier te beleven; het zou iets smakeloos en zonder smaak zijn. Of hij voelt dat die inspanning te zwaar voor hem zou zijn; hij herstelt van de strijd van de opstijging, hoewel de spirituele verandering in werkelijkheid helemaal niet moeilijker is dan de verwezenlijking van de dromen die de verlangensziel nastreeft, noch meer strijd en moeite vergt om te bereiken dan de enorme inspanning die de verlangensziel levert in zijn hartstochtelijke jacht op zijn eigen vergankelijke objecten van plezier en verlangen. De ware oorzaak van zijn onwil is dat hem gevraagd wordt boven zijn eigen atmosfeer uit te stijgen en een zeldzamere en zuiverdere levenslucht in te ademen, waarvan hij de zaligheid en kracht niet kan ervaren en nauwelijks zelfs als reëel kan beschouwen, terwijl de vreugde van deze lagere, troebele natuur voor hem het enige is dat vertrouwd en tastbaar is. Deze lagere tevredenheid is op zichzelf ook niet slecht of nutteloos; het is veeleer de voorwaarde voor de opwaartse evolutie van onze menselijke natuur uit de tamasische onwetendheid en inertie waaraan zijv materiële aard het meest onderhevig is; hij is het rajasische stadium van de geleidelijke opstijging van de mens naar de opperste zelfkennis, macht en zaligheid. Maar als wij eeuwig op dit vlak blijven rusten, de *madhyamā gatiḥ* van de Gita, blijft onze opstijging onvoltooid, de evolutie van de ziel onvolledig. Door het sattwische wezen en de sattwische natuur die voorbij de drie guna's ligt, ligt de weg van de ziel naar zijn volmaaktheid.

De beweging die ons uit de onrust van de lagere natuur zal leiden, moet noodzakelijkerwijs een beweging zijn naar gelijkheid in het denkvermogen, in het emotionele temperament, in de ziel. Maar het is belangrijk op te merken dat, hoewel we uiteindelijk een superioriteit ten opzichte van alle drie de guna's van de lagere natuur moeten bereiken, deze beweging in een vroeg stadium moet beginnen, door een beroep te doen op een of meer van de drie. Het begin van gelijkheid kan sattwisch, rajasisch of tamasisch zijn; want er bestaat een mogelijkheid in de menselijke natuur tot een tamasische gelijkheid. Het kan puur tamasisch zijn, het zware evenwicht van een vitaal temperament dat inert en ongevoelig is voor de schokken van het bestaan door een soort doffe ongevoeligheid die onwenselijk is voor de levensvreugde. Of het kan voortkomen uit een vermoeidheid van de emoties en verlangens die zich hebben opgestapeld door een overdaad en verzadiging van het plezier, of juist het tegenovergestelde: een teleurstelling en een walging en terugdeinzen voor de pijn van het leven, een lusteloosheid, een angst en afschuw en een afkeer van de wereld: het is dan van nature een gemengde beweging, rajaso-tamasisch, maar de lagere kwaliteit overheerst. Of, in de richting van het sattwische principe, kan het zichzelf helpen door die intellectuele perceptie dat de verlangens van het leven niet bevredigd kunnen worden, dat de ziel te zwak is om het leven te beheersen, dat het geheel niets anders is dan verdriet en voorbijgaande inspanning en dat er nergens echte waarheid, gezond verstand, licht of geluk in schuilt; dit is het sattwo-tamasische principe van gelijkheid en is niet zozeer gelijkheid, hoewel het daartoe kan leiden, als wel onverschilligheid of gelijke weigering. In essentie

is de beweging van tamasische gelijkheid een generalisatie van het natuurprincipe van *jugupsā*, oftewel zelf-beschermende terugslag, uitgebreid van het vermijden van specifieke pijnlijke effecten tot het vermijden van het hele leven van de Natuur zelf, omdat dit in zijn geheel leidt tot pijn en zelfkwelling, en niet tot het genot dat de ziel verlangt.

In tamasische gelijkheid op zich is geen echte bevrijding; maar het kan een krachtig uitgangspunt zijn, als het, zoals in de Indiase ascese, wordt omgezet in sattwisch door de waarneming van het grotere bestaan, de waarachtigere kracht, het hogere genot van het onveranderlijke Zelf boven de Natuur. De natuurlijke wending van een dergelijke beweging is echter eerder naar Sannyasa, de verzaking van leven en werk, dan naar die vereniging van innerlijke verzaking van verlangen met voortdurende activiteit in de natuur, die de Gita bepleit. De Gita erkent en biedt echter ruimte aan deze beweging; zij staat als terugdeinzend uitgangspunt de waarneming toe van de gebreken van het aardse bestaan, geboorte, ziekte, dood, ouderdom en verdriet, het historische uitgangspunt van de Boeddha, *janmamṛtyu-jarā-vyādḥi-duḥkha-doṣānudarśanam*, en zij aanvaardt de inspanning van hen wier zelfdiscipline wordt gemotiveerd door een verlangen naar bevrijding, zelfs in deze geest, van de vloek van ouderdom en dood, *jarā-maraṇa-mokṣāya mām āśritya yatanti ye*. Maar dat, om van enig nut te zijn, moet vergezeld gaan van de sattwische waarneming van een hogere staat en het vinden van vreugde en toevlucht in het bestaan van het Goddelijke, *mām āśritya*. Dan komt de ziel door haar terugslag tot een hogere staat van zijn, verheven voorbij de drie guna's en vrij van geboorte en dood en ouderdom en verdriet, en geniet van de immoraliteit van zijn eigen bestaan, *janma-mṛtyu-jarā-duḥkhair vimukto 'mṛtam aśnute*. De tamasische onwil om de pijn en inspanning van het leven te accepteren is op zichzelf inderdaad een verzwakkende en vernederende zaak, en hierin schuilt het gevaar van het verkondigen van het evangelie van ascese en wereldafkeer aan iedereen, dat het stempel van een tamasische zwakte en terugdeinzendheid drukt op ongeschikte zielen, hun begrip in de war brengt, *buddhibhedaṁ janayet*, de aanhoudende aspiratie vermindert, het vertrouwen in het leven, de kracht van inspanning die de menselijke ziel nodig heeft voor haar heilzame, haar noodzakelijke rajasische strijd om haar omgeving te beheersen, zonder zich werkelijk open te stellen voor – want daartoe is zij nog niet in staat – een hoger doel, een grotere inspanning, een machtigere overwinning. Maar bij zielen die geschikt zijn, kan dit tamasische terugdeinzen een nuttig spiritueel doel dienen door hun rajasische aantrekkingskracht te doden, hun gretige preoccupatie met het lagere leven dat de sattwische ontwaking tot een hogere mogelijkheid verhindert. Op zoek naar een toevluchtsoord in de leegte die ze zelf hebben gecreëerd, kunnen ze de goddelijke roep horen: "O ziel die zich in deze vergankelijke en ongelukkige wereld bevindt, keer je om en zoek je vreugde in Mij," *anityam asukhaṁ lokam imaṁ prāpya bhajasva mām*.

Toch bestaat de gelijkheid in deze beweging slechts uit een gelijke terugtrekking van alles wat de wereld vormt; en het leidt tot onverschilligheid en afstandelijkheid, maar omvat niet het vermogen om alle aanrakingen van de wereld, aangenaam of pijnlijk, gelijkelijk te aanvaarden zonder gehechtheid of verstoring, wat een noodzakelijk element is in de discipline van de Gita. Daarom kan het, zelfs als we beginnen met die tamasische terugtrekking – die helemaal niet nodig is – slechts dienen als een eerste aansporing tot een grotere inspanning, niet als een permanent pessimisme. De ware discipline

begint met de beweging naar beheersing over die dingen waarvoor we aanvankelijk slechts geneigd waren te vluchten. Het is hier dat de mogelijkheid van een soort rajasische gelijkheid zich aandient, die in haar meest basale vorm de trots is van de sterke natuur op zelfbeheersing, zelfcontrole, superioriteit ten opzichte van hartstocht en zwakte; maar het stoïcijnse ideaal grijpt dit vertrekpunt aan en maakt het tot de sleutel tot een volledige bevrijding van de ziel van onderwerping aan alle zwakheden van haar lagere natuur. Zoals de tamasische innerlijke terugtrekking een generalisatie is van het natuurprincipe van *jugupsā*, oftewel zelfbescherming tegen lijden, zo is de rajasische opwaartse beweging een generalisatie van het andere Natuurprincipe: de aanvaarding van strijd en inspanning en de aangeboren levensdrang naar beheersing en overwinning; maar het verplaatst de strijd naar het veld, waar alleen volledige overwinning mogelijk is. In plaats van een strijd om verspreide uiterlijke doelen en vluchtige successen, stelt het niets minder voor dan de overwinning op de Natuur en de wereld zelf door een spirituele strijd en een innerlijke overwinning. De tamasische terugslag wendt zich af van zowel de pijnen als de genoegens van de wereld om eraan te ontkomen; de rajasische beweging keert zich ertegen om ze te verdragen, te beheersen en er bovenuit te stijgen. De Stoïcijnse zelfdiscipline roept verlangen en hartstocht op, omarmt de worstelaar en verplettert ze tussen zijn armen, zoals de oude Dhritarashtra deed in het epos met het ijzeren beeld van Bhima. Het verdraagt de schok van pijnlijke en aangename dingen, de oorzaken van de fysieke en mentale gevoelens van de natuur, en verbrijzelt hun effecten; het is voltooid wanneer de ziel alle prikkels kan verdragen zonder pijn of aantrekking, opwinding of verontrusting. Het streeft ernaar de mens tot overwinnaar en koning van zijn natuur te maken.

De Gita, die een beroep doet op de krijgersnatuur van Arjuna, begint met deze heroïsche beweging. Ze roept hem op zich te keren tegen de grote vijand, het verlangen, en deze te doden. De eerste beschrijving van gelijkheid is die van de Stoïcijnse filosoof. "Hij wiens denkvermogen onverstoord blijft te midden van verdriet en te midden van plezier, is vrij van verlangen, van bij wie genegenheid, vrees en woede zijn verdwenen, is de legende van standvastig begrip. Wie in alle dingen zonder genegenheid is hoewel bezocht door dit goede of dat kwade en noch haat noch verheugt, zijn intelligentie is stevig geworteld in wijsheid." Als men zich onthoudt van voedsel, zegt de Gita, en een fysiek voorbeeld geeft, dan houdt het object van de zintuigen op te beïnvloeden, maar de genegenheid zelf van de zintuigen, de *rasa*, blijft bestaan; Pas wanneer men, zelfs bij het uitoefenen van de zintuigen, zich kan weerhouden van het zoeken naar zijn zintuiglijke doel in het object, *artha*, en de genegenheid, het verlangen naar het genot van smaak, kan loslaten, wordt het hoogste niveau van de ziel bereikt. Het is door de mentale organen op de objecten te richten, “eroverheen te zwerven met de zintuigen,” *viṣayan indriyaiś caran*, maar met zintuigen onderworpen aan het zelf, bevrijd van voorkeur en afkeer, dat men een grote en zoete helderheid van ziel en temperament bereikt waarin hartstocht en verdriet geen plaats vinden. Alle verlangens moeten de ziel binnengaan, zoals water in de zee, en toch moet hij onbeweeglijk blijven, gevuld maar niet verstoord: dus uiteindelijk kunnen alle verlangens worden losgelaten. Bevrijd worden van woede, hartstocht, angst en aantrekkingskracht wordt herhaaldelijk benadrukt als een noodzakelijke voorwaarde voor de bevrijde status, en hiervoor moeten we

leren de schokken ervan te verdragen, wat niet kan zonder ons bloot te stellen aan hun oorzaken. "Wie hier in zijn lichaam de snelheid van woede en verlangen kan verdragen, is de yogi, de gelukkige mens." *Titikṣā*, de wil en het vermogen om vol te houden, is het middel. "De materiële aanrakingen die hitte en kou, geluk en pijn veroorzaken, de vergankelijke dingen die komen en gaan, deze moeten we leren verdragen. Want de mens die hierdoor niet geplaagd of gekwetst wordt, de standvastige en wijze die gelijkmoedig is in plezier en lijden, maakt zichzelf geschikt voor onsterfelijkheid." De gelijkmoedige ziel moet lijden verdragen en niet haten, plezier ontvangen en niet juichen. Zelfs de fysieke gevoelens moeten door volharding beheerst worden en ook dit is onderdeel van de Stoïcijnse discipline. Ouderdom, dood, lijden en pijn worden niet ontvlucht, maar aanvaard en overwonnen door een hoge onverschilligheid.[30] Niet te ontvluchten, zo roept de Natuur op in haar lagere maskers, maar haar ontmoeten en overwinnen is het ware instinct van de sterke natuur, *puruṣarṣabha*, de leeuwenziel onder de mensen. Zo voltooid, werpt ze haar masker af en onthult ze hem zijn ware aard als de vrije ziel, niet haar onderdaan maar haar koning en heer, *svarāṭ, samrāṭ*.

Maar de Gita aanvaardt deze Stoïcijnse discipline, deze heroïsche filosofie, op dezelfde voorwaarde dat ze de tamasische terugslag aanvaardt, — het moet de sattwische visie op kennis boven zich hebben, in de kern het streven naar zelf-realisatie en in de stappen de opstijging naar de goddelijke Natuur. Een Stoïcijnse discipline die slechts de gewone gevoelens van onze menselijke natuur onderdrukte, — hoewel minder gevaarlijk dan een tamasische levensmoeheid, onvruchtbaar pessimisme en steriele inertie, omdat het tenminste de kracht en zelfbeheersing van de ziel zou vergroten, — zou nog steeds geen onverdeeld goed zijn, aangezien het zou kunnen leiden tot ongevoeligheid en een onmenselijke isolatie zonder de ware spirituele bevrijding te geven. De Stoïcijnse gelijkheid is gerechtvaardigd als element in de discipline van de Gita, omdat zij verbonden kan worden met en kan bijdragen aan de realisatie van het vrije, onveranderlijke Zelf in de beweeglijke mens, *paraṁ dṛṣṭvā*, en aan de status in dat nieuwe zelfbewustzijn, *eṣā brāhmī sthitiḥ*. “Ontwaak door het begrip tot het Hoogste, dat zelfs het onderscheidend vermogen te boven gaat, oefen kracht uit op het zelf door jezelf om het vastberaden en stil te maken, en versla deze vijand die zo moeilijk aan te vallen is, het Verlangen.” Zowel de tamasische terugslag van vlucht als de rajasische beweging van strijd en overwinning zijn alleen gerechtvaardigd wanneer zij door het sattwische principe verder kijken dan zichzelf, naar de zelfkennis die zowel de terugslag als de strijd legitimeert.

De zuivere filosoof, de denker, de geboren wijze vertrouwt niet alleen op het sattwische principe in hem als zijn ultieme rechtvaardiging, maar gebruikt het vanaf het begin als zijn instrument van zelfbeheersing. Hij begint vanuit de sattwische gelijkheid. Ook observeert hij de vergankelijkheid van de materiële en externe wereld en het onvermogen ervan om de verlangens te bevredigen of het ware genot te schenken, maar dit veroorzaakt bij hem geen verdriet, angst of teleurstelling. Hij observeert alles met één oog van kalm onderscheidingsvermogen en maakt zijn keuze zonder afkeer of verwarring. "De genoegens, geboren uit de aanrakingen van dingen, zijn oorzaken van

---

[30] *Dhīras tatra na muhyati*, zegt de Gita; de sterke en wijze ziel wordt er niet door in verwarring gebracht, verontrust of bewogen. Maar toch worden het aanvaard, alleen om overwonnen te worden, *jarā-maraṇa-mokṣāya yatanti*.

verdriet, ze hebben een begin en een einde; daarom plaatst de wijze, de man van ontwaakt begrip, *budhaḥ*, zijn vreugde niet in deze." "Het zelf in hem is niet gehecht aan die aanrakingen van externe dingen; hij vindt zijn geluk in zichzelf." Hij ziet, zoals de Gita het stelt, dat hij zijn eigen vijand en zijn eigen vriend is, en daarom zorgt hij ervoor dat hij zichzelf niet onttroont door zijn wezen in de handen van begeerte en hartstocht te werpen, *nātmānam avasādayet*, maar bevrijdt zichzelf uit die gevangenschap door zijn eigen innerlijke kracht, *uddhared ātmanātmānam*; want wie zijn lagere zelf overwonnen heeft, vindt in zijn hogere zelf zijn beste vriend en bondgenoot. Hij wordt tevreden met kennis, meester van zijn zintuigen, een yogi door sattwische gelijkheid, — want gelijkheid is Yoga, *samatvaṁ yoga ucyate*, — waarbij hij kluit en steen en goud gelijk beschouwt, kalm en evenwichtig in hitte en kou, lijden en geluk, eer en schande. Hij is in ziel gelijk aan vriend en vijand en aan neutrale en onverschillige mensen, omdat hij inziet dat dit vergankelijke relaties zijn, voortkomend uit de veranderende levensomstandigheden. Zelfs door de pretenties van geleerdheid, zuiverheid en deugdzaamheid en de aanspraken op superioriteit die mensen hierop baseren, laat hij zich niet misleiden. Hij is in ziel gelijk aan alle mensen, aan de zondaars en de heiligen, aan de deugdzame, geleerde en gecultiveerde Brahmaan en de verstotene. Dit zijn allemaal beschrijvingen in de Gita van de sattwische gelijkheid, en ze vatten goed samen wat hen bekend is in de wereld als de kalme filosofische gelijkheid van de wijze.

Waar ligt dan het verschil tussen dit en de grotere Gelijkheid die de Gita leert? Het ligt in het verschil tussen het intellectuele en filosofische onderscheidingsvermogen en het spirituele, de Vedantische kennis van eenheid waarop de Gita haar leer baseert. De filosoof handhaaft zijn gelijkheid door de kracht van de buddhi, het onderscheidende verstand; maar zelfs dat op zich is een twijfelachtige basis. Want hoewel hij zichzelf in zijn geheel beheerst door constante aandacht of een aangeleerde denkgewoonte, is hij in werkelijkheid niet vrij van zijn lagere natuur, en deze manifesteert zich wel degelijk op vele manieren en kan op elk moment gewelddadig wraak nemen voor de afwijzing en onderdrukking ervan. Want het spel van de lagere natuur is altijd een drievoudig spel, en de rajasische en tamasische kwaliteiten liggen altijd op de loer voor de sattwische mens. Zelfs het denkvermogen van de wijze man die naar perfectie streeft, wordt meegesleept door de hevige aandrang van de zintuigen.” Volmaakte zekerheid kan alleen worden verkregen door een beroep te doen op iets hogers dan de satwische kwaliteit, iets hogers dan het onderscheidende verstand, op het Zelf, — niet het intelligente zelf van de filosoof, maar het spirituele zelf van de goddelijke wijze, dat voorbij de drie guna's gaat. Alles moet worden verteerd door een goddelijke geboorte in de hogere spirituele natuur.

En de gelijkheid van de filosoof is als die van de Stoïcijnen, als die van de wereldvluchtende asceet, innerlijk een eenzame vrijheid, veraf en afgelegen van de mensen; maar de mens die geboren is uit de goddelijke geboorte heeft het Goddelijke niet alleen in zichzelf gevonden, maar in alle wezens. Hij heeft zijn eenheid met alles beseft en zijn gelijkheid is daarom vol medeleven en eenheid. Hij ziet alles als zichzelf en is niet gericht op zijn eenzame verlossing; hij neemt zelfs de last van hun geluk en verdriet op zich, waar hij zelf niet door wordt beïnvloed of aan onderworpen is. De volmaakte uitspraak, zo herhaalt de Gita meer dan eens, is altijd met grote gelijkheid

bezig met het doen van goed aan alle schepselen en maakt dat tot zijn bezigheid en vreugde, *sarvabhūtahite rataḥ*. De volmaakte yogi is geen eenzame mijmeraar over het Zelf in zijn ivoren toren van spirituele isolatie, maar *yuktaḥ kṛtsna-karma-kṛt*, een veelzijdige universele werker voor het welzijn van de wereld, voor God in de wereld. Want hij is een *bhakta*, een liefhebber en toegewijde van het Goddelijke, evenals een wijze en een yogi, een liefhebber die God liefheeft waar hij Hem ook vindt en die Hem overal vindt; en wat hij liefheeft, schroomt hij niet te dienen, noch voert zijn handelen hem weg van de zaligheid van de eenheid, aangezien al zijn daden voortkomen uit het Ene in hem en gericht zijn op het Ene in alles waarop ze gericht zijn. De gelijkheid van de Gita is een grote, synthetische gelijkheid waarin alles wordt verheven tot de integraliteit van het goddelijke wezen en de goddelijke natuur.

XX
Gelijkheid en Kennis

YOGA en kennis, zijn, in dit vroege deel van de Gita's leer, de twee vleugels van de ziel's opstijging. Met Yoga wordt eenwording bedoeld door goddelijke werken die zonder verlangen worden gedaan, met gelijkheid van de ziel aan alle dingen en alle mensen, als een offer aan het Allerhoogste, terwijl kennis datgene is waarop deze onthechting, deze gelijkheid, deze opofferingskracht is gebaseerd. De twee vleugels ondersteunen elkaars vlucht; ze werken samen, maar met een subtiele afwisseling van wederzijdse hulp, zoals de twee ogen in één mens die samen zien omdat ze afwisselend zien, versterken ze elkaar wederzijds door uitwisseling van substantie. Naarmate de werken steeds meer onthecht, gelijkmoedig en opofferend van geest worden, neemt de kennis toe; met de toename van de kennis wordt de ziel steviger in de onthechting, opofferende gelijkheid van zijn werken. Het offer van kennis, zegt de Gita, is daarom groter dan welk materieel offer dan ook. "Zelfs als jij de grootste zondaar bent, boven alle zondaars, zul je alle verdorvenheid van het kwaad overwinnen in het schip der kennis.... Er is niets in die wereld dat in zuiverheid gelijk is aan kennis." Door kennis wordt begeerte en haar eerstgeboren kind, de zonde, vernietigd. De bevrijde mens is in staat om werken als offer te verrichten, omdat hij bevrijd is van gehechtheid doordat zijn denkvermogen, hart en ziel stevig gegrondvest zijn in zelfkennis, *gata-saṅgasya jñānavasthita-cetasaḥ.* Al zijn werk verdwijnt volledig zodra het gedaan is, lijdt *laya*, zoals men zou kunnen zeggen, in het wezen van het Brahman, *pravilīyate*; het heeft geen reactieve gevolgen voor de ziel van de schijnbare uitvoerder. Het werk wordt gedaan door de Heer door zijn Natuur, het is niet langer persoonlijk voor het menselijke instrument. Maar het werk zelf wordt de kracht van de aard en de essentie van het wezen van Brahman.

In deze zin spreekt de Gita wanneer zij zegt dat de totaliteit van het werk zijn voltooiing, culminatie, einde vindt in kennis, *sarvaṁ karmākhilaṁ jñāne parisamāpyate*. "Zoals een aangestoken vuur zijn brandstof tot as verbrandt, zo verbrandt het vuur van kennis alle werken tot as." Hiermee wordt geenszins bedoeld dat wanneer kennis compleet is, er een einde komt aan het werk. Wat wel bedoeld wordt, wordt duidelijk gemaakt door de Gita wanneer zij zegt dat hij die alle twijfel door kennis heeft vernietigd en door Yoga alle werken heeft opgegeven en in het bezit is van het Zelf, niet gebonden is door zijn werken, *yoga-sannyasta-karmāṇam ātmavantaṁ na karmāṇi nibadhnanti*, en dat hij wiens zelf het zelf van alle existenties is geworden, handelt en toch niet wordt beïnvloed door zijn werken, er niet in gevangen wordt, er geen zielsverstrikkende reactie van ontvangt, *kurvann api na lipyate*. Daarom, zo staat er, is de Yoga van werken beter dan de fysieke verzaking van werken, omdat, terwijl Sannyasa moeilijk is voor belichaamde wezens die werken moeten verrichten zolang ze in het lichaam zijn, de Yoga van werken volkomen voldoende is en de ziel snel en gemakkelijk naar Brahman brengt. Die Yoga van werken is, zoals we hebben gezien, het offeren van alle handelingen aan de Heer, wat als hoogtepunt een innerlijke en niet een uiterlijke, een spirituele, niet een fysieke overgave van werken aan Brahman teweegbrengt, in het wezen van de Heer, *brahmaṇi ādhāya*

karmāṇi, mayi sannyasya. Wanneer werken aldus “op het Brahman worden gelegd”, houdt de persoonlijkheid van de instrumentele doener op te bestaan; hoewel hij handelt, doet hij niets; want hij heeft niet alleen de vruchten van zijn werken, maar de werken zelf en het verrichten ervan aan de Heer overgegeven. Het Goddelijke neemt dan de last van de werken van hem over; het Opperste wordt de doener, de daad en het resultaat.

Deze kennis waarover de Gita spreekt, is geen intellectuele activiteit van het denkvermogen; het is een stralende groei naar de hoogste staat van zijn door het overstralen van het licht van de goddelijke zon van de Waarheid, “die Waarheid, de Zon die verborgen ligt in de duisternis” van onze onwetendheid waarover de Rigveda spreekt, *tat satyaṁ sūryaṁ tamasi kṣiyantam*. Het onveranderlijke Brahman is daar in de hemel van de geest boven deze verstoorde lagere natuur van de dualiteiten, onaangetast door zijn deugd noch door zijn zonde, noch ons besef van zonde noch onze zelfingenomenheid aanvaardend, onaangetast door zijn vreugde en zijn verdriet, onverschillig voor onze vreugde in succes en ons verdriet in mislukking, meester van alles, opperste, alomtegenwoordig, *prabhu vibhu*, kalm, sterk, puur, gelijk in alles, de bron van de Natuur, niet de directe uitvoerder van onze werken, maar de getuige van de Natuur en haar werken, die ons evenmin de illusie oplegt de uitvoerder te zijn, want die illusie is het gevolg van de onwetendheid van deze lagere Natuur. Maar deze vrijheid, meesterschap, zuiverheid kunnen we niet zien; we zijn verward door de natuurlijke onwetendheid die voor ons de eeuwige zelfkennis van het Brahman-geheim in ons wezen verbergt. Maar kennis komt tot de volhardende zoeker en verdrijft de natuurlijke zelfonwetendheid; ze schijnt als een lang verborgen zon en verlicht voor ons dat opperste zelf dat boven de dualiteiten van dit lagere bestaan uitstijgt, *ādityavat prakāśayati tat param*. Door een langdurige, oprechte inspanning, door ons hele bewustzijn daarop te richten, door dat tot ons hele doel te maken, door het tot het hele object van ons onderscheidend vermogen te maken en het zo niet alleen in onszelf maar overal te zien, worden we één gedachte en één zelf daarmee, *tad-buddhayas tad-ātmānaḥ*, worden we gereinigd van alle duisternis en lijden van de lagere mens door de wateren van kennis,[31] *jñāna-nirdhūta-kalmaṣāḥ*.

Het resultaat is, zegt de Gita, een volkomen gelijkheid met alle dingen en alle personen; en alleen dan kunnen we onze werken volledig in het Brahman laten rusten. Want Brahman is gelijk, *sāmaṁ brahma,* en pas wanneer we deze volmaakte gelijkheid hebben, *sāmye sthitaṁ manaḥ*, “de geleerde en beschaafde Brahmaan, de koe, de olifant, de hond en de verstotene met een gelijk oog zien” en alles als één Brahman kennen, kunnen we, levend in die eenheid, onze werken, voortkomend uit de natuur, zien zoals Brahman, zonder angst voor gehechtheid, zonde of gebondenheid. Zonde en smet kunnen dan niet bestaan; want we hebben die schepping overwonnen, vol verlangen en haar werken en reacties, die behoren tot de onwetendheid, *tair jitaḥ sargaḥ*, en levend in de opperste en goddelijke Natuur is er geen fout of gebrek meer in onze werken; want deze worden gecreëerd door de ongelijkheden van de onwetendheid. Het gelijkwaardige Brahman is

[31] De Rigveda spreekt dus over de stromen van de Waarheid, de wateren die volmaakte kennis bezitten, de wateren die vol zijn van het goddelijke zonlicht, *ṛtasya dhārāḥ, āpo vicetasaḥ*, *svarvatīr apaḥ.* Wat hier metaforen zijn, zijn daar concrete symbolen.

onberispelijk, *nirdoṣam hi samaṁ brahma* , voorbij de verwarring van goed en kwaad, en levend in het Brahman stijgen we boven goed en kwaad uit; we handelen in die zuiverheid, onberispelijk, met een gelijk en enkel doel om het welzijn van alle bestaanden te vervullen, *kṣīṇa-kalmaṣāḥ sarvabhūta-hite ratāḥ*. De Heer is in onze harten ook in onze onwetendheid de oorzaak van onze daden, maar door Zijn Maya, door het egoïsme van onze lagere natuur, dat het verwarde web van onze daden schept en op ons egoïsme de terugslag van hun verwarde, beïnvloedende reacties terugbrengt, ons innerlijk als zonde en deugd, en ons uiterlijk als lijden en plezier, tegenspoed en voorspoed, de grote keten van Karma. Wanneer we bevrijd zijn door kennis, neemt de Heer, niet langer verborgen in onze harten, maar gemanifesteerd als ons opperste zelf, onze werken op zich en gebruikt ons als onberispelijke instrumenten, *nimitta-mātram*, om de wereld te helpen. Zo is de intieme verbinding tussen kennis en gelijkheid; kennis hier weerspiegeld in de *buddhi* als gelijkheid in het temperament; daarboven, op een hoger niveau van bewustzijn, kennis als het licht van het Zijn, gelijkheid als de essentie van de Natuur.

Altijd in deze zin van opperste zelfkennis wordt dit woord *jñāna* gebruikt in de Indiase filosofie en Yoga; het is het licht waardoor we groeien naar ons ware wezen, niet de kennis waardoor we onze informatie en intellectuele rijkdom vergroten; het is geen wetenschappelijke, psychologische, filosofische, ethische, esthetische, wereldse of praktische kennis. Ook theses helpen ons ongetwijfeld te groeien, maar alleen in het worden, niet in het zijn; ze vallen pas onder de definitie van Yogische kennis wanneer we ze gebruiken als hulpmiddel om het Opperste, het Zelf, het Goddelijke te kennen: wetenschappelijke kennis, wanneer we door de sluier van processen en fenomenen heen kunnen kijken en de ene realiteit erachter kunnen zien die ze allemaal verklaart; psychologische kennis, wanneer we die gebruiken om onszelf te kennen en het lagere van het hogere te onderscheiden, zodat we het lagere kunnen loslaten en daarin kunnen groeien; filosofische kennis, wanneer we die als een licht richten op de essentiële beginselen van het bestaan om zo te ontdekken en te leven in dat wat eeuwig is; ethische kennis, wanneer we door het onderscheiden van zonde en deugd de ene afleggen en boven de andere uitstijgen in de pure onschuld van de goddelijke Natuur; esthetische kennis, wanneer we daardoor de schoonheid van het Goddelijke ontdekken; kennis van de wereld, wanneer we erdoor de weg van de Heer met zijn schepselen zien en die gebruiken voor de dienst van het Goddelijke in de mens. Zelfs dan zijn het slechts hulpmiddelen; de ware kennis is dat wat een geheim is voor het denkvermogen, waarvan het denkvermogen slechts weerspiegelingen ontvangt, maar die leeft in de geest.

De Gita beschrijft hoe we deze kennis verkrijgen en zegt: we ontvangen de eerste initiatie erin van de geleerden, die de essentiële waarheden ervan hebben *gezien*, niet van hen die louter door het intellect kennen; maar de werkelijkheid ervan komt van binnenuit in onszelf: "de mens die door Yoga vervolmaakt is, vindt het in zichzelf in de loop der Tijd," het groeit in hem, dat wil zeggen, hij groeit erin naarmate hij toeneemt in onthechting, in gelijkheid, in toewijding aan het Goddelijke. Dit kan alleen gezegd worden van de allerhoogste kennis; de kennis die het intellect van de mens vergaart, wordt moeizaam verzameld door de zintuigen en de rede van buitenaf. Om deze andere kennis te verkrijgen, zelf-bestaande, intuïtieve, zelf-ervarende, zelf-openbarende kennis, moeten we ons denkvermogen en

zintuigen hebben overwonnen en beheerst, *saṁyatendriyaḥ*, zodat we niet langer onderworpen zijn aan hun illusies, maar het denkvermogen en zintuigen juist de zuivere spiegel ervan worden; we moeten ons hele bewustzijn richten op de waarheid, die opperste werkelijkheid waarin alles bestaat, *tat-paraḥ*, zodat zij in ons haar stralende zelf-bestaan kan tonen.

Ten slotte moeten we een geloof hebben dat geen intellectuele twijfel toelaat, *śraddhāvān labhate jñānam*. “De onwetende die geen geloof heeft, de ziel van twijfel gaat ten onder; noch deze wereld, noch de opperste wereld, noch enig geluk is voor de ziel vol twijfels.” Het is inderdaad waar dat zonder geloof niets beslissends bereikt kan worden, noch in deze wereld, noch voor het bezit van de hemelse wereld, en dat men alleen door zich vast te klampen aan een zekere basis en positieve steun enige mate van aards of hemels succes, voldoening en geluk kan bereiken; het louter sceptische denkvermogen verliest zich in de leegte. Maar toch hebben twijfel en scepsis in de lagere kennis hun tijdelijke nut; in de hogere kennis zijn het struikelblokken: want daar is het hele geheim niet het afwegen van waarheid en dwaling, maar een voortdurend voortschrijdende realisatie van geopenbaarde waarheid. In intellectuele kennis is er altijd een mengsel van onwaarheid of onvolledigheid waaruit men zich moet ontdoen door de waarheid zelf aan sceptisch onderzoek te onderwerpen; Maar in de hogere kennis kan onwaarheid geen plaats vinden en datgene wat het intellect bijdraagt door zich vast te klampen aan de een of andere mening, kan niet worden weggenomen door louter vragen te stellen, maar zal vanzelf verdwijnen door volharding in realisatie. Welke onvolledigheid er ook is in de verworven kennis, die moet worden weggenomen, niet door in de kern te twijfelen aan wat al gerealiseerd is, maar door verder te gaan naar een completere realisatie door een dieper, hoger en ruimer leven in de Geest. En wat nog niet gerealiseerd is, moet worden voorbereid door geloof, niet door sceptisch vragen stellen, want dit is een waarheid die het intellect niet kan geven en die vaak lijnrecht ingaat tegen de ideeën waarin het redenerende en logische verstand verstrikt raakt: het is geen waarheid die bewezen moet worden, maar een waarheid die innerlijk beleefd moet worden, een grotere werkelijkheid waarin we moeten groeien. Ten slotte is het op zichzelf een zelfstandige waarheid en zou het vanzelfsprekend zijn, ware het niet voor de toverij van de onwetendheid waarin we leven; de twijfels, de verwarringen die ons ervan weerhouden het te aanvaarden en te volgen, komen voort uit die onwetendheid, uit het door zintuigen verwarde, door meningen vertroebelde hart en het denkvermogen, die leven in een lagere en fenomenale waarheid en daarom de hogere realiteiten in twijfel trekken, *ajñāna-sambhūtaṁ hṛtsthaṁ saṁśayam*. Ze moeten worden weggesneden door het zwaard van de kennis, zegt de Gita, door de kennis die tot inzicht leidt, door voortdurend Yoga te beoefenen, dat wil zeggen, door de eenheid te beleven met het Opperwezen, wiens waarheid, wanneer die gekend wordt, alles gekend wordt, *yasmin vijñāte sarvaṁ vijñātam*.

De hogere kennis die we dan verkrijgen is die welke voor de kenner van Brahman zijn voortdurende visie op de dingen is wanneer hij onafgebroken in Brahman leeft, *brahmavid brahmaṇi sthitaḥ*. Dat is geen visie, kennis of bewustzijn van Brahman met uitsluiting van al het andere, maar een zien van alles in Brahman en als het Zelf. Want, zo wordt gezegd, de kennis waarmee we boven alle terugval in de verwarring van onze mentale natuur uitstijgen, is: "die waarmee je alle bestaansvormen zonder uitzondering in het

Zelf zult zien, en dan in Mij." Elders verwoordt de Gita het ruimer: “Overal gelijkziend, ziet hij het Zelf in alle bestaansvormen en alle bestaansvormen in het Zelf. Hij die Mij overal ziet en overal elders iedereen in Mij, gaat nooit verloren voor Mij, noch Ik voor hem. Hij die eenheid heeft bereikt en Mij liefheeft in alle wezens, die Yogi, hoe hij ook leeft en handelt, leeft en handelt in Mij. O Arjuna, hij die alles overal gelijk ziet als zichzelf, of het nu geluk is of lijden, ik beschouw hem als de opperste Yogi.” Dat is de oude Vedantische kennis van de Upanishads die de Gita voortdurend voor ons houdt; maar het is de superioriteit ervan ten opzichte van andere latere formuleringen ervan dat het deze kennis voortdurend omzet in een grote praktische filosofie van goddelijk leven. Het benadrukt altijd de relatie tussen deze kennis van eenheid en Karmayoga, en dus de kennis van eenheid als basis voor een bevrijde actie in de wereld. Wanneer het over kennis spreekt, spreekt het onmiddellijk over gelijkheid, die daarvan het resultaat is; wanneer het over gelijkheid spreekt, spreekt het ook over de kennis die eraan ten grondslag ligt. De gelijkheid die het verbindt, begint en eindigt niet in een statische toestand van de ziel die alleen nuttig is voor zelf-bevrijding; het is altijd een basis voor werken. De vrede van Brahman in de bevrijde ziel is het fundament; de grote, vrije, gelijke, wereldwijde actie van de Heer in de bevrijde natuur straalt de kracht uit die voortkomt uit die vrede; deze twee, samengevoegd, synthetiseren goddelijke werken en Godskennis.

We zien meteen wat een diepgaande uitbreiding we hier krijgen voor de ideeën die de Gita anderszins gemeen heeft met andere systemen van filosofisch, ethisch of religieus leven. Volharding, filosofische onverschilligheid en berusting zijn, zoals we hebben gezegd, de basis van drie soorten gelijkheid; maar de waarheid van kennis in de Gita verenigt ze niet alleen allemaal, maar geeft ze ook een oneindig diepgaande, een magnifiek ruime betekenis. De Stoïcijnse kennis is die van het vermogen van de ziel tot zelfbeheersing door standvastigheid, een gelijkheid die wordt bereikt door een strijd met de eigen natuur, in stand gehouden door constante waakzaamheid en controle tegen de natuurlijke rebellie ervan: het geeft een nobele vrede, een sobere gelukzaligheid, maar niet de opperste vreugde van het bevrijde zelf dat niet leeft volgens een regel, maar in de pure, gemakkelijke, spontane volmaaktheid van zijn goddelijke wezen, zodat ‘hoe het ook handelt en leeft, het handelt en leeft in het Goddelijke’, omdat hier volmaaktheid niet alleen wordt bereikt, maar in eigen recht wordt bezeten en niet langer hoeft te worden gehandhaafd door inspanning, want het is de ware aard van het wezen van de ziel geworden. De Gita aanvaardt het uithoudingsvermogen en de standvastigheid van onze strijd met de lagere natuur als een voorbereidende beweging; Maar als een zekere beheersing voortkomt uit onze individuele kracht, komt de vrijheid van beheersing alleen voort uit onze vereniging met God, door een versmelting of verblijf van de persoonlijkheid in de ene goddelijke Persoon en het verlies van de persoonlijke wil in de goddelijke Wil. Er is een goddelijke Meester van de Natuur en haar werken, die boven haar staat maar haar bewoont, die ons hoogste wezen en ons universele zelf is; één met Hem zijn is onszelf goddelijk maken. Door vereniging met God treden we binnen in een opperste vrijheid en een opperste beheersing. Het ideaal van de Stoïcijn, die zegt dat hij koning is omdat hij door zelf-bestuur ook meester wordt van de uiterlijke omstandigheden, lijkt oppervlakkig op het Vedantische idee van de zelf-heerser en al-heerser, *svarāṭ samrāṭ*; maar het bevindt zich op een lager

niveau. Het Stoïcijnse koningschap wordt in stand gehouden door een kracht die op zichzelf en de omgeving wordt uitgeoefend; Het volledig bevrijde koningschap van de Yogin bestaat van nature door de eeuwige koninklijke status van de goddelijke natuur, een vereniging met haar onbelemmerde universaliteit, een uiteindelijk ongedwongen verblijf in haar superioriteit boven de instrumentele natuur waardoor zij handelt. Zijn heerschappij over de dingen komt doordat hij één ziel is geworden met alle dingen. Om een beeld uit de Romeinse instellingen te gebruiken: de Stoïcijnse vrijheid is die van de *libertus,* de vrijgelatene, die in werkelijkheid nog steeds afhankelijk is van de macht die hem ooit tot slaaf maakte; zijn vrijheid is hem door de Natuur toegestaan omdat hij die verdiend heeft. De vrijheid van de Gita is die van de vrije mens, de ware vrijheid van de geboorte in de hogere natuur, zelf-bestaand in haar goddelijkheid. Wat hij ook doet en hoe hij ook leeft, de vrije ziel leeft in het Goddelijke; hij is het bevoorrechte kind van het huis, *bālavat*, die niet kan dwalen of vallen, omdat alles wat hij is en doet vol is van het Volmaakte, het Al-zalige, het Al-liefdevolle, het Al-schone. Het koninkrijk dat hij geniet, *rājyaṁ samṛddham*, is een zoet en gelukkig domein waarvan men, in de veelzeggende bewoordingen van de Griekse denker, kan zeggen: "Het koninkrijk is van het kind."

De kennis van de filosoof is die van de ware aard van het aardse bestaan, de vergankelijkheid van uiterlijke dingen, de ijdelheid van de verschillen en onderscheidingen van de wereld, de superioriteit van de innerlijke rust, vrede, licht, zelfredzaamheid. Het is een gelijkheid van filosofische onverschilligheid; het brengt een grote rust, maar niet die grotere spirituele vreugde; het is een geïsoleerde vrijheid, een wijsheid zoals die van de wijze Lucretius, hoog verheven op de kliftop, vanwaar hij neerkijkt op de mensen die nog steeds worden heen en weer geslingerd op de stormachtige wateren, waaraan hij is ontsnapt – uiteindelijk toch iets afstandelijks en ineffectiefs. De Gita erkent het filosofische motief van onverschilligheid als een voorbereidende beweging; maar het verschil waartoe het uiteindelijk komt, als dat ontoereikende woord al van toepassing is, heeft niets te maken met filosofische afstandelijkheid. Het is inderdaad een positie als die van iemand die boven zit, *udāsīnavat*, maar zoals het Goddelijke boven zit, en er helemaal geen behoefte in de wereld heeft, toch werkt hij altijd en is hij overal aanwezig, ondersteunend, helpend en leidend bij het werk van de schepselen. Deze gelijkheid is gebaseerd op eenheid met alle wezens. Het brengt wat nodig is in de filosofische gelijkheid; want zijn ziel is de ziel van vrede, maar ook de ziel van liefde. Het ziet alle wezens zonder uitzondering in het Goddelijke, het is één met het Zelf van alle bestaan en daarom is het in opperste sympathie met hen allen. Zonder uitzondering, *aśeṣeṇa*, niet alleen met alles wat goed en rechtvaardig is en behaagt; niets en niemand, hoe verachtelijk, slecht, misdadig of afstotend ook, kan worden uitgesloten van deze universele, deze alomvattende sympathie en spirituele eenheid. Hier is geen plaats, niet alleen voor haat of woede of onbarmhartigheid, maar ook voor afstandelijkheid, minachting of enige kleinzielige trots van superioriteit. Een goddelijk mededogen voor de onwetendheid van het worstelende denkvermogen, een goddelijke wil om al het licht erover uit te storten, de kracht en het geluk zal er inderdaad zijn voor de schijnbare mens; maar voor de goddelijke Ziel in hem zal er meer zijn, er zal aanbidding en liefde zijn. Want van allen, van de dief en de hoer en de verstotene, evenals van de heilige en de wijze, kijkt de Geliefde uit en roept tot ons: "Dit ben Ik." "O die Mij liefheeft in alle wezens,"

— welk krachtiger woord voor de grootste intensiteit en diepgang van goddelijke en universele liefde is ooit door een filosofie of religie uitgesproken?

Berusting is de basis van een soort religieuze gelijkheid, onderwerping aan de goddelijke wil, een geduldige kruisdrager, een onderdanige verdraagzaamheid. In de Gita neemt dit element de ruimere vorm aan van een volledige overgave van het hele wezen aan God. Het is niet slechts een passieve onderwerping, maar een actieve zelfopoffering; niet slechts het zien en aanvaarden van de goddelijke Wil in alle dingen, maar het opgeven van de eigen wil om het instrument te zijn van de Meester van de werken, en dit niet met het mindere idee een dienaar van God te zijn, maar uiteindelijk tenminste van een zodanige volledige overgave van zowel het bewustzijn als de werken aan Hem dat ons wezen één wordt met Zijn wezen en de onpersoonlijke natuur slechts een instrument is en niets meer. Alle resultaten, goed of slecht, aangenaam of onaangenaam, gelukkig of ongelukkig, worden aanvaard als behorend tot de Meester van onze daden, zodat uiteindelijk niet alleen verdriet en lijden worden gedragen, maar ook worden verbannen: een volkomen gelijkheid van het emotionele denkvermogen wordt gevestigd. Er is geen sprake van een persoonlijke wil in het instrument; men ziet dat alles reeds is uitgewerkt in de alwetende voorkennis en almachtige werkzame kracht van het universele Goddelijke en dat het egoïsme van de mens de werking van die Wil niet kan veranderen. Daarom is de uiteindelijke houding die welke in een later hoofdstuk aan Arjuna wordt toegevoegd: “Alles is reeds gedaan door Mij in Mijn goddelijke wil en vooruitziende blik; wees slechts de gelegenheid, O Arjuna,” *nimitta-mātraṁ bhava savyasācin*. Deze houding moet uiteindelijk leiden tot een absolute vereniging met de Goddelijke Wil en, met de groei van kennis, een feilloze reactie van het instrument op de goddelijke kracht en Kennis teweegbrengen. Een volmaakte, absolute gelijkheid van zelf-overgave, de mentaliteit als een passief kanaal van het goddelijke Licht en de goddelijke Kracht, het actieve wezen als een machtig effectief instrument voor zijn werk in de wereld, zal het evenwicht zijn van deze opperste vereniging van het Transcendente, het universele en het individuele.

Er zal ook gelijkheid zijn met betrekking tot de actie van anderen op ons. Niets wat zij kunnen doen zal de innerlijke eenheid, liefde, sympathie veranderen die voortkomt uit de waarneming van het ene Zelf in alles, het Goddelijke in alle wezens. Maar een berustende verdraagzaamheid en onderwerping aan hen en hun daden, een passieve niet-weerstand, zal geen noodzakelijk onderdeel van de actie zijn; dat kan niet, aangezien een constante instrumentele gehoorzaamheid aan de goddelijke en universele Wil in de schok van tegengestelde krachten die de wereld vullen een conflict moet betekenen met persoonlijke willen die eerder hun eigen egoïstische bevrediging zoeken. Daarom wordt Arjuna opgedragen weerstand te bieden, te vechten, te overwinnen; maar te vechten zonder haat of persoonlijk verlangen of persoonlijke vijandschap of antagonisme, aangezien deze gevoelens voor de bevrijde ziel onmogelijk zijn. Handelen voor de *lokasaṅgraha*, onpersoonlijk, voor het bewaren en leiden van de volkeren op het pad naar het goddelijke doel, is een regel die noodzakelijkerwijs voortkomt uit de eenheid van de ziel met het Goddelijke, het universele Wezen, aangezien dat de hele in en strekking van de universele actie is. Het is ook niet in strijd met onze eenheid met alle wezens, zelfs met hen die zich hier voordoen als tegenstanders en vijanden. Want het goddelijke doel is ook hun

doel, aangezien het het geheime doel van allen is, zelfs van hen wier uiterlijke geest, misleid door onwetendheid en egoïsme, van het pad zou afdwalen en de impuls zou weerstaan. Weerstand en nederlaag zijn de beste uiterlijke dienst die men hen kan bewijzen. Door deze opvatting vermijdt de Gita de beperkende conclusie die wellicht voortgekomen is uit een doctrine van gelijkheid die op onpraktische wijze alle relaties overstijgt en uit een verzwakkende liefde zonder kennis, terwijl ze het ene essentiële ongeschonden laat. Voor de ziel eenheid met alles, voor het hart kalme universele liefde, medeleven en compassie, maar voor de handen vrijheid om onpersoonlijk het goede te bewerkstelligen, niet alleen voor deze of gene persoon zonder rekening te houden met of ten nadele van het goddelijke plan, maar voor het doel van de schepping, het progressieve welzijn en de verlossing van de mens, het totale welzijn van alle bestaansvormen.

Eenheid met God, eenheid met alle wezens, de realisatie van de eeuwige goddelijke eenheid overal en het streven van de mens naar die eenheid vormen de levenswet die voortvloeit uit de leringen van de Gita. Er kan niets groters, noch iets diepgaanders zijn. Zichzelf bevrijden, om in deze eenheid te leven, de mensheid te helpen op het pad dat ernaartoe leidt en ondertussen alle werken voor God te doen en de mens ook te helpen om met vreugde en aanvaarding alle werken te doen waartoe hij geroepen is, *kṛtsna-karma-kṛt, sarvakarmāṇi joṣayan*, er kan geen grotere of ruimere regel voor goddelijke werken worden gegeven. Deze vrijheid en deze eenheid zijn het geheime doel van onze menselijke natuur en de ultieme wil in het bestaan van het menselijk ras. Het is datgene waartoe het zich moet wenden voor het geluk van allen de mensheid zoekt nu tevergeefs, terwijl de mensen hun ogen en hun harten moeten opheffen om het Goddelijke in zichzelf en om hen heen te zien, in alles en overal, *sarveṣu, sarvatra*, en moeten leren dat zij in Hem leven, terwijl deze lagere natuur van verdeeldheid slechts een gevangenismuur is die zij moeten afbreken, of op zijn best een kleuterschool waar zij uit moeten groeien om volwassen te worden en vrij van geest. Eén worden met God boven en God in de mens en God in de wereld is de betekenis van bevrijding en het geheim van volmaaktheid.

XXI
Het Determinisme van de Natuur

WANNEER we in het hogere Zelf kunnen leven door de eenheid van werken en zelfkennis, worden we superieur aan de methode van de lagere werkingen van Prakriti. We zijn niet langer slaaf van de Natuur en haar wapens, maar, één met de Ishwara, de meester van onze natuur, zijn we in staat haar te gebruiken zonder onderworpen te zijn aan de keten van Karma, voor de doeleinden van de Goddelijke Wil in ons; want dat is wat het hogere Zelf in ons is, het is de Heer van zijn werken en onaangetast door de onrustige spanning van haar reacties. De ziel is onwetend in de Natuur, is integendeel door die onwetendheid tot slaaf gemaakt van haar modi, omdat het zich daarin identificeert, niet gelukkig met zijn ware zelf, niet met het Goddelijke dat boven hem zetelt, maar dom en ongelukkig met het ego, dat een ondergeschikte factor is in haar werkingen, ondanks de overdreven rol die het speelt, een loutere mentale knoop en referentiepunt voor het spel van de natuurlijke werkers. Om deze knoop te verbreken, om het ego niet langer tot centrum en begunstigde van onze werken te maken, maar om alles af te leiden van en alles te verwijzen naar de goddelijke Superziel, is de weg om superieur te worden aan alle rusteloze onrust van de hoedanigheden van de Natuur. Want het is leven in het opperste bewustzijn, waarvan het ego een degradatie is, en handelen in een gelijke en verenigde Wil en Kracht, en niet in het ongelijke spel van de guna's, wat een gebroken zoeken en streven is, een verstoring, een inferieure Maya.

De passages waarin de Gita de nadruk legt op de onderwerping van de ego-ziel aan de natuur, zijn door sommigen opgevat als de verkondiging van een absoluut en mechanisch determinisme dat geen ruimte laat voor enige vrijheid binnen het kosmische bestaan. De taal die gebruikt wordt is zeker nadrukkelijk en lijkt zeer absoluut. Maar we moeten, hier net als elders, de gedachte van de Gita als geheel beschouwen en de beweringen ervan niet in hun afzonderlijke betekenis los van elkaar interpreteren, — want inderdaad wordt elke waarheid, hoe waar ze ook op zichzelf is, los van andere waarheden die haar tegelijkertijd beperken en completeren, een valstrik voor het intellect en een misleidend dogma; want in werkelijkheid is elk een draad van een complex weefsel en geen enkele draad mag van het weefsel worden losgetrokken. Alles in de Gita is op die manier met elkaar verweven en moet worden begrepen in relatie tot het geheel. De Gita zelf maakt een onderscheid tussen hen die de kennis van het geheel niet bezitten, *akṛtsnavidaḥ*, en worden misleid door de gedeeltelijke waarheden van het bestaan, en de yogi die de synthetische kennis van de totaliteit bezit, *kṛtsna-vit.* Het onveranderlijk en in zijn geheel beschouwen van het hele bestaan en niet misleid worden door de tegenstrijdige waarheden ervan, is de eerste noodzaak voor de kalme en volkomen wijsheid waartoe de yogi geroepen is om op te stijgen. Een zekere absolute vrijheid is één aspect van de relatie van de ziel met de natuur aan de ene pool van ons complexe wezen; een zeker absoluut determinisme door de natuur is het tegenovergestelde aspect aan de andere pool; en er is ook een gedeeltelijk en schijnbaar, daarom een onwerkelijk eidolon van vrijheid die de ziel ontvangt door een verwrongen weerspiegeling van deze twee tegengestelde waarheden in de ontwikkelende

mentaliteit. Aan dit laatste geven we gewoonlijk, min of meer onnauwkeurig, de naam vrije wil; maar de Gita beschouwt niets als vrijheid dat geen volledige bevrijding en beheersing is.

We moeten altijd de twee grote doctrines in gedachten houden die ten grondslag liggen aan alle leringen van de Gita met betrekking tot de ziel en de Natuur: de Sankhya-waarheid van de Purusha en Prakriti, gecorrigeerd en aangevuld door de Vedantische waarheid van de drievoudige Purusha en de dubbele Prakriti, waarvan de lagere vorm de Maya van de drie guna's is en de hogere de goddelijke natuur en de ware zielsnatuur. Dit is de sleutel die verzoent en verklaart wat we anders als tegenstrijdigheden en inconsistenties zouden beschouwen. Er zijn in feite verschillende niveaus van ons bewustzijn, en wat op het ene niveau praktische waarheid is, houdt op waar te zijn, omdat het een heel andere verschijning aanneemt zodra we opstijgen naar een hoger niveau van waaruit we de dingen meer in hun geheel kunnen zien. Recente wetenschappelijke ontdekkingen hebben aangetoond dat mens, dier, plant en zelfs metaal in wezen dezelfde vitale reacties hebben en daarom, als elk een bepaald soort van wat we bij gebrek aan een beter woord het zenuwbewustzijn moeten noemen, bezitten dezelfde basis van mechanische psychologie. Maar als elk van deze zijn eigen mentale beschrijving zou kunnen geven van wat het ervaart, zouden we vier heel verschillende en grotendeels tegenstrijdige verklaringen hebben van dezelfde reacties en dezelfde natuurlijke principes, omdat ze, naarmate we hoger op de schaal van het zijn komen, een andere betekenis en waarde krijgen en vanuit een ander perspectief beoordeeld moeten worden. Zo is het ook met de niveaus van de menselijke ziel. Wat we nu in onze gewone mentaliteit onze vrije wil noemen en waarvoor we een zekere beperkte rechtvaardiging hebben om het zo te noemen, lijkt voor de Yogin die verder is geklommen en voor wie onze nacht dag is en onze dag nacht, helemaal geen vrije wil maar een onderwerp aan de modi van de Natuur. Hij beschouwt dezelfde feiten, maar vanuit het hogere perspectief van de alwetende, *kṛtsna-vit*, terwijl wij het geheel bekijken vanuit de meer beperkte mentaliteit van onze gedeeltelijke kennis, *akṛtsnavidaḥ*, die gebaseerd is op onwetendheid. Wat wij als onze vrijheid beschouwen, is voor hem slavernij.

Het besef van de onwetendheid van onze aanname van vrijheid, terwijl men voortdurend gevangen zit in de greep van deze lagere natuur, is het standpunt van waaruit de Gita tot dit inzicht komt. In tegenspraak met deze onwetende bewering bevestigt de Gita de volledige onderwerping van de ego-ziel op dit vlak aan de guna's. “Terwijl de handelingen plaatsvinden en volledig worden uitgevoerd door de hoedanigheden van de Natuur,” staat er, “denkt hij wiens zelf verward is door egoïsme dat het zijn ‘ik’ is dat ze uitvoert. Maar wie de ware principes van de verdeling van de hoedanigheden en van de werken kent, beseft dat het de hoedanigheden zijn die op elkaar inwerken en reageren, en is er niet door gehecht. Zij die verward zijn door de hoedanigheden, raken gehecht aan de hoedanigheden en hun werken; trage denkers, die het geheel niet kennen, laten zich niet door de kenner van het geheel van hun mentale standpunt afleiden. Geef je werken aan Mij over, bevrijd van begeerte en egoïsme, strijd bevrijd van de koorts van je ziel.” Hier is er een duidelijk onderscheid tussen twee niveaus van bewustzijn, twee standpunten van handelen: dat van de ziel gevangen in het web van zijn egoïstische natuur, die handelt vanuit het idee, maar niet vanuit de realiteit van de vrije wil, onder de impuls van de Natuur, en dat van de ziel bevrijd van

zijn identificatie met het ego, die de werken van de Natuur observeert, goedkeurt en bestuurt van bovenaf.

We spreken over de ziel die onderworpen is aan de Natuur; maar aan de andere kant bevestigt de Gita, bij het onderscheiden van de kenmerken van de ziel en de Natuur, dat de Natuur weliswaar de uitvoerder is, maar de ziel altijd de heer, *īśvara*. Hier spreekt men over het zelf dat verward is door egoïsme, maar het ware Zelf is voor de Vedantin het goddelijke, eeuwig vrij en zelfbewust. Wat is dan dit zelf dat verward is door de Natuur, deze ziel die aan haar onderworpen is? Het antwoord is dat we hier spreken in de gangbare taal van ons lagere of mentale zicht op de dingen; we spreken over het schijnbare zelf, over de schijnbare ziel, niet over het ware zelf, niet over de ware Purusha. Het is in werkelijkheid het ego dat onvermijdelijk onderworpen is aan de Natuur, omdat het zelf deel uitmaakt van de Natuur, een functionerend onderdeel van haar mechanisme; maar wanneer het zelf-bewustzijn in het mentale bewustzijn zich identificeert met het ego, creëert het de schijn van een lager zelf, een ego-zelf. En zo is ook wat we gewoonlijk als de ziel beschouwen in werkelijkheid de natuurlijke persoonlijkheid, niet de ware persoon, de Purusha, maar de verlangensziel in ons, die een weerspiegeling is van het bewustzijn van de Purusha in de werking van Prakriti: het is in feite zelf slechts een actie van de drie hoedanigheden en daarom een deel van de Natuur. Zo zijn er, zo kunnen we zeggen, twee zielen in ons: de schijnbare of verlangensziel, die verandert met de mutaties van de guna's en volledig daardoor wordt gevormd en bepaald, en de vrije en eeuwige Purusha, die niet beperkt wordt door de Natuur en haar guna's. We hebben twee zelven, het schijnbare zelf, dat slechts het ego is, dat mentale centrum in ons dat deze veranderlijke werking van Prakriti, deze veranderlijke persoonlijkheid, op zich neemt en zegt: "Ik ben deze persoonlijkheid, ik ben dit natuurlijke wezen dat deze werken verricht," — maar het natuurlijke wezen is simpelweg de Natuur, een samenstelling van de guna's, — en het ware zelf, dat inderdaad de drager, de bezitter en de heer van de Natuur is en in haar belichaamd wordt, maar zelf niet de veranderlijke natuurlijke persoonlijkheid is. De weg naar vrijheid moet dan zijn om ons te ontdoen van de verlangens van deze verlangensziel en het valse zelfbeeld van dit ego. "Nu je bevrijd bent van verlangen en egoïsme," roept de Leraar, "strijd dan met alle koorts van je ziel die van je is weggegaan," — *nirāśīr nirmamo bhūtvā*.

Deze visie op ons wezen begint bij de Sankhya-analyse van het duale principe in onze natuur, Purusha en Prakriti. Purusha is inactief, *akartā*; Prakriti is actief, *kartrī*: Purusha is het wezen vol van het licht van het bewustzijn; Prakriti is de Natuur, mechanisch, die al haar werken weerspiegelt in de bewuste getuige, de Purusha. Prakriti werkt door de ongelijkheid van haar drie hoedanigheden, guna's, in voortdurende botsing, vermenging en mutatie met elkaar; en door haar functie als ego-denken zorgt zij ervoor dat de Purusha zich identificeert met al dit werk en zo het gevoel creëert van een actieve, veranderlijke, tijdelijke persoonlijkheid in de stille eeuwigheid van het Zelf. Het onzuivere natuurlijke bewustzijn vertroebelt het zuivere ziels-bewustzijn; het denkvermogen vergeet de persoon in het ego en de persoonlijkheid; we laten het onderscheidend vermogen meeslepen door de zintuiglijke denkvermogen en zijn uitgaande functies en door het verlangen naar leven en lichaam. Zolang de Purusha deze actie goedkeurt, moeten ego, verlangen en onwetendheid het natuurlijke wezen beheersen.

Maar als dit alles was, dan zou de enige remedie zijn om de sanctie volledig in te trekken, onze hele natuur te laten of dwingen door deze intrekking in een bewegingloos evenwicht van de drie kanonnen te vervallen en zo alle actie te staken. Maar dit is precies de remedie, — hoewel het ongetwijfeld een remedie is, een die, zouden we kunnen zeggen, de patiënt samen met de ziekte afschaft — die de Gita voortdurend ontmoedigt. Vooral het vervallen in een tamasische inactiviteit is precies wat de onwetenden zullen doen als deze waarheid hun wordt opgedrongen; hun onderscheidende denken zal vervallen in een valse tweedeling, een valse tegenstelling, *buddhibheda*; Hun actieve aard en hun intelligentie zullen tegen elkaar verdeeld raken en een verstoring en verwarring veroorzaken zonder werkelijke uitkomst, een valse en zelf-bedriegende handelwijze, *mithyācāra*, of anders een loutere tamasische inertie, een stopzetting van de arbeid, een vermindering van de wil tot leven en handelen, dus geen bevrijding, maar eerder een onderwerping aan de laagste van de drie guna's, aan *tamas*, het principe van onwetendheid en van inertie. Of anders zullen ze het helemaal niet kunnen begrijpen, ze zullen kritiek hebben op deze hogere leer, hun huidige mentale ervaring, hun onwetende idee van vrije wil ertegen inbrengen en, nog meer bevestigd door de plausibiliteit van hun logica in hun verwarring en de misleiding van ego en verlangen, verliezen ze de kans op bevrijding in een diepere, hardnekkigere bevestiging van de onwetendheid.

In feite kunnen deze hogere waarheden alleen maar nuttig zijn, omdat ze alleen waar zijn voor de ervaring en beleefd kunnen worden, op een hoger en ruimer niveau van bewustzijn en zijn. Deze waarheden van onderaf bekijken is ze verkeerd zien, verkeerd begrijpen en waarschijnlijk misbruiken. Het is een hogere waarheid dat het onderscheid tussen goed en kwaad inderdaad een praktisch feit en een wet is die geldig is voor het egoïstische menselijke leven, dat de overgangsfase is van het dierlijke naar het goddelijke. Maar op een hoger niveau stijgen we boven goed en kwaad uit, staan we boven hun dualiteit, net zoals de Godheid erboven staat. Maar het onrijpe denkvermogen, dat deze waarheid aangrijpt zonder op te stijgen uit het lagere bewustzijn waar het praktisch niet geldig is, zal er simpelweg een handig excuus van maken om zijn Asurische neigingen te bevredigen, het onderscheid tussen goed en kwaad volledig ontkennen en door zelfverwenning dieper wegzinken in het moeras van de verdoemenis, *sarva-jñāna-vimūḍhān naṣṭān acetasaḥ*. Zo ook met deze waarheid van het determinisme van de Natuur; het zal verkeerd begrepen en misbruikt worden, zoals zij die haar misbruiken, die beweren dat een mens is wat zijn natuur hem heeft gemaakt en niet anders kan doen dan waar zijn natuur hem toe dwingt. Het is in zekere zin waar, maar niet in de betekenis die eraan wordt gehecht aan, niet in de zin dat het ego-zelf onverantwoordelijkheid en straffeloosheid kan claimen voor zijn daden; want het heeft een wil en het heeft verlangen en zolang het handelt volgens zijn wil en verlangen, ook al is dat zijn natuur, moet het de gevolgen dragen van zijn Karma. Het zit gevangen in een net, zo je wilt, een valstrik die misschien wel verwarrend, onlogisch, onrechtvaardig, verschrikkelijk lijkt voor zijn huidige ervaring, voor zijn beperkte zelf-kennis, maar een valstrik van zijn eigen keuze, een net van zijn eigen weefsel.

De Gita zegt inderdaad: "Alle bestaansvormen volgen hun natuur en wat baat het om die te dwingen?", wat, als we het op zichzelf nemen, een hopeloos absolute bewering lijkt van de almacht van de Natuur over de ziel;

"zelfs de geleerde handelt volgens zijn eigen natuur." En hieruit vond de Gita het gebod om in ons handelen getrouw de wet van onze natuur te volgen. "Beter is iemands eigen wet van werken, *svadharma*, hoewel op zichzelf gebrekkig, dan een vreemde wet die goed is uitgewerkt; sterven in iemands eigen wet van het zijn is beter, het is gevaarlijk om een vreemde wet te volgen." Wat er precies met deze *svadharma* wordt bedoeld, zullen we pas zien wanneer we de meer uitgebreide uiteenzetting in de slothoofdstukken over Purusha en Prakriti en de guna's lezen; maar dat betekent zeker niet dat we elke impuls moeten volgen, zelfs niet als het kwaad, dat we onze natuur noemen, ons dat ingeeft. Want tussen deze twee verzen voegt de Gita de volgende vermaning toe: "In het object van dit of dat zintuig liggen voor- en afkeer in een hinderlaag; geef niet toe aan hun macht, want zij belemmeren de ziel op zijn pad." En onmiddellijk daarna, in antwoord op Arjuna's bezwaar die hem vraagt: als er geen fout is in het volgen van onze Natuur, wat moeten we dan zeggen over datgene in ons dat een mens tot zonde drijft, alsof het met geweld gebeurt, zelfs tegen zijn eigen strijdende wil in, antwoordt de leraar dat dit verlangen is en zijn metgezel woede, kinderen van rajas, de tweede guna, het beginsel van hartstocht, en dat dit verlangen de grote vijand van de ziel is en gedood moet worden. Het afzien van kwaad doen wordt verklaard als de eerste voorwaarde voor bevrijding, en het verbindt zich altijd met zelfbeheersing, zelfcontrole, *saṁyama*, beheersing van het denkvermogen, de zintuigen, al het lagere wezen.

Er moet daarom een onderscheid gemaakt worden tussen wat essentieel is in de natuur, haar aangeborene en haar onontkoombare handeling, die het helemaal niet is om te onderdrukken, te beteugelen, te dwingen, en wat er toevallig aan is, de dwaalwegen, verwarringen, perversies, waarover we zeker controle moeten krijgen. Er is ook een impliciet onderscheid tussen dwang en onderdrukking, *nigraha*, en controle door juist gebruik en juiste begeleiding, *saṁyama*. Het eerste is een geweld dat de wil aan de natuur toebrengt, wat uiteindelijk de natuurlijke krachten van het wezen onderdrukt, *ātmānam avasādayet*; het laatste is de controle van het lagere door het hogere zelf, wat met succes aan die krachten hun juiste werking en hun maximale efficiëntie geeft, — *yogaḥ. karmasu kauśalam*. Deze aard van *saṁyama* wordt zeer duidelijk gemaakt door de Gita in de opening van het zesde hoofdstuk: “Door het zelf moet je het zelf bevrijden, je moet het zelf niet onderdrukken en neerhalen (hetzij door zelf-verwenning of onderdrukking); want het zelf is de vriend van het zelf en het zelf is de vijand. Voor de mens is zijn zelf een vriend in wie het (lagere) zelf is overwonnen door het (hogere) zelf, maar voor hem die zijn (hogere) zelf niet beheerst, is het (lagere) zelf als een vijand en gedraagt het zich als een vijand.” Wanneer iemand zijn zelf heeft overwonnen en de kalmte van een volmaakte zelf-beheersing en zelf-bezit heeft bereikt, dan is het opperste zelf in een mens gegrondvest en evenwichtig, zelfs in zijn uiterlijk bewuste menselijke wezen, *samāhita*. Met andere woorden, het beheersen van het lagere zelf door het hogere, het natuurlijke zelf door het spirituele, is de weg naar de volmaaktheid en bevrijding van de mens.

Hier ligt dan een zeer belangrijke nuancering van het determinisme van de Natuur, een precieze beperking van de betekenis en reikwijdte ervan. Hoe de overgang van onderwerping naar beheersing in zijn werk gaat, is het best te zien als we de werking van de guna's observeren op de schaal van de Natuur, van onder naar boven. Onderaan bevinden zich de bestaansvormen

waarin het principe van tamas oppermachtig is, de wezens die nog niet het licht van zelfbewustzijn hebben bereikt en volledig worden gedreven door de stroom van de Natuur. Er is zelfs een wil in het atoom, maar we zien duidelijk genoeg dat deze niet vrij is, omdat hij mechanisch is en het atoom de wil niet bezit, maar erdoor wordt beheerst. Hier is de *buddhi*, het element van intelligentie en wil in Prakriti, feitelijk en duidelijk wat de Sankhya beweert dat het is, *jaḍa*, een mechanisch, zelfs onbewust principe waarin het licht van de bewuste Ziel zich helemaal niet naar de oppervlakte heeft geworsteld: het atoom is zich niet bewust van een intelligente wil; tamas, het inerte en onwetende principe, heeft het in zijn greep, bevat *rajas*, verbergt *sattva* in zichzelf en heeft een hoge mate van meesterschap, waarbij de natuur deze bestaansvorm dwingt om met een enorme kracht te handelen inderdaad, maar als een mechanisch instrument, *yantrārūḍhaṁ māyayā*. Vervolgens heeft in de plant het principe van *rajas* zich naar de oppervlakte geworsteld, met zijn levenskracht, met zijn vermogen tot de zenuw-reacties die bij ons herkenbaar zijn als plezier en lijden, maar *sattva* is volledig betrokken, is nog niet tevoorschijn gekomen om het licht van een bewuste intelligente wil te wekken; alles is nog mechanisch, onderbewust of halfbewust, tamas sterker dan rajas, beiden bewaarders van het gevangen sattwa.

In het dier heerst, hoewel tamas nog steeds sterk is, hoewel we het nog steeds kunnen beschrijven als behorend tot de tamasische schepping, *tāmasa sarga*, rajas veel meer over tamas, brengt het zijn ontwikkelde levenskracht, verlangen, emotie, passie, plezier, lijden met zich mee, terwijl sattwa, opkomend maar nog steeds afhankelijk van de lagere actie, hieraan bijdraagt met het eerste licht van het bewuste verstand, het mechanische gevoel van ego, bewust geheugen, een bepaald soort denken, vooral de wonderen van instinct en dierlijke intuïtie. Maar de buddhi, de intelligente wil, heeft nog niet het volledige licht van het bewustzijn ontwikkeld; daarom kan het dier geen verantwoordelijkheid worden toegeschreven voor zijn daden. De tijger kan niet meer worden verweten dat hij doodt en verslindt dan het atoom dat het blindelings beweegt, het vuur dat brandt en verteert, of de storm dat het verwoest. Als het de vraag zou kunnen beantwoorden, zou de tijger inderdaad, net als de mens, zeggen dat het een vrije wil heeft, het zou het egoïsme van de dader hebben, het zou zeggen: "Ik dood, ik verslind"; maar we kunnen duidelijk genoeg zien dat het niet echt de tijger is, maar de Natuur in de tijger die doodt, het is de Natuur in de tijger die verslindt; en als het zich onthoudt van doden of verslinden, is dat uit verzadiging, uit angst of uit luiheid, uit een ander principe van de Natuur in hem, uit de werking van de guna genaamd tamas. Zoals het de Natuur in het dier was die doodde, zo is het de Natuur in het dier dat zich onthield van doden. Welke ziel er ook in zit, die keurt passief de werking van de Natuur goed, is even passief in zijn passie en activiteit als in zijn luiheid of inactiviteit. Het dier, net als dat atoom, handelt volgens het mechanisme van zijn aard, en niet anders, *sadṛśaṁ ceṣṭate svasyāḥ prakṛteḥ*, alsof het op een machine is gemonteerd, *yantrārūḍho māyayā.*

Welnu, maar in de mens is er tenminste nog een andere handeling, een vrije ziel, een vrije wil, een verantwoordelijkheidsgevoel, een werkelijke doener anders dan de Natuur, anders dan het mechanisme van Maya? Zo lijkt het, want in de mens is er een bewuste, intelligente wil; *buddhi* is vol van het licht van de observerende Purusha, die daardoor, zo lijkt het, observeert, begrijpt, goedkeurt of afkeurt, de goedkeuring geeft of onthoudt, en inderdaad

eindelijk de heer van zijn natuur lijkt te worden. De mens is niet zoals de tijger of het vuur of de storm; hij kan niet doden en als voldoende rechtvaardiging zeggen: "Ik handel volgens mijn natuur", en dat kan hij niet, omdat hij niet de natuur en dus niet de wet van handelen, *svadharma*, van de tijger, storm of vuur bezit. Hij heeft een bewuste, intelligente wil, een *buddhi*, en daaraan moet hij zijn handelingen relateren. Als hij dat niet doet, als hij blindelings handelt volgens zijn impulsen en hartstochten, dan wordt de wet van zijn wezen niet wettelijk uitgewerkt, *svadharmaḥ su-anuṣṭhitaḥ*, heeft hij niet gehandeld volgens de volle maat van zijn menselijkheid, maar zoals een dier zou doen. Het is waar dat het principe van *rajas* of het principe van *tamas* zijn *buddhi* in bezit neemt en ertoe aanzet om elke handeling die hij verricht te rechtvaardigen of elke handeling te vermijden; maar toch moet de rechtvaardiging, of op zijn minst de verwijzing naar de *buddhi*, er zijn. hetzij vóór of na de handeling is verricht. Bovendien is *sattva* in de mens ontwaakt en werkt niet alleen als intelligentie en intelligente wil, maar ook als een zoeken naar licht, naar juiste kennis en juiste actie overeenkomstig die kennis, als een empathische waarneming van het bestaan en de aanspraken van anderen, als een poging om de hogere wet van zijn eigen natuur te kennen, die het sattwische principe in hem schept, en om deze te gehoorzamen, en als een concept van de grotere vrede en het geluk die deugd, kennis en empathie met zich meebrengen. Hij weet min of meer onvolmaakt dat hij zijn rajasische en tamasische natuur moet beheersen door zijn sattwische natuur en dat daar de volmaking van zijn normale menselijkheid naartoe leidt.

Maar is de toestand van de overwegend sattwische natuur vrijheid en is deze wil in de mens een vrije wil? Dat ontkent de Gita vanuit het standpunt van een hoger bewustzijn waarin alleen ware vrijheid bestaat. De buddhi of bewuste intelligente wil is nog steeds een instrument van de Natuur en wanneer het zelfs in de meest sattwische zin handelt is het nog steeds de Natuur die handelt en de ziel die door Maya op het wiel wordt gedragen. In ieder geval is minstens negen tiende van onze vrije wil een tastbare fictie; die wil wordt niet gecreëerd en bepaald door zijn eigen, zelf-bestaande actie op een bepaald moment, maar door ons verleden, onze erfelijkheid, onze opvoeding, onze omgeving, het hele enorm complexe geheel dat we Karma noemen. Achter ons ligt de hele vroegere actie van de Natuur op ons en de wereld, die samenkomt in het individu en bepaalt wat hij is, wat zijn wil op een bepaald moment zal zijn en, voor zover analyse mogelijk is, zelfs zijn actie op dat moment. Het ego associeert zich altijd met zijn Karma en zegt: "Ik heb gedaan", "Ik zal doen" en "Ik lijd", maar als het naar zichzelf kijkt en ziet hoe het is ontstaan, is het verplicht om van de mens, net als van het dier, te zeggen: "De Natuur heeft dit in mij gedaan, de Natuur wil in mij", en als het wordt gekwalificeerd door te zeggen "mijn Natuur", dan betekent dat slechts "Natuur zoals zelfbepaald in dit individuele wezen". Het was het sterke besef van dit aspect van het bestaan dat de Boeddhisten ertoe dwong te verklaren dat alles Karma is en dat er geen zelf bestaat in het bestaan, dat het idee van een zelf slechts een illusie van het ego is. Wanneer het ego denkt "Ik kies en wil deze deugdzame en niet die kwade daad", associeert het zich eenvoudigweg, enigszins zoals de vlieg op een wiel, of liever zoals een tandwiel of ander onderdeel van een mechanisme zou doen als het bewust was, met een overheersende golf of een gevormde stroom van het sattwische principe waarmee de Natuur via de buddhi de ene soort handeling boven de

andere verkiest. De Natuur vormt zich in ons en wil in ons, zou de Sankhya zeggen, tot genoegen van de passieve, observerende Purusha.

Maar zelfs als deze extreme bewering genuanceerd moet worden, en we zullen later zien in welke zin dan ook, dan is de vrijheid van onze individuele wil, als we die zo willen noemen, toch zeer relatief en bijna oneindig klein, omdat het zo sterk verweven is met andere bepalende elementen. Zijn sterkste kracht komt niet neer op beheersing. Er kan niet op vertrouwd worden dat ze de sterke golf van omstandigheden of van andere aard kan weerstaan die hem overweldigt, wijzigt of ermee vermengt, of op zijn best subtiel bedriegt en hem omzeilt. Zelfs de meest sattwische wil wordt zo overweldigd of vermengd met of omzeild door de rajasische en tamasische guna's dat ze slechts gedeeltelijk sattwisch is, en daaruit ontstaat dat voldoende sterke element van zelf-bedrog, van een volkomen onvrijwillig en zelfs onschuldig veinzen en verbergen voor zichzelf, dat het meedogenloze oog van de psycholoog zelfs bij de beste mensen detecteert in het menselijk handelen. Wanneer we denken dat we volkomen eerlijk handelen, zijn er krachten verborgen achter ons handelen die zelfs de meest zorgvuldige zelf-reflectie ontgaan; wanneer we denken dat we vrij zijn van ego, is het ego er wel degelijk, verborgen, in het denkvermogen van de heilige net als in die van de zondaar. Wanneer onze ogen werkelijk geopend zijn voor ons handelen en de drijfveren ervan, zijn we gedwongen om met de Gita te zeggen: “*guṇā guṇeṣu vartante*”, “het waren de hoedanigheden van de Natuur die op de hoedanigheden inwerkten.”

Om deze reden vormt zelfs een sterke dominantie van het sattwische principe geen vrijheid. Want, zoals de Gita aantoont, bindt de sattwa net zozeer als de andere guna's, en bindt op precies dezelfde manier, door verlangen, door ego; een nobeler verlangen, een zuiverder ego, — maar zolang deze twee in welke vorm dan ook het wezen vasthouden, is er geen vrijheid. De deugdzame mens, de man van kennis, heeft zijn ego van de deugdzame mens, zijn ego van kennis, en het is dat sattwische ego dat hij probeert te bevredigen; omwille van zichzelf zoekt hij virtualiteit en kennis. Pas wanneer we ophouden het ego te bevredigen, te denken en te willen vanuit het ego, het beperkte 'ik' in ons, dan is er een echte vrijheid. Met andere woorden, vrijheid, de hoogste zelfbeheersing, begint wanneer we boven het natuurlijke zelf het opperste Zelf zien en vasthouden waarvan het ego een belemmerende sluier en een verblindende schaduw is. En dat kan alleen wanneer we het ene Zelf in ons zien zetelen boven de Natuur en ons individuele worden één maken met dat Zelf in zijn en bewustzijn en in zijn individuele aard van handelen slechts een instrument van een opperste Wil, de ene Wil die werkelijk vrij is. Daarvoor moeten we hoog boven de drie guna's uitstijgen, *triguṇātīta* worden; want dat Zelf gaat zelfs het sattwische principe te boven. We moeten ernaartoe klimmen via de sattwa, maar we krijgen er pas toegang toe wanneer we voorbij de sattwa komen; we reiken ernaar vanuit het ego, maar bereiken het alleen door het ego los te laten. We worden ernaartoe getrokken door het hoogste, meest hartstochtelijke, meest overweldigende en extatische van alle verlangens; maar we kunnen er pas echt in leven wanneer alle verlangens van ons verdwijnen. We moeten ons op een bepaald moment bevrijden zelfs van het verlangen naar onze bevrijding.

XXII
Voorbij de Modi van de Natuur

ZO VER reikt het determinisme van de Natuur, en wat dit betekent is dat het ego, van waaruit wij handelen, zelf een instrument is van de werking van Prakriti en daarom niet vrij kan zijn van de controle van Prakriti; de wil van het ego is een wil die bepaald wordt door Prakriti, het is een deel van de natuur zoals die in ons gevormd is door de som van haar eigen vroegere handelingen en zelf-modificatie, en door de natuur die in ons zo gevormd is en de wil die daarin zo gevormd is, wordt ook onze huidige handeling bepaald. Er wordt door iemand gezegd dat de eerste initiërende handeling altijd vrij is van onze keuze, hoezeer ook alles wat volgt daardoor bepaald mag worden, en in deze kracht van initiatie en het effect ervan op onze toekomst lees onze verantwoordelijkheid. Maar waar is die eerste handeling in de Natuur die geen bepalend verleden achter zich heeft, waar is die huidige toestand van onze natuur die niet in essentie het resultaat is van de handelingen van onze vroegere natuur? We hebben die indruk van een vrije eerste handeling omdat we op elk moment leven vanuit ons heden naar onze toekomst en we niet voortdurend vanuit ons heden terugleven naar ons verleden, zodat wat sterk levendig is in ons denkvermogen het heden en de gevolgen ervan is, terwijl we veel minder een levendige greep hebben op ons heden als geheel een gevolg van ons verleden; dit laatste beschouwen we alsof het dood en voorbij is. We spreken en handelen alsof we volkomen vrij zijn in het pure en maagdelijke moment om te doen wat we willen met onszelf, gebruikmakend van een absolute innerlijke onafhankelijkheid van keuze. Maar er bestaat geen absolute vrijheid, onze keuze heeft geen onafhankelijkheid.

Zeker, de wil in ons moet altijd kiezen tussen een bepaald aantal mogelijkheden, want zo handelt de Natuur altijd; zelfs onze passiviteit, onze weigering om te willen, is zelf een keuze, zelf een daad van de wil van de Natuur in ons; zelfs in het atoom is die altijd aan het werk. Het hele verschil is de mate waarin we ons idee van het zelf associëren met de werking van de wil in de Natuur; wanneer we onszelf ermee associëren, beschouwen we het als onze wil en zeggen we dat het een vrije wil is en dat wij het zijn die handelen. En of het nu een vergissing is of niet, een illusie of niet, dit idee van onze wil, van onze actie is niet iets zonder betekenis, zonder nut; alles in de Natuur heeft een betekenis en een nut. Het is veeleer dat proces van ons bewustzijn waardoor de Natuur in ons zich steeds bewuster wordt van en reageert op de aanwezigheid van de geheime Purusha in haar en zich door die toename van kennis opent voor een grotere mogelijkheid tot handelen; het is met behulp van het ego-idee en de persoonlijke wil dat zij zichzelf verheft tot haar eigen hogere mogelijkheden, opstijgt uit de pure of overheersende passiviteit van de tamasische natuur naar de passie en de strijd van de rajasische natuur en van de passie en de strijd van de rajasische natuur naar het grotere licht, geluk en de zuiverheid van de sattwische natuur. De relatieve zelfbeheersing die de natuurlijke mens over zichzelf verkrijgt, is de heerschappij die de hogere mogelijkheden van zijn natuur bereiken over de lagere mogelijkheden ervan, en dit gebeurt in hem wanneer hij zijn idee van het zelf verbindt met de strijd van de hogere guna om de beheersing, de overheersing over de lagere guna te verkrijgen. Het gevoel van vrije wil, illusie

of niet, is een noodzakelijk mechanisme van de werking van de Natuur, noodzakelijk voor de mens tijdens zijn vooruitgang, en het zou rampzalig voor hem zijn om het te verliezen voordat hij klaar is voor een hogere waarheid. Als men zegt, zoals men gezegd heeft, dat de Natuur de mens misleidt om haar verlangens te vervullen en dat het idee van een vrij individu de krachtigste van deze misleidingen zal zijn, dan moet men ook zeggen dat de misleiding in zijn voordeel is en dat hij zonder deze niet zijn volledige potentieel zou kunnen bereiken.

Maar het is geen pure misleiding, het is slechts een denkfout en een plaatsingsfout. Het ego denkt dat het het ware zelf is en handelt alsof het het ware centrum van handelen is en alsof alles omwille van het ego bestaat, en daarin begaat het een fout van positie en plaatsing. Het is niet verkeerd om te denken dat er iets of iemand in onszelf is, in deze werking van onze natuur, die het ware centrum van haar handelen is en voor wie alles bestaat; maar dit is niet het ego, het is de Heer, verborgen in onze harten, de goddelijke Purusha, en de Jiva, anders dan het ego, die een deel van zijn wezen is. De zelf-bevestiging van het ego-besef is de gebroken en vervormde schaduw in onze denkvermogens van de waarheid dat er een werkelijk Zelf in ons is dat de meester is van alles en voor wie en op wiens best de Natuur haar werk doet. Zo is ook het idee van vrije wil van het ego een vervormd en misplaatst gevoel van de waarheid dat er een vrij Zelf in ons is en dat de wil in de Natuur slechts een gemodificeerde en gedeeltelijke weerspiegeling is van haar wil, gemodificeerd en gedeeltelijk omdat het leeft in de opeenvolgende momenten van de tijd en handelt door een constante reeks modificaties die veel van hun eigen precedenten vergeten en slechts onvolmaakt bewust zijn van hun eigen gevolgen en doelstellingen. Maar de Wil in ons, die de momenten van de Tijd overstijgt, kent dit alles, en de werking van de Natuur in ons is een poging, zouden we kunnen zeggen, om uit te werken onder de moeilijke omstandigheden van een natuurlijke en egoïstische onwetendheid wat in het volle supramentale licht wordt voorzien door de innerlijke Wil en Kennis.

Maar er moet een tijd komen in onze vooruitgang dat we klaar zijn om onze ogen te openen voor de ware waarheid van ons wezen, en dan moet de dwaling van onze egoïstische vrijheid van ons afvallen. De verwerping van het idee van egoïstische vrije wil impliceert geen stopzetting van handelen, want de Natuur is de doener en voert haar handelen uit nadat deze machinerie is afgeschaft, net zoals ze deed voordat deze in gebruik kwam in het proces van haar evolutie. In de mens die deze heeft verworpen, kan het zelfs mogelijk zijn dat zij een grotere werking ontwikkelt; want zijn denkvermogen kan zich meer bewust zijn van alles wat zijn natuur is door de zelf-schepping van het verleden, meer gewaar van de vermogens, die het omgeven erop inwerken om zijn groei te bevorderen of te belemmeren, en zich ook meer bewust van de latente, grotere mogelijkheden die het bevat dankzij alles wat erin onuitgedrukt is, maar toch in staat is tot uitdrukking; en dit denkvermogen kan een vrijer kanaal zijn voor de goedkeuring van de Purusha van de grotere mogelijkheden die het ziet en een vrijer instrument voor de reactie van de Natuur, voor haar daaruit voortvloeiende poging tot hun ontwikkeling en realisatie. Maar de afwijzing van de vrije wil is geen louter fatalisme of idee van natuurlijk determinisme in het verstand zonder enig inzicht in het ware Zelf in ons; want dan blijft het ego nog steeds ons enige idee van het zelf en, aangezien dat altijd het instrument van Prakriti is, handelen we nog steeds door het ego en met onze wil als haar instrument, en brengt het idee in ons

geen verandering in de werkelijkheid teweeg, maar slechts een aanpassing van onze intellectuele houding. We zullen de fenomenale waarheid van de bepaling van ons egoïstische wezen en handelen door de Natuur hebben aanvaard, we zullen onze onderwerping hebben gezien: maar we zullen het ongeboren Zelf in ons niet hebben gezien, dat boven de werking van de guna's staat; we zullen niet hebben gezien waar onze poort naar vrijheid ligt. Natuur en ego zijn niet alles wat we zijn; er is de vrije ziel, de Purusha.

Maar waarin bestaat deze vrijheid van de Purusha? De Purusha van de huidige Sankhya-filosofie is vrij in de essentie van zijn wezen, maar omdat hij de niet-doener is, *akartā*; en voor zover hij de Natuur toestaat haar schaduw van handelen op de inactieve Ziel te werpen, wordt hij fenomenaal gebonden door de werking van de guna's en kan hij zijn vrijheid alleen herwinnen door zich van haar te distantiëren en haar activiteiten te staken. Als een mens dan het idee van zichzelf als doener of van de werken als de zijne van zich afwerpt, als hij, zoals de Gita stelt, zichzelf vastlegt in de opvatting van zichzelf als de inactieve niet-doener, *ātmānam akartāram*, en alle handelingen niet als de zijne maar als die van de Natuur beschouwt, als het spel van haar guna's, zal dan niet hetzelfde resultaat volgen? De Sankhya Purusha is de gever van de goedkeuring, maar slechts een passieve goedkeuring, *anumati*, het werk is geheel van de Natuur; in wezen is hij de getuige en instandhouder, niet het besturende lichaam, het actieve bewustzijn van de universele Godheid. Hij is de Ziel die ziet en accepteert, zoals een toeschouwer de voorstelling accepteert van een toneelstuk dat hij bekijkt, niet de Ziel die zowel regeert als toekijkt het toneelstuk dat hij zelf heeft bedacht en in zijn eigen wezen heeft opgevoerd. Als hij dan zijn goedkeuring intrekt, als hij weigert de illusie van handelen te erkennen waarmee het toneelstuk voortduurt, houdt hij ook op de instandhouder te zijn en komt de actie tot stilstand, aangezien het alleen voor het plezier van de waarnemende, bewuste Ziel is dat de Natuur het uitvoert en alleen door zijn steun kan zij het in stand houden. Daarom is het duidelijk dat de opvatting van de Gita over de relaties tussen Purusha en Prakriti niet die van de Sankhya is, aangezien dezelfde beweging tot een heel ander resultaat leidt: in het ene geval tot het stoppen van de werken, in het andere geval tot een grote, onbaatzuchtige en verlangenloze, goddelijke actie. In de Sankhya zijn Ziel en Natuur twee verschillende entiteiten, in de Gita zijn het twee aspecten, twee krachten van één zelfbestaand wezen; de Ziel is niet alleen de gever van de goedkeuring, maar ook heer van de Natuur, Ishwara, door haar te genieten van het spel van de wereld, door haar de goddelijke wil en kennis uit te voeren in een systeem van dingen dat wordt ondersteund door zijn goedkeuring en bestaat door zijn immanente aanwezigheid, bestaat in zijn wezen, wordt beheerst door de wet van zijn wezen en door de bewuste wil daarin. Kennen, reageren op, leven in het goddelijke wezen en de goddelijke natuur van deze Ziel is het doel van zich terugtrekken uit het ego en zijn handelen. Men stijgt dan op boven de lagere natuur van de guna's naar de hogere goddelijke natuur.

De beweging waarmee deze opstijging wordt bepaald, vloeit voort uit het complexe evenwicht van de Ziel in haar relatie met de Natuur; het hangt af van het idee van de drievoudige Purusha in de Gita. De Ziel die onmiddellijk de actie, de mutaties, de opeenvolgende wordingsprocessen van de Natuur bezielt, is de Kshara, die lijkt te veranderen met zijn veranderingen, om mee te bewegen in haar beweging, de persoon die in zijn idee van zijn zijn de veranderingen van zijn persoonlijkheid volgt, teweeggebracht door de

voortdurende werking van haar Karma. Natuur is hier Kshara, een constante beweging en mutatie in de Tijd, een constant worden. Maar deze Natuur is slechts de uitvoerende kracht van de ziel zelf; want alleen door wat hij is, kan zij worden, alleen volgens de mogelijkheden van zijn worden kan zij handelen; zij werkt het worden van zijn wezen uit. Haar karma wordt bepaald door Swabhava, de eigen natuur, de wet van zelf-worden van de ziel, ook al lijkt de actie, omdat zij de agens en uitvoerder van het worden is, vaak eerder de natuur te bepalen. Volgens wie we zijn, handelen we, en door onze actie ontwikkelen we ons, werken we uit wie we zijn. Natuur is de actie, de mutatie, het worden, en het is de Kracht die alle these uitvoert; maar de Ziel is het bewuste wezen waaruit die kracht voortkomt, uit wiens lichtgevende substantie van bewustzijn zij de veranderlijke wil heeft getrokken die verandert en haar veranderingen uitdrukt in haar handelingen. En deze Ziel is Eén en Veel; zij is het ene Levenswezen waaruit al het leven is ontstaan en zij is al deze levende wezens; zij is het kosmische bestaan en zij is al deze veelheid aan kosmische bestaansvormen, *sarvabhūtāni*, want al deze zijn Eén; alle vele Purusha's zijn in hun oorspronkelijke wezen de ene en enige Purusha. Maar het mechanisme van het ego-gevoel in de Natuur, dat deel uitmaakt van haar handelen, zet het denkvermogen ertoe aan het bewustzijn van de ziel te identificeren met het beperkte worden van het moment, met de som van haar actieve bewustzijn in een gegeven veld van ruimte en tijd, met het resultaat van moment tot moment van de som van haar vroegere handelingen. Het is mogelijk om op een bepaalde manier de eenheid van al deze wezens te beseffen, zelfs in de Natuur zelf, en ons bewust te worden van een kosmische ziel die zich manifesteert in de gehele werking van de kosmische Natuur, waarbij de Natuur de Ziel manifesteert en de Ziel de Natuur vormt. Maar dit is slechts bewust worden van het grote kosmische Worden, dat niet vals of onwerkelijk is, maar waarvan de kennis alleen ons niet de ware kennis van ons Zelf geeft; want ons ware Zelf is altijd iets meer dan dit en iets dat er voorbijgaat.

Want voorbij de ziel die zich in de Natuur manifesteert en verbonden is met haar werking, is er een andere status van de Purusha, die volledig een status is en geenszins een handeling; dat is het stille, het onveranderlijke, het Al-omvattende, zelf-bestaande, bewegingloze Zelf, *sarvagatam acalam*, onveranderlijk Zijn en niet Worden, de Akshara. In de Kshara is de Ziel betrokken bij de werking van de Natuur, daarom is het geconcentreerd, verliest het zich als het ware in de momenten van de Tijd, in de golven van het Worden, niet werkelijk, maar slechts in schijn en door de stroom te volgen; in de Akshara verstomt de Natuur en komt tot rust in de Ziel, daarom wordt zij zich bewust van haar onveranderlijke Zijn. De Kshara is de Purusha van de Sankhya wanneer zij de verschillende werkingen van de wapens van de Natuur weerspiegelt en zichzelf kent als de Saguna, het Persoonlijke; de Akshara is de Purusha van de Sankhya wanneer deze wapens in een staat van evenwicht zijn gekomen en zij zichzelf kent als de Nirguna, het Onpersoonlijke. Daarom is, terwijl de Kshara, die zich associeert met het werk van Prakriti, de doener van werken lijkt te zijn, *kartā*, de Akshara, losgekoppeld van alle werkingen van de guna's, de inactieve niet-doener, *akartā*, en getuige. De ziel van de mens, wanneer het de houding van de Kshara aanneemt, identificeert zich met het spel van de persoonlijkheid en vertroebelt gemakkelijk zijn zelfkennis met het ego-gevoel in de Natuur, zodat hij zichzelf beschouwt als de ego-doener van werken; wanneer het zijn

houding aanneemt in de Akshara, identificeert het zich met het Onpersoonlijke en is het zich gewaar van de Natuur als de doener en zichzelf als het inactieve, getuigende Zelf, *akartāram*. Het denkvermogen van de mens moet zich tot een van deze houdingen wenden, hij beschouwt ze als alternatieven; het is door de Natuur gebonden aan handelen in de mutaties van hoedanigheid en persoonlijkheid, of het is vrij van haar werkers in onveranderlijke onpersoonlijkheid.

Maar deze twee, de status en onveranderlijkheid van de Ziel en het handelen van de Ziel en zijn veranderlijkheid in de Natuur, bestaan feitelijk naast elkaar. En dit zou een onverenigbare anomalie zijn, behalve door een theorie zoals die van Maya of van een dubbel en verdeeld wezen, als er geen opperste realiteit van het bestaan van de Ziel zou bestaan, waarvan dit de twee tegengestelde aspecten zijn, maar die door geen van beide wordt beperkt. We hebben gezien dat de Gita dit in de Purushottama vindt. De opperste ziel is de Ishwara, God, de Meester van al het zijn, *sarvaloka-maheśvara.* Hij brengt zijn eigen activiteitsnatuur, zijn Prakriti, naar voren — *svāṁ prakṛtim*, zegt de Gita — gemanifesteerd in de Jiva, uitgewerkt door de *svabhāva*, “eigenwording”, van elke Jiva volgens de wet van het goddelijke wezen erin, de grote lijnen waarvan elke Jiva moet volgen, maar ook uitgewerkt in de egoïstische natuur door het verwarrende spel van de drie guna's op elkaar, *guṇā guṇeṣu vartante*. Dat is de *traiguṇyamayī māyā*, de Maya waar de mens moeilijk aan voorbij kan komen, *duratyayā*, — toch kan men eraan voorbijgaan door de drie guna's te overstijgen. Want terwijl dit alles door de Ishwara wordt gedaan door middel van zijn Natuurkracht in de Kshara, is hij in de Akshara onaangetast, onverschillig, beschouwt hij alles gelijk, strekt hij zich uit in alles, maar staat hij boven alles. In alle drie is hij de Heer, de allerhoogste Ishwara in de hoogste, de heersende en alomvattende Onpersoonlijkheid, *prabhu* en *vibhu*, in de Akshara, en de immanente Wil en aanwezige actieve Heer in de Kshara. Hij is vrij in zijn onpersoonlijkheid, zelfs terwijl hij werkt vanuit het spel van zijn persoonlijkheid; hij is niet louter onpersoonlijk of persoonlijk, maar één en hetzelfde wezen in twee aspecten; hij is het onpersoonlijke persoonlijke, *nirguṇo guṇī*, van de Upanishad. Door hem is alles al gewild, nog voordat het is uitgewerkt. Zoals hij zegt over de nog levende Dhartarashtrianen: "zij zijn reeds door Mij gedood," *mayā nihatāḥ pūrvam eva*, en de uitwerking door de Natuur is slechts het resultaat van zijn Wil. Toch is hij, krachtens zijn onpersoonlijkheid, niet gebonden aan zijn werken, *kartāram akartāram*.

Maar de mens als individueel zelf, door zijn onwetende zelfidentificatie met het werk en het worden, alsof dat alles is zijn ziel en niet een kracht van zijn ziel, een kracht die daaruit voortkomt, wordt verward door het ego-gevoel. Hij denkt dat hij en anderen alles doen; hij ziet niet dat de Natuur al het andere doet, dat hij haar werken verkeerd voorstelt en vervormt voor zichzelf door onwetendheid en gehechtheid. Hij is een slaaf van de guna's, nu eens gehinderd door de doffe toestand van tamas, dan weer voortgedreven door de sterke winden van rajas, dan weer beperkt door het gedeeltelijke licht van sattwa, en onderscheidt zich helemaal niet van het natuurlijke denkvermogen dat als enige op deze manier door de guna's wordt gemodificeerd. Hij wordt daarom beheerst door pijn en plezier, geluk en verdriet, verlangen en hartstocht, gehechtheid en afkeer: hij heeft geen vrijheid.

Om vrij te zijn, moet hij terugkeren van de Natuurlijke actie naar de status van de Akshara; dan zal hij *triguṇātīta* zijn, voorbij de guna's. Zichzelf

kennend als de Akshara Brahman, de onveranderlijke Purusha, zal hij zichzelf kennen als een onveranderlijk onpersoonlijk zelf, de Atman, die rustig observeert en onpartijdig ondersteunt de actie, maar zelf kalm, onverschillig, onaangeraakt, bewegingloos, puur, één met alle wezens in zichzelf, niet één met de Natuur en haar werking. Dit zelf, hoewel het door zijn aanwezigheid de werken van de Natuur autoriseert, hoewel het door zijn alomvattende bestaan deze ondersteunt en ermee instemt, *prabhu vibhu*, schept zelf geen werken, noch de toestand van de doener, noch de verbinding van de werken met hun vrucht, *na kartṛtvaṁ na karmāṇi sṛjati na karma-phala-saṁyogam*, maar kijkt slechts toe hoe de natuur in de Kshara deze dingen uitwerkt, *svabhāvas tu pravartate*; het aanvaardt noch de zonde, noch de deugd van de levende wezens die in dit leven geboren zijn als de zijne, *nādatte kasyacit pāpaṁ na caiva sukṛtam*; het bewaart zijn spirituele zuiverheid. Het is het ego, verward door onwetendheid, dat deze dingen aan zichzelf toeschrijft, omdat het de verantwoordelijkheid van de doener op zich neemt en ervoor kiest om als zodanig te fungeren en niet als het instrument van een hogere macht, wat het in werkelijkheid is; *aññānenāvṛtaṁ jñānaṁ tena muhyanti jantavaḥ*. Door terug te keren naar het onpersoonlijke zelf verkrijgt de ziel een grotere zelf-kennis en wordt zij bevrijd van de gebondenheid aan de werken van de Natuur, onaangetast door haar guna's, vrij van haar schijn van goedheid en kwaadheid, lijden en geluk. Het natuurlijke wezen, het denkvermogen, het lichaam, het leven, blijven bestaan, de Natuur blijft werken; maar het innerlijke wezen identificeert zich niet met deze, noch verheugt of treurt het zich terwijl de guna's in het natuurlijke wezen spelen. Hij is het kalme en vrije, onveranderlijke Zelf dat alles observeert.

Is dit de laatste staat, de hoogste mogelijkheid, het hoogste geheim? Dat kan niet, aangezien dit een gemengde of verdeelde, geen perfect geharmoniseerde staat is, een dubbel, geen verenigd wezen, een vrijheid in de ziel, een onvolmaaktheid in de Natuur. Het kan slechts een stadium zijn. Wat is er dan daarbuiten? Een oplossing is die van de Sannyasin die de natuur, de actie volledig verwerpt, althans voor zover actie verworpen kan worden, zodat er een ongemengde, onverdeelde vrijheid kan zijn; maar deze oplossing, hoewel erkend, heeft niet de voorkeur van de Gita. De Gita dringt ook aan op het opgeven van acties, *sarvakarmāṇi sannyasya*, maar innerlijk aan het Brahman. Brahman in de Kshara ondersteunt de actie van Prakriti volledig, Brahman in de Akshara, zelfs terwijl het ondersteunt, distantieert zich van de actie, behoudt zijn vrijheid; De individuele ziel, verenigd met het Brahman in de Akshara, is vrij en onthecht, maar, verenigd met het Brahman in de Kshara, ondersteunt het het Brahman zonder erdoor beïnvloed te worden. Dit kan het het beste doen wanneer het inziet dat beide aspecten zijn van de ene Purushottama. De Purushottama, die alle bestaansvormen bewoont als de geheime Ishwara, beheerst de Natuur en door zijn wil, nu niet langer vervormd en mismaakt door het ego, werkt de Natuur haar handelingen uit door middel van de swabhava; de individuele ziel maakt het vergoddelijkte natuurlijke wezen tot een instrument van de goddelijke Wil, *nimitta-mātram*. Hij blijft zelfs in actie *triguṇātīta*, voorbij de guna's, vrij van de guna's, *nistraiguṇya*, hij vervult uiteindelijk volledig het vroege gebod van de Gita, *nistraiguṇyo bhavārjuna*. Hij geniet inderdaad nog steeds van de guna's, zoals het Brahman, hoewel niet door hen beperkt, *nirguṇaṁ guṇabhoktṛ ca*, onthecht, maar toch alles ondersteunend, net zoals dat Brahman, *asaktaṁ sarvabhṛt*: maar de werking van de guna's in hem is volledig veranderd; het

wordt verheven boven hun egoïstische karakter en reacties. Want hij heeft zijn hele wezen verenigd in de Purushottama, heeft het goddelijke wezen en de hogere goddelijke natuur van het worden aangenomen, *madbhāva*, heeft zelfs zijn denkvermogen en natuurlijke bewustzijn verenigd met het Goddelijke, *manmanā maccittaḥ*. Deze verandering is de uiteindelijke evolutie van de natuur en de consumptie ervan, goddelijke geboorte, *rahasyam uttamam.* Wanneer dit is volbracht, is de ziel zich bewust van zichzelf als meester van haar natuur en, gegroeid tot een licht van het goddelijke Licht en de wil van de goddelijke Wil, is het in staat haar natuurlijke werkingen te veranderen in een goddelijke handeling.

XXIII
Nirvana en Werken in de Wereld

DE VERENIGING van de ziel met de Purushottama door een Yoga van het hele wezen is de volledige leer van de Gita en niet alleen de vereniging met het onveranderlijke Zelf zoals in de engere doctrine die de exclusieve weg van kennis volgt. Daarom is de Gita vervolgens, nadat zij de verzoening van kennis en werken heeft bewerkstelligd, in staat om het idee van liefde en devotie, verenigd met zowel werken als kennis, te ontwikkelen als het hoogste punt van de weg naar het allerhoogste geheim. Want als de vereniging met het onveranderlijke Zelf het enige geheim of het hoogste geheim zou zijn, zou dat helemaal niet mogelijk zijn; want dan zou op een gegeven moment onze innerlijke basis voor liefde en devotie, net als ons innerlijke fundament van werken, afbrokkelen en instorten. Eenheid, volledig en exclusief, met het onveranderlijke Zelf alleen betekent de afschaffing van het hele gezichtspunt van het veranderlijke wezen, niet alleen in zijn gewone en lagere handelen maar in zijn diepste wortels, in alles wat zijn bestaan mogelijk maakt, niet alleen in de werken van zijn onwetendheid, maar ook in de werken van zijn kennis. Het zou de afschaffing betekenen van al dat verschil in bewustzijn en activiteit tussen de menselijke ziel en het Goddelijke dat het spel van de Kshara mogelijk maakt; want het handelen van de Kshara zou dan volledig een spel van de onwetendheid worden, zonder enige wortel of basis van goddelijke werkelijkheid. Integendeel, de vereniging van Yoga met de Purushottama betekent de kennis en het genieten van onze eenheid met Hem in ons zelf-bestaande wezen en van een zekere differentiatie in ons actieve wezen. Het is de volharding van het laatste in een spel van goddelijke werken die worden voortgedreven door de drijvende kracht van goddelijke liefde en gevormd door een vervolmaakte goddelijke Natuur, het is de visie op het Goddelijke in de wereld geharmoniseerd met een realisatie van het Goddelijke in het zelf die handelen en devotie mogelijk maakt voor de bevrijde mens, en niet alleen mogelijk maar onvermijdelijk in de volmaakte modus van zijn wezen.

Maar de directe weg naar eenwording loopt via de gezamenlijke realisatie van het onveranderlijke Zelf, en het is de nadruk van de Gita hierop als een eerste noodzaak, waarna werken en devotie pas hun volledige goddelijke betekenis kunnen verwerven, die het voor ons mogelijk maakt de strekking ervan te misverstaan. Want als we de passages nemen waarin het het meest strikt op deze noodzaak aandringt en de hele gedachtegang waarin ze staan negeren, kunnen we gemakkelijk tot de conclusie komen dat het inderdaad actieloze absorptie leert als de uiteindelijke staat van de ziel en handelen slechts als een voorbereidend middel naar stilte in het bewegingloze Onveranderlijke. Het is aan het einde van het vijfde en gedurende het hele zesde hoofdstuk dat deze nadruk het sterkst en meest omvattend is. Daar vinden we de beschrijving van een Yoga die op het eerste gezicht onverenigbaar lijkt met werken en zien we het herhaalde gebruik van het woord Nirvana om de staat te beschrijven die de Yogi bereikt.

Het kenmerk van deze staat is de opperste vrede van een kalme zelfvernietiging, *śāntiṁ nirvāṇa-paramām*, en, alsof het heel duidelijk wil maken dat het niet het Boeddhistische Nirvana in een zalige ontkenning van

het zijn is, maar het Vedantische verlies van een gedeeltelijk in een volmaakt zijn, gebruikt de Gita altijd de uitdrukking *brahma-nirvāṇa*, uitdoving in het Brahman; en het Brahman lijkt hier zeker het Onveranderlijke te betekenen, in de eerste plaats het innerlijke, tijdloze Zelf dat zich onttrekt aan actieve deelname, ook al is het immanent in de uiterlijkheid van de Natuur. We moeten dan zien wat de bedoeling van de Gita hier is, en vooral of deze vrede de vrede is van een absolute inactieve beëindiging, of de zelfuitdoving in de Akshara de absolute uitsnijding betekent van alle kennis en bewustzijn van de Kshara en van alle actie in de Kshara. We zijn er inderdaad aan gewend Nirvana en elke vorm van bestaan en handelen in de wereld als onverenigbaar te beschouwen en we zouden geneigd kunnen zijn te stellen dat het gebruik van het woord op zich voldoende is en de kwestie beslist. Maar als we het Boeddhisme nauwkeurig bekijken, zullen we ons afvragen of de absolute onverenigbaarheid wel echt bestond, zelfs niet voor de Boeddhisten; en als we de Gita nauwkeurig bekijken, zullen we zien dat deze geen deel uitmaakt van deze opperste Vedantische leer.

Na te hebben gesproken over de volmaakte gelijkheid van de Brahman-kenner die is opgestegen tot het Brahman-bewustzijn, *brahmavid brahmaṇi sthitaḥ*, ontwikkelt de Gita in negen verzen die zijn idee van Brahmayoga en van Nirvana in het Brahman volgen. “Wanneer de ziel niet langer gehecht is aan de aanrakingen van uiterlijke dingen,” zo begint het, “dan vindt men het geluk dat in het Zelf bestaat; zo iemand geniet van een onvergankelijk geluk, omdat zijn zelf in Yoga, *yukta*, is, door Yoga met het Brahman.” De niet-gehechtheid is essentieel, zo staat er, om vrij te zijn van de aanvallen van verlangen, woede en hartstocht, een vrijheid zonder welke waar geluk niet mogelijk is. Dat geluk en die gelijkwaardigheid moeten volledig door de mens in het lichaam worden bereikt: hij is niet om ook maar het kleinste restje van onderwerping aan de verstoorde lagere natuur te verdragen, om vast te houden aan het idee dat de volmaakte bevrijding zal komen door het afleggen van het lichaam; een volmaakte spirituele vrijheid kan hier op aarde worden verworven en in het menselijk leven worden bezeten en genoten, *prāk śarīra-vimokṣanāt.* Het vervolgt: “Hij wie innerlijk geluk, innerlijke rust en vrede bezit en het innerlijke licht, die Yogi wordt Brahman en bereikt zelfvernietiging in Brahman, *brahma-nirvāṇam*.” Hier betekent Nirvana heel duidelijk de vernietiging van het ego in het hogere spirituele, innerlijke Zelf, dat wat voor altijd tijdloos is, ruimteloos, niet gebonden door de keten van oorzaak en gevolg en de veranderingen van de wereld, zelf-verheerlijkend, zelfverlicht en voor altijd in vrede. De Yogi houdt op het ego te zijn, de kleine persoon beperkt door denkvermogen en lichaam; hij wordt de Brahman; hij is in bewustzijn verenigd met de onveranderlijke goddelijkheid van het eeuwige Zelf dat immanent is in zijn natuurlijke wezen.

Maar is dit een diepe slaap van samadhi, weg van alle wereldse bewustzijn, of is het de voorbereidende beweging voor een ontbinding van het natuurlijke wezen en de individuele ziel in een absoluut Zelf dat volkomen en voor altijd voorbij de Natuur is en haar werken, *laya, moksha*? Is die terugtrekking noodzakelijk voordat we Nirvana kunnen binnengaan, of is Nirvana, zoals de context lijkt te suggereren, een staat die gelijktijdig met het wereldse bewustzijn kan bestaan en het zelfs op zijn eigen manier kan omvatten? Kennelijk het laatste, want in het succesvolle vers vervolgt de Gita: “Wijzen bereiken Nirvana in het Brahman, zij in wie de vlekken van zonde zijn uitgewist en de knoop van twijfel is verbroken, meesters van zichzelf, die

bezig zijn met het doen van goed aan alle schepselen, *sarvabhūta-hite ratāḥ*." Dat lijkt bijna te betekenen dat zo zijn gelijkstaat aan in Nirvana zijn. Maar het volgende vers is heel duidelijk en beslissend: "*Yatis* (zij die zelfbeheersing beoefenen door Yoga en ascetische praktijken) die bevrijd zijn van begeerte en woede en zelf-beheersing hebben verworven, voor hen bestaat Nirvana in het Brahman overal om hen heen, omvat hen, zij leven er al in omdat zij kennis van het zelf hebben." Dat wil zeggen, kennis en bezit van het zelf hebben, is in Nirvana bestaan. Dit is duidelijk een grote uitbreiding van het idee van Nirvana. Vrijheid van alle besmettingen van de hartstochten, de zelfbeheersing van het gelijke denkvermogen waarop die vrijheid is gebaseerd, gelijkheid met alle wezens, *sarvabhūteṣu*, en heilzame liefde voor allen, de uiteindelijke vernietiging van die twijfel en duisternis van de onwetendheid die ons gescheiden houdt van het alomvattende Goddelijke en de kennis van het Ene Zelf in ons en in allen zijn duidelijk de voorwaarden voor Nirvana die worden uiteengezet in deze verzen van de Gita, vormen het en zijn de spirituele essentie ervan.

Zo is Nirvana duidelijk verenigbaar met wereldbewustzijn en met handelen in de wereld. Want de wijzen die het bezitten zijn zich bewust van en staan door hun werken in een intieme relatie met het Goddelijke in het veranderlijke universum; zij zijn bezig met het welzijn van alle schepselen, *sarvabhūta-hite*. Zij hebben de ervaringen van de Kshara Purusha niet verzaakt, zij hebben ze vergoddelijkt; want de Kshara, zo vertelt de Gita ons, is alle bestaan, *sarvabhūtani*, en het doen van universeel goed aan allen is een goddelijke handeling in de veranderlijkheid van de Natuur. Deze handeling in de wereld is niet onverenigbaar met het leven in Brahman, het is veeleer de onvermijdelijke voorwaarde en het uiterlijke resultaat ervan, omdat het Brahman waarin wij Nirvana vinden, het spirituele bewustzijn waarin wij het afzonderlijke ego-bewustzijn verliezen, niet alleen in ons is, maar in al deze bestaansvormen, niet alleen boven en los van al deze universele gebeurtenissen bestaat, maar ze doordringt, ze omvat en erin uitgebreid is. Daarom moet met Nirvana in het Brahman een vernietiging of uitdoving van het beperkte, scheidende bewustzijn worden bedoeld, dat vervalst en verdeelt, en dat aan de oppervlakte van het bestaan wordt gecreëerd door de lagere Maya van de drie guna's. De toegang tot Nirvana is een doorgang naar dit andere, ware, verenigende bewustzijn, dat het hart van het bestaan is, het continent ervan en het geheel ervan, dat het omvat en ondersteunt, de hele oorspronkelijke, eeuwige en uiteindelijke waarheid. Nirvana, wanneer we het bereiken, erin binnengaan, is niet alleen in ons, maar overal om ons heen, *abhito vartate*, want dit is niet alleen het Brahman-bewustzijn dat in het geheim in ons leeft, maar het Brahman-bewustzijn waarin we leven. Het is het Zelf dat we in ons hebben, het opperste zelf van ons individuele wezen, maar ook het Zelf dat we buiten ons hebben, het opperste Zelf van het universum, het zelf van alle bestaansvormen. Door daarin te leven, leven we in alles, en niet langer alleen in ons egoïstische wezen; door eenheid met dat zelf een standvastige eenheid wordt met alles in het universum de ware aard van ons wezen en de fundamentele status van onze actieve bewustzijn en fundamentele drijfveer van al onze handelingen.

Maar direct daarna krijgen we weer twee verzen die lijken af te leiden van deze conclusie. "Nadat hij alle uiterlijke aanrakingen buiten zichzelf heeft geplaatst en het zicht tussen de wenkbrauwen heeft geconcentreerd en gelijk heeft gemaakt aan de *prāna* en de *apāna* die zich in de neusgaten bewegen,

nadat hij de zintuigen, het denkvermogen en het verstand heeft beheerst, is de wijze die zich aan bevrijding wijdt, van wie verlangen, woede en angst zijn verdwenen, altijd vrij." Hier hebben we een proces van Yoga dat een element introduceert dat heel anders lijkt dan de Yoga van werken en anders dan de zuivere yoga van kennis door onderscheidingsvermogen en contemplatie; het behoort in al zijn karakteristieke kenmerken tot het systeem en introduceert de psychofysische ascese van Rajayoga. Er is de beheersing van alle bewegingen van het denkvermogen, *cittavṛtti-nirodha*; er is de beheersing van de ademhaling, Pranayama; er is het terugtrekken van de zintuigen en het zicht. Al deze processen leiden tot de innerlijke trance van Samadhi, het doel van al deze processen is *mokṣha*, en *mokṣha* betekent in de gewone spreektaal niet alleen de verzaking van het scheidende ego-bewustzijn, maar van het hele actieve bewustzijn, een oplossing van ons wezen in het hoogste Brahman. Moeten we aannemen dat de Gita dit proces in die zin beschrijft als de laatste stap naar een bevrijding door middel van oplossing, of slechts als een speciaal middel en een krachtig hulpmiddel om het naar buiten gerichte denkvermogen te overwinnen? Is dit de finale, het hoogtepunt, het laatste woord? We zullen redenen vinden om het te beschouwen als zowel een speciaal middel, een hulpmiddel, als ten minste één poort naar een definitief vertrek, niet door middel van oplossing, maar door een verheffing naar het suprakosmische bestaan. Want zelfs hier in deze passage is dit niet het laatste woord; het laatste woord, de finale, het hoogtepunt komt in een volgend vers en is het laatste couplet van het hoofdstuk. "Wanneer een mens Mij heeft leren kennen als de Genieter van offer en tapasya (van alle ascese en energetische praktijken), de machtige heer van alle werelden, de vriend van alle schepselen, komt hij uit de vrede." De kracht van de Karmayoga komt opnieuw naar voren; de kennis van het actieve Brahman, de kosmische superziel, wordt benadrukt als een van de voorwaarden voor de vrede van Nirvana.

`We keren terug naar het grote idee van de Gita, het idee van de Purushottama, — hoewel die naam pas tegen het einde wordt genoemd, is het altijd datgene wat Krishna bedoelt met zijn "ik" en "mij", het Goddelijke dat daar is als het ene zelf in ons tijdloze, onveranderlijke wezen, dat ook aanwezig is in de wereld, in alle bestaansvormen, in alle activiteiten, de meester van de stilte en de vrede, de meester van de kracht en de actie, die hier geïncarneerd is als de goddelijke wagenmenner van het kolossale conflict, het Transcendente, het Zelf, het Al, de meester van elk individueel wezen. Hij is de genieter van alle offers en van alle tapasya, daarom zal de zoeker naar bevrijding werken verrichten als een offer en als een tapasya; hij is de heer van alle werelden, gemanifesteerd in de Natuur en in deze wezens. Daarom zal de bevrijde mens nog steeds werken verrichten voor het juiste bestuur en de leiding van de volkeren in deze werelden, *lokasaṅgraha*; hij is de vriend van alle bestaanden, daarom is de legende die Nirvana in zichzelf en om zich heen heeft gevonden, nog steeds en altijd bezig met het welzijn van alle schepselen, net zoals het Nirvana van het Mahayana-Boeddhisme als hoogste teken de werken van universeel mededogen aannam. Daarom is hij, zelfs wanneer hij eenheid met het Goddelijke in zijn tijdloze en onveranderlijke zelf heeft gevonden, nog steeds in staat, omdat hij ook de relaties omarmt van het spel van de Natuur, tot goddelijke liefde voor de mens en tot liefde voor het Goddelijke, van bhakti.

Dat dit de strekking van de betekenis is, wordt duidelijker wanneer we de betekenis van het zesde hoofdstuk hebben doorgrond, dat een uitgebreid commentaar is op en een volledige uitwerking van het idee van deze afsluitende verzen van het vijfde hoofdstuk, — wat het belang aantoont dat de Gita eraan hecht. We zullen daarom zo kort mogelijk de inhoud van dit zesde hoofdstuk behandelen. Ten eerste benadrukt de leraar — en dit is zeer significant — zijn vaak herhaalde bewering over de ware essentie van Sannyasa, dat het een innerlijke, geen uiterlijke verzaking is. "Wie het werk doet zonder de vruchten ervan te plukken, is de Sannyasin en de Yogin, niet de man die het offervuur niet aansteekt en de werken niet doet. Wat zij verzaking (Sannyasa) noemen, weet dat het in werkelijkheid Yoga is; want niemand wordt een Yogin die niet de begeerte-wil in het denkvermogen heeft verzaakt." Er moeten werken worden verricht, maar met welk doel en in welke volgorde? Ze moeten eerst worden verricht tijdens de beklimming van de heuvel van Yoga, want dan zijn de werken de oorzaak, *kāraṇam*. De oorzaak van wat? De oorzaak van zelf-vervolmaking, van bevrijding, van nirvana in het Brahman; want door werken te verrichten met een gestage beoefening van de innerlijke verzaking worden deze vervolmaking, deze bevrijding, deze overwinning op het begeertedenken en het ego en de lagere natuur gemakkelijk bereikt.

Maar wanneer men de top heeft bereikt? Dan zijn de werken niet langer de oorzaak; de kalmte van zelf-beheersing en zelf-beschikking die door werken wordt verkregen, wordt de oorzaak. Maar de oorzaak van wat? Van de standvastigheid in het Zelf, in het Brahman-bewustzijn en van de volmaakte gelijkheid waarin de goddelijke werken van de bevrijde mens worden verricht. "Want wanneer men zich niet hecht aan de objecten van zintuigen of aan werken en alle wil van verlangen in het denkvermogen heeft afgezworen, dan wordt gezegd dat men de top van yoga heeft bereikt." Dat is, zoals we al weten, de geest waarin de bevrijde mens werken verricht; hij doet ze zonder verlangen en gehechtheid, zonder die egoïstische persoonlijke wil en het mentale zoeken dat de ouder is van verlangen. Hij heeft zijn lagere zelf overwonnen, de volmaakte kalmte bereikt waarin zijn hoogste zelf zich aan hem manifesteert, dat hoogste zelf altijd geconcentreerd in zijn eigen wezen, *samāhita*, in Samadhi, niet alleen in de trance van het naar binnen gerichte bewustzijn, maar altijd ook in de wakende staat van het denkvermogen, in blootstelling aan de oorzaken van verlangen en van de verstoring van de kalmte, van verdriet en plezier, hitte en kou, eer en schande, alle dualiteiten, *śītoṣṇa-sukhaduḥkheṣu tathā mānāpamānayoḥ.* Dit hogere zelf is de Akshara, *kūṭastha*, die boven de veranderingen en de verstoringen van het natuurlijke wezen staat; en de Yogi wordt gezegd in Yoga te zijn met het Zelf wanneer hij er ook aan gelijk is, *kūṭastha*, wanneer hij boven alle verschijnselen en veranderingen staat, wanneer hij tevreden is met zelf-kennis, wanneer hij gelijkmoedig is tegenover alle dingen, gebeurtenissen en personen.

Maar deze Yoga is uiteindelijk niet gemakkelijk te verwerven, zoals Arjuna kort daarna suggereert, want het rusteloze denken is altijd vatbaar om van deze hoogten te worden neergehaald door de aanvallen van uiterlijke zaken en terug te vallen in de sterke greep van verdriet, hartstocht en ongelijkheid. Daarom lijkt het erop dat de Gita ons naast haar algemene methode van kennis en werken ook een speciaal proces van Rajayogische meditatie geeft, evenals een krachtige beoefeningsmethode, *abhyāsa*, een sterke weg naar de volledige beheersing van het denkvermogen en al zijn

werkingen. In dit proces wordt de Yogi ertoe aangezet om voortdurende vereniging met het Zelf te beoefenen, zodat dat zijn normale bewustzijn kan worden. Hij moet apart en alleen te zitten, met alle verlangens en ideeën van bezit verbannen uit zijn denkvermogen, zelfbeheerst in zijn hele wezen en bewustzijn. "Hij moet zijn stevige zitplaats inrichten op een zuivere plek, niet te hoog, noch te laag, bedekt met een doek, met een hertenvel, met heilig gras, en daar zittend met een geconcentreerd denkvermogen en met de werking van het mentale bewustzijn en de zintuigen onder controle, moet hij Yoga beoefenen voor zelfzuivering, *ātma-viśuddhaye*." De houding die hij aanneemt moet de onbeweeglijke, rechtopstaande houding zijn die eigen is aan de beoefening van Rajayoga; de blik moet naar binnen getrokken en gefixeerd zijn tussen de wenkbrauwen, "zonder naar de rest van het lichaam te kijken." Het denkvermogen moet kalm en vrij van angst gehouden worden en de gelofte van Brahmacharya moet worden nageleefd; de hele beheerste mentaliteit moet toegewijd en gericht zijn op het Goddelijke, zodat lagere acties van het bewustzijn samensmelten met de hogere vrede. Het te bereiken doel is de stille vrede van Nirvana. "Door zich voortdurend in Yoga te begeven door zijn denkvermogen te beheersen, bereikt de yogi de opperste vrede van Nirvana, die haar fundament vindt in Mij, *śantiṁ nirvāṇa-paramāṁ matsaṁsthām.*"

Deze vrede van Nirvana wordt bereikt wanneer al het mentale bewustzijn volkomen beheerst en bevrijd is van verlangen en stil blijft in het Zelf, wanneer het, roerloos als het licht van een lamp op een windstille plaats, ophoudt met zijn rusteloze activiteit, afgesloten van zijn uiterlijke beweging, en door de stilte en rust van het denkvermogen het Zelf van binnenuit wordt gezien, niet vervormd zoals in het denkvermogen, maar in het Zelf, gezien, niet zoals het onjuist of gedeeltelijk wordt vertaald door het denkvermogen en aan ons wordt voorgesteld door het ego, maar zelf-waargenomen door het Zelf, *svaprakāśa*. Dan is de ziel tevreden en kent hij zijn eigen ware en verheven gelukzaligheid, niet dat onrustige geluk dat het deel is van het denkvermogen en de zintuigen, maar een innerlijke en serene gelukzaligheid waarin zij veilig is voor de verstoringen van het denkvermogen en niet langer kan afdwalen van de spirituele waarheid van haar wezen. Zelfs de hevigste aanval van mentaal verdriet kan haar niet verstoren; want mentaal verdriet komt van buitenaf, is een reactie op externe prikkels, en dit is het innerlijke, zelf-bestaande geluk van hen die de slavernij van de onstabiele mentale reacties op externe prikkels niet langer accepteren. Het is het loslaten van het contact met pijn, de scheiding van het huwelijk van het denkvermogen met verdriet, *duḥkha-saṁyoga-viyogam*. Het vastberaden verwerven van deze onvervreemdbare spirituele zaligheid is yoga, het is de goddelijke vereniging; het is de grootste van alle winsten en de schat waarnaast alle andere hun waarde verliezen. Daarom moet deze yoga vastberaden worden beoefend zonder toe te geven aan enige ontmoediging door moeilijkheden of mislukkingen tot de bevrijding, tot de zaligheid van Nirvana is verzekerd als een eeuwig bezit.

De nadruk ligt hier vooral op het tot rust brengen van het emotionele denkvermogen, het denkvermogen van verlangen en de zintuigen die de ontvangers zijn van uiterlijke prikkels en daarop reageren met onze gebruikelijke emotionele reacties; maar zelfs de mentale gedachte moet tot rust gebracht worden in de stilte van het zelf-bestaande wezen. Ten eerste moeten alle verlangens die voortkomen uit de begeerte-wil volledig worden

losgelaten, zonder enige uitzondering of restant, en de zintuigen moeten door het denkvermogen in bedwang worden gehouden, zodat ze niet alle kanten op rennen volgens hun gebruikelijke wanordelijke en rusteloze gewoonte; maar vervolgens moet het denkvermogen zelf gegrepen worden door de buddhi en naar binnen getrokken worden. Men moet langzaam ophouden met mentale activiteit door een buddhi in de greep van vastberadenheid behouden nadat het denkvermogen in het hogere zelf is gefixeerd, moet men aan helemaal niets meer denken. Telkens wanneer het rusteloze en onrustige denkvermogen naar buiten treedt, moet deze worden beheerst en onderworpen in het zelf. Wanneer het denkvermogen volkomen tot rust is gekomen, komt er de hoogste, onbevlekte, hartstochtloze gelukzaligheid van de ziel, die Brahman is geworden, over de Yogin. "Zo bevrijd van de smet van hartstocht en zich voortdurend in Yoga begevend, geniet de Yogin gemakkelijk en gelukkig van de aanraking van Brahman, wat een buitengewone gelukzaligheid is."

En toch is het resultaat, zolang men nog leeft, geen Nirvana, dat elke mogelijkheid tot handelen in de wereld, elke relatie met wezens in de wereld, wegwerpt. Het lijkt aanvankelijk dat het zo zou moeten zijn. Wanneer alle verlangens en hartstochten zijn opgehouden, wanneer het denkvermogen zich niet langer mag uitleven in gedachten, wanneer de beoefening van deze stille en eenzame Yoga de regel is geworden, welke verdere actie of relatie met de wereld van uiterlijke aanrakingen en veranderlijke verschijnselen is dan nog mogelijk? De Yogi blijft ongetwijfeld nog een tijdlang in zijn lichaam, maar de grot, het bos, de bergtop lijken nu de meest geschikte, de enige mogelijke plek voor zijn voortdurende leven en de constante trance van Samadhi, zijn enige vreugde en bezigheid. Maar, ten eerste, zolang deze solitaire Yoga wordt beoefend, wordt het afzien van alle andere handelingen niet aanbevolen door de Gita. Deze Yoga, zo staat er, is niet voor de mens die slaap, eten, spel en handelingen opgeeft, evenmin als voor degenen die zich te veel overgeven aan deze dingen van het leven en het lichaam; maar slapen en wakker zijn, eten, spelen en inspanningen moeten allemaal *yukta* zijn. Dit wordt over het algemeen geïnterpreteerd als dat alles gematigd, gereguleerd en in de juiste mate moet gebeuren, en dat is wellicht inderdaad de betekenis. Maar in ieder geval, wanneer de Yoga bereikt is, moet dit alles *yukta* zijn in een andere zin, de gewone betekenis van het woord zoals die overal elders in de Gita wordt gebruikt. In alle toestanden, in waken en slapen, in eten en spelen en handelen, zal de Yogi dan in Yoga met het Goddelijke zijn, en alles zal door hem gedaan worden in het bewustzijn van het Goddelijke als het zelf en als het Al en als datgene wat zijn eigen leven en zijn handelen ondersteunt en omvat. Verlangen, ego, persoonlijke wil en de gedachte van het denkvermogen zijn alleen de drijfveren van handelen in de lagere natuur; wanneer het ego verloren gaat en de Yogi Brahman wordt, wanneer hij leeft in en zelfs een transcendent en universeel bewustzijn is, komt handelen spontaan daaruit voort, stralende kennis hoger dan de mentale gedachte komt daaruit voort, een andere en machtigere kracht dan de persoonlijke wil komt daaruit voort om voor hem zijn werken te doen en zijn vruchten te brengen:[32] persoonlijk handelen is opgehouden, alles is

[32] *yoga-kṣemaṁ vahāmyaham*.

opgenomen in het Brahman en geadopteerd door het Goddelijke, *mayi sannyasya karmāṇi.*

Want wanneer de Gita de aard van deze zelf-realisatie beschrijft en het resultaat van de Yoga die voortkomt uit het Nirvana van het afzonderlijke ego-bewustzijn en zijn motieven van denken, voelen en handelen in het Brahman-bewustzijn, omvat het het kosmische gevoel, hoewel verheven tot een nieuw soort visie. "De mens wiens zelf in Yoga is, ziet het zelf in alle wezens en alle wezens in het zelf, hij ziet alles met een gelijke visie." Alles wat hij ziet is voor hem Zelf, alles is zijn zelf, alles is het Goddelijke. Maar is er geen gevaar, als hij ook maar enigszins verblijft in de veranderlijkheid van de Kshara, dat hij alle resultaten van deze moeilijke Yoga verliest, het Zelf verliest en terugvalt in het denkvermogen, dat het Goddelijke hem verliest en de wereld hem krijgt, dat hij het Goddelijke verliest en in zijn plaats het ego en de lagere natuur krijgt? Nee, zegt de Gita; “Wie Mij overal ziet en alles in Mij ziet, voor hem ga Ik niet verloren, noch gaat hij verloren voor Mij.” Want deze vrede van Nirvana, hoewel zij verkregen wordt door de Akshara, is gebaseerd op het wezen van de Purushottama, *mat-saṁsthām*, en dat is uitgebreid, het Goddelijke, het Brahman is ook uitgebreid in de wereld van de wezens en, hoewel transcendent van deze wereld, niet gevangen in zijn eigen transcendentie. Men moet alle dingen zien als Hij en volledig in die visie leven en handelen; dat is de volmaakte vrucht van de Yoga.

Maar waarom handelen? Is het niet veiliger om te zitten in zijn eenzaamheid uitkijkend op de wereld, zo je wilt, haar ziend in Brahman, in het Goddelijke, maar er geen deel aan nemend, er niet in bewegend, er niet in levend, er niet in handelend, eerder gewoon levend in de innerlijke Samadhi? Zou dat niet de wet, de regel, de dharma van deze hoogste spirituele toestand moeten zijn? Nee, wederom niet; voor de bevrijde Yogi is er geen andere wet, regel, dharma dan simpelweg dit: leven in het Goddelijke en het Goddelijke liefhebben en één zijn met alle wezens; zijn vrijheid is een absolute en geen voorwaardelijke vrijheid, zelf-bestaande en niet langer afhankelijk van enige gedragsregel, levenswet of beperking van welk kind dan ook. Hij heeft geen behoefte meer aan een Yogaproces, omdat hij nu voortdurend in Yoga is. “De Yogi die zijn standpunt heeft ingenomen op eenheid en Mij liefheeft in alle wezens, hoe en op welke manier hij ook leeft en handelt, leeft en handelt in Mij.” De gespiritualiseerde liefde voor de wereld, veranderd van een zintuiglijke ervaring naar een zielservaring, is gebaseerd op de liefde voor God en in die liefde schuilt geen gevaar en geen tekortkoming. Angst en afkeer van de wereld kunnen vaak nodig zijn om de lagere natuur te weerstaan, want het is in werkelijkheid de angst en afkeer van ons eigen ego die zich in de wereld weerspiegelt. Maar God in de wereld zien is niets vrezen, het is alles omarmen in het wezen van God; alles zien als het Goddelijke is niets haten of verachten, maar God liefhebben in de wereld en de wereld in God.

Maar zullen de dingen van de lagere natuur dan toch worden gemeden en gevreesd, de dingen waar de Yogi zich zo hard voor heeft ingespannen om bovenuit te stijgen? Ook dat niet; alles wordt omarmd in de gelijkheid van het zelf-inzicht. “Hij, O Arjuna, die alles gelijkelijk ziet in het beeld van het zelf, of het nu verdriet of geluk is, hem beschouw ik als de opperste Yogi.” En hiermee wordt geenszins bedoeld dat hijzelf zal vallen uit de verdrietloze spirituele gelukzaligheid en opnieuw wereldse ongeluk zal ervaren, zelfs niet in het verdriet van anderen, maar door in anderen het spel van de dualiteiten

te zien dat hij zelf heeft verlaten en overwonnen, zal hij nog steeds alles als zichzelf zien, zijn zelf in alles, God in alles en, niet verstoord of verward door de verschijnselen van deze dingen, slechts door hen bewogen om te helpen en te genezen, om zich in te zetten voor het welzijn van alle wezens, om mensen naar de spirituele gelukzaligheid te leiden, om te werken aan de vooruitgang van de wereld in de richting van God, zal hij het goddelijke leven leiden, zolang zijn dagen op aarde zijn deel zijn. De God-minnaar die dit kan, kan aldus alle dingen in God omvatten, kan kalm kijken naar de lagere natuur en de werken van de Maya van de drie guna's en daarin en daarop handelen zonder verstoring, val of verstoring van de hoogte en kracht van de spirituele eenheid, vrij in de grootsheid van de God-visie, zoet en groots en stralend in de kracht van de God-natuur, kan terecht de opperste Yogi genoemd worden. Hij heeft inderdaad de schepping overwonnen, *jitaḥ sargaḥ.*

De Gita introduceert hier, zoals altijd, bhakti als het hoogtepunt van de Yoga, *sarvabhūtasthitaṁ yo māṁ bhajati ekatvam āsthitaḥ*; dat vat bijna de hele uiteindelijke conclusie van de leer van de Gita samen: wie God in alles liefheeft en wiens ziel gegrondvest is op de goddelijke eenheid, hoe hij ook leeft en handelt, leeft en handelt in God. En om dit nog meer te benadrukken, keert de goddelijke Leraar, na een tussenkomst van Arjuna en een antwoord op zijn twijfel over hoe zo'n moeilijke Yoga überhaupt mogelijk kan zijn voor het rusteloze denkvermogen van de mens, terug naar dit idee en maakt er zijn afsluitende uitspraak van. "De Yogi is groter dan degenen die ascese beoefenen, groter dan de geleerden, groter dan degenen die werken verrichten; word dan de Yogi, O Arjuna," de Yogi, iemand die, door werken, kennis en ascese of op welke andere manier dan ook, niet eens spirituele kennis, macht of iets anders omwille van zichzelf nastreeft, maar de vereniging met God alleen; want daarin is al het andere besloten en daarin verheven tot een goddelijke betekenis. Maar zelfs onder de Yogi's is de Bhakta de grootste. "Van alle Yogi's is hij die met heel zijn innerlijke zelf aan Mij is overgegeven, die liefde en geloof voor Mij heeft, *śraddhāvān bhajate*, hem beschouw Ik als de meest met Mij verenigde in Yoga." Dit is het slotwoord van deze eerste zes hoofdstukken en bevat in zichzelf de kiem van de rest, die nog steeds onuitgesproken blijft en nergens volledig wordt uitgesproken; want het is altijd en blijft iets van een mysterie en een geheim, *rahasyam*, het hoogste spirituele mysterie en het goddelijke geheim.

XXIV
De Kern van de Karmayoga

DE EERSTE zes hoofdstukken van de Gita vormen een soort voorbereidend blok van de leer; alle overige twaalf hoofdstukken zijn de uitwerking van bepaalde onvoltooide figuren in dit blok, die hier slechts als hints worden gezien achter de grootschalige uitwerking van de hoofdmotieven, maar die op zichzelf van cruciaal belang zijn en daarom gereserveerd zijn voor een nog uitgebreidere behandeling op de andere twee zijden van het werk. Als de Gita geen groot geschreven Schrift was dat tot het einde moest worden volbracht, als het in feite een verhandeling was van een levende leraar aan een discipel die te zijner tijd kon worden hervat, wanneer de discipel klaar was voor verdere waarheid, dan zou men zich kunnen voorstellen dat hij hier stopte aan het einde van het zesde hoofdstuk en zei: "Werk dit eerst uit, er is genoeg voor je te doen om het te realiseren en je hebt de grootst mogelijke basis; als er moeilijkheden ontstaan, zullen die zichzelf oplossen of ik zal ze voor je oplossen. Maar leef nu naar wat ik je heb verteld; werk in deze geest." Het is waar, er zijn veel dingen hier die niet goed begrepen kunnen worden, behalve in het licht dat erop geworpen wordt door wat hierna komt. Om directe moeilijkheden op te helderen en mogelijke misverstanden te voorkomen, heb ik zelf veel moeten vooruitlopen en herhaaldelijk moeten verwijzen naar bijvoorbeeld het idee van de Purushottama, want zonder dat zou het onmogelijk zijn geweest om bepaalde onduidelijkheden op te helderen over het Zelf en handelen en de Heer van handelen, die de Gita bewust aanvaardt, zodat zij de standvastigheid van de eerste stappen niet verstoort door voortijdig te reiken naar zaken die nog te groot zijn voor het verstand van de menselijke leerling.

Arjuna zelf zou, als de Leraar zijn betoog hier zou afbreken, wellicht bezwaar maken: "U hebt veel gesproken over de vernietiging van verlangen en gehechtheid, over gelijkheid, over de overwinning op de zintuigen en het tot rust brengen van het denkvermogen, over hartstochtloos en onpersoonlijk handelen, over het opofferen van werken, over de innerlijke als verkieslijker dan de uiterlijke verzaking, en deze dingen begrijp ik intellectueel, hoe moeilijk ze mij ook in de praktijk lijken. Maar u hebt ook gesproken over het verheffen boven de guna's, terwijl men nog steeds in actie is, en u hebt mij niet verteld hoe de guna's werken, en tenzij ik dat weet, zal het moeilijk voor mij zijn om ze te herkennen en erbovenuit te stijgen. Bovendien hebt u gesproken over bhakti als het belangrijkste element in Yoga, maar u hebt veel gesproken over werken en kennis, maar heel weinig of niets over bhakti. En aan wie moet bhakti, dit allerbelangrijkste, worden aangeboden? Leed aan het nog steeds onpersoonlijke zelf, zeker, maar aan u, de Heer. Vertel me dan wat U bent, die, zoals bhakti groter is dan deze zelfkennis, groter bent dan het onveranderlijke Zelf, dat zelf groter is dan de veranderlijke Natuur en de wereld van handelen, zoals kennis groter is dan werken. Wat is de relatie tussen deze drie dingen tussen werken en kennis en goddelijke liefde tussen de ziel in de Natuur en het onveranderlijke Zelf en dat wat tegelijkertijd het onveranderlijke Zelf van alles is en de Meester van kennis en liefde en werken, de allerhoogste Godheid die hier bij mij is in deze grote strijd en slachting, mijn wagenmenner in de strijdwagen van deze woeste en

verschrikkelijke actie?" Het is om deze vragen te beantwoorden dat de rest van de Gita is geschreven, en in een complete intellectuele oplossing moeten ze inderdaad zonder uitstel worden aangepakt en opgelost. Maar in de werkelijke sadhana moet men van stadium naar stadium vorderen, waarbij veel dingen, zelfs de grootste dingen, later ontstaan en zich volledig oplossen in het licht van de vooruitgang die we in spirituele ervaring hebben geboekt. De Gita volgt tot op zekere hoogte deze ervaringscurve en legt eerst een soort grote voorbereidende basis van werken en kennis die een element bevat dat leidt tot bhakti en tot een grotere kennis, maar die nog niet volledig bereikt is. De zes hoofdstukken presenteren ons die basis.

We kunnen dan even stilstaan bij de vraag hoever ze zijn gekomen met de oplossing van het oorspronkelijke probleem waarmee de Gita begon. Het probleem zelf, het is wellicht nuttig om nogmaals op te merken, hoefde niet noodzakelijkerwijs te leiden tot de hele vraag naar de aard van het bestaan en de vervanging van het normale door het spirituele leven. Het had ook op een pragmatische of ethische basis behandeld kunnen worden, of vanuit een intellectueel of idealistisch standpunt, of door een combinatie van al deze aspecten; dat zou in feite onze moderne methode zijn geweest om het probleem op te lossen. Op zichzelf roept het in de eerste plaats de vraag op of Arjuna zich moet laten leiden door het ethische besef van persoonlijke zonde bij het doden, of door de overweging van de gelijkwaardige ethiek van zijn publieke en maatschappelijke plicht, de verdediging van het Recht, het verzet dat het geweten van alle nobele naturen eist tegen de gewapende machten van onrecht en onderdrukking. Die vraag is in onze tijd gesteld en kan worden opgelost, zoals we dat nu doen, door een of andere zeer uiteenlopende oplossing, maar alle vanuit het standpunt van ons normale leven en ons normaal menselijk denkvermogen. Het kan beantwoord worden als een vraag tussen het persoonlijke geweten en onze plicht jegens de maatschappij en de staat, tussen een ideaal en een praktische moraal, tussen 'zielskracht' en de erkenning van het lastige feit dat het leven nog niet volledig uit ziel bestaat en dat het soms onvermijdelijk is om de wapens op te nemen voor het recht in een fysieke strijd. Al deze oplossingen zijn echter intellectueel, temperamentvol en emotioneel; ze hangen af van het individuele standpunt en zijn op zijn best onze eigen, gepaste manier om de ons voorgelegde moeilijkheid het hoofd te bieden, gepast omdat ze passen bij onze aard en het stadium van onze ethische en intellectuele ontwikkeling, zo goed als we kunnen, met het licht dat we hebben, zien en doen; ze leiden niet tot een definitieve oplossing. En dit komt doordat het voortkomt uit het normale verstand, dat altijd een wirwar is van verschillende neigingen van ons wezen en slechts tot een keuze of een compromis kan komen tussen deze neigingen, tussen onze rede, ons ethisch wezen, onze dynamische behoeften, onze levensinstincten, ons emotionele wezen en die zeldzamere bewegingen die we misschien zielsinstincten of psychologische voorkeuren zouden kunnen noemen. De Gita erkent dat er vanuit dit standpunt geen absolute, maar slechts een onmiddellijke praktische oplossing kan zijn. Nadat de Gita Arjuna vanuit de hoogste idealen van zijn tijd een dergelijke praktische oplossing heeft geboden, die hij niet wil accepteren en die hij duidelijk ook niet wil accepteren, gaat de Gita over naar een heel ander standpunt en een heel ander antwoord.

De oplossing van de Gita is om boven ons natuurlijke wezen en ons normale verstand uit te stijgen, boven onze intellectuele en ethische

dilemma's, naar een ander bewustzijn met een andere wet van het zijn en dus een ander standpunt voor ons handelen; waar persoonlijke verlangens en emoties niet langer de boventoon voeren. waar de dualiteiten verdwijnen; waar de actie niet langer van onszelf is en waar daarom het besef van persoonlijke deugd en persoonlijke zonde wordt overstegen; waar de universele, de onpersoonlijke, de goddelijke geest door ons heen zijn doel in de wereld verwezenlijkt; waar wij zelf door een nieuwe en goddelijke geboorte veranderd zijn in zijn van dat Zijn, bewustzijn van dat Bewustzijn, kracht van die Kracht, gelukzaligheid van die Gelukzaligheid, en, niet langer levend in onze lagere natuur, geen werken meer hoeven te doen voor onszelf, geen persoonlijk doel meer nastreven, maar als we al werken doen, — en dat is het enige echte probleem en de enige moeilijkheid die overblijft — dan doen we alleen de goddelijke werken, waarvan onze uiterlijke natuur slechts een passief instrument is en niet langer de oorzaak, niet langer de drijfveer; want de drijvende kracht staat boven ons in de wil van de Meester van onze werken. En dit wordt ons gepresenteerd als de ware oplossing, omdat het teruggaat naar de werkelijke waarheid van ons wezen en leven volgens de werkelijke waarheid van ons wezen is kennelijk de hoogste oplossing en de enige volledig ware oplossing voor de problemen van ons bestaan. Onze mentale en vitale persoonlijkheid is een waarheid van ons natuurlijke bestaan, maar een waarheid van de onwetendheid, en alles wat zich daaraan hecht, is ook waarheid van die orde, praktisch geldig voor de werken van de onwetendheid, maar niet langer geldig wanneer we terugkeren naar de werkelijke waarheid van ons wezen. Maar hoe kunnen we er werkelijk zeker van zijn dat dit de waarheid is? Dat kunnen we niet zolang we tevreden blijven met onze gewone mentale ervaring; want onze normale mentale ervaring is volledig die van deze lagere natuur vol van onwetendheid. We kunnen deze grotere waarheid alleen kennen door haar te beleven, dat wil zeggen, door voorbij het mentale te gaan naar de spirituele ervaring, door middel van Yoga. Het beleven van spiritualiteit totdat we ophouden denkvermogen te zijn en geest worden, totdat we, bevrijd van de onvolkomenheden van onze huidige natuur, volledig in ons ware en goddelijke wezen kunnen leven, is wat we uiteindelijk bedoelen met Yoga.

Deze opwaartse overdracht van ons centrum van zijn en de daaruit voortvloeiende transformatie van ons hele bestaan en bewustzijn, met een resulterende verandering in de hele geest en motieven van onze actie, waarbij de actie vaak precies hetzelfde blijft in al haar uiterlijke verschijningsvormen, vormt de kern van de Karmayoga van de Gita. Verander je wezen, word herboren in de geest en ga door die nieuwe geboorte verder met de actie waartoe de Geest in je je heeft aangewezen, kan worden beschouwd als de kern van zijn boodschap. Of anders gezegd, met een diepere en meer spirituele betekenis: — maak het werk dat je hier moet doen tot je middel tot innerlijke spirituele wedergeboorte, de goddelijke geboorte, en, nadat je goddelijk bent geworden, doe nog steeds goddelijke werken als instrument van het Goddelijke voor de leiding van de volkeren. Daarom moeten hier twee dingen duidelijk worden vastgelegd en begrepen: de weg naar de verandering, naar deze opwaartse overdracht, deze nieuwe goddelijke geboorte, en de aard van het werk, of liever de geest waarin het moet worden gedaan, aangezien de uiterlijke vorm ervan helemaal niet hoeft te veranderen, hoewel de reikwijdte en het doel ervan in werkelijkheid heel anders worden. Maar deze twee dingen zijn in feite hetzelfde, want de

verheldering van het ene verheldert het andere. De geest van ons handelen komt voort uit de aard van ons wezen en het innerlijke fundament waarop het is gebaseerd, maar ook deze aard wordt zelf beïnvloed door de richting en het spirituele effect van ons handelen; een zeer grote verandering in de geest van onze werken verandert de aard van ons wezen en veroudert het fundament waarop het is gebaseerd; het verschuift het centrum van de bewustzijnskracht van waaruit we handelen. Als leven en handelen volledig illusoir waren, zoals sommigen beweren, als de Geest niets met werken of leven te maken had, dan zou dit niet zo zijn; maar de ziel in ons ontwikkelt zich door leven en werken en, niet zozeer de handeling zelf, maar de manier waarop de innerlijke kracht van onze ziel werkt, bepaalt haar relatie tot de Geest. Dit is inderdaad de rechtvaardiging van Karmayoga als een praktisch middel tot hogere zelfrealisatie. We gaan uit van dit fundament dat het innerlijke leven van de mens presenteert. Het innerlijke leven, dat bijna volledig afhankelijk is van zijn vitale en fysieke natuur, en slechts door een beperkt spel van mentale energie daarbovenuit wordt getild, is niet het geheel van zijn mogelijke bestaan, zelfs niet het geheel van zijn huidige werkelijke bestaan. Er is een verborgen Zelf in hem, waarvan zijn huidige natuur slechts een uiterlijke verschijning is of een gedeeltelijk dynamisch resultaat. De Gita lijkt overal de dynamische realiteit ervan te erkennen en niet de strengere opvatting van de extreme Vedantisten te omarmen, die stelt dat het slechts een verschijning is, een opvatting die de kern van alle werken en handelingen raakt. De manier waarop de Gita dit element van haar filosofische gedachtegoed formuleert – het zou ook anders kunnen – is door het Sankhya-onderscheid te erkennen tussen de Ziel en de Natuur, de kracht die weet, ondersteunt en informeert, en de kracht die werkt, handelt en alle variaties van instrument, medium en proces mogelijk maakt. Het neemt echter de vrije en onveranderlijke Ziel van de Sankhya's, noemt deze in de Vedantische taal het ene onveranderlijke alomtegenwoordige Zelf of Brahman, en onderscheidt deze van deze andere ziel die betrokken is bij de Natuur, die ons veranderlijke en dynamische wezen is, de veelvoudige ziel der dingen, de basis van variatie en persoonlijkheid. Maar waaruit bestaat deze werking van de Natuur dan?

Het bestaat uit een proceskracht, Prakriti, die het samenspel is van drie fundamentele werkingswijzen, drie kwaliteiten, guna's. En wat is het medium? Het is het complexe systeem van bestaan, gecreëerd door een geleidelijke evolutie van de instrumenten van Prakriti, die, zoals ze hier weerspiegeld worden in de ervaring van de ziel met haar werkers, we achtereenvolgens de rede en het ego, het denkvermogen, de zintuigen en de elementen van materiële energie kunnen noemen, die de basis vormen van haar vormen. Deze zijn allemaal mechanisch, een complexe machine van de Natuur, *yantra*; en vanuit ons moderne standpunt kunnen we zeggen dat ze allemaal betrokken zijn bij materiële energie en zich daarin manifesteren naarmate de ziel in de Natuur zich bewust wordt van zichzelf door een opwaartse evolutie van elk instrument, maar in de omgekeerde volgorde van wat we hebben beschreven: eerst materie, dan sensatie, dan denken, vervolgens rede, als laatste spiritueel bewustzijn. De rede, die zich aanvankelijk alleen bezighoudt met de werktuigen van de natuur, kan dan hun uiteindelijke karakter ontdekken, kan ze zien slechts als een spel van de drie guna's waarin de ziel verstrikt is, kan onderscheid maken tussen de ziel en deze werktuigen; dan krijgt de ziel de kans zich te ontwarren en terug te keren naar zijn

oorspronkelijke vrijheid en onveranderlijke bestaan. In Vedantische taal ziet het de geest, het wezen; het houdt op zich te identificeren met de instrumenten en werkingen van de Natuur, met haar wording; het identificeert zich met haar ware Zelf en zijn en herwint haar onveranderlijke spirituele zelf-bestaan. Het is dan vanuit dit spirituele zelfbestaan, volgens de Gita, dat het kan en als de meester van zijn wezen, de Ishwara, de actie van zijn worden ondersteunt.

Als we alleen kijken naar de psychologische feiten waarop deze filosofische onderscheidingen gebaseerd zijn — filosofie is slechts een manier om intellectueel voor onszelf de essentie betekenis van de psychologische en fysieke feiten van het bestaan en hun relatie tot elke ultieme realiteit die kan bestaan, te formuleren — kunnen we zeggen dat er twee levens zijn die we kunnen leiden: het leven van de ziel, verdiept in de werking van haar actieve natuur, geïdentificeerd met haar psychologische en fysieke instrumenten, daardoor beperkt, gebonden door haar persoonlijkheid, onderworpen aan de Natuur, en het leven van de Geest, verheven boven deze dingen, groot, onpersoonlijk, universeel, vrij, onbegrensd, transcendent, die met een oneindige gelijkheid haar natuurlijke wezen en handelen ondersteunt, maar deze overstijgt door haar vrijheid en oneindigheid. We kunnen leven in wat nu ons natuurlijke zijn is, of we kunnen leven in ons hogere en spirituele zijn. Dit is het eerste grote onderscheid waarop de Karmayoga van de Gita is gebaseerd.

De hele vraag en de hele methode liggen dan in de bevrijding van de ziel van de beperkingen van ons huidige natuurlijke zijn. In ons natuurlijke leven is het eerste dominante feit onze onderwerping aan de vormen van de materiële natuur, de uiterlijke aanrakingen van dingen. Deze dienen zich aan ons leven aan via de zintuigen, en het leven via de zintuigen keert onmiddellijk terug naar deze objecten om ze te grijpen en ermee om te gaan, verlangt, hecht zich eraan, zoekt naar resultaten. Het denkvermogen gehoorzaamt in al zijn innerlijke gewaarwordingen, reacties, emoties, gebruikelijke manieren van waarnemen, denken en voelen deze werking van de zintuigen; ook de rede, meegesleept door het denkvermogen, geeft zich over aan dit leven van de zintuigen, dit leven waarin het innerlijke wezen onderworpen is aan de uiterlijkheid van dingen en zich geen moment werkelijk boven of buiten de cirkel van de werking ervan op ons en de psychologische resultaten en reacties ervan in ons kan verheffen. Het kan er niet aan voorbijgaan omdat er het principe van het ego is, waardoor de rede de som van de werking van de Natuur op ons denkvermogen, wil, zintuigen en lichaam onderscheidt van haar werking op andere denkvermogens, willen, zenuwstelsels en lichamen; en leven betekent voor ons alleen de manier waarop het ons ego beïnvloedt en de manier waarop wij ons ego op haar aanrakingen reageren. We kennen niets anders, we lijken niets anders te zijn; de ziel zelf lijkt dan slechts een afzonderlijke massa van denkvermogen, wil, emotionele en nerveuze ontvangst en reactie. We kunnen ons ego vergroten, ons identificeren met de familie, clan, klasse, land, natie, zelfs de mensheid, maar toch blijft het ego in al deze vermommingen de wortel van onze handelingen, alleen vindt het een grotere voldoening van zijn afzonderlijke bestaan door deze bredere omgang met externe zaken.

Wat in ons werkzaam is, is nog steeds de wil van het natuurlijke wezen dat zich vastklampt aan de prikkels van de buitenwereld om de verschillende fasen van zijn persoonlijkheid te bevredigen, en de wil in deze vastklamping is

altijd een wil van verlangen, hartstocht en gehechtheid aan onze werken en hun resultaten, de wil van de Natuur in ons; onze persoonlijke wil, zeggen we, maar onze ego-persoonlijkheid is een schepping van de Natuur, het is niet en kan niet ons vrije zelf zijn, ons onafhankelijke wezen. Het geheel is de werking van de hoedanigheden van de Natuur. Het kan een tamasische werking zijn, en dan hebben we een inerte persoonlijkheid die onderworpen is aan en tevreden is met de mechanische kringloop der dingen, niet in staat tot enige krachtige inspanning tot een vrijere actie en beheersing. Of het kan de rajasische actie zijn, en dan hebben we de rusteloze, actieve persoonlijkheid die zich op de natuur stort en probeert haar te laten voldoen aan haar behoeften en verlangens, maar niet inziet dat haar schijnbare beheersing een slavernij is, aangezien haar behoeften en verlangens die van de Natuur zijn, en zolang we aan hen onderworpen zijn, kan er geen vrijheid voor ons zijn. Of het kan een sattwische actie zijn, en dan hebben we de verlichte persoonlijkheid die probeert te leven volgens de rede of een gewenst ideaal van goedheid, waarheid of schoonheid te verwezenlijken; maar deze rede is nog steeds onderworpen aan de verschijnselen van de Natuur en deze idealen zijn slechts veranderende fasen van onze persoonlijkheid waarin we uiteindelijk geen vaste regel of blijvende voldoening vinden. We worden nog steeds meegesleurd in een wiel van mutatie, gehoorzamend in onze omwentelingen door het ego aan een macht in ons en in dit alles, maar niet zelf aan die macht of in vereniging en gemeenschap ermee. Nog steeds is er geen vrijheid, geen echte beheersing.

Toch is vrijheid mogelijk. Daarvoor moeten we ons eerst in onszelf terugtrekken van de invloed van de buitenwereld op onze zintuigen; dat wil zeggen, we moeten innerlijk leven en in staat zijn de natuurlijke drang van de zintuigen naar hun externe objecten te bedwingen. Beheersing van de zintuigen, het vermogen om zonder alles te kunnen waar ze naar verlangen, is de eerste voorwaarde voor het ware zielenleven; pas dan kunnen we beginnen te voelen dat er een ziel in ons is die anders is dan de veranderingen van het denkvermogen in zijn ontvangst van de aanrakingen van uiterlijke dingen, een ziel die in zijn diepste wezen teruggaat naar iets zelfbestaands, onveranderlijks, rustigs, zelfbeheersts, groots, sereens en verhevens, meester van zichzelf en niet beïnvloed door de gretige drang van onze uiterlijke natuur. Maar dit kan niet zolang we onderworpen zijn aan verlangen. Want het is verlangen, het beginsel van ons hele oppervlakkige leven, dat zich bevredigt met het leven van de zintuigen en zijn hele bestaansrecht vindt in het spel van de hartstochten. We moeten ons dan ontdoen van verlangen en, wanneer die neiging van ons natuurlijke wezen is vernietigd, zullen de hartstochten die het emotionele gevolg ervan zijn, tot rust komen; want de vreugde en het verdriet van bezit en verlies, succes en mislukking, aangename en onaangename aanrakingen, die hen in beroering brengen, zullen uit onze ziel verdwijnen. Dan zal een kalme gelijkheid worden bereikt. En aangezien we nog steeds in de wereld moeten leven en handelen en het onze aard is om in onze werken te zoeken naar de vruchten van onze werken, moeten we die aard veranderen en werken verrichten zonder gehechtheid aan hun vruchten, anders blijven verlangen en al de gevolgen ervan bestaan. Maar hoe kunnen we deze aard van de doener van werken in ons veranderen? Door werken los te koppelen van ego en persoonlijkheid, door door de rede heen te zien dat dit alles slechts het spel is van de guna's van de Natuur, en door onze ziel los te koppelen van dit spel, door hem

allereerst de waarnemer te maken van de werkingen van de Natuur en die werking over te laten aan de Macht die er werkelijk achter zit, het iets in de Natuur dat groter is dan wijzelf, niet onze persoonlijkheid, maar de Meester van het universum. Maar het denkvermogen zal dit alles niet toestaan; het is zijn aard om de zintuigen achterna te rennen en de rede en de wil met zich mee te slepen. Dan moeten we leren om dat denkvermogen stil te houden. We moeten die absolute vrede en stilte bereiken waarin we ons bewust worden van het kalme, bewegingloze, zalige zelf in ons, dat eeuwig onverstoord en onaangetast is door de aanrakingen van dingen, voldoende is voor zichzelf en daar alleen zijn eeuwige voldoening vindt.

Dit Zelf is ons zelf-bestaande wezen. Het wordt niet beperkt door ons persoonlijk bestaan. Het is hetzelfde in alle bestaansvormen, alomtegenwoordig, gelijk aan alle dingen, de gehele universele actie ondersteunend met zijn oneindigheid, maar onbegrensd door al wat eindig is, onaangetast door de veranderingen van Natuur en persoonlijkheid. Wanneer dit Zelf zich in ons openbaart, wanneer we de vrede en stilte ervan voelen, kunnen we daarin groeien; we kunnen de kracht van onze ziel overbrengen van zijn lagere onderdompeling in de Natuur en haar terugtrekken in het Zelf. We kunnen dit doen door de kracht van de dingen die we hebben bereikt: kalmte, gelijkheid, passieloze onpersoonlijkheid. Want naarmate we in deze dingen groeien, ze tot hun volle wasdom brengen, onze hele natuur eraan onderwerpen, groeien we in dit kalme, gelijke, passieloze, onpersoonlijke, alomtegenwoordige zelf. Onze zintuigen vervallen in die stilte en ontvangen de aanrakingen van de wereld met een opperste rust; ons denkvermogen vervalt in stilte en wordt de kalme, universele getuige; ons ego lost zich op in dit onpersoonlijke bestaan. Alle dingen zien we in dit zelf dat we in onszelf zijn geworden; en we zien dit zelf in alles; we worden één met alle wezens in de spirituele basis van hun bestaan. Door werken te verrichten in deze onbaatzuchtige rust en onpersoonlijkheid, houden onze werken op van ons te zijn, houden ze op ons te binden of te kwellen met hun reacties. De Natuur en haar guna’s weven het web van haar werken, maar zonder onze verdrietloze zelfbestaande rust aan te tasten. Alles wordt overgegeven aan dat ene gelijke en universele Brahman.

Maar hier zijn twee moeilijkheden. Ten eerste lijkt er een tegenstelling te bestaan tussen dit rustige en onveranderlijke Zelf en de werking van de Natuur. Hoe kan die werking dan überhaupt bestaan of hoe kan ze voortduren als we eenmaal het onveranderlijke Zelf-bestaan zijn binnengegaan? Waar daarin bevindt zich de wil tot werken die de werking van onze natuur mogelijk zou maken? Als we met de Sankhya zeggen dat de wil in de Natuur is en niet in het Zelf, dan moet er nog steeds een motief in de Natuur zijn en de kracht in haar om de ziel tot haar werken te drijven door eigenbelang, ego en gehechtheid, en wanneer deze dingen zich niet langer weerspiegelen in het zielsbewustzijn, houdt haar kracht op en daarmee ook het motief voor de werken. Maar de Gita accepteert deze opvatting niet, die inderdaad lijkt te vereisen het bestaan van vele Purusha's en niet één universele Purusha, anders zou de afzonderlijke ervaring van de ziel en zijn afzonderlijke bevrijding, terwijl miljoenen anderen er nog steeds bij betrokken zijn, niet voorstelbaar zijn. De Natuur is geen afzonderlijk principe, maar de kracht van het Opperwezen die zich manifesteert in de kosmische schepping. Maar als het Opperwezen slechts dit onveranderlijke Zelf is en het individu slechts iets is dat uit hem is voortgekomen in de Kracht, dan moet op het moment dat het

terugkeert en zijn kracht in zichzelf opneemt, alles ophouden behalve de opperste eenheid en de opperste kalmte. Ten tweede, zelfs als de actie op een of andere mysterieuze manier toch doorgaat, kan het, aangezien het Zelf gelijk is aan alle dingen, niet uitmaken of er werken worden verricht, of, als ze worden verricht, welk werk er wordt verricht. Waarom dan deze nadruk op de meest gewelddadige en rampzalige vorm van actie, deze strijdwagen, deze strijd, deze krijger, deze goddelijke wagenmenner?

De Gita beantwoordt deze vraag door het Opperwezen voor te stellen als iets groters dan het onveranderlijke Zelf, meer omvattend, iemand die tegelijkertijd dit Zelf en de Meester van de werken in de Natuur is. Maar Hij stuurt de werken van de Natuur met de eeuwige kalmte, de gelijkheid, de superioriteit ten opzichte van werken en persoonlijkheid die toebehoren aan het onveranderlijke. Dit, kunnen we zeggen, is het evenwicht van het zijn van waaruit Hij de werken stuurt, en door hierin te groeien groeien we in Zijn wezen en in het evenwicht van de goddelijke werken. Hieruit gaat hij voort als de Wil en Kracht van zijn wezen in de Natuur, manifesteert zich in alle bestaansvormen, wordt geboren als mens in de wereld, is aanwezig in het hart van alle mensen, openbaart zich als de Avatar, de goddelijke geboorte in de mens; en naarmate de mens groeit in zijn wezen, groeit hij in de goddelijke geboorte. Werken moeten worden gedaan als een offer aan deze Heer van onze werken, en we moeten door te groeien in het Zelf onze eenheid met hem in ons wezen beseffen en onze persoonlijkheid zien als een gedeeltelijke manifestatie van hem in de Natuur. Eén met hem in zijn wezen, groeien we één met alle wezens in het universum en verrichten we goddelijke werken, niet als de onze, maar als zijn werken door ons heen voor het onderhoud en de leiding van de volkeren.

Dit is het essentiële dat gedaan moet worden, en zodra dit gedaan is, zullen de moeilijkheden die zich voor Arjuna voordoen verdwijnen. Het probleem is niet langer een kwestie van onze persoonlijke actie, want datgene wat onze persoonlijkheid vormt, wordt een tijdelijke en ondergeschikte zaak. De vraag is dan alleen nog die van de werkers van de goddelijke Wil door ons heen in het universum. Om dat te begrijpen moeten we weten wat dit Opperwezen is in zichzelf en in de Natuur, wat de werking van de Natuur is en waartoe die leidt, en de intieme relatie tussen de ziel in de Natuur en deze opperste Ziel, waarvan bhakti met kennis de grondslag is. De verheldering van deze vragen is het onderwerp van de rest van de Gita.

EINDE VAN DE EERSTE SERIE

ESSAYS OVER DE GITA

TWEEDE SERIE

DEEL I

DE SYNTHESE VAN WERKEN

LIEFDE EN KENNIS

I
De Twee Naturen[33]

DE EERSTE zes hoofdstukken van de Gita zijn beschouwd als één enkel blok leringen, de primaire basis voor praktijk en kennis; de resterende twaalf hoofdstukken kunnen op dezelfde manier worden behandeld als twee nauw met elkaar verbonden blokken die de rest van de leer vanuit deze primaire basis ontwikkelen. De zevende tot en met de twaalfde hoofdstukken bevatten een grote metafysische uiteenzetting van de aard van het Goddelijke Wezen en verbinden en synthetiseren op basis daarvan kennis en devotie, net zoals het eerste deel van de Gita werken en kennis met elkaar verbond en synthetiseerde. De visie op de Wereld-Purusha grijpt in in het elfde hoofdstuk, geeft een dynamische wending aan deze fase van de synthese en verbindt deze op levendige wijze met werken en leven. Zo wordt alles weer krachtig teruggebracht tot de oorspronkelijke vraag van Arjuna, waaromheen de hele uiteenzetting draait en zijn cyclus voltooit. Vervolgens gaat de Gita verder door de differentiatie van Purusha en Prakriti om haar ideeën uit te werken over de werking van de guna's, over de opstijging voorbij de guna's en over de culminatie van verlangenloze werken met kennis, waar die samensmelt met Bhakti — kennis, werken en liefde één — en stijgt dan op naar haar grote finale, het opperste geheim van zelf-overgave aan de Meester van het Bestaan.

In dit tweede deel van de Gita komen we tot een beknoptere en eenvoudigere manier van formuleren dan we tot nu toe hebben gehad. In de eerste zes hoofdstukken zijn de definities die de sleutel tot de onderliggende waarheid geven nog niet gegeven; er worden moeilijkheden ondervonden en opgelost; de voortgang is enigszins moeizaam en gaat via verschillende wendingen en terugkeer; veel wordt geïmpliceerd waarvan de betekenis nog niet duidelijk is. Hier lijken we op helderder terrein te komen en een compactere en scherpere uitdrukking te vinden. Maar juist vanwege deze beknoptheid moeten we altijd voorzichtig zijn met onze stappen om fouten en het missen van de ware betekenis te vermijden. Want we bevinden ons hier niet langer op de veilige grond van psychologische en spirituele ervaring, maar hebben te maken met intellectuele uitspraken over spirituele en vaak bovenmenselijke waarheid. Metafysische uitspraken hebben altijd dit gevaar en deze onzekerheid in zich, dat ze een poging zijn om voor onze denkvermogens te definiëren wat werkelijk oneindig is, een poging die gedaan moet worden, maar die nooit helemaal bevredigend, helemaal definitief of ultiem kan zijn. De hoogste spirituele waarheid kan beleefd en gezien worden, maar kan slechts gedeeltelijk worden verwoord. De diepere methode en taal van de Upanishads, met haar vrije gebruik van beeld en symbool, haar intuïtieve spreekvorm waarin de harde, beperkende vastheid van intellectuele uitspraken wordt afgebroken en de implicaties van woorden zich mogen ontvouwen tot een onbegrensde golf van suggestie, is de enige juiste methode en taal in deze domeinen. Maar de Gita kan deze vorm niet gebruiken, omdat ze is ontworpen om een intellectuele moeilijkheid op te lossen, een gemoedstoestand beantwoordt waarin de rede, de scheidsrechter

[33] Gita, VII. 1-14.

waaraan we de conflicten van onze impulsen en gevoelens toevertrouwen, in conflict is met zichzelf en niet in staat is tot een conclusie te komen. De rede moet tot een waarheid worden geleid die hem overstijgt, maar op zijn eigen wijze en op zijn eigen manier. Wanneer hem een spiritueel-psychologische oplossing wordt aangeboden, waarvan het geen ervaring heeft, kan het alleen zeker zijn van haar geldigheid als het tevreden is met een intellectuele uiteenzetting van de waarheden van het zijn waarop de oplossing rust.

Tot nu toe zijn de rechtvaardigende waarheden die eraan zijn aangeboden die waarmee het al vertrouwd is, en ze zijn slechts voldoende als uitgangspunt. Er is allereerst het onderscheid tussen het Zelf en het individuele wezen in de Natuur. Dit onderscheid is gebruikt om aan te tonen dat dit individuele wezen in de Natuur noodzakelijkerwijs onderworpen is, zolang het opgesloten leeft binnen de werking van het ego, aan de werking van de drie guna's die door hun onstabiele bewegingen de hele reikwijdte en methode van de rede, het denkvermogen en het leven en de zintuigen in het lichaam vormen. En binnen deze cirkel is er geen oplossing. Daarom moet de oplossing gevonden worden door een opstijging uit de cirkel, boven deze natuur van de guna's, naar het ene onveranderlijke Zelf en de stille Geest, want dan komt men voorbij die werking van het ego en het verlangen die de hele wortel van de moeilijkheid is. Maar aangezien dit op zichzelf rechtstreeks lijkt te leiden tot inactiviteit, omdat er buiten de Natuur geen instrument van handelen is en geen oorzaak of bepalende factor van handelen, — want het onveranderlijke zelf is inactief, onpartijdig en gelijk aan alle dingen, alle handelingen en alle gebeurtenissen — wordt het idee van Yoga geïntroduceerd, namelijk Ishwara, het Goddelijke als meester van werken en opoffering. Er wordt gesuggereerd, maar nog niet expliciet gesteld, dat dit Goddelijke zelfs het onveranderlijke zelf overstijgt en dat in hem de sleutel tot het kosmische bestaan ligt. Door tot hem op te stijgen via de Yoga, is het mogelijk om spirituele vrijheid van onze werken te verkrijgen en toch deel te blijven nemen aan de werken van de Natuur. Maar er is nog niet vastgesteld wie dit Opperwezen is, hier geïncarneerd in de goddelijke leraar en wagenmenner van werken, of wat zijn relaties zijn tot het Zelf en tot het individuele wezen in de Natuur. Het is ook niet duidelijk hoe de wil tot werken die van hem uitgaat, anders kan zijn dan de wil in de natuur van de drie guna's. En als het alleen dat is, dan kan de ziel die het gehoorzaamt nauwelijks anders dan onderworpen zijn aan de guna's, zo niet in de geest, en zo ja, dan wordt de beloofde vrijheid meteen ofwel illusoir ofwel onvolledig. De wil lijkt een aspect te zijn van het uitvoerende deel van het zijn, de kracht en actieve energie van de natuur, Shakti, Prakriti. Bestaat er dan een hogere natuur dan die van de drie guna's? Bestaat er een kracht van pragmatische schepping, wil, handelen anders dan die van ego, verlangen, denkvermogen, zintuigen, rede en de vitale impulsen?

Daarom moet in deze onzekerheid nu de kennis waarop goddelijke werken gebaseerd zijn, volledi ger worden uiteengezet. En dit kan alleen de volledige, de integrale kennis zijn van het Goddelijke, die de bron van alle werken is en in wiens wezen de arbeider door kennis vrij wordt; want hij kent de vrije Geest van wie alle werken uitgaan en deelneemt aan zijn vrijheid. Bovendien moet deze kennis een licht werpen dat de bewering rechtvaardigt waarmee het eerste deel van de Gita eindigt. Het moet de suprematie van bhakti boven alle andere motieven en krachten van spiritueel bewustzijn en handelen funderen; het moet een kennis zijn van de allerhoogste Heer van

alle schepselen aan wie alleen de ziel zich kan aanbieden in de volmaakte zelf-overgave die de hoogste hoogte van alle liefde en devotie is. Dit is wat de Leraar voorstelt te geven in de openingsverzen van het zevende hoofdstuk, die de ontwikkeling inluiden die de rest van het boek in beslag neemt. “Luister,” zegt hij, “hoe je door het beoefenen van Yoga met een denkvermogen dat aan mij gehecht is en mij als *āśraya* (de hele basis, verblijfplaats, toevluchtsoord van het bewuste wezen en handelen) mij zult kennen zonder enige resterende twijfel, integraal, *samagraṁ mām*. Ik zal tot je spreken zonder weglating of rest, *aśeṣataḥ*,” (want anders zou er een reden tot twijfel kunnen blijven), “de essentiële kennis, vergezeld van alle omvattende kennis, door welke kennis er niets anders meer hier te kennen zal zijn.” De implicatie van de zin is dat het Goddelijke Wezen alles is, *vāsudevaḥ sarvam*, en daarom, als Hij integraal gekend wordt in al zijn krachten en principes, dan is alles gekend, niet alleen het zuivere Zelf, maar ook de wereld en het handelen en de Natuur. Er is dan niets anders meer hier te kennen, omdat alles dat Goddelijke Bestaan is. Het is alleen omdat onze zienswijze hier niet zo integraal is, omdat zij berust op het scheidende denkvermogen en de scheidende rede en het scheidende idee van het ego, dat onze mentale waarneming van dingen onwetend is. We moeten ons losmaken van deze mentale en egoïstische zienswijze naar de ware, verenigende kennis, en die heeft twee aspecten, het essentiële, *jñāna*, en het omvattende, *vijñāna*, het directe spirituele bewustzijn van het opperwezen en de juiste intieme kennis van de principes van zijn bestaan, Prakriti, Purusha en de rest, waardoor alles wat is gekend kan worden in zijn goddelijke oorsprong en in de allerhoogste waarheid van zijn aard. Die integrale kennis, zegt de Gita, is een zeldzame en moeilijke zaak; “onder duizenden mensen streeft er hier en daar één naar volmaaktheid, en van hen die streven en volmaaktheid bereiken, kent er hier en daar één mij in alle principes van mijn bestaan, *tattvataḥ*.”

Om te beginnen en om deze integrale kennis te vinden, maakt de Gita dat diepe en belangrijke onderscheid dat de praktische basis vormt van al haar Yoga, het onderscheid tussen de twee Naturen, de fenomenale en de spirituele Natuur. “De vijf elementen (condities van het materiële zijn), denkvermogen, rede, ego, dit is mijn achtvoudig verdeelde Natuur. Maar ken mijn andere Natuur die hiervan verschilt, de opperste die de Jiva wordt en waardoor deze wereld in stand wordt gehouden.” Hier is het eerste nieuwe metafysische idee van de Gita dat haar helpt om te beginnen vanuit de noties van de Sankhya-filosofie en deze toch te overstijgen en aan hun termen, die zij behoudt en uitbreidt, een Vedantische betekenis te geven. Een achtvoudige Natuur, samengesteld uit de vijf *bhūtas* – elementen, zoals het wordt weergegeven, maar eerder elementaire of essentiële voorwaarden van het materiële zijn waaraan de concrete namen aarde, water, vuur, lucht en ether worden gegeven – het denkvermogen met zijn verschillende zintuigen en organen, de rede-wil en het ego, is de Sankhya-beschrijving van Prakriti. De Sankhya stopt daar, en omdat ze daar stopt, moet ze een onoverbrugbare scheiding tussen ziel en Natuur scheppen; ze moet ze voorstellen als twee volkomen verschillende primaire entiteiten. De Gita zou, als ze daar zou stoppen, ook dezelfde ongeneeslijke tegenstelling moeten scheppen tussen het Zelf en de kosmische Natuur, die dan slechts de Maya van de drie guna's zou zijn en al dit kosmische bestaan zou simpelweg het resultaat zijn van deze Maya; het zou niets anders kunnen zijn. Maar er is iets anders, er is een

hoger principe, een aard van geest, *parā prakṛtir me*. Er is een opperste natuur van het Goddelijke die de werkelijke bron is van het kosmische bestaan en de fundamentele scheppende kracht en werkzame energie ervan, en waarvan de andere, lagere en onwetende Natuur slechts een afleiding en een donkere schaduw is. In deze hoogste dynamiek zijn Purusha en Prakriti één. Prakriti is slechts de wil en de uitvoerende macht van de Purusha, zijn activiteit van het zijn, — geen afzonderlijke entiteit, maar zichzelf in Kracht.

Deze opperste Prakriti is niet slechts een aanwezigheid van de kracht van het spirituele wezen, immanent in kosmische activiteiten. Want dan zou het slechts de inactieve aanwezigheid kunnen zijn van het alomvattende Zelf, immanent in alle dingen of ze omvattend, op een bepaalde manier de wereld tot actie dwingend, maar zelf niet actief. Deze hoogste Prakriti is ook niet de *avyakta* van de Sankhya's, de primaire ongemanifesteerde zaadstaat van de gemanifesteerde actieve achtvoudige natuur der dingen, de ene productieve oorspronkelijke kracht van Prakriti waaruit haar vele instrumentele en uitvoerende krachten voortkomen. Het is evenmin voldoende om dat idee van *avyakta* in de Vedantische zin te interpreteren en te zeggen dat deze opperste Natuur de kracht is die betrokken is bij en inherent is aan de ongemanifesteerde Geest of Zelf waaruit de kosmos voortkomt en waartoe hij terugkeert. Dat is het wel, maar het is veel meer; want dat is slechts één van zijn spirituele toestanden. Het is de integrale bewustzijnskracht van het opperste Wezen, *cit-śakti*, die achter het zelf en de kosmos schuilgaat. In het onveranderlijke is het betrokken bij de Geest; het is er, maar in *nivṛtti* of een terughoudendheid van actie: in het veranderlijke zelf en de kosmos komt het tot actie, *pravṛtti*. Door zijn dynamische aanwezigheid ontwikkelt het zich in de Geest van alle bestaansvormen en verschijnt het daarin als hun essentiële spirituele natuur, de blijvende waarheid achter hun spel van subjectieve en objectieve fenomenen. Het is de essentiële kwaliteit en kracht, *svabhāva*, het zelf-principe van al hun wording, het inherente principe en de goddelijke kracht achter hun fenomenale bestaan. Het evenwicht van de guna's is slechts een kwantitatief en vrijwel afgeleid spel dat voortkomt uit dit opperste principe. Al deze activiteit van vormen, al dit mentale, zintuiglijke, intelligente streven van de lagere natuur is slechts een fenomeen dat helemaal niet zou kunnen bestaan zonder deze spirituele kracht en deze kracht van zijn; het komt daaruit voort en bestaat daarin en uitsluitend daardoor. Als we ons alleen in de fenomenale natuur bevinden en dingen alleen zien door de ideeën die het ons ingeeft, zullen we de ware waarheid van ons actieve bestaan niet bereiken. De ware waarheid is deze spirituele kracht, deze goddelijke levenskracht, deze essentiële kwaliteit van de geest in de dingen of liever van de geest waarin de dingen zijn en waaruit ze al hun potentie en de kiemen van hun bewegingen putten. Verkrijg die waarheid, kracht, kwaliteit en we zullen de ware wet van ons worden en het goddelijke principe van ons leven verkrijgen, de bron ervan en de rechtvaardiging ervan in de Kennis en niet alleen het proces ervan in de Onwetendheid.

Dit is om de betekenis van de Gita in taal te gieten die past bij onze moderne manier van denken; maar als we kijken naar de beschrijving ervan van de Para Prakriti, zullen we ontdekken dat dit praktisch de kern is van wat er gezegd wordt. Want ten eerste is deze andere, hogere Prakriti, zegt Krishna, mijn opperste natuur, *prakṛtiṁ me paṛām*. En dit "ik" hier is de Purushottama, het opperste Wezen, de opperste Ziel, de transcendente en universele Geest. De oorspronkelijke en eeuwige aard van de Geest en zijn

transcendente en oorspronkelijke Shakti is wat bedoeld wordt met de Para Prakriti. Want sprekend over de oorsprong van de wereld vanuit het oogpunt van de actieve kracht van zijn Natuur, stelt Krishna: "Dit is de baarmoeder van alle wezens," *etad-yonīni bhūtān*i. En in de volgende regel van het couplet, waarin hij opnieuw hetzelfde feit stelt vanuit het oogpunt van de oorspronkelijke Ziel, vervolgt hij: "Ik ben de geboorte van de hele wereld en zo ook de ontbinding ervan; er is niets anders dat boven mij verheven is." Hier worden dus de opperste Ziel, Purushottama, en de opperste Natuur, Para Prakriti, geïdentificeerd: ze worden voorgesteld als twee manieren om naar één en dezelfde werkelijkheid te kijken. Want wanneer Krishna verklaart: Ik ben de geboorte van de wereld en haar ontbinding, is het duidelijk dat het deze Para Prakriti, de opperste Natuur, van zijn wezen is die beide dingen omvat. De Geest is het opperste Wezen in zijn oneindige bewustzijn en de opperste Natuur is de oneindigheid van kracht of wil van zijn van de Geest, — het is zijn oneindige bewustzijn in zijn inherente goddelijke energie en zijn verheven goddelijke werking. De geboorte is de beweging van evolutie van deze bewuste energie uit de Geest, *parā prakṛtir jīvabhūtā*, zijn activiteit in het veranderlijke universum; de ontbinding is de terugtrekking van die activiteit door involutie van de Energie in het onveranderlijke bestaan en de zelfverzamelde kracht van de Geest. Dat is dan wat aanvankelijk wordt bedoeld met de opperste Natuur.

De opperste Natuur, *parā prakṛtiḥ*, is dan de oneindige, tijdloze, bewuste kracht van het zelf-bestaande Wezen waaruit alle bestaansvormen in de kosmos gemanifesteerd worden en uit tijdloosheid in de Tijd komen. Maar om een spirituele basis te verschaffen voor dit veelvoudige universele worden in de kosmos, formuleert de opperste Natuur zich als de Jiva. Anders gezegd, de eeuwige meervoudige ziel van de Purushottama verschijnt als individuele spirituele existentie in alle vormen van de kosmos. Alle bestaansvormen zijn doordrongen van het leven van de ene ondeelbare Geest; allen worden in hun persoonlijkheid, handelingen en vormen ondersteund door de eeuwige veelvoudigheid van de ene Purusha. We moeten ervoor oppassen niet de fout te maken te denken dat deze opperste Natuur identiek is aan de Jiva die in de Tijd gemanifesteerd is in de zin dat er niets anders is of dat het slechts de aard van het worden is en helemaal niet de aard van het zijn: dat zou niet de opperste natuur van de Geest kunnen zijn. Zelfs in de tijd is het iets meer; want anders zou de enige waarheid ervan in de kosmos de aard van veelvoud zijn en zou er geen aard van eenheid in de wereld bestaan. Dat is niet wat de Gita bedoelt zegt: er staat niet dat de opperste Prakriti in wezen de Jiva is, *jīvātmikām*, maar dat het de Jiva is geworden, *jīvabhūtām*; en in die uitdrukking wordt geïmpliceerd dat achter zijn manifestatie als de Jiva hier oorspronkelijk iets anders en hogers schuilgaat, het is de aard van de ene opperste geest. De Jiva, zoals ons later wordt verteld, is de Heer, *īśvara*, maar in zijn gedeeltelijke manifestatie, *mamaivāṁśaḥ*; zelfs alle veelheid aan wezens in het universum of in ontelbare universums kon in hun wording niet integraal goddelijk zijn, maar slechts een gedeeltelijke manifestatie van de oneindige Ene. In hen verblijft Brahman, het ene ondeelbare bestaan, alsof het verdeeld is, *avibhaktaṁ ca bhūteṣu vibhaktam iva ca sthitam*. De eenheid is de grotere waarheid, de veelheid is de kleinere waarheid, hoewel beide een waarheid zijn en geen van beide een illusie.

Het is door de eenheid van deze geestelijke natuur dat de wereld in stand wordt gehouden, *yayedaṁ dhāryate jagat*, evenals datgene waaruit het

geboren wordt met al haar wordingen, *etad-yonīni bhūtāni sarvāṇi*, en ook datgene wat de hele wereld en haar bestaan in zichzelf terugtrekt in het uur van de ontbinding, *ahaṁ kṛtsnasya jagataḥ prabhavaḥ pralayas tathā*. Maar in de manifestatie die zo in de Geest wordt voortgebracht, ondersteund in haar handelen, teruggetrokken in haar periodieke rust van handelen, is de Jiva de basis van het meervoudige bestaan; het is de meervoudige ziel, als we het zo mogen noemen, of, als we verkiezen, de ziel van de veelheid die we hier ervaren. Het is altijd één met het Goddelijke in zijn wezen, er alleen van verschillend in de kracht van zijn wezen, — verschillend niet in de zin dat het helemaal niet dezelfde kracht is, maar in de zin dat het de ene kracht slechts ondersteunt in een gedeeltelijk meervoudig geïndividualiseerde werking. Daarom zijn alle dingen in eerste instantie, uiteindelijk en in hun eigen principe continuïteit met de Geest. De fundamentele aard van alles is de aard van de Geest, en alleen in hun lagere differentiële verschijnselen lijken ze iets anders te zijn, de aard van lichaam, leven, denkvermogen, rede, ego en de zintuigen. Maar dit zijn fenomenale afgeleiden, ze zijn niet de essentiële waarheid van onze aard en ons bestaan.

De opperste aard van het spirituele wezen geeft ons dan zowel oorspronkelijke waarheid als de kracht van het bestaan buiten de kosmos en een eerste basis van spirituele waarheid voor de manifestatie in de kosmos. Maar waar ligt de link tussen deze opperste aard en de lagere fenomenale aard? Op mij, zegt Krishna, is dit alles, alles wat hier is — *sarvam idam*, de gebruikelijke uitdrukking in de Upanishads voor de totaliteit van verschijnselen in de beweging van het universum — geregen als parels aan een draad. Maar dit is slechts een beeld dat we niet ver kunnen doortrekken; want de parels worden alleen in relatie gehouden door de draad en hebben geen andere eenheid of relatie met het parelsnoer dan hun afhankelijkheid ervan voor deze onderlinge verbinding. Laten we dan van het beeld naar datgene gaan wat het uitbeeldt. Het is de opperste natuur van de Geest, de oneindige bewuste kracht van zijn wezen, zelf-bewust, al-wetend, al-wijs, die deze fenomenale bestaansvormen in relatie tot elkaar houdt, ze doordringt, erin verblijft en ze ondersteunt en ze verweeft tot het systeem van zijn manifestatie. Deze ene opperste kracht manifesteert zich niet alleen in alles als het Ene, maar in ieder als de Jiva, de individuele spirituele aanwezigheid; het manifesteert zich ook als de essentie van alle hoedanigheden in de Natuur. Dit zijn daarom de verborgen spirituele krachten achter alle verschijnselen. Deze hoogste hoedanigheid is niet de werking van de drie guna's, wat een verschijnsel van hoedanigheid is en niet de spirituele essentie ervan. Het is veeleer de inherente, ene, maar toch veranderlijke innerlijke kracht van al deze oppervlakkige variaties. Het is een fundamentele waarheid van het Worden, een waarheid die al zijn hoedanigheden ondersteunt en een spirituele en goddelijke betekenis geeft. De werking van de guna's is slechts oppervlakkig onstabiel worden van rede, denkvermogen, zintuigen, ego, leven en materie, *sāttvikā bhāvā rājasās tāmasāś ca*; maar dit is veeleer de essentiële stabiele oorspronkelijke intieme kracht van het worden, *svabhāva*. Het is dat wat de primaire wet van al het worden en van elke Jiva bepaalt; het vormt de essentie en ontwikkelt de beweging van de natuur. Het is een principe in elk schepsel dat voortkomt uit en direct verband houdt met een transcendent goddelijk Worden, dat van de Ishwara, *madbhāvaḥ*. In deze relatie van het goddelijke *bhāva* tot de *svabhāva* en van de *svabhāva* tot de oppervlakkige *bhāvāḥ*. Van de goddelijke Natuur naar de individuele zelf-natuur en van de

zelf-natuur in haar pure en oorspronkelijke hoedanigheid naar de fenomenale natuur in al haar gemengde en verwarde spel van hoedanigheden, vinden we de link tussen dat opperste en dit lagere bestaan. De gedegradeerde krachten en waarden van de inferieure Prakriti zijn afgeleid van de absolute krachten en waarden van de opperste Shakti en moeten naar hen terugkeren om hun eigen bron en waarheid en de essentiële wet van hun werking en beweging te vinden. Zo ook moet de ziel of Jiva, die hier verwikkeld is in het geketende, armzalige en inferieure spel van de fenomenale hoedanigheden, als hij daaraan wil ontsnappen en goddelijk en volmaakt wil zijn, door zijn toevlucht te nemen tot de pure werking van zijn essentiële hoedanigheid van Swabhava terugkeren naar die hogere wet van zijn eigen wezen waarin hij de wil, de kracht, het dynamische principe, de hoogste werking van zijn goddelijke natuur kan ontdekken.

Dit blijkt duidelijk uit de direct daaropvolgende passage waarin de Gita een aantal voorbeelden geeft om aan te tonen hoe het Goddelijke in de kracht van zijn opperste natuur zich manifesteert en handelt binnen de levende en zogenaamd levenloze bestaansvormen van het universum. We kunnen ze losmaken van de losse en vrije ordening die de eisen van de poëtische vorm opleggen en ze in hun juiste filosofische volgorde plaatsen. Ten eerste werkt de goddelijke kracht en aanwezigheid binnen de vijf elementaire toestanden van materie. "Ik ben smaak in het water, geluid in de ether, geur in de aarde, energie van licht in het vuur," en, voor de volledigheid kan hieraan worden toegevoegd, aanraking of contact in de lucht. Dat wil zeggen, het Goddelijke zelf in zijn Para Prakriti is de energie die ten grondslag ligt aan de verschillende zintuiglijke relaties waarvan, volgens het oude Sankhya-systeem, het etherische, het stralende, het elektrische en gasvormige, het vloeibare en de andere elementaire toestanden van materie het fysieke medium vormen. De vijf elementaire toestanden van materie zijn het kwantitatieve of materiële element in de lagere natuur en vormen de basis van materiële vormen. De vijf Tanmatra's — smaak, tastzin, geur en de andere — zijn het kwalitatieve element. Deze Tanmatra's zijn de subtiele energieën waarvan de werking het zintuiglijk bewustzijn in relatie brengt met de grote vormen van materie; ze vormen de basis van alle fenomenale kennis. Vanuit materieel oogpunt is materie de realiteit en zijn de zintuiglijke relaties daarvan afgeleid; maar vanuit spiritueel oogpunt is de waarheid het tegenovergestelde. Materie en de materiële media zijn zelf afgeleide krachten en in wezen zijn er slechts concrete manieren of omstandigheden waarin de werkingen van de kwaliteit van de Natuur in dingen zich manifesteren aan het zintuiglijk bewustzijn van de Jiva. Het ene oorspronkelijke en eeuwige feit is de energie van de Natuur, de kracht en kwaliteit van het zijn die zich zo aan de ziel manifesteert via de zintuigen. En wat essentieel is in de zintuigen, het meest spirituele, het meest subtiele is zelf de stof van die eeuwige kwaliteit en kracht. Maar energie of zijnskracht in de Natuur is het Goddelijke zelf in zijn Prakriti; elk zintuig in zijn zuiverheid is daarom die Prakriti, elk zintuig is het Goddelijke in zijn dynamische bewuste kracht.

Dit begrijpen we beter uit de andere termen van de reeks. "Ik ben het licht van zon en maan, de menselijkheid in de mens, de intelligentie van de intelligenten, de energie van de energieke, de kracht van de sterken, de ascetische kracht van hen die ascese beoefenen, *tapasyā*." "Ik ben leven in alle bestaansvormen." In elk geval is het de energie van de essentiële kwaliteit waarop elk van deze wordingen berust voor wat het is geworden, die

wordt gegeven als het karakteristieke teken dat de aanwezigheid van de goddelijke Kracht in hun aard aangeeft. Nogmaals, "Ik ben pranava in alle Veda's," dat wil zeggen, de basislettergreep OM, die de basis vormt van alle krachtige scheppende klanken van het geopenbaarde woord; OM is de universele formulering van de energie van geluid en spraak, die alle spirituele kracht en alle potentie van Vak en Shabda bevat en samenvat, synthetiseert en vrijgeeft, en waarvan de andere geluiden, waaruit woorden van spraak zijn geweven, worden verondersteld de ontwikkelde evoluties te zijn. Dat maakt het volkomen duidelijk. Het zijn niet de fenomenale ontwikkelingen van de zintuigen of van het leven of van licht, intelligentie, energie, kracht, mannelijkheid, ascetische kracht die eigen zijn aan de opperste Prakriti. Het is de essentiële kwaliteit in de spirituele kracht ervan vormt de Swabhava. Het is de kracht van de geest die zich zo manifesteert, het is het licht van zijn bewustzijn en de kracht van zijn energie in dingen die geopenbaard worden in een zuiver oorspronkelijk teken dat wil zeggen de zelf-natuur. Die kracht, dat licht, die energie is het eeuwige zaad waaruit alle andere dingen de ontwikkelingen en afleidingen zijn en de variabiliteit en de veranderlijke omstandigheden. Daarom voegt de Gita als meest algemene uitspraak in de reeks toe: "Weet dat ik het eeuwige zaad van alle bestaan ben, O zoon van Pritha." Dit eeuwige zaad is de kracht van het spirituele zijn, de bewuste wil in het wezen, het zaad dat, zoals elders wordt gezegd, het Goddelijke in het grote Brahman, in de supramentale oneindigheid werpt, en waaruit alles geboren wordt in fenomenaal bestaan. Het is dat zaad van de geest dat zich manifesteert als de essentiële kwaliteit in alle wordingen en hun swabhava vormt.

Het praktische onderscheid tussen deze oorspronkelijke kracht van essentiële kwaliteit en de fenomenale afgeleiden van de lagere natuur, tussen het ding zelf in zijn zuiverheid en het ding in zijn lagere verschijningsvormen, wordt zeer duidelijk aangegeven aan het einde van de reeks. “Ik ben de kracht van de sterken, vrij van verlangen en “liefde”, ontdaan van alle gehechtheid aan het fenomenale genot van dingen. “Ik ben in wezens het verlangen dat niet in strijd is met hun dharma.” En wat betreft de secundaire subjectieve inzichten van Natuur, *bhāvāḥ* (gemoedstoestanden, gevoelens van verlangen, bewegingen van hartstocht, de reacties van de zintuigen, het beperkte en duale spel van de rede, de wendingen van het gevoel en het morele besef), die sattwisch, rajasisch en tamasisch zijn, wat betreft de werking van de drie guna's, zij zijn, zegt de Gita, niet zelf de pure werking van de opperste spirituele natuur, maar zijn daarvan afgeleid; "zij komen werkelijk van mij," *matta eva*, zij hebben geen andere oorsprong, "maar ik ben niet in hen, zij zijn in mij." Hier is inderdaad een sterk en toch subtiel onderscheid. "Ik ben," zegt het Goddelijke, "het essentiële licht, kracht, verlangen, macht, intelligentie, maar deze afgeleiden van hen ben ik niet in mijn wezen, noch ben ik in hen, toch komen ze allemaal van mij en zijn ze allemaal in mijn wezen." Het is dan op basis van deze beweringen dat we de overgang van dingen van het hogere naar het lagere en weer van het lagere terug naar de hogere natuur moeten beschouwen.

De eerste bewering levert geen problemen op. De sterke man, ondanks de goddelijke aard van het principe van kracht in hem, valt onderworpen aan verlangen en gehechtheid, struikelt in zonde, worstelt naar virtualiteit. Maar dat komt doordat hij in al zijn afgeleide handelingen afdaalt in de greep van de drie guna's en die handelingen niet van bovenaf, vanuit zijn

essentiële goddelijke natuur, beheerst. De goddelijke aard van zijn kracht wordt niet beïnvloed door deze afgeleide handelingen; zij blijft in wezen hetzelfde, ondanks alle verduistering en elke misstap. Het Goddelijke is aanwezig in die natuur en ondersteunt hem door zijn kracht door de verwarringen van zijn lagere bestaan, totdat hij in staat is het licht te herwinnen, zijn leven volledig te verlichten met de ware zon van zijn wezen en zijn wil en zijn handelingen te beheersen door de pure kracht van de goddelijke wil in zijn hogere natuur. Maar hoe kan het Goddelijke verlangen zijn, *kāma*? Want dit verlangen, dit *kamā*, is verklaard tot onze grote vijand die gedood moet worden. Maar dat verlangen was het verlangen van de lagere natuur van de guna's, die zijn oorsprong vindt in het rajasische wezen, *rajoguṇa-samudbhavaḥ*; want dit is wat we gewoonlijk bedoelen als we spreken over verlangen. Dit andere, het spirituele, is niet in strijd met de dharma.

Wordt bedoeld dat het spirituele *kamā* een deugdzaam verlangen is, ethisch van aard, een sattwisch verlangen, — want is deugd altijd sattwisch van oorsprong en drijvende kracht? Maar dan zou er hier een duidelijke tegenstrijdigheid zijn, — aangezien in de volgende regel alle sattwische gevoelens niet het Goddelijke blijken te zijn, maar slechts lagere afleidingen. Ongetwijfeld moet de zonde worden afgezworen als men ook maar enigszins in de buurt van de Godheid wil komen; maar zo moet ook voor deugd. Overwonnen worden als we het Goddelijke Wezen willen binnengaan. De sattwische natuur moet bereikt worden, maar moet vervolgens overstegen worden. Ethisch handelen is slechts één middel tot zuivering waarmee we naar de goddelijke natuur kunnen opstijgen, maar die natuur zelf wordt verheven boven de dualiteiten, — en anders zou er inderdaad geen zuivere goddelijke aanwezigheid of goddelijke kracht kunnen zijn in de sterke man die onderworpen is aan de rajasische passies. Dharma in spirituele zin is geen moraliteit of ethiek. Dharma, zegt de Gita elders, wordt beheerst door de actie swabhava, de essentiële wet van iemands natuur. En deze swabhava is in de kern de zuivere kwaliteit van de geest in zijn inherente kracht van bewuste wil en in zijn karakteristieke handelingskracht. Het verlangen dat hier bedoeld wordt, is daarom de doelgerichte wil van het Goddelijke in ons, die niet het plezier van de lagere Prakriti zoekt en ontdekt, maar de Ananda van zijn eigen spel en zelf-vervulling; het is het verlangen van de goddelijke vreugde van het bestaan dat zijn eigen bewuste kracht van handelen ontvouwt in overeenstemming met de wet van de swabhava.

Maar wat wordt er nu weer bedoeld met de bewering dat het Goddelijke niet in de wordingen, de vormen en affecties van de lagere natuur aanwezig is, zelfs niet in de sattwische, hoewel ze allemaal in zijn wezen aanwezig zijn? In zekere zin moeten ze er wel degelijk in aanwezig zijn, anders zouden ze niet kunnen bestaan. Maar wat bedoeld wordt, is dat de ware en opperste spirituele natuur van het Goddelijke daar niet gevangen zit; het zijn slechts fenomenen in zijn wezen, eruit geschapen door de werking van het ego en de Onwetendheid. De onwetendheid presenteert ons alles op een omgekeerde manier, visie en op zijn minst een gedeeltelijk vervalste ervaring. We verbeelden ons dat de ziel in het lichaam is, bijna een resultaat en afleiding van het lichaam; we voelen het zelfs: maar het is het lichaam dat in de ziel is en een resultaat en afleiding van de ziel. We beschouwen de geest als een klein deel van onszelf — de Purusha die niet groter is dan die duim — in deze grote massa van materiële en mentale verschijnselen: in

werkelijkheid is het laatste, ondanks zijn imposante verschijning, een zeer klein ding in de oneindigheid van het wezen van de geest. Zo is het ook hier; in dezelfde zin zijn deze dingen in het Goddelijke, en niet andersom. Deze lagere natuur van de drie guna's, die zo'n vals beeld van de dingen schept en haar een minderwaardig karakter toekent, is een Maya, een illusiekracht. Hiermee wordt niet bedoeld dat het geheel niet-bestaand is of zich bezighoudt met onwerkelijkheden, maar dat het onze kennis vertroebelt, valse waarden creëert, ons omhult met ego, mentaliteit, zintuigen, lichamelijkheid, beperkte intelligentie en ons zo de allerhoogste waarheid van ons bestaan verbergt. Deze illusoire Maya verbergt voor ons het Goddelijke dat we zijn, de oneindige en onvergankelijke geest. “Door deze drie soorten worden, die van de aard van de guna's zijn, raakt deze hele wereld in verwarring en erkent Mij niet als de Allerhoogste, boven hen verheven en onvergankelijk.” Als we zouden kunnen inzien dat het Goddelijke de werkelijke waarheid van ons bestaan is, zou al het andere ook veranderen in ons zicht, zijn ware karakter aannemen en zouden ons leven en handelen de goddelijke waarden verwerven en bewegen volgens de wet van de goddelijke natuur.

Maar waarom is deze Maya dan zo moeilijk te overwinnen, aangezien het Goddelijke er immers is en de goddelijke natuur zelfs aan de basis ligt van deze verwarrende afgeleiden, aangezien wij de Jiva zijn en de Jiva dat is, *māyā duratyayā*? Omdat het nog steeds de Maya van het Goddelijke is, *daivī hyeṣā guṇamayī mama māyā*; “dit is mijn goddelijke Maya van de guna's.” Het is zelf goddelijk en een ontwikkeling uit de aard van het Goddelijke, maar het Goddelijke in de aard van de goden; het is *daivī*, van de godheden of, zo je wilt, van de Godheid, maar van de Godheid in zijn verdeelde subjectieve en lagere kosmische aspecten, sattwisch, rajasisch en tamasisch. Het is een kosmische sluier die de Godheid om ons begrip heeft gesponnen; Brahma, Vishnu en Rudra hebben de complexe draden ervan geweven; de Shakti, de Allerhoogste Natuur, bevindt zich aan de basis ervan en is verborgen in elk weefsel. We moeten dit web in onszelf ontrafelen en erdoorheen draaien en het achter ons laten wanneer het nut ervan is volbracht, ons afwenden van de goden naar de oorspronkelijke en allerhoogste Godheid in wie we tegelijkertijd de laatste betekenis van de goden en hun werken en de meest spirituele waarheden van ons eigen onvergankelijke bestaan zullen ontdekken. “Voor mij, die mij omkeren en komen, steken alleen zij over voorbij deze Maya.”

II
De Synthese van Devotie en Kennis[34]

DE GITA is geen verhandeling over metafysische filosofie, ondanks de grote hoeveelheid metafysische ideeën die terloops in de bladzijden ervan opduiken; want hier wordt geen enkele metafysische waarheid uitdrukkelijk omwille van zichzelf tot uitdrukking gebracht. Het zoekt de hoogste waarheid voor het hoogste praktische nut, niet voor intellectuele of zelfs spirituele bevrediging, maar als de waarheid die ons redt en ons de weg wijst van onze huidige sterfelijke onvolmaaktheid naar een onsterfelijke volmaaktheid. Daarom haast het zich, nadat het ons in de eerste veertien verzen van dit hoofdstuk een leidende filosofische waarheid heeft gegeven waar we behoefte aan hebben, in de volgende zestien verzen om deze direct toe te passen. Het maakt er een eerste uitgangspunt van voor de eenwording van werken, kennis en devotie, — want de voorlopige synthese van werken en kennis heb je reeds volbracht.

We hebben drie krachten voor ons, de Purushottama als de opperste waarheid van datgene waarin we moeten groeien, het Zelf en de Jiva. Of, zoals we het kunnen zeggen, er is het Opperwezen, er is de onpersoonlijke geest, en er is de meervoudige ziel, het tijdloze fundament van onze spirituele persoonlijkheid, het ware en eeuwige individuele, mamaivāṁśaḥ sanātanaḥ. Al deze drie zijn goddelijk, alle drie zijn het Goddelijke. De opperste spirituele aard van het zijn, de Para Prakriti, vrij van elke beperking door de conditionering Onwetendheid is de aard van de Purushottama. In het onpersoonlijke is er dezelfde goddelijke natuur, maar hier bevindt zij zich in haar staat van eeuwige rust, evenwicht, inactiviteit, nivritti. Ten slotte, voor activiteit, voor pravritti, wordt de Para Prakriti de meervoudige spirituele persoonlijkheid, de Jiva. Maar de intrinsieke activiteit van deze opperste Natuur is altijd een spirituele, een goddelijke werking. Het is de kracht van de allerhoogste goddelijke natuur, het is de bewuste wil van het wezen van het Allerhoogste die zich in verschillende essentiële en spirituele krachtsvormen in de Jiva manifesteert: die essentiële kracht is de swabhava van de Jiva. Alle handelingen en wordingen die rechtstreeks voortkomen uit deze spirituele kracht zijn een goddelijke wording en een zuivere en spirituele handeling. Hieruit volgt dat de menselijke inspanning in zijn handelen erop gericht moet zijn terug te keren naar zijn ware spirituele persoonlijkheid en al zijn werken te laten voortvloeien uit de kracht van zijn bovenaardse Shakti, handelen te ontwikkelen door de ziel en het kleinste intrinsieke wezen, niet door de mentale idee en vitale begeerte, en al zijn handelingen te veranderen in een zuivere uitstroom van de wil van het Allerhoogste, zijn hele leven in een dynamisch symbool van de Goddelijke Natuur.

Maar er is ook deze lagere natuur van de drie guna's, waarvan het karakter het karakter van de onwetendheid is en waarvan de werking de

[34] Gita, VII. 15-28

werking van de onwetendheid is, vermengd, verward, verdraaid; het is de werking van de lagere persoonlijkheid, van het ego, van het natuurlijke en niet van het spirituele individu. Om vanuit die valse persoonlijkheid te spreken, moeten we onze toevlucht nemen tot het onpersoonlijke zelf en ons ermee één maken. Dan, bevrijd van het ego, kunnen we de relatie van het ware individu tot de Purushottama vinden. Het is één met hem in zijn, ook al is het noodzakelijkerwijs gedeeltelijk en bepalend, omdat het individueel is, in actie en tijdelijke manifestatie van de natuur. Bevrijd van de lagere natuur kunnen we ook het hogere, het goddelijke, het spirituele realiseren. Daarom betekent handelen vanuit de ziel niet handelen vanuit de begeerteziel; want dat is niet het hoge intrinsieke wezen, maar slechts de lagere natuurlijke, oppervlakkige verschijning. Handelen in overeenstemming met de intrinsieke natuur, de swabhava, betekent niet handelen vanuit de hartstochten van het ego, onverschillig of met verlangen zonde en deugd bedrijven volgens de natuurlijke impulsen en het onstabiele spel van de guna's. Toegeven aan hartstocht, een actieve of passieve toegeving aan zonde is geen weg naar het spirituele quietisme van de hoogste onpersoonlijkheid, noch naar de spirituele activiteit van het goddelijke individu dat een kanaal moet zijn voor de wil van de allerhoogste Persoon, een directe kracht en zichtbare wording van de Purushottama.

De Gita heeft vanaf het begin vastgelegd dat de allereerste voorwaarde voor de goddelijke geboorte, het hogere bestaan, het doden van rajasische verlangens en hun kinderen is, en dat betekent de uitsluiting van zonde. Zonde is het werk van de lagere natuur ter bevrediging van haar eigen onwetende, grove of gewelddadige rajasische en tamasische neigingen, die in opstand komen tegen elke hoge zelf-beheersing en zelf-beheersing van de natuur door de geest. En om ons te ontdoen van deze grove dwang van het wezen door de lagere Prakriti in haar inferieure hoedanigheden, moeten we onze toevlucht nemen tot de hoogste hoedanigheid van die Prakriti, de sattwische, die altijd op zoek is naar een harmonieus licht van kennis en naar een juiste gedragsregel. De Purusha, de ziel in ons die in de natuur instemt met de wisselende impulsen van de guna's, moet zijn goedkeuring geven aan die satwische impuls en die sattwische wil en tempermanent in ons wezen dat zoekt naar een regel. De sattwische wil in onze natuur moet ons leiden en niet de rajasische en tamasische wil. Dit is de betekenis van alle hoge rede in actie, evenals van alle ware ethische cultuur; het is de wet van de Natuur in ons, die ernaar streeft te evolueren van haar lagere en wanordelijke naar haar hogere en ordelijke handelen, om niet te handelen in hartstocht en onwetendheid met als gevolg verdriet en onrust, maar in kennis en verlichte wil met als resultaat innerlijk geluk, evenwicht en vrede. We kunnen de drie guna's niet overstijgen als we niet eerst de regel van de hoogste guna, sattwa, in onszelf ontwikkelen.

"De kwaadwilligen bereiken mij niet," zegt de Purushottama, "verwarde zielen, laag op de menselijke schaal; want hun kennis wordt hen ontnomen door Maya en ze vervallen tot de aard van het zijn van de Asura." Deze verwarring is een misleiding van de ziel in de Natuur door het bedrieglijke ego. De boosdoener kan het Allerhoogste niet bereiken omdat hij voortdurend probeert het afgodische ego op de laagste schaal van de menselijke natuur te bevredigen; zijn ware God is dit ego. Zijn denkvermogen en wil, gehaast in de activiteiten van de Maya van de drie guna's, zijn geen instrumenten van de geest, maar gewillige slaven of zelf-bedrogen werktuigen van zijn verlangens.

Hij ziet alleen deze lagere natuur en niet zijn opperste zelf en hoogste wezen of de Godheid in zichzelf en in de wereld: hij verklaart alles wat bestaat aan zijn wil in termen van ego en verlangen en dient alleen ego en verlangen. Het dienen van ego en verlangen zonder streven naar een hogere natuur en een hogere wet is het hebben van het denkvermogen en het temperament van de Asura. Een eerste noodzakelijke stap omhoog is streven naar een hogere natuur en een hogere wet, gehoorzamen aan een betere regel dan de regel van het verlangen, een nobele godheid waarnemen en aanbidden dan het ego of dan enig vergroot beeld van het ego, een juiste denker en een juiste doener worden. Ook dit is op zich niet genoeg; want zelfs de sattwische mens is onderworpen aan de verwarring van de guna's, omdat hij nog steeds wordt beheerst door wens en afkeer, *icchā-dveṣa.* Hij beweegt zich binnen de kring van de vormen van de Natuur en bezit niet de hoogste, niet de transcendentale en integrale kennis. Rustig door de constante opwaartse aspiratie in zijn ethische doel ontdoet hij zich uiteindelijk van de verduistering van de zonde, die de verduistering is van rajasisch verlangen en hartstocht, en verwerft hij een gezuiverde natuur die in staat is zich te bevrijden van de heerschappij van de drievoudige Maya. Alleen door middel van het virtuele kan men het hoogste niet bereiken, maar door deugd[35] kan men een eerste vermogen ontwikkelen om het te bereiken, *adhikāra*. Want het grove rajasische of het trage tamasische ego is moeilijk af te schudden en onder ons te plaatsen; het sattwische ego is minder moeilijk en uiteindelijk, wanneer het voldoende is, verfijnt en verlicht het zichzelf, waardoor het zelfs gemakkelijk te overstijgen, transmuteren of vernietigen is.

De mens moet daarom allereerst ethisch worden, *sukṛtī*, en vervolgens opstijgen naar hoogten die verder reiken dan welke louter ethische levensregel dan ook, naar het licht, de grootsheid en de kracht van de spirituele natuur, waar hij de greep van de dualiteiten en hun illusie te boven komt, *dvandvamoha*. Daar zoekt hij niet langer zijn eigen welzijn of plezier of mijdt hij zijn eigen lijden of pijn, want door deze dingen wordt hij niet langer beïnvloed, noch zegt hij langer: "Ik ben deugdzaam", "Ik ben zondig", maar handelt hij in zijn eigen hoge spirituele natuur door de wil van het Goddelijke voor het universele welzijn. We hebben al gezien dat hiervoor zelfkennis, gelijkheid en onpersoonlijkheid de eerste noodzakelijkheden zijn, en dat is de weg naar verzoening tussen kennis en werken, tussen spiritualiteit en activiteit in de wereld, tussen het altijd onbeweeglijke quietisme van het tijdloze zelf en het eeuwige spel van de pragmatische energie van de Natuur. Maar de Gita legt nu een andere en grotere noodzaak vast voor de Karmayogin die zijn Yoga van werken heeft verenigd met de Yoga van kennis. Er wordt nu niet alleen kennis en werken van hem verwacht maar ook *bhakti,* toewijding aan het Goddelijke, liefde en aanbidding, en het verlangen van de ziel naar het Allerhoogste. Deze eis, die tot nu toe niet expliciet was gesteld, was al voorbereid toen de Leraar als noodzakelijke wending van zijn Yoga de omvorming van alle werken tot een offer aan de Heer van ons wezen vaststelde en als hoogtepunt het opgeven van alle werken bepaalde, niet alleen in ons onpersoonlijke Zelf, maar door onpersoonlijkheid in het Wezen, waaruit al onze wil en kracht voortkomen. Wat er impliciet was, wordt nu naar voren gebracht en we beginnen het doel van de Gita beter te begrijpen.

---

[35] Uiteraard, door de ware innerlijke betekenis, een satwische helderheid in denken, voelen, temperament, motief en gedrag, niet slechts een conventionele of sociale deugd.

We hebben nu drie onderling samenhangende bewegingen voor ogen: onze bevrijding uit de normale natuur en onze groei naar het goddelijke en spirituele wezen. "Door de misleiding van de dualiteiten die voortkomen uit verlangen en afkeer, worden alle bestaansvormen in de schepping in verwarring gebracht," zegt de Gita. Dat is de onwetendheid, het egoïsme dat faalt om het Goddelijke overal zien en grijpen, omdat het alleen de dualiteiten van de Natuur ziet en voortdurend bezig is met zijn eigen afzonderlijke persoonlijkheid en zijn zoektochten en terugtrekking. Om aan deze cirkel te ontsnappen is de eerste noodzaak in ons werk het zich ontdoen van de zonde van het vitale ego, het vuur van de hartstocht, de onrust van het verlangen van de rajasische natuur, en dit moet gebeuren door de stabiliserende sattwische impuls van het ethische wezen. Wanneer dat gedaan is, *yeṣjāṁ tvantagataṁ pāpaṁ janānaṁ puṇyakarmaṇām*, — of liever gezegd terwijl het gebeurt, want na een bepaald punt brengt alle groei in de sattwische natuur een toenemende capaciteit voor een hoge rust, gelijkheid en transcendentie met zich mee, — is het noodzakelijk om boven de dualiteiten uit te stijgen en onpersoonlijk, gelijk te worden, één zelf met het Onveranderlijke, één zelf met alle bestaansvormen. Dit proces van groeien in de geest voltooit onze zuivering. Maar terwijl dit gebeurt, terwijl de ziel zich uitbreidt in zelf-kennis, moet ze ook in toewijding toenemen. Want ze moet niet alleen handelen in een grote geest van gelijkheid, maar ook offers brengen aan de Heer, aan die Godheid in alle wezens die ze nog niet volmaakt kent, maar die ze integraal zal kunnen kennen, *samagraṁ mām*, wanneer ze het visioen van het ene zelf overal en in alle bestaansvormen vastberaden heeft. Gelijkheid en visioen van eenheid, eenmaal volmaakt bereikt, *te dvandva-moha-nirmuktāḥ*, een opperste bhakti, een allesomvattende toewijding aan het Goddelijke, wordt de hele en enige wet van het wezen. Alle andere gedragswetten versmelten met die overgave, *sarva-dharmān parityajya*. De ziel wordt dan sterker deze bhakti en in de gelofte van zelf-opoffering van heel haar wezen, werkt kennis; want zij heeft nu als vaste basis, haar absolute fundament van bestaan en handelen de volmaakte, de integrale, de verenigende kennis van de al-oorspronkelijke Godheid, *te bhajante māṁ dṛḍ.ha-vratāḥ*.

Vanuit het gewone oogpunt zou elke terugkeer naar bhakti of voortzetting van de activiteiten van het hart na het verkrijgen van kennis en onpersoonlijkheid een terugval kunnen lijken. Want in bhakti is er altijd het element, zelfs het fundament van persoonlijkheid, aangezien haar drijvende kracht de liefde en aanbidding is van de individuele ziel, de Jiva, gericht op het opperste en universele wezen. Maar vanuit het standpunt van de Gita, waar het doel niet inactiviteit en onderdompeling in het eeuwige onpersoonlijke is, maar een vereniging met de Purushottama door de integraliteit van ons wezen, kan dit bezwaar volstrekt niet opgaan. In deze Yoga ontsnapt de ziel weliswaar aan haar lagere persoonlijkheid door het besef van haar onpersoonlijke en onveranderlijke zelf; maar het handelt nog steeds en alle handeling behoort toe aan de meervoudige ziel in de veranderlijkheid van de Natuur. Als we niet als correctie op een overmatig quietisme het idee van offer aan het Hoogste introduceren, moeten we dit element van handelen beschouwen als iets dat helemaal niet van onszelf is, een overblijfsel van het spel van de guna's zonder enige goddelijke realiteit erachter, een laatste oplossende vorm van ego, van ik-heid, een voortdurende impuls van de lagere Natuur waarvoor wij niet verantwoordelijk zijn, aangezien onze kennis het verwerpt en streeft naar ontsnapping eraan in

pure inactiviteit. Maar door de serene onpersoonlijkheid van het ene zelf te combineren met de spanning van de werken van de Natuur, gedaan als offer aan de Heer, ontsnappen we door deze dubbele sleutel aan de lagere egoïstische persoonlijkheid en groeien we uit tot de zuiverheid van onze ware spirituele persoon. Dan hebben we niet langer het gebonden en onwetende ego in het lagere, maar de vrije Jiva in de opperste Natuur. Dan leven we niet langer in de kennis van het ene onveranderlijke en onpersoonlijke zelf en deze veranderlijke meervoudige Natuur als twee tegengestelde entiteiten, maar stijgen we op naar de omhelzing van de Purushottama, die gelijktijdig wordt ontdekt door beide krachten van ons wezen. Alle drie zijn de geest, en de twee die ogenschijnlijk tegenovergesteld zijn, blijken slechts de tegenoverliggende facetten te zijn van de derde, die de hoogste is. “Er is het onveranderlijke en onpersoonlijke spirituele wezen (Purusha),” zegt Krishna later, “en er is het veranderlijke en persoonlijke spirituele wezen. Maar er is ook een ander Hoogste (*uttama puruṣa*), het zogenaamde opperste zelf, Paramatman, hij die deze wereld is binnengegaan en haar draagt, de Heer, de onvergankelijke. Ik ben deze Purushottama, die boven het veranderlijke staat en groter en hoger is dan het onveranderlijke. Wie kennis heeft van mij als de Purushottama, aanbidt mij (heeft bhakti voor mij, *bhajati*), met alwetendheid en in alle opzichten van zijn natuurlijke wezen.” En het is deze bhakti van integrale kennis en integrale zelfopoffering die de Gita nu begint te ontwikkelen.

Merk op dat het bhakti met kennis is wat de Gita van de discipel eist en dat alle andere vormen van devotie op zichzelf goed zijn, maar toch inferieur; ze doen het misschien wel goed, maar ze zijn niet het doel waarop het gericht is in de voltooiing van de ziel. Onder hen die de zonde van de raja's hebben afgezworen in hun streven naar egoïsme en naar het Goddelijke, onderscheidt de Gita vier soorten bhakta's. Er zijn zij die zich tot Hem wenden als toevluchtsoord tegen verdriet en lijden in de wereld, *ārta*. Er zijn zij die Hem zoeken als de gever van het goede in de wereld, *arthārthī*. Er zijn zij die tot Hem komen in het verlangen naar kennis, *jijñāsu*. En ten slotte zijn er zij die Hem aanbidden met kennis, *jñānī*. Allen worden goedgekeurd door de Gita, maar alleen op de laatste wordt het zegel van haar volledigheid sanctie gelegd. Al deze bewegingen zijn zonder uitzondering hoog en goed, *udārāḥ sarva evaite*, maar de bhakti met kennis overtreft ze allemaal, *viśiṣyate*. We kunnen zeggen dat deze vormen successievelijk de bhakti zijn van de vitaal-emotionele en affectieve aard,[36] die van de praktische en dynamische aard, die van de redenerende intellectuele natuur, en die van het hoogste intuïtieve wezen dat de rest van de natuur in eenheid met het Goddelijke opneemt. Praktisch gezien kunnen de andere echter als voorbereidende bewegingen worden beschouwd. Want de Gita zelf zegt hier dat het pas aan het einde van vele levens is dat men, na het verwerven van de integrale kennis en na die in zichzelf te hebben uitgewerkt gedurende vele levens, uiteindelijk het Transcendente kan bereiken. Want de kennis van het Goddelijke als alle dingen die zijn, is moeilijk te bereiken en zeldzaam op aarde is de grote ziel, *mahātmā*, die in staat is Hem volledig te zien en met heel zijn wezen in Hem binnen te treden, in alle opzichten van zijn natuur, door de brede kracht van deze alomvattende kennis, *sarvavit sarvabhāvena.*

---

[36] De latere *bhakti* van extatische liefde is in de kern psychisch van aard; ze is vitaal-emotioneel alleen in haar lagere vormen of in sommige van haar meer uiterlijke manifestaties.

Men zou zich kunnen afvragen hoe die devotie hoog en nobel kan zijn, *udāra*, die God alleen zoekt voor de wereldse gunsten die Hij kan geven of als toevlucht in verdriet en lijden, en niet het Goddelijke omwille van het Goddelijke zelf? Heersen egoïsme, zwakte en begeerte niet in zo'n aanbidding, en behoort die niet tot de lagere natuur? Bovendien, waar geen kennis is, nadert de toegewijde het Goddelijke niet in zijn integrale, alomvattende waarheid, *vāsudevaḥ sarvam iti*, maar construeert onvolmaakte namen en beelden van de Godheid die slechts weerspiegelingen zijn van zijn eigen behoeften, temperament en aard, en hij aanbidt ze om zijn natuurlijke verlangens te helpen of te sussen. Hij construeert voor de Godheid de naam en vorm van Indra of Agni, van Vishnu of Shiva, van een vergoddelijkte Christus of Boeddha, of anders een samenstelling van natuurlijke eigenschappen, een toegeeflijke God van liefde en barmhartigheid, of een strenge God van rechtvaardigheid en gerechtigheid, of een ontzagwekkende God van toorn en terreur en vurige straffen, of een amalgaam van een van deze, en daarvoor verheft hij zijn altaren, zowel in zijn hart als in zijn denkvermogen en hij valt ervoor neer om er wereldse goederen en vreugde van te eisen, of genezing van zijn wonden, of een sektarische goedkeuring voor een dwalende, dogmatische, intellectuele, intolerante kennis. Dit alles is tot een bepaald punt waar genoeg. Zeer zeldzaam is de grote ziel die weet dat Vasudeva, het alomtegenwoordige Wezen, alles is wat is, *vāsudevaḥ sarvam iti sa mahātmā sudurlabhaḥ*. Mensen worden afgeleid van diverse uiterlijke verlangens die hen de werking van van de innerlijke kennis ontnemen, *kāmais tais tair hṛtajñānāḥ*. Onwetend nemen zij hun toevlucht tot andere godheden, onvolmaakte vormen van de godheid die aan hun verlangen voldoen, *prapadyante 'nyadevataḥ*. Beperkt stellen zij deze of gene regel en cultus in, *taṁ taṁ niyamam asthāya*, die de behoefte van hun natuur bevredigt. En in dit alles is het een dwingende persoonlijke vastberadenheid, het is deze nauwe behoefte van hun eigen natuur die zij volgen en voor de hoogste waarheid aanzien, — nog onbekwaam tot het oneindige en zijn grootsheid. De Godheid in deze vormen geeft hun hun verlangens als hun geloof volkomen is; maar deze vruchten en bevredigingen zijn tijdelijk en het is een bekrompen intellect en ongevormde rede die het nastreven van ze tot hun beginsel van religie en leven maakt. En voor zover er op deze manier een spirituele verwezenlijking is, is het slechts tot de goden; het is slechts het Goddelijke in vormen van veranderlijke natuur en als de gever van haar resultaten dat zij realiseren. Maar zij die de transcendente en integrale Godheid aanbidden, omarmen dit alles en transformeren het allemaal, verheffen de goden tot hun hoogste, de Natuur tot haar toppen, en gaan verder dan hen tot de Godheid zelf, realiseren en bereiken het Transcendente. *Devān deva-yajo yānti mad-bhaktā yānti m ām¯ api.*

Toch verwerpt de Allerhoogste Godheid deze toegewijden geenszins vanwege hun onvolmaakte visie. Want het Goddelijke in zijn allerhoogste transcendente wezen, ongeboren, onmetelijk en superieur aan al deze gedeeltelijke manifestaties, kan niet gemakkelijk gekend worden door enig levend wezen. Hij is zelf omhuld door deze immense mantel van Maya, die Maya van zijn Yoga, waardoor hij één is met de wereld en toch daarboven, immanent maar verborgen, zetelend in alle harten behalve niet geopenbaard aan elk wezen. De mens in de Natuur denkt dat al deze manifestaties in de Natuur goddelijk zijn, terwijl het slechts zijn werken, zijn krachten en zijn sluiers zijn. Hij kent alle verleden, alle huidige en toekomstige

bestaansvormen, maar hem kent er nog geen enkele. Als hij hen dan, na hen zo te hebben verbijsterd met zijn werkingen in de Natuur, in deze vormen helemaal niet zou ontmoeten, zou er geen goddelijke hoop zijn voor de mens of voor welke ziel dan ook in Maya. Daarom aanvaardt hij, overeenkomstig hun aard, wanneer zij hem naderen, hun bhakti en beantwoordt hij die met goddelijke liefde en compassie. Deze vormen zijn immers een bepaalde vorm van manifestatie waardoor de onvolmaakte menselijke intelligentie hem kan bereiken; deze verlangens zijn de eerste middelen waarmee onze zielen zich tot hem wenden: geen enkele devotie is waardeloos of ineffectief, wat haar beperkingen ook mogen zijn. Ze heeft één grote noodzaak: geloof. “Welke vorm van mij een toegewijde met geloof ook wenst te aanbidden, ik maak dat geloof van hem vast en onwrikbaar.” Door de kracht van dat geloof in zijn verering en aanbidding verkrijgt hij zijn verlangen en de spirituele realisatie waarvoor hij op dat moment geschikt is. Door al zijn goede van het Goddelijke te zoeken, zal hij uiteindelijk al zijn goede in het Goddelijke zoeken. Door zijn vreugde op het Goddelijke te baseren, zal hij leren al zijn vreugde in het Goddelijke te vestigen. Door het Goddelijke in zijn vormen en hoedanigheden te kennen, zal hij Hem leren kennen als het Al en het Transcendente, de bron van alle dingen.[37]

Zo wordt devotie door spirituele ontwikkeling één met kennis. De Jiva komt tot vreugde in de ene Godheid, — in het Goddelijke, bekend als al zijn en bewustzijn en vreugde en als alle dingen en wezens en gebeurtenissen, bekend in de Natuur, bekend in het zelf, bekend om dat wat het zelf en de Natuur overstijgt. Hij is altijd in constante vereniging met Hem, *nityayukta*; Zijn hele leven en wezen zijn een eeuwige Yoga met het Transcendente, boven wie niets hoger is, met het Universele, naast wie er niets anders en niets anders is. Op Hem is al zijn bhakti geconcentreerd, *ekabhaktiḥ* niet op een gedeeltelijke godheid, regel of cultus. Deze ene devotie is zijn hele levenswet en hij is alle geloofsovertuigingen, gedragsregels en persoonlijke levensdoelen voorbijgegaan. Hij heeft geen verdriet dat geheeld moet worden, want hij bezit het Al-zalige. Hij heeft geen verlangens om naar te hunkeren, want hij bezit het hoogste en het Al en is dicht bij de Almacht die alle vervulling brengt. Hij heeft geen twijfels of verwarde verzoeken meer, want alle kennis stroomt op hem af vanuit het Licht waarin hij leeft. Hij bemint het Goddelijke volmaakt en is Zijn geliefde; want zoals hij vreugde vindt in het Goddelijke, zo vindt het Goddelijke ook vreugde in hem. Dit is de God-liefhebber die de kennis bezit, *jñānı bhakta*. En deze kenner, zegt de Godheid in de Gita, is mijn zelf; de anderen grijpen slechts motieven en aspecten in de Natuur, maar hij het ware zelf en al-zijn van de Purushottama waarmee hij in eenheid is. De zijne is de goddelijke geboorte in de allerhoogste Natuur, integraal in zijn, voltooid in wil, absoluut in liefde, geperfectioneerd in kennis. In hem wordt het kosmische bestaan van de Jiva gerechtvaardigd, omdat het zichzelf heeft overstegen en zo zijn eigen volledige en hoogste waarheid van het zijn heeft gevonden.

---

[37] Er is ook plaats voor de drie mindere zoektochten, zelfs na het bereiken van de hoogste verlichting, maar getransformeerd, niet eng persoonlijk, — want er kan nog steeds een passie zijn voor het verwijderen van verdriet, kwaad en onwetendheid en voor de toenemende evolutie en integrale manifestatie van het allerhoogste goed, macht, vreugde en kennis in deze fenomenale Natuur.

III
Het Allerhoogste Goddelijke[38]

WAT In het zevende hoofdstuk is gezegd, biedt ons al het uitgangspunt van onze nieuwe en meer omvattende positie en legt deze met voldoende precisie vast. In wezen komt het hierop neer dat we innerlijk moeten bewegen naar een groter bewustzijn en een opperste bestaan, niet door een totale uitsluiting van onze kosmische natuur, maar door een hogere, een spirituele vervulling van alles wat we nu in wezen zijn. Alleen moet er een verandering plaatsvinden van onze sterfelijke onvolmaaktheid naar een goddelijke volmaaktheid van het zijn. Het eerste idee waarop deze mogelijkheid is gebaseerd, is de opvatting van de individuele ziel in de mens als in haar eeuwige essentie en haar oorspronkelijke kracht een straal van de opperste Ziel en Godheid, hier een verhulde manifestatie van Hem, een wezen van Zijn wezen, een bewustzijn van Zijn bewustzijn, een natuur van Zijn natuur, maar in de duisternis van dit mentale en fysieke bestaan zelf-vergetend van haar bron, haar werkelijkheid, haar ware karakter. Het tweede idee is dat van de dubbele aard van de Ziel in manifestatie: de oorspronkelijke natuur waarin zij één is met haar eigen ware spirituele wezen, en de afgeleide waarin zij onderworpen is aan de verwarringen van egoïsme en onwetendheid. Deze laatste moet worden afgeworpen en het spirituele moet innerlijk worden hersteld, vervuld, dynamisch en actief gemaakt. Door een innerlijke zelf-vervulling, de opening van een nieuwe status, onze geboorte in een nieuwe kracht, keren we terug naar de aard van de Geest en worden we opnieuw een deel van de Godheid van wie we zijn afgedaald in deze sterfelijke vorm van zijn.

Hier is meteen een afwijking van de algemene hedendaagse denkwijze in India, een minder ontkennende houding, een grotere bevestiging. In plaats van zijn obsessieve idee van een zelf-vernietiging van de Natuur krijgen we een glimp van een versterkende oplossing, het principe van een zelf-vervulling in de goddelijke Natuur. Er is zelfs tenminste een voorbode van de latere ontwikkelingen van de religies van Bhakti. Onze eerste ervaring van wat zich buiten onze normale status bevindt, verborgen achter het egoïstische wezen waarin we leven, is voor de Gita nog steeds de kalmte van een immens onpersoonlijk, onveranderlijk zelf in wiens gelijkheid en eenheid we onze kleinzielige, egoïstische persoonlijkheid verliezen en in zijn serene zuiverheid al onze bekrompen motieven van verlangen en hartstocht afwerpen. Maar onze tweede, completere visie onthult ons een levend Oneindig, een goddelijk, onmetelijk Wezen van wie alles wat we zijn voortkomt en waartoe alles wat we zijn behoort, zelf en natuur, wereld en geest. Wanneer we één met Hem zijn in zelf en geest, verliezen we onszelf niet, maar herstellen we ons ware zelf in Hem, in evenwicht in de suprematie van dit Oneindige. En dit gebeurt tegelijkertijd door drie gelijktijdige bewegingen: een integrale zelfontdekking door werken die gegrondvest zijn in zijn en onze spirituele natuur, een integrale zelfwording door kennis van het Goddelijke Wezen in wie alles bestaat en dat alles is, en – de meest soevereine en beslissende beweging van allemaal – een integrale zelf-

[38] Gita, VII. 29-30, VIII.

overgave door liefde en toewijding van ons hele wezen aan dit Al en dit Opperwezen, aangetrokken tot de Meester van onze werken, tot de Bewoner van onze harten, tot het continent van al ons bewuste bestaan. Aan Hem die de bron is van alles wat wij zijn, geven wij alles wat wij zijn. Onze aanhoudende toewijding verandert al ons weten in kennis van Hem en al ons handelen in het licht van zijn kracht. De passie van de liefde in onze zelf-overgave voert ons naar Hem toe en opent het mysterie van zijn diepste wezen. Liefde voltooit het drievoudige koord van het offer, vervolmaakt de drievoudige sleutel van het hoogste geheim, *uttamaṁ rahasyam.*

Een integrale kennis in onze zelf-opoffering is de eerste voorwaarde voor de effectieve kracht ervan. Daarom moeten we allereerst deze Purusha kennen in al zijn krachten en principes van zijn goddelijke bestaan, *tattvataḥ*, in de volledige harmonie ervan, in zijn eeuwige essentie en levend proces. Maar volgens het oude denken lag de waarde van deze kennis, *tattvajñāna*, in zijn vermogen om ons te bevrijden uit onze sterfelijke geboorte en ons te leiden naar de onsterfelijkheid van een opperst bestaan. De Gita laat daarom vervolgens zien hoe deze bevrijding ook in de hoogste graad een uiteindelijke uitkomst is van zijn eigen beweging van spirituele zelfvervulling. De kennis van de Purushottama, zegt men in feite, is de volmaakte kennis van het Brahman. Zij die hun toevlucht tot Mij nemen, *mām āśritya*, hun goddelijk licht, hun bevrijder, ontvanger en hoeder van hun zielen, zij die zich tot Mij wenden in hun spirituele streven naar bevrijding van ouderdom en dood, van het sterfelijke bestaan en zijn beperkingen, zegt Krishna, leren Brahman kennen en de gehele integriteit van de spirituele natuur en de totaliteit van Karma. En omdat zij Mij kennen en tegelijkertijd de materiële en de goddelijke natuur van het zijn en de waarheid van de Meester van het offer kennen, behouden zij de kennis van Mij ook op het kritieke moment van hun afscheid van het fysieke bestaan en hebben zij op dat moment hun gehele bewustzijn in vereniging met Mij. Daarom bereiken zij Mij. Niet langer gebonden aan het sterfelijke bestaan, bereiken zij de allerhoogste status van het Goddelijke, net zo effectief als zij die hun afzonderlijke persoonlijkheid verliezen in het onpersoonlijke en onveranderlijke Brahman. Zo sluit de Gita dit belangrijke en beslissende zevende hoofdstuk af.

Hier vinden we bepaalde uitdrukkingen die ons in een beknopte samenvatting de belangrijkste essentiële waarheden geven van de manifestatie van het opperste Goddelijke in de kosmos. Alle oorspronkelijke en effectieve aspecten ervan zijn erin aanwezig, alles wat de ziel aangaat in haar terugkeer naar integrale zelf-kennis. Ten eerste is er dat Brahman, *tad brahma*; *adhyātma*, ten tweede het principe van het zelf in de Natuur; *adhibhūta*, en *adhidaiva*, vervolgens het objectieve fenomeen en het subjectieve fenomeen van het zijn; *adhiyajña*, ten slotte het geheim van het kosmische principe van werken en opoffering. Ik, de Purushottama (*māṁ viduḥ*), zegt Krishna in feite, ik die boven al deze dingen sta, moet toch door alles heen en door hun relaties worden gezocht en gekend, — dat is de enige volledige weg voor hen het menselijk bewustzijn dat zijn weg terug naar Mij zoekt. Maar deze termen zijn op zichzelf niet meteen duidelijk, of althans, ze staan open voor verschillende interpretaties, ze moeten precies worden uitgelegd, en Arjuna, de discipel, vraagt meteen om een verduidelijking. Krishna antwoordt heel kort: nergens blijft de Gita lang stilstaan bij een puur metafysische verklaring; het geeft slechts zoveel en op zo'n manier dat de waarheid ervan net grijpbaar is voor de ziel om verder te gaan naar ervaring.

Met dat Brahman, een uitdrukking die in de Upanishads voorkomt, wordt meer dan eens gebruikt voor het zelfbestaande in tegenstelling tot het fenomenale wezen. De Gita lijkt hiermee het onveranderlijke zelfbestaan te bedoelen, dat de hoogste zelf-expressie van het Goddelijke is, en waarop al het andere, alles wat beweegt en evolueert, is gebaseerd, *akṣaraṁ paramam*. Met *adhyātma* wordt *svabhāva* bedoeld, de spirituele weg en wet van het zijn van de ziel in de Opperste Natuur. Karma, zo staat er, is de naam die gegeven wordt aan de creatieve impuls en energie, *visargaḥ*, die dingen losmaakt van dit eerste essentiële zelf-worden, deze Swabhava, en onder zijn invloed het kosmische worden van bestaan in Prakriti bewerkstelligt, schept en uitwerkt. Met *adhibhūta* wordt het gehele resultaat van veranderlijk worden, *kṣaro bhāvaḥ*, bedoeld. Met *adhidaiva* wordt de Purusha bedoeld, de ziel in de Natuur, het subjectieve wezen dat als object van zijn bewustzijn alles observeert en geniet van dit veranderlijke worden van zijn wezenlijke bestaan, hier uitgewerkt door Karma in de Natuur. Met adhiyajña, de Heer van werken en offers, bedoel ik, zegt Krishna, mezelf, het Goddelijke, de Godheid, de Purushottama hier verborgen in het lichaam van al deze belichaamde existenties. Alles wat er dus is, valt binnen deze formule.

De Gita gaat onmiddellijk na deze korte uiteenzetting verder met het uitwerken van het idee van de uiteindelijke bevrijding door kennis, dat in het laatste vers van het voorgaande hoofdstuk is gesuggereerd. Het zal hier later inderdaad op terugkomen om het ultieme licht te geven dat nodig is voor handelen en innerlijke realisatie, en we kunnen tot die tijd wachten op een vollediger begrip van al deze termen. Maar voordat we verdergaan, is het noodzakelijk om zoveel mogelijk verbanden tussen deze zaken naar voren te brengen als we gerechtvaardigd achten om te begrijpen uit deze passage zelf en uit wat eraan vooraf is gegaan. Want hier wordt het idee van de Gita over het proces van de kosmos aangegeven. Ten eerste is er Brahman, het hoogste onveranderlijke, zelf-bestaande wezen waarachter alle bestaansvormen schuilgaan in het spel van de kosmische Natuur in tijd, ruimte en causaliteit, *deśa-kāla-nimitta*. Want alleen door dat zelf-bestaan kunnen tijd, ruimte en causaliteit bestaan, en zonder die onveranderlijke, alomtegenwoordige, maar toch ondeelbare steun zouden ze niet tot hun verdelingen, resultaten en maatregelen kunnen komen. Maar uit zichzelf doet het onveranderlijke Brahman niets, veroorzaakt niets, bepaalt niets; het is onpartijdig, gelijk, allesomvattend, maar selecteert of ontstaat niet. Wat is dan de oorsprong, wat bepaalt, wat geeft de goddelijke impuls van het Opperwezen? Wat beheerst Karma en ontvouwt actief het kosmische worden in de Tijd vanuit het eeuwige zijn? Het is de Natuur als Swabhava. De Allerhoogste, de Godheid, de Purushottama is daar en ondersteunt op zijn eeuwige onveranderlijkheid de werking van zijn hogere spirituele Shakti. Hij toont het goddelijke Zijn, Bewustzijn, Wil of Kracht, *yayedaṁ dhāryate jagat:* dat is de Para Prakriti. Het zelfbewustzijn van de Geest in deze Opperste Natuur neemt in het licht van zelfkennis dynamische ideeën waar, de authentieke waarheid van alles wat hij in zijn eigen wezen scheidt en drukt het uit in de Swabhava, de spirituele natuur van de Jiva. De inherente waarheid en het principe van het zelf van elke Jiva, dat wat zich manifesteert in de vorm van manifestatie, de essentiële goddelijke natuur in alles die constant blijft achter alle veranderingen, verdraaiingen, omkeringen, dat is de Swabhava. Alles wat in de Swabhava is, wordt losgelaten in de kosmische Natuur, zodat zij ermee kan doen wat zij kan onder het innerlijke oog van de Purushottama.

Uit de constante *svabhāva*, uit de essentiële aard en het zelfprincipe van het zijn van elk worden, schept zij de diverse mutaties waarmee zij ernaar streeft het uit te drukken, ontvouwt zij al haar veranderingen in naam en vorm, in tijd en ruimte en die opeenvolgingen van toestanden die zich in tijd en ruimte uit elkaar ontwikkelen en die wij causaliteit, *nimitta*, noemen.

Al deze voortbrenging en voortdurende verandering van staat naar staat is Karma, is de werking van de Natuur, is de energie van Prakriti, de werkster, de godin van de processen. Het is allereerst een loslating van de *svabhāva* in haar scheppende werking, *visargaḥ.* De schepping is van bestaan in het worden, *bhūta-karaḥ* en van al datgene wat zij subjectief of anderszins worden, *bhāva-karah*. Alles bij elkaar genomen is het een constante geboorte van dingen in de Tijd, *udbhava*, waarvan de scheppende energie van Karma het principe is. Al dit veranderlijke worden ontstaat door een combinatie van de krachten en energieën van de Natuur, *adhibhūta*, die de wereld vormt en het object is van het bewustzijn van de ziel. In dit alles is de ziel de genietende en observerende Godheid in de Natuur; de goddelijke krachten van denkvermogen, wil en zintuigen, alle krachten van zijn bewustzijn waarmee het deze werking van Prakriti weerspiegelt, zijn zijn godheden, *adhidaiva*. Deze ziel in de Natuur is daarom de *kṣara puruṣa*, het is de veranderlijke ziel, de eeuwige activiteit van de Godheid: dezelfde ziel in het Brahman, teruggetrokken uit hem, is de *akṣara puruṣa*, het onveranderlijke zelf, de eeuwige stilte van de Godheid. Maar in de vorm en het lichaam van het veranderlijke wezen woont de allerhoogste Godheid. Bezittend tegelijkertijd de kalmte van het onveranderlijke bestaan en het genot van de veranderlijke actie, woont in de mens de Purushottama. Hij is niet alleen op een of andere verheven manier van ons verwijderd in een hogere status, maar hij is ook hier, in het lichaam van ieder wezen, in het hart van de mens en in de Natuur. Daar ontvangt hij de werken van de Natuur als een offer en wacht hij op de bewuste zelfopoffering van de menselijke ziel: maar altijd, zelfs in de onwetendheid en het egoïsme van de mens, is hij de Heer van zijn swabhava en de Meester van al zijn werken, die heerst over de wet van Prakriti en Karma. Uit hem kwam de ziel voort in het spel van de veranderingen van de Natuur; tot hem keert de ziel terug door onveranderlijk zelfbestaan naar de hoogste status van het Goddelijke, *paraṁ dhāma*.

De mens, geboren in de wereld, cirkelt tussen wereld en wereld in de werking van Prakriti en Karma. Purusha in Prakriti is zijn formule: wat de ziel in hem denkt, overweegt en doet, dat wordt hij altijd. Alles wat hij was, bepaalde zijn huidige geboorte; en alles wat hij is, denkt en doet in dit leven tot het moment van zijn dood, bepaalt wat hij zal worden in de werelden hierna en in de levens die nog komen. Als geboorte een wording is, is dood ook een wording, geenszins een einde. Het lichaam wordt verlaten, maar de ziel gaat verder, *tyaktvā kalevaram*. Veel hangt dus af van wat hij is op het cruciale moment van zijn vertrek. Voor welke vorm van wording zijn bewustzijn ook op het moment van de dood is gericht en altijd al in zijn denkvermogen en gedachten vóór de dood aanwezig is geweest, tot die vorm moet hij zich ontwikkelen, aangezien de Prakriti door Karma de gedachten en energieën van de ziel uitwerkt en dat in feite haar hele taak is. Daarom, als de ziel in de mens ernaar verlangt de status van de Purushottama te bereiken, zijn er twee noodzakelijkheden, twee voorwaarden waaraan moet worden voldaan voordat dat mogelijk is. Hij moet zijn hele innerlijke leven in zijn aardse leven naar dat ideaal hebben gevormd; en hij moet trouw blijven aan

zijn aspiratie en wil bij zijn afscheid. "Wie zijn lichaam verlaat en heengaat," zegt Krishna, "mij gedenkend op zijn einde, komt tot mijn *bhāva*," dat van de Purushottama, mijn status van zijn. Hij is verenigd met het oorspronkelijke wezen van het Goddelijke en dat is het ultieme worden van de ziel, *paro bhāvaḥ*, het laatste resultaat van Karma in zijn terugkeer op zichzelf en naar zijn bron. De ziel die het spel van de kosmische evolutie heeft gevolgd, dat hier zijn essentiële spirituele natuur, haar oorspronkelijke vorm van worden, *svabhāva*, verhult, en die al deze andere manieren van worden van zijn bewustzijn heeft doorlopen, die slechts fenomenen zijn, *taṁ taṁ bhāvam*, keert terug naar die essentiële natuur en, door deze terugkeer haar ware zelf en geest te vinden, komt het tot de oorspronkelijke staat van zijn, die vanuit het oogpunt van de terugkeer een hoogste vorm van worden is, *mad-bhāvam*. In een zekere zin kunnen we zeggen dat hij God wordt, aangezien hij zich verenigt met de natuur van het Goddelijke in een laatste transformatie van zijn eigen fenomenale natuur en bestaan.

De Gita legt hier grote nadruk op de gedachten en de gemoedstoestand op het moment van sterven, een nadruk die moeilijk te begrijpen zal zijn als we niet erkennen wat men de zelfscheppende kracht van het bewustzijn zou kunnen noemen. Waar de gedachte, de innerlijke aandacht, het geloof, *śraddhā*, zich met een volledige en definitieve vastberadenheid op richt, waarnaar ons innerlijke wezen neigt te veranderen. Deze neiging wordt een doorslaggevende kracht wanneer we ons richten op die hogere spirituele en zelfontwikkelde ervaringen die minder afhankelijk zijn van externe zaken dan onze gewone psychologie, die immers slaaf is van de uiterlijke Natuur. Daar kunnen we onszelf gestaag zien worden tot datgene waarop we ons denkvermogen gericht houden en waarnaar we constant streven. Daarom betekent elke misstap van de gedachte, elke ontrouw van het geheugen altijd een vertraging van de verandering of een terugval in het proces en een terugkeer naar wat we voorheen waren, — tenminste zolang we ons nieuwe worden nog niet wezenlijk en onherroepelijk hebben vastgelegd. Wanneer we dat wel hebben gedaan, wanneer we het tot een normaal onderdeel van onze ervaring hebben gemaakt, blijft de herinnering eraan zelfstandig bestaan, omdat dat nu de natuurlijke vorm van ons bewustzijn is. Op het cruciale moment van de overgang van het sterfelijke bestaan, wordt het belang van onze toenmalige bewustzijnstoestand duidelijk. Maar het is niet een herinnering op het sterfbed die in strijd is met, of onvoldoende voorbereid is door, de hele strekking van ons leven en onze vroegere subjectiviteit, die deze reddende kracht kan hebben. De gedachte van de Gita is hier niet gelijk aan de genotzucht en gemakken van de volksreligie; ze heeft niets gemeen met de grove fantasieën die de absolutie en de laatste zalving van de priester, een stichtende 'Christelijke' dood na een onstichtend profaan leven, of de voorzorg of het toeval van een dood in het heilige Benares of de heilige Ganges tot een voldoende middel tot verlossing maken. Het goddelijke subjectieve worden waarop het denkvermogen zich stevig moet richten op het moment van de fysieke dood, *yaṁ smaran bhāvaṁ tyajati ante kalevaram*, moet er een zijn geweest waarin de ziel op elk moment innerlijk groeide tijdens het fysieke leven, *sadā tad-bhāva-bhāvitaḥ*. “Daarom,” zegt de goddelijke Leraar, “denk te allen tijde aan mij en strijd; want als je denken en je verstand altijd op mij gericht zijn en je aan mij overgegeven, *mayi arpita-mano-buddhiḥ*, zul je zeker tot mij komen. Want het is door altijd aan hem te denken met een bewustzijn dat met hem verenigd is

in een onafwijkende Yoga van voortdurende beoefening dat men tot de goddelijke en opperste Purusha komt."

We komen hier aan bij de eerste beschrijving van deze opperste Purusha, — de Godheid die nog groter en machtiger is dan het Onveranderlijke en aan wie de Gita vervolgens de naam Purushottama geeft. Ook Hij is in zijn tijdloze eeuwigheid onveranderlijk en ver voorbij al deze manifestatie, en hier in de Tijd schijnen er slechts vage glimpen van zijn wezen op ons, overgebracht door vele verschillende symbolen en vermommingen, *avyakto akṣaraḥ*. Toch is Hij niet slechts een vormloos of onherkenbaar bestaan, *anirdeśyam*; of Hij is alleen onherkenbaar omdat Hij subtieler is dan de laatste subtiliteit waarvan het denkvermogen zich bewust is en omdat de vorm van het Goddelijke ons denken te boven gaat, *aṇor aṇīyāṁsam acintya-rūpam.* Deze opperste Ziel en Zelf is de Ziener, de Oude der Dagen en in zijn eeuwige zelf-visie en wijsheid de Meester en Heerser van al het bestaan, die in zijn wezen alle dingen die zijn op hun plaats zet, *kaviṁ purāṇam anuśāsitāraṁ sarvasya dātāram*. Deze opperste Ziel is het onveranderlijke, zelf-bestaande Brahman waarover de Veda kenners spreken, en dit is datgene waarin de beoefenaars van ascese binnentreden wanneer zij de genegenheden van het denkvermogen van sterfelijkheid en het verlangen waarvoor zij de beheersing van de lichamelijke hartstochten beoefenen, zijn voorbijgegaan.[39] Die eeuwige werkelijkheid is de hoogste trede, plaats, steunpilaar van het zijn (*padam*); Daarom is het het hoogste doel van de beweging van de ziel in de Tijd, die zelf geen beweging is maar een status oorspronkelijk, eeuwig en opperst, *paraṁ sthānam ādyam*.

De Gita beschrijft de laatste gemoedstoestand van de Yogin waarin hij overgaat van het leven via de dood naar dit opperste goddelijke bestaan. Een onbeweeglijk denkvermogen, een ziel gewapend met de kracht van Yoga, een vereniging met God in bhakti, — de vereniging door liefde wordt hier niet overtroffen door de vormloze eenwording door kennis, het blijft tot het einde een deel van de opperste kracht van de Yoga, — en de levenskracht volledig opgetrokken en geplaatst tussen de wenkbrauwen in de zetel van mystieke visie. Alle deuren van de zintuigen zijn gesloten, het denkvermogen is opgesloten in het hart, de levenskracht wordt uit zijn diffuse beweging naar het hoofd getrokken, de intelligentie geconcentreerd in de uitspraak van de heilige lettergreep OM en zijn conceptuele gedachte in de herinnering aan de allerhoogste Godheid, *mām anusmaran*. Dat is de gevestigde Yogische weg van het leven, een laatste offer van het hele wezen aan het Eeuwige, het Transcendente. Maar toch is dat slechts een proces; de essentiële voorwaarde is de constante, onafwijkende herinnering aan het Goddelijke in het leven, zelfs in actie en strijd — *mām anusmara yudhya ca* — en de wending van de hele handeling van het leven in een ononderbroken Yoga, *nitya-yoga*. Wie dat doet, vindt Mij gemakkelijk te bereiken, zegt de Godheid; hij is de grote ziel die de opperste volmaaktheid bereikt.

De toestand waarin de ziel terechtkomt wanneer het aldus het leven verlaat, is suprakosmisch. De hoogste hemelen van het kosmische vlak zijn onderworpen aan wedergeboorte; maar er is geen wedergeboorte opgelegd aan de ziel die naar de Purushottama vertrekt. Daarom wordt elke vrucht die men kan verkrijgen uit het streven naar kennis van het ondefinieerbare

[39] De taal hier is letterlijk overgenomen uit de Upanishads.

Brahman, ook verkregen door dit andere en omvattende streven door kennis, werken en liefde tot de zelf-bestaande Godheid die de Meester van werken en de Vriend is van de mensheid en van alle wezens. Hem zo kennen en zoeken bindt niet aan wedergeboorte of aan de keten van Karma; de ziel kan zijn verlangen bevredigen om permanent te ontsnappen aan de vergankelijke en pijnlijke toestand van ons sterfelijke bestaan. En de Gita neemt hier, om deze cirkel van geboorten en de ontsnapping daaraan preciezer te maken, de oude theorie van de kosmische cycli over, die een vast onderdeel is geworden van de Indiase kosmologische opvattingen. Er is een eeuwige cyclus van afwisselende perioden van kosmische manifestatie en niet-manifestatie, waarbij elke periode respectievelijk een dag en een nacht van de schepper Brahma wordt genoemd, beide van gelijke tijdsduur: het lange tijdperk van zijn werk dat voortduurt duizend eeuwen, het lange tijdperk van zijn slaap van nog eens duizend stille eeuwen. Bij het aanbreken van de dag worden alle manifestaties geboren uit het ongemanifesteerde, bij het aanbreken van de Nacht verdwijnen ze allemaal of lossen ze erin op. Zo wisselen al deze bestaansvormen zich hulpeloos af in de cyclus van worden en niet-worden; Ze komen steeds weer terug in het worden, *bhūtvā bhūtvā*, en ze keren voortdurend terug naar het ongemanifesteerde. Maar dit ongemanifesteerde is niet de oorspronkelijke goddelijkheid van het Wezen; er is een andere status van zijn bestaan, *bhāvo 'nyo*, een suprakosmisch ongemanifesteerde voorbij deze kosmische niet-manifestatie, die eeuwig zelfgevestigd is, niet het tegenovergestelde is van deze kosmische status van manifestatie, maar ver boven en anders dan deze, onveranderlijk, eeuwig, niet gedwongen te vergaan met het vergaan van al deze bestaansvormen. "Hij wordt de ongemanifesteerde onveranderlijke genoemd, over hem spreekt men als de opperste ziel en status, en zij die hem bereiken keren niet terug; dat is mijn opperste plaats van zijn, *paramaṁ dhāma.*" Want de ziel die hem bereikt, is ontsnapt aan de cyclus van kosmische manifestatie en niet-manifestatie.

Of we deze kosmologische notie nu omarmen of verwerpen – wat afhangt van de waarde die we geneigd zijn toe te kennen aan de kennis van ‘de kenners van dag en nacht’ – het belangrijkste is de wending die de Gita eraan geeft. Men zou zich gemakkelijk kunnen voorstellen dat dit eeuwige ongemanifesteerde Wezen, wiens status niets te maken lijkt te hebben met manifestatie of niet-manifestatie, het altijd ongedefinieerde en ondefinieerbare Absolute moet zijn, en dat de juiste manier om Hem te bereiken is om alles los te laten wat we in de manifestatie zijn geworden, en niet om ons hele innerlijke bewustzijn naar Hem toe te brengen in een gecombineerde concentratie van de kennis van het denkvermogen, de liefde van het hart, de Yogische wil en de vitale levenskracht. Vooral bhakti lijkt niet van toepassing op het Absolute, dat vrij is van elke relatie, *avyavahārya*. “Maar,” benadrukt de Gita, — hoewel deze toestand suprakosmisch is en hoewel ze eeuwig ongemanifesteerd is, — moet die allerhoogste Purusha toch verworven worden door een bhakti die zich alleen tot Hem richt, in wie alle wezens bestaan en door wie deze hele wereld in de ruimte is uitgebreid.” Met andere woorden, de allerhoogste Purusha is niet volledig relatieloos Absoluut afstandelijk van onze illusies, maar Hij is de Ziener, Schepper en Heerser van de werelden, *kavim anuśāsitāram, dhātāram*, en het is door Hem te kennen en te beminnen als de Ene en het Al, *vāsudevaḥ sarvam iti*, dat we door een

vereniging met Hem van ons hele bewuste wezen in alle dingen, alle energieën, alle handelingen de hoogste verlossing, de volmaakte perfectie, de absolute bevrijding moeten zoeken.

Dan komt er een merkwaardigere gedachte die de Gita heeft overgenomen van de mystici van de vroege Vedanta. Het geeft de verschillende momenten aan waarop de Yogi zijn lichaam moet verlaten, afhankelijk van of hij wedergeboorte wil zoeken of vermijden. Vuur en licht en rook of mist, dag en nacht, de lichte helft van de maanmaand en de donkere helft, de noordelijke en zuidelijke zonnewende, dit zijn de tegenstellingen. Door de eerste in elk paar gaan de kenners van Brahman naar Brahman; maar door de tweede bereikt de Yogi het 'maanlicht' en keert vervolgens terug naar de menselijke geboorte. Dit zijn de lichte en de donkere paden, in de Upanishads het pad van de goden en het pad van de vaders genoemd, en de Yogi die ze kent, wordt niet misleid. Welke psychofysische feiten of symboliek er ook achter dit idee schuilgaan,[40] — het komt uit de tijd van de wijsheid van de mystici die in elk fysiek ding een effectief symbool van de psychologie zagen en die overal een interactie en een soort identiteit zagen van het uiterlijke met het innerlijke, licht en kennis, het vurige principe en de spirituele energie, — hoeven we alleen maar te letten op de wending waarmee de Gita de passage afsluit: "Wees daarom te allen tijde in Yoga."

Want dat is immers het essentiële: het hele wezen één te maken met het Goddelijke, zo volledig en in alle opzichten één te zijn dat het van nature en voortdurend in eenheid is, en zo al het leven, niet alleen denken en mediteren, maar ook handelen, werken en strijden, tot een herinnering aan God te maken. "Gedenk mij en strijd" betekent: de altijd aanwezige gedachte aan de Eeuwige geen moment te verliezen in de botsing van het tijdelijke die ons normaal gesproken in beslag neemt, en dat lijkt behoorlijk moeilijk, bijna onmogelijk. Het is inderdaad alleen mogelijk als aan de andere voorwaarden is voldaan. Als we in ons bewustzijn één zijn geworden met alles, één zelf dat in ons denken altijd het Goddelijke is, en zelfs onze ogen en andere zintuigen het Goddelijke Wezen overal zien en voelen, zodat het voor ons op geen enkel moment mogelijk is iets te voelen of te denken als datgene wat het onverlichte zintuig waarneemt, maar alleen als de Godheid die tegelijkertijd verborgen en gemanifesteerd is in die vorm, en als onze wil in ons bewustzijn één is met een opperste wil en elke daad van wil, denkvermogen, lichaam wordt gevoeld als afkomstig daarvan, als een beweging ervan, instinctief ermee verbonden of identiek, dan kan wat de Gita vereist integraal worden gedaan. De herinnering aan het Goddelijke Wezen wordt niet langer een incidentele handeling van de geest, maar de natuurlijke voorwaarde voor onze activiteiten en in zekere zin de essentie van het bewustzijn zelf. De Jiva heeft zijn rechtmatige en natuurlijke, zijn spirituele relatie met de Purushottama verworven, en ons hele leven is een Yoga, een volbrachte en toch een eeuwig zelf-vervullende eenheid.

---

[40] Yogische ervaring laat in feite zien dat er een echte psycho-fysische waarheid schuilgaat achter dit idee, die weliswaar niet absoluut is in de toepassing ervan, namelijk dat in de innerlijke strijd tussen de krachten van het Licht en de krachten van de Duisternis, de eerste de neiging hebben om van nature overheersen in de lichte perioden van de dag of het jaar, de laatste in de donkere perioden, en dit evenwicht kan voortduren totdat de fundamentele overwinning is behaald.

IV
Het Geheim der Geheimen

ALLE waarheid die zich tot nu toe heeft ontwikkeld, stap voor stap, waarbij elke stap een nieuw aspect van de integrale kennis naar voren brengt en daarop een resultaat van spirituele staat en handelen baseert, moet nu een wending van immens belang nemen. De Leraar zorgt er daarom eerst voor de aandacht te vestigen op het beslissende karakter van wat hij gaat zeggen, zodat Arjuna's denkvermogen ontwaakt en aandachtig is. Hij zal namelijk zijn denkvermogen openen voor de kennis en het inzicht in de integrale Goddelijkheid en leiden tot het visioen van het elfde boek, waardoor de krijger van Kurukshetra zich bewust wordt van de auteur en instandhouder van zijn wezen, handelen en missie, de Godheid in de mens en de wereld, die door niets in de mens en de wereld wordt beperkt of gebonden, omdat alles van Hem uitgaat, een beweging is in Zijn oneindige wezen, voortduurt en wordt ondersteund door Zijn wil, gerechtvaardigd is in Zijn goddelijke zelfkennis, Hem altijd heeft als oorsprong, substantie en doel. Arjuna moet zich bewust worden van zichzelf als zijnde alleen bestaand in God en handelend alleen door de kracht in hem, zijn werken slechts een instrument van de goddelijke actie, zijn egoïstische bewustzijn slechts een sluier en voor zijn onwetendheid een verkeerde voorstelling van het ware wezen in hem is een onsterfelijke vonk en deel van de allerhoogste Godheid.

Deze visie moet alle twijfel wegnemen die nog in zijn denkvermogen mag bestaan; het moet hem sterk maken voor de actie waarvoor hij is teruggedeinsd, maar waartoe hij onherroepelijk is bevolen en waar hij zich niet langer voor kan terugtrekken, — want terugdeinzen zou de ontkenning en verwerping zijn van de goddelijke wil en goedkeuring in hem die zich reeds in zijn individuele bewustzijn uitdrukt, maar weldra de gedaante zal aannemen van de grotere kosmische goedkeuring. Want nu verschijnt het wereldwezen aan hem als het lichaam van God, bezield door de eeuwige Tijdgeest en met zijn majestueuze en ontzagwekkende stem stuurt het hem naar de strijd. Hij wordt erdoor geroepen tot de bevrijding van zijn geest, tot de vervulling van zijn handelen in het kosmische mysterie, en de twee – bevrijding en handelen – moeten één beweging zijn. Zijn intellectuele twijfels worden weggenomen, en een groter licht van zelfkennis en de kennis van God en de Natuur ontvouwt zich voor hem. Maar intellectuele helderheid is niet genoeg; hij moet zien met het innerlijke zicht dat zijn blinde uiterlijke menselijke blik verlicht, zodat hij kan handelen met de instemming van zijn hele wezen, met een volmaakt vertrouwen in al zijn ledematen, *sraddhā*, met een volkomen toewijding aan het Zelf van zijn zelf en de Meester van zijn wezen en aan hetzelfde Zelf van de wereld en Meester van al het zijn in het universum.

Alles wat eraan voorafging, legde de fundamenten van de kennis of bereidde de eerste noodzakelijke materialen of het raamwerk voor, maar nu moet het volledige raamwerk van de structuur voor zijn ontsloten blik worden geplaatst. Alles wat hierna komt, zal van groot belang zijn, omdat het delen van dit kader zal analyseren en zal laten zien waaruit dit of dat bestaat; maar in wezen zal de integrale kennis van het Wezen dat tot hem spreekt nu aan zijn ogen worden onthuld, zodat hij niet anders kan dan zien. Wat is er verdwenen voor hem te laten zien dat hij niet fataal gebonden is aan de

knoop van de onwetendheid en egoïstische actie waarin hij tot nu toe tevreden was gebleven, totdat de gedeeltelijke oplossingen niet langer volstonden om zijn denkvermogen te bevredigen, dat verward was door het conflict van tegengestelde verschijnselen die de actie van de wereld vormen, en zijn hart dat gekweld werd door de verstrengeling van zijn werken, waaraan hij zich niet kan onttrekken, behalve door het leven en zijn werk te verzaken. Hem is getoond dat er twee tegengestelde manieren van werken en leven zijn: de ene in de onwetendheid van het ego, de andere in de heldere zelfkennis van een goddelijk wezen. Hij kan handelen vanuit verlangen, vanuit hartstocht, gedreven door de eigenschappen van de lagere Natuur, onderworpen aan het evenwicht tussen deugd en zonde, vreugde en verdriet, geobsedeerd door de vruchten en gevolgen van zijn werken, succes en nederlaag, goed resultaat en slecht resultaat, gebonden aan de wereldmachine, verstrikt in een grote wirwar van handelen en inactiviteit en perverse handelingen die het hart, het denkvermogen en de ziel van de mens in verwarring brengen met hun veranderende en tegenstrijdige maskers en verschijningen. Maar hij is niet volledig gebonden aan de werken van de onwetendheid; hij mag, als hij wil, werken van kennis verrichten. Hij kan hier handelen als de hogere denker, de kenner, de yogi, de zoeker naar vrijheid in de eerste plaats en daarna de bevrijde geest. Die grote mogelijkheid te beseffen en zijn wil en intelligentie gericht te houden op de kennis en zelfinzicht die haar zullen verwezenlijken en effectief maken, is de weg naar ontsnapping aan zijn verdriet en verwarring, de uitweg uit het menselijke raadsel.

Er is een geest in ons, kalm, verheven boven alle werken, gelijkwaardig, niet gebonden aan deze uiterlijke wirwar, die haar beschouwt als haar ondersteuner, bron, immanente getuige, maar er niet bij betrokken. Oneindig, alles omvattend, één zelf in alles, overziet hij onpartijdig de gehele werking van de natuur en ziet hij dat het slechts de werking van de Natuur is, niet zijn eigen werking. Het ziet in dat het ego, zijn wil en zijn intelligentie allemaal een mechanisme van de Natuur zijn en dat al hun activiteiten worden bepaald door de complexiteit van haar drievoudige modi en hoedanigheden. De eeuwige geest zelf is vrij van deze dingen. Hij is vrij van ze omdat hij weet; hij weet dat de Natuur, het ego en het persoonlijke wezen van al deze schepselen niet het geheel van het bestaan vormen. Want het bestaan is niet slechts een glorieus of ijdel, een wonderbaarlijk of somber panorama van een voortdurende verandering van worden. Er is iets eeuwigs, onveranderlijks, onvergankelijks, een tijdloos zelfbestaan; dat niet wordt beïnvloed door de veranderingen van de Natuur. Het is hun onpartijdige getuige, noch beïnvloedend noch beïnvloed, noch handelend noch behandeld, noch deugdzaam noch zondig, maar altijd puur, compleet, groots en ongeschonden. Noch treurend noch verheugend over alles wat het egoïstische wezen kwelt en aantrekt, is het niemands vriend, niemands vijand, maar één gelijk zelf van allen. De mens is zich nu niet bewust van dit zelf, omdat hij gevangen zit in zijn naar buiten gerichte denkvermogen, omdat hij niet wil of niet heeft geleerd om naar binnen te leven; hij maakt zich niet los, trekt zich niet terug van zijn handelen en observeert het niet als het werk van de natuur. Het ego is het obstakel, de spil van het rad van waan, het verlies van het ego in het zelf van de ziel is de eerste voorwaarde voor vrijheid. Geest worden, niet langer slechts een denkvermogen en ego, is het openingswoord van deze boodschap van bevrijding.

Arjuna is daarom eerst opgeroepen om alle verlangens naar de vruchten van zijn werken op te geven en eenvoudigweg de verlangenloze onpartijdige doener te worden van alles wat gedaan moet worden, — en de vrucht over te laten aan welke macht dan ook de meester van de kosmische werking mag zijn. Want hij is overduidelijk niet de meester; Het is niet voor de bevrediging van zijn persoonlijke ego dat de Natuur haar eigen weg is gegaan, niet voor de vervulling van haar verlangens en voorkeuren dat het universele Leven leeft, niet voor de rechtvaardiging van zijn intellectuele meningen, oordelen en normen dat het universele Mentale werkt, noch hoeft hij zich tot dat kleine tribunaal te wenden voor zijn kosmische doelen of zijn aardse methode en bedoelingen. Deze beweringen kunnen alleen worden gedaan door de onwetende zielen die in hun persoonlijkheid leven en alles vanuit dat armzalige en beperkte standpunt bekijken. Hij moet zich allereerst terugtrekken van zijn egoïstische eisen aan de wereld en alleen werken als één van de miljoenen die zijn deel bijdraagt aan inspanning en arbeid aan een resultaat dat niet door hemzelf, maar door de universele actie en het universele doel wordt bepaald. Maar hij moet meer doen, hij moet het idee opgeven om de doener te zijn en, bevrijd van alle persoonlijkheid, inzien dat het de universele intelligentie, wil, denkvermogen, leven zijn dat in hem en in alle anderen werkzaam zijn. De Natuur is de universele werker; Zijn werken zijn de hare, net zoals de vruchten van haar werken in hem deel uitmaken van de grote som van het resultaat, geleid door een grotere Macht dan de zijne. Als hij deze twee dingen spiritueel kan doen, dan zal de verstrengeling en gebondenheid van zijn werken ver van hem afvallen; want de hele knoop van die gebondenheid lag in zijn egoïstische eisen en deelname. Passie en zonde en persoonlijke vreugde en verdriet zullen verdwijnen uit zijn ziel, die nu vanbinnen zal leven, puur, ruim, kalm, gelijk aan alle personen en alle dingen. Handelen zal geen subjectieve reactie teweegbrengen en zal geen vlek of spoor achterlaten op de zuiverheid en vrede van zijn geest. Hij zal de innerlijke vreugde, rust, gemak en onvervreemdbare gelukzaligheid van een vrij, onaangetast wezen ervaren. Noch vanbinnen, noch vanbuiten zal hij nog de oude, kleine persoonlijkheid hebben, want hij zal zich bewust één zelf en geest voelen met iedereen, net zoals zijn uiterlijke natuur in zijn bewustzijn een onafscheidelijk deel zal zijn geworden van het universele mentale, het universele leven en de universele wil. Zijn afgescheiden egoïstische persoonlijkheid zal zijn opgenomen en uitgedoofd in de onpersoonlijkheid van het spirituele wezen; zijn afgescheiden egoïstische natuur zal verenigd zijn met de werking van de kosmische Natuur.

Maar deze bevrijding is afhankelijk van twee gelijktijdige, maar nog niet verzoende waarnemingen: de heldere visie op de geest en de heldere visie op de Natuur. Dit is niet de meest wetenschappelijke en intelligente loslating die zelfs mogelijk is voor de materialistische filosoof die weliswaar een heldere visie op de Natuur heeft, maar niet op zijn eigen ziel en zelf-wezen. Het is ook niet de intellectuele loslating van de idealistische wijze die ontsnapt aan de meer beperkende en verontrustende vormen van zijn ego door een helder gebruik van de rede. Dit is een grotere, meer levende, meer volmaakte spirituele loslating die voortkomt uit een visie op het Opperwezen die meer is dan de Natuur en groter dan verstand en rede. Maar zelfs deze onthechting is slechts het eerste geheim van vrijheid en van het heldere inzicht in kennis; het is niet de hele sleutel tot het goddelijke mysterie, --- want op zichzelf zou het de Natuur onverklaard laten en het natuurlijke, actieve deel van het zijn

geïsoleerd van het spirituele en quietistische zelfbestaan. De goddelijke onthechting moet de grondslag zijn voor een goddelijke deelname aan de Natuur die de oude egoïstische participatie zal vervangen, moet het goddelijke quietisme een goddelijk activisme en kinetisme ondersteunen. Deze waarheid, die de Leraar al die tijd voor ogen heeft gehad en daarom heeft aangedrongen op het opofferen van werken, de erkenning van het Allerhoogste als meester van onze werken en de leer van de Avatar en de goddelijke geboorte, is aanvankelijk ondergeschikt gehouden aan de primaire noodzaak van een quietistische bevrijding. Alleen de waarheden die leiden tot spirituele rust, loslating, gelijkheid en eenheid, kortom, tot de waarneming en het worden van het onveranderlijke zelf, zijn volledig ontwikkeld en hebben hun grootste kracht en betekenis gekregen. De andere grote en noodzakelijke waarheid, het complement ervan, is in een zekere duisternis van een minder of relatief licht gebleven; er is voortdurend naar gehint, maar nog niet ontwikkeld. Nu, in deze opeenvolgende hoofdstukken, wordt het snel tot uitdrukking gebracht.

Gedurende zijn hele leven heeft Krishna, de Avatar, de Leraar, de wagenmenner van de menselijke ziel in de wereldse actie, de openbaring van het geheim van zichzelf voorbereid, het diepste geheim van de Natuur. Hij heeft steeds één toon laten doorklinken in zijn voorbereidende ritme en die onvermijdelijk als waarschuwing en prelude op de grotere uiteindelijke harmonie van zijn integrale Waarheid kwam. Die toon was het idee van een opperste Godheid die in mens en Natuur woont, maar groter is dan mens en Natuur, gevonden wordt door de onpersoonlijkheid van het zelf, maar waarvan het onpersoonlijke zelf niet de hele betekenis is. We zien nu de betekenis van die sterke, terugkerende aandrang. Het was deze ene Godheid, dezelfde in het universele zelf en mens en Natuur, die door de stem van de Leraar in de wagen zich voorbereidde op zijn absolute aanspraak op het hele wezen van de ontwaakte ziener der dingen en doener van werken. “Ik die in jou ben,” zei hij, “Ik die hier in dit menselijk lichaam ben, Ik voor wie alles bestaat, handelt, streeft, ben tegelijkertijd het geheim van de zelf-bestaande geest en van de kosmische werking. Dit ‘Ik’ is het grotere Ik van wie de grootste menselijke persoonlijkheid slechts een gedeeltelijke en fragmentarische manifestatie is, de Natuur zelf slechts een mindere werking. Meester van de ziel, meester van alle werken van de kosmos, Ik ben het ene Licht, de enige Kracht, het enige Wezen. Deze Godheid in jou is de Leraar, de Zon, de opheffer van de heldere gloed van kennis waarin je je bewust wordt van het verschil tussen je onveranderlijke zelf en je veranderlijke natuur. Maar kijk voorbij het licht zelf naar de bron ervan; dan zul je de opperste ziel kennen waarin de spirituele waarheid van persoonlijkheid en Natuur is hersteld. Zie dan het ene zelf in alle wezens, opdat je Mij in alle wezens zult zien; zie alle wezens in één spiritueel zelf en werkelijkheid, want dat is de weg om alle wezens in mij te zien; ken één Brahman in alles, opdat gij God zult zien, die de Opperste Brahman is. Ken jezelf, wees jezelf, opdat gij verenigd zult zijn met mij, van wie dit tijdloze zelf het heldere licht of het transparante gordijn is. Ik, de Godheid, ben de hoogste waarheid van mezelf en geest.”

Arjuna moet inzien dat dezelfde Godheid de hogere waarheid is, niet alleen van zichzelf en geest, maar ook van de Natuur en zijn eigen persoonlijkheid, het geheim van zowel het individu als het universum. Dat was de universele Wil in de Natuur, groter dan de daden van de Natuur die van hem uitgaan, aan wie haar daden en die van de mens en de vruchten

daarvan toebehoren. Daarom moet hij werken verrichten als een offer, want dat is de waarheid van zijn werken en van alle werken. De Natuur is de werker en niet het ego, maar de Natuur is slechts één kracht van het Wezen dat de enige meester is van al haar werken en energieën en van alle aeonen van het kosmische offer. Daarom aangezien zijn werken die van het Wezen zijn, moet hij al zijn daden opgeven aan de Godheid in hem en de wereld door wie ze worden verricht in het goddelijke mysterie van de Natuur. Dit is de dubbele voorwaarde voor de goddelijke geboorte van de ziel, voor zijn bevrijding van de sterfelijkheid van het ego en het lichaam in het spirituele en eeuwige: kennis ten eerste van het eigen tijdloze, onveranderlijke zelf en de vereniging daardoor met de tijdloze Godheid, maar ook kennis van dat wat leeft achter het raadsel van de kosmos, de Godheid in alle bestaansvormen en hun werkers. Alleen zo kunnen we streven door het offeren van onze hele natuur en wezen aan een levende vereniging met Degene die in Tijd en Ruimte alles is geworden wat is. Hier ligt de plaats van bhakti in het schema van de Yoga van een integrale zelf-bevrijding. Het is een aanbidding en streven naar dat wat groter is dan het onvergankelijke zelf of de veranderlijke Natuur. Alle kennis wordt dan een aanbidding en een streven, maar ook alle werken worden een aanbidding en een streven. Werken van de natuur en vrijheid van de ziel worden verenigd in deze aanbidding en worden één zelfverheffende naar de ene Godheid. De uiteindelijke bevrijding, een overgang van de lagere natuur naar de bron van het hogere spirituele worden, is geen uitsterven van de ziel, — alleen haar vorm van ego sterft uit, — maar een vertrek van ons hele wezen zelf van kennis, wil en liefde om niet langer in zijn universele, maar in zijn suprakosmische werkelijkheid te verblijven, een vervulling, geen annulering.

Om deze kennis duidelijk te maken aan het denkvermogen van Arjuna, begint de goddelijke Leraar met het wegnemen van de bron van twee resterende moeilijkheden: de antinomie tussen het onpersoonlijke zelf en de menselijke persoonlijkheid en de antinomie tussen het zelf en de Natuur. Zolang deze twee antinomieën blijven bestaan, blijft de Godheid in de Natuur en de mens duister, irrationeel en ongeloofwaardig. De Natuur is voorgesteld als de mechanische gebondenheid van de guna's, de ziel als het egoïstische wezen dat aan die gebondenheid onderworpen is. Maar als dat alles is wat ze waar zijn, zijn ze niet en kunnen ze niet goddelijk zijn. De Natuur, onwetend en mechanisch, kan geen kracht van God zijn; want goddelijke Kracht moet vrij zijn in haar werking, spiritueel van oorsprong, spiritueel in haar grootheid. De ziel, gebonden en egoïstisch van aard, alleen mentaal, vitaal en fysiek, kan geen deel uitmaken van het Goddelijke en zelf een goddelijk wezen zijn; want een dergelijk goddelijk wezen moet zelf de ware aard van het Goddelijke zijn, vrij, spiritueel, zelf-ontwikkelend, zelf-bestaand, superieur aan denkvermogen, leven en lichaam. Zowel deze moeilijkheden als de onduidelijkheden die ze met zich meebrengen, worden weggenomen door één verlichtende straal van waarheid. Mechanische Natuur is slechts een lagere waarheid; het is de formule van een inferieure fenomenale actie. Er is een hogere die spiritueel is en dat is de aard van onze spirituele persoonlijkheid, onze ware persoon. God is tegelijkertijd onpersoonlijk en persoonlijk. Zijn onpersoonlijkheid is voor onze psychologische realisatie een oneindigheid van tijdloos zijn, bewustzijn, gelukzaligheid van het bestaan; zijn persoonlijkheid vertegenwoordigt zich hier als een bewuste kracht van zijn, een bewust centrum van kennis en wil en de vreugde van meervoudige zelf-

manifestatie. Wij zijn die ene onpersoonlijkheid in de statische essentie van ons wezen; wij zijn ieder van ons de veelheid van die essentiële kracht in onze spirituele persoon. Maar het onderscheid is slechts voor de doeleinden van zelf-manifestatie; de goddelijke onpersoonlijkheid is, wanneer men erachter gaat, tegelijkertijd het oneindige Hij, een opperste ziel en geest. Het is het grote "Ik" - *so aham*, Ik ben Hij, waaruit alle persoonlijkheid en natuur voortkomen en zich hier op verschillende manieren manifesteren in de verschijning van een onpersoonlijke wereld. Brahman is dit alles, zegt de Upanishad, want Brahman is één zelf dat zichzelf ziet in vier opeenvolgende posities van bewustzijn. Vasudeva, het eeuwige wezen, is alles, zegt de Gita. Hij is het Brahman, ondersteunt en brengt bewust alles voort uit zijn hogere spirituele natuur, wordt hier bewust alle dingen in een natuur van intelligentie, denkvermogen, leven en zintuigen en objectief fenomeen van materieel bestaan. De Jiva is hij in die spirituele natuur van het Eeuwige, zijn eeuwige veelvoud, zijn zelfvisie vanuit vele centra van bewustzijn en zelfkracht. God, Natuur en Jiva zijn de drie bestaansvormen, en deze drie vormen één wezen.

Hoe manifesteert dit Wezen zich in de kosmos? Ten eerste als het onveranderlijke, tijdloze, alomtegenwoordige en alles ondersteunende zelf dat in zijn eeuwigheid is en niet wordt. Vervolgens is er in dat wezen een essentiële kracht of spiritueel principe van zelfwording, *svabhāva*, waardoor het door spirituele zelfvisie alles bepaalt en uitdrukt, gecreëerd door bevrijding, wat latent is of besloten ligt in zijn eigen bestaan. De kracht of energie van die zelfwording geeft zich over in universele actie, Karma, alles dat aldus in de geest wordt bepaald. Alle schepping is deze actie, is deze werking van de essentiële natuur is Karma. Maar het wordt hier ontwikkeld in een veranderlijke Natuur van intelligentie, denkvermogen, leven, zintuigen en vorm-objectiviteit van materiële verschijnselen, feitelijk afgesneden van het absolute licht en beperkt door Onwetendheid. Al haar werken worden daar een offer van de ziel in de Natuur aan de allerhoogste Ziel die in haar verborgen is, en de allerhoogste Godheid woont daarom in alles als de Meester van hun offer, wiens aanwezigheid en macht het beheersen en wiens zelf-kennis en vreugde van het zijn het ontvangen. Dit te weten is de juiste kennis hebben van het universum en de visie van God in de kosmos en de deur te vinden naar ontsnapping aan de Onwetendheid. Want deze kennis, die voor de mens werkzaam wordt gemaakt door het offeren van zijn werken en al zijn bewustzijn aan de Godheid in alles, stelt hem in staat terug te keren naar zijn spirituele bestaan en daardoor naar de suprakosmische Werkelijkheid, eeuwig en stralend boven deze veranderlijke Natuur.

Deze waarheid is het geheim van het zijn dat de Gita nu gaat toepassen in al zijn reikwijdte voor ons innerlijke leven en onze uiterlijke werken. Wat het gaat zeggen is het meest geheime van alles.[41] Het is de kennis van de gehele Godheid, *samagraṁ mām*, die de Meester van zijn wezen aan Arjuna heeft beloofd, die essentiële kennis vergezeld van de volledige kennis ervan in al zijn principes, die niets meer te weten laat. De hele knoop van onwetendheid die zijn menselijke denkvermogen heeft verward en zijn wil heeft verlamd van zijn goddelijk aangewezen werk, zal volledig verscheurd zijn. Dit is de wijsheid van alle wijsheid, het geheim van alle geheimen, de koningskennis, het koningsgeheim. Het is een puur en

[41] Gita, IX. 1-3.

opperste licht dat men kan verifiëren door directe spirituele ervaring en in zichzelf kan zien als de waarheid: het is de juiste en rechtvaardige kennis, de wet van het zijn zelf. Het is gemakkelijk om het in de praktijk te brengen wanneer men het eenmaal in handen heeft, het ziet en trouw probeert erin te leven.

Maar geloof is noodzakelijk; als geloof ontbreekt, als men vertrouwt op de kritische intelligentie die zich baseert op uiterlijke feiten en jaloers de openbarende kennis in twijfel trekt omdat die niet strookt met de verdeeldheid en onvolkomenheden van de schijnbare natuur en lijkt deze te overstijgen en iets te verkondigen dat ons voorbij de eerste praktische feiten van ons huidige bestaan voert, het verdriet, de pijn, het kwaad, de gebreken, de ongoddelijke dwaling en het struikelen, *aśubham*, dan is er geen mogelijkheid om die grotere kennis te beleven. De ziel die er niet in slaagt geloof te krijgen in de hogere waarheid en wet, moet terugkeren naar het pad van het gewone sterfelijke leven, onderworpen aan de dood en dwaling en het kwaad: hij kan niet groeien tot de Godheid die hij ontkent. Want dit is een waarheid die beleefd moet worden, — en beleefd in het groeiende licht van de ziel, niet bediscussieerd in de duisternis van het denkvermogen. Men moet erin groeien, men moet het worden, — dat is de enige manier om het te verifiëren. Alleen door het lagere zelf te overstijgen kan men het ware goddelijke zelf worden en de waarheid van ons spirituele bestaan beleven. Alle schijnbare waarheden die men ertegenover kan stellen, zijn verschijnselen van de lagere natuur. De bevrijding van het kwaad en het gebrek van de lagere natuur, *aśubham*, kan alleen komen door een hogere kennis te aanvaarden waarin al dit kwaad overtuigd raakt van zijn uiteindelijke onwerkelijkheid en een schepping van onze duisternis blijkt te zijn. Maar om zo te groeien naar de vrijheid van de goddelijke Natuur, moet men de Godheid aanvaarden en erin geloven, die verborgen ligt in onze huidige beperkte natuur. De reden waarom de beoefening van deze Yoga mogelijk en gemakkelijk wordt, is dat we daarbij de volledige werking van alles wat we van nature zijn, overgeven aan die innerlijke goddelijke Purusha. De Godheid bewerkt de goddelijke geboorte in ons geleidelijk, eenvoudig en onfeilbaar, door ons wezen in zich op te nemen en het te vullen met zijn eigen kennis en kracht; *jñānadīpena bhāsvatā*; hij legt zijn handen op onze duistere, onwetende natuur en transformeert die in zijn eigen licht en weidsheid. Wat wij met volledig geloof en zonder egoïsme geloven en door hem geïnspireerd willen zijn, zal de God in ons zeker volbracht worden. Maar het egoïstische denkvermogen en het egoïstische leven dat we nu leiden, moeten zich eerst overgeven voor transformatie in de handen van die meest geheime Goddelijkheid in ons.

V
De Goddelijke Waarheid en Weg

DE GITA onthult vervolgens het allerhoogste en integrale geheim, de ene gedachte en waarheid waarin de zoekers naar volmaaktheid en bevrijding moeten leren leven en de ene wet van volmaaktheid van zijn spirituele leden en van al hun bewegingen. Dit allerhoogste geheim is het mysterie van de transcendente Godheid die alles en overal is, maar toch zo veel groter en anders dan het universum en al zijn vormen dat niets hier Hem kan bevatten, niets Hem werkelijk uitdrukt, en geen enkele taal die is ontleend aan de verschijnselen van dingen in ruimte en tijd en hun relaties kan de waarheid van zijn onvoorstelbare wezen suggereren. De constante wet van onze volmaaktheid is een aanbidding door onze hele natuur en haar zelf-overgave aan haar goddelijke bron en bezitter. Onze enige ultieme weg is het omvormen van ons hele bestaan in de wereld, en niet slechts van dit of dat daarin, tot één enkele beweging naar het Eeuwige. Door de kracht en het mysterie van een goddelijke Yoga zijn we uit zijn onuitsprekelijke geheimen gekomen in deze begrensde natuur van fenomenale dingen. Door een omgekeerde beweging van dezelfde Yoga moeten we de grenzen van de fenomenale natuur overstijgen en het grotere bewustzijn herwinnen waarmee we in het Goddelijke en het Eeuwige kunnen leven.

Het opperwezen van het Goddelijke is voorbij manifestatie: het ware eeuwige beeld van Hem wordt niet in de materie geopenbaard, noch wordt het door het leven gegrepen, noch is het door het denkvermogen te kennen, *acintyarūpa, avyaktamūrti.* Wat we zien is slechts een zelf-geschapen vorm, *rūpa*, niet de eeuwige vorm van de Godheid, *svarūpa*. Er is iemand of er is iets dat anders is dan het universum, onuitsprekelijk, onvoorstelbaar, een onuitsprekelijk oneindige Godheid die alles overstijgt wat onze grootste of subtielste opvattingen van oneindigheid kunnen overschaduwen. Al dit weefsel der dingen waaraan we de naam universum geven, al deze immense som van beweging waaraan we geen grenzen kunnen stellen en tevergeefs in zijn vormen en bewegingen zoeken naar enige stabiele realiteit, enige status, niveau en punt van kosmische macht, is uitgesponnen, gevormd en uitgebreid door dit hoogste Oneindige, gebaseerd op dit onuitsprekelijke suprakosmische Mysterie. Het is gebaseerd op een zelf-formulering die zelf ongemanifesteerd en ondenkbaar is. Al deze massa van wordingen die altijd verandert en in beweging is, al deze schepsels, bestaansvormen, dingen, ademende en levende vormen kunnen Hem niet bevatten, noch in hun geheel, noch in hun afzonderlijke bestaan. Hij is niet in hen; het is niet in hen of door hen dat Hij leeft, beweegt of zijn bestaan heeft, — God is niet het Worden. Het zijn zij die in Hem zijn, het zijn zij die in Hem leven en bewegen en hun waarheid aan Hem ontlenen; zij zijn zijn wordingen, hij is hun wezen.[42] In de ondenkbare tijdloze en ruimteloze oneindigheid van zijn bestaan heeft hij dit kleine fenomeen van een grenzeloos universum uitgebreid tot een eindeloze ruimte en tijd.

En zelfs te zeggen dat alles in hem bestaat, is niet de hele waarheid, niet de volledig werkelijke relatie: want het is over hem spreken met het idee

[42] *matsthāni sarvabhūtāni na cāhaṁ teṣvavasthitaḥ.*

van ruimte, en het Goddelijke is ruimteloos en tijdloos. Ruimte en tijd, immanentie en doordringing en overstijging zijn allemaal termen en beelden van zijn bewustzijn. Er is een Yoga van goddelijke Kracht, *me yoga aiśvaraḥ*, waarmee het Opperwezen fenomenen van zichzelf schept in een spirituele, niet een materiële, zelf-formulering van zijn eigen uitgebreide oneindigheid, een uitbreiding waarvan het materiële slechts een beeld is. Hij ziet zichzelf als één met dat, is ermee geïdentificeerd en met alles wat het bevat. In dat oneindige zelf-zien, dat niet zijn hele zien is, — de pantheïstische identiteit van God en universum is een nog beperktere opvatting — is hij tegelijkertijd één met al wat is en overstijgt het toch; maar hij is anders dan dit zelf of uitgebreide oneindigheid van spiritueel zijn dat het universum omvat en overstijgt. Alles bestaat hier in zijn wereldbewuste oneindigheid, maar dat wordt op zijn beurt als zelfconceptie in stand gehouden door de suprakosmische realiteit van de Godheid die al onze termen van wereld, zijn en bewustzijn overstijgt. Dit is het mysterie van zijn wezen: dat hij suprakosmisch is, maar niet in exclusieve zin extrakosmisch. Want hij doordringt alles als zijn zelf; er is een stralende, onbetrokken aanwezigheid van het zelfwezen van God, *mama ātmā*, die in constante relatie staat met het worden en al zijn bestaan tot manifestatie brengt door zijn eenvoudige aanwezigheid.[43] Daarom hebben we deze termen van Zijn en worden, bestaan op zich, *ātman*, en bestaan dat ervan afhankelijk is, *bhūtāni*, veranderlijke wezens en onveranderlijk zijn. Maar de hoogste waarheid van deze twee relaties en de oplossing van hun antinomie moet gevonden worden in dat wat haar overstijgt; het is de allerhoogste Godheid die zich manifesteert, zowel in zichzelf als in de vervatte verschijnselen, door de kracht van zijn spirituele bewustzijn, *yogamāyā*. En alleen door vereniging met Hem in ons spirituele bewustzijn kunnen we tot onze werkelijke relaties met Zijn wezen komen.

Metafysisch gesteld is dit de bedoeling van deze verzen van de Gita: maar ze zijn niet gebaseerd op intellectuele speculatie, maar op spirituele ervaring; ze zijn synthetisch omdat ze in hun geheel voortkomen uit bepaalde waarheden van het spirituele bewustzijn. Wanneer we proberen ons bewust te verhouden tot welk opperwezen of universeel wezen er ook bestaat, verborgen of gemanifesteerd in de wereld, komen we tot een zeer uiteenlopende ervaring en een of andere variant van deze ervaring wordt door verschillende intellectuele opvattingen omgezet in hun fundamentele idee van het bestaan. We hebben, om te beginnen, de ruwe ervaring van een Goddelijke die iets heel anders en groter is dan onszelf, heel anders en groter dan het universum waarin we leven; en zo is het, en niet langer zolang we alleen in ons fenomenale zelf leven en om ons heen alleen het fenomenale gezicht van de wereld zien. Want de hoogste waarheid van het Opperwezen is suprakosmisch en alles wat fenomenaal is, lijkt iets anders dan de oneindigheid van de zelfbewuste geest, lijkt een beeld van een mindere waarheid, zo niet een illusie. Wanneer we ons alleen in dit verschil verdiepen, beschouwen we het Goddelijke als buitenkosmisch, Dat Hij alleen bestaat in de zin dat Hij niet bestaat, omdat Hij bovenkosmisch is, bevat in de kosmos en zijn scheppingen, maar niet in de zin dat ze buiten Zijn wezen zijn: want er is niets buiten Hem de ene Eeuwige en Werkelijke. We beseffen deze eerste

[43] *bhūtabhṛn na ca bhūtastho mamātmā bhūtabhāvanaḥ.*

waarheid van de Godheid spiritueel wanneer we de ervaring krijgen dat we leven en bewegen en ons bestaan hebben in Hem alleen, dat hoe verschillend we ook van Hem mogen zijn, we voor ons bestaan van Hem afhankelijk zijn en het universum zelf slechts een fenomeen en beweging in de Geest is.

Maar we hebben ook de verdergaande en meer transcendente ervaring dat ons zelf-bestaan één is met zijn zelf-bestaan. We ervaren één zelf van alles en daarvan hebben we het bewustzijn en het inzicht: we kunnen niet langer zeggen of denken dat we volledig van hem verschillen, maar dat er een zelf is en er een fenomeen van het zelf-bestaande bestaat; alles is één op zichzelf, maar alles is variatie in het fenomeen. Door een exclusieve intensiteit van eenwording met het zelf kunnen we het fenomeen zelfs ervaren als iets droomachtigs en onwerkelijks. Maar door een dubbele intensiteit kunnen we ook de dubbele ervaring hebben van een opperste zelf-bestaande eenheid met hem en tegelijkertijd van onszelf als levend met hem en in vele relaties tot hem op een aanhoudende vorm, een daadwerkelijke afleiding van zijn wezen. Het universum, en ons bestaan in het universum, wordt voor ons een constante en reële vorm van het zelf-bewuste bestaan van het Goddelijke. In die mindere waarheid hebben we onze relaties van verschil tussen ons en hem en al deze andere levende of levenloze krachten van de Eeuwige en onze omgang met zijn kosmische zelf in de aard van het universum. Deze relaties verschillen van de suprakosmische waarheid; het zijn afgeleide scheppingen van een bepaalde kracht van bewustzijn van de Geest, en omdat ze verschillen en omdat het scheppingen zijn, belasten de exclusieve zoekers naar het suprakosmische Absolute ze met een relatieve of volledige onwerkelijkheid. Toch komen ze van Hem, het zijn bestaande vormen die voortkomen uit Zijn wezen, geen verzinsels die uit het niets zijn geschapen. Want het is altijd Hijzelf en figuren van Hemzelf, en niet dingen die volkomen anders zijn dan Hijzelf, die de Geest overal ziet. We kunnen ook niet zeggen dat er helemaal niets in het suprakosmische is dat overeenkomt met deze relaties. We kunnen niet zeggen dat ze afleidingen zijn van bewustzijn dat voortkomt uit die bron, maar dat er niets in de bron is dat ze ondersteunt of rechtvaardigt, niets dat de eeuwige werkelijkheid en het verheven beginsel is van deze vormen van Zijn wezen.

Als we het verschil tussen het zelf en de vormen van het zelf nog eens extra benadrukken, kunnen we het Zelf gaan beschouwen als omvattend en immanent, kunnen we de waarheid van de alomtegenwoordige geest erkennen, en toch kunnen de vormen van de geest, de afbakeningen van zijn aanwezigheid, ons niet alleen beïnvloeden als iets anders dan het zelf, niet alleen als vluchtig, maar ook als onwerkelijke beelden. We hebben die ervaring van de Geest, het Goddelijke Wezen, onveranderlijk en altijd in zijn visie de veranderlijkheden van het universum omvattend; we hebben ook de afzonderlijke, gelijktijdige of samenvallende ervaring van het Goddelijke immanent in onszelf en in alle schepselen. En toch kan het universum voor ons slechts een empirische vorm zijn van zijn en ons bewustzijn, of slechts een beeld of een symbool van het bestaan waarmee we onze betekenisvolle relaties met hem moeten construeren en ons geleidelijk bewust van hem moeten worden. Maar aan de andere kant krijgen we een andere openbarende spirituele ervaring waarin we gedwongen worden alle dingen als het Goddelijke zelf te zien, niet alleen die Geest die onveranderlijk in het universum en in zijn talloze schepselen woont, maar ook al dit innerlijke en

uiterlijke worden. Alles is dan voor ons een goddelijke Realiteit die zich in ons en in de kosmos manifesteert. Als deze ervaring exclusief is, krijgen we die de pantheïstische identiteit, de Ene die alles is: maar de pantheïstische visie is slechts een gedeeltelijke waarneming. Dit uitgebreide universum is niet alles wat de Geest is, er is een Eeuwige die groter is dan het universum, waardoor alleen het bestaan ervan mogelijk is. De kosmos is niet het Goddelijke in al zijn volkomen werkelijkheid, maar een enkele zelfexpressie, een ware maar geringe beweging van zijn wezen. Al deze spirituele ervaringen, hoe verschillend of tegengesteld ze ook op het eerste gezicht lijken, zijn toch verenigbaar als we ophouden ons uitsluitend op de een of de ander te richten en als we deze eenvoudige waarheid zien dat de goddelijke werkelijkheid iets groters is dan het universele bestaan, maar toch dat alle universele en bijzondere dingen dat Goddelijke zijn en niets anders, — betekenisvol voor hem, zouden we kunnen zeggen, en niet geheel Dat in enig deel of geheel van hun verschijning, maar toch zouden ze niet betekenisvol voor hem kunnen zijn als ze iets anders waren en niet de term en materie van het goddelijke bestaan. Dat is de essentie; maar zij zijn de expressieve werkelijkheden ervan.[44]

Dit is wat bedoeld wordt met de uitdrukking *vāsudevaḥ sarvam iti*; de Godheid is alles wat het universum is en alles wat in het universum is en alles wat meer is dan het universum. De Gita benadrukt allereerst zijn suprakosmische bestaan. Anders zou het denkvermogen zijn hoogste doel missen en zich alleen op het kosmische blijven richten of gehecht blijven aan een gedeeltelijke ervaring van het Goddelijke in de kosmos. Vervolgens benadrukt zij zijn universele bestaan waarin alles beweegt en handelt. Want dat is de rechtvaardiging van de kosmische inspanning en dat is het immense spirituele zelf-bewustzijn waarin de Godheid, zelfgezien als de Tijd-Geest, zijn universele werken verricht. Vervolgens dringt zij met een zekere nadruk aan op de aanvaarding van de Godheid als de goddelijke bewoner in het menselijk lichaam. Want Hij is het Immanente in alle bestaan, en als de inwonende Goddelijkheid niet wordt erkend, zal niet alleen de goddelijke betekenis van het individuele bestaan verloren gaan, zal de drang naar onze hoogste spirituele mogelijkheden van zijn grootste kracht worden beroofd, maar zullen de relaties van ziel met ziel in de mensheid klein, beperkt en egoïstisch blijven. Ten slotte benadrukt het uitvoerig de goddelijke manifestatie in alle dingen in het universum en bevestigt het de afleiding van al wat is van de natuur, kracht en het licht van de ene Godheid. Want ook dat zien is essentieel voor de kennis van God; daarop is gebaseerd de integrale wending van het hele wezen en de hele natuur naar God, de aanvaarding door de mens van de werken van de goddelijke Kracht in de wereld en de mogelijkheid om zijn mentaliteit en wil te hervormen naar het type van de goddelijke actie, transcendent in initiatie, kosmisch in motief, overgedragen door het individu, de Jiva.

---

[44] Zelfs als we ze in ons verstand als relatief onwerkelijk ervaren in het licht van het absoluut Werkelijke. Shankara's Mayavada, los van zijn logische structuur, wordt, wanneer gereduceerd tot termen van spirituele ervaring, niets meer dan een overdreven uitdrukking van deze relatieve onwerkelijkheid. Voorbij het verstand verdwijnt de moeilijkheid, want daar heeft ze nooit bestaan. De afzonderlijke ervaringen die ten grondslag liggen aan de verschillen tussen religieuze sekten en filosofische scholen of Yoga, getransmuteerd, werpen hun uiteenlopende mentale sequenties af, worden geharmoniseerd en, wanneer verheven tot hun hoogste gemeenschappelijke intensiteit, verenigd in het supramentale oneindige.

De allerhoogste Godheid, het onveranderlijke Zelf achter het kosmische bewustzijn, de individuele Goddelijkheid in de mens en het Goddelijke, in het geheim bewust of gedeeltelijk gemanifesteerd in de kosmische Natuur en al haar werken en schepselen, zijn dan één realiteit, één Godheid. Maar de waarheden die we het meest vol vertrouwen kunnen verkondigen, worden omgekeerd of veranderen van betekenis wanneer we ze proberen toe te passen op de andere aspecten van het ene Wezen. Zo is het Goddelijke altijd de Heer, Ishwara; maar we kunnen daarom niet zomaar het idee van zijn essentiële heerschappij en meesterschap op dezelfde manier toepassen zonder verandering in alle vier de gebieden. Als het Goddelijke gemanifesteerd in de kosmische Natuur handelt hij in nauwe eenheid met de Natuur. Hij is dan zelf de Natuur, om zo te zeggen, maar met een geest in haar werking die vooruitziet en voorbestemt, begrijpt en afdwingt, de actie afdwingt en de uitkomst bepaalt. Als het ene stille zelf van alles is hij de niet-doener, en alleen de Natuur is de doener. Hij laat al deze werken aan haar over, volgens de wet van ons wezen, *svabhāvas tu pravartate*, en toch is hij nog steeds de heer, *prabhu vibhu*, omdat hij ons handelen aanschouwt en ondersteunt en de natuur in staat stelt te werken door zijn stille goedkeuring. Hij draagt door zijn onbeweeglijkheid de kracht van de allerhoogste Godheid over door de dwang van zijn alomtegenwoordige, bewegingloze aanwezigheid en ondersteunt haar werken door de gelijke aandacht van zijn getuige zelf in alle dingen. Als de allerhoogste suprakosmische Godheid brengt hij alles voort, maar staat boven alles; hij dwingt alles tot manifestatie, maar verliest zich niet in wat hij schept of hecht zich aan de werken van zijn Natuur. Zijn is de vrije, heersende wil van het zijn die voorafgaat aan alle noodzakelijkheden van de natuurlijke actie. In het individu is hij tijdens de onwetendheid de geheime Godheid in ons die alles dwingt rond te draaien op de machine van de Natuur waarop het ego wordt meegevoerd als onderdeel van de machine, tegelijkertijd een obstakel en een gemak. Maar aangezien al het Goddelijke in elk wezen aanwezig is, kunnen we boven deze relatie uitstijgen door de onwetendheid te overstijgen. Want we kunnen ons identificeren getuige en niet-doener worden. Of we kunnen ons individuele wezen in de juiste relatie van de menselijke ziel met de allerhoogste Godheid in ons plaatsen en het in zijn natuurlijke delen de directe oorzaak en instrument maken, *nimitta*, en in zijn spirituele zelf en persoon een hoogwaardige deelnemer aan de allerhoogste, vrije en onthechte beheersing van dat innerlijke Getal. Dit is iets wat we duidelijk moeten zien in de Gita; we moeten deze variatie in de betekenis van dezelfde waarheid toestaan, afhankelijk van de relatieknoop van waaruit de toepassing ervan van kracht wordt. Anders zullen we meer tegenstrijdigheden en inconsistenties zien waar die niet bestaan, of verbijsterd raken zoals Arjuna door wat ons een raadselachtige uitspraak lijkt.

Zo begint de Gita met de bevestiging dat het Allerhoogste alle dingen in Zichzelf bevat, maar in niets aanwezig is, *matsthāni sarva-bhūtāni*, "alles bevindt zich in Mij, niet Ik in hen", en toch vervolgt het onmiddellijk met de bewering: "en toch bevinden alle bestaansvormen zich niet in Mij, Mijn Zelf is de drager van alle bestaansvormen en het bevindt zich niet in het bestaan." En toch houdt het, met een schijnbare zelf-tegenstrijdigheid, vol dat het Goddelijke Zichzelf heeft gevestigd, zijn intrek heeft genomen in het menselijk lichaam, *mānuṣīṁ tanum āśritam*, en dat de erkenning van deze waarheid noodzakelijk is voor de bevrijding van de ziel door de integrale weg van werken, liefde en kennis. Deze stellingen zijn slechts in hun uiterlijk

inconsistent met elkaar. Het is als de suprakosmische Godheid dat Hij niet bestaat, noch zij in Hem; want het onderscheid dat we maken tussen Zijn en worden is alleen van toepassing op de manifestatie in het fenomenale universum. In het suprakosmische bestaan is alles eeuwig zijn en alles, als er sprake is van veelvoud, zijn eeuwige wezens; noch kan het ruimtelijke idee van inwonen erin voorkomen, aangezien een suprakosmisch absoluut wezen niet wordt beïnvloed door de concepten van tijd en ruimte die hier door de Yogamaya van de Heer worden gecreëerd. Er is een spirituele, geen ruimtelijke of tijdelijke co-existentie, een spirituele identiteit en toeval moeten de basis vormen. Maar aan de andere kant is er in de kosmische manifestatie een uitbreiding van het universum in ruimte en tijd door het opperste ongemanifesteerde suprakosmische Wezen, en in die uitbreiding verschijnt Hij eerst als een zelf dat al deze existenties ondersteunt; *bhūta-bhṛt*, hij draagt ze in zijn alomvattende zelfbestaan. En zelfs door dit alomtegenwoordige zelf kan gezegd worden dat het opperste Zelf, de Paramatman, het universum draagt; hij is het onzichtbare spirituele fundament ervan en de verborgen spirituele oorzaak van het ontstaan van alle bestaansvormen. Hij draagt het universum zoals de geheime geest in ons onze gedachten, werken en bewegingen draagt. Hij lijkt denkvermogen, leven en lichaam te doordringen en te omvatten, en ze te ondersteunen door zijn aanwezigheid: maar deze doordringing is zelf een daad van bewustzijn, niet materieel; het lichaam zelf is slechts een constante daad van bewustzijn van de geest.

Dit goddelijke Zelf bevat alle bestaansvormen; alles is in hem gelegen, niet materieel in essentie, maar in die uitgebreide spirituele opvatting van zelf-zijn waarvan onze te rigide notie van een materiële en etherische ruimte slechts een weergave is in termen van het fysieke denkvermogen en zintuigen. In werkelijkheid is alles hier spiritueel samenleven, identiteit en toeval; maar dat is een fundamentele waarheid die we pas kunnen toepassen als we terugkeren naar het opperste bewustzijn. Tot die tijd zou een dergelijk idee slechts een intellectueel concept zijn waarmee niets in onze praktische ervaring overeenkomt. We moeten dan, gebruikmakend van deze relatietermen in ruimte en tijd, zeggen dat het universum en al zijn wezens bestaan in het goddelijke Zelf-bestaande zoals al het andere bestaat in de ruimtelijke primaat van de ether. “Zoals het grote, alomvattende luchtprincipe in het etherische verblijft, zo verblijven alle bestaansvormen in Mij. Zo moet je het je voorstellen,” zegt de Leraar hier tegen Arjuna. Het universele bestaan is alomvattend en oneindig, en het Zelf-bestaande is ook alomvattend en oneindig; maar de oneindigheid van het Zelf-bestaande is stabiel, statisch, onveranderlijk, het universele is een alomvattende beweging, *sarvatragaḥ*. Het Zelf is één, niet veel; maar het universele drukt zich uit als al het bestaan en is, zo lijkt het, de som van alle bestaansvormen. Het Ene is Zijn; het andere is de Kracht van het Zijn die beweegt, schept en handelt in het bestaan van de fundamentele, ondersteunende, onveranderlijke Geest. Het zelf verblijft niet in al deze bestaansvormen of in één ervan; dat wil zeggen, het wordt door niemand omvat, net zoals de ether hier niet in een vorm is opgenomen, hoewel alle vormen uiteindelijk uit de ether voortkomen, is hij vervat in of gevormd door alle existenties samen — net zomin als de ether vervat is in de beweeglijke uitbreiding van het luchtprincipe of gevormd wordt door de som van zijn vormen of krachten. Maar toch is ook in de beweging het Goddelijke aanwezig; hij woont in het vele als de Heer in elk wezen. Beide relaties zijn tegelijkertijd op hem van toepassing. De ene is een relatie van

zelf-bestaan tot de universele beweging; de andere, de immanentie, is een relatie van het universele bestaan tot zijn eigen vormen. De ene is een waarheid van het zijn in zijn alomvattende onveranderlijkheid, zelfbestaan: de andere is een waarheid van de macht van hetzelfde wezen, gemanifesteerd in de beheersing en informatie van zijn eigen zelf-verhullende en zelfonthullende bewegingen.

Het Opperwezen leunt van bovenaf op het kosmische bestaan, zo wordt hier gezegd, of drukt op zijn Natuur om er in een eeuwige cyclische herhaling alles uit te bevrijden wat het in zich draagt, alles wat ooit gemanifesteerd was en latent is geworden. Alle bestaansvormen handelen in het universum onderworpen aan deze drijvende beweging en aan de wetten van het gemanifesteerde zijn, waardoor in kosmische harmonieën het fenomeen van het goddelijke Al-bestaan wordt uitgedrukt. De Jiva volgt de cyclus van zijn wording in de werking van deze goddelijke Natuur, *prakṛtiṁ māmikām, svāṁ prakṛtim*, de "eigen natuur" van het Goddelijke. In de wendingen van zijn voortgang wordt hij deze of die persoonlijkheid; hij volgt altijd de curve van zijn eigen wet van zijn als manifestatie van de goddelijke Natuur, hetzij in zijn hogere en directe of zijn lagere en afgeleide beweging, hetzij in onwetendheid of in kennis; het keert terug uit haar handelen naar haar onbeweeglijkheid en stilte in het verstrijken van de cyclus. Onwetend is het onderworpen aan haar cyclische werveling, niet meester over zichzelf, maar gedomineerd door haar, *avaśaḥ prakṛter vaśāt*; alleen door terug te keren naar het goddelijke bewustzijn kan het meesterschap en vrijheid bereiken. Het Goddelijke volgt ook de cyclus, niet als onderworpen eraan, maar als haar bezielende Geest en gids, niet met zijn hele wezen erin betrokken, maar met zijn kracht van zijn die haar begeleidt en vormgeeft. Hij is de heersende controle over zijn eigen handelen van de Natuur, *adhyakṣa*, — niet een geest die in haar geboren is, maar de scheppende geest die haar ertoe brengt alles voort te brengen wat in de manifestatie verschijnt. Als hij in zijn macht haar begeleidt en al haar werken veroorzaakt, staat hij er ook buiten, alsof hij gezeten is boven haar universele actie in de suprakosmische heerschappij, niet aan haar gehecht door enig omvattend en beheersend verlangen en daarom niet gebonden door haar werken, omdat hij ze oneindig overstijgt en eraan voorafgaat, dezelfde is vóór, tijdens en na al hun voortgang in de cycli van de tijd. Al hun veranderingen maken geen verschil voor zijn onveranderlijke wezen. Het stille zelf dat de kosmos doordringt en ondersteunt, wordt niet beïnvloed door haar veranderingen omdat het, hoewel ondersteunend, er niet aan deelneemt. Dit grootste opperste suprakosmische Zelf wordt ook niet beïnvloed omdat het ze overstijgt en eeuwig transcendeert.

Maar ook omdat deze actie de actie van de goddelijke Natuur is, *svā prakṛtiḥ, e*n de goddelijke Natuur kan nooit gescheiden worden van het Goddelijke; in alles wat het schept, moet de Godheid immanent zijn. Dat is een relatie die niet de hele waarheid van zijn wezen is, maar het is ook geen waarheid die we ons kunnen veroorloven te negeren. Hij is gehuisvest in het menselijk lichaam. Zij die zijn aanwezigheid negeren, die de goddelijkheid in de menselijke vorm verachten vanwege haar maskers, zijn verward en misleid door de verschijnselen van de Natuur en kunnen niet beseffen dat er een geheime Godheid in ons is, of die nu bewust is in de mensheid zoals in de Avatar of gesluierd door zijn Maya. Zij die groots van ziel zijn, die niet opgesloten zitten in hun idee van ego, die zich openstellen voor de inwonende Godheid, weten dat de geheime geest in de mens, die hier

begrensd verschijnt door de beperkte menselijke natuur, dezelfde onuitsprekelijke pracht is die wij vereren als de allerhoogste Godheid. Zij worden zich bewust van zijn hoogste status, waarin hij meester en heer is van alle bestaansvormen, en toch zien zij dat hij in elk bestaan nog steeds de opperste Godheid en de inwonende Godheid is. Al het andere is een zelf-beperking voor de manifestatie van de variaties van de Natuur in de kosmos. Zij zien ook dat, aangezien het zijn Natuur is die alles is geworden wat in het universum bestaat, alles hier in wezen niets anders is dan één Goddelijke, alles is Vasudeva, en zij aanbidden hem niet alleen als de opperste Godheid daarboven, maar hier in de wereld, in zijn eenheid en in elk afzonderlijk wezen. Zij zien deze waarheid en in deze waarheid leven en handelen zij; zij aanbidden hem, leven, dienen hem zowel als de Transcendente der dingen en als God in de wereld en als de Godheid in alles wat is, dienen hem met offerwerken, zoeken hem door kennis, zien niets anders dan hem overal en verheffen hun hele wezen tot hem, zowel in zichzelf als in al zijn innerlijke en uiterlijke natuur. Dit weten zij als de grootste en volmaakte weg; want het is de weg van de volledige waarheid van de ene Allerhoogste en universele en individuele Godheid.[45]

[45] Gita, IX. 4-11, 13-15, 34.

VI
Werken, Devotie en Kennis

DIT IS DAN de integrale waarheid, de hoogste en meest omvattende kennis. Het Goddelijke is suprakosmisch, de eeuwige Parabrahman die met zijn tijdloze en ruimteloze existentie al deze kosmische manifestatie van zijn eigen wezen en natuur in Ruimte enTijd ondersteunt. Hij is de opperste geest die de vormen en bewegingen van het universum bezielt, Paramatman. Hij is de verheven Persoon van wie al het zelf en de natuur, al het zijn en worden in dit of enig ander universum de zelf-conceptie en de zelf-energie zijn, Purushottama. Hij is de onuitsprekelijke Heer van al het bestaan dat zich manifesteert door zijn spirituele beheersing van zijn eigen Kracht in de Natuur, die de cycli van de wereld en de natuurlijke evolutie van schepselen in de cycli ontvouwt, Parameshwara. Van hem is de Jiva, de individuele geest, de ziel in de Natuur, die bestaat door zijn wezen, bewust door het licht van zijn bewustzijn, bekrachtigd tot kennis, wil en handelen door zijn wil en kracht, genietend van zijn bestaan door zijn goddelijke genot van de kosmos, hier gekomen in de kosmische kringlopen.

De innerlijke ziel in de mens is hier een gedeeltelijke zelf-manifestatie van het Goddelijke, zelf-beperkt voor de werken van zijn Natuur in het universum, *prakṛtir jīva-bhūtā*. In zijn spirituele essentie is het individu één met het Goddelijke. In de werken van de goddelijke Prakriti is hij één met Hem, maar er is een operationeel verschil en vele diepe relaties met God in de Natuur en met God boven de kosmische Natuur. In de werken van de lagere verschijning van Prakriti lijkt hij door onwetendheid en egoïstische afscheiding geheel anders te zijn dan die Ene en te denken, te willen, te handelen en te genieten in dit afgescheiden bewustzijn voor het egoïstische plezier en doel van zijn persoonlijke bestaan in het universum en zijn oppervlakkige relaties met andere belichaamde denkvermogens en levens. Maar in feite is al zijn zijn, al zijn denken, al zijn willen, handelen en genieten slechts een weerspiegeling — egoïstisch en verdraaid zolang hij in onwetendheid verkeert — van het Goddelijke wezen, het Goddelijke denken, wil, handelen en genieten van de Natuur. Terugkeren naar deze waarheid van zichzelf is zijn directe middel tot verlossing, zijn grootste en dichtstbijzijnde uitweg uit de onderwerping aan de Onwetendheid. Omdat hij een geest is, een ziel met een natuur van verstand en rede, van wil en dynamische actie, van emotie en gewaarwording en het zoeken naar de vreugde van het bestaan, kan de terugkeer naar de hoogste waarheid van zichzelf volledig mogelijk worden gemaakt door al deze vermogens op God te richten. Hij moet kennen met de kennis van het allerhoogste Zelf en Brahman; hij moet zijn liefde en aanbidding richten op de allerhoogste persoon; hij moet zijn wil en werken onderwerpen aan de allerhoogste Heer van de kosmos. Dan gaat hij over van de lagere naar de goddelijke Natuur: hij werpt de gedachte, wil en werken van de onwetendheid van zich af en denkt, wil en werkt in zijn goddelijke identiteit als ziel van die Ziel, kracht en licht van die Geest; hij geniet van al het innerlijke oneindige van het Goddelijke en niet langer alleen van deze uiterlijke aanrakingen, maskers en verschijningen. Zo goddelijk levend, zo zijn hele zelf en ziel en natuur op God richtend, wordt hij opgenomen in de ware waarheid van het allerhoogste Brahman.

Vasudeva kennen als alles en in die kennis leven is het geheim. Hij kent Hem als het Zelf, onveranderlijk, continent van alles en als immanent in alle dingen. Hij trekt zich terug uit de verwarring en de onrustige werveling van de lagere natuur om te verblijven in de stilte en de onvervreemdbare kalmte en het licht van de zelf-bestaande geest. Daar realiseert hij een constante eenheid met dit zelf van het Goddelijke dat aanwezig is in alle bestaansvormen en alle kosmische bewegingen en handelingen en fenomenen ondersteunt. Hij kijkt op vanuit deze eeuwige onveranderlijke spirituele hypostase van het veranderlijke universum naar het grotere Eeuwige, het suprakosmische, het Werkelijke. Hij kent Hem als die goddelijke Bewoner in alle dingen die zijn, de Heer in het hart van de mens, de geheime Ishwara, en verwijdert de sluier tussen zijn natuurlijke wezen en deze innerlijke spirituele Meester van zijn wezen. Hij maakt zijn wil, gedachten en werken één in kennis met de Ishwara, afgestemd door een altijd aanwezige realisatie op het gevoel van de inwonende Goddelijkheid, ziet en aanbidt Hem in alles en verandert de gehele menselijke handeling in de hoogste betekenis van de goddelijke natuur. Hij kent hem als de bron en de essentie van alles wat hem omringt in het universum. Alle dingen die zijn ziet hij als tegelijkertijd in hun sluiers en in hun geheime aard de middelen en tekenen van zelf-manifestatie van die ene ondenkbare realiteit en overal ontdekt hij die eenheid, Brahman, Purusha, Atman, Vasudeva, het Wezen dat al deze schepselen is geworden. Daarom komt ook zijn hele innerlijke bestaan in harmonie met het Oneindige, dat zich nu zelf openbaart in alles wat leeft of in en om hem heen is, en zijn hele uiterlijke bestaan wordt een exacte instrumentatie van het kosmische doel. Hij kijkt omhoog door het Zelf naar de Parabrahman die daar is en hier is het enige bestaan. Hij kijkt omhoog door de goddelijke Bewoner in alles naar die verheven Persoon die zich in zijn allerhoogste staat bevindt, is boven alle bewoning verheven. Hij kijkt op door de Heer, gemanifesteerd in het universum, naar de Allerhoogste die al zijn manifestaties overstijgt en beheerst. Zo verrijst hij door een grenzeloze ontvouwing van kennis, een opwaartse blik en een streven naar datgene waartoe hij zich met een allesomvattende integraliteit heeft gewend, *sarvabhāvena*.

Deze integrale wending van de ziel naar God vormt de koninklijke basis voor de synthese van kennis, werken en devotie in de Gita. God zo integraal kennen is Hem kennen als de Ene in Zichzelf, in alle manifestaties en voorbij alle manifestaties, en dit alles tegelijk. En toch is Hem kennen niet genoeg, tenzij het gepaard gaat met een intense verheffing van hart en ziel naar God, tenzij het een gerichte en tegelijkertijd allesomvattende liefde, aanbidding en aspiratie aanwakkert. Inderdaad is de kennis die niet vergezeld gaat van een aspiratie en niet bezield wordt door een verheffing, geen ware kennis, want het kan slechts een intellectueel zien en een onvruchtbare cognitieve inspanning zijn. De visie op God brengt onfeilbaar de aanbidding en het hartstochtelijke zoeken naar het Goddelijke voort, — een passie voor het Goddelijke in zijn zelf-bestaande wezen, maar ook voor het Goddelijke in onszelf en voor het Goddelijke in al wat is. Weten met het intellect is eenvoudigweg begrijpen en kan een effectief beginpunt zijn, — maar het kan ook niet zijn, en het zal niet zijn als er geen oprechtheid in de kennis is, geen drang naar innerlijke realisatie in de wil, geen kracht in de ziel, geen roeping in de geest: want dat zou betekenen dat de hersenen extern hebben begrepen, maar innerlijk heeft de ziel niets gezien. Ware kennis is kennen met het innerlijke wezen, en wanneer het innerlijke wezen door het licht wordt

aangeraakt, dan staat het op om datgene te omarmen wat gezien wordt, het verlangt ernaar het te bezitten, het worstelt om dat in zichzelf te vormen en zichzelf tot zich te maken, het werkt zich in om één te worden met de glorie van zijn visioen. Kennis in deze zin is een ontwaken tot identiteit en, aangezien het innerlijke wezen zichzelf realiseert door bewustzijn en vreugde, door liefde, door bezit en eenheid met alles wat het van zichzelf heeft gezien, moet ontwaakte kennis een overweldigende impuls teweegbrengen naar deze ware en enige volmaakte realisatie. Hier is datgene wat gekend wordt geen geëxternaliseerd object, maar de goddelijke Purusha, het zelf en de heer van alles wat wij zijn. Een allesomvattende vreugde in Hem en een diepe en ontroerde liefde en aanbidding van Hem moet het onvermijdelijke resultaat zijn en is de ziel van deze kennis. En deze aanbidding is geen geïsoleerd zoeken van het hart, maar een offer van het hele bestaan. Daarom moet het ook de vorm aannemen van een offer; er is een overgave van al onze werken aan Ishwara, er is een overgave van al onze actieve innerlijke en uiterlijke natuur aan de Godheid van onze aanbidding in al haar subjectieve en al haar objectieve beweging. Al onze subjectieve werkers bewegen zich in Hem en zoeken Hem, de Heer en het Zelf, als de bron en het doel van hun kracht en streven. Al onze objectieve werkers bewegen zich naar Hem toe in de wereld en maken Hem tot hun object, initiëren een dienst aan God in de wereld waarvan de sturende kracht de Goddelijkheid in ons is, waarin wij één zelf zijn met het universum en zijn schepselen. Want zowel wereld als zelf, natuur en ziel in haar worden verlicht door het bewustzijn van de Ene, zijn innerlijke en uiterlijke lichamen van de transcendente Purushottama. Zo ontstaat een synthese van denkvermogen, hart en wil in het ene zelf en de geest en daarmee de synthese van kennis, liefde en werken in deze integrale eenheid, deze omvattende Godrealisatie, deze goddelijke Yoga.

Maar het bereiken van deze beweging is moeilijk voor de ego-gebonden natuur. En het bereiken van de zegevierende en harmonieuze Integriteit is niet gemakkelijk, zelfs niet wanneer we eindelijk en voor altijd de weg hebben ingeslagen. Het sterfelijke denkvermogen is verward door zijn onwetendheid en zijn vertrouwen op sluiers en schijn; het ziet alleen het uiterlijke menselijke lichaam, het menselijke denkvermogen, de menselijke manier van leven en vangt geen bevrijdende glimp op van de Goddelijkheid die in het schepsel huist. Het negeert de goddelijkheid in zichzelf en kan die niet in andere mensen zien, en hoewel het Goddelijke zich in de mensheid manifesteert als Avatar en Vibhuti, is het nog steeds blind en negeert of veracht het de gesluierde Godheid, *avajānanti māṁ mūḍhā mānuṣīṁ tanum āśritam*. En als het Hem al negeert in het levende wezen, dan kan het Hem nog minder zien in de objectieve wereld waarop het uitkijkt vanuit de gevangenis van het afgescheiden ego, door de tralies van het eindige verstand. Het ziet God niet in het universum; het weet niets van de allerhoogste Godheid die meester is van deze bestaansvlakken en erin woont; het is blind voor het visioen waardoor alles in de wereld goddelijk wordt en de ziel zelf ontwaakt tot haar eigen inherente goddelijkheid en godgelijk wordt aan de Godheid. Wat het wel direct ziet, en waaraan het zich met passie vastklampt, is slechts het leven van het ego dat jaagt op eindige dingen omwille van zichzelf en omwille van de dingen zelf, de bevrediging van de aardse honger van het intellect, lichaam en zintuigen. Zij die zich te volledig hebben overgegeven aan deze uiterlijke drang van de mentaliteit, vallen in de handen van de lagere natuur, klampen zich eraan vast en maken het tot hun

fundament. Ze worden een prooi van de natuur van de Rakshasa in de mens, die alles opoffert aan een gewelddadige en buitensporige bevrediging van zijn afzonderlijke vitale ego en maakt dat tot de duistere godheid van zijn wil, gedachten, handelingen en genot. Of ze worden voortgedreven in een vruchteloze cyclus van de arrogante eigen wil, zelfgenoegzame gedachten, zelfzuchtige handelingen, zelfvoldane en toch altijd onvoldane geïntellectualiseerde eetlust naar genot van de Asurische natuur. Maar om hardnekkig in dit afzonderlijke ego-bewustzijn te leven en dat tot het centrum van al onze activiteiten te maken, is het ware zelf-bewustzijn volledig te missen. De betovering die het uitoefent op de misleide instrumenten van de geest is een betovering die het leven ketent aan een winstgevende cirkel. Al zijn hoop, daden en kennis zijn ijdele dingen wanneer ze worden beoordeeld naar de goddelijke en eeuwige maatstaf, want het sluit de grote hoop uit, sluit de bevrijdende actie uit en verbant de verlichtende kennis. Het is een valse kennis die het fenomeen ziet maar de waarheid van het fenomeen mist, een blinde hoop die het vergankelijke najaagt maar het eeuwige mist, een steriele actie waarvan elke winst wordt tenietgedaan door verlies en neerkomt op een eeuwigdurende arbeid van Sisyphus.[46]

De grootmoedigen die zich openstellen voor het licht en de grootsheid van de goddelijkere natuur waartoe de mens in staat is, zijn alleen op het pad dat in het begin smal is, maar aan het einde onuitsprekelijk breed dat leidt tot bevrijding en volmaaktheid. De groei van de god in de mens is de eigenlijke taak van de mens; De standvastige ommekeer van deze lagere Asurische en Rakshasiische natuur in de goddelijke natuur is de zorgvuldig verborgen betekenis van het menselijk leven. Naarmate deze groei toeneemt, valt de sluier en komt de ziel tot inzicht in de grotere betekenis van handelen en de ware aard van het bestaan. Het oog opent zich voor de Godheid in de mens, voor de Godheid in de wereld; het ziet innerlijk en komt uiterlijk tot inzicht in de oneindige Geest, de Onvergankelijke van wie alle bestaan voortkomt en die in alles bestaat en door Hem en in Hem bestaat alles altijd. Wanneer dit visioen, deze kennis de ziel aangrijpt, wordt haar hele levensaspiratie een overweldigende liefde en onpeilbare aanbidding van het Goddelijke en Oneindige. Het denkvermogen hecht zich op een unieke manier aan het eeuwige, het spirituele, het levende, het universele, het werkelijke; het waardeert niets anders dan omwille daarvan, het vindt alleen vreugde in de al-zalige Purusha. Alle woorden en alle gedachten worden één lofzang op de universele grootsheid, Licht, Schoonheid, Kracht en Waarheid die zich in haar glorie aan de menselijke geest heeft geopenbaard en een verering van de ene opperste Ziel en oneindige persoon. Alle lange inspanning van het innerlijke zelf om naar buiten te breken, wordt nu een vorm van spirituele inspanning, een aspiratie om het Goddelijke in de ziel te bezitten en het Goddelijke in de natuur te realiseren. Het hele leven wordt een constante Yoga en eenwording van dat Goddelijke en deze menselijke geest. Dit is de manier van de integrale toewijding; het creëert een enkele verheffing van ons hele wezen en onze natuur door het offer van het toegewijde hart aan de eeuwige Purushottama.[47]

---

[46] Gita, IX. 11-12.

[47] Gita, X. 13-14.

Zij die de nadruk leggen op kennis, bereiken hetzelfde punt door steeds de kracht van de visie op het Goddelijke op de ziel en de natuur te vergroten, te verdiepen en te versterken. Hun offer is het offer van kennis en door een onuitsprekelijke extase van kennis komen zij tot de aanbidding van de Purushottama, *jñāna-yajñena yajanto mām upāsate*. Dit is een begrip vervuld van Bhakti, omdat het integraal is in zijn instrumenten, integraal in zijn doel. Het is geen streven naar het Opperwezen louter als een abstracte eenheid of een onbepaalbaar absoluut. Het is een oprecht zoeken naar en grijpen van het Opperste en het Universele, een streven naar het Oneindige in zijn oneindigheid en naar het Oneindige in al wat eindig is, een visie op en omarming van het Ene in zijn eenheid en van het Ene in al zijn verschillende principes, zijn ontelbare gelaatstrekken, krachten, vormen, hier, daar, overal, tijdloos en in de tijd, vermenigvuldigen, veelvoudig, in eindeloze aspecten van zijn Godheid, in ontelbare wezens, al zijn miljoenen universele gezichten die ons voor ogen staan in de wereld en haar schepselen, *ekatvena pṛthaktvena bahudhā viśvatomukham*. 'Deze kennis wordt gemakkelijk een aanbidding, een grote toewijding, een enorme zelfopoffering, een integrale zelf-offering, omdat het de kennis van een Geest is, het contact met een Wezen, de omhelzing van een opperste en universele Ziel die alles opeist wat wij zijn, terwijl het ons overlaadt met alle schatten van haar eindeloze vreugde van het bestaan wanneer we haar naderen.[48]

Ook de weg van het werken verandert in een aanbidding en een toewijding van zelf-opoffering, omdat het een volledige opoffering is van al onze wil en haar activiteiten aan de ene Purushottama. De uiterlijke Vedische rite is een krachtig symbool, effectief voor een kleiner, maar nog steeds hemels doel; maar het werkelijke offer is die innerlijke offergave waarin het Goddelijke Al zelf de rituele handeling wordt, het offer en elke omstandigheid van het offer. Alle handelingen en vormen van dat innerlijke ritueel zijn de zelf-ordening en zelf-expressie van zijn kracht in ons, die toeneemt door onze aspiratie naar de bron van zijn energieën. De Goddelijke Bewoner wordt zelf de vlam en het offer, omdat de vlam de wil naar God is en die wil God zelf in ons is. En het offer is ook vorm en kracht van de constituerende Godheid in onze natuur en ons wezen; alles wat van Hem is ontvangen, wordt overgegeven aan de dienst en de aanbidding van zijn eigen Werkelijkheid, zijn eigen opperste Waarheid en Oorsprong. De Goddelijke Denker wordt zelf de heilige mantra; Het is het licht van zijn wezen dat zich uitdrukt in de gedachte die op God is gericht en werkzaam is in het onthullende woord van pracht dat het geheim van de gedachte omvat en in het ritme dat voor de mens de ritmes van het Eeuwige herhaalt. De verlichtende Godheid is zelf de Veda en dat wat door de Veda bekendgemaakt wordt. Hij is zowel de kennis als het object van de kennis. De Rik, de Yajur, de Sama, het woord van verlichting dat het denkvermogen verlicht met de stralen van kennis, het woord van kracht voor de juiste ordening van handelen, het woord van kalmte en harmonieuze verwezenlijking voor het verwezenlijken van het goddelijke verlangen van de geest, zijn zelf Brahman, de Godheid. De mantra van het Goddelijke Bewustzijn brengt zijn licht van openbaring, de mantra van de goddelijke Kracht zijn wil tot verwezenlijking, de mantra van de goddelijke Ananda zijn gelijke vervulling van de spirituele vreugde van het bestaan. Alle woorden en gedachten zijn een uitbloeiing van het grote OM, —OM, het

[48] IX. 15.

Woord, de Eeuwige. Manifest in de vormen van gevoelige objecten, gemanifesteerd in dat bewuste spel van creatieve zelf-conceptie waarvan vormen en objecten de figuren zijn, gemanifesteerd daarachter in de zelf-verzamelde superbewuste kracht van het Oneindige, OM is de soevereine bron, zaad, baarmoeder van ding en idee, vorm en naam, — het is zelf, integraal, het opperste ongrijpbare, de oorspronkelijke Eenheid, het tijdloze Mysterie dat zelf-bestaand is boven alle manifestatie in het hemelse zijn.[49] Dit offer is daarom tegelijkertijd werken en aanbidding en kennis.[50]

Voor de ziel die aldus kent, aanbidt en al zijn werken opoffert in een grote zelf-overgave van haar wezen aan de Eeuwige, is God alles en alles is de Godheid. Zij kent God als de Vader van deze wereld die zijn kinderen voedt, koestert en over hen waakt. Het kent God als de goddelijke Moeder die ons in haar boezem houdt, ons overlaadt met de zoetheid van haar liefde en het universum vult met haar vormen van schoonheid. Het kent Hem als de eerste Schepperuit wie alles is voortgebracht wat ontstaat en schept in ruimte en tijd en relaties. Het kent Hem als de Meester en Ordener van alle universele en van elke individuele bedeling. De wereld en het lot en de onzekere toekomst kunnen niet angst inboezemen, het aspect van lijden en kwaad kan de mens die zich heeft overgegeven aan het Eeuwige niet in verwarring brengen. God is voor de ziel die ziet het pad en God is het doel van zijn reis, een pad waarop geen zelfverlies bestaat en een doel waarnaar zijn wijs geleide stappen zeker op elk moment leiden. Hij kent de Godheid als de meester van zijn en al het zijn, de hoeder van zijn natuur, de echtgenoot van de natuurziel, haar geliefde en beschermer, de innerlijke getuige van al zijn gedachten en daden. God is zijn huis en vaderland, het toevluchtsoord van zijn zoeken en verlangens, de wijze, nabije en welwillende vriend van alle wezens. Alle geboorte, status en vernietiging van schijnbare bestaansvormen is voor zijn visie en ervaring de Ene die zijn tijdelijke zelf-manifestatie voortbrengt, in stand houdt en terugtrekt in haar systeem van voortdurende herhalingen. Hij alleen is het onvergankelijke zaad en de oorsprong van alles wat geboren lijkt te worden en vergaan en hun eeuwige rustplaats in hun niet-manifestatie. Hij is het die brandt in de hitte van de zon en de vlam; Het is Hij die de overvloed van de regen is en het inhouden ervan; Hij is al deze fysieke Natuur en haar werking. De dood is zijn masker en onsterfelijkheid is zijn zelf-openbaring. Alles wat wij bestaan noemen, is Hij en alles wat wij als niet-bestaand beschouwen, is nog steeds hun geheime Oneindige en maakt deel uit van het mysterieuze wezen van het Onuitsprekelijke.[51]

Niets dan de hoogste kennis en aanbidding, geen andere weg dan een volledige zelf-opoffering en overgave aan deze Allerhoogste die alles is, zal ons naar het hoogste brengen. Andere religies, andere vormen van aanbidding, andere kennis, ander zoeken hebben altijd hun vruchten, maar deze zijn vergankelijk en beperkt tot het genot van goddelijke symbolen en verschijningen. Er zijn altijd mogelijkheden voor ons om, afhankelijk van het

---

[49] AUM, — A de geest van het grove en uiterlijke, Virat, U de geest van het subtiele en innerlijke, Taijasa, M de geest van de geheime, bovenbewuste almacht, Prajna, OM het Absolute, Turiya. — M*andukya Upanishad*.

[50] IX. 16-17.

[51] IX. 17-19.

evenwicht van onze mentaliteit, een uiterlijke en een innerlijke kennis, een uiterlijk en een innerlijk zoeken te volgen. Uiterlijke religie is de aanbidding van een uiterlijke godheid en het nastreven van een uiterlijke zaligheid: haar toegewijden zuiveren hun gedrag van zonde en streven naar een actieve ethische rechtschapenheid om te voldoen aan de vastgestelde wet, de Shastra, de uiterlijke beschikking; zij voeren het ceremoniële symbool van de uiterlijke gemeenschap uit. Maar hun doel is om na het sterfelijke plezier en de pijn van het aardse leven de zaligheid van de hemelse werelden te bereiken, een groter geluk dan de aarde kan bieden maar toch een persoonlijk en aards genot te schenken, zij het in een grotere wereld dan het veld van deze beperkte en lijdende aardse natuur. En datgene waarnaar zij streven, bereiken zij door geloof en juist streven; want het materiële bestaan en aardse activiteiten vormen niet het hele bereik van ons persoonlijk worden of de hele formule van de kosmos. Er zijn andere werelden van een groter geluk, *svargalokaṁ viśāla*m. Zo leerde de Vedische ritualist van weleer de exoterische betekenis van de drievoudige Veda, reinigde zichzelf van zonde, dronk de wijn van de gemeenschap met de goden en zocht door offergaven en goede daden de beloningen van de hemel. Deze gemeenschap bevond zich in een Hiernamaals en dit zoeken naar een goddelijke wereld verzekert de ziel tijdens haar overgang de kracht om de vreugden van de hemel te bereiken waarop haar geloof en zoeken waren gericht: maar de terugkeer naar het sterfelijke bestaan dwingt zich op omdat het ware doel van dat bestaan niet is gevonden en gerealiseerd. Hier en nergens anders moet de hoogste Godheid gevonden worden, de goddelijke natuur van de ziel ontwikkeld uit de onvolmaakte fysieke menselijke natuur, en door eenheid met God, mens en universum wordt de hele grote waarheid van het zijn ontdekt, beleefd en zichtbaar wonderbaarlijk gemaakt. Dat voltooit de lange cyclus van ons worden en geeft ons toegang tot een opperst resultaat; dat is de kans die de ziel krijgt door de menselijke geboorte en, tot die tijd, kan het niet ophouden. De God-liefhebber beweegt zich voortdurend naar deze ultieme noodzaak van onze geboorte in de kosmos door een geconcentreerde liefde en aanbidding waarmee hij het allerhoogste en universele Goddelijke tot het hele doel van zijn leven maakt – niet egoïstische aardse bevrediging of de hemelse werelden – en tot het hele doel van zijn denken en zien. Niets anders zien dan het Goddelijke, op elk moment met Hem verenigd zijn, Hem liefhebben in alle schepselen en Zijn vreugde ervaren in alle dingen, is de hele voorwaarde voor zijn spirituele bestaan. Zijn visie op God scheidt hem niet van het leven, noch mist hij iets van de volheid van het leven; want God zelf wordt de spontane die hem al het goede en al zijn innerlijke en uiterlijke verkrijgen en bezitten brengt, *yoga-kṣemaṁ vahāmyaham*. De vreugde van de hemel en de vreugde van de aarde zijn slechts een kleine schaduw van zijn bezittingen; want naarmate hij groeit in het Goddelijke, stroomt het Goddelijke ook over hem heen met al het licht, de kracht en de vreugde van een oneindig bestaan.[52]

De gewone religie is een offer aan gedeeltelijke godheden anders dan de integrale godheid. De Gita ontleent haar directe voorbeelden aan de oude Vedische religie aan haar exoterische kant zoals die zich toen had ontwikkeld; zij beschrijft deze uiterlijke aanbidding als een offer aan andere godheden,

[52] IX. 20-22.

anya-devatāḥ, aan de goden, of aan de vergoddelijkte Voorouders, of aan elementaire krachten en geesten, *devān, piṭṛn, bhūtāni.* Mensen wijden hun leven en werk gewoonlijk aan gedeeltelijke machten of aspecten van het goddelijke Bestaan zoals zij die zien of zich voorstellen — meestal machten en aspecten die voor hen dingen bezielen die prominent aanwezig zijn in de Natuur en de mens, of die hun eigen menselijkheid weerspiegelen in een goddelijk, verheven symbool. Als zij dit met geloof doen, dan is hun geloof gerechtvaardigd; want het Goddelijke aanvaardt elk symbool, elke vorm of elke voorstelling van Zichzelf die aanwezig is in het denkvermogen van de aanbidder, *yāṁ yāṁ tanuṁ śraddhayā arcati*, zoals elders wordt gezegd, en ontmoet hem overeenkomstig het geloof dat in hem is. Alle oprechte religieuze overtuiging en praktijk is in werkelijkheid een zoektocht naar de ene opperste en universele Godheid; want Hij is altijd de enige meester van het offer en de ascese van de mens en het oneindige genot van zijn inspanning en aspiratie. Hoe klein of laag de vorm van de aanbidding ook is, hoe beperkt het idee van de godheid ook is, hoe beperkt het geven, het geloof, de inspanning om achter de sluier van de eigen ego-aanbidding en de beperkingen van de materiële natuur te komen ook is, het vormt toch een draad van verbinding tussen de ziel van de mens en de Al-ziel en er is een antwoord. Toch kan het antwoord, de vrucht van de aanbidding en het offer, volgens de kennis, het geloof en het werk hun beperkingen niet overstijgen, en daarom wordt vanuit het oogpunt van de hogere God-kennis, die alleen de volledige waarheid van zijn en worden schenkt, dit minderwaardige offer niet gebracht volgens de ware en hoogste wet van het offer. Het is niet gebaseerd op een kennis van de allerhoogste Godheid in zijn integrale bestaan en de ware principes van zijn zelf-manifestatie, maar hecht zich aan uiterlijke en gedeeltelijke verschijningen, — *na mām abhijānanti tattvena*. Daarom is ook het offer beperkt in zijn doel, grotendeels egoïstisch in zijn motief, gedeeltelijk en misleidend in zijn handeling en zijn geven, *yajanti avidhi-pūrvakam*. Een volledig zien van het Goddelijke is de voorwaarde voor een volledige bewuste zelf-overgave; de rest bereikt dingen die onvolledig en gedeeltelijk zijn, en moet daarvan terugvallen en terugkeren om zichzelf te vergroten in een groter zoeken en een tegengestelde God-ervaring. Maar het volgen van alleen en volledig de allerhoogste en universele Godheid betekent het bereiken van alle kennis en resultaten die men op andere manieren verkrijgt, terwijl men niet beperkt wordt door enig aspect, hoewel men de waarheid van Hem in alle aspecten vindt. Deze beweging omvat alle vormen van het goddelijke wezen op weg naar de allerhoogste Purushottama.[53]

Deze absolute zelf-opoffering, deze eensgezinde overgave, is de devotie die de Gita tot de kroon van haar synthese maakt. Alle handelingen en inspanningen worden door deze devotie omgezet in een offer aan de allerhoogste en universele Godheid. "Wat je ook doet, geeft, welke energie van tapasya, van de wil van de ziel of inspanning je ook levert, maak het een offer aan Mij." Hier krijgt zelfs de kleinste, geringste omstandigheid van het leven, de meest onbeduidende gave uit zichzelf of wat men bezit, de kleinste handeling een goddelijke betekenis en wordt het een aanvaardbaar offer aan de Godheid, die het gebruikt als middel om de ziel en het leven van de God-liefhebber in bezit te nemen. De onderscheidingen die door verlangen en ego worden gemaakt, verdwijnen dan. Omdat er geen streven meer is naar het

[53] IX. 23-25.

goede resultaat van iemands handelen, geen afkeer meer van een ongelukkig resultaat, maar alle handelen en resultaten worden overgegeven aan de Allerhoogste, aan wie al het werk en de vruchten in de wereld voor eeuwig toebehoren, is er geen verdere gebondenheid. Want door een absolute zelf-overgave verdwijnt al het egoïstische verlangen uit het hart en ontstaat er een volmaakte eenheid tussen het Goddelijke en de individuele ziel door een innerlijke verzaking van haar afzonderlijke bestaan leven. Alle wil, alle handelen, alle resultaten worden die van de Godheid, werken goddelijk door de gezuiverde en verlichte natuur en behoren niet langer tot het beperkte persoonlijke ego. De eindige natuur die aldus wordt overgegeven, wordt een vrij kanaal van het Oneindige; de ziel in haar geestelijke wezen, verheven uit de onwetendheid en de beperking, keert terug naar haar eenheid met het Eeuwige. Het Goddelijke Eeuwige is de bewoner van alle bestaansvormen; hij is gelijk in alles en de gelijke vriend, vader, moeder, schepper, geliefde, ondersteuner van alle schepselen. Hij is niemands vijand en hij is niemands gedeeltelijke geliefde; niemand heeft hij verstoten, niemand heeft hij eeuwig veroordeeld, niemand heeft hij bevoordeeld door enig despotisme of willekeurige gril: allen komen uiteindelijk gelijkelijk tot hem door hun omzwervingen in de onwetendheid. Maar het is alleen deze volmaakte aanbidding die deze inwoning van God in de mens en de mens in God tot een bewuste zaak en een allesomvattende en volmaakte vereniging kan maken. Liefde voor het Allerhoogste en een totale zelfovergave zijn de rechte en snelste weg naar deze goddelijke eenheid.[54]

De gelijke Goddelijke Aanwezigheid in ons allen stelt geen andere voorwaarde, als deze integrale zelf-overgave eenmaal is gedaan in geloof en oprechtheid en met een fundamentele volledigheid. Allen hebben toegang tot deze poort, allen kunnen deze tempel betreden: onze aardse onderscheidingen verdwijnen in de woning van de Al-minnaar. Daar wordt de deugdzame mens niet bevoordeeld, noch de zondaar buitengesloten van de Aanwezigheid; samen kunnen langs deze weg de Brahmaan, rein van leven en nauwgezet in het naleven van de wet, en de verstotene, geboren uit een schoot van zonde en verdriet en verworpen door de mensen, reizen en gelijke en open toegang vinden tot de opperste bevrijding en de hoogste verblijfplaats in het Eeuwige. Man en vrouw vinden hun gelijke recht voor God; want de goddelijke Geest heeft geen aanzien des persoons of van sociale onderscheidingen en beperkingen: allen kunnen rechtstreeks naar hem gaan zonder tussenliggende of belemmerende voorwaarde. “Als,” zegt de goddelijke Leraar, “zelfs een man met zeer slecht gedrag zich tot mij wendt met een pure en volledige liefde, moet hij als een heilige worden beschouwd, want de vaste wil tot streven in hem is een juiste en volledige wil. Snel wordt hij een ziel van gerechtigheid en verkrijgt hij eeuwige vrede.” Met andere woorden, een wil van volledige zelf-opoffering opent wijd alle poorten van de geest en brengt als reactie daarop een volledige neerdaling en zelf-opoffering van de Godheid naar de mens teweeg, en hervormt en assimileert alles in ons naar de wet van het goddelijke bestaan door een snelle transformatie van de lagere naar de spirituele natuur. De wil van zelf-opoffering verdrijft door zijn kracht de sluier tussen God en mens; het maakt elke dwaling ongedaan en vernietigt elk obstakel. Zij die in hun menselijke kracht door inspanning van kennis, of inspanning van deugd, of inspanning van moeizame zelfdiscipline

[54] IX. 26-29.

met veel angstige moeite groeien naar het Eeuwige; maar wanneer de ziel zijn ego en zijn werken aan het Goddelijke overgeeft, komt God zelf tot ons en neemt onze last op zich. Aan de onwetenden brengt Hij het licht van de goddelijke kennis, aan de zwakken de kracht van de goddelijke wil, aan de zondaar de bevrijding van de goddelijke zuiverheid, aan de lijdenden de oneindige geestelijke vreugde en Ananda. Hun zwakheid en de struikelblokken van hun menselijke kracht maken geen verschil. "Dit is mijn woord van belofte," roept de stem van de Godheid tot Arjuna, "dat hij die Ik liefheeft niet verloren zal gaan." Voorgaande inspanning en voorbereiding, de zuiverheid en de heiligheid van de Brahmaan, de verlichte kracht van de koning-wijze, groot in werken en kennis, hebben hun waarde, omdat ze het voor het onvolmaakte menselijke schepsel gemakkelijker maken om tot deze ruime visie en zelf-overgave te komen; maar zelfs zonder deze voorbereiding, allen die hun toevlucht zoeken tot de goddelijke Liefde van de mens, de Vaishya die ooit bezig was met de bekrompenheid van het vergaren van rijkdom en de arbeid van de productie, de Shudra die gehinderd wordt door duizend harde beperkingen, de vrouw die opgesloten en belemmerd wordt in haar groei door de nauwe kring die de maatschappij om haar zelfontplooiing heeft getrokken, ook zij, *pāpa-yonayaḥ*, op wie hun verleden Karma zelfs de allerergste geboorten heeft opgelegd, de verstotene, de paria, de Chandala, zien onmiddellijk de poorten van God zich openen voor hen. In het spirituele leven houden alle uiterlijke onderscheidingen op waarvan de mens zoveel waarde hecht omdat ze een onderdrukkende kracht uitoefenen op het uiterlijke denkvermogen, voor de gelijkheid van het goddelijke Licht en de alomvattende almacht van een onpartijdige Macht.[55]

De aardse wereld, die zich bezighoudt met dualiteiten en gebonden is aan de onmiddellijke, vergankelijke relaties van het uur en het moment, is voor de mens, zolang hij hier verblijft, gehecht aan deze dingen en terwijl hij de wet aanvaardt die zij hem opleggen als de wet van zijn leven, een wereld van strijd, lijden en verdriet. De weg naar Bevrijding is zich af te wenden van het uiterlijke naar het innerlijke, van de schijn die gecreëerd wordt door het materiële leven dat zijn last legt op het denkvermogen en deze gevangen houdt in de groeven van het leven en het lichaam, naar de goddelijke Werkelijkheid die wacht om zich te manifesteren door de vrijheid van de geest. Liefde voor de wereld, het masker, moet veranderen in liefde voor God, de Waarheid. Zodra deze geheime en innerlijke Godheid gekend en omarmd is, zal het hele wezen en het hele leven een soevereine verheffing ondergaan en een wonderbaarlijke transmutatie. In plaats van de onwetendheid van de lagere Natuur die opgaat in haar uiterlijke werken en verschijnselen, zal het oog zich openen voor de visie van God overal, voor de eenheid en universaliteit van de geest. Het verdriet en de pijn van de wereld zullen verdwijnen in de zaligheid van de al-zalige; onze zwakheid, dwaling en zonde zullen worden veranderd in de allesomvattende en alles veranderende kracht, waarheid en zuiverheid van de Eeuwige. Het verstand één maken met het goddelijke bewustzijn, onze emoties veranderen in één liefde voor God overal, al onze werken veranderen in één offer aan de Heer der werelden en al onze aanbidding verlangens in één aanbidding van Hem en zelf-overgave, het hele zelf op God richten in een volledige eenheid, is de weg om uit een aards

[55] IX. 30-32.

bestaan op te stijgen naar een goddelijk bestaan. Dit is de leer van de Gita over goddelijke liefde en toewijding, waarin kennis, werken en het verlangen van het hart één worden in een opperste eenheid. een samensmelting van al hun verschillen, een verstrengeling van al hun draden, een hoge fusie, een brede identificerende beweging.[56]

[56] IX. 33-34.

VII
Het Allerhoogste Woord van de Gita

WE ZIJN nu aangekomen bij de diepste kern van de yoga van de Gita, het levende en ademende centrum van haar leer. We kunnen nu heel duidelijk zien dat de opstijging van de beperkte menselijke ziel, wanneer zij zich terugtrekt uit het ego en de lagere natuur in het onveranderlijke Zelf, kalm, stil en stabiel, slechts een eerste stap was, een initiële verandering. En nu kunnen we ook zien waarom de Gita vanaf het begin aandrong op Ishwara, de Godheid in menselijke vorm, die altijd over zichzelf spreekt, "*aham, mām*", als een groot, geheim en alomtegenwoordig Wezen, heer van alle werelden en meester van de menselijke ziel, iemand die zelfs groter is dan dat onveranderlijke zelf-bestaan dat stil en onbewogen is voor altijd en voor altijd onaangetast blijft door de subjectieve en objectieve verschijnselen van het natuurlijke universum.

Alle Yoga is een zoektocht naar het Goddelijke, een wending naar eenwording met het Eeuwige. Afhankelijk van de adequaatheid van onze waarneming van het Goddelijke en het Eeuwige zal de weg van het zoeken, de diepte en volheid van de vereniging en de volledigheid van de realisatie zijn. De mens, het mentale wezen, nadert het Oneindige door zijn eindige denkvermogen en moet een nabije poort van dit eindige openen naar dat Oneindige. Hij zoekt naar een conceptie die zijn denkvermogen kan grijpen, kiest een kracht van zijn natuur die door de kracht van een absolute zelfverheffing de oneindige Waarheid kan bereiken en aanraken, die op zichzelf zijn mentale bevattingsvermogen te boven gaat. Een of ander aspect van die oneindige Waarheid — want, omdat zij oneindig is, heeft zij talloze gezichten, woorden van haar betekenis, zelf-suggesties — probeert hij te zien, zodat hij, door zich eraan te hechten, door directe ervaring kan komen tot de onmetelijke werkelijkheid die zij belichaamt. Hoe smal de poort ook mag zijn, hij is tevreden als deze enig zicht biedt op de weidsheid die hem aantrekt, als deze hem op de weg zet naar de onpeilbare diepte en onbereikbare hoogten van dat wat zijn geest roept. En naarmate hij die nadert, zo ontvangt het hem, *ye yathā māṁ prapadyante*.

Het filosofische denkvermogen probeert het Eeuwige te bereiken door middel van abstracte kennis. De taak van kennis is begrijpen en voor het eindige intellect betekent dat definiëren en bepalen. Maar de enige manier om het onbepaalbare te bepalen is door een soort universele negatie, *neti neti*. Daarom gaat het denkvermogen ertoe over om uit het concept van het Eeuwige alles uit te sluiten wat zich aanbiedt als begrensd door de zintuigen, het hart en het verstand. Er wordt een volledige tegenstelling gecreëerd tussen Zelf en het niet-zelf, tussen een eeuwig, onveranderlijk, ondefinieerbaar zelf-bestaan en alle vormen van bestaan, — tussen Brahman en Maya, tussen de onuitsprekelijke Werkelijkheid en alles wat tracht het Onuitsprekelijke uit te drukken, maar niet kan uitdrukken, — tussen Karma en Nirvana, tussen de altijd voortdurende maar altijd vergankelijke werking en conceptie van de universele Energie en een absolute onuitsprekelijke opperste ontkenning van haar werking en conceptie die leeg is van alle leven, mentaliteit en dynamische betekenis. Die sterke drang naar kennis, naar het Eeuwige, leidt weg van alles wat vergankelijk is. Het ontkent het leven om

terug te keren naar zijn bron, snijdt alles wat we lijken te zijn van ons af om van daaruit tot de naamloze en onpersoonlijke werkelijkheid van ons wezen te komen. De verlangens van het hart, de werken van de wil en de concepten van het denkvermogen worden verworpen; zelfs uiteindelijk wordt de kennis zelf ontkend en afgeschaft in het Identieke en Onkenbare. Overigens treedt de door Maya geschapen ziel, of het geheel van associaties dat we onszelf noemen, door een toenemende stilte die eindigt in een absolute passiviteit, de vernietiging van zijn idee van persoonlijkheid in, maakt een einde aan de leugen van het leven en verdwijnt in Nirvana.

Maar deze moeilijke, abstracte methode van zelf-ontkenning, hoezeer zij ook bepaalde uitzonderlijke naturen aantrekt, kan de belichaamde ziel in de mens niet universeel bevredigen, omdat zij geen uitlaatklep biedt aan al het streven van zijn complexe natuur naar het volmaakte Eeuwige. Niet alleen zijn abstracte, contemplatieve intellect, maar ook zijn verlangende hart, zijn actieve wil, zijn positieve denkvermogen op zoek naar een of andere Waarheid waartoe zijn bestaan en het bestaan van de wereld een veelvoudige sleutel is, strekken zich uit naar het Eeuwige en Oneindige en zoeken daarin hun goddelijke Bron en de rechtvaardiging van hun wezen en hun aard. Uit deze behoefte ontstaan de religies van liefde en werken, waarvan de kracht erin ligt dat ze de meest actieve en ontwikkelde vermogens van onze mensheid bevredigen en naar God leiden, want alleen door vanuit deze te vertrekken kan kennis effectief zijn. Zelfs het Boeddhisme met zijn sobere en compromisloze ontkenning van zowel het subjectieve zelf als de objectieve dingen moest zich aanvankelijk nog vinden in een goddelijke discipline van werken en de gespiritueliseerde emotionaliteit van een universele liefde en compassie erkennen als vervanging voor bhakti, want alleen zo kon het een effectieve weg voor de mensheid worden, een werkelijk bevrijdende religie. Zelfs illusionist Mayavada met zijn ultra illusionist Mayavada met zijn ultralogische onverdraagzaamheid ten opzichte van handelen en de scheppingen van de mentaliteit moesten een voorlopige en praktische realiteit toelaten voor de mens, het universum en God in de wereld om een eerste houvast en een haalbaar uitgangspunt te hebben; het moest bevestigen wat het ontkende om enige realiteit te geven aan de gebondenheid van de mens en aan zijn streven naar bevrijding.

Maar de zwakte van de kinetische en emotionele religies is dat ze te veel opgaan in een goddelijke persoonlijkheid en in de goddelijke waarden van het eindige. En zelfs wanneer ze een conceptie van de oneindige Godheid hebben, geven ze ons niet die volledige bevrediging van kennis, omdat ze die niet doortrekken tot in haar meest ultieme en verheven tendensen. Deze religies schieten tekort in een volledige absorptie in het Eeuwige en de volmaakte eenheid door identiteit, — en toch moet de geest die in de mens is, op een andere manier tot die identiteit komen, zo niet in het abstracte, aangezien daar alle eenheid zijn basis heeft. Aan de andere kant is de zwakte van een contemplatieve, quietistische spiritualiteit dat zij dit resultaat bereikt door een te absolute abstractie en uiteindelijk de menselijke ziel, wiens aspiratie toch al die tijd het hele doel van deze poging tot eenwording was, tot niets of een fictie reduceert; want zonder de ziel en haar aspiratie zouden bevrijding en eenwording geen betekenis hebben. Het weinige dat deze manier van denken zijn andere bestaanskrachten erkent, degradeert zij tot een inferieure voorbereidende handeling die nooit tot een volledige of bevredigende realisatie in het Eeuwige en Oneindige leidt. Toch

zijn ook deze dingen die zij onnodig beperkt, de krachtige wil, het sterke verlangen naar liefde, het positieve licht en de alomvattende intuïtie, afkomstig van het Goddelijke, vertegenwoordigen essentiële krachten van Hem en moeten een rechtvaardiging vinden in hun Bron en een dynamische manier van zelf-vervulling daarin. Geen enkele kennis van God kan integraal, perfect of universeel bevredigend zijn, die hun absolute aanspraak onvervuld laat, geen enkele volledig wijze die in haar intolerante ascese van zoektocht de spirituele realiteit achter deze wegen van de Godheid ontkent of in de trots van zuivere kennis deze bagatelliseert.

De grootsheid van de centrale gedachte van de Gita, waarin al haar draden samenkomen en verenigd worden, bestaat in de synthetische waarde van een conceptie die de gehele aard van de ziel van de mens in het universum erkent en door een grote en wijze eenwording haar veelzijdige behoefte aan de opperste en oneindige Waarheid, Kracht, Liefde, Zijn valideert, waartoe onze mensheid zich wendt in haar zoektocht naar volmaaktheid en onsterfelijkheid en een hoogste vreugde, macht en vrede. Er is een krachtig en breed streven naar een alomvattend spiritueel beeld van God en de mens en het universele bestaan. Niet dat alles zonder uitzondering in deze achttien hoofdstukken wordt behandeld, geen enkel spiritueel probleem blijft onopgelost; Maar er wordt toch zo'n omvangrijk plan uiteengezet dat we alleen nog maar hoeven in te vullen, te ontwikkelen, te wijzigen, te benadrukken, punten uit te werken, hints te ontcijferen en voorbode te verhelderen om een aanwijzing te vinden voor verdere aanspraken op onze intelligentie en de behoeften van onze geest. De Gita zelf ontwikkelt geen geheel nieuwe oplossing uit haar eigen vragen. Om de alomvattendheid te bereiken die zij nastreeft, gaat zij terug naar de grote filosofische systemen: de oorspronkelijke Vedanta van de Upanishads; want daar vinden we de breedste en meest diepgaande bestaande synthetische visie op geest, mens en kosmos. Maar wat is er onontwikkeld in de Upanishads voor de intelligentie, want verpakt in een stralende kern van intuïtieve visie en symbolische uiting, brengt de Gita een later intellectueel denken en een bijzondere ervaring naar voren.

In het kader van zijn synthese erkent het het zoeken van de abstracte denkers naar het Ondefinieerbare, *anirdeśyam'* het altijd onmanifeste Onveranderlijke, *avyaktam akṣaram*. Zij die zich aan deze zoektocht onderwerpen, vinden ook de Purushottama, de allerhoogste Goddelijke Persoon, *mām*, de Geest en hoogste Ziel, en Heer der dingen. Want zijn hoogste zelfbestaande manier van zijn is inderdaad een ondenkbare, *acintyarūpam*, een onvoorstelbaar positieve, een absolute essentie van alle absoluten, ver voorbij de bepaling van het intellect. De methode van negatieve passiviteit, stilte, verzaking van leven en werk waarmee mensen naar dit ongrijpbare Absolute zoeken, wordt erkend en bekrachtigd in de filosofie van de Gita, maar slechts met een geringe permissieve goedkeuring. Deze ontkennende kennis benadert het Eeuwige slechts via één kant van de waarheid, en die kant is het moeilijkst te bereiken en te volgen voor de belichaamde ziel in de natuur, *duḥkhaṁ dehavadbhir avāpyate*; het gaat via een zeer gespecialiseerde, zelfs onnodig moeizame weg, “smal en moeilijk te bewandelen als een scheermes.” Niet door alle relaties te ontkennen, maar juist door alle relaties is het Goddelijke Oneindige van nature benaderbaar voor de mens en het gemakkelijkst, breed en intiem te grijpen. Dit zien is uiteindelijk niet de grootste of de meest ware waarheid dat het Allerhoogste

geen enkele relatie heeft met het mentale, vitale en fysieke bestaan van de mens in het universum, *avyavahāryam*, noch dat wat wordt beschreven als de empirische waarheid van dingen, de waarheid van relaties, *vyavahāra*, volkomen het tegenovergestelde is van de hoogste spirituele waarheid, *paramārtha*. Integendeel, er zijn duizend relaties waardoor het Allerhoogste Eeuwige in het geheim in contact en eenheid staat met ons menselijk bestaan en via alle essentiële wegen van onze natuur en van de natuur van de wereld, *sarvabhāvena*, kan dat contact gevoelig worden gemaakt en die eenheid werkelijk worden gemaakt voor onze ziel, ons hart, onze wil, ons intellect en onze geest. Daarom is dit een andere weg die natuurlijk en gemakkelijk is voor de mens, *sukham āptum*. God maakt het ons niet moeilijk om Hem te benaderen: er is slechts één ding nodig, één eis aan ons, de ontembare wil om door de sluier van onze onwetendheid en het geheel heen te breken, het aanhoudende zoeken van geest, hart en leven naar dat wat altijd dichtbij is, in zichzelf, zijn eigen ziel van zijn en spirituele essentie en het geheim van zijn persoonlijkheid en onpersoonlijkheid, zijn zelf en zijn natuur. Dit is onze enige moeilijkheid; de rest zal de meester van ons bestaan zelf regelen en volbrengen, *ahaṁ tvām mokṣayiṣyāmi mā śucah.*

Juist in dat deel van zijn leer waarin de synthese van de Gita het meest neigt naar de kant van zuivere kennis, hebben we gezien dat het zich voortdurend voorbereidt op deze vollere waarheid en meer zwangere ervaring. Het is inderdaad impliciet aanwezig in de vorm die de Gita geeft aan de realisatie van het zelfbestaande Onveranderlijke. Dat onveranderlijke Zelf van alle bestaansvormen lijkt zich inderdaad afzijdig te houden van elke actieve interventie in de werking van de Natuur; maar het is niet verstoken van elke relatie en ver verwijderd van elke verbinding. Het is onze getuige en ondersteuner; het geeft een stille en onpersoonlijke goedkeuring; het geniet er zelfs onbewogen van. De veelzijdige werking van de Natuur is nog steeds mogelijk, zelfs wanneer de ziel in evenwicht verkeert in dat kalme zelfbestaan: want de getuigende ziel is de onveranderlijke Purusha, en Purusha heeft altijd een zekere relatie met Prakriti. Maar nu wordt de reden van dit dubbele aspect van stilte en activiteit in al zijn betekenis onthuld, — omdat het stille alomvattende Zelf slechts één kant is van de waarheid van het goddelijke Wezen. Hij die de wereld doordringt als het ene onveranderlijke zelf dat al haar veranderingen ondersteunt, is tevens de Godheid in de mens, de Heer in het hart van elk schepsel, de gewetensvolle oorzaak en Meester van al ons subjectieve worden en al onze innerlijke en uiterlijke geobjectiveerde actie. De Ishwara van de Yogins is één met het Brahman van de zoeker naar kennis, één opperste en universele Geest, één opperste en universele Godheid.

Deze Godheid is niet de beperkte persoonlijke God van zoveel exoterische religies; want die zijn allemaal slechts gedeeltelijke en uiterlijke vormingen van deze ander, deze scheppende en sturende, deze persoonlijke kant van zijn volledige waarheid van bestaan. Dit is de ene opperste Persoon, Ziel, Wezen, Purusha van wie alle godheden aspecten zijn, alle individuele persoonlijkheid een beperkte ontwikkeling in kosmische Natuur. Deze Godheid is geen specifieke naam en vorm van Goddelijkheid, *iṣṭa-devatā*, geconstrueerd door de intelligentie of de belichaming van de specifieke aspiratie van de aanbidder. Alle zoeknamen en -vormen zijn slechts krachten en gedaanten van de ene Deva die de universele Heer is van alle aanbidders en alle religies: maar dit is zelf die universele Godheid, *deva-deva*. Deze Ishwara is geen weerspiegeling van het onpersoonlijke en onbepaalbare

Brahman in de illusie Maya: want van buiten de hele kosmos, evenals daarbinnen, regeert hij en is hij de Heer van de werelden en hun schepselen. Hij is Parabrahman die Parameshwara is, de allerhoogste Heer, omdat hij het allerhoogste Zelf en de allerhoogste Geest is, en vanuit zijn hoogste oorspronkelijke bestaan het universum voortbrengt en regeert, niet zelf-bedriegend, maar met een alwetende almacht. De werking van zijn goddelijke Natuur in de kosmos is geen illusie, noch van zijn noch van ons bewustzijn. De enige illusie, Maya, is de onwetendheid van de lagere Prakriti, die geen schepper is van niet-bestaande dingen tegen de ongrijpbare achtergrond van het Ene en Absolute, maar die, vanwege haar blinde, belemmerde en beperkte werking, aan het menselijke denkvermogen door middel van het figuur van het ego en andere ontoereikende figuren van denkvermogen, leven en materie de grotere betekenis, de diepere realiteiten van het bestaan, verkeerd voorstelt. Er is een opperste, een goddelijke Natuur die de ware schepper van het universum is. Alle schepselen en alle objecten zijn wordingen van het ene goddelijke Wezen; al het leven is een werking van de kracht van de ene Heer; alle natuur is een manifestatie van het ene Oneindige. Hij is de Godheid in de mens; de Jiva is de geest van zijn Geest. Hij is de Godheid in het universum; deze wereld in ruimte en tijd is zijn fenomenale zelf-uitbreiding.

In de ontvouwing van deze alomvattende visie op bestaan en super-bestaan vindt de Yoga van de Gita haar verenigde betekenis en ongeëvenaarde omvang. Deze allerhoogste Godheid is het ene onveranderlijke, onvergankelijke Zelf in al wat is; daarom moet de mens, tot dat spirituele besef van dit onveranderlijke, onvergankelijke zelf, ontwaken en zijn innerlijke, onpersoonlijke wezen ermee verenigen. Hij is de Godheid in de mens die al zijn werken voortbrengt en leidt; daarom moet men ontwaken tot de Godheid in zichzelf, de goddelijkheid die Hij herbergt kennen, zich ontworstelen aan alle sluiers die haar verduisteren en zich verenigen met dit diepste Zelf van zijn zelf, dit grotere bewustzijn van zijn bewustzijn, deze verborgen Meester van al zijn wil en werken, dit Wezen in hem dat de bron en het doel is van al zijn verschillende wording. Hij is de Godheid wiens goddelijke natuur, de oorsprong van alles wat wij zijn, dik verhuld is door deze lagere, natuurlijke afgeleiden; daarom moet men terugkeren van zijn lagere, schijnbare bestaan, onvolmaakt en sterfelijk, naar zijn essentiële goddelijke natuur van onsterfelijkheid en volmaaktheid. Deze Godheid is één in alle dingen die zijn, het zelf dat in alles leeft en het zelf in wie alles leeft en beweegt; daarom moet men zijn spirituele eenheid met alle schepselen ontdekken, alles in het zelf zien en het zelf in alle wezens, zelfs alle dingen en schepselen zien als zichzelf, *ātmaupamyena sarvatra*, en dienovereenkomstig denken, voelen en handelen met heel zijn denkvermogen, wil en leven. Deze Godheid is de oorsprong van alles wat hier of elders is en door zijn Natuur is hij al deze ontelbare bestaansvormen geworden, *abhūt sarvāṇi bhūtāni*; daarom moet men de Ene zien en aanbidden in alle levende en levenloze dingen, de manifestatie aanbidden in zon en ster en bloem, in de mens en elk levend wezen, in de vormen en krachten, kwaliteiten en vermogens van de Natuur, *vāsudevah sarvam iti*. Hij moet zichzelf maken door goddelijke visie en goddelijke sympathie en uiteindelijk door een sterke innerlijke identiteit één universaliteit met het universum. Een passieve, relatieloze identiteit sluit liefde en handelen uit, maar deze grotere en rijkere eenheid vervult zichzelf door werken en door een zuivere emotie: het wordt de bron, het continent, de

substantie, het motief en het goddelijke doel van al onze daden en gevoelens. *Kasmai devāya haviśā vidhema*, aan welke Godheid zullen wij al ons leven en activiteiten als offer geven? Dit is die Godheid, dit is de Heer die ons offer opeist. Een passieve, relatieloze identiteit sluit de vreugde van aanbidding en devotie uit; maar bhakti is de ziel, het hart en het hoogtepunt van deze rijkere, completere, intiemere eenheid. Deze Godheid is de vervulling van alle relaties, vader, moeder, geliefde, vriend en toevlucht van de ziel van elk schepsel. Hij is de ene allerhoogste en universele Deva, Atman, Purusha, Brahman, Ishwara van de geheime wijsheid. Hij heeft de wereld in zichzelf gemanifesteerd op al deze manieren door zijn goddelijke Yoga: haar veelvoudige existenties zijn één in hem en hij is in vele opzichten één in hen. Ontwaken tot de openbaring van hem op al deze manieren samen is de menselijke kant van dezelfde goddelijke Yoga.

Om volkomen en onomstotelijk duidelijk te maken dat dit de allerhoogste en volledige waarheid van zijn leer is, dit de integrale kennis die hij had beloofd te openbaren, verklaart de goddelijke Avatar in een korte herhaling van de kern van alles wat hij heeft gezegd, dat dit en niets anders zijn allerhoogste woord is, *paramaṁ vacah*. “Luister nogmaals naar mijn allerhoogste woord,” *bhūya eva śṛṇu me paramaṁ vacaḥ*. Dit allerhoogste woord van de Gita is, zo ontdekken we, ten eerste de expliciete en ondubbelzinnige verklaring dat de hoogste verering en hoogste kennis van de Eeuwige de kennis en de aanbidding van Hem zijn als de allerhoogste en goddelijke oorsprong van alles wat bestaat en de machtige Heer van de wereld en haar volkeren, uit wiens wezen alle dingen ontstaan. Het is, ten tweede, de verklaring van een verenigde kennis en bhakti als de opperste Yoga; dat wil zeggen de voorbestemde en natuurlijke weg die de mens gegeven is om tot eenwording met de eeuwige Godheid te komen. En om deze definitie van de weg meer betekenis te geven, om een verhelderend punt te geven aan dit hoogste belang van bhakti, gebaseerd op en open voor kennis en de basis en drijvende kracht voor goddelijk aangewezen werken, wordt de aanvaarding ervan door het hart en denkvermogen van de discipel gesteld als voorwaarde voor de verdere ontwikkeling waardoor het uiteindelijke bevel tot handelen uiteindelijk aan het menselijke instrument, Arjuna, wordt gegeven. "Ik zal dit opperste woord tot je spreken," zegt de Godheid, "vanuit mijn wil voor het welzijn van je ziel, nu je hart zich in mij verheugt," *te prīyamāṇāya vakṣyāmi*. Want deze vreugde van het hart in God is de hele bouwsteen en essentie van ware bhakti, *bhajanti prīti-pūrvakam*. Zodra het allerhoogste woord is gegeven, wordt Arjuna ertoe aangezet om zijn aanvaarding ervan uit te spreken en te vragen naar een praktische manier om God in alle dingen in de Natuur te zien, en uit die vraag ontwikkelt zich onmiddellijk en natuurlijk het visioen van het Goddelijke als de Geest van het universum en ontstaat het geweldige bevel aan de wereldactie.[57]

Het idee van het Goddelijke, waarop de Gita aandringt als het geheim van het hele mysterie van het bestaan, de kennis die leidt tot bevrijding, overbrugt de tegenstelling tussen de kosmische processie in de Tijd en een suprakosmische eeuwigheid zonder een van beide te ontkennen of iets af te doen aan de realiteit van een van beide. Het harmoniseert de pantheïstische, de theïstische en de hoogste transcendente termen van onze spirituele

[57] Gita, X. 1-18.

opvatting en spirituele ervaring. Het Goddelijke is de ongeboren Eeuwige die geen oorsprong heeft; er is en kan niets voor Hem zijn waaruit Hij voortkomt, omdat Hij één, tijdloos en absoluut is. "Noch de goden noch de grote Rishi's kennen enige geboorte van Mij. ... Hij die Mij kent als de ongeborene zonder oorsprong..." zijn de openingswoorden van dit opperste woord. En het geeft de grote belofte dat deze kennis, niet beperkend, niet intellectueel, maar puur en spiritueel, — want de vorm en aard, als we zulke taal mogen gebruiken, van dit transcendente Wezen, zijn *svarūpa*, zijn noodzakelijkerwijs ondenkbaar door het verstand, *acintyarūpa*, — de sterfelijke mens bevrijdt van alle verwarring van onwetendheid en van alle gebondenheid aan zonde, lijden en kwaad, *yo vetti asammūḍhaḥ sa martyeṣu sarva-pāpaiḥ pramucyate*. De menselijke ziel die kan verblijven in het licht van deze opperste spirituele kennis wordt erdoor verheven boven de verbeeldingskracht of zintuiglijke formuleringen van het universum. Hij stijgt op tot de onuitsprekelijke kracht van een allesoverstijgende, maar toch allesvervullende identiteit, dezelfde verderop en hier. Deze spirituele ervaring van het transcendente Oneindige doorbreekt de beperkingen van de pantheïstische opvatting van het bestaan. Het oneindige van een kosmisch monisme dat God en het universum één maakt, probeert het Goddelijke gevangen te houden in zijn wereldse manifestatie en laat ons dat als onze enige mogelijke manier om Hem te kennen; maar deze ervaring bevrijdt ons tot het tijdloze en ruimteloze Eeuwige. "Noch de goden, noch de titanen kennen uw manifestatie," roept Arjuna in zijn antwoord: het hele universum of zelfs ontelbare universums kunnen Hem niet manifesteren, kunnen Zijn onuitsprekelijke licht en oneindige grootheid niet bevatten. Alle andere, mindere Godskennis ontleent zijn waarheid alleen aan de afhankelijkheid van de altijd ongemanifeste en onuitsprekelijke realiteit van de transcendente Godheid.

Maar tegelijkertijd is de goddelijke Transcendentie geen ontkenning, noch een absolute leegte van alle relatie tot het universum. Het is een opperste positief, het is een absolute van alle absoluten. Alle kosmische relaties komen voort uit dit Opperwezen; alle kosmische bestaansvormen keren ernaar terug en vinden daarin alleen hun ware en onmetelijke bestaan. "Want Ik ben geheel en al de oorsprong van de goden en de grote Rishi's." De goden zijn de grote onsterfelijke Krachten en onsterfelijke Persoonlijkheden die bewust de subjectieve en objectieve krachten van de kosmos vormgeven, constitueren en besturen. De goden zijn spirituele vormen van de eeuwige en oorspronkelijke Godheid die van Hem afdalen in de vele processen van de wereld. De goden, talloos en universeel, weven uit de primaire principes van het zijn en zijn duizend complexiteiten het hele web van dit gediversifieerde bestaan van de Ene. Al hun eigen bestaan, aard, kracht, proces komt op elke manier, in elk principe, in elke draad voort uit de waarheid van het transcendente onuitsprekelijke. Niets wordt hier onafhankelijk geschapen, niets wordt op zichzelf veroorzaakt door deze goddelijke agenten; alles vindt zijn oorsprong, oorzaak, eerste spirituele reden voor zijn en wil tot zijn in de absolute en opperste Godheid, — *aham ādiḥ sarvaśaḥ*. Niets in het universum heeft zijn werkelijke oorzaak in het universum; alles komt voort uit dit bovenaardse Bestaan.

De grote Rishi's, hier genoemd zoals in de Veda de zeven oorspronkelijke zieners, *maharṣayaḥ sapta pūrve*, de zeven Ouden van de wereld, zijn intelligentiekrachten van die goddelijke Wijsheid die alle dingen heeft voortgebracht uit haar eigen zelfbewuste oneindigheid, *prajñā purāṇī,* —

ze heeft ontwikkeld langs de zeven principes van haar eigen essentie. Deze Rishi's belichamen de alomvattende, alomvattende, alomvattende zeven Gedachten van de Veda, *sapta dhiyaḥ* — de Upanishad spreekt over alle dingen als gerangschikt in septetten, *sapta sapta*. Daarbij horen de vier eeuwige Manu's, de vaders van de mens, — want de actieve aard van de Godheid is viervoudig en de mensheid drukt deze aard uit in haar viervoudige karakter. Ook zij zijn, zoals hun naam al aangeeft, mentale wezens. Scheppers van al dit leven dat afhankelijk is van het manifeste of latente bewustzijn voor zijn werking; van hen komen al deze levende wezens in de wereld voort; allen zijn hun kinderen en nakomelingen, *yeṣāṁ loka imāḥ*. *prajāḥ*. En deze grote Rishi's en deze Manu's zijn zelf voortdurende mentale manifestaties van de opperste Ziel[58] en geboren uit zijn spirituele transcendentie in de kosmische Natuur, — oorsprongsscheppers, maar hij is de oorsprong van alles wat in het universum ontstaat. Geest van alle geesten, Ziel van alle zielen, Mentale van alle mentale, Leven van al het leven, Substantie van alle vorm, dit transcendente Absolute is niet het volledige tegendeel van alles wat wij zijn, maar integendeel het oorspronkelijke en verlichtende Absolute van al onze principes en krachten en het wezen en de natuur van de wereld.

Deze transcendente Oorsprong van ons bestaan is niet gescheiden van ons door een onoverbrugbare kloof en verwerpt de schepselen die van hem afstammen niet, noch veroordeelt het ze tot slechts de verzinsels van een illusie. Hij is het Wezen, alles is zijn wording. Hij schept niet uit een leegte, uit een Nihil of uit een onstoffelijke matrix van dromen. Uit zichzelf schept hij, in zichzelf wordt hij; alles is in zijn wezen en alles is van zijn wezen. Deze waarheid accepteert en overstijgt het pantheïstische zien van dingen. Vasudeva is alles, *vāsudevaḥ sarvam*; maar Vasudeva is alles wat in de kosmos verschijnt, omdat hij ook alles is wat er niet in verschijnt, alles wat nooit gemanifesteerd wordt. Zijn wezen wordt op geen enkele wijze beperkt door zijn worden; hij is in geen enkel opzicht gebonden aan deze wereld van relaties. Zelfs in het worden van alles is hij nog steeds een transcendentie; zelfs in het aannemen van eindige vormen is hij altijd het Oneindige. De Natuur, Prakriti, is in haar essentie van zijn spirituele kracht, zelfkracht, *ātmaśakti*; deze spirituele zelf-kracht ontwikkelt oneindige primaire kwaliteiten van worden in de innerlijkheid van de dingen en transformeert ze in een extern oppervlak van vorm en werking. Want in haar essentiële, geheime en goddelijke orde komt de spirituele waarheid van ieder en alles eerst, een ding van haar diepe identiteiten; hun psychologische waarheid van kwaliteit en aard is afhankelijk van het spirituele, want alles wat er authentiek in is, komt voort uit de geest; het minst noodzakelijk, het laatst in volgorde, is de objectieve waarheid van vorm en actie afgeleid van de innerlijke kwaliteit van de natuur en is ervan afhankelijk voor al deze variabele representaties van het bestaan hier in de uiterlijke orde. Of met andere woorden, het objectieve feit is slechts een uitdrukking van een som van zielsfactoren en deze gaan altijd terug naar een spirituele oorzaak van hun verschijning.

Dit eindige uiterlijke worden is een expressief fenomeen van het goddelijke Oneindige. De Natuur is, secundair, de lagere Natuur, een ondergeschikte variabele ontwikkeling van een paar selectieve combinaties

---

[58] *mad-bhāvā mānasā jātāḥ*.

uit de vele mogelijkheden van het Oneindige. Ontstaan uit de essentiële en psychologische kwaliteit van zijn en worden, *svābhava*, bestaan deze combinaties van vorm en energie, actie en beweging voor een vrij beperkte relatie en wederzijdse ervaring in de kosmische eenheid. En in deze lagere, uiterlijke en schijnbare orde der dingen wordt de Natuur als expressieve kracht van de Godheid verminkt door de perversies van een duistere kosmische Onwetendheid en haar goddelijke betekenissen die verloren gaan in het gematerialiseerde, scheidende en egoïstische mechanisme van onze mentale en vitale ervaring. Maar ook hier komt alles voort uit de Allerhoogste Godheid, een geboorte, een wording, een evolutie,[59] een ontwikkelingsproces door de werking van de Natuur vanuit het Transcendente. *Aham̐ sarvasya prabhavo mattaḥ sarvam pravartate*; "Ik ben de geboorte van alles en uit mij komt alles voort in de ontwikkeling van actie en beweging." Dit geldt niet alleen voor alles wat we goed noemen of prijzen en erkennen als goddelijk, alles wat lichtgevend, sattwisch, ethisch, vredestichtend, spiritueel vreugdegevend is, "begrip en kennis en bevrijding van de verwarring van de onwetendheid, vergeving en waarheid en zelf-beheersing en de kalmte van innerlijke controle, geweldloosheid en gelijkheid, tevredenheid en soberheid en geven." Het geldt ook voor de tegenstellingen die het sterfelijke denkvermogen in verwarring brengen en onwetendheid en de bijbehorende verwarring met zich meebrengen, "verdriet en plezier, ontstaan en vernietiging, angst en onbevreesdheid, glorie en schande", met al het andere spel van licht en duisternis, al die talloze gemengde draden die zo pijnlijk trillen en toch voortdurend worden gestimuleerd door de verstrengeling van onze zenuw-denkvermogen en zijn onwetende subjectiviteiten. Al deze dingen, in hun afzonderlijke diversiteit, zijn subjectieve wordingen van bestaan in het ene grote worden en ze krijgen hun geboorte en bestaan van Hem die hen overstijgt. De Transcendente kent en brengt deze dingen voort, maar is niet gevangen als in een web in die diverse kennis en wordt niet overwonnen door zijn schepping. We moeten hier de nadrukkelijke combinatie van de drie woorden van het werkwoord *bhū*, worden, *bhavanti, bhāvāḥ, bhūtānām* opmerken. Alle bestaansvormen zijn wordingen van het Goddelijke, *bhūtāni*; alle subjectieve toestanden en bewegingen zijn van hem en hun psychologische wordingen, *bhāvāḥ*. Zelfs deze, onze minder subjectieve toestanden en hun schijnbare resultaten niet minder dan de hoogste spirituele toestanden, zijn allemaal wordingen van het opperwezen,[60] *bhavanti matta eva*. De Gita erkent en benadrukt het onderscheid tussen zijn en worden, maar maak er geen tegenstelling van. Want dat zou betekenen dat we de universele eenheid zouden afschaffen. De Godheid is één in zijn transcendentie, één alomvattend Zelf van de dingen, één in de eenheid van zijn kosmische natuur. Deze drie zijn één Godheid; alles komt van Hem voort, alles wordt van Zijn wezen, alles is een eeuwig deel of een tijdelijke uitdrukking van het Eeuwige. In de Transcendentie, in het Absolute, moeten we, als we de Gita willen volgen, niet zoeken naar een opperste ontkenning

---

[59] *prabhava, bhāva, pravṛtti.*

[60] Vgl. de Upanishad, *ātmā eva abhūt sarvāṇi bhūtāni*, is het Zelf alle bestaansvormen geworden, met deze ingesloten betekenis betekenis in de woordkeuze, het Zelf-bestaan is al deze wordingen geworden

van alle dingen, maar naar de positieve sleutel van hun mysterie, het verzoenende geheim van hun bestaan.

Maar er is nog een andere opperste realiteit van het Oneindige die ook erkend moet worden als een onmisbaar element van de bevrijdende kennis. Deze realiteit is die van de transcendente neerbuigende blik, evenals de nauwe immanente aanwezigheid van het goddelijke bestuur van het universum. De Allerhoogste, die de hele schepping wordt, maar haar tegelijkertijd oneindig overstijgt, is geen willoze oorzaak die afstandelijk is van zijn schepping. Hij is geen onvrijwillige schepper die elke verantwoordelijkheid voor de resultaten van zijn universele Macht afwijst of deze afschuift op een illusoir bewustzijn dat volledig verschilt van het zijne, of ze overlaat aan een mechanische wet, een demiurg of een manicheïstisch conflict van principes. Hij is geen afstandelijke en onverschillige Getuige die onbewogen wacht tot alles zichzelf opheft of terugkeert naar zijn oorspronkelijke, onbewogen principe. Hij is de machtige heer van de werelden en volkeren, *loka-maheśvara*, en regeert niet alleen van binnenuit, maar ook van bovenaf, vanuit zijn opperste transcendentie. De kosmos kan niet geregeerd worden door een Macht die de kosmos niet overstijgt. Een goddelijke regering impliceert de vrije heerschappij van een almachtige Heerser en niet een automatische kracht of mechanische wet van bepalend worden, beperkt door de schijnbare aard van de kosmos. Dit is de theïstische kijk op het universum, maar het is geen terugdeinzend en voorzichtig theïsme dat bang is voor de tegenstrijdigheden van de wereld, maar een theïsme dat God ziet als de alwetende en almachtige, het enige oorspronkelijke Wezen dat in zichzelf alles manifesteert, wat het ook moge zijn, goed en kwaad, pijn en plezier, licht en duisternis als materie van zijn eigen bestaan en dat regeert over wat hij in zichzelf gemanifesteerd heeft. Onaangetast door haar tegenstellingen, ongebonden door zijn schepping, verheven, maar toch nauw verbonden met deze Natuur en nauw één met haar schepselen, hun Geest, Zelf, hoogste Ziel, Heer, Geliefde, Vriend, Toevlucht, leidt hij hen voortdurend van binnenuit en van bovenaf door de sterfelijken van onwetendheid, lijden, zonde en kwade schijn, voortdurend ieder door zijn natuur en allen door de universele Natuur naar een opperste licht, gelukzaligheid, onsterfelijkheid en transcendentie. Dit is de volheid van de bevrijdende kennis. Het is een kennis van het Goddelijke in ons en in de wereld, tegelijkertijd een transcendente Oneindige. Een absolute die alles is geworden wat is door zijn goddelijke Natuur, zijn werkzame kracht van Geest, hij regeert alles vanuit zijn transcendentie. Hij is intiem aanwezig in elk schepsel en de oorzaak, heerser, regisseur van alle kosmische gebeurtenissen, en toch is hij veel te groot, machtig en oneindig om beperkt te worden door zijn schepping.

Dit karakter van de kennis wordt benadrukt in drie afzonderlijke verzen van belofte. “Wie mij kent,” zegt de Godheid, “als de ongeborene die zonder oorsprong is, machtige heer van de werelden en volkeren, die onverstoorbaar leeft te midden van stervelingen en verlost is van alle zonde en kwaad. . . . Wie in de juiste beginselen mijn alomvattende heerschappij en mijn Yoga kent (de goddelijke Yoga, *aiśvara yoga*, waardoor de Transcendente één is met alle bestaansvormen, zelfs terwijl Hij meer is dan al deze bestaansvormen, en in hen woont en hen omvat als wordingen van zijn eigen Natuur), verenigt zich met mij door een onwankelbare Yoga. . . . De wijzen beschouwen mij als de geboorte van ieder en al, beschouwen ieder en al als voortkomend uit mij zijn handelen en beweging, en zo beminnen en aanbidden zij mij. . . en ik

geef hun de Yoga van het begrip waardoor zij tot mij komen en ik vernietig voor hen de duisternis die uit de onwetendheid voortkomt." Deze resultaten moeten voortkomen uit de aard van de kennis zelf en uit de aard van de Yoga die die kennis omzet in spirituele groei en spirituele ervaringen. Want alle verwarring van het menselijke denkvermogen en handelingen, al het struikelen, de onzekerheid en het lijden van zijn denkvermogen, zijn wil, zijn ethische wending, zijn emotionele, zintuiglijke en vitale suggesties kunnen worden teruggevoerd op de tastende en verwarde cognitie en wil die eigen zijn aan zijn door zintuigen vertroebelde sterfelijke denkvermogen in het lichaam, *sammoha*. Maar wanneer hij de goddelijke oorsprong van alle dingen ziet, wanneer hij standvastig kijkt van de kosmische verschijning naar de transcendente Werkelijkheid en terug van die Werkelijkheid naar de verschijning, dan wordt hij bevrijd van deze verwarring van denkvermogen, wil, hart en zintuigen, wandelt hij verlicht en vrij, *asammūḍhaḥ martyeṣu*. Terwijl hij aan alles het verhevene en reële ervan toeschrijft en niet langer alleen nog maar de huidige en schijnbare waarde ervan, vindt hij de verborgen verbanden en connecties; hij richt bewust al het leven en handelen op een hoger en waarachtig doel en beheerst het door het licht en de kracht die hem toekomen vanuit de Godheid in hem. Zo ontsnapt hij aan de verkeerde kennis, de verkeerde mentale en wilsmatige reactie, de verkeerde zintuiglijke waarneming en impuls, die hier de oorsprong vormen van zonde, dwaling en lijden, *sarva-pāpaiḥ pramucyate*. Door zo te leven in het transcendente en universele, ziet hij zijn eigen en ieder ander individu in zijn grotere waarde en wordt hij bevrijd van de onwaarheid en onwetendheid van zijn afzonderlijke en egoïstische wil en kennis. Dat is altijd de essentie van de spirituele bevrijding.

De wijsheid van de bevrijde mens is dan, volgens de Gita, geen bewustzijn van abstracte en ongerelateerde onpersoonlijkheid, geen nietsdoende rust. Want het denkvermogen en ziel van de bevrijde mens zijn stevig verankerd in een constant gevoel, een integraal gevoel van de doordringing van de wereld door de actieve en sturende aanwezigheid van de goddelijke Meester van het universum, *etāṁ vibhūtiṁ mama yo vetti*. Hij is zich bewust van de transcendentie van zijn geest boven de kosmische orde, maar hij is zich ook bewust van zijn eenheid ermee door de goddelijke Yoga, *yogaṁ ca mama*. En hij ziet elk aspect van het transcendente, het kosmische en het individuele bestaan in zijn juiste verhouding tot de allerhoogste Waarheid en plaatst alles op zijn juiste plaats in de eenheid van de goddelijke Yoga. Hij ziet niet langer elk afzonderlijk ding, — het afzonderlijke zien dat alles onverklaard of eenzijdig laat voor het ervarende bewustzijn. Evenmin ziet hij alles verward door elkaar, — het verwarde zien dat een verkeerd licht en een chaotische werking geeft. Verankerd in de transcendentie wordt hij niet beïnvloed door de kosmische stress en de turbulentie van tijd en omstandigheden. Onverstoorbaar te midden van al deze schepping en vernietiging van dingen, houdt zijn geest vast aan loslaten en onbeweeglijkheid, een onwankelbare Yoga van vereniging met het eeuwige en spirituele in het universum. Hij aanschouwt door alles de goddelijke volharding van de Meester van de Yoga en handelt vanuit een serene universaliteit en eenheid met alle dingen en wezens. En dit nauwe contact met alle dingen impliceert geen involutie van ziel en denkvermogen in de scheidende lagere natuur, omdat de basis van de spirituele ervaring niet de inferieure fenomenale vorm en beweging is, maar het innerlijke Al en de allerhoogste Transcendentie. Hij wordt van dezelfde aard en wet van zijn als

het Goddelijke, *sādharmyam āgataḥ*, transcendent zelfs in universaliteit van geest, universeel zelfs in de individualiteit van denkvermogen, leven en lichaam. Door deze Yoga, eenmaal geperfectioneerd, onafwijkend en vastberaden, *avikampena yogena yujyate*, is hij in staat elke natuurlijke houding aan te nemen, elke menselijke conditie aan te nemen, elke wereldse handeling te verrichten zonder zijn eenheid met het goddelijke Zelf te verliezen, zonder zijn voortdurende verbondenheid met de Meester van het bestaan te verliezen.[61]

Deze kennis, vertaald naar het affectieve, emotionele, temperament-volle vlak, wordt een kalme liefde en intense aanbidding van de oorspronkelijke en transcendente Godheid boven ons, de altijd aanwezige Meester van alle dingen hier, God in de mens, God in de Natuur. Het is in eerste instantie een wijsheid van het intellect, de buddhi; maar dat gaat gepaard met een bewogen, gespiritualiseerde staat van de affectieve natuur,[62] *bhāva*. Deze verandering van hart en denkvermogen is het begin van een totale verandering van de gehele natuur. Een nieuwe innerlijke geboorte en wording bereidt ons voor op eenwording met het allerhoogste object van onze liefde en aanbidding, *madbhāvāya*. Er is een intense vreugde van liefde in de grootsheid, schoonheid en volmaaktheid van dit goddelijke Wezen, dat nu overal in de wereld en daarboven wordt gezien, *priti*. Die diepere extase neemt de plaats in van het verspreide en externe genot van het denkvermogen in het bestaan, of beter gezegd, het trekt al het andere genot in zich op en transformeert door een wonderbaarlijke alchemie de gevoelens van denkvermogen en hart en alle zintuiglijke bewegingen. Het hele bewustzijn wordt vervuld van de Godheid en verzadigd met zijn antwoordende bewustzijn; het hele leven vloeit samen in één zee van gelukzalige ervaring. Alle spraak en gedachten van zulke God-liefhebbers worden een wederzijdse uiting en begrip van het Goddelijke. In die ene vreugde is alle tevredenheid van het wezen geconcentreerd, al het spel en plezier van de natuur. Er is een voortdurende eenheid van moment tot moment in de gedachte en herinnering, er is een ononderbroken continuïteit van de ervaring van eenheid in de geest. En vanaf het moment dat deze innerlijke staat begint, zelfs in het stadium van onvolmaaktheid, bevestigt het Goddelijke het door de volmaakte Yoga van de wil en het intellect. Hij verheft de vlammende lamp van kennis in ons, hij vernietigt de onwetendheid van het scheidende denkvermogen en de scheidende wil, hij staat geopenbaard in de menselijke geest. Door de Yoga van de wil en intelligentie, gebaseerd op een verlichte vereniging van werken en kennis, werd de overgang bewerkstelligd van onze lagere, onrustige mentale toestanden naar de onveranderlijke, kalmte van de observerende Ziel boven de actieve natuur. Maar nu, door deze hogere yoga van de Buddhi, gebaseerd op een verlichte vereniging van liefde en aanbidding met een alomvattende kennis, stijgt de ziel in een immense extase op naar de volledige transcendentale waarheid van de absolute en alomvattende Godheid. Het Eeuwige wordt vervuld in de individuele geest en natuur; de individuele geest wordt vanaf de geboorte in de tijd verheven tot de oneindigheden van het Eeuwige.

---

[61] *sarvathā vartamāno' pi sa yogī mayi vartate.*

[62] *budhā bhāva-samanvitāḥ.*

VIII
God in Vermogen van Worden

EEN ZEER belangrijke stap is gezet, een beslissende uiteenzetting van de metafysische en psychologische synthese is toegevoegd aan de ontwikkeling van het evangelie van de Gita over spirituele bevrijding en goddelijke werken. De Godheid is in gedachten aan Arjuna geopenbaard; hij is zichtbaar gemaakt voor het onderzoek van het denkvermogen en het zien van het hart als het opperste en universele Wezen, de hemelse en universele Persoon, de innerlijk wonende Meester van ons bestaan, voor wie de kennis, wil en aanbidding van de mens werd gezocht door de nevelen van de onwetendheid. Er rest ons slechts de visie op de veelvoudige Virat Purusha om de openbaring aan nog een van zijn vele kanten te voltooien.

De metafysische synthese is voltooid. Sankhya is erkend voor de scheiding van de ziel van de lagere natuur, — een scheiding die moet worden bewerkstelligd door zelf-kennis door middel van de onderscheidende rede en door transcendentie van onze onderwerping aan de drie guna's waaruit die natuur is opgebouwd. Het is voltooid en de beperkingen ervan zijn overstegen door een grote openbaring van de eenheid van de allerhoogste Ziel en allerhoogste Natuur, *para puruṣa, parā prakṛti*. De Vedanta van de filosofen is aanvaard voor de zelf-vernietiging van de natuurlijke, scheidende persoonlijkheid die is opgebouwd rond het ego. De methode ervan is gebruikt om de kleine staf te vervangen door het grote, onpersoonlijke wezen, om de scheidende illusie in de eenheid van Brahman teniet te doen en om het blinde zien van het ego te vervangen door de waarachtigere visie van alle dingen in één Zelf en één Zelf in alle dingen. De waarheid ervan is voltooid door de onpartijdige openbaring van Parabrahman, van wie zowel het beweeglijke als het onbeweeglijke, het veranderlijke als het onveranderlijke, de actie en de stilte afkomstig zijn. De mogelijke beperkingen ervan zijn overstegen door de intieme openbaring van de allerhoogste Ziel en Heer die hier wordt in alle Natuur, zich manifesteert in alle persoonlijkheid en de kracht van zijn Natuur in alle actie tentoonspreidt. Yoga is erkend voor de zelf-overgave van wil, denkvermogen, hart, al het psychologische wezen aan Ishwara, de goddelijke Heer van de natuur. Het is voltooid door de openbaring van de hemelse Meester van het bestaan als de oorspronkelijke Godheid van wie de Jiva het gedeeltelijke wezen in de Natuur is. De mogelijke beperkingen ervan zijn overstegen doordat de ziel alle dingen ziet als de Heer in het licht van een volmaakte spirituele eenheid.

Hieruit ontstaat een integrale visie op het Goddelijke Bestaan tegelijk als de transcendente Werkelijkheid, suprakosmische oorsprong van de kosmos, als het onpersoonlijke Zelf van alle dingen, kalm continent van de kosmos, en als de immanente Goddelijkheid in alle wezens, persoonlijkheden, objecten, krachten en hoedanigheden, het Immanente dat het constituerende zelf is, de effectieve aard en het innerlijke en uiterlijke worden van alle bestaan. De Yoga van kennis is soeverein vervuld in dit integrale zien en kennen van het Ene. De Yoga van werken is bekroond door de overgave van alle werken aan de Meester, want de natuurlijke mens is nu slechts een instrument van zijn verlangens. De Yoga van liefde en aanbidding is in haar meest uitgebreide vormen geopenbaard. De intense consumptie van kennis

en werken, liefde leidt tot een bekronende vereniging van ziel en opperziel in de hoogste mate. In die vereniging worden de openbaringen van kennis werkelijkheid voor zowel het hart als het verstand. In die vereniging wordt het moeilijke offer van het zelf in een instrumentele handeling de gemakkelijke, vrije en zalige uitdrukking van een levende eenheid. Alle middelen voor de spirituele bevrijding zijn gegeven; het hele fundament van de goddelijke handeling is gelegd.

Arjuna aanvaardt alle kennis die hem aldus is gegeven door de goddelijke Leraar. Zijn denkvermogen is reeds bevrijd van zijn twijfels en verlangens; zijn hart, nu afgewend van het uiterlijke aspect van de wereld, van zijn raadselachtige verschijning naar zijn opperste betekenis en oorsprong en zijn innerlijke realiteiten, is reeds bevrijd van verdriet en lijden en geraakt door de onuitsprekelijke vreugde van een goddelijke openbaring. De taal die hij gebruikt om zijn aanvaarding uit te spreken, benadrukt en dringt er nogmaals op aan om de diepe integraliteit van deze kennis en haar alomvattende finaliteit en volheid te benadrukken. Hij aanvaardt eerst de Avatar, de Godheid in de mens die tot hem spreekt als de opperste Brahman, als het suprakosmische Al en Absolute van het bestaan waarin de ziel kan verblijven wanneer zij uit deze manifestatie opstijgt en dit gedeeltelijke worden naar haar bron, *paraṁ brahma, paraṁ dhāma.* Hij aanvaardt hem als de opperste zuiverheid van het eeuwig vrije Bestaan waartoe men komt door de uitwissing van het ego in de onveranderlijke onpersoonlijkheid van het zelf, kalm en stil voor altijd, *pavitraṁ paramam*. Vervolgens aanvaardt hij hem als de ene permanente, de eeuwige Ziel, de goddelijke Purusha, *puruṣaṁ śāśvataṁ divyam.* Hij prijst in hem de oorspronkelijke Godheid, aanbidt de Ongeborene die de alomtegenwoordige, inwonende, zelfuitbreidende meester van al het bestaan is, *ādi-devam ajaṁ vibhum.* Hij aanvaardt hem daarom niet alleen als dat Wonderbaarlijke dat boven elke uitdrukking verheven is, want niets is voldoende om hem te manifesteren, — “noch de goden noch de titanen, O gezegende Heer, kennen uw manifestatie,” *na hi te bhagavan vyaktiṁ vidur devā na dānavāḥ*, — maar als de heer van alle bestaan en de ene goddelijke, efficiënte oorzaak van al hun ontstaan, God der goden uit wie alle godheden zijn voortgekomen, meester van het universum die het van boven manifesteert en regeert door de kracht van zijn opperste en universele Natuur, *bhūta-bhāvana bhūteśa deva-deva jagat-pate*. En uiteindelijk aanvaardt hij hem als die Vasudeva in en om ons heen die alle dingen hier is krachtens de werelddoordringende, allesbewonende, allesvormende meester krachten van zijn wording, *vibhūtayaḥ*, “de soevereine krachten van uw wording waardoor u staat en deze werelden doordringt,” *yābhir vibhūtibhir lokān imāṁs tvaṁ vyāpya tiṣṭhasi*.[63]

Hij heeft de waarheid aanvaard met de aanbidding van zijn hart, de onderwerping van zijn wil en het begrip van zijn intelligentie. Hij is reeds bereid om als goddelijk instrument te fungeren in deze kennis en met deze zelf-overgave. Maar een verlangen naar een diepere voortdurende spirituele realisatie is in zijn hart gewekt en verlangt. Dit is een waarheid die alleen duidelijk is voor de allerhoogste Ziel in zijn eigen zelfkennis, — want, roept Arjuna, “jij alleen, O Purushottama, kent jezelf door jezelf,” *ātmanā ātmanāṁ vettha*. Dit is een kennis die voortkomt uit spirituele identiteit en het niet ondersteunde hart, de wil en het intellect van de natuurlijke mens kunnen

[63] Gita, X. 12-15.

deze niet door eigen beweging bereiken en kunnen slechts onvolmaakte mentale reflecties verkrijgen die minder onthullen dan ze verbergen en vervormen. Dit is een geheime wijsheid die men moet horen van de zieners die het gelaat van deze Waarheid hebben gezien, haar woord hebben gehoord en één met haar zijn geworden in wezen en geest. “Alle Rishis zeggen dit over jou en de goddelijke ziener Narada, Asita, Devala, Vyasa.” Of anders moet men het van binnenuit ontvangen door openbaring en inspiratie van de innerlijke Godheid die in ons de vlammende lamp van kennis ontsteekt. *Svayañcaiva bravīṣi me*, “en jijzelf zegt het tegen mij.” Eenmaal geopenbaard, moet het worden aanvaard door de instemming van het denkvermogen, de toestemming van de wil en de vreugde en overgave van het hart, de drie elementen van het volledige mentale geloof, *śraddhā*. Het is zo dat Arjuna het heeft aanvaard; “al dit wat u zegt, beschouw ik als waarheid.” Maar er blijft de behoefte aan dat diepere bezit in het diepste van ons wezen vanuit het meest intieme psychische centrum, de vraag van de ziel naar die onuitsprekelijke, permanente spirituele realisatie waarvan het mentale slechts een voorbereiding of een schaduw is en zonder welke er geen volledige vereniging met het Eeuwige kan zijn.

Nu is de weg naar die realisatie aan Arjuna gegeven. En wat betreft de grote, vanzelfsprekende goddelijke principes, deze brengen het denkvermogen niet in verwarring; hij kan zich openstellen voor het idee van de allerhoogste Godheid, voor de ervaring van het onveranderlijke Zelf, voor de directe waarneming van de immanente Godheid, voor het contact met het bewuste universele Wezen. Zodra het denkvermogen verlicht is met het idee, kan men gemakkelijk de weg volgen en, met welke aanvankelijke moeilijke inspanning dan ook om de normale mentale waarnemingen te overstijgen, uiteindelijk tot de zelf-ervaring komen van deze essentiële waarheden die ten grondslag liggen aan ons en al het bestaan, *ātmanā ātmānam*. Men kan dit met deze bereidwilligheid doen omdat deze, eenmaal begrepen, duidelijk goddelijke realiteiten zijn; er is niets in ons mentale associaties dat ons ervan weerhoudt God in deze verheven aspecten toe te laten. Maar de moeilijkheid is om Hem te zien in de schijnbare waarheden van het bestaan, om Hem te ontdekken in dit feit van de Natuur en in deze verhullende verschijnselen van het ontstaan van de wereld; want hier staat alles haaks op de verhevenheid van deze verenigende opvatting. Hoe kunnen we ermee instemmen het Goddelijke te zien als mens en dier en levenloos object, in het nobele en het lage, het zoete en het vreselijke, het goede en het kwade? Als we, instemmend met een idee van God dat zich uitstrekt in de dingen van de kosmos, Hem zien in een ideaal licht van kennis en grootsheid van macht en charme van schoonheid en weldadigheid van liefde en ruime grootsheid van geest, hoe zullen we dan vermijden dat de eenheid wordt verbroken door hun tegenstellingen die zich in werkelijkheid aan deze hoge dingen vastklampen, ze omhullen en verduisteren? En als we, ondanks de beperkingen van het menselijk verstand en de menselijke natuur, God kunnen zien in de mens van God, hoe zullen we Hem dan zien in zij die zich tegen Hem verzetten en in daad en natuur alles vertegenwoordigen wat wij als ongoddelijk beschouwen? Als Narayana zonder moeite zichtbaar is in de wijze en de heilige, hoe zal hij dan gemakkelijk voor ons zichtbaar zijn in de zondaar, de misdadiger, de hoer en de verstotene? Tegen alle verschillen in het wereldse bestaan antwoordt de wijze, overal zoekend naar de opperste zuiverheid en eenheid, met de strenge kreet: "Niet dit, niet "Dit," *neti neti.* Zelfs als we veel dingen in de

wereld gewillig of met tegenzin accepteren en het Goddelijke in het universum erkennen, moet het denkvermogen dan niet bij de meeste dingen volharden in die kreet "niet dit, niet dit"? Hier wordt de instemming van het verstand, de toestemming van de wil en het geloof van het hart moeilijk voor een menselijke mentaliteit die altijd is verankerd in fenomenen en verschijnselen. Er zijn op zijn minst enkele overtuigende aanwijzingen nodig, enkele schakels en bruggen, enkele steunpunten voor de moeilijke poging tot eenheid.

Arjuna, hoewel hij de openbaring van Vasudeva als alles aanvaardt en hoewel zijn hart vol is van de vreugde ervan, — want hij merkt al dat het hem bevrijdt van de verwarring en de struikelende differentiaties van zijn denkvermogen, die schreeuwde om een aanwijzing, een leidende waarheid te midden van de verwarrende problemen van een wereld vol tegenstellingen, en het is voor hem de nectar van onsterfelijkheid, *amṛtam*, — voelt toch de behoefte aan dergelijke steunpunten en aanwijzingen. Hij voelt dat ze onmisbaar zijn om de moeilijkheid van een volledige en vaste realisatie te overwinnen; want hoe anders kan deze kennis iets van het hart en het leven gemaakt worden? Hij heeft leidende aanwijzingen nodig, vraagt Krishna zelfs om een volledige en gedetailleerde opsomming van de soevereine krachten van zijn wording en wenst dat niets uit de visie wordt weggelaten, niets blijft hem verwarren. "Jij zou mij moeten vertellen," zegt hij, "over jouw goddelijke zelf-manifestaties in jouw soevereine kracht van wording, *divyā ātma-vibhūtayaḥ*, alles zonder uitzondering, — *aśeṣeṇa*, niets weggelaten, — jouw Vibhutis waarmee jij deze werelden en volkeren doordringt. Hoe zal ik jou kennen, O Yogi, door overal en altijd aan jou te denken en in welke vooraanstaande wordingen moet ik aan jou denken?" Deze Yoga waardoor jij één bent met alles en één in alles en alles een onderdeel is van jouw wezen, alles een alomvattende of vooraanstaande of verhulde kracht van jouw natuur is, vertel me erover, roept hij, in detail en omvang, en vertelt me er steeds meer over; het is nectar van onsterfelijkheid voor mij, en hoeveel ik er ook van hoor, ik ben niet verzadigd. Hier krijgen we in de Gita een aanwijzing voor iets wat de Gita zelf niet expliciet naar voren brengt, maar dat vaak voorkomt in de Upanishads en later door het Vaishnavisme en het Shaktisme in een grotere intensiteit van visie werd ontwikkeld: de mogelijke vreugde van de mens over het Goddelijke in het wereldse bestaan, de universele Ananda, het spel van de Moeder, de zoetheid en schoonheid van Gods Lila.[64]

De goddelijke Leraar stemt in met het verzoek van de discipel, maar met een eerste waarschuwing dat een volledig antwoord niet mogelijk is. Want God is oneindig en zijn manifestatie is oneindig. De vormen van zijn manifestaties zijn ontelbaar. Elke vorm is een symbool van een goddelijke kracht, *vibhūti,* die erin verborgen ligt, en voor het ziende oog draagt elk eindig iets in zijn eigen openbaring van het oneindige. Ja, zegt hij, ik zal je vertellen over mijn goddelijke Vibhuti's, maar alleen in enkele van mijn voornaamste eigenschappen en als een aanwijzing en door het voorbeeld van dingen waarin je het gemakkelijkst de kracht van de Godheid kunt zien, *prādhānyataḥ*, *uddeśataḥ*. Want er is geen einde aan de ontelbare details van de zelf-uitbreiding van de Godheid in het universum, *nāsti anto vistarasya me*. Deze herinnering begint de passage en wordt aan het einde herhaald om er

---

[64] X. 16-18.

een grotere en onmiskenbare nadruk aan te geven. En vervolgens krijgen we in de rest van hoofdstuk[65] een samenvattende beschrijving van deze voornaamste aanwijzingen, deze voornaamste tekenen van de goddelijke kracht die aanwezig zijn in de dingen en personen van het universum. Het lijkt in eerste instantie alsof ze kriskras door elkaar zijn gegeven, zonder enige ordening, maar toch is er een bepaald principe in de opsomming, dat, als het eenmaal ontgrendeld is, door een behulpzame leidraad kan leiden tot het innerlijke gevoel van het idee en de gevolgen ervan. Het hoofdstuk is de Vibhuti yoga genoemd, — een onmisbare yoga. Want terwijl we ons onpartijdig moeten identificeren met het universele goddelijke Worden in al zijn omvang, zijn goed en kwaad, volmaaktheid en onvolmaaktheid, licht en duisternis, moeten we ons tegelijkertijd realiseren dat er een opstijgende evolutionaire kracht in schuilt, een toenemende intensiteit van de openbaring ervan in de dingen, een hiërarchisch geheim iets dat ons omhoog voert van de eerste verhullende verschijnselen door hogere en hogere vormen naar de grotere ideale natuur van de universele Godheid.

Deze samenvattende opsomming begint met een verklaring van het oorspronkelijke principe dat ten grondslag ligt aan alle kracht van deze manifestatie in het universum. Het is dit dat God in elk wezen en object verborgen en ontdekbaar woont; hij is gehuisvest als in een crypte in het denkvermogen en het hart van elk ding en schepsel, een innerlijk zelf in de kern van zijn subjectieve en objectieve wording, Hij die het begin, het midden en het einde is van alles wat is, is geweest of wil zijn. Want het is dit innerlijke goddelijke Zelf, verborgen voor het denkvermogen en het hart, dat Hij bewoont, deze stralende bewoner verborgen voor het oog van de ziel in de Natuur die hij heeft voortgebracht in de Natuur als zijn vertegenwoordiger, die voortdurend de mutaties van onze persoonlijkheid in de tijd en ons zintuiglijk bestaan in de ruimte ontwikkelt, — Tijd en Ruimte die de conceptuele beweging en uitbreiding van de Godheid in ons zijn. Alles is deze zelf-ziende ziel, deze zelf-representatieve Geest. Voor altijd, vanuit alle wezens, vanuit alle bewuste en onbewuste bestaansvormen, ontwikkelt dit Al-bewuste zijn gemanifesteerde zelf in hoedanigheid en kracht, ontwikkelt het in de vormen van objecten, in de instrumenten van onze subjectiviteit, in kennis en woord en denken, in de scheppingen van het denkvermogen en in de passie en handelingen van de doener, in de maatstaven van de Tijd, in kosmische krachten en godheden en in de krachten van de Natuur, in plantenleven, in dierenleven, in menselijke en bovenmenselijke wezens.

Wanneer we de dingen bekijken met dit oog van visie, niet verblind door verschillen in kwaliteit en kwantiteit of door verschillen in waarden en tegenstellingen van de natuur, zullen we zien dat alle dingen in feite niets anders zijn dan krachten van zijn manifestatie, vibhutis van deze universele Ziel en Geest, Yoga van deze grote Yogin, zelf-creaties van deze wonderbaarlijke zelf-Schepper. Hij is de ongeboren en alomvattende Meester van zijn eigen ontelbare wordingen in het universum, *ajo vibhuḥ*; alle dingen zijn zijn krachten en uitwerkingen in zijn zelf-Natuur, vibhutis. Hij is de oorsprong van alles wat ze zijn, hun begin; hij is hun steun in hun steeds veranderende status, hun midden; hij is ook hun einde, de culminatie of de desintegratie van elk geschapen ding in zijn ophouden of zijn verdwijnen. Hij

[65] X. 19-42.

haalt ze uit zijn bewustzijn en is erin verborgen, hij trekt ze terug in zijn bewustzijn en ze zijn voor een tijd of voor altijd in hem verborgen. Wat voor ons zichtbaar is, is slechts een kracht van het worden van het Ene: wat verdwijnt uit onze zintuigen en ons gezichtsveld is het gevolg van die kracht van het worden van het Ene. Alle klassen, geslachten, soorten, individuen zijn zulke vibhutis. Maar aangezien het door de kracht van zijn worden is dat hij voor ons zichtbaar is, is hij vooral zichtbaar in alles wat van een eminente waarde is of met een krachtige en dominante kracht lijkt te werken. En daarom kunnen we hem in elk soort wezen het meest zien in diegenen in wie de kracht van de natuur van dat soort zijn hoogste, leidende, meest effectief zelf-openbarende manifestatie bereikt. Dit zijn in een bijzondere zin Vibhutis. Toch is de hoogste kracht en manifestatie slechts een zeer gedeeltelijke openbaring van het Oneindige; zelfs het hele universum wordt slechts door één graad van zijn grootheid bezield, verlicht door één straal van zijn pracht, glorieus met een vage hint van zijn vreugde en schoonheid. Dit is in het kort de kern van de opsomming, het resultaat dat we eruit halen, de kern van de betekenis.

God is onvergankelijke, beginloze, oneindige Tijd; dit is zijn meest evidente Kracht van Worden en de essentie van de hele universele beweging. *Aham eva akṣyaḥ kālaḥ*. In feite verschijnt God in beweging van Tijd en Worden aan ons begrip of onze ervaring van Hem door het bewijs van zijn werken als de goddelijke kracht die alle dingen ordent en op hun plaats zet in de beweging. In zijn vorm van Ruimte is Hij het die ons confronteert in elke richting, met miljoenen lichamen, ontelbare denkvermogens, gemanifesteerd in elk bestaan; we zien zijn gezichten aan alle kanten om ons heen. *Dhātā 'haṁ viśvato-mukhaḥ*. Want tegelijkertijd werkt in al deze vele miljoenen personen en dingen, *sarva-bhūteṣu*, het mysterie van zijn zelf en gedachte en kracht en zijn goddelijke scheppingsgenie en zijn wonderbaarlijke vormkunst en zijn onberispelijke ordening van relaties en mogelijkheden en onvermijdelijke gevolgen. Hij verschijnt ons ook in het universum als de universele geest van Vernietiging, die lijkt te scheppen om zijn scheppingen uiteindelijk ongedaan te maken, — “Ik ben de alles-grijpende Dood,” *ahaṁ mṛtyuḥ sarvaharaḥ*. En toch houdt zijn kracht van het worden niet op met zijn werk, want de kracht van wedergeboorte en nieuwe schepping houdt altijd gelijke tred met de kracht van dood en vernietiging, — “en ik ben ook de geboorte van al wat tot bestaan zal komen.” Het goddelijke Zelf in de dingen is de ondersteunende Geest van het heden, de terugtrekkende Geest van het verleden, de scheppende Geest van de toekomst.

En te midden van al deze levende wezens, kosmische godheden, bovenmenselijke, menselijke en ondermenselijke schepsels, en te midden van al deze hoedanigheden, krachten en objecten, is de voornaamste, het hoofd, de grootste in hoedanigheid van elke klasse een bijzondere kracht van het worden van de Godheid. Ik ben, zegt de Godheid, Vishnu onder de Aditya's, Shiva onder de Rudra's, Indra onder de goden, Prahlada onder de Titanen, Brihaspati, de opperpriester van de wereld, Skanda, de oorlogsgod, leider der strijders, Marichi onder de Maruts, de heer van de rijkdom onder de Yaksha's en Rakshasa's, de slang Ananta onder de Naga's, Agni onder de Vasu's, Chitraratha onder de Gandharva's, Kandarpa, de liefdesgod onder de voorouders, Varuna onder de volkeren van de zee, Aryaman onder de Vaders, Narada onder de goddelijke wijzen, Yama, heer van de Wet onder hen die heerschappij en wet handhaven, onder de krachten van de storm de Windgod.

Aan het andere uiteinde van de schaal ben ik de stralende zon onder lichten en pracht, de maan onder de sterren van de nacht, de oceaan onder de stromende wateren, Meru onder de toppen van de wereld, de Himalaya onder de bergketens, de Ganges onder de rivieren, de goddelijke bliksem onder de wapens. Onder alle planten en bomen ben ik de Aswattha, onder de paarden Indra's paard Uchchaihsravas, Airavata onder de olifanten, onder de vogels Garuda, Vasuki de slangengod onder de slangen, Kamadhuk de koe van overvloed onder het vee, de alligator onder de vissen, de leeuw onder de dieren van het woud. Ik ben Margasirsha, de eerste van de maanden; ik ben spring, het mooiste van de seizoenen.

In levende wezens, zo vertelt de Godheid aan Arjuna, ben Ik het bewustzijn waarmee zij zich bewust zijn van zichzelf en hun omgeving. Ik ben het denkvermogen te midden van de zintuigen, het denkvermogen waarmee zij de indrukken van objecten ontvangen en daarop reageren. Ik ben de kwaliteiten van de mens van denkvermogen, karakter, lichaam en handelen; Ik ben glorie en spraak, geheugen, intelligentie, standvastigheid en vergeving, de energie van de energieke en de kracht van de machtige. Ik ben vastberadenheid, doorzettingsvermogen en overwinning, Ik ben de Sattwische kwaliteit van het goede, Ik ben het gokken van de sluwe; ik ben de beheersing en macht van allen die heersen, temmen en overwinnen, en de politiek van allen die slagen en veroveren; ik ben de stilte van geheime zaken, de kennis van de kenner, de logica van hen die debatteren. Ik ben de letter A onder de letters, de dualis onder de samengestelde woorden, de heilige lettergreep OM onder de woorden, de Gayatri onder de dichtvormen, de Sama-veda onder de Veda's en de grote Sama onder de mantra's. Ik ben het hoofd van alle berekeningen voor hen die berekenen en meten. Ik ben spirituele kennis onder de vele filosofieën, kunsten en wetenschappen. Ik ben al die krachten van de mens en alle energieën van het universum en haar schepselen.

Zij in wie mijn krachten opstijgen tot de hoogste hoogten van menselijke prestaties, ben ik altijd, mijn speciale Vibhuti's. Ik ben onder de mensen de koning der mensen, de leider, de machtige man, de held. Ik ben Rama onder de krijgers, Krishna onder de Vrishni's, Arjuna onder de Pandava's. De verlichte Rishi is mijn Vibhuti; Ik ben Bhrigu onder de grote Rishi's. De grote ziener, de geïnspireerde dichter die de waarheid ziet en openbaart door het licht van de idee en het geluid van het woord, ben ikzelf stralend in het sterfelijke; ik ben Ushanas onder de ziener-dichters. De grote wijze, denker, filosoof is mijn kracht onder de mensen, mijn eigen immense intelligentie; ik ben Vyasa onder de wijzen. Maar, ongeacht de mate van manifestatie, zijn alle wezens op hun eigen manier en aard krachten van de Godheid; niets bewegend of niet bewegend, levend of levenloos in de wereld kan zonder mij bestaan. Ik ben het goddelijke zaad van alle bestaan en uit dat zaad zijn zij de takken en bloemen; wat in het zaad zelf zit, dat kunnen alleen zij ontwikkelen in Natuur. Er is geen telling of limiet aan mijn goddelijke Vibhutis; wat ik heb gezegd is niets meer dan een samenvattende ontwikkeling en ik heb slechts het licht geworpen van enkele leidende aanwijzingen en een sterke opening naar eindeloze waarheden. Welk prachtig en glorieus schepsel je ook in de wereld ziet, welk wezen ook machtig en sterk is onder de mensen, boven de mens en onder hem, weet dat het een ware pracht, licht en energie van Mij is en geboren uit een krachtig deel en intense kracht van Mijn bestaan. Maar wat is er behoefte aan een

veelheid aan details voor deze kennis? Neem het zo aan: ik ben hier in deze wereld en overal, ik ben in alles en ik vorm alles: er is niets anders dan ik, niets zonder Mij. Ik draag dit hele universum met een enkele graad van Mijn onbegrensde kracht en een oneindig klein deel van Mijn ondoorgrondelijke geest; al deze werelden zijn slechts vonken, hints, glinsteringen van het Ik Ben, eeuwig en onmetelijk.

IX
De Theorie van de Vibhuti

HET BELANG van dit hoofdstuk van de Gita is veel groter dan op het eerste gezicht lijkt, of voor een oog vol vooroordelen dat de tekst alleen leest voor de leer van de laatste transcendentie en de onthechte afwending van de menselijke ziel van de wereld naar een ver Absolute. De boodschap van de Gita is het evangelie van de Goddelijkheid in de mens, die zich door een toenemende eenwording ontvouwt uit de sluier van de lagere Natuur, zijn kosmische geest aan de menselijke ziel openbaart, zijn absolute transcendentie onthult, zich openbaart in de mens en in alle wezens. De mogelijke uitkomst van deze eenwording, deze goddelijke Yoga, de mens die groeit naar de Godheid, de Godheid die gemanifesteerd is in de menselijke ziel en in het innerlijke menselijke visioen, is onze bevrijding van het beperkte ego en onze verheffing tot de hogere natuur van een goddelijke mensheid. Door te verblijven in deze hogere spirituele natuur en niet in het sterfelijke weefsel, de verwarde complexiteit van de drie guna's, is de mens, één met God door kennis, liefde en wil en het opgeven van zijn hele wezen in de Godheid, inderdaad in staat op te stijgen tot de absolute Transcendentie, maar ook om in die wereld te handelen, niet langer in onwetendheid, maar in de juiste relatie van het individu tot het Opperwezen, in de waarheid van de Geest, vervuld in onsterfelijkheid, voor God in de wereld en niet langer voor het ego. Arjuna tot deze actie te roepen, hem bewust te maken van het zijn en de kracht die hij is en van het Zijn en de Kracht wiens wil door hem heen werkt, is het doel van de belichaamde Godheid. Hiertoe is de goddelijke Krishna zijn wagenmenner; hiertoe kwam die grote ontmoediging en diepe ontevredenheid over de mindere menselijke motieven van zijn werk; om hen te vervangen wordt hem het grotere spirituele motief van deze openbaring gegeven in het opperste moment van het werk dat hem is opgedragen. De visie van de Wereld-Purusha en het goddelijke bevel tot handelen is het hoogtepunt waartoe hij werd geleid. Dat is al aanstaande; maar zonder de kennis die hem nu gegeven is door de Vibhuti-Yoga zou het niet zijn volledige betekenis met zich meebrengen.

Het mysterie van het wereldbestaan wordt gedeeltelijk onthuld door de Gita. Gedeeltelijk, want wie zal de oneindige diepten ervan uitputten of welke geloofsovertuiging of filosofie ook beweert dat het in een beperkte ruimte heeft verlicht of in een kort systeem alle betekenis van het kosmische wonder heeft opgesloten? Maar voor zover essentieel voor het doel van de Gita, wordt het aan ons geopenbaard. We kennen de oorsprong van de wereld van God, de immanentie van het Goddelijke erin en de immanentie ervan in het Goddelijke, de essentiële eenheid van al het bestaan, de relatie van de menselijke ziel, verhuld in de Natuur, tot de Godheid, haar ontwaken tot zelf-kennis, haar geboorte in een groter bewustzijn, haar opstijging naar haar eigen spirituele hoogten. Maar wanneer dit nieuwe zelfinzicht en bewustzijn zijn verworven in plaats van de oorspronkelijke onwetendheid, wat zal dan het perspectief van de bevrijde mens zijn op de wereld om hem heen, zijn houding ten opzichte van de kosmische manifestatie waarvan hij nu het centrale geheim bezit? Hij zal allereerst kennis hebben van de eenheid van het bestaan en het oog waarmee hij die kennis waarneemt. Hij zal alles om

zich heen zien als zielen, vormen en krachten van het ene goddelijke Wezen. Voortaan zal dat inzicht het uitgangspunt zijn van alle innerlijke en uiterlijke handelingen van zijn bewustzijn; het zal het fundamentele zien zijn, de spirituele basis van al zijn handelingen. Hij zal alle dingen en elk schepsel levend, bewegend en handelend zien in het Ene, vervat in het goddelijke en eeuwige bestaan. Maar hij zal dat Ene ook zien als de Bewoner in alles, hun Zelf, de essentiële Geest in hen, zonder wiens geheime aanwezigheid in hun bewuste natuur zij helemaal niet zouden kunnen leven, bewegen of handelen en zonder wiens wil, kracht, goedkeuring of lijden geen enkele van hun bewegingen op enig moment ook maar enigszins mogelijk zou zijn. Ook zijzelf, hun ziel, denkvermogen, leven en fysieke vorm zal hij alleen zien als een resultaat van de kracht, wil en sterkte van dit ene Zelf en deze ene Geest. Alles zal voor hem een wording zijn van dit ene universele Wezen. Hij zal zien dat hun bewustzijn volledig voortkomt uit zijn bewustzijn, hun kracht en wil afgeleid zijn van en afhankelijk zijn van zijn kracht en wil, hun gedeeltelijke natuurverschijnselen een resultaat zijn van zijn grotere goddelijke Natuur, of het nu in de onmiddellijke werkelijkheid van de dingen opvalt als een manifestatie of een vermomming, een figuur of een misvorming van de Godheid. Geen ongewenste of verwilderde verschijning van dingen zal ook maar in de geringste mate de volledigheid van deze visie verminderen of ermee in conflict komen. Het is het essentiële fundament van het grotere bewustzijn waarin hij is ontwaakt, het is het onmisbare licht dat zich om hem heen heeft geopend en de ene volmaakte manier van zien, de ene Waarheid die alle andere mogelijk maakt.

Maar de wereld is slechts een gedeeltelijke manifestatie van de Godheid, het is niet zelf die Godheid. De Godheid is oneindig veel groter dan welke natuurlijke manifestatie dan ook kan zijn. Door zijn oneindigheid, door zijn absolute vrijheid, bestaat hij buiten elke mogelijkheid tot integrale formulering in welk wereldenschema of uitbreiding van de kosmische Natuur dan ook, hoe breed, complex, eindeloos gevarieerd deze en elke wereld ons ook mag lijken, — *nāsti anto vistarasya me*, — hoe oneindig ook voor ons eindige gezichtspunt. Daarom zal het oog van de bevrijde geest voorbij de kosmos het volkomen Goddelijke zien. De kosmos zal hij zien als een figuur getrokken uit de Goddelijkheid die voorbij alle figuren is, een constante kleine term in het absolute bestaan. Elk relatief en eindig ding zal hij zien als een figuur van het goddelijke Absolute en Oneindige, en zowel voorbij alle eindigheden als door elk eindig ding heen zal hij daar alleen toe komen, altijd datgene zien voorbij elk fenomeen en natuurlijk schepsel en relatieve actie en elke hoedanigheid en elke gebeurtenis; kijkend naar elk van deze dingen en daarbuiten, zal hij in de Goddelijkheid haar spirituele betekenis vinden.

Deze dingen zullen voor hem geen intellectuele concepten zijn, of deze houding ten opzichte van de wereld simpelweg een manier van denken of een pragmatisch dogma. Want als zijn kennis slechts conceptueel is, is het een filosofie, een intellectuele constructie, geen spirituele kennis en visie, geen spirituele bewustzijnstoestand. Het spirituele zien van God en de wereld is niet alleen ideaal, niet zelfs niet voornamelijk of primair ideatisch. Het is een directe ervaring en net zo reëel, levendig, dichtbij, constant, effectief en intiem als voor het denkvermogen het zintuiglijke zien en voelen van beelden, objecten en personen. Het is alleen het fysieke denkvermogen dat God en geest beschouwt als een abstract concept dat hij niet kan visualiseren of representeren behalve door middel van woorden, namen, symbolische

beelden en ficties. Geest ziet geest, het vergoddelijkte bewustzijn ziet God net zo direct en directer, net zo intiem en intiemer dan het lichamelijke bewustzijn materie ziet. Het ziet, voelt, denkt, ervaart het Goddelijke. Voor het spirituele bewustzijn verschijnt al het gemanifesteerde bestaan als een wereld van geest en niet als een wereld van materie, niet als een wereld van leven, zelfs niet als een wereld van verstand; deze andere dingen zijn in zijn ogen slechts Godsgedachte, Godskracht, Godsvorm. Dat is wat de Gita bedoelt met leven en handelen in Vasudeva, *mayi vartate*. Het spirituele bewustzijn is zich bewust van de Godheid met die nauwe kennis door identiteit die zoveel enorm reëler is dan welke mentale waarneming van het denkbare ook of welke zintuiglijke ervaring van het gevoelige ook. Het is zich zelfs bewust van het Absolute dat achter en voorbij alle wereldse bestaan is en dat het voortbrengt en overstijgt en voor altijd buiten zijn verloop staat. En van het onveranderlijke zelf van deze Godheid dat de veranderingen van de wereld doordringt en ondersteunt met zijn onveranderlijke eeuwigheid, is dit bewustzijn zich eveneens bewust, door identiteit, door de eenheid van dit zelf met onze eigen tijdloze, onveranderlijke onsterfelijke geest. Het is zich op dezelfde wijze bewust van de goddelijke Persoon die zichzelf kent in al deze dingen en personen en die alle dingen en personen in zijn bewustzijn wordt en hun gedachten en vormen vormgeeft en hun handelingen beheerst door wat hij immanent wil. Het is zich intiem bewust van de absolute God, God als zelf, God als geest, ziel en natuur. Zelfs deze uiterlijke Natuur kent het door identiteit en zelfervaring, maar een identiteit die variatie toelaat, relaties toelaat, grotere en kleinere graden toelaat van de werking van de ene bestaanskracht. Want Natuur is Gods kracht van diverse zelfwording, *ātma-vibhūti.*

Maar dit spirituele bewustzijn van het wereldse bestaan zal de Natuur in de wereld niet zien zoals het normale menselijke verstand haar ziet in onwetendheid, of slechts zoals zij is in de gevolgen van de onwetendheid. Alles in deze Natuur dat onwetend is, alles wat onvolmaakt is of pijnlijk of pervers en afstotend, bestaat niet als een absolute tegenstelling van de natuur van de Godheid, maar gaat terug naar iets achter zichzelf, gaat terug naar een reddende kracht van de geest waarin het zijn eigen ware wezen en verlossing kan vinden. Er is een originele en oorspronkelijke Opperste Prakriti, waarin de goddelijke kracht en wil om te zijn geniet van zijn eigen absolute kwaliteit en zuivere openbaring. Daar wordt het hoogste gevonden, daar de volmaakte energie van alle energieën die we in het universum zien. Dat is wat zich aan ons presenteert als de ideale natuur van de Godheid, een natuur van absolute kennis, absolute kracht en wil, absolute liefde en vreugde. En alle oneindige variaties van zijn kwaliteit en energie, *ananta guṇa, agaṇana-śakti*, daar zijn wonderbaarlijk diverse, bewonderenswaardig en spontaan geharmoniseerde vrije zelfformuleringen van deze absolute wijsheid en wil en kracht en vreugde en liefde. Alles is daar een veelzijdige, onbelemmerde eenheid van oneindigheden. Elke energie, elke kwaliteit is in de ideale goddelijke natuur puur, perfect, zelfbeheerst, harmonieus in zijn werking; niets streeft daar naar zijn eigen afzonderlijke, beperkte zelf-vervulling, alles handelt in een onuitsprekelijke eenheid. Daar zijn alle dharma's, alle wetten van het zijn — dharma, wet van het zijn, is slechts kenmerkende werking van goddelijke energie en kwaliteit, *guṇa-karma*, — zijn één vrije en plastische

dharma. De ene goddelijke Kracht van het zijn[66] werkt met een onmetelijke vrijheid en, gebonden aan geen enkele uitsluitende wet, niet beperkt door enig bindend systeem, verheugt zich in haar eigen spel van oneindigheid en wankelt nooit in haar waarheid van zelf-expressie, volmaakt voor altijd.

Maar in het universum waarin we leven, is er een scheidingsprincipe van selectie en differentiatie. Daar zien we elke energie, elke kwaliteit die zich uitdrukt, werken alsof voor zijn eigen hand, proberend zoveel mogelijk zelf-expressie te verkrijgen op welke manier dan ook, en die inspanning op de een of andere manier zo goed of slecht mogelijk aan te passen aan de gelijktijdige of concurrerende inspanning van andere energieën en kwaliteiten voor hun afzonderlijke zelf-expressie. De Geest, het Goddelijke, woont in deze worstelende wereldnatuur en legt haar een zekere harmonie op door de onvervreemdbare wet van de innerlijke geheime eenheid waarop de werking van al deze krachten is gebaseerd. Maar het is een relatieve harmonie die lijkt voort te komen uit een oorspronkelijke verdeeldheid, die ontstaat uit en voortduurt door de schok van verdeeldheid en niet uit een oorspronkelijke eenheid. Of althans, de eenheid lijkt onderdrukt en latent te zijn, vindt zichzelf, niet en zal nooit haar raadselachtige vermommingen afleggen. En in feite vindt het zichzelf pas wanneer het individuele wezen in deze wereldnatuur in zichzelf de hogere goddelijke Prakriti ontdekt, waarvan deze kleinere beweging een afleiding is. Niettemin zijn de kwaliteiten en energieën die in de wereld werkzaam zijn, die op verschillende manieren in mens, dier, plant en levenloos ding werken, welke vormen ze ook aannemen, altijd goddelijke kwaliteiten en energieën. Alle energieën en kwaliteiten zijn krachten van de Godheid. Elk komt voort uit de goddelijke Prakriti daar, werkt aan zijn zelf-expressie in de lagere Prakriti hier, vergroot zijn kracht van bevestiging en geactualiseerde waarden onder deze belemmerende omstandigheden, en wanneer het zijn hoogste zelf-kracht bereikt, nadert het de zichtbare uitdrukking van de Godheid en richt het zich omhoog naar zijn eigen absolute in de opperste, de ideale, de goddelijke Natuur. Want elke energie is wezen en kracht van de Godheid en de expansie en zelfexpressie van energie is altijd de expansie en expressie van de Godheid.

Men zou zelfs kunnen zeggen dat op een bepaald punt van intensiteit elke kracht in ons, kracht van kennis, kracht van wil, kracht van liefde, kracht van vreugde, kan resulteren in een explosie die de schil van de lagere formulering verbreekt en de energie bevrijdt van haar scheidende werking in vereniging met de oneindige vrijheid en kracht van het goddelijke Wezen. Een hoogste Goddelijke spanning bevrijdt het denkvermogen door een absoluut inzicht in kennis, bevrijdt het hart door een absolute liefde en vreugde, bevrijdt het hele bestaan door een absolute concentratie van wil op een groter bestaan. Maar de impact en de bevrijdende schok komen door de aanraking van het Goddelijke op onze werkelijke natuur, die de energie wegleidt van haar normale, beperkte, scheidende werking en objecten naar het Eeuwige, Universele en Transcendente, en oriënteert haar op de oneindige en absolute Godheid. Deze waarheid van de dynamische alomtegenwoordigheid van de goddelijke kracht van het zijn vormt de basis van de theorie van de Vibhuti.

De oneindige goddelijke Shakti is overal aanwezig en ondersteunt in het geheim de lagere formulering, *parā prakṛtir me yayā dhāryate jagat*, maar

---

[66] *tapas, cit-śakti.*

houdt zich verborgen in het hart van elk natuurlijk bestaan, *sarvabhūtānāṁ hṛddeśe*, totdat de sluier van Yogamaya wordt verscheurd door het licht van kennis. Het spirituele wezen van de mens, de Jiva, bezit de goddelijke natuur. Hij is een manifestatie van God in die Natuur, *parā prakṛtir jīva-bhūtā*, en hij heeft latent in zich alle goddelijke energieën en kwaliteiten, het licht, de kracht, de macht van het zijn van de Godheid. Maar in deze lagere Prakriti waarin wij leven, volgt de Jiva het principe van selectie en eindige determinatie, en daar wordt elke energieverbinding, elke kwaliteit of elk spiritueel principe dat hij met zich meedraagt of als zaad van zijn zelf-expressie naar voren brengt, een werkend deel van zijn swabhava, zijn wet van zelfwording, en bepaalt zijn swadharma, zijn wet van handelen. En als dat alles was, zou er geen verwarring of moeilijkheid zijn; het leven van iemand zou een stralende ontvouwing van goddelijkheid zijn. Maar deze lagere energie van onze wereld is een natuur van onwetendheid, van egoïsme, van de drie guna's. Omdat dit een natuur van egoïsme is, beschouwt de Jiva zichzelf als het scheidende ego: hij werkt zijn zelfexpressie egoïstisch uit als een scheidende wil om zowel in conflict te zijn als in associatie met dezelfde wil in anderen. Hij probeert de wereld te beheersen door middel van strijd en niet door eenheid en harmonie; hij benadrukt een egocentrische onenigheid. Omdat dit een aard van onwetendheid is, een blinde manier van zien en een onvolmaakte of gedeeltelijke zelf-expressie, kent hij zichzelf niet, kent hij zijn wet van het zijn niet, maar volgt hij de wet van het zijn, maar volgt het instinctief onder de slecht begrepen dwang van de wereldenergie, met een strijd, met veel innerlijk conflict, met een zeer grote kans op afwijking. Omdat dit een aard is van de drie guna's, neemt deze verwarde en strevende zelf-expressie verschillende vormen aan van onvermogen, perversie of gedeeltelijke zelf-ontdekking. Gedomineerd door de guna van tamas, de modus van duisternis en inertie, werkt de kracht van het zijn in een zwakke verwarring, een overheersend onvermogen, een onambitieuze onderwerping aan het blinde mechanisme van de krachten van de onwetendheid. Gedomineerd door de guna van rajas, de modus van handelen, verlangen en bezit, is er een strijd, is er een inspanning, is er een groei van macht en capaciteit, maar het is struikelend, pijnlijk, heftig, misleid door verkeerde ideeën, methoden en idealen, aangezet tot misbruik, corruptie en verdraaiing van juiste ideeën, methoden of idealen en vooral vatbaar voor een grote, vaak enorme overdrijving van het ego. Gedomineerd door de guna van sattwa, de modus van licht en evenwicht en vrede, is er een meer harmonieuze actie, een juiste omgang met de natuur, maar alleen juist binnen de grenzen van een individueel licht en een capaciteit die niet in staat is de betere vormen van deze lagere mentale wil en kennis te overstijgen. Ontsnappen aan deze warboel, opstijgen boven de onwetendheid, het ego en de guna's is de eerste echte stap naar goddelijke volmaaktheid. Door die transcendentie vindt de Jiva zijn eigen goddelijke natuur en zijn ware bestaan.

Het bevrijde oog van kennis in het spirituele bewustzijn ziet in zijn blik op de wereld niet alleen deze worstelende lagere Natuur. Als we alleen het schijnbare uiterlijke feit van onze natuur en de natuur van anderen waarnemen, kijken we met het oog van de onwetendheid en kunnen we God niet gelijkelijk kennen in alles, in het sattwische, het rajasische, het tamasische schepsel, in God en Titaan, in heilige en zondaar, in de wijze en de onwetende, in het grote en in het kleine, in mens, dier, plant en levenloos bestaan. De bevrijde visie ziet drie dingen tegelijk als de volledige occulte

waarheid van het natuurlijke wezen. Allereerst ziet zij de goddelijke Prakriti in alles, geheim, aanwezig, wachtend op evolutie; Het ziet haar als de ware kracht in alle dingen, die waarde geeft aan al deze schijnbare handelingen van verschillende kwaliteit en kracht, en het leest de betekenis van deze laatste verschijnselen niet in hun eigen taal van ego en onwetendheid, maar in het licht van de goddelijke Natuur. Daarom ziet het ook, ten tweede, de verschillen in de schijnbare handelingen in Deva en Rakshasa, mens en dier en vogel en reptiel, goed en kwaad, onwetend en geleerd, maar als handelingen van goddelijke kwaliteit en energie onder deze omstandigheden, onder deze maskers. Het wordt niet misleid door het masker, maar ontdekt achter elk masker de Godheid. Het observeert de verdraaiing of de onvolmaaktheid, maar het dringt door tot de waarheid van de geest erachter, het ontdekt die zelfs in de verdraaiing en onvolmaaktheid, zelfverblind, worstelend om zichzelf te vinden, tastend door verschillende vormen van zelf-expressie en ervaring naar volledige zelfkennis, naar zijn eigen oneindige en absolute. Het bevrijde oog legt geen overmatige nadruk op de verdraaiing en onvolmaaktheid, maar is in staat alles te zien met een volledige liefde en naastenliefde in het hart, een volledig begrip in het verstand, een volledige gelijkheid in de geest. Ten slotte ziet het de opwaartse drang van de strevende krachten van de Wil om bij Godheid te zijn; het respecteert, verwelkomt en moedigt alle hoge manifestaties van energie en kwaliteit aan, de vlammende tongen van de Goddelijkheid, de toenemende grootsheid van ziel en denkvermogen en het leven in zijn intensiteit, verheven van de niveaus van de lagere natuur naar hoogten van stralende wijsheid en kennis, machtige kracht, sterkte, vermogen, moed, heldhaftigheid, weldadige zoetheid en vurigheid en grootsheid van liefde en zelfopoffering, uitmuntende deugd, nobele daad, betoverende schoonheid en harmonie, fijne en goddelijke schepping. Het oog van de geest ziet en markeert de opkomende goddelijkheid van de mens in de grote Vibhuti.

Dit is een erkenning van de Goddelijkheid als Kracht, maar kracht in de breedste zin van het woord, kracht niet alleen van macht, maar ook van kennis, wil, liefde, werk, zuiverheid, zoetheid, schoonheid. Het Goddelijke is zijn, bewustzijn en vreugde, en in de wereld werpt alles zich naar buiten en vindt zichzelf weer terug door de energie van het zijn, de energie van het bewustzijn en de energie van de vreugde; dit is een wereld van de werken van de goddelijke Shakti. Die Shakti vormt zich hier in ontelbare soorten wezens en elk van hen heeft zijn eigen karakteristieke krachten van haar energie. Elke kracht is het Goddelijke zelf in die vorm, in de leeuw zoals in de hinde, in de Titaan zoals in de God, in de onbewuste zon die door de ether vlamt zoals in de mens die op aarde denkt. De vervorming die door de guna's wordt veroorzaakt, is het mindere, niet echt het belangrijkste aspect; het essentiële is de goddelijke kracht die zichzelf uitdrukt. Het is de Godheid die zich manifesteert in de grote denker, de held, de leider van mensen, de grote leraar, wijze, profeet, religieuze stichter, heilige, mensenliefhebber, de grote dichter, de grote kunstenaar, de grote wetenschapper, de ascetische zelf-bestrijder, de bestrijder van dingen, gebeurtenissen en krachten. Het werk zelf, het verheven gedicht, de volmaakte vorm van schoonheid, de diepe liefde, de nobele daad, de goddelijke prestatie is een beweging van goddelijkheid; het is het Goddelijke in manifestatie.

Dit is een waarheid die alle oude culturen erkenden en respecteerden, maar een deel van het moderne denkvermogen heeft een bijzondere afkeer

van dit idee, ziet er een verering van louter kracht en macht in, een onwetende of zelfvernederende heldenverering of een doctrine van de Asurische supermens. Zeker, er is een onwetende manier om deze waarheid te interpreteren, zoals er een onwetende manier is om alle waarheden te interpreteren; maar het heeft zijn eigen plaats, zijn onmisbare functie in de goddelijke economie van de Natuur. De Gita plaatst het op de juiste plaats en in het juiste perspectief. Het moet gebaseerd zijn op de erkenning van het goddelijke zelf in alle mensen en alle schepselen; het moet consistent zijn met een gelijkmoedig hart voor het grote en het kleine, het eminente en de obscure manifestatie. God moet gezien en bemind worden in de onwetenden, de nederigen, de zwakken, de verachtelijken, de verstotenen. In de Vibhuti zelf is het niet, behalve als symbool, het uiterlijke individu dat op deze manier erkend en verheven moet worden, maar de ene Godheid die zich in macht openbaart. Maar dit doet niets af aan het feit dat er een oplopende schaal in manifestatie bestaat en dat de Natuur opklimt in haar graden van zelf-expressie, van haar tastende, duistere of onderdrukte symbolen tot de eerste zichtbare uitingen van de Godheid. Elk groot wezen, elke grote prestatie is een teken van haar vermogen tot zelf-overstijging en een belofte van de uiteindelijke, opperste overstijging. De mens zelf is een superieure graad van natuurlijke manifestatie ten opzichte van het dier en het reptiel, hoewel in beide het ene gelijke Brahman aanwezig is. Maar de mens heeft zijn eigen hoogste hoogten van zelf-overstijging nog niet bereikt en ondertussen moet elke hint van een grotere kracht van de Wil in hem worden erkend als een belofte en een aanwijzing. Respect voor de goddelijkheid in de mens, in alle mensen, wordt niet verminderd, maar vergroot en krijgt een rijkere betekenis door onze blik te richten op het spoor van de grote pioniers die hem leiden of wijzen, ongeacht welke stap van verwezenlijking hij zet naar de supermensheid.

Arjuna zelf is een Vibhuti; hij is een man hoog in de spirituele evolutie, een figuur die zich onderscheidt in de menigte van zijn tijdgenoten, een uitverkoren instrument van de goddelijke Narayana, de Godheid in de mensheid. Op de ene plek spreekt de leraar als het opperste en gelijke Zelf van allen en verklaart dat er niemand Hem dierbaar is, niemand gehaat wordt, maar op andere plekken zegt hij dat Arjuna Hem dierbaar is en zijn bhakta en daarom geleid en veilig in zijn handen, uitverkoren voor het visioen en de kennis. Hier is slechts een schijnbare inconsistentie. De Macht als het zelf van de kosmos is gelijk aan allen, daarom geeft Hij aan elk wezen overeenkomstig de werking van zijn natuur; maar er is ook een persoonlijke relatie van de Purushottama tot de mens, waarin Hij zich bijzonder verbonden voelt met de man die dicht bij Hem is gekomen. Al deze helden en machtige mannen die hebben deelgenomen aan de strijd op de vlakte van Kurukshetra zijn vaten van de goddelijke Wil en door elk van hen werkt Hij overeenkomstig zijn natuur, maar achter de sluier van zijn ego. Arjuna heeft dat punt bereikt waar de sluier kan worden gescheurd en de belichaamde Godheid het mysterie van zijn werking aan zijn Vibhuti kan onthullen. Het is zelfs essentieel dat er een openbaring plaatsvindt. Hij is het instrument van een groot werk, een werk dat er verschrikkelijk uitziet, maar noodzakelijk is voor een grote stap voorwaarts in de mars van het menselijk ras, een beslissende beweging in de strijd naar het koninkrijk van het Recht en de Waarheid, *dharmarājya*. De geschiedenis van de menselijke cycli is een vooruitgang naar de onthulling van de Godheid in de ziel en het leven van de mensheid;

elke belangrijke gebeurtenis en fase ervan is een goddelijke manifestatie. Arjuna, het voornaamste instrument van de verborgen wil, de grote protagonist, moet de goddelijke mens worden die in staat is het werk bewust te verrichten als de handeling van het Goddelijke. Alleen zo kan die handeling psychologisch tot leven komen en haar spirituele betekenis ontvangen, evenals haar licht en kracht van geheime betekenis. Hij is geroepen tot zelf-kennis; hij moet God zien als de Meester van het universum en de oorsprong van de schepselen en gebeurtenissen van de wereld, alles als de zelf-expressie van de Godheid in de Natuur, God in alles, God in zichzelf als mens en als Vibhuti, God in de laagste regionen van het zijn en op de hoogste, God op de allerhoogste toppen, de mens ook op hoogten als de Vibhuti en klimmend naar de laatste toppen in de opperste bevrijding en vereniging. De tijd in zijn schepping en vernietiging moet door hem gezien worden als de gestalte van de Godheid in zijn stappen, — stappen die de cycli van de kosmos volbrengen, op wiens pieken van beweging de goddelijke geest in het menselijk lichaam opstijgt en Gods werk in de wereld verricht als zijn Vibhuti naar de allerhoogste transcendenten. Deze kennis is gegeven; de Tijdsfiguur van de Godheid zal nu geopenbaard worden en uit de miljoen monden van dat figuur zal het bevel voor de aangewezen actie aan de bevrijde Vibhuti worden gegeven.

X
De Visie van de Wereld-Geest
Tijd de Vernietiger

DE VISIE op de universele Purusha is een van de bekendste en meest poëtische passages in de Gita, maar de plaats ervan in de gedachtegang is niet helemaal oppervlakkig. Het is duidelijk bedoeld als een poëtisch en openbarend symbool, en we moeten zien hoe het erin wordt gebracht en met welk doel, en ontdekken waar het in zijn belangrijke aspecten naar verwijst, voordat we de betekenis ervan kunnen vatten. Arjuna roept het op in zijn verlangen om het levende beeld te zien, de zichtbare grootsheid van het onzichtbare Goddelijke, de belichaming van de Geest en Kracht die het universum regeert. Hij heeft het hoogste spirituele geheim van het bestaan gehoord: dat alles van God komt, dat alles Goddelijke is en dat God in alle dingen woont en verborgen is, en dat Hij in elke eindige verschijning geopenbaard kan worden. De illusie die de menselijke zintuigen en denkvermogen zo hardnekkig in haar greep houdt, het idee dat dingen überhaupt op zichzelf of voor zichzelf bestaan, los van God, of dat iets dat aan de Natuur onderworpen is, zelfstandig kan bewegen en zichzelf kan leiden, is van hem verdwenen. Dat was de oorzaak van zijn twijfel, zijn verbijstering en zijn weigering om te handelen. Nu weet hij wat de zin is van de geboorte en het vergaan van het bestaan. Hij weet dat de onvergankelijke grootheid van de goddelijke, bewuste ziel het geheim is van al deze verschijnselen. Alles is een Yoga van deze grote, eeuwige Geest in de dingen, en alle gebeurtenissen zijn het resultaat en de uitdrukking van die Yoga; de hele Natuur is vol van de geheime Godheid en streeft ernaar Hem in haar te openbaren. Maar hij zou ook de vorm en het lichaam van deze Godheid willen zien, indien mogelijk. Hij heeft gehoord van Zijn eigenschappen en de stappen en wegen van Zijn zelfopenbaring begrepen; maar nu vraagt hij deze Meester van de Yoga om zijn onvergankelijke Zelf te onthullen aan het oog van Yoga. Niet, kennelijk, de vormloze stilte van zijn actieloze onveranderlijkheid, maar het Opperwezen van wie alle energie en actie afkomstig is, van wie de vormen de maskers zijn, die zijn kracht openbaart in de Vibhuti, — de Meester van werken, de Meester van kennis en aanbidding, de Heer van de Natuur en al haar schepselen. Om deze grootste alomvattende visie wordt hij ertoe aangezet te vragen, omdat het zo is, van de Geest die geopenbaard is in het universum, dat hij het bevel moet ontvangen voor zijn rol in de wereldactie.

Wat je moet zien, antwoordt de Avatar, kan het menselijk oog niet bevatten, — want het menselijk oog kan alleen de uiterlijke verschijnselen van dingen zien of er afzonderlijke symbolische vormen uit maken, die elk slechts enkele aspecten van het eeuwige Mysterie weergeven. Maar er is een goddelijk oog, een innerlijk zien, waardoor de Allerhoogste Godheid in zijn Yoga kan worden aanschouwd en dat oog geef ik je nu. Je zult, zegt hij, mijn honderden en duizenden goddelijke vormen zien, verschillend van soort, verschillend van vorm en kleur; je zult de Aditya's en de Rudra's en de Maruts en de Aswins zien; je zult vele wonderen zien die niemand ooit heeft gezien; je zult vandaag de hele wereld zien, verbonden en verenigd in mijn lichaam

en al het andere dat je wilt aanschouwen. Dit is dan de kern, de centrale betekenis. Het is de visie van het Ene in het vele, het Vele in het Ene, — en allen zijn het Ene. Het is deze visie die voor het oog van de goddelijke Yoga bevrijdt, rechtvaardigt en alles verklaart wat is, was en zal zijn. Eenmaal gezien en vastgehouden, legt het de stralende bijl van God aan de wortel van alle twijfels en verwarringen en vernietigt het alle ontkenningen en tegenstellingen. Het is de visie die verzoent en verenigt. Als de ziel in deze visie tot eenheid met de Godheid kan komen – Arjuna heeft dat nog niet gedaan, daarom zien we dat hij angst voelt als hij ziet – verliest zelfs al het verschrikkelijke in de wereld zijn angstaanjagende karakter. We zien dat ook dit een aspect van de Godheid is en zodra we Zijn betekenis erin hebben gevonden, zonder het alleen op zichzelf te beschouwen, kunnen we het hele bestaan aanvaarden met een allesomvattende vreugde en een machtige moed, met vaste stappen voorwaarts gaan naar het aangewezen werk en daarachter de ultieme voltooiing voorzien. De ziel die is toegelaten tot de goddelijke kennis die alle dingen in één oogopslag aanschouwt, niet met een verdeelde, gedeeltelijke en daardoor verwarde blik, kan een nieuwe ontdekking doen van de wereld en al het andere dat zij wil zien, *yac cānyad draṣṭum icchas*i; Het kan zich voortbewegen op basis van deze alomvattende verbindende en allesverenigende visie van openbaring tot voltooide openbaring.

De opperste Vorm wordt dan zichtbaar gemaakt. Het is die van de oneindige Godheid wiens gelaatstrekken overal zijn en in wie alle wonderen van het bestaan zich bevinden, die eindeloos vermenigvuldigt alle vele wonderbaarlijke openbaringen van zijn wezen, een wereldwijde Godheid die ziet met ontelbare ogen, spreekt uit ontelbare monden, gewapend voor de strijd met ontelbare goddelijke verheven wapens, glorieus met goddelijke ornamenten van schoonheid, gehuld in hemelse gewaden van goddelijkheid, lieflijk met kransen van goddelijke bloemen, geurig met goddelijke parfums. Zo is het licht van dit lichaam van God alsof duizend zonnen tegelijk aan de hemel zijn opgekomen. De hele wereld, veelvoudig verdeeld en toch verenigd, is zichtbaar in het lichaam van de God der Goden. Arjuna ziet Hem, de magnifieke, prachtige en ontzagwekkende God, de Heer der zielen, die in de glorie en grootheid van zijn geest deze wilde, monsterlijke, ordelijke, wonderlijke, zoete en ontzagwekkende wereld heeft geopenbaard, en overweldigd door verwondering, vreugde en vrees, buigt hij zich neer en aanbidt met woorden van ontzag en met gevouwen handen het overweldigende visioen. 'Ik zie,' roept hij, 'alle goden in uw lichaam, O God, en verschillende groepen wezens, Brahma, de scheppende heer, gezeten in de lotus, en de Rishi's en het geslacht van de goddelijke Slangen. Ik zie ontelbare armen en buiken en ogen en gezichten, ik zie uw oneindige vormen aan alle kanten, maar ik zie noch uw einde, noch uw midden, noch uw begin, O Heer van het universum, O Universele Vorm. Ik zie u gekroond en met uw knots en uw discus, moeilijk te onderscheiden omdat u een lichtgevende massa van energie bent aan alle kanten van mij, een omvattende vlam, een zonhelder vuurhelder Onmetelijk. U bent de allerhoogste Onveranderlijke die wij moeten kennen, u bent het hoge fundament en de woonplaats van het universum, u bent de onvergankelijke bewaker van de eeuwige wetten, u bent de eeuwige ziel van het bestaan.'

Maar in de grootsheid van deze visie schuilt ook het ontzagwekkende beeld van de Vernietiger. Deze Onmetelijke, zonder einde, midden of begin, is

Hij in wie alle dingen beginnen, bestaan en eindigen. Deze Godheid, die de werelden omarmt met Zijn ontelbare armen en vernietigt met Zijn miljoenen handen, wiens ogen zonnen zijn en manen, heeft een gezicht van vlammend vuur en verbrandt voortdurend het hele universum met de vlam van Zijn energie. Zijn vorm is woest en wonderbaarlijk en vult in zijn eentje alle gebieden en beslaat de hele ruimte tussen aarde en hemel. De gezelschappen van de goden betreden Hem, angstig en vol aanbidding; de Rishi's en de Siddha's roepen "Moge er vrede en voorspoed zijn" en prijzen Hem met vele lofzangen; de ogen van Goden, Titanen en Reuzen zijn vol verbazing op Hem gericht. Hij heeft enorme, brandende ogen; Hij heeft muilen die gapen om te verslinden, verschrikkelijk met vele slagtanden van vernietiging; Hij heeft gezichten als de vlammen van Dood en Tijd. De koningen en de aanvoerders en de helden aan beide zijden van de wereldstrijd haasten zich naar zijn slagtandachtige en verschrikkelijke kaken en sommigen worden gezien met verbrijzelde en bloedende hoofden gevangen tussen zijn machtige tanden; de naties snellen hulpeloos naar de ondergang in zijn vlammende muilen, als vele rivieren die zich haasten naar de oceaan of als motten die zich op een brandend vuur storten. Met die brandende muilen likt de Vorm van Angst alle omliggende gebieden; de hele wereld is vol van zijn brandende energieën en gebakken in de felheid van zijn glans. De wereld en haar naties zijn geschud en in angst door de terreur van de vernietiging en Arjuna deelt in de ellende en paniek om hem heen; zijn ziel is gekweld en lijdt pijn en hij vindt geen vrede of vreugde. Hij roept tot de ontzagwekkende Godheid: “Verklaar mij wie U bent, die deze gedaante van woestheid draagt. Gegroet, O grote Godheid, wend Uw hart tot genade. Ik wil weten wie U bent, die er vanaf het begin was, want ik ken de wil van Uw werken niet.”

Deze laatste kreet van Arjuna duidt op de dubbele bedoeling in het visioen. Dit is de gestalte van het opperste en universele Wezen, de Oude der Dagen, die voor eeuwig is, *sanātanaṁ puruṣaṁ purāṇam*. Ik ben, dit is hij die voor eeuwig schept, want Brahma de Schepper is een van de Godheden die in zijn lichaam worden gezien, hij die de wereld altijd in stand houdt, want hij is de bewaker van de eeuwige wetten, maar die altijd ook vernietigend is om nieuw te scheppen, die Tijd is, die Dood is, die Rudra is, de Danser van de kalme en vreselijke dans, die Kali is met haar krans van schedels die naakt in de strijd vertrapt en besprenkeld is met het bloed van de geslachte Tijd de Vernietiger Titanen, die de cycloon en het vuur en de aardbeving en pijn en hongersnood en revolutie en verwoesting en de verzwelgende oceaan is. En het is dit laatste aspect van hem dat hij op dit moment voorgeeft. Het is een aspect waarvan het menselijke denkvermogen zich gewillig afwendt en als een struisvogel zijn kop verbergt, zodat hij, niet ziend, misschien niet gezien wordt door de Verschrikkelijke. De zwakte van het menselijk hart verlangt alleen naar eerlijke en troostende waarheden of bij gebrek daaraan naar aangename fabels; het wil de waarheid niet in haar geheel, want er is veel dat niet helder, aangenaam en comfortabel is, maar moeilijk te begrijpen en nog moeilijker te verdragen. De onvervalste religieuze, de oppervlakkig optimistische denker, de sentimentele idealist, de mens die overgeleverd is aan zijn gewaarwordingen en emoties, zijn het erover eens dat ze de strengere conclusies, de hardere en fellere aspecten van het universele bestaan, ontwijken. De Indiase religie is onwetend verweten dat ze niet meedoet aan dit algemene spel van verberging, omdat ze integendeel zowel

de verschrikkelijke als de zoete en mooie symbolen van de Godheid heeft gebouwd en voor zich heeft geplaatst. Maar het is de diepte en omvang van haar lange denkproces en spirituele ervaring die haar ervan weerhoudt om de waarheid te voelen of te verwerpen door dit zwakke terugdeinzen te erkennen.

De Indiase spiritualiteit weet dat God Liefde, Vrede en kalme Eeuwigheid is. De Gita, die ons deze verschrikkelijke beelden voorschotelt, spreekt over de Godheid die zichzelf daarin belichaamt als de geliefde en vriend van alle schepselen. Maar er is ook het strengere aspect van zijn goddelijke heerschappij over de wereld dat ons vanaf het begin tegemoet treedt, het aspect van vernietiging. En om dat te negeren is de volledige realiteit van de goddelijke Liefde, Vrede, Kalmte en Eeuwigheid te missen en er zelfs een schijn van partijdigheid en illusie aan toe te voegen, omdat de geruststellende, exclusieve vorm waarin het wordt gepresenteerd niet overeenkomt met de aard van de wereld waarin wij leven. Deze wereld van onze strijd en arbeid is een woeste, gevaarlijke, destructieve, verslindende wereld waarin het leven precair is en de ziel en het lichaam van de mens zich bewegen te midden van enorme gevaren, een wereld waarin bij elke stap voorwaarts, of we dat nu willen of niet, iets verpletterd en gebroken wordt, waarin elke ademtocht van het leven ook een ademtocht van de dood is. De verantwoordelijkheid voor alles wat ons kwaad of verschrikkelijk lijkt, afschuiven op een semi-almachtige Duivel, of het terzijde schuiven als onderdeel van de Natuur, waardoor een onoverbrugbare tegenstelling ontstaat tussen wereldnatuur en Godsnatuur, alsof de Natuur onafhankelijk is van God, of de verantwoordelijkheid afschuiven op de mens en zijn zonden, alsof hij een overheersende stem heeft in de schepping van deze wereld of iets tegen de wil van God in kan scheppen, zijn onhandige, comfortabele middelen waarin het religieuze denken van India nooit zijn toevlucht heeft gezocht. We moeten moedig de realiteit onder ogen zien en erkennen dat het God is, en niemand anders, die deze wereld in zijn wezen heeft geschapen en dat Hij haar zo heeft geschapen. We moeten inzien dat de Natuur die haar kinderen verslindt, de tijd die de levens van schepselen opslokt, de universele en onontkoombare dood en het geweld van de Rudra-krachten in mens en Natuur ook de opperste Godheid zijn in één van zijn kosmische gedaanten. We moeten inzien dat God, de overvloedige en gulhartige schepper, God, de behulpzame, sterke en welwillende beschermer, ook God is, de verslinder en vernietiger. De kwelling van de rustbank van pijn en kwaad waarop we worden gekweld, is evenzeer zijn aanraking als geluk, zoetheid en plezier. Pas wanneer we zien met het oog van de volledige eenheid en deze waarheid in de diepte van ons wezen voelen, kunnen we ook achter dat masker het kalme en prachtige gezicht van de al-zalige Godheid ontdekken, en in deze aanraking die onze onvolmaaktheid beproeft, de aanraking van de vriend en bouwer van de geest in de mens. De disharmonieën van de werelden zijn Gods disharmonieën, en alleen door ze te aanvaarden en erdoorheen te gaan, kunnen we de grotere eensgezindheid van zijn opperste harmonie bereiken, de toppen en ontroerende uitgestrektheden van zijn transcendente en kosmische Ananda.

Het probleem dat de Gita opwerpt en de oplossing die zij biedt, vereisen dit karakter van de visie van de Wereldgeest. Het is het probleem van een grote strijd, vernietiging en slachting die is veroorzaakt door de al-leidende Wil en waarin de eeuwige Avatar zelf is neergedaald als de wagenmenner van de protagonist in de strijd. De ziener van het visioen is zelf

de protagonist, de vertegenwoordiger van de strijdende ziel van de mens die tirannieke en onderdrukkende machten moet verslaan die zijn evolutie in de weg staan en het koninkrijk van een hoger recht en een nobeler zijn moet vestigen en ervan moet genieten. Verward door het verschrikkelijke aspect van de catastrofe waarin verwanten elkaar bestrijden, hele naties zullen vergaan en de samenleving zelf gedoemd lijkt weg te zinken in een put van verwarring en anarchie, heeft hij zich teruggetrokken, de taak van het lot geweigerd en aan zijn goddelijke Vriend en Gids gevraagd waarom hij is aangesteld voor zo'n vreselijke taak, *kiṁ karmaṇi ghore māṁ niyojayasi*. Hem is dan getoond hoe hij individueel boven het schijnbare karakter van welk werk hij ook verricht, kan uitstijgen, om te zien dat de Natuur, de uitvoerende kracht, de uitvoerder van het werk is, zijn natuurlijke wezen het instrument, God de meester van de Natuur en van de werken aan wie hij ze zonder verlangen of egoïstische keuze als offer moet aanbieden. Hem is ook getoond dat het Goddelijke, dat boven al deze dingen staat en er niet door wordt geraakt, zich toch manifesteert in de mens en de Natuur en hun handelen, en dat alles een beweging is in de cycli van deze goddelijke manifestatie. Maar nu hij oog in oog staat met de belichaming van deze waarheid, ziet hij daarin, vergroot door het beeld van de goddelijke grootheid, dit aspect van terreur en vernietiging en is hij ontzet en kan hij het nauwelijks verdragen. Want waarom zou het zo zijn dat de Al-geest zich manifesteert in de Natuur? Wat is de betekenis van deze scheppende en verterende vlam die het sterfelijke bestaan is, deze wereldwijde strijd, deze voortdurende rampzalige revoluties, deze arbeid en angst en moeite en het sterven van schepselen? Hij stelt de oude vraag en spreekt het eeuwige gebed uit: "Verklaar mij wie gij zijt die tot ons komt in deze vorm van woestheid. Ik wil weten wie gij zijt die van het begin was, want ik ken de wil van uw werken niet. Wend uw hart tot genade."

Vernietiging, antwoordt de Godheid, is de wil van mijn handelingen waarmee ik hier sta op dit veld van Kurukshetra, het veld van de uitwerking van de Dharma, het veld van menselijk handelen, — zoals we de beschrijvende frase symbolisch zouden kunnen vertalen, *dharma-kṣtre kuru-kṣetre*, — een wereldwijde vernietiging die is gekomen in het proces van de Tijdgeest. Ik heb een voorzienend doel dat zich onfeilbaar voltrekt en geen deelname of onthouding van enig mens kan het voorkomen, veranderen of wijzigen; alles is reeds door mij gedaan in mijn eeuwige oog van wil voordat het ook maar enigszins kan worden gedaan door de mens op aarde. Ik als Tijd moet de oude structuren vernietigen en een nieuw, machtig en prachtig koninkrijk opbouwen. Jij als menselijk instrument van de goddelijke Kracht en Wijsheid hebt in deze strijd die je niet kunt voorkomen om te strijden voor het recht en zijn tegenstanders te doden en te overwinnen. Jij ook, de menselijke ziel in de Natuur, moet genieten van de vrucht die ik geef, het rijk van recht en gerechtigheid. Laat dit voldoende voor je zijn: één zijn met God in je ziel, zijn bevel ontvangen, zijn wil doen, en rustig toezien hoe een hoger doel in de wereld wordt vervuld. Ik ben de Tijd, de vernietiger van de volkeren die zijn ontstaan en gegroeid, wier wil het in mijn werk is om de naties te vernietigen. Zelfs zonder jou zouden al deze krijgers niet bestaan, die in de vijandelijke legers staan. Sta daarom op, verwerf roem, overwin je vijanden en geniet van een weelderig koninkrijk. Door mij, en niemand anders, zijn zij al gedood, wees jij de enige aanleiding, O Savyasachin. Dood door mij degenen die gedood zijn: Drona, Bhishma, Jayadratha, Karna en andere heldhaftige strijders; wees niet gekweld en verontrust. Vecht, en je zult de tegenstander in

de strijd overwinnen. De vrucht van het grote en verschrikkelijke werk wordt beloofd en geprofeteerd, niet als een vrucht waar het individu naar verlangt, — want daaraan mag geen hechting zijn, — maar als het resultaat van de goddelijke wil, de glorie en het succes van hetgeen gedaan moet worden, de glorie die het Goddelijke zichzelf schenkt in zijn Vibhuti. Zo wordt het uiteindelijke en dwingende bevel tot actie gegeven aan de protagonist van de wereldstrijd.

Het is het Tijdloze, gemanifesteerd als Tijd en Wereldgeest, van wie het bevel tot actie uitgaat. Want wanneer de Godheid zegt: "Ik ben de Tijd, de Vernietiger van wezens", bedoelt hij zeker niet dat hij alleen de Tijdgeest is, of dat de hele essentie van de Tijdgeest vernietiging is. Maar dit is wel de huidige wil van zijn werken, *pravṛtti*. Vernietiging is altijd een gelijktijdig of afwisselend element dat gelijke tred houdt met de schepping, en het is door te vernietigen en te vernieuwen dat de Meester van het Leven werkt zijn lange werk van behoud. Bovendien is vernietiging de eerste voorwaarde voor vooruitgang. Innerlijk kan de mens die zijn lagere zelfvormingen niet vernietigt, niet tot een hoger bestaan opstijgen. Ook uiterlijk wordt de natie, gemeenschap of het ras dat te lang terugdeinst voor het vernietigen en vervangen van zijn vroegere levensvormen, zelf vernietigd, verrot en vergaat, en uit zijn puin worden andere naties, gemeenschappen en rassen gevormd. Door vernietiging van de oude reusachtige bewoners heeft de mens zichzelf een plaats op aarde verworven. Door de vernietiging van de Titanen handhaven de goden de continuïteit van de goddelijke Wet in de kosmos. Wie voortijdig probeert zich te ontdoen van deze wet van strijd en vernietiging, strijdt tevergeefs tegen de hogere wil van de Wereldgeest. Wie zich ervan afkeert in de zwakte van zijn lagere ledematen, zoals Arjuna in het begin deed, — daarom werd zijn terugdeinzen veroordeeld als een klein en vals medelijden, een roemloos, een on-Arisch en onhemelse zwakte van hart en machteloosheid van geest, *klaibyam, kṣdraṃ hṛdaya-daurbalyam*, — is geen blijk van ware deugd, maar een gebrek aan spirituele moed om de hardere waarheden van de Natuur en van handelen en bestaan onder ogen te zien. De mens kan de wet van de strijd alleen overstijgen door de hogere wet van zijn onsterfelijkheid te ontdekken. Er zijn zij die deze zoeken waar ze altijd bestaat en primair gevonden moet worden, in de hogere regionen van de zuivere geest, en om haar te vinden keren zij zich af van een wereld die geregeerd wordt door de wet van de dood. Dat is een individuele oplossing die geen verschil maakt voor de mensheid en de wereld, of liever gezegd, die alleen dit verschil maakt: dat zij beroofd worden van zoveel spirituele kracht die hen had kunnen helpen in de pijnlijke mars van hun evolutie.

Wat moet de meester, de goddelijke werker, het geopende kanaal van de universele wil dan doen wanneer hij de Wereldgeest ziet afstevenen op een immense catastrofe, die zich voor zijn ogen voordoet als de Tijd, de vernietiger opgestaan en gegroeid voor de vernietiging van de naties, en zichzelf daar op de voorgrond geplaatst hetzij als strijder met fysieke wapens, hetzij als leider en gids, hetzij als inspirator van mannen, zoals hij door de kracht van zijn aard en de macht in hem onvermijdelijk is, *svabhāvajenā svena karmaṇā*? Zich onthouden, zwijgen, beschermen door niet-ingrijpen? Maar onthouding zal niet helpen, zal de vervulling van de vernietigende Wil niet voorkomen, maar zal door de leemte die het creëert juist de verwarring vergroten. Zelfs zonder jou, roept de Godheid, zou mijn wil tot vernietiging nog steeds worden volbracht, *ṛte'pi tvām*. Als Arjuna zich zou onthouden of

zelfs als de slag bij Kurukshetra niet zou worden uitgevochten, zou die ontwijking alleen maar de onvermijdelijke verwarring, wanorde en ondergang die eraan komen, verlengen en verergeren. Want deze dingen zijn geen toeval, maar een onvermijdelijk zaad dat is gezaaid en een oogst die moet worden binnengehaald. Zij die de wind hebben gezaaid, moeten de wervelwind oogsten. En zijn eigen aard zal hem ook geen echte onthouding toestaan, *prakṛtis tvāṁ niyokṣyati*. Dit zegt de Leraar aan het einde tegen Arjuna: “Wat je in je egoïsme denkt te zeggen: ‘Ik zal niet vechten’, ijdel is je voornemen: de Natuur zal je aan je werk binden. Gebonden door je eigen handelen, dat voortkomt uit de wet van je wezen, zul je, wat je uit waanzin niet wilt doen, toch moeten doen, zelfs gedwongen.” En dan nog een wending nemen, een soort zielskracht gebruiken, geen fysieke wapens? Maar dat is slechts een andere vorm van dezelfde actie; de vernietiging zal nog steeds plaatsvinden, en de wending die je neemt zal niet zijn wat het individuele ego wil, maar wat de Wereldgeest wil. Zelfs de vernietigingskracht kan zich voeden met deze nieuwe kracht, een nog formidabelere impuls krijgen en Kali kan opstaan en de wereld vullen met een nog angstaanjagender geluid van haar gelach. Er kan geen echte vrede zijn totdat het hart van de mens vrede verdient; de wet van Vishnu kan niet zegevieren totdat de schuld aan Rudra is betaald. Om dan af te wijken en aan een nog niet geëvolueerde mensheid de wet van liefde en eenheid te prediken? Leraren van de wet van liefde en eenheid moeten er zijn, want via die weg moet de uiteindelijke verlossing komen. Maar pas wanneer de Tijdgeest in de mens gereed is, kan het innerlijke en ultieme de overhand krijgen over de uiterlijke en onmiddellijke realiteit. Christus en Boeddha zijn gekomen en gegaan, maar Rudra houdt de wereld nog steeds in zijn handpalm. En ondertussen schreeuwt de felle, voorwaartse arbeid van de mensheid, gekweld en onderdrukt door de Machten die profiteren van egoïstische macht en hun dienaren, om het zwaard van de Held van de strijd en het woord van zijn profeet.

De hoogste weg die voor hem is bestemd, is het uitvoeren van de wil van God zonder egoïsme, als de menselijke aanleiding en het instrument van datgene wat hij ziet als voorbestemd, met de voortdurende ondersteunende herinnering aan de Godheid in zichzelf en de mens, *māṁ anusmaran*, en op welke manieren dan ook die voor hem zijn bestemd door de Heer van zijn Natuur. *Nimittamātraṁ bhava savyasācin*. Hij zal geen persoonlijke vijandschap, woede, haat, egoïstisch verlangen en hartstocht koesteren, zal niet haasten naar strijd of lust naar geweld en vernietiging zoals de woeste Asura, maar hij zal zijn werk doen, *lokasaṅgrahāya.* Voorbij de handeling zal hij kijken naar datgene waartoe het leidt, datgene waarvoor hij strijdt. Want God, de Tijdgeest, vernietigt niet omwille van de vernietiging zelf, maar om de wegen te effenen in het cyclische proces voor een grotere heerschappij en een voortschrijdende manifestatie. Hij zal in de diepere betekenis, die het oppervlakkige verstand niet ziet, de grootsheid van de strijd aanvaarden, de glorie van de overwinning – zo nodig, de glorie van de overwinning die vermomd is als nederlaag – en de mens leiden in het genieten van zijn weelderige koninkrijk. Niet ontzet door het gelaat van de Vernietiger, zal hij daarin de eeuwige Geest zien, onvergankelijk in al deze vergankelijke lichamen, en daarachter het gelaat van de Wagenmenner, de Leider van de mens, de Vriend van alle schepselen, *suhṛdaṁ sarvabhūtānām*. Deze formidabele Wereldvorm, eenmaal gezien en erkend, is het aan die

geruststellende waarheid dat de rest van dit hoofdstuk is gewijd; Het onthult uiteindelijk een intiemer gezicht en lichaam van de Eeuwige.

XI
De Visie van de Wereld-Geest[67]
Het Dubbele Aspect

ZELFS TERWIJL de gevolgen van het verschrikkelijke aspect van deze visie nog steeds op hem inwerken, zijn de eerste woorden die Arjuna uitspreekt nadat de Godheid gesproken heeft, welsprekend over een grotere opbeurende en geruststellende werkelijkheid achter dit gezicht van dood en deze vernietiging. 'Terecht en op de goede plaats,' roept hij, 'O Krishna, verheugt de wereld zich en vindt vreugde in uw naam, de Rakshasa's vluchten in angst voor u naar alle windstreken en de gezelschappen van de Siddha's buigen zich voor u neer in aanbidding. Hoe zouden zij u geen hulde brengen, O grote Geest? Want u bent de oorspronkelijke Schepper en Doener van werken en zelfs groter dan schepper Brahma. O oneindige, O Heer der goden, O verblijfplaats van het universum, u bent de Onveranderlijke en u bent wat is en niet is en u bent dat wat het Allerhoogste is. U bent de oeroude Ziel en de eerste en oorspronkelijke Godheid en de allerhoogste rustplaats van dit Al; u bent de Kenner en dat wat gekend moet worden en de hoogste status; O oneindig in vorm, door u werd het universum uitgebreid. U bent Yama en Vayu en Agni en Soma en Varuna en Prajapati, vader der schepselen, en de overgrootvader. Duizendmaal gegroet, en nog eens en nog eens gegroet, van voren en van achteren en van alle kanten, want u bent alles wat is. Oneindig in macht en onmetelijk in kracht van handelen, doordringt u alles en bent iedereen."

Maar dit opperste universele Wezen heeft hier voor hem geleefd, met een menselijk gelaat, in een sterfelijk lichaam, de goddelijke Mens, de belichaamde Godheid, de Avatar, en tot nu toe heeft hij hem niet gekend. Hij heeft alleen de mensheid gezien en het Goddelijke behandeld als een gewoon menselijk schepsel. Hij is niet door het aardse masker heen gedrongen naar de Godheid waarvan de mensheid een vat en een symbool was, en hij bidt nu om vergeving van die Godheid voor zijn onachtzame onzorgvuldigheid en zijn nalatige onwetendheid. "Voor al het onbezonnen en heftige dat ik tegen u heb gezegd, u slechts denkend als mijn menselijke vriend en metgezel, 'O Krishna, O Yadava, O kameraad,' zonder uw grootheid te kennen, in nalatigheid of uit liefde, en voor al het gebrek aan respect dat ik u heb betoond in de grap, op de bank en de zetel en tijdens het feest, alleen of in uw aanwezigheid, smeek ik u de Onmetelijke om vergeving. U bent de vader van deze hele wereld van het bewegende en het onbewegende; u bent degene die aanbeden moet worden en het meest plechtige voorwerp van verering. Niemand is aan u gelijk, hoe kan er dan een ander groter zijn in alle drie de werelden, O onvergelijkbare in macht? Daarom buig ik voor u neer en werp ik mijn lichaam neer en vraag ik om genade van u, de aanbiddelijke Heer. Zoals een vader zijn zoon, zoals een vriend zijn vriend en kameraad, zoals iemand die hem dierbaar is die hij liefheeft, zo behoort Gij, O Godheid, mij verdragen. Ik heb gezien wat nog nooit eerder gezien is en ik verheug mij, maar mijn denkvermogen is verontrust door angst. O Godheid, toon mij die

[67] Gita, XI. 35-55.

andere gedaante van U. Ik wil U zien zoals voorheen, gekroond en met Uw knots en discus. Neem Uw vierarmige gedaante aan, O duizendarmige, O Universele Gedaante."

Uit de eerste woorden komt de suggestie naar voren dat de verborgen waarheid achter deze angstaanjagende gedaanten een geruststellende, hartverwarmende en heerlijke waarheid is. Er is iets dat het hart van de wereld doet jubelen en genieten van de naam en de nabijheid van het Goddelijke. Het is het diepe besef daarvan dat ons in het donkere gelaat van Kali het gelaat van de Moeder doet zien en ons zelfs te midden van vernietiging de beschermende armen van de Vriend der schepselen doet waarnemen, te midden van het kwaad de aanwezigheid van een zuivere onveranderlijke Goedheid en te midden van de dood de Meester van Onsterfelijkheid. Uit de angst voor de Koning van de goddelijke actie vluchten de Rakshasa's, de woeste reuzen van de duisternis, vernietigd, verslagen en overweldigd. Maar de Siddha's, de volmaakte en volmaakte die de namen van de Onsterfelijke kennen en bezingen en leven in de waarheid van zijn wezen, buigen zich neer voor elke vorm van Hem en weten wat elke vorm belichaamt en symboliseert. Niets heeft werkelijk reden tot vrees, behalve dat wat vernietigd moet worden: het kwaad, de onwetendheid, de sluiers in de Nacht, de Rakshasa-machten. Alle beweging en actie van Rudra de Verschrikkelijke is gericht op volmaaktheid, goddelijk licht en volledigheid.

Want deze Geest, dit Goddelijke, is slechts in uiterlijke vorm de Vernietiger, de Tijd die al deze eindige vormen ongedaan maakt: maar in zichzelf is hij het Oneindige, de Meester van de kosmische Godheden, in wie de wereld en al haar actie veilig verankerd zijn. Hij is de oorspronkelijke en eeuwig scheppende Schepper, een die groter is dan die scheppende Kracht die Brahma wordt genoemd en die Hij ons toont in de vorm van dingen als één aspect van zijn drie-eenheid, de schepping in evenwicht gehouden door een balans van behoud en vernietiging. De ware goddelijke schepping is eeuwig; het is het Oneindige dat zich eeuwig manifesteert in eindige dingen, de Geest die Zichzelf voor eeuwig verbergt en openbaart in zijn ontelbare oneindigheid van zielen en in het wonder van hun daden en in de schoonheid van hun vormen. Hij is de eeuwige Onveranderlijke; hij is de dubbele verschijning van het Zijn en het Niet-Zijn, van het gemanifesteerde en het nooit gemanifesteerde, van dingen die waren en niet meer lijken te zijn, zijn en lijken gedoemd te vergaan, zullen zijn en zullen voorbijgaan. Maar wat hij boven dit alles is, is Dat, de Allerhoogste, die alle dingen veranderlijk houdt in de ene eeuwigheid van een Tijd waarin alles altijd aanwezig is. Hij bezit zijn onveranderlijke zelf in een tijdloze eeuwigheid van waarvan Tijd en schepping een steeds uitbreidende figuur zijn.

Dit is de Waarheid van hem waarin alles verzoend is; een harmonie van gelijktijdige en onderling afhankelijke waarheden begint bij en komt neer op de ene die werkelijk is. Het is de waarheid van een opperste Ziel van wiens opperste natuur de wereld een afleiding is en een ondergeschikte figuur van dat Oneindige; van de Oude der Dagen die voor altijd heerst over de lange evoluties van de Tijd; van de oorspronkelijke Godheid van wie goden, mensen en alle levende wezens de kinderen, de krachten, de zielen zijn, spiritueel gerechtvaardigd in hun bestaan door zijn waarheid van bestaan; van de Kenner die in de mens de kennis van zichzelf, de wereld en God ontwikkelt; van het ene Object van alle kennis die zichzelf aan het hart, het denkvermogen en de ziel van de mens openbaart, zodat elke nieuwe

openbaring van onze kennis een gedeeltelijke ontvouwing van hem is, tot aan het hoogste niveau waarop hij intiem, diepgaand en integraal wordt gezien en ontdekt. Dit is de hoge opperste Stabiliteit die alles wat in het universum is, voortbrengt, ondersteunt en tot zich neemt. Door hem in zijn eigen bestaan wordt de wereld uitgebreid, door zijn almachtige kracht, door zijn wonderbaarlijke zelf-conceptie en energie en Ananda van de oneindige schepping. Alles is een oneindigheid van zijn materiële en geestelijke vormen. Hij is alle vele goden, van de kleinste tot de grootste; hij is de vader van alle schepselen en allen zijn zijn kinderen en zijn volk. Hij is de oorsprong van Brahma, de vader van de eerste vader van de goddelijke scheppers van deze verschillende rassen van levende wezens. Op deze waarheid wordt voortdurend aangedrongen. Er wordt steeds weer herhaald dat hij het Al is, hij is elk en ieder, *sarvaḥ*. Hij is het oneindige Universele en hij is ieder individu en alles wat is, de ene Kracht en het Ene Zijn in ieder van ons, de oneindige Energie die zichzelf in deze menigten uitstort, de onmetelijke Wil en machtige Kracht van beweging en actie die uit zichzelf alle loop van de tijd en alle gebeurtenissen van de geest in de natuur vormt.

En vanuit die aandrang wendt de gedachte zich vanzelfsprekend tot de aanwezigheid van deze ene grote Godheid in de mens. Daar wordt de ziel van de ziener van het visioen door drie opeenvolgende suggesties geraakt. Ten eerste dringt het tot hem door dat in het lichaam van deze zoon des Mensen die zich naast hem bewoog als een vergankelijk schepsel op aarde en naast hem zat en met hem op dezelfde rustbank lag en met hem at aan tafel en het voorwerp was van spot en achteloze woorden, een deelnemer in oorlog en beraad en alledaagse zaken, in deze gestalte van sterfelijke mens al die tijd iets groots, verborgen, van enorme betekenis was, een Godheid, een Avatar, een universele Kracht, een Ene Werkelijkheid, een opperste Transcendentie. Voor deze occulte godheid waarin alle betekenis van de mens en zijn lange geslacht is gehuld en waaruit het hele wereldbestaan zijn innerlijke betekenis van onuitsprekelijke grootheid ontvangt, was hij blind geweest. Nu pas ziet hij de universele Geest in het individuele lichaam, het Goddelijke belichaamd in de mensheid, de transcendente Bewoner van dit symbool van de Natuur. Hij heeft nu alleen nog maar deze enorme, oneindige, onmetelijke Werkelijkheid gezien van al deze schijnbare dingen, deze grenzeloze universele Vorm die elke individuele vorm zo ver overstijgt en toch waarvan elk individueel ding een huis is om in te wonen. Want die grote Werkelijkheid is gelijk en oneindig en hetzelfde in het individu en in het universum. En aanvankelijk leek zijn blindheid, zijn behandeling van dit Goddelijke als de louter uiterlijke mens, zijn zien van alleen de mentale en fysieke relatie hem een zonde tegen de Machtige die daar was. Want het wezen dat hij Krishna, Yadava, kameraad noemde, was deze onmetelijke Grootheid, deze onvergelijkbare Macht, deze Geest één in allen van wie allen de scheppingen zijn. Dat, en niet de verhullende uiterlijke menselijkheid, *avajānan mānuṣīṁ tanum āśritam*, was wat hij met ontzag en onderwerping had moeten zien en eerbied.

Maar de tweede suggestie is dat wat werd uitgebeeld in de menselijke manifestatie en de menselijke relatie ook een realiteit is die het overweldigende karakter van de universele visie voor ons denkvermogen begeleidt en verzacht. De transcendentie en het kosmische aspect moeten worden gezien, want zonder dat zien kunnen de beperkingen van de mensheid niet worden overstegen. In die verenigende eenheid moet alles

bevat zijn. Maar op zichzelf zou dat een te grote kloof creëren tussen de transcendente geest en deze ziel, gebonden en beperkt in een lagere natuur. De oneindige aanwezigheid in haar onvervalste pracht zou te overweldigend zijn voor de afzonderlijke kleinheid van de beperkte, individuele en natuurlijke mens. Er is een verbinding nodig waardoor hij deze universele Godheid in zijn eigen individuele en natuurlijke wezen kan zien, dicht bij hem, niet alleen almachtig aanwezig om alles wat hij is te besturen door universele en onmetelijke Macht, maar menselijk gevormd om hem te ondersteunen en te verheffen tot eenheid door een intieme individuele relatie. De aanbidding waarmee het eindige schepsel zich neerbuigt voor het Oneindige, ontvangt al zijn zoetheid en komt dichter bij een ware verbondenheid en eenheid wanneer zij zich verdiept tot de meer intieme aanbidding die leeft in het besef van Gods vaderschap, Gods vriendschap, de aantrekkende liefde tussen de Goddelijke Geest en onze menselijke ziel en natuur. Want het Goddelijke woont in de menselijke ziel en het lichaam; hij omhult en draagt als een gewaad het menselijke denkvermogen en gestalte. Hij neemt de menselijke relaties aan die de ziel in het sterfelijke lichaam aangaat en zij vinden in God hun volste betekenis en grootste verwezenlijking. Dit is de Vaishnava bhakti waarvan het zaad hier in de woorden van de Gita ligt, maar die later een diepere, extatische en betekenisvolle uitbreiding kreeg.

En uit deze tweede suggestie ontstaat onmiddellijk een derde. De vorm van het transcendente en universele Zijn is voor de kracht van de bevrijde geest iets machtigs, bemoedigends en versterkends, een bron van kracht, een nivellerende, sublimerende, alles rechtvaardigende visie; maar voor de gewone mens is het overweldigend, ontzagwekkend, onuitsprekelijk. De waarheid die geruststelt, zelfs wanneer gekend, wordt moeilijk te vatten achter het formidabele en machtige aspect van de allesvernietigende Tijd en een onberekenbare Wil en een immense, onmetelijke, onontwarbare werking. Maar er is ook de genadige, bemiddelende vorm van de goddelijke Narayana, de God die zo dicht bij de mens en in de mens is, de Wagenmenner van de strijd en de reis, met zijn vier armen van helpende kracht, een vermenselijkt symbool van Godheid, niet deze universaliteit met een miljoen armen. Het is dit bemiddelende aspect dat de mens voortdurend als steun voor zich moet hebben. Want het is deze figuur van Narayana die de waarheid symboliseert die geruststelt. Het maakt de immense spirituele vreugde dichtbij, zichtbaar, levend, grijpbaar, waarin voor de innerlijke geest en het leven van de mens de universele werkingen achter al hun verbazingwekkende cirkels, achteruitgang en vooruitgang soeverein culmineren, hun wonderbaarlijke en gunstige uitkomst. Voor deze vermenselijkte, belichaamde ziel wordt hun doel hier een vereniging, een nabijheid, een constante gemeenschap van mens en God, de mens die in de wereld leeft voor God, God die in de mens woont en het raadselachtige wereldproces in hem tot zijn eigen goddelijke doelen wendt. En voorbij het einde is er een nog wonderlijkere eenheid en bezieling in de laatste transfiguraties van de Eeuwige.

De Godheid neemt, als antwoord op Arjuna's gebed, zijn eigen normale Narayana-beeld aan, *svakaṁ rūpam*, de gewenste vorm van genade, liefde, zoetheid en schoonheid. Maar eerst verklaart hij de onschatbare betekenis van het andere machtige Beeld dat hij op het punt staat te verbergen. 'Dit wat je nu ziet,' zegt hij tegen hem, 'is mijn opperste gedaante, mijn vorm van lichtgevende energie, het universele, het oorspronkelijke dat niemand anders dan jij onder de mensen ooit heeft gezien. Ik heb het getoond door mijn zelf-

Yoga. Want het is een beeld van mijn ware Zelf en Geest, het is het Allerhoogste, zelf-gefigureerd in het kosmische bestaan, en de ziel in volmaakte Yoga met mij ziet het zonder enige beving van de zenuwen of enige verbijstering en verwarring van het denkvermogen, omdat hij niet alleen beschrijft wat verschrikkelijk en overweldigend is in zijn verschijning, maar ook de hoge en geruststellende betekenis ervan. En ook jij zou het zo moeten zien, zonder angst, zonder verwarring van de geest, zonder dat de ledematen wegzakken; maar aangezien de lagere natuur in jou nog niet bereid is om ernaar te kijken met die hoge kracht en rust, zal ik voor jou opnieuw mijn Narayana-figuur aannemen waarin het menselijke denkvermogen geïsoleerd en afgestemd op zijn menselijkheid de kalmte, behulpzaamheid en vreugde ziet van een vriendelijke Godheid. De grotere Vorm" — en dit wordt herhaald nadat deze is verdwenen — "is alleen voor de zeldzame hoogste zielen. De goden zelf verlangen er altijd naar om deze te aanschouwen. Het kan niet worden verworven door Veda's, ascese, gaven of offers; het kan alleen worden gezien, gekend en betreden door die bhakti die Mij alleen in alles aanschouwt, aanbidt en liefheeft."

Maar wat is dan de uniekheid van deze Vorm waardoor deze zo ver boven het bevattingsvermogen wordt verheven dat alle gewone inspanningen van menselijke kennis en zelfs de diepste ascese van haar spirituele inspanning onvoldoende zijn, zonder hulp, om de visie te bereiken? Het is dit dat de mens op andere manieren dit of dat exclusieve aspect van het ene bestaan kan kennen, de individuele, kosmische of wereld-uitsluitende figuren ervan, maar niet deze grootste verzoenende Eenheid van alle aspecten van de Godheid waarin tegelijkertijd en in één en dezelfde visie alles gemanifesteerd wordt, alles overstegen wordt en alles voltooid wordt. Want hier is transcendente, universele en individuele Godheid, Geest en Natuur, Oneindig en eindig, ruimte en tijd en tijdloosheid, Zijn en Worden, alles wat we kunnen proberen te denken en te weten van de Godheid, of het nu gaat om het absolute of het gemanifesteerde bestaan, wordt op wonderbaarlijke wijze geopenbaard in een onuitsprekelijke eenheid. Deze visie kan alleen bereikt worden door de absolute aanbidding, de liefde, de intieme eenheid die op haar hoogtepunt de volheid van werken en kennis bekroont. Kennen, zien, erin binnengaan, één zijn met deze opperste vorm van het Opperwezen wordt dan mogelijk, en dat is het doel dat de Gita voor haar Yoga voorstelt. Er is een opperst bewustzijn waardoor het mogelijk is om de glorie van het Transcendente binnen te treden en het onveranderlijke Zelf en al het veranderlijke Worden in Hem te bevatten. — het is mogelijk om één te zijn met alles, maar boven alles, de wereld te overstijgen en toch de hele natuur van de kosmische en de suprakosmische Godheid tegelijk te omarmen. Dit is inderdaad moeilijk voor de beperkte mens, gevangen in zijn denkvermogen en lichaam: maar, zegt de Godheid, "wees een doener van mijn werken, aanvaard mij als het opperwezen en doel, word mijn bhakta, wees vrij van gehechtheid en zonder vijandschap jegens alle bestaansvormen; want zo iemand komt tot mij." Met andere woorden: superioriteit ten opzichte van de lagere natuur, eenheid met alle schepselen, eenheid met de kosmische Godheid en de Transcendentie, eenheid van wil met het Goddelijke in werken, absolute liefde voor het Ene en voor God in alles, — dit is de weg naar die absolute spirituele zelf-overstijging en die onvoorstelbare transformatie.

XII
De Weg en de Baktha

IN HET elfde hoofdstuk van de Gita is het oorspronkelijke doel van de leer bereikt en tot een zekere voltooiing gebracht. Het gebod tot goddelijk handelen, gedaan ter wille van de wereld en in vereniging met de Geest die in haar en al haar schepselen woont en in wie al haar werk plaatsvindt, is gegeven en aanvaard door de Vibhuti. De discipel is weggeleid van de oude houding van de gewone mens en de normen, motieven, denkwijze en egoïstische bewustwording van zijn onwetendheid, van alles wat hem uiteindelijk in de steek had gelaten in het uur van zijn spirituele crisis. Juist de handeling die hij op dat moment had verworpen, de verschrikkelijke taak, de afschuwelijke arbeid, heeft hij nu op een nieuwe innerlijke basis aanvaard. Een verzoenende, grotere kennis, een goddelijk bewustzijn, een hoog, onpersoonlijk motief, een spirituele maatstaf van eenheid met de wil van het Goddelijke die vanuit de bron van het licht op de wereld inwerkt en met de drijvende kracht van de spirituele natuur, — dit is het nieuwe innerlijke principe van werken dat de oude, onwetende actie moet transformeren. Een kennis die de eenheid met het Goddelijke omarmt en via het Goddelijke tot een bewuste eenheid komt met alle dingen en wezens, een wil die ontdaan is van egoïsme en die alleen handelt op bevel van en als instrument van de geheime Meester der werken, een goddelijke liefde waarvan de enige aspiratie is naar een nauwe intimiteit met de allerhoogste Ziel van al het bestaan, gehuisvest door de eenheid van deze drie volmaakte krachten binnen een alomvattende eenheid met de transcendente en universele Geest en Natuur en alle schepselen, vormen het fundament dat de bevrijde mens wordt geboden voor zijn activiteiten. Want vanuit dat fundament kan de ziel in hem de instrumentele natuur veilig laten handelen; hij wordt verheven boven alle oorzaken van struikelen, bevrijd van egoïsme en de beperkingen ervan, gered van alle angst voor zonde, kwaad en gevolgen, verheven uit die gebondenheid aan de uiterlijke natuur en de beperkte handeling die de knoop van de onwetendheid is. Hij kan handelen in de kracht van het Licht, niet langer in de schemering of duisternis, en een goddelijke sanctie ondersteunt elke stap van zijn handelen. De moeilijkheid die was ontstaan door de tegenstelling tussen de vrijheid van de Geest en de gebondenheid van de ziel aan de Natuur, is opgelost door een stralende verzoening van Geest met Natuur. Die tegenstelling bestaat voor het denkvermogen in de onwetendheid; ze houdt op te bestaan voor de geest in zijn kennis.

Maar er valt nog meer te zeggen om de volledige betekenis van de grote spirituele verandering te onthullen. Het twaalfde hoofdstuk leidt naar deze resterende kennis en de laatste zes die volgen ontwikkelen deze tot een grootse eindconclusie. Wat nog gezegd moet worden, draait om het verschil tussen de huidige Vedantische visie op spirituele bevrijding en de grotere alomvattende vrijheid die de leer van de Gita aan de geest opent. Er volgt nu een duidelijke terugkeer naar dat verschil. De huidige Vedantische weg leidde door de deur van een ascetische en exclusieve kennis. De Yoga, de eenheid die zij erkende ls het middel en de absorberende essentie van de spirituele bevrijding, was een Yoga van pure kennis en een stille eenheid met een opperste Onveranderlijke, een absolute ondefinieerbare, — het

ongemanifesteerde Brahman, oneindig, stil, ongrijpbaar, afstandelijk, ver boven dit hele universum van relaties. Op de manier die de Gita voorstelt, is kennis inderdaad de onmisbare basis, maar een integrale kennis. Onpersoonlijke integrale werken zijn het eerste onmisbare middel; maar een diepe en grote liefde en aanbidding, waarop een relatieloze Onmanifeste, een afstandelijke en onbeweeglijke Brahman geen antwoord kan geven, omdat deze dingen een relatie en een intieme persoonlijke nabijheid vereisen, zijn de sterkste en hoogste kracht voor bevrijding en spirituele volmaaktheid en de onsterfelijke Ananda. De Godheid met wie de ziel van de mens deze innige eenheid moet aangaan, is in haar allerhoogste status inderdaad een transcendente Onvoorstelbare, te groot voor elke manifestatie, Parabrahman; maar hij is tegelijkertijd de levende opperziel van alle dingen. Hij is de allerhoogste Heer, de Meester van werken en de universele natuur. Hij overstijgt en bewoont tegelijkertijd als de zijne de ziel, het denkvermogen en het lichaam van het schepsel. Hij is Purushottama, Parameshwara en Paramatman en in al deze gelijke aspecten dezelfde enkele en eeuwige Godheid. Het is een ontwaken tot deze integrale, verzoenende kennis die de wijde poort is naar de ultieme bevrijding van de ziel en een onvoorstelbare volmaaktheid van de natuur. Het is deze Godheid in de eenheid van al zijn aspecten tot wie onze werken, onze aanbidding en onze kennis gericht moeten zijn als een voortdurend innerlijk offer. Het is deze opperste ziel, Purushottama, transcendent aan het universum, maar ook de geest die het omvat, bewoner en bezitter ervan, zoals het machtig wordt voorgesteld in het visioen van Kurukshetra, in wie de bevrijde geest moet binnentreden zodra hij het visioen en de kennis van Hem heeft bereikt in al zijn principes en krachten van zijn bestaan, zodra het in staat is zijn veelvoudige eenheid te bevatten en ervan te genieten, *jñātuṁ draṣṭuṁ tattvena praveṣṭuṁ ca.*

De bevrijding van de Gita is geen zelfverloochenende afschaffing van het persoonlijke wezen van de ziel in de absorptie van het Ene, *sāyujya mukti*; het is een vereniging van alle soorten tegelijk. Er is een volledige eenheid met de allerhoogste Godheid in essentie van zijn en intimiteit van bewustzijn en identiteit van gelukzaligheid, *sāyujya*, — want een van de doelen van deze Yoga is om Brahman te worden, *brahmabhūta*. Er is een eeuwig extatisch verblijf in het hoogste bestaan van het Allerhoogste, *sālokya*, — want er staat geschreven: "Gij zult in mij wonen," *nivasiṣyasi mayyeva*. Er is een eeuwige liefde en aanbidding in een verenigende nabijheid, er is een omhelzing van de bevrijde geest door zijn goddelijke Geliefde en het omhullende Zelf van zijn oneindigheden, *sāmīpya.* Er is een identiteit van de bevrijde natuur van de ziel met de goddelijke natuur, *sādṛśya mukti,* — want de volmaaktheid van de vrije geest is om gelijk te worden aan het Goddelijke, *madbhāvam āgataḥ*, en één met Hem te zijn in de wet van zijn wezen en de wet van zijn werken en natuur, *sādharmyam āgataḥ*. De orthodoxe Yoga van kennis streeft naar een ondoorgrondelijke onderdompeling in het ene oneindige bestaan, *sāyujya*; zij beschouwt dat alleen als de volledige bevrijding. De Yoga van aanbidding voorziet in een eeuwige verblijfplaats of nabijheid als die grotere bevrijding, *sālokya, sāmīpya*. De Yoga van werken leidt tot eenheid in kracht van zijn en natuur, *sādṛśya*. Maar de Gita omvat ze allemaal in haar alomvattende integraliteit en versmelt ze allemaal tot één grootste en rijkste goddelijke vrijheid en volmaaktheid.

Arjuna wordt ertoe aangezet de vraag naar dit verschil op te werpen. Het moet worden onthouden dat het onderscheid tussen de onpersoonlijk

onveranderlijke Akshara Purusha en de opperste Ziel die tegelijkertijd onpersoonlijk en goddelijke persoon is en veel meer dan beide — dat dit fundamentele onderscheid, dat in de latere hoofdstukken wordt geïmpliceerd en in het goddelijke "Ik" waarover Krishna voortdurend heeft gesproken, *aham, mām*, nog niet helemaal expliciet en definitief is getrokken. We hebben er voortdurend naar uitgekeken om vanaf het begin de volledige betekenis van de boodschap van de Gita te begrijpen en niet terug te hoeven keren, zoals we anders zouden moeten, over hetzelfde terrein dat opnieuw is gezien en onderzocht in het licht van deze grotere waarheid. Arjuna is eerst ertoe aangezet om zijn afzonderlijke persoonlijkheid te laten opgaan in de kalme onpersoonlijkheid van het ene eeuwige en onveranderlijke zelf, een leer die goed overeenkwam met zijn eerdere opvattingen en geen problemen opleverde. Maar nu wordt hij geconfronteerd met de visie van dit grootste transcendente, deze wijdste universele Godheid, en wordt hij bevolen om eenheid met Hem te zoeken door kennis, werken en aanbidding. Daarom vraagt hij om een twijfel weg te nemen die anders zou kunnen zijn ontstaan: "Wie van hen, de toegewijden die door een voortdurende vereniging naar U zoeken, *tvām*, en wie van hen die naar het ongemanifesteerde Onveranderlijke zoeken, heeft de grootste kennis van Yoga?" Dit doet denken aan het onderscheid dat in het begin werd gemaakt met zinnen als “in het zelf, dan in mij”, *ātmani atho mayi*: Arjuna wijst op het onderscheid, *tvām, akṣaram avyaktam*. U, zegt hij in wezen, bent de allerhoogste Bron en Oorsprong van alle wezens, een aanwezigheid die inherent is aan alle dingen, een kracht die het universum doordringt met uw vormen, een Persoon gemanifesteerd in uw Vibhutis, gemanifesteerd in schepselen, gemanifesteerd in de Natuur, zetelend als de Heer van werken in de wereld en in onze harten door uw machtige wereld-Yoga. Als zodanig moet ik u kennen, aanbidden, mij met u verenigen in heel mijn wezen, bewustzijn, gedachten, gevoelens en handelingen, *satata-yukta*. Maar wat dan te denken van dit Onveranderlijke dat zich nooit manifesteert, nooit een vorm aanneemt, zich afzijdig houdt van alle handelingen, geen enkele relatie aangaat met het universum of met iets daarin, eeuwig stil en één en onpersoonlijk en onbeweeglijk is? Dit eeuwige Zelf is het hogere Principe volgens alle gangbare opvattingen en de Godheid in de manifestatie is een mindere figuur: het ongemanifesteerde en niet het gemanifesteerde is de eeuwige Geest. Hoe kan de vereniging die de manifestatie toelaat, het mindere toelaat, dan toch de hogere Yoga-kennis worden?

Op deze vraag antwoordt Krishna met nadrukkelijke vastberadenheid: “Zij die hun geest in Mij hebben gevonden en door voortdurende vereniging, bezeten van een opperst geloof, Mij zoeken, beschouw Ik als “De meest volmaakte in vereniging van Yoga.” Het hoogste geloof is datgene wat God in alles ziet en voor zijn ogen de manifestatie en de niet-manifestatie één Godheid zijn. De volmaakte eenheid is datgene wat het Goddelijke op elk moment, in elke handeling en met de gehele natuur ontmoet. Maar ook zij die door een moeizame klim alleen het ondefinieerbare, ongemanifesteerde, Onveranderlijke zoeken, komen, zegt de Godheid, bij Mij aan. Want zij vergissen zich niet in hun doel, maar zij volgen een moeilijker en minder volledig en volmaakt pad. Op zijn gemakkelijkst om het ongemanifesteerde Absolute te bereiken moeten zij moeten hier door het manifeste Onveranderlijke heen klimmen. Dit manifeste Onveranderlijke is mijn eigen alomvattende onpersoonlijkheid en stilte; immens, ondenkbaar, onbeweeglijk,

constant, alomtegenwoordig, ondersteunt het de werking van de persoonlijkheid, maar deelt er niet in. Het biedt geen houvast aan het denkvermogen; het kan alleen worden verkregen door een bewegingloze spirituele onpersoonlijkheid en stilte en zij die het volgen moeten de werking van het denkvermogen en de zintuigen volledig bedwingen en zelfs volledig in zich opnemen. Maar toch, door de gelijkheid van hun begrip en door hun zelf-ziendheid in alle dingen en door hun kalme welwillendheid van stilte, zullen ook zij mij, ten goede van alle bestaan, ontmoeten in alle objecten en wezens. Net als zij die zich in alle opzichten verenigen met het Goddelijke, hun bestaan, *sarva-bhāvena*, en grotendeels en volledig binnengaan in de ondenkbare levende bron van universele dingen, *divyaṁ puruṣam acintya-rūpam*, vinden ook deze zoekers die zich een weg banen door deze moeilijkere, exclusieve eenheid naar een relatieloos, ongemanifesteerd Absolute uiteindelijk hetzelfde Eeuwige. Maar dit is een minder directe en zwaardere weg; het is niet de volledige en natuurlijke beweging van de vergeestelijkte menselijke natuur.

En men moet niet denken dat, omdat het zwaarder is, het daarom een hoger en effectiever proces is. De gemakkelijkere weg van de Gita leidt sneller, natuurlijker en normaler naar dezelfde absolute bevrijding. Want zijn aanvaarding van de goddelijke Persoon impliceert geen gehechtheid aan de mentale en zintuiglijke beperkingen van de belichaamde Natuur. Integendeel, het brengt een snelle en effectieve bevrijding van de fenomenale gebondenheid van dood en geboorte. De Yogi met exclusieve kennis legt zichzelf een pijnlijke strijd op met de veelvoudige eisen van zijn natuur; hij ontzegt ze zelfs hun hoogste bevrediging en snijdt zelfs de opwaartse impulsen van zijn geest af wanneer ze relaties impliceren of tekortschieten aan een ontkennend absoluut. De levenswijze van de Gita daarentegen vindt de meest intense opwaartse tendens van ons hele wezen en door deze naar God te richten, gebruikt kennis, wil, gevoel en het instinct voor volmaaktheid als vele krachtige vleugels van een toenemende bevrijding. Het ongemanifesteerde Brahman in zijn ondefinieerbare eenheid is iets waartoe belichaamde zielen alleen kunnen komen en dat nauwelijks door een voortdurende zelf-kastijding, een lijden van alle onderdrukte delen, een strenge moeilijkheid en angst van de natuur, *duḥkham avāpyate, kleśo 'dhikataras teṣām.* De ondefinieerbare Eenheid aanvaardt allen die ernaartoe klimmen, maar biedt geen hulp van verwantschap en geeft de klimmer geen houvast. Alles moet worden gedaan door strenge ascese en een vastberaden en eenzame individuele inspanning. Hoe anders is het voor hen die de Purushottama zoeken op de weg van de Gita! Wanneer zij op hem mediteren met een Yoga die niemand anders ziet, omdat zij alles ziet als Vasudeva, ontmoet hij hen op elk punt, in elke beweging, te allen tijde, met ontelbare vormen en gezichten, houdt hij de lamp van kennis in zich op en overspoelt hij met zijn goddelijke en gelukkige glans het hele bestaan. Verlicht onderscheiden zij de opperste Geest in elke vorm en elk gezicht, bereiken zij in één keer via de hele Natuur de Heer van de Natuur, bereiken zij via alle wezens de Ziel van al het zijn, bereiken zij via zichzelf het Zelf van al wat zij zijn; onophoudelijk breken zij door honderd openingen tegelijkertijd door in datgene waaruit alles zijn oorsprong vindt. De andere methode van een moeilijke, relatieloze stilte probeert zich te onttrekken aan alle actie, ook al is dat onmogelijk voor belichaamde wezens. Hier worden alle acties overgegeven aan de opperste Meester van de actie, en Hij, als de opperste

Wil, ontmoet de wil tot opoffering, neemt de last ervan weg en neemt de leiding over de werken op zich van de goddelijke Natuur in ons. En wanneer ook in de hoge passie van de liefde de toegewijde van de Geliefde en Vriend van de mens en van alle schepselen zijn hele hart vol bewustzijn en jaren van vreugde op Hem werpt, dan komt de Allerhoogste snel tot hem als redder en bevrijder en verheft hem door een gelukkige omhelzing van zijn denkvermogen en hart en lichaam uit de golven van de zee van de dood in deze sterfelijke natuur in de veilige boezem van de Eeuwige.

Dit is dan de snelste, grootste en meest verheven weg. Op mij, zegt de Godheid tot de ziel van de mens, vestig al je gedachten en leg al je verstand in mij: ik zal ze opheffen, badend in de hemelse gloed van de goddelijke liefde, wil en kennis, tot mij, van wie deze dingen uitgaan. Twijfel er niet aan dat je ophoudt in mij te verblijven boven dit sterfelijke bestaan. De keten van de beperkende aardse natuur kan de onsterfelijke geest niet vasthouden, verheven door de passie, de kracht en het licht van de eeuwige liefde, wil en kennis. Ongetwijfeld zijn er ook op deze weg moeilijkheden; want er is de lagere natuur met haar felle of doffe neerwaartse zwaartekracht die zich verzet tegen de opwaartse beweging en de vleugels van de verheffing en de opwaartse verrukking blokkeert. Het goddelijke bewustzijn, zelfs wanneer het aanvankelijk gevonden is in een wonder van grootse momenten of in kalme en schitterende perioden, kan niet meteen volledig vastgehouden of naar believen teruggeroepen worden; er is vaak een onvermogen om het persoonlijke bewustzijn vast te houden in het Goddelijke; er zijn nachten van lange ballingschap van het Licht, er zijn uren of momenten van opstand, twijfel of falen. Maar toch, door de beoefening van eenwording en door de voortdurende herhaling van de ervaring, groeit die hoogste geest in het wezen en neemt permanent bezit van de natuur. Is dit ook te moeilijk vanwege de kracht en de volharding van de naar buiten gerichte beweging van het denkvermogen? Dan is de weg eenvoudig: verricht alle handelingen ter wille van de Heer van de handeling, zodat elke naar buiten gerichte beweging van het denkvermogen verbonden is met de innerlijke spirituele waarheid van het wezen en zelfs in de beweging zelf teruggeroepen wordt naar de eeuwige werkelijkheid en verbonden wordt met haar bron. Dan zal de aanwezigheid van de Purushottama groeien in de natuurlijke mens totdat hij ermee vervuld is en een godheid wordt en een geest; al het leven zal een voortdurende herinnering aan God worden en ook de volmaaktheid zal groeien en de eenheid van het hele bestaan van de menselijke ziel met het opperste Bestaan.

Maar het kan zijn dat zelfs deze voortdurende herinnering aan God en het opheffen van onze werken tot Hem buiten het bereik ligt van het beperkte denkvermogen, omdat deze zich in zijn vergeetachtigheid richt op de daad en het uiterlijke doel ervan en niet zal denken naar binnen te kijken en elke beweging op het goddelijke altaar van de Geest te leggen. Dan is de weg om het lagere zelf in de daad te beheersen en werken te doen zonder verlangen naar de vrucht. Alle vruchten moeten worden afgezworen, overgegeven aan de Macht die het werk leidt, en toch moet het werk gedaan worden dat door die Macht aan de natuur wordt opgelegd. Want op deze manier neemt het obstakel geleidelijk af en verdwijnt het gemakkelijk; het denkvermogen is vrij om de Heer te gedenken en zich te vestigen in de vrijheid van het goddelijke bewustzijn. En hier geeft de Gita een oplopende schaal van krachten en kent de hoogste eer toe aan deze Yoga van verlangenloos handelen. *Abhyāsa*, de

beoefening van een methode, de herhaling van een inspanning en ervaring is een groot en krachtig iets; maar beter dan dit is kennis, het succesvolle en stralende richten van de gedachte op de Waarheid achter de dingen. Ook deze gedachtekennis wordt overtroffen door een stille, volledige concentratie op de Waarheid, zodat het bewustzijn er uiteindelijk in zal leven en er altijd één mee zal zijn. Maar nog krachtiger is het opgeven van de vrucht van iemands werken, omdat dat onmiddellijk alle oorzaken van verstoring vernietigt en automatisch een innerlijke rust en vrede brengt en behoudt, en rust en vrede vormen het fundament waarop al het andere volmaakt en veilig wordt in het bezit van de rustige geest. Dan kan het bewustzijn zich op zijn gemak voelen, zich gelukkig richten op het Goddelijke en ongestoord opstijgen naar volmaaktheid. Dan kunnen kennis, wil en toewijding hun toppen verheffen van een stevige bodem van kalmte tot in de ether van de Eeuwigheid.

Wat zal dan de goddelijke natuur zijn, wat zal de hogere staat van bewustzijn en zijn zijn van de bhakta die deze weg heeft gevolgd en zich tot de aanbidding van de Eeuwige heeft gewend? De Gita herhaalt in een aantal verzen haar eerste nadrukkelijke eis, over gelijkheid, over onthechting, over vrijheid van geest. Dit moet altijd de basis zijn, — en daarom werd er in het begin zoveel nadruk op gelegd. En in die gelijkheid moet bhakti, de liefde en aanbidding van de Purushottama, de geest verheffen naar een grotere, hoogste volmaaktheid waarvan deze kalme gelijkheid de brede basis zal zijn. Verschillende formules van dit fundamentele gelijke bewustzijn worden hier gegeven. Ten eerste, een afwezigheid van egoïsme, van ik-heid en mijn-heid, *nirmamo nirahaṅkāraḥ*. De toegewijde van de Purushottama is iemand met een universeel hart en denkvermogen. Hij heeft alle nauwe muren van het ego afgebroken. Een universele liefde woont in zijn hart, een universeel mededogen stroomt eruit als een omvattende zee. Hij zal vriendschap en medelijden hebben met alle wezens en geen haat jegens enig levend wezen: want hij is geduldig, lankmoedig, volhardend, een bron van vergeving. Een verlangenloze tevredenheid is de zijne, een serene gelijkmoedigheid ten opzichte van plezier en pijn, lijden en geluk, de standvastige zelf-beheersing en de vaste, onwankelbare wil en vastberadenheid van de Yogi, en een liefde en toewijding die het hele verstand en de rede overgeeft aan de Heer, aan de Meester van zijn bewustzijn en kennis. Of, eenvoudiger gezegd, hij zal iemand zijn die bevrijd is van de onrustige, geagiteerde lagere natuur en van haar golven van vreugde, angst, bezorgdheid, wrok en verlangen, een geest van kalmte waardoor de wereld niet gekweld of verontrust wordt, noch wordt hij gekweld of verontrust door de wereld, een ziel van vrede met wie allen in vrede zijn.

Of hij zal iemand zijn die alle verlangen en actie heeft opgegeven aan de Meester van zijn wezen, iemand die puur en stil is, onverschillig voor wat er ook komt, niet voor pijn. Iemand die door welk resultaat of welke gebeurtenis dan ook gekweld of getroffen is, iemand die alle egoïstische, persoonlijke en mentale initiatieven van zich heeft afgeworpen, zowel van de innerlijke als de uiterlijke handeling, iemand die de goddelijke wil en goddelijke kennis door zich heen laat stromen zonder afleiding van zijn eigen voornemens, voorkeuren en verlangens, en die desondanks juist daarom snel en bekwaam is in al het handelen van zijn natuur, omdat deze volmaakte eenheid met de opperste wil, deze zuivere instrumentatie de voorwaarde is voor de grootste bekwaamheid in werken. Bovendien zal hij iemand zijn die

noch het aangename begeert en zich verheugt bij de aanraking ervan, noch het onaangename verafschuwt en treurt om de last ervan. Hij heeft het onderscheid tussen gelukkige en ongelukkige gebeurtenissen afgeschaft, omdat zijn toewijding alle dingen even goed ontvangt uit de handen van zijn eeuwige geliefde en Meester. De God-minnaar, die God dierbaar is, is een ziel van grote gelijkheid, gelijk aan vriend en vijand, gelijk aan eer en belediging, plezier en pijn, lof en blaam, verdriet en geluk, hitte en kou, aan alles wat de normale natuur met tegengestelde gevoelens kwelt. Hij zal geen gehechtheid hebben aan persoon of ding, plaats of huis; hij zal tevreden en welvoldaan zijn met welke omgeving dan ook, welke relatie mensen ook met hem aangaan, welke positie of fortuin hij ook heeft. Hij zal in alle dingen een standvastig denkvermogen behouden, omdat deze voortdurend gevestigd is in het hoogste zelf en voor altijd gericht is op het ene goddelijke object van zijn liefde en aanbidding. Gelijkheid, onthechting en vrijheid van de lagere egoïstische natuur en haar eisen zijn altijd het ene volmaakte fundament dat de Gita vereist voor de grote bevrijding. Tot het einde volgt een nadrukkelijke herhaling van de eerste fundamentele leer en het oorspronkelijke verlangen, de kalme ziel van kennis die het ene zelf in alle dingen ziet, de vredige, egoloze gelijkheid die uit deze kennis voortvloeit, de onbegeerteloze actie die in die gelijkheid aan de Meester der werken wordt aangeboden, de overgave van de gehele mentale natuur van de mens in de handen van de machtigere, inwonende geest. En de kroon op deze gelijkheid is liefde gebaseerd op kennis, vervuld in instrumentele actie, uitgestrekt tot alle dingen en wezens, een immense, allesomvattende liefde voor het goddelijke Zelf dat Schepper en Meester is van het universum, *suhṛdaṁ sarva-bhūtānāṁ sarva-loka-maheśvaram*.

Dit is het fundament, de voorwaarde, het middel waarmee de allerhoogste spirituele volmaaktheid kan worden bereikt, en zij die die op welke manier dan ook bezitten, zijn mij allen dierbaar, zegt de Godheid, *bhaktimān me priyaḥ*. Maar buitengewoon dierbaar, *atīva me priyāḥ*, zijn die zielen die het dichtst bij de Godheid staan, wier liefde voor mij wordt voltooid door de nog bredere en grotere volmaaktheid waarvan ik zojuist je de weg en het proces heb getoond. Dit zijn de bhakta's die de Purushottama tot hun allerhoogste doel maken en met een volmaakt geloof en nauwkeurigheid de onsterfelijke Dharma volgen die in deze leer wordt beschreven. Dharma betekent in de taal van de Gita de aangeboren wet van het wezen en zijn werken en een handeling die voortkomt uit en wordt bepaald door de innerlijke natuur, *svabhāva-niyataṁ karma*. In het lagere, onwetende bewustzijn van denkvermogen, leven en lichaam zijn er vele dharma's, vele regels, vele normen en wetten, omdat er vele uiteenlopende bepalingen en typen zijn van de mentale, vitale en fysieke aard. De onsterfelijke Dharma is één; het is die van het hoogste spirituele goddelijke bewustzijn en zijn krachten, *parā prakṛtiḥ*. Het gaat voorbij de drie guna's, en om het te bereiken moeten al deze lagere dharma's worden verlaten, *sarva-dharmān parityajya*. Alleen in hun plaats moet het ene bevrijdende verenigende bewustzijn en de kracht van het Eeuwige worden de oneindige bron van ons handelen, de vorm, de bepalende factor en het voorbeeld ervan. Het is de eerste noodzaak van deze Yoga om uit ons lagere, persoonlijke egoïsme te stijgen, om binnen te treden in de onpersoonlijke en gelijke kalmte van de onveranderlijke, eeuwige, alomvattende Akshara Purusha, en om vanuit die kalmte te streven naar een volmaakte zelf-overgave van onze gehele natuur en ons bestaan aan dat wat

anders en hoger is dan de Akshara. In de kracht van dat streven kan men opstijgen naar de onsterfelijke Dharma. Daar, één geworden in zijn, bewustzijn en goddelijke gelukzaligheid met de grootste Uttama Purusha, één geworden met zijn opperste dynamische natuurkracht, *svā prakṛtiḥ*, kan de bevrijde geest oneindig kennen, onbegrensd liefhebben en zich ontvouwen in de authentieke kracht van een hoogste onsterfelijkheid en een volmaakte vrijheid. De rest van de Gita is geschreven om een vollediger licht te werpen op deze onsterfelijke Dharma.

DEEL TWEE

HET ALLERHOOGSTE GEHEIM

XIII
Het Veld en haar Kenner[68]

DE GITA herhaalt in de laatste zes hoofdstukken, om een helder en volledig inzicht te verschaffen in de weg waarlangs de ziel opstijgt uit de lagere natuur naar de goddelijke natuur, in een andere vorm de verlichting die de leraar al aan Arjuna heeft overgedragen. In essentie is het dezelfde kennis, maar details en verbanden worden nu benadrukt en krijgen hun volledige betekenis. Gedachten en waarheden die voorheen slechts terloops werden genoemd of in het algemeen werden vermeld met het oog op een ander doel, worden nu in hun volle waarde gepresenteerd. Zo werd in de eerste zes hoofdstukken de kennis die nodig is voor het onderscheid tussen het onveranderlijke zelf en de ziel, gehuld in de natuur, volledig benadrukt. De verwijzingen naar het opperste Zelf en Purusha werden samengevat en waren helemaal niet expliciet; het werd verondersteld om daden in de wereld te rechtvaardigen en het werd bevestigd als de Meester van het zijn, maar verder werd er niets getoond wat het was en de relatie tot de rest werd zelfs niet gesuggereerd, laat staan uitgewerkt. De resterende hoofdstukken zijn gewijd aan het naar voren brengen van deze onderdrukte kennis in een opvallend licht en met een sterke voorrang. Aan de Heer, de Ishwara, aan het onderscheid tussen de hogere en de lagere natuur en aan de visie op de alomvattende en alomvattende Godheid in de Natuur, aan de Ene in alle wezens, is in de volgende zes Adhyaya's (7-12) de nadruk gelegd om een fundamentele eenheid van werken en liefde met kennis te vestigen. Maar nu is het nodig om de precieze relaties tussen de opperste Purusha, het onveranderlijke zelf, de Jiva en Prakriti in haar handelen en haar guna's duidelijker te maken. Arjuna wordt daarom ertoe aangezet een vraag te stellen die een duidelijkere verduidelijking van deze nog onduidelijke zaken zal oproepen. Hij wil meer weten over de Purusha en de Prakriti; hij raadpleegt van het veld van het zijn en de kenner van het veld en van kennis en het object van kennis. Hierin is de som van alle kennis van het zelf en de wereld vervat die nog nodig is als de ziel haar natuurlijke onwetendheid wil afwerpen en stappen wil zetten op een juist gebruik van kennis, van het leven, van werken en van de eigen relaties met het Goddelijke in deze dingen, opstijgend naar de eenheid van het zijn met de eeuwige Geest van het bestaan.

De essentie van de ideeën van de Gita in deze zaken is reeds, vooruitlopend op de uiteindelijke ontwikkeling van haar denken, in zekere mate toegelicht; maar, in navolging van zijn voorbeeld, kunnen we ze opnieuw formuleren vanuit het perspectief van haar huidige preoccupatie. Als een handeling wordt toegelaten, zal een goddelijke handeling, verricht met zelf-kennis als instrument van het goddelijke, in de kosmos worden aanvaard als volkomen in overeenstemming met de Brahmische status en een onmisbaar onderdeel van de beweging naar God. Die handeling wordt innerlijk verheven als een offer met aanbidding aan de Allerhoogste. Hoe beïnvloedt deze weg in de praktijk het grote doel van het spirituele leven, het opstijgen van de lagere naar de hogere natuur, van sterfelijk naar onsterfelijk? Al het leven, alle

[68] Gita, XIII.

werken zijn een wisselwerking tussen de ziel en de Natuur. Wat is het oorspronkelijke karakter van die wisselwerking? Wat wordt het op zijn spirituele hoogtepunt? Tot welke volmaaktheid leidt het de ziel die zich bevrijdt van haar lagere en externe motieven en innerlijk groeit naar de allerhoogste staat van de Geest en de diepste drijvende kracht achter de werken van zijn energie in het universum? Dit zijn de vragen die aan de orde zijn, — er zijn andere vragen die de Gita niet opwerpt of beantwoordt, omdat ze destijds niet dringend aanwezig waren in het menselijke denkvermogen, — en ze worden beantwoord in de zin van de oplossing die voortkomt uit een ruimdenkende combinatie van de Vedantische, Sankhya en Yoga-visie op het bestaan, die het uitgangspunt vormt van de hele gedachte van de Gita.

De Ziel die zich hier in de Natuur belichaamd vindt, heeft een drievoudige realiteit in haar eigen zelfervaring. Ten eerste is zij een spiritueel wezen dat schijnbaar onderworpen is aan onwetendheid ten opzichte van de uiterlijke beoefenaars van Prakriti en in haar beweeglijkheid wordt voorgesteld als een handelende, denkende, veranderlijke persoonlijkheid, een schepsel van de Natuur, een ego. Vervolgens, wanneer het achter al deze actie en beweging komt, ontdekt het zijn eigen hogere werkelijkheid als een eeuwig en onpersoonlijk zelf en onveranderlijke geest die geen ander aandeel heeft in de actie en beweging dan deze te ondersteunen door zijn aanwezigheid en deze te beschouwen als een ongestoorde gelijke getuige. En ten slotte, wanneer het voorbij deze twee tegengestelde zelven kijkt, ontdekt het een grotere onuitsprekelijke realiteit waaruit beide voortkomen, het Eeuwige dat Zelf van het zelf is en de Meester van alle Natuur en alle actie, en niet alleen de Meester, maar de oorsprong en de spirituele ondersteuning en het toneel van deze werken van zijn eigen energie in de Kosmos, en niet alleen de oorsprong en spirituele drager, maar de spirituele bewoner in alle krachten, in alle dingen en in alle wezens, en niet alleen de bewoner maar, door de ontwikkelingen van deze eeuwige energie van zijn wezen die we Natuur noemen, zelf alle energieën en krachten, alle dingen en alle wezens. Deze Natuur is zelf van twee soorten, een afgeleide en lagere, een oorspronkelijke en opperste. Er is een lagere natuur van het kosmische mechanisme waarmee de ziel in Prakriti op een bepaalde manier leeft onwetendheid geboren uit Maya, *traiguṇyamayī māyā*, zichzelf beschouwt als een ego van belichaamde denkvermogen en leven, werkt onder de macht van de hoedanigheden van de Natuur, denkt dat ze gebonden is, lijdt, beperkt is door persoonlijkheid, geketend aan de verplichting van geboorte en het rad van handeling, een ding van verlangens, vergankelijk, sterfelijk, een slaaf van haar eigen natuur. Boven deze lagere bestaanskracht is er een hogere goddelijke en spirituele natuur van haar eigen ware wezen waarin deze ziel voor altijd een bewust deel is van het Eeuwige en Goddelijke, zalig, vrij, superieur aan haar masker van wording, onsterfelijk, onvergankelijk, een kracht van de Godheid. Opstijgen door deze hogere natuur naar het Eeuwige door goddelijke kennis, liefde en werken gebaseerd op een spirituele universaliteit is de sleutel tot de volledige spirituele bevrijding. Dit is duidelijk geworden; en we moeten nu in detail bekijken welke verdere overwegingen deze verandering van zijn met zich meebrengt en vooral wat het verschil is tussen deze twee naturen en hoe onze acties en onze zielsstatus worden beïnvloed door de bevrijding. Daartoe gaat de Gita grotendeels in op bepaalde details van de hoogste kennis die tot nu toe op de achtergrond waren gehouden. In het bijzonder gaat ze in op de relatie tussen Zijn en

Worden, Ziel en Natuur, de werking van de drie wapens, de hoogste bevrijding, de grootste en meest volledige zelf-overgave van de menselijke ziel aan de Goddelijke Geest. Er is in alles wat het zegt in deze laatste zes hoofdstukken veel van het grootste belang, maar het is de laatste gedachte waarmee het afsluit die van het grootste belang is; want daarin vinden we het centrale idee van zijn leer, zijn grote woord tot de ziel van de mens, zijn hoogste boodschap.

Ten eerste moet het hele bestaan worden beschouwd als een veld van de constructie en werking van de ziel te midden van de Natuur. De Gita verklaart het *kṣetram*, veld, door te zeggen dat het dit lichaam is dat het veld van de geest wordt genoemd, en in dit lichaam is er iemand die kennisneemt van het veld, *kṣetrajña*, de kenner van de Natuur. Het is echter duidelijk uit de daaropvolgende definities dat niet alleen het fysieke lichaam het veld is, maar ook datgene wat het lichaam ondersteunt, de werking van de natuur, de mentaliteit, de natuurlijke werking van de objectiviteit en subjectiviteit van ons wezen.[69] Ook dit bredere lichaam is slechts het individuele veld; er is een groter, een universeel, een wereldlichaam, een wereldveld van dezelfde Kenner. Voor elk belichaamd wezen is er deze ene Kenner: in elk bestaan gebruikt hij hoofdzakelijk en centraal dit enkele uiterlijke resultaat van de kracht van zijn natuur die hij voor zijn woonplaats heeft gevormd, *īśā vāsyaṁ sarvaṁ yat kiñca*, en maakt hij elk afzonderlijk, aanhoudend knooppunt van zijn beweeglijke energie tot de eerste basis en reikwijdte van zijn zich ontwikkelende harmonieën. In de Natuur kent hij de wereld zoals die het bewustzijn in dit ene beperkte lichaam beïnvloedt en daarin wordt weerspiegeld; de wereld bestaat voor ons zoals die wordt gezien in ons enkele denkvermogen, — en uiteindelijk kan zelfs dit schijnbaar kleine belichaamde bewustzijn zich zo vergroten dat het het hele universum in zich bevat, *ātmani viśva-darśanam*. Maar fysiek gezien is het een microkosmos in een macrokosmos, en de macrokosmos, de grotere wereld, is ook een lichaam en veld bewoond door de spirituele kenner.

Dat wordt duidelijk wanneer de Gita verdergaat met het beschrijven van het karakter, de aard, de bron, de vervormingen en de krachten van deze gevoelige belichaming van ons wezen. We zien dan dat het de gehele werking van de lagere Prakriti is die wordt bedoeld met de *kṣetra*. Die totaliteit is het werkingsveld van de belichaamde geest hier in ons, het veld waarvan het kennis neemt. Voor een gevarieerde en gedetailleerde kennis van deze hele natuurlijke wereld in haar essentiële werking, zoals gezien vanuit een spiritueel perspectief, worden we verwezen naar de verzen van de oude zieners, de zieners van de Veda's en Upanishads, waarin we het geïnspireerde en intuïtieve verslag van deze scheppingen van de Geest vinden, en naar de Brahma Sutra's die ons de rationele en filosofische analyse zullen geven. De Gita beperkt zich tot een korte praktische uiteenzetting van de lagere natuur van ons wezen in de termen van de Sankhya-denkers. Ten eerste is er de ongedifferentieerde ongemanifeste Energie; daaruit is de objectieve evolutie van de vijf elementaire toestanden van materie voortgekomen; evenals de subjectieve evolutie van de zintuigen, intelligentie en ego; er zijn ook vijf objecten van de zintuigen, of liever vijf verschillende manieren van zintuiglijke waarneming van de wereld, krachten

[69] De Upanishad spreekt over een vijfvoudig lichaam of omhulsel van de Natuur, een fysiek, vitaal, mentaal, ideaal en goddelijk lichaam; dit kan worden beschouwd als de totaliteit van het veld, *kṣetram*.

die door de universele energie zijn ontwikkeld om alle vormen van dingen te kunnen verwerken die zij heeft geschapen uit het vijfde elementale toestanden aangenomen door haar oorspronkelijke objectieve substantie, — organische relaties waardoor het ego, begiftigd met intelligentie en zintuigen, inwerkt op de formaties van de kosmos: dit is de constitutie van de kshetra. Dan is er een algemeen bewustzijn dat eerst de Energie informeert en vervolgens verlicht in zijn werken; er is een vermogen van dat bewustzijn waarmee de Energie de relaties tussen objecten bijeenhoudt; er is ook een continuïteit, een persistentie van de subjectieve en objectieve relaties van ons bewustzijn met zijn objecten. Dit zijn de noodzakelijke krachten van het veld; al deze zijn gemeenschappelijke en universele krachten tegelijkertijd van de mentale, vitale en fysieke aard. Plezier en pijn, voorkeur en afkeer zijn de belangrijkste vervormingen van de kshetra. Vanuit Vedantisch oogpunt kunnen we zeggen dat plezier en pijn de vitale of sensationele vervormingen zijn die door de lagere energie worden gegeven aan de spontane Ananda of vreugde van de geest wanneer deze in contact komt met haar werkers. En vanuit hetzelfde standpunt kunnen we zeggen dat sympathie en antipathie de overeenkomstige mentale vervormingen zijn die zij geeft aan de reactieve Wil van de geest die haar reactie op haar contacten bepaalt. Deze dualiteiten zijn de positieve en negatieve termen waarin de egoziel van de lagere natuur het universum ervaart. De negatieve termen, pijn, antipathie, verdriet, afstoting en de rest, zijn perverse of op zijn best onwetende, omgekeerde reacties: de positieve termen, sympathie, plezier, vreugde, aantrekkingskracht, zijn slecht geleide reacties of op zijn best ontoereikend en qua karakter inferieur aan die van de ware spirituele ervaring.

Al deze dingen samen vormen het fundamentele karakter van onze eerste interacties met de wereld van de Natuur, maar het is duidelijk niet de volledige beschrijving van ons wezen; het is onze actualiteit, maar niet de grens van onze mogelijkheden. Er is iets dat verder reikt dan wat gekend moet worden, *jñeyam*, en het is wanneer de kenner van het veld zich van het veld zelf afwendt om zichzelf daarin te leren kennen en alles wat achter de verschijnselen ervan schuilgaat, dat ware kennis begint, *jñānam*, — de ware kennis van het veld evenzeer als van de kenner. Alleen die innerlijke wending bevrijdt van onwetendheid. Want hoe verder we naar binnen gaan, hoe meer we grotere en vollere werkelijkheden van de dingen grijpen en de volledige waarheid van God en de ziel en van de wereld en haar bewegingen begrijpen. Daarom, zegt de goddelijke Leraar, is het de kennis van het veld en zijn kenner tegelijk, *kṣetra-kṣetrajñayor jñanam*, een verenigde zelf-kennis en wereldkennis, die de ware verlichting en de enige wijsheid is. Want zowel ziel als natuur zijn het Brahman, maar de ware waarheid van de Natuurlijke wereld kan alleen ontdekt worden door de bevrijde wijze die ook de waarheid van de geest bezit. Eén Brahman, één werkelijkheid in Zelf en Natuur is het object van alle kennis.

De Gita vertelt ons dan wat spirituele kennis is, of liever gezegd, wat de voorwaarden voor kennis zijn, de kenmerken, de tekenen van de mens wiens ziel gericht is op de innerlijke wijsheid. Deze tekenen zijn de erkende en traditionele eigenschappen van de wijze: zijn sterke afwending van het hart van gehechtheid aan uiterlijke en wereldse zaken, zijn innerlijke en peinzende geest, zijn standvastige geest en kalmte, de vaste focus van zijn gedachten en wil op de grootste innerlijke waarheden, op de dingen die werkelijk en eeuwig zijn. Allereerst is er een bepaalde morele voorwaarde, een satwische

beheersing van het natuurlijke wezen. In hem is een totale afwezigheid van wereldse trots en arrogantie vastgelegd, een oprechte ziel, een tolerant, lankmoedig en welwillend hart, zuiverheid van denkvermogen en lichaam, kalme standvastigheid en onwrikbaarheid, zelf-beheersing en een meesterlijke beheersing van de lagere natuur en de aanbidding van het hart aan de Leraar, hetzij aan de goddelijke Leraar in ons, hetzij aan de menselijke Meester in wie de goddelijke Wijsheid is belichaamd, — want dat is de betekenis van de eerbied die aan de Guru wordt betoond. Dan is er een nobelere en vrijere houding ten opzichte van de buitenwereld, een houding van volkomen loslating en gelijkheid, een vastberaden verwijdering van de aantrekkingskracht van het natuurlijke wezen tot de objecten van de zintuigen en een radicale vrijheid van de eisen van dat constante, luidruchtige ego-gevoel, ego-idee, ego-motieven die tiranniseren over de normale mens. Er is niet langer enige gehechtheid aan de verbondenheid en absorptie van familie en thuis. In plaats van deze vitale en dierlijke bewegingen is er een onthechte wil, gevoel en intelligentie, een scherp inzicht in de gebrekkige aard van het gewone leven van de fysieke mens met zijn doelloze en pijnlijke onderwerping aan geboorte, dood, ziekte en ouderdom, een constante gelijkmoedigheid ten opzichte van alle aangename of onaangename gebeurtenissen, — want de ziel zetelt vanbinnen en is ongevoelig voor de schokken van externe gebeurtenissen, — en een meditatief denkvermogen die zich richt op de eenzaamheid en weg van het ijdele lawaai van menigten en mensenbijeenkomsten. Ten slotte is er een sterke innerlijke wending naar de dingen waar het werkelijk om gaat, een filosofisch inzicht in de ware zin en grote beginselen van het bestaan, een serene continuïteit van innerlijke spirituele kennis en licht, de Yoga van een onwankelbare toewijding, liefde voor God, de diepe en constante aanbidding van het hart voor de universele en eeuwige Aanwezigheid.

Het enige object waarop het denkvermogen van spirituele kennis zich moet richten, is het Eeuwige, door vastheid waarin de ziel, hier vertroebeld en gehuld in de nevelen van de Natuur, haar oorspronkelijke bewustzijn van onsterfelijkheid en transcendentie herwint en geniet. Vastzitten aan het vergankelijke, beperkt zijn in het fenomeen is sterfelijkheid accepteren; de constante waarheid in dingen die vergaan, is die welke innerlijk en onveranderlijk is. Wanneer de ziel zich laat tiranniseren door de verschijnselen van de Natuur, mist het zichzelf en draait het rond in de cyclus van geboorte en dood van haar lichamen. Daar, hartstochtelijk de eindeloze veranderingen van de persoonlijkheid volgend en haar interesses, kan het niet terugkeren naar het bezit van zijn onpersoonlijke en ongeboren zelf-bestaan. Dat kunnen doen is zichzelf vinden en terugkeren naar zijn ware wezen, dat wat deze geboorten aanneemt maar niet vergaat met het vergaan van zijn vormen. Het genieten van de eeuwigheid waartoe geboorte en leven slechts uiterlijke omstandigheden zijn, is de ware onsterfelijkheid en transcendentie van de ziel. Dat Eeuwige of die Eeuwigheid is het Brahman. Brahman is Dat wat transcendent is en dat wat universeel is: het is de vrije geest die het spel van ziel met natuur ondersteunt en hun onvergankelijke eenheid verzekert; het is tegelijkertijd het veranderlijke en het onveranderlijke, het Al dat het Ene is. In zijn hoogste bovenwereldse status is Brahman een transcendente Eeuwigheid zonder oorsprong of verandering, ver boven de fenomenale tegenstellingen van bestaan en niet-bestaan, persistentie en vergankelijkheid waartussen de uiterlijke wereld zich beweegt. Maar eenmaal

gezien in de substantie en het licht van deze eeuwigheid, wordt de wereld ook anders dan ze voor het denkvermogen en de zintuigen lijkt; want dan zien we het universum niet langer als een werveling van denkvermogen, leven en materie of een massa van de bepalingen van energie en substantie, maar als niets anders dan dit eeuwige Brahman. Een geest die onmetelijk al deze beweging vult en omhult — want de beweging zelf is immers ook Hijzelf — en die al het eindige omhult met de pracht van zijn oneindigheidsgewaad, een lichaamsloze geest met miljoenen lichamen, wiens handen van kracht en voeten van snelheid zich aan alle kanten van ons bevinden, wiens hoofden, ogen en gezichten die ontelbare gelaatsuitdrukkingen zijn die we overal zien, wiens oor overal luistert naar de stilte van de eeuwigheid en de muziek der werelden, is het universele wezen in wiens omhelzing we leven.

Alle relaties tussen Ziel en Natuur zijn omstandigheden in de eeuwigheid van Brahman; betekenis en kwaliteit, hun weerspiegelingen en bestanddelen, zijn de instrumenten van deze opperste Ziel voor de presentatie van de arbeiders die voortdurend hun eigen energie in de dingen omzetten in beweging. Hij is zelf voorbij de beperkingen van de zintuigen, ziet alle dingen maar niet met het fysieke oog, hoort alle dingen maar niet met het fysieke oor, is zich bewust van alle dingen maar niet met het beperkende denkvermogen – een denkvermogen dat representeert maar niet werkelijk kan kennen. Niet bepaald door enige hoedanigheden, bezit en bepaalt hij in zijn wezen alle hoedanigheden en geniet hij van deze kwalitatieve werking van zijn eigen Natuur. Hij is aan niets gehecht, door niets gebonden, vastgeketend aan niets wat hij doet; kalm draagt hij in een grote en onsterfelijke vrijheid alle actie, beweging en passie van zijn universele Shakti. Hij wordt alles wat in het universum is; dat wat in ons is, is hij en alles wat we buiten onszelf ervaren, is hij. Het innerlijke en het uiterlijke, het verre en het nabije, het bewegende en het onbeweeglijke, dit alles is hij tegelijk. Hij is de subtiliteit van de subtiliteit die ons begrip te boven gaat, net zoals hij de dichtheid van kracht en substantie is die zich aanbiedt aan de greep van onze denkvermogens. Hij is ondeelbaar en één, maar lijkt zich te verdelen in vormen en wezens en verschijnt als al deze afzonderlijke bestaansvormen. Alle dingen kunnen in Hem terugkeren, kunnen in de Geest terugkeren naar de ondeelbare eenheid van hun eigen bestaan. Alles is eeuwig uit Hem geboren, gedragen in Zijn eeuwigheid, eeuwig opgenomen in Zijn eenheid. Hij is het licht der lichten en stralend voorbij alle duisternis van onze onwetendheid. Hij is alwetend en het object van kennis. De spirituele supramentale kennis die het verlichte mentale overspoelt en transformeert, is deze geest die zich in licht manifesteert aan de door kracht verduisterde ziel, die Hij in de werking van de natuur heeft gebracht. Dit eeuwige licht is in het hart van ieder wezen. Hij is het die de geheime kenner is van het veld, *kṣetrajña*, en die als de Heer heerst in het hart der dingen over deze provincie en over al deze koninkrijken van zijn gemanifesteerde wording en handelen. Wanneer je deze eeuwige en universele Godheid in Hem ziet, wanneer Hij zich bewust wordt van de ziel in alle dingen en de geest in de Natuur ontdekt, voelt hij het hele universum als een golf die opstijgt in deze Eeuwigheid en alles wat is als het ene bestaan. Hij bekleedt zich met het licht van de Godheid en staat vrij te midden van de werelden van de Natuur. Goddelijke kennis en een volmaakte wending met aanbidding tot dit Goddelijke is het geheim van de grote spirituele bevrijding. Vrijheid, liefde en spirituele kennis verheffen ons van sterfelijke natuur tot onsterfelijk wezen.

De Ziel en de Natuur zijn slechts twee aspecten van het eeuwige Brahman, een schijnbare dualiteit die de werking van zijn universele bestaan heeft gevonden. De Ziel is zonder oorsprong en eeuwig, de Natuur is ook zonder oorsprong en eeuwig; maar de hoedanigheden van de Natuur en de lagere vormen die zij aanneemt in onze bewuste ervaring vinden hun oorsprong in de interacties van deze twee entiteiten. Ze komen van haar, dragen door haar de uiterlijke keten van oorzaak en gevolg, handelen en de resultaten van handelen, kracht en haar werken, alles wat hier vergankelijk en veranderlijk is. Voortdurend veranderen ze en de ziel en de Natuur lijken met hen mee te veranderen, maar op zichzelf zijn deze twee krachten eeuwig en altijd dezelfde. De Natuur schept en handelt, de ziel geniet van haar schepping en handelen; maar in deze lagere vorm van haar handelen verandert ze dit genot in de vage en onbeduidende figuren van pijn en plezier. De ziel, de individuele Purusha, wordt met kracht aangetrokken door haar kwalitatieve werken en deze aantrekkingskracht van haar kwaliteiten trekt hem voortdurend naar geboorten van allerlei aard waarin hij geniet van de variaties en wisselvalligheden, het goede en het kwade van de geboorte in de Natuur. Maar dit is slechts de uiterlijke ervaring van de ziel, veranderlijk van aard door identificatie met de veranderlijke Natuur. In dit lichaam zetelt zij en onze Goddelijkheid, het opperste Zelf, Paramatman, de opperste Ziel, de machtige Heer van de Natuur, die haar handelen gadeslaat, haar handelingen goedkeurt, alles wat zij doet in stand houdt, haar veelvoudige schepping gebiedt en met zijn universele vreugde geniet van dit spel van haar gedaanten van zijn eigen wezen. Dat is de zelf-kennis waaraan we ons denken moeten aanpassen voordat we onszelf werkelijk kunnen kennen als een eeuwig deel van het Eeuwige. Zodra dat is vastgelegd, is de ziel in ons, ongeacht hoe het zich uiterlijk gedraagt in zijn omgang met de Natuur, wat het ook lijkt te doen of hoe het ook deze of gene persoonlijkheidsvorm en actieve kracht en belichaamd ego lijkt aan te nemen, op zichzelf vrij, niet langer gebonden aan de geboorte omdat het één is door de onpersoonlijkheid van het zelf met de innerlijke ongeboren geest van het bestaan. Die onpersoonlijkheid is onze vereniging met het opperste egoloze Ik van al wat in de kosmos is.

Deze kennis komt voort uit een innerlijke meditatie waarin het eeuwige zelf zich aan ons openbaart in ons eigen zelf-bestaan. Of het komt voort uit de Yoga van de Sankhya's, de scheiding van de ziel van de natuur. Of het komt voort uit de Yoga van werken waarin de persoonlijke wil oplost door het openen van ons denkvermogen en ons hart en al onze actieve krachten voor de Heer die al onze werken in de Natuur op zich neemt. De spirituele kennis kan worden gewekt door de aandrang van de geest in ons, zijn roep naar deze of gene Yoga, deze of gene weg van eenheid. Of het kan tot ons komen door het horen van de waarheid van anderen en het vormen van het vermogen naar het besef van datgene waarnaar hij met geloof en concentratie naar luistert. Maar hoe we het ook verkrijgen, het voert ons voorbij de dood naar de onsterfelijkheid. Kennis toont ons hoog boven de veranderlijke wisselwerkingen van de ziel met de sterfelijkheid van de natuur ons hoogste Zelf als de opperste Heer van haar handelingen, één en gelijk in alle objecten en schepsels, niet geboren in het aannemen van een lichaam, niet onderworpen aan de dood in het vergaan van al deze lichamen. Dat is het ware zien, het zien van dat in ons wat eeuwig en onsterfelijk is. Naarmate we deze gelijke geest in alle dingen steeds meer waarnemen, gaan we over

in die gelijkheid van de geest; naarmate we steeds meer verblijven in dit universele zijn, worden we zelf universele wezens; naarmate we ons steeds meer bewust worden van dit eeuwige, nemen we onze eigen eeuwigheid aan en zijn we voor eeuwig. We identificeren ons met de eeuwigheid van het zelf en niet langer met de beperking en de ellende van onze mentale en fysieke onwetendheid. Dan zien we dat al onze werken een evolutie en werking van de Natuur zijn en ons ware zelf niet de uitvoerende kracht, maar de vrije getuige en heer en onthechte genieter van de handeling. Al dit oppervlak van Kosmische beweging is een divers worden van natuurlijke bestaansvormen in het ene eeuwige Wezen, alles wordt uitgebreid, gemanifesteerd, uitgerold door de universele Energie vanuit de zaden van haar Idee diep in zijn bestaan; maar de geest, hoewel het zijn werkers in dit lichaam van ons opneemt en geniet, wordt niet beïnvloed door zijn sterfelijkheid omdat het eeuwig is, voorbij geboorte en dood, wordt niet beperkt door de persoonlijkheden die het in hem vermenigvuldigt, omdat het het ene opperste zelf van al deze persoonlijkheden is, wordt niet veranderd door de mutaties van hoedanigheid, omdat het zelf onsterfelijk is beëindigd door kwaliteit, handelt zelfs niet in actie, *kartāram api akartāram*, omdat het natuurlijke actie ondersteunt in een volmaakte spirituele vrijheid van de effecten ervan, is het inderdaad de oorsprong van alle activiteiten, maar op geen enkele wijze veranderd of beïnvloed door het spel van zijn natuur. Zoals de alomvattende ether niet wordt beïnvloed of veranderd door de vele vormen die het aanneemt, maar altijd dezelfde pure subtiele oorspronkelijke substantie blijft, zo blijft ook deze geest, wanneer het alle mogelijke dingen heeft gedaan en is geworden, door alles heen dezelfde pure onveranderlijke subtiele oneindige essentie. Dat is de hoogste status van de ziel, *parā gatiḥ*, dat is het goddelijke wezen en de goddelijke natuur, *madbhāva*, en wie tot spirituele kennis komt, stijgt op tot die opperste onsterfelijkheid van de Eeuwige.

Dit Brahman, deze eeuwige en spirituele kenner van het veld van zijn eigen natuurlijke wording, deze Natuur, zijn eeuwige energie, die zichzelf in dat veld omzet, deze onsterfelijkheid van de ziel in de sterfelijke natuur, — deze dingen samen vormen de hele werkelijkheid van ons bestaan. De geest in ons, wanneer we ons tot hem wenden, verlicht het hele veld van de Natuur met zijn eigen waarheid in alle pracht van zijn stralen. In het licht van die zon der kennis opent het oog van kennis zich in ons en leven we in die waarheid en niet langer in deze onwetendheid. Dan beseffen we dat onze beperking tot onze huidige mentale en fysieke natuur een dwaling van de duisternis was, dan worden we bevrijd van de wet van de lagere Prakriti, de wet van het denkvermogen en lichaam, dan bereiken we de opperste natuur van de geest. Die schitterende en verheven verandering is de laatste, het goddelijke en oneindige worden, het afleggen van de sterfelijke natuur, het aantrekken van een onsterfelijk bestaan.

XIV
Boven de Guna's[70]

DE ONDERSCHEIDINGEN tussen de Ziel en de Natuur die snel worden geschetst in de verzen van het dertiende hoofdstuk door een paar beslissende epitheta, een paar korte maar krachtige karakteriseringen van hun afzonderlijke kracht en werking, en vooral het onderscheid tussen de belichaamde ziel die onderworpen is aan de werking van de Natuur door het genieten van haar guna's, hoedanigheden of modi, en de Opperziel die verblijft en geniet van de guna's, maar er niet aan onderworpen is omdat zij er zelf boven staat, vormen de basis waarop de Gita haar hele idee van het bevrijde wezen, dat één wordt in de bewuste wet van zijn bestaan met het Goddelijke, baseert. Die bevrijding, die eenheid, dat aannemen van de goddelijke natuur, *sādharmya*, verklaart de Gita als de essentie van spirituele vrijheid en de hele betekenis van onsterfelijkheid. Dit opperste belang dat aan *sādharmya* wordt toegekend, is een cruciaal punt in de leer van de Gita.

In de oude spirituele leer werd onsterfelijkheid nooit uitsluitend beschouwd als het persoonlijk overleven van de dood van het lichaam: alle wezens zijn in die zin onsterfelijk en het zijn alleen de vormen die vergaan. De zielen die de bevrijding niet bereiken, leven voort in de terugkerende aeonen; allen bestaan betrokken of verborgen in het Brahman tijdens de ontbinding van de gemanifesteerde werelden en worden herboren bij het verschijnen van een nieuwe cyclus. Pralaya, het einde van een cyclus van aeonen, is de tijdelijke desintegratie van een universele bestaansvorm en van alle individuele vormen die zich in de cyclus bewegen, maar dat is slechts een moment van pauze, een stil interval gevolgd door een uitbarsting van nieuwe schepping, herintegratie en wederopbouw waarin ze opnieuw verschijnen en de impuls van hun voortgang herwinnen. Onze fysieke dood is ook een pralaya – de Gita zal het woord weldra in de betekenis van deze dood gebruiken, *pralayaṁ yāti deha-bhṛt*, "de ziel die het lichaam draagt, komt tot een pralaya," tot een desintegratie van die vorm van materie waarmee haar onwetendheid haar wezen identificeerde en die nu oplost in de natuurlijke elementen. Maar de ziel zelf blijft bestaan en hervat daarna in een nieuw lichaam, gevormd uit die elementen, haar cyclus van geboorten in de cyclus, net zoals na de pauze en opheffing het universele Wezen zijn eindeloze cyclus van de cyclische aeonen hervat. Deze onsterfelijkheid in de cycli van de tijd is gemeenschappelijk voor alle belichaamde geesten.

Onsterfelijk zijn in de diepere zin is iets anders dan dit overleven van de dood en deze constante terugkeer. Onsterfelijkheid is die opperste status waarin de Geest zichzelf kent als superieur aan dood en geboorte, niet geconditioneerd door de aard van zijn manifestatie, oneindig, onvergankelijk, onveranderlijk eeuwig, — onsterfelijk, omdat hij, door nooit geboren te worden, nooit sterft. De goddelijke Purushottama, die de allerhoogste Heer en het allerhoogste Brahman is, bezit voor eeuwig deze onsterfelijke eeuwigheid en wordt niet beïnvloed door het aannemen van een lichaam of door zijn voortdurende aanname van kosmische vormen en krachten, omdat hij altijd in deze zelfkennis bestaat. Zijn wezen is om onveranderlijk bewust te zijn van

[70] Gita, XIV

zijn eigen eeuwigheid; hij is zelfbewust zonder einde of begin. Hij is hier de bewoner van alle lichamen, maar als de ongeborene in elk lichaam, niet beperkt in zijn bewustzijn door die manifestatie, niet geïdentificeerd met de fysieke natuur die hij aanneemt; want dat is slechts een ondergeschikte omstandigheid van zijn universeel geactiveerde spel van bestaan. Bevrijding, onsterfelijkheid is leven in dit onveranderlijk bewuste eeuwige wezen van de Purushottama.[71] Maar om hier te komen tot deze grotere spirituele onsterfelijkheid moet de belichaamde ziel ophouden te leven volgens de wet van de lagere natuur; het moet bekleed worden met de wet van de opperste bestaanswijze van het Goddelijke, die in feite de werkelijke wet van zijn eigen eeuwige essentie is. In de spirituele evolutie van zijn wording, evenzeer als in zijn geheime oorspronkelijke wezen, moet het groeien naar de gelijkenis van het Goddelijke.

En dit grote iets, om van de menselijke natuur op te stijgen naar de goddelijke natuur, kunnen we alleen doen door een inspanning van kennis, verlangen en aanbidding gericht op God. Want de ziel, door de Allerhoogste gezonden als zijn eeuwige deel, zijn onsterfelijke vertegenwoordiger in de werking van de universele Natuur, is door het karakter van die werkingen, *avaśaṁ prakṛter vaśāt*, verplicht zich in zijn uiterlijke bewustzijn te identificeren met haar beperkende voorwaarden, om zich te identificeren met een leven, denkvermogen en lichaam die zich niet bewust zijn van hun innerlijke spirituele werkelijkheid en van de aangeboren Godheid. Terugkeren naar zelfkennis en naar de kennis van het werkelijke, in tegenstelling tot de schijnbare relaties van de ziel met de natuur, God en onszelf kennen en de wereld kennen met een spirituele en niet langer met een fysieke of uit geëxternaliseerde ervaring, door de diepste waarheid van het innerlijke zielsbewustzijn en niet door de misleidende fenomenale betekenissen van de zintuiglijke geest en het uiterlijke begrip, is een onmisbaar middel tot deze volmaaktheid. Volmaaktheid kan niet komen zonder zelfkennis en Godskennis en een spirituele houding ten opzichte van ons natuurlijke bestaan, en daarom legde die oude wijsheid zoveel nadruk op verlossing door kennis, — niet een intellectuele kennis van dingen, maar een groei van de mens het mentale wezen tot een groter spiritueel bewustzijn. De verlossing van de ziel kan niet komen zonder de volmaaktheid van de ziel, zonder haar groei tot de goddelijke natuur; De onpartijdige Godheid zal dit niet voor ons bewerkstelligen door een gril of een willekeurige *sanad* van Zijn gunst. Goddelijke werken zijn effectief voor de verlossing omdat ze ons leiden naar deze volmaaktheid en naar een kennis van onszelf, de natuur en God door een groeiende eenheid met de innerlijke Meester van ons bestaan. Goddelijke liefde is effectief omdat we daardoor groeien naar de gelijkenis van het enige en allerhoogste object van onze aanbidding en de wederkerige liefde van de Allerhoogste oproepen om ons te overspoelen met het licht van Zijn kennis en

---

[71] Merk op dat er nergens in de Gita een aanwijzing is dat de ontbinding van het individuele spirituele wezen in het ongemanifesteerde, ondefinieerbare of absolute Brahman, *avyaktam anirdeśyam*, de ware betekenis of voorwaarde van onsterfelijkheid of het ware doel van Yoga is. Integendeel, het beschrijft onsterfelijkheid later als een verblijf in de Ishwara in zijn opperste status, *mayi nivasiṣyasi, paraṁ dhāma*, en hier als *sādharmya, parāṁ siddhim*, een opperste volmaaktheid, een worden van één wet van zijn en natuur met het Opperwezen, nog steeds bestaand en bewust van de universele beweging maar erboven, zoals alle wijzen nog steeds bestaan, *munayaḥ sarve*, niet gebonden aan geboorte in de schepping, niet verstoord door de ontbinding van de cycli.

de verheffende kracht en zuiverheid van Zijn eeuwige geest. Daarom, zegt de Gita, is dit de allerhoogste kennis en de hoogste van alle kennis, omdat het leidt tot de hoogste volmaaktheid en spirituele status, *parāṁ siddhim*, en de ziel in gelijkenis brengt met het Goddelijke, *sādharmya*. Het is de eeuwige wijsheid, de grote spirituele ervaring waardoor alle wijzen die hoogste volmaaktheid bereikten, één werden met de wet van het zijn met het Opperwezen en voor eeuwig in zijn eeuwigheid leefden, niet geboren in de schepping, niet gekweld door de angst van de universele vernietiging. Deze volmaaktheid, deze *sādharmya*, is de weg naar onsterfelijkheid en de onmisbare voorwaarde zonder welke de ziel niet bewust in het Eeuwige kan leven.

De menselijke ziel zou niet kunnen uitgroeien tot de gelijkenis van het Goddelijke, als het niet in haar geheime essentie onvergankelijk één was met het Goddelijke en deel uitmaakte van zijn goddelijkheid: het zou niet onsterfelijk kunnen zijn of worden als het slechts een schepsel van mentale, vitale en fysieke Natuur was. Al het bestaan is een manifestatie van het goddelijke Bestaan en dat wat in ons is, is de geest van de eeuwige Geest. We zijn inderdaad in de lagere materiële natuur terechtgekomen en staan onder zijn invloed, maar we zijn daar gekomen vanuit de opperste spirituele natuur: deze inferieure, onvolmaakte status is onze schijnbare, maar dat is ons ware wezen. De Eeuwige brengt al deze beweging voort als zijn zelfschepping. Hij is tegelijkertijd de vader en moeder van het universum; de substantie van de oneindige Idee, *vijñāna*, de Mahad Brahman, is de baarmoeder waarin hij het zaad van zijn zelf-conceptie werpt. Als de Overziel werpt hij het zaad; als de Moeder, de Natuurziel, de Energie gevuld met zijn bewustzijnskracht, ontvangt hij het in deze oneindige substantie van het zijn, die zwanger is gemaakt van zijn onbegrensde, maar zelfbeperkende idee. Hij ontvangt in deze Onmetelijke Ruimte van zelfconceptie en ontwikkelt daar het goddelijke embryo tot een mentale en fysieke vorm van bestaan, geboren uit de oorspronkelijke daad van conceptuele schepping. Alles wat we zien ontspringt uit die scheppingsdaad; Maar wat hier geboren wordt, is slechts een eindig idee en vorm van het ongeborene en het oneindige. De Geest is eeuwig en verheven boven al zijn manifestaties: de Natuur, eeuwig zonder begin in de Geest, gaat voor altijd verder met het ritme van de cycli door een onophoudelijke scheppingsdaad en een onafsluitende doodsdaad; ook de Ziel, die deze of gene vorm in de Natuur aanneemt, is niet minder eeuwig dan zij, *anādī ubhāv api.* Zelfs terwijl zij in de Natuur de onophoudelijke cyclus volgt, is zij, in het Eeuwige van waaruit zij daarin voortkomt, voor altijd verheven boven de voorwaarden van geboorte en dood, en zelfs in haar schijnbare bewustzijn hier kan zij zich bewust worden van die aangeboren en constante transcendentie.

Wat maakt dan het verschil, wat brengt de ziel in de schijn van geboorte en dood en gebondenheid, — want het is duidelijk dat het slechts een schijn is? Het is een ondergeschikte handeling of bewustzijnstoestand, het is een zelf-verloochenende identificatie met de hoedanigheden van de natuur in de beperkte werking van deze lagere motivatie en met deze zelf-verstrengelde, ego-gebonden knoop van actie van denkvermogen, leven en lichaam. Boven de hoedanigheden van de natuur uitstijgen, *traiguṇyātīta* zijn, is onmisbaar als we terug willen keren naar ons volledig bewuste zijn, weg van de obsessieve macht van de lagere actie, en de vrije natuur van de geest en zijn eeuwige onsterfelijkheid willen aannemen. Die toestand van de

sādharmya is wat de Gita vervolgens verder uitwerkt. Er is al naar verwezen en het is kort benadrukt in een eerder hoofdstuk; maar nu moet preciezer worden aangegeven wat deze hoedanigheden, deze guna's zijn, hoe ze de ziel binden en haar belemmeren in het bereiken van spirituele vrijheid en wat er wordt bedoeld met het verheffen boven de hoedanigheden van de Natuur.

De hoedanigheden van de natuur zijn in essentie allemaal kwalitatief en worden daarom guna's of kwaliteiten genoemd. In elke spirituele opvatting van het universum moet dit zo zijn, omdat het verbindende medium tussen geest en materie de psyche of zielskracht moet zijn en de primaire werking psychologisch en kwalitatief, niet fysiek en kwantitatief; want kwaliteit is het immateriële, het meer spirituele element in alle werking van de universele Energie, haar voorgaande dynamiek. De dominantie van de natuurwetenschappen heeft ons gewend gemaakt aan een andere kijk op de natuur, omdat daar het eerste wat ons opvalt het belang is van het kwantitatieve aspect van haar werk en haar afhankelijkheid voor de schepping van vormen van kwantitatieve combinaties en disposities. En toch heeft zelfs daar de ontdekking dat materie eerder substantie of energiehandeling is dan energie, een drijvende kracht van zelf-bestaande materiële substantie, of een inherente kracht die in materie werkzaam is, geleid tot een heropleving van een oudere interpretatie van de universele natuur. De analyse van de oude Indiase denkers stond de kwantitatieve werking van de Natuur toe, *mātrā*; maar dat deze werd beschouwd als eigen aan haar meer objectieve en formele uitvoerende werking, terwijl de aangeboren verbeeldingskracht, de uitvoerende kracht die dingen ordent volgens hun hoedanigheid van zijn en energie, *guṇa, svabhāva*, de primaire bepalende factor is en ten grondslag ligt aan alle uiterlijke kwantitatieve disposities. In de basis van de fysieke wereld is dit niet evident, alleen omdat daar de onderliggende ideatische geest, de Mahad Brahman, wordt overschaduwd en verborgen door de beweging van materie en materiële energie. Maar zelfs in de fysieke wereld laten de wonderbaarlijke, wisselende resultaten van verschillende combinaties en hoeveelheden elementen die verder identiek aan elkaar zijn, geen denkbare verklaring toe als er geen hogere kracht van wisselende kwaliteit bestaat waarvan deze materiële disposities slechts de handige mechanische hulpmiddelen zijn. Of laten we meteen zeggen dat er een geheim ideatisch vermogen van de universele energie, *vijñāna*, moet bestaan — zelfs als we veronderstellen dat energie en haar instrumentele idea, *buddhi*, zelfmechanisch van aard zijn — die de wiskunde vastlegt en de resultaten van deze uiterlijke disposities bepaalt: het is de almachtige Idea in de geest die deze hulpmiddelen uitvindt en gebruikt. En in het vitale en mentale bestaan verschijnt kwaliteit tegelijkertijd openlijk als de primaire kracht, terwijl de hoeveelheid energie slechts een secundaire factor is. Maar in feite zijn het mentale, het vitale en het fysieke bestaan allemaal onderworpen aan de beperkingen van kwaliteit, worden ze allemaal geregeerd door de bepalingen ervan, ook al lijkt die waarheid steeds meer verduisterd naarmate we afdalen op de schaal van het bestaan.

Alleen de Geest, die door de kracht van zijn idee-wezen en zijn ideekracht, *mahat* en *vijñāna* genaamd, deze voorwaarden vastlegt, is niet zo bepaald, niet onderworpen aan enige beperkingen van kwaliteit of kwantiteit, omdat zijn onmetelijke en onbepaalbare oneindigheid superieur is aan de modi die hij ontwikkelt en gebruikt voor zijn schepping.

Maar nogmaals, de gehele kwalitatieve werking van de Natuur, zo oneindig ingewikkeld in detail en verscheidenheid, wordt voorgesteld als gegoten in de mal van drie algemene kwaliteitsmodi die overal aanwezig zijn, met elkaar verweven, bijna onontwarbaar: *sattva, rajas en tamas*. Deze modi worden in de Gita alleen beschreven door hun psychologische werking op de mens, of incidenteel op zaken zoals voedsel, die volgens hen een psychologisch of vitaal effect op de mens hebben. Als we op zoek gaan naar een meer algemene definitie, zullen we er misschien een glimp van opvangen in het symbolische idee van de Indiase religie, die elk van deze kwaliteiten respectievelijk toeschrijft aan een lid van de kosmische Drie-eenheid: sattwa aan de beschermer Vishnu, rajas aan de schepper Brahma, tamas aan de vernietiger Rudra. Achter dit idee zoekend naar de rationale van de drievoudige toewijzing, zouden we de drie modi of kwaliteiten kunnen definiëren in termen van de beweging van de universele Energie als de drie gelijktijdige en onafscheidelijke krachten van de natuur: evenwicht, kinesis en inertie. Maar dat is slechts hun verschijning in termen van de externe werking van Kracht. Het is anders als we bewustzijn en kracht beschouwen als twee termen van het ene Bestaan, die altijd samen bestaan in de realiteit van het zijn. In het oorspronkelijke, uiterlijke fenomeen van de materiële natuur lijkt het licht van het bewustzijn echter te verdwijnen in een enorme actie van onwetende, onverlichte energie, terwijl aan de tegenovergestelde pool van spirituele rust de actie van kracht lijkt te verdwijnen in de stilte van het observerende of getuigende bewustzijn. Deze twee toestanden zijn de twee uitersten van één schijnbaar gescheiden Purusha en Prakriti, maar elk op zijn uiterste punt schaft zijn eeuwige metgezel niet af, maar verbergt deze hoogstens in de diepten van zijn eigen karakteristieke manier van zijn. Omdat bewustzijn dus altijd aanwezig is, zelfs in een schijnbaar onbewuste Kracht, moeten we een overeenkomstige psychologische kracht vinden van deze drie modi die hun meer uiterlijke uitvoerende werking vormgeven. Aan de psychologische kant kunnen de drie kwaliteiten worden gedefinieerd: tamas als de wetenschappelijke kracht van de Natuur, rajas als haar kracht van actief zoekende onwetendheid, verlicht door verlangen en impuls, sattwa als haar kracht van het bezitten en harmoniseren van kennis.

De drie kwalitatieve modi van de Natuur zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden in al het kosmische bestaan. Tamas, het principe van inertie, is een passieve en inerte onwetendheid die alle schokken en contacten ondergaat zonder enige poging tot beheersing van de reactie en die op zichzelf zou leiden tot een desintegratie van de gehele werking van de energie en een radicale verspreiding van de substantie. Maar het wordt gedreven door die kinetische kracht van rajas en zelfs in de onwetendheid van Materie wordt het ontmoet en omarmd door een aangeboren, zij het niet bezeten, behoudend principe van harmonie, evenwicht en kennis. Materiële energie lijkt tamasisch te zijn in zijn basiswerking, *jaḍa*, onwetend, mechanisch en in beweging desintegrerend. Maar het wordt gedomineerd door een enorme kracht en impuls van stille rajasische kinesis die het, zelfs in en zelfs door zijn verspreiding en desintegratie, drijft om te bouwen en te creëren en opnieuw door een sattwisch ideatisch element in zijn schijnbaar onbewuste kracht dat altijd een harmonie en conservatieve orde oplegt aan de twee tegengestelde tendensen. Rajas, het principe van creatieve inspanning, beweging en impuls in Prakriti, kinesis, *pravṛtti*, zoals gezien in de Materie, verschijnt duidelijker als een bewuste of halfbewuste passie van

zoeken en verlangen en handelen in het dominante karakter van het Leven, — want die passie is de aard van al het vitale bestaan. En het zou vanzelf in zijn eigen aard leiden tot een aanhoudend maar altijd veranderlijk en instabiel leven, activiteit en schepping zonder vaststaand resultaat. Maar aan de ene kant geconfronteerd met de desintegrerende kracht van tamas met dood, verval en inertie, wordt zijn onwetende werking aan de andere kant van zijn functioneren gevestigd, geharmoniseerd en in stand gehouden door de kracht van Sattwa, onderbewust in de lagere levensvormen, steeds bewuster in de opkomst van de mentaliteit, het meest bewust in de inspanning van de geëvolueerde intelligentie die zich manifesteert als wil en rede in het volledig ontwikkelde mentale wezen. Sattwa, het principe van het begrijpen van kennis en van overeenstemming, maat en evenwicht, dat op zichzelf slechts zou leiden tot een blijvende harmonie van vaste en stralende harmonieën, wordt in de bewegingen van deze wereld gedwongen de veranderlijke strijd en actie van de eeuwige kinesis te volgen en voortdurend overweldigd of ingeperkt door de krachten van inertie en onwetendheid. Dit is het verschijnsel van een wereld die wordt beheerst door het onderling verbonden en wederzijds beperkte spel van de drie kwalitatieve hoedanigheden van de Natuur.

De Gita past deze algemene analyse van de universele Energie toe op de psychologische aard van de mens in relatie tot zijn gebondenheid aan Prakriti en de realisatie van spirituele vrijheid. Sattwa, zo vertelt de Gita ons, is door de zuiverheid van zijn hoedanigheid een bron van licht en verlichting en veroorzaakt door die zuiverheid geen ziekte, morbiditeit of lijden in de natuur. Wanneer er in alle deuren van het lichaam een vloedgolf van licht binnenkomt, alsof de deuren en ramen van een gesloten huis worden geopend voor zonlicht, een licht van begrip, waarneming en kennis, — wanneer de intelligentie alert en verlicht is, de zintuigen verscherpt, de hele geest tevreden en vol helderheid en het zenuwstelsel gekalmeerd en gevuld met een verlichte rust en helderheid, *prasāda*, dan moet men begrijpen dat er een grote toename en opkomst van de sattwische guna in de natuur heeft plaatsgevonden. Want kennis en een harmonieuze rust, plezier en geluk zijn de kenmerkende resultaten van sattwa. Het plezier dat sattwisch is, is niet alleen de tevredenheid die een innerlijke helderheid van een tevreden wil en intelligentie met zich meebrengt, maar alle vreugde en tevredenheid die voortkomen uit het bezit van de ziel van zichzelf in het licht of door een overeenstemming of een adequate en waarheidsgetrouwe afstemming tussen de waarnemende ziel en de omringende Natuur en haar aangeboden objecten van verlangen en waarneming.

Rajas, zo vertelt de Gita ons, heeft als essentie aantrekkingskracht van genieten en verlangen. Rajas is een kind van de gehechtheid van de ziel aan het verlangen naar objecten; het wordt geboren uit de dorst van de natuur naar één onbezeten bevrediging. Het is daarom vol rust en koorts en lust en hebzucht en opwinding, een ding van zoekende impulsen, en dit alles neemt in ons toe wanneer de middelste guna toeneemt. Het is de kracht van het verlangen die alle gewone persoonlijke initiatieven handelingen en al die beweging van beroering, zoeken en voortstuwing in onze natuur motiveert is de drijfveer tot handelen en werken, *pravṛtti*. Rajas is dus duidelijk de kinetische kracht in de hoedanigheden van de Natuur. De vrucht ervan is het verlangen naar handelen, maar ook verdriet, pijn, allerlei soorten lijden; want het heeft geen rechtmatig bezit van zijn object — verlangen impliceert immers niet-bezit — en zelfs het plezier van verworven bezit is verstoord en onstabiel

omdat het geen duidelijke kennis heeft en niet weet hoe te bezitten, noch kan het het geheim van overeenstemming en juist genot vinden. Al het onwetende en hartstochtelijke zoeken naar het leven behoort tot de rajasische hoedanigheid van de Natuur.

Tamas, ten slotte, wordt geboren uit inertie en onwetendheid en de vrucht ervan is ook inertie en onwetendheid. Het is de duisternis van tamas die kennis verduistert en alle verwarring en misleiding veroorzaakt. Daarom is het het tegenovergestelde van Sattwa, want de essentie van sattwa is verlichting, *prakāśa*, en de essentie van tamas is afwezigheid van licht, onwetendheid, *aprakāśa*. Maar tamas brengt onvermogen en nalatigheid in handelen met zich mee, evenals onvermogen en nalatigheid van fouten, onoplettendheid en misverstand of onbegrip; luiheid, lusteloosheid en slaap behoren tot deze guna. Daarom is het ook het tegenovergestelde van rajas; want de essentie van rajas is beweging en impuls en kinesis, *pravṛtti*, maar de essentie van tamas is inertie, *apravṛtti.* Tamas is inertie van onwetendheid en inertie van inactie, een dubbele negatie.

Deze drie eigenschappen van de natuur zijn duidelijk aanwezig en actief in alle mensen en niemand kan gezegd worden volledig vrij te zijn van de een of de ander, of vrij van een van de drie; niemand is gevormd naar de mal van één guna met uitsluiting van de anderen. Alle mensen bezitten in zekere mate de rajasische impuls van verlangen en activiteit en de sattwische gave van licht en geluk, een zekere balans, een zekere aanpassing van het denkvermogen aan zichzelf en zijn omgeving en objecten, en allen hebben hun deel van tamasische onbekwaamheid en onwetendheid of kennisloosheid. Maar deze eigenschappen zijn niet constant in enig mens, noch in de kwantitatieve werking van hun kracht, noch in de combinatie van hun elementen; want ze zijn variabel en bevinden zich in een continue staat van wederzijdse beïnvloeding, verschuiving en interactie. Nu leidt de ene, dan weer neemt de andere toe en overheerst, en elk onderwerpt ons aan zijn karakteristieke werking en gevolgen. Alleen door een algemene en gewone overheersing van een of meer deze eigenschappen kan men zeggen dat een mens Sattwisch, Rajasisch of Tamasisch van aard is; maar dit kan slechts een algemene en geen exclusieve of absolute beschrijving zijn. De drie eigenschappen vormen een drievoudige kracht die door hun wisselwerking het karakter en de aanleg bepalen, en daardoor, en door de verschillende bewegingen ervan, de handelingen van de natuurlijke mens. Maar deze drievoudige kracht is tegelijkertijd een drievoudig koord van gebondenheid. "De drie guna's, geboren uit Prakriti," zegt de Gita, "binden in het lichaam de onvergankelijke bewoner van het lichaam." In zekere zin kunnen we meteen zien dat er deze gebondenheid moet zijn bij het volgen van de werking van de guna's; want ze zijn allemaal beperkt door hun eindige kwaliteit en werking en veroorzaken beperking. Tamas is aan beide kanten een onvermogen en bindt daarom duidelijk aan beperking. Rajasisch verlangen als initiator van handelen is een positievere kracht, maar toch kunnen we goed zien dat verlangen met zijn beperkende en allesoverheersende greep op de mens altijd een gebondenheid moet zijn. Maar hoe wordt Sattwa, de kracht van kennis en geluk, een keten? Dat wordt het omdat het een principe van de mentale natuur is, een principe van beperkte kennis en van een geluk dat afhangt van het juist nastreven of bereiken van dit of dat doel, of anders van specifieke mentale toestanden, van een licht van het denkvermogen dat slechts een min of meer heldere schemering kan zijn. Het plezier ervan kan

slechts een voorbijgaande intensiteit of een gekwalificeerd gemak zijn. Anders is er de oneindige spirituele kennis en de vrije, zelf-bestaande vreugde van ons spirituele wezen.

Maar dan rijst de vraag: hoe komt onze oneindige en onvergankelijke geest, die zelfs deel uitmaakt van de Natuur, ertoe zichzelf zo te beperken tot de lagere werking van Prakriti en deze gebondenheid te ondergaan en hoe kan het niet, net als de opperste geest waarvan het een deel is, vrij zijn in zijn oneindigheid, zelfs terwijl het de zelf-beperkingen van zijn actieve evolutie geniet? De reden, zegt de Gita, is onze gehechtheid aan de guna's en aan het resultaat van hun daden. Sattwa, zegt de Gita, hecht zich aan geluk, rajas hecht zich aan actie, tamas verhult de kennis en hecht zich aan het negeren van fouten en inactiviteit. Of anders gezegd: "sattwa bindt door gehechtheid aan kennis en gehechtheid aan geluk, rajas bindt de belichaamde geest door gehechtheid aan daden, tamas bindt door nalatigheid, luiheid en slaap." Met andere woorden, de ziel concentreert zich door gehechtheid aan het genot van de guna's en hun resultaten op de lagere en uiterlijke werking van leven, denkvermogen en lichaam in de Natuur, sluit zichzelf op in de vorm van deze dingen en wordt zich niet bewust van haar eigen grotere bewustzijn dat zich in de geest bevindt, zich niet bewust van de vrije kracht en reikwijdte van de bevrijdende Purusha. Het is duidelijk dat we, om bevrijd en volmaakt te worden, ons van deze dingen moeten afkeren, ons moeten losmaken van de guna's en erboven moeten uitstijgen, en moeten terugkeren naar de kracht van dat vrije spirituele bewustzijn boven de Natuur.

Maar dit lijkt een stopzetting van al het handelen te impliceren, aangezien alle natuurlijke actie wordt verricht door de guna's, door de Natuur via haar hoedanigheden. De ziel kan niet uit zichzelf handelen, het kan alleen handelen door de Natuur en haar hoedanigheden. En toch dringt de Gita, terwijl het vrijheid van de hoedanigheden eist, aan op de noodzaak van handelen. Hier komt het belang van haar nadruk op het loslaten van de vruchten naar voren; want het verlangen naar de vruchten is de meest krachtige oorzaak van de gebondenheid van de ziel, en door het los te laten kan de ziel vrij zijn in handelen. Onwetendheid is het gevolg van tamasische handelingen, pijn het gevolg van rajasische daden, pijn van reactie, teleurstelling, ontevredenheid of vergankelijkheid, en daarom is er geen winst te behalen met gehechtheid aan de vruchten van dit soort activiteiten, die immers gepaard gaan met deze ongewenste compromissen. Maar van goed uitgevoerde daden is de vrucht puur en satwisch, het innerlijke resultaat is kennis en geluk. Toch moet gehechtheid aan zelfs deze aangename dingen volledig worden losgelaten, ten eerste omdat ze in het denkvermogen beperkte en beperkende vormen zijn, en ten tweede omdat sattwa voortdurend verstrikt raakt in en overwonnen wordt door rajas en tamas, die het op elk moment kunnen overwinnen, waardoor er een voortdurende onzekerheid bestaat over het voortbestaan ervan. Maar zelfs als men vrij is van enige gehechtheid aan de vrucht, kan er gehechtheid zijn aan het werk zelf, hetzij omwille van het werk zelf, de essentiële rajasische band, hetzij vanwege een lakse onderwerping aan de drang van de Natuur, de tamasische band, of vanwege de aantrekkelijke juistheid van de gedane handeling, wat de sattwische aantrekkingskracht is die krachtig is voor de deugdzame mens of de man van kennis. En hier ligt de oplossing duidelijk in die andere vermaning van de Gita: de handeling zelf over te geven aan de Heer der werken en slechts een verlangenloos en gelijkmoedig instrument

van zijn wil te zijn. Inzien dat de hoedanigheden van de Natuur de volledige oorzaak en drijfveer van onze werken zijn, en datgene kennen en zich wenden tot wat boven de guna's staat, is de weg om boven de lagere natuur uit te stijgen. Pas dan kunnen we toegang krijgen tot de beweging en status van het Goddelijke, *mad-bhāva*, waardoor bevrijding van onderwerping aan geboorte en dood en de daarmee samenhangende verschijnselen, verval, ouderdom en lijden, de bevrijde ziel uiteindelijk onsterfelijkheid zal genieten en al wat eeuwig is.

Maar wat, vraagt Arjuna, zijn de kenmerken van zo'n man, wat zijn daden zijn en hoe wordt gezegd dat hij zelfs in zijn daden boven de drie guna's staat? Het kenmerk, zegt Krishna, is die gelijkheid waarover ik zo vaak heb gesproken; het kenmerk is dat hij innerlijk geluk en lijden gelijk acht, goud, modder en steen als gelijkwaardig en dat voor hem het aangename en het onaangename, lof en blaam, eer en belediging, de groep van zijn vrienden en de groep van zijn vijanden gelijkwaardig zijn. Hij verkeert in een standvastige, wijze, onverstoorbare en onveranderlijke innerlijke kalmte en rust. Hij onderneemt geen actie, maar laat al het werk over aan de krachten van de Natuur. Sattwa, rajas of tamas kunnen opkomen of verdwijnen in zijn uiterlijke gemoedstoestand en zijn fysieke bewegingen, met de gevolgen van verlichting, impuls tot handelen of inactiviteit en de vertroebeling van het mentale en nerveuze wezen, maar hij verheugt zich niet wanneer dit komt of dat ophoudt, noch verafschuwt of deinst hij terug voor de werking of het ophouden van deze dingen. Hij heeft zich gevestigd in het bewuste licht van een ander principe dan de aard van de guna's, en dat hogere bewustzijn blijft standvastig in hem, boven deze krachten en ongebonden door hun bewegingen, zoals de zon boven de wolken voor iemand die in een hogere atmosfeer is opgestegen. Vanuit die hoogte ziet hij dat het de krachten zijn die in werking zijn en dat hun storm en kalmte niet de krachten zelf zijn, maar slechts een beweging van Prakriti; zijn zelf is onbeweeglijk en staat boven alles, en zijn geest neemt geen deel aan die veranderende, veranderlijke dingen. Dit is de onpersoonlijkheid van de Brahmische status; want dat hogere principe, die grotere breedte verheven bewustzijn, *kūṭūastha*, is het onveranderlijke Brahman.

Maar er is hier duidelijk sprake van een dubbele status, een splitsing van het wezen tussen twee tegenstellingen; een bevrijde geest in het onveranderlijke Zelf of Brahman observeert de actie van een onbevrijde, veranderlijke Natuur, — Akshara en Kshara. Is er geen hogere status, geen principe van meer absolute volmaaktheid, of is deze splitsing het hoogst mogelijke bewustzijn in het lichaam, en is het doel van Yoga het loslaten van de veranderlijke natuur en de guna's die voortkomen uit de belichaming in de Natuur en het verdwijnen in de onpersoonlijkheid en eeuwige vrede van het Brahman? Is die *laya* of ontbinding van de individuele Purusha de grootste bevrijding? Er is, zo lijkt het, nog iets anders; want de Gita zegt aan het einde, steeds terugkerend naar deze ene laatste noot: "Ook hij die Mij liefheeft en Mij met een onwankelbare liefde en aanbidding nastreeft, overstijgt de drie guna's en ook is hij voorbereid om Brahman te worden." Dit "ik" is de Purushottama die de grondslag vormt van het stille Brahman en van onsterfelijkheid en onvergankelijk spiritueel bestaan en van de eeuwige dharma en van een volkomen gelukzaligheid. Er is dan een status die groter is dan de vrede van de Akshara, die onbewogen toekijkt naar de strijd van de guna's. Er is een hoogste spirituele ervaring en grondslag boven de onveranderlijkheid van het

Brahman, er is een eeuwige dharma groter dan de rajasische impuls tot werken, *pravṛtti*, er is een absolute vreugde die onaangetast is door rajasisch lijden en voorbij het sattwische geluk, en deze dingen worden gevonden en bezeten door te verblijven in het wezen en de kracht van de Purushottama. Maar aangezien het wordt verworven door bhakti, moet de status ervan die goddelijke vreugde zijn, Ananda, waarin de vereniging van volkomen liefde[72] wordt ervaren en eenheid wordt bezeten, de kroon van bhakti. En opstijgen naar die Ananda, naar die onvergankelijke eenheid moet de voltooiing van spirituele volmaaktheid en de vervulling van de eeuwige, onsterfelijk makende dharma zijn.

[72] *niratiśayapremāspadatvam ānandatattvam.*

XV
De Drie Purusha's[73]

DE LEER van de Gita convergeert van begin tot eind in al haar lijnen en door alle flexibiliteit van haar wendingen heen naar één centrale gedachte. Daartoe komt zij, door de balans en verzoening van de meningsverschillen tussen verschillende filosofische systemen en de zorgvuldige synthese van de waarheden van de spirituele ervaring, vaak op tegenstrijdige of op zijn minst uiteenlopende inzichten wanneer ze afzonderlijk en exclusief worden gevolgd langs hun uiterlijke boog en stralingscurve, maar hier samengebracht in één focus van een overkoepelende visie. Deze centrale gedachte is het idee van een drievoudig bewustzijn, drie en toch één, aanwezig in de hele schaal van het bestaan.

Er is hier een geest aan het werk in de wereld die één is in ontelbare verschijningsvormen. Het is de ontwikkelaar van geboorte en handelen, de drijvende kracht van het leven, het bewonende en verbindende bewustzijn in de talloze veranderlijkheden van de Natuur; het is de constituerende realiteit van al deze beweging in tijd en ruimte; het is zelf tijd, ruimte en omstandigheden. Het is deze veelheid aan zielen in de werelden; het zijn de goden en mensen en schepsels en dingen en krachten en hoedanigheden en hoeveelheden en vermogens en aanwezigheden. Het is de Natuur, die de kracht van de Geest is, en objecten, die haar fenomenen van naam en idee en vorm zijn, en bestaansvormen, die delen en geboorten en wordingen zijn van deze ene zelf-bestaande spirituele entiteit, de Ene, de Eeuwige. Maar wat we duidelijk voor ons zien werken is niet deze Eeuwige en zijn bewuste Shakti, maar een Natuur die in de blinde spanning van haar handelingen verkeert onwetend van de geest in haar handelen. Haar werk is een verward, onwetend en beperkend spel van bepaalde fundamentele modi, hoedanigheden, krachtprincipes in mechanische werking en de vastheid of de veranderlijkheid van hun gevolgen. En welke ziel ook tot de aan de oppervlakte in haar handelen, is zelf schijnbaar onwetend, lijdend, gebonden aan het onvolledige en onbevredigende spel van deze lagere Natuur. De inherente kracht in haar is echter anders dan wat het zo lijkt te zijn; want, verborgen in haar waarheid, gemanifesteerd in haar verschijningen, is zij de Kshara, de universele Ziel, de geest in de veranderlijkheid van kosmische verschijnselen en wording, één met het Onveranderlijke en het Opperste. We moeten de verborgen waarheid achter haar gemanifesteerde verschijningen bereiken; we moeten de Geest achter deze sluiers ontdekken en alles zien als de Ene, *vāsudevaḥ sarvam iti*, individueel, universeel, transcendent. Maar dit is iets wat onmogelijk te bereiken is met enige volledigheid van innerlijke werkelijkheid, zolang we geconcentreerd leven in de lagere Natuur. Want in deze mindere beweging is de Natuur een onwetendheid, een Maya; zij beschermt het Goddelijke binnen haar plooien en verbergt Hem voor zichzelf en haar schepselen. De Godheid wordt verborgen door de Maya van zijn eigen alles scheppende Yoga, het Eeuwige gebeeld in vergankelijkheid, geabsorbeerd en bedekt door zijn eigen manifestatieverschijnselen. In de Kshara, op zichzelf beschouwd als een ding op zich, het veranderlijke

[73] Gita, XV

universele los van het onverdeelde Onveranderlijke en het Transcendente, is er geen volledigheid van kennis, geen volledigheid van ons wezen en daarom geen bevrijding.

Maar dan is er een andere geest waarvan we ons bewust worden en die geen van deze dingen is, maar alleen het zelf. Deze Geest is eeuwig, altijd dezelfde, nooit veranderd of beïnvloed door manifestatie, de ene, de stabiele, een onverdeeld zelfbestaan en zelfs niet schijnbaar verdeeld door de verdeling van dingen en krachten in de Natuur, inactief in haar handelen, onbeweeglijk in haar beweging. Het is het Zelf van alles en toch onbewogen, onverschillig, ongrijpbaar, alsof al deze dingen die ervan afhangen geen zelf zijn, niet zijn eigen resultaten en krachten en gevolgen, maar een drama van actie dat zich ontvouwt voor het oog van een onbewogen, niet-deelnemende toeschouwer. Want het denkvermogen dat het drama opvoert en eraan deelneemt, is anders dan het Zelf dat de actie onverschillig omvat. Deze geest is tijdloos, hoewel we hem in de Tijd zien; hij strekt zich niet uit in de ruimte, hoewel we hem zien alsof hij de ruimte doordringt. We worden ons ervan bewust naarmate we ons terugtrekken van ons innerlijke, of achter de actie en beweging kijken naar iets dat eeuwig en stabiel is, of ons verwijderen van tijd en zijn schepping naar het ongeschapene, weg van het fenomeen naar het zijn, van het persoonlijke naar onpersoonlijkheid, van worden naar onveranderlijk zelf-bestaan. Dit is de Akshara, het onveranderlijke in het veranderlijke, het onbeweeglijke in het beweeglijke, het onvergankelijke in vergankelijke dingen. Of liever, aangezien er slechts een schijn van alomtegenwoordigheid is, is het het onveranderlijke, onbeweeglijke en onvergankelijke waarin alle beweeglijkheid van veranderlijke en vergankelijke dingen voortkomt.

De Kshara-geest die voor ons zichtbaar is als al het natuurlijke bestaan en de totaliteit van al het bestaan, beweegt en werkt alomtegenwoordig in de onbeweeglijke en eeuwige Akshara. Deze beweeglijke kracht van het zelf werkt in die fundamentele stabiliteit van het Zelf, als het tweede principe van de materiële Natuur, Vayu, met zijn contactkracht van samensmelting en scheiding, aantrekking en afstoting, die de vormende kracht van de vurige (stralende, gasvormige en elektrische) en andere elementaire bewegingen ondersteunt, doordringt de subtiel massieve stabiliteit van de ether. Deze Akshara is het zelf dat hoger is dan de buddhi — het overstijgt zelfs dat hoogste subjectieve principe van de Natuur in ons wezen, de bevrijdende intelligentie, waardoor de mens terugkerend voorbij zijn rusteloze, beweeglijke mentale naar zijn kalme, eeuwige spirituele zelf, eindelijk bevrijd is van de volharding van de geboorte en de lange keten van actie, van Karma. Dit zelf in zijn hoogste status, *paraṁ dhāma*, is een ongemanifesteerd wezen dat zelfs het ongemanifesteerde principe van de oorspronkelijke kosmische Prakriti, Avyakta, overstijgt, en als de ziel zich tot dit Onveranderlijke wendt, valt de greep van de kosmos en de Natuur van haar weg en gaat zij voorbij de geboorte naar een onveranderlijk, eeuwig bestaan. Deze twee zijn dan de twee geesten die we in de wereld zien; de ene treedt naar voren in zijn handelen, de andere blijft erachter standvastig in die eeuwige stilte waaruit het handelen voortkomt en waarin alle handelingen ophouden en verdwijnen in het tijdloze zijn, Nirvana. *Dvāv imau puruṣau loke kṣaraś cākṣara eva ca*.

De moeilijkheid die ons verstand in verwarring brengt, is dat deze twee onverzoenlijke tegenstellingen lijken te zijn zonder werkelijke samenhang tussen hen of enige overgang van de ene naar de andere, behalve door een

onverdraagzame beweging van scheiding. De Kshara handelt, of tenminste motiveert het handelen, afzonderlijk in de Akshara; de Akshara staat apart, egocentrisch, gescheiden in zijn inactiviteit van de Kshara. Op het eerste gezicht lijkt het bijna beter, logischer, gemakkelijker te begrijpen, als we met de Sankhya's een oorspronkelijke en eeuwige dualiteit van Purusha en Prakriti zouden erkennen, zo niet zelfs een eeuwige veelheid van zielen. Onze ervaring van de Akshara zou dan simpelweg de terugtrekking van elke Purusha in zichzelf zijn, zijn afwending van de Natuur en dus van elk contact met andere zielen in de relaties van het bestaan; want elk is zelfvoorzienend, oneindig en compleet in zijn eigen essentie. Maar uiteindelijk is de ultieme ervaring die van een eenheid van alle wezens, die niet slechts een gemeenschap van ervaring is, een gemeenschappelijke onderwerping aan één kracht van de Natuur, maar een eenheid in de geest, een immense identiteit van bewustzijn, voorbij al deze eindeloze verscheidenheid aan bepalingen, achter al dit schijnbare separatisme van het relatieve bestaan. De Gita neemt haar standpunt in vanuit die hoogste spirituele ervaring. Het lijkt inderdaad een eeuwige veelheid van zielen te erkennen die onderworpen zijn aan en in stand worden gehouden door hun eeuwige eenheid, want de kosmos is voor eeuwig en de manifestatie gaat door in eindeloze cycli; het bevestigt nergens, noch gebruikt het enige uitdrukking die zou duiden op een absolute verdwijning, *laya*, de annulering van de individuele ziel in het Oneindige. Maar tegelijkertijd bevestigt het met grote nadruk dat de Akshara het ene zelf is van al deze vele zielen, en het is daarom duidelijk dat deze twee geesten een dubbele status hebben van één eeuwig en universeel bestaan. Dat is een zeer oude leer; het vormt de basis van de grootste visie van de Upanishads, zoals wanneer de Isha ons vertelt dat Brahman zowel het beweeglijke als het onbeweeglijke is, het Ene en het Vele, het Zelf en alle bestaansvormen, *ātman,sarvabhūtāni*, de Kennis en de Onwetendheid is, de eeuwige ongeboren status en ook de geboorte van bestaansvormen, en dat het zich alleen richten op een van deze dingen, met verwerping van zijn eeuwige tegenhanger, een duisternis van exclusieve kennis of een duisternis van onwetendheid is. Het benadrukt, net als de Gita, dat men beide moet kennen en omarmen en leren van het Opperwezen in zijn geheel — *samagraṁ māṁ*, zoals de Gita het formuleert — om onsterfelijkheid te genieten en in het Eeuwige te leven. De leer van de Gita en dit aspect van de leer van de Upanishads zijn in zoverre één; want ze kijken naar en erkennen beide kanten van de werkelijkheid en komen toch tot de conclusie en de hoogste waarheid van het bestaan.

Maar deze grotere kennis en ervaring, hoe waar ook en hoe krachtig ook in haar aantrekkingskracht op ons hoogste zien, moet nog steeds een zeer reële en dringende moeilijkheid overwinnen, een praktische en tot de hoogste hoogten van spirituele ervaring. Het Eeuwige is anders dan deze beweeglijke subjectieve en objectieve ervaring, er is een groter bewustzijn, *na idaṁ yad upāsate*:[74] en toch tegelijkertijd is dit alles het Eeuwige, dit alles is het eeuwige zelf-zien van het Zelf, *sarvaṁ khalu idaṁ brahma*,[75] *ayam ātmā brahma*.[76] Het Eeuwige is alle bestaan geworden, *ātmā abhūt sarvāṇi*

[74] *Kena Upanishad.*

[75] *Chhandogya Upanishad*: Voorwaar, dit alles is het Brahman.

[76] *Mandukya Upanishad*: Het Zelf is het Brahman.

bhūtāni;[77] zoals de Swetaswatara het stelt: "Jij bent deze jongen en dat meisje daar en die oude man die ondersteund door zijn staf loopt," — net zoals in de Gita het Goddelijke zegt dat Hij Krishna en Arjuna is en Vyasa en Ushanas, en de leeuw en de aswattha-boom, en bewustzijn en intelligentie en alle hoedanigheden en het zelf van alle schepsels. Maar hoe zijn deze twee hetzelfde, wanneer ze niet alleen zo tegengesteld van aard lijken, maar ook zo moeilijk te verenigen zijn in de ervaring? Want wanneer we leven in de beweeglijkheid van het worden, zijn we ons misschien wel bewust van, maar leven we nauwelijks in, de onsterfelijkheid van het tijdloze zelf-bestaan. En wanneer we ons vastzetten in het tijdloze zijn, vallen tijd, ruimte en omstandigheden van ons weg en beginnen ze te verschijnen als een verstoorde droom in het Oneindige. De meest overtuigende conclusie zou op het eerste gezicht zijn dat de beweeglijkheid van de geest in de Natuur een illusie is, iets dat alleen reëel is wanneer we erin leven, maar niet reëel in wezen, en daarom, wanneer we terugkeren naar onszelf, valt het weg van onze onvergankelijke essentie. Dat is het bekende ontwarren van de knoop van het raadsel, *brahma satyaṁ jagan mithyā*.

De Gita neemt geen toevlucht tot deze verklaring, die op zichzelf enorme moeilijkheden kent, naast het feit dat het geen rekening houdt met de illusie, — want het zegt slechts dat het allemaal een mysterieuze en onbegrijpelijke Maya is, en dan zouden we net zo goed kunnen zeggen dat het allemaal een mysterieuze en onbegrijpelijke dubbele realiteit is, geest die zich voor geest verbergt. De Gita spreekt over Maya, maar slechts als een verwarrend gedeeltelijk bewustzijn dat de greep verliest op de complete realiteit, leeft in het fenomeen van de beweeglijke Natuur en heeft geen zicht op de Geest waarvan zij de actieve Kracht is, *me prakṛtiḥ*. Wanneer we deze Maya overstijgen, verdwijnt de wereld niet, maar verandert slechts haar hele kern van betekenis. In de spirituele visie vinden we niet dat dit alles niet werkelijk bestaat, maar eerder dat alles ís, maar met een heel andere betekenis dan de huidige verkeerde interpretatie: alles is zelf en ziel en natuur van de Godheid, alles is Vasudeva. De wereld is voor de Gita reëel, een schepping van de Heer, een kracht van het Eeuwige, een manifestatie van het Parabrahman, en zelfs deze lagere natuur van de drievoudige Maya is een afleiding van de opperste goddelijke Natuur. We kunnen ons ook niet volledig verschuilen achter het onderscheid dat er een dubbel is, een inferieure actieve en tijdelijke en een superieure kalme, stille en eeuwige realiteit voorbij handelen, en dat onze bevrijding erin bestaat om over te gaan van deze partijdigheid naar die grootsheid, van handelen naar stilte. Want de Gita benadrukt dat we, zolang we leven, bewust kunnen en moeten zijn van het zelf en zijn stilte, en toch met kracht kunnen handelen in de natuurlijke wereld. En het geeft het voorbeeld van dat Goddelijke zelf, die niet gebonden is door de noodzaak van geboorte, maar vrij, verheven boven de kosmos, en toch eeuwig in actie verblijft, *varta eva ca karmaṇi.* Daarom wordt de eenheid van deze dubbele ervaring volledig mogelijk door een gelijkenis aan te nemen van de goddelijke natuur in haar volheid. Maar wat is het principe van die eenheid?

De Gita vindt het in haar opperste visie op de Purushottama; want dat is, volgens haar leer, het type van de volledige en de hoogste ervaring, het is

---

[77] *Isha Upanishad.*

de kennis van de alwetenden, *kṛtsnavidaḥ*. De Akshara is *para*, opperste in relatie tot de elementen en de werking van de kosmische Natuur. Het is het onveranderlijke Zelf van alles, en het onveranderlijke Zelf van alles is de Purushottama. De Aksharais hij in de vrijheid van zijn zelf-bestaan, onaangetast door de werking van zijn eigen kracht in de Natuur, niet beïnvloed door de drang van zijn eigen wording, onverstoord door het spel van zijn eigen hoedanigheden. Maar dit is slechts één aspect, hoewel een belangrijk aspect van de integrale kennis. De Purushottama is tegelijkertijd groter dan de Akshara, omdat hij meer is dan deze onveranderlijkheid en hij zelfs niet beperkt wordt door de hoogste eeuwige status van zijn wezen, *paraṁ dhāma*. Toch bereiken we door wat onveranderlijk en eeuwig is in ons die hoogste status van waaruit geen terugkeer naar de geboorte mogelijk is, en dat was de bevrijding die werd gezocht door de wijzen van weleer, de oude wijzen. Maar wanneer deze poging tot bevrijding alleen via de Akshara wordt nagestreefd, wordt het het zoeken naar het Ondefinieerbare, iets wat moeilijk is voor onze natuur belichaamd als hier in de Materie zijn. Het Ondefinieerbare, waartoe de Akshara, het zuivere, ongrijpbare zelf hier in ons, opstijgt in zijn scheidingsdrang, is een opperste Ongemanifesteerde, *paro avyaktaḥ*. En die hoogste ongemanifesteerde Akshara is nog steeds de Purushottama. Daarom, zo zegt de Gita, komen ook zij die het Ondefinieerbare volgen tot mij, de eeuwige Godheid. Maar hij is meer dan een hoogste ongemanifesteerde Akshara, meer dan enig negatief Absolute, *neti neti*, omdat Hij ook bekend moet staan als de opperste Purusha die dit hele universum in zijn eigen bestaan omvat. Hij is een opperste mysterieuze Al, een onuitsprekelijk positief Absolute van alle dingen hier. Hij is de Heer in de Kshara, Purushottama, niet alleen daar, maar ook hier in het hart van elk schepsel, Ishwara. En ook daar in zijn hoogste eeuwige status, *paro avyaktaḥ,* hij is de opperste Heer, Parameshwara, geen afstandelijke en ongerelateerde Ondefinieerbare, maar de oorsprong en vader en moeder en eerste fundament en eeuwige verblijfplaats van het zelf en de kosmos en Meester van alle bestaan en genieter van ascese en opoffering. Het is door hem te kennen in één keer in de Akshara en de Kshara, het is door hem te kennen als de Ongeborene die zich gedeeltelijk manifesteert in alle geboorten en zelfs zelf afdaalt als de constante Avatar, het is door hem te kennen in zijn geheel, *samagraṁ māṁ*, dat de ziel gemakkelijk wordt bevrijd van de verschijningen van de lagere Natuur en terugkeert door een plotselinge, enorme groei en brede, onmetelijke opstijging naar het goddelijke wezen en de opperste Natuur. Want de waarheid van de Kshara is ook een waarheid van de Purushottama. De Purushottama bevindt zich in het hart van elk schepsel en manifesteert zich in zijn talloze Vibhutis; de Purushottama is de kosmische geest in de Tijd en hij is het die het bevel geeft aan de goddelijke actie van de bevrijde menselijke geest. Hij is zowel Akshara als Kshara, en toch is hij anders omdat hij meer en groter is dan elk van deze tegenstellingen. *Uttamaḥ puruṣas tvanyaḥ paramātmetyudāhṛtaḥ*, *yo lokatrayam āviśya bibhartyavyaya ıśvaraḥ*, “Maar naast deze twee is er die hoogste geest, het opperste Zelf genoemd, die de drie werelden binnentreedt en ze draagt, de onvergankelijke Heer.” Dit vers is de sleutel tot de verzoening in de Gita van deze twee ogenschijnlijk tegenovergestelde aspecten van ons bestaan.

Het idee van de Purushottama is voorbereid, gealludeerd op, geschetst, zelfs aangenomen vanaf het begin, maar pas nu in het vijftiende hoofdstuk wordt het expliciet vermeld en het onderscheid verhelderd door een naam. En

het is leerzaam om te zien hoe het onmiddellijk wordt benaderd en ontwikkeld. Om op te stijgen in de goddelijke natuur, zo is ons verteld, moet men zich eerst in een volmaakte spirituele gelijkheid vestigen en boven de lagere natuur van de drie guna's uitstijgen. Zo overstijgen we de lagere Prakriti en vestigen we ons in de onpersoonlijkheid, de onverstoorbare superioriteit van alle handelen, de zuiverheid van alle definities en beperkingen door hoedanigheid, wat één kant is van de gemanifesteerde natuur van de Purushottama, zijn manifestatie als de eeuwigheid en eenheid van het zelf, de Akshara. Maar er is ook een onuitsprekelijke eeuwig veelvoud van de Purushottama, een hoogste, meest ware waarheid achter het oermysterie van de zielsmanifestatie. Het Oneindige heeft een eeuwige kracht, een onbeginnende en eindeloze actie van zijn goddelijke Natuur, en in die actie ontstaat het wonder van de zielspersoonlijkheid uit een spel van schijnbaar onpersoonlijke krachten, *prakṛtir jīvabhūtā*. Dit is mogelijk omdat persoonlijkheid ook een karakter van het Goddelijke is en in het Oneindige zijn hoogste spirituele waarheid en betekenis vindt. Maar de Persoon in het Oneindige is niet de egoïstische, afgescheiden, onbewuste persoonlijkheid van de lagere Prakriti; het is iets verhevens, universeels en transcendents, onsterfelijks en goddelijks. Dat mysterie van de allerhoogste Persoon is het geheim van liefde en devotie. De spirituele persoon, *puruṣa*, de eeuwige ziel in ons, offert zichzelf en alles wat hij heeft en is aan het eeuwige Goddelijke, de allerhoogste Persoon en Godheid van wie hij een deel is, *aṁśa*. De volledigheid van kennis vindt zich in deze zelf-opoffering, deze verheffing van onze persoonlijke natuur door liefde en aanbidding tot de onuitsprekelijke Meester van onze persoonlijkheid en haar daden; het offer van werken ontvangt daardoor zijn voltooiing en volmaakte goedkeuring. Het is dan door deze dingen dat de ziel van de mens zich het meest volledig vervult in dit andere en dynamische geheim, dit andere grote en intieme aspect van de goddelijke natuur en bezit door die vervulling het fundament van onsterfelijkheid, de opperste gelukzaligheid en de eeuwige Dharma. En na deze dubbele vereiste, gelijkheid in het ene zelf, aanbidding van de ene Heer, eerst afzonderlijk te hebben uiteengezet alsof het twee verschillende manieren waren om de Brahmische status te bereiken, *brahmabhūyāya* — de ene in de vorm van quietistische *sannyāsa*, de andere in een vorm van goddelijke liefde en goddelijke actie — gaat de Gita nu verder met het verenigen van het persoonlijke en het onpersoonlijke in de Purushottama en het definiëren van hun relaties. Het doel van de Gita is om uitsluitingen en scheidende overdrijvingen te elimineren en deze twee kanten van kennis en spirituele ervaring te versmelten tot één enkele en volmaakte weg naar de hoogste volmaaktheid.

Eerst volgt een beschrijving van het kosmische bestaan in het Vedantische beeld van de aswattha-boom. Deze boom van het kosmische bestaan heeft geen begin en geen einde, *nānto na cādiḥ*, in ruimte of in tijd; want hij is eeuwig en onvergankelijk, *avyaya*. De ware vorm ervan kan niet door ons worden waargenomen in deze materiële wereld van de menselijke belichaming, noch heeft hij hier een schijnbare blijvende basis; het is een oneindige beweging en zijn fundament ligt boven in het allerhoogste van het Oneindige. Zijn principe is de oeroude, eeuwige drang tot handelen, *pravṛtti*, die voor altijd zonder begin of einde voortkomt uit de oorspronkelijke Ziel van al het bestaan, *ādyaṁ puruṣaṁ yataḥ pravṛttiḥ prasṛtā purāṇī*. Daarom is de oorspronkelijke bron ervan boven, voorbij de Tijd in het Eeuwige, maar de

takken ervan strekken zich naar beneden uit en het strekt zich uit en graaft zijn andere wortels, goed verankerde en klampende wortels van gehechtheid en verlangen met hun gevolgen van steeds meer verlangen en een eindeloos ontwikkelende actie, graaft ze hier naar beneden in de wereld van de mensen. De hymnen van de Veda worden vergeleken met de bladeren ervan en de man die deze boom van de kosmos kent, is de Veda-kenner. En hier zien we het gevoel van die nogal minachtende kijk op de Veda, of in ieder geval op de Vedavada, die we aan het begin moesten opmerken. Want de kennis die de Veda ons schenkt, is kennis van de goden, van de principes en krachten van de kosmos, en de vruchten ervan zijn de vruchten van een offer dat met verlangen wordt gebracht, vruchten van genot en heerschappij in de natuur van de drie werelden, op aarde en de hemel en de wereld tussen aarde en hemel. De takken van deze kosmische boom strekken zich zowel beneden als boven uit, beneden in het materiële, boven in de suprafysische vlakken; ze groeien door de guna's van de Natuur, want de drievoudige guna is het onderwerp van de Veda's, *traiguṇya-viṣayā vedāḥ*. De Vedische ritmes, *chandāṁsi*, zijn de bladeren en de gevoelige objecten van verlangen die op de meest volmaakte wijze worden verkregen door een juiste offerdaad zijn de voortdurende ontluiking van het bladerdak. Zolang de mens zich overgeeft aan het spel van de guna's en gehecht is aan verlangen, is hij gevangen in de kronkels van Pravritti, in de beweging van geboorte en handelen, voortdurend ronddraaiend tussen de aarde, de tussenliggende sferen en de hemelen, en niet in staat terug te keren naar zijn opperste spirituele oneindigheden. Dit werden door de wijzen ingezien. Om bevrijding te bereiken, volgden zij het pad van Nivritti, ofwel het loslaten van de oorspronkelijke drang tot handelen, en de voltooiing van deze weg is het ophouden van de geboorte zelf en een transcendente status in het hoogste suprakosmische bereik van het Eeuwige. Maar daarvoor is het nodig deze diepgewortelde verlangens door te snijden met het krachtige zwaard van onthechting en vervolgens te streven naar dat hoogste doel, vanwaar, eenmaal bereikt, er geen dwang meer is om terug te keren naar het sterfelijke leven. Vrij zijn van de verwarring van deze lagere Maya, zonder egoïsme, de grote fout van gehechtheid overwonnen, alle verlangens tot bedaren gebracht, de dualiteit van vreugde en verdriet afgeworpen, altijd gevestigd in ruime gelijkheid, altijd standvastig in een zuiver spiritueel bewustzijn, dat zijn de stappen op de weg naar dat opperste Oneindige. Daar vinden we het tijdloze wezen dat niet verlicht wordt door zon, maan of vuur, maar zelf het licht is van de aanwezigheid van de eeuwige Purusha. Ik wend mij af, zegt het Vedantische vers, om alleen die oorspronkelijke Ziel te zoeken en hem te bereiken in de grote doorgang. Dat is de hoogste status van de Purushottama, zijn suprakosmische bestaan.

Maar het lijkt erop dat dit zeer goed, het beste zelfs, bij uitstek direct, bereikt kan worden door de rust van Sannyasa. Zijn voorbestemde pad lijkt de weg van de Akshara te zijn, een volledige verzaking van werk en leven, een ascetische afzondering, een ascetische inactiviteit. Waar is hier de ruimte, of tenminste waar is de roep, de noodzaak, voor het bevel tot actie, en wat heeft dit alles te maken met het behoud van het kosmische bestaan, *lokasaṅgraha*, de slachting van Kurukshetra, de wegen van de Geest in de Tijd, de visie van de Heer met een miljoen lichamen en zijn luide bevel: "Sta op, dood de vijand, geniet van een rijk koninkrijk"? En wat is dan deze ziel in de Natuur? Ook deze geest, deze Kshara, deze genieter van ons veranderlijke bestaan, is de Purushottama; het is hij in zijn eeuwige veelvoud, dat is het antwoord van de

Gita. "Het is een eeuwig deel van mij dat de Jiva wordt in een wereld van Jiva's." Dit is een epitheton, een uitspraak van immense betekenis en betekenis. Want het betekent dat elke ziel, elk wezen in zijn spirituele werkelijkheid het Goddelijke zelf is, hoe gedeeltelijk de feitelijke manifestatie ervan in de natuur ook is. En het betekent ook, als woorden enige betekenis hebben, dat elke manifesterende geest, elk van de vele, een eeuwig individu is, een eeuwige, ongeboren en onsterfelijke kracht van het ene bestaan. We noemen deze manifesterende geest de Jiva, omdat hij hier verschijnt als een levend wezen in een wereld van levende wezens, en we spreken over deze geest in de mens als de menselijke ziel en denken er alleen aan in termen van menselijkheid. Maar in werkelijkheid is het iets groters dan zijn huidige verschijning en niet gebonden aan zijn menselijkheid: het was een mindere manifestatie dan de mens in zijn verleden, het kan iets veel groters worden dan de mentale mens in zijn toekomst. En wanneer deze ziel boven alle onwetendheid beperking uitstijgt, neemt hij zijn goddelijke natuur aan, waarvan zijn menselijkheid slechts een tijdelijke sluier is, iets van gedeeltelijke en onvolledige betekenis. De individuele geest bestaat en heeft altijd bestaan buiten het Eeuwige, want het is zelf eeuwig, *sanātana*. Het is duidelijk dit idee van het eeuwige individu dat de Gita ertoe brengt elke uitdrukking die een volledige ontbinding, *laya*, suggereert, te vermijden, en eerder te spreken over de hoogste staat van de ziel als een verblijfplaats in de Purushottama, *nivasiṣyasi mayyeva*. Als het, wanneer het spreekt over het ene Zelf van alles, de taal van Adwaita lijkt te gebruiken, voegt deze blijvende waarheid van het eeuwige individu, *mamāṁsaḥ sanātanaḥ,* iets toe dat een nuancering inbrengt en bijna het zien lijkt te aanvaarden van de Visishtadwaita, — hoewel we daarom niet meteen de conclusie moeten trekken dat dit alleen de filosofie van de Gita is of dat de leer ervan identiek is aan de latere leer van Ramanuja. Toch is dit duidelijk: er is een eeuwig, een reëel en niet slechts een illusoir principe van veelvoud in het spirituele wezen van het ene goddelijke Bestaan.

Dit eeuwige individu is niet anders dan of op geen enkele manier werkelijk gescheiden van de Goddelijke Purusha. Het is de Heer zelf, de Ishwara, die krachtens de eeuwige veelvoud van zijn eenheid — is niet al het bestaan een weergave van die waarheid van het Oneindige? — voor eeuwig bestaat als de onsterfelijke ziel in ons en dit lichaam heeft aangenomen en uit het vergankelijke omhulsel treedt wanneer het wordt afgeworpen om op te gaan in de elementen van de Natuur. Hij brengt de subjectieve vermogens van Prakriti, het denkvermogen en de vijf zintuigen met zich mee en cultiveert deze voor het genot van de objecten van denkvermogen en zintuigen, en ook bij zijn heengaan neemt hij ze mee zoals de wind de geuren uit een vaas meeneemt. Maar de identiteit van de Heer en de ziel in de veranderlijke Natuur is voor ons verborgen door uiterlijke schijn en gaat verloren in de drukke, beweeglijke misleidingen van die Natuur. En zij die zich laten regeren door de figuren van de Natuur, het figuur van de mensheid of welke andere vorm dan ook, zullen het nooit zien, maar zullen het Goddelijke dat in het menselijk lichaam huist negeren en verachten. Hun onwetendheid kan Hem niet waarnemen in Zijn komst en vertrek, noch in Zijn verblijf en genot en aanname van hoedanigheid, maar ziet slechts wat zichtbaar is voor het denkvermogen en de zintuigen, niet de grotere waarheid die slechts kan worden gezien door het oog van kennis. Zij kunnen Hem nooit zien, zelfs niet als zij ernaar streven, totdat zij leren de beperkingen van het uiterlijke bewustzijn af te leggen en hun spirituele wezen in zichzelf op te bouwen, er

als het ware een vorm voor te creëren in hun natuur. De mens moet, om zichzelf te kennen, *kṛtātmā* zijn, gevormd en compleet in de spirituele mal, verlicht in de spirituele visie. De yogi's die dit oog van kennis bezitten, zien het Goddelijke Wezen dat wij zijn in onze eigen eindeloze werkelijkheid, onze eigen eeuwigheid van geest. Verlicht zien zij de Heer in zichzelf en worden zij bevrijd van de grove materiële beperking, van de vorm van de mentale persoonlijkheid, van de vergankelijke levensformulering: zij verblijven onsterfelijk in de waarheid van het zelf en de geest. Maar zij zien hem ook niet alleen in zichzelf, maar in de hele kosmos. In het licht van de zon dat deze hele wereld verlicht, zien zij het licht van de Godheid die in ons is; het licht in de maan en in het vuur is het licht van het goddelijke. Het is het Goddelijke dat in deze aardse vorm is getreden en de geest is van haar materiële kracht en door zijn macht deze menigten in stand houdt. Het Goddelijke is de godheid van Soma die door de *rasa*, het sap in de Moeder Aarde, de planten en bomen voedt die haar oppervlak bedekken. Het Goddelijke en niemand anders is de levensvlam die het fysieke lichaam van levende wezens in stand houdt en hun voedsel omzet in levenskracht. Hij huist in het hart van elk ademend wezen; van hem komen geheugen en kennis en de debatten van de rede. Hij is dat wat bekend is door alle Veda's en door alle vormen van kennis; hij is de kenner van de Veda en de schepper van de Vedanta. Met andere woorden, het Goddelijke is tegelijkertijd de Ziel van de materie en de Ziel van het leven en de Ziel van het denkvermogen, evenals de Ziel van het supramentale licht dat voorbij het denkvermogen en zijn beperkte redenerende intelligentie gaat.

Zo manifesteert het Goddelijke zich in een dubbele ziel van zijn mysterie, een tweevoudige kracht, *dvāv imau puruṣau*; hij ondersteunt tegelijkertijd de geest van de veranderlijke dingen, dat wil zeggen al deze bestaansvormen, *kṣaraḥ sarvāṇi bhūtāni*, en de onveranderlijke geest die erboven staat in zijn onverstoorbare onbeweeglijkheid van eeuwige stilte en kalmte. En het is door de kracht van het Goddelijke in hen dat denkvermogen, hart en wil van de mens zo krachtig in verschillende richtingen worden getrokken door deze twee geesten, alsof door tegengestelde en onverenigbare aantrekkingskrachten de ene de andere wil opheffen. Maar het Goddelijke is noch geheel de Kshara, noch geheel de Akshara. Hij is groter dan het onveranderlijke Zelf en hij is veel groter dan die Ziel van veranderlijke dingen. Als hij in staat is beide tegelijk te zijn, is dat omdat hij anders is dan zij, *anyaḥ*, de Purushottama boven de hele kosmos en toch uitgebreid in de wereld en uitgebreid in de Veda, in zelfkennis en in kosmische ervaring. En wie hem aldus kent en ziet als de Purushottama, is niet langer verward, noch door de wereldse verschijning, noch door de afzonderlijke aantrekkingskracht van deze twee schijnbare tegenstellingen. Deze staan eerst hier tegenover elkaar in hem als een positief van de kosmische actie en als het negatieve ervan in het Zelf dat er geen deelheeft aan een actie die geheel behoort of lijkt te behoren tot de onwetendheid van de Natuur. Of ze dagen ook zijn bewustzijn uit als een positief van puur, onbepaalbaar, stabiel, eeuwig zelfbestaan en als het negatieve ervan van een wereld van ongrijpbare bepalingen en relaties, ideeën en vormen, voortdurend onstabiel worden en de scheppende en ontscheppende wirwar van actie en evolutie, geboorte en dood, verschijning en verdwijning. Hij omarmt en ontvlucht ze, overwint hun tegenstelling en wordt alwetend, *sarvavid*, een alwetende. Hij ziet de volledige betekenis zowel van het zelf als van de dingen; hij herstelt de integrale

realiteit van het Goddelijke;[78] hij verenigt de Kshara en de Akshara in de Purushottama. Hij bemint, aanbidt, klampt zich vast aan en vereert het opperste Zelf van zijn en al het bestaan, de ene Heer van zijn en alle energieën, het nabije en verre Eeuwige in en buiten de wereld. En hij doet dit ook zonder enige kant of deel van zichzelf, exclusief vergeestelijkt verstand, verblindend licht van het hart intens maar losgekoppeld van grootsheid, of enkel streven van de wil in werken, maar in alle volmaakt verlichte wegen van zijn zijn en zijn worden, zijn ziel en zijn natuur. Goddelijk in de gelijkheid van zijn onverstoorbare zelf-bestaan, één daarin met alle objecten en schepselen, brengt hij die grenzeloze gelijkheid, die diepe eenheid tot in zijn denkvermogen, hart, leven en lichaam en fundeert daarop in een ondeelbare integraliteit de drie-eenheid van goddelijke liefde, goddelijke werken en goddelijke kennis. Dit is de weg van de Gita naar verlossing.

En is dat uiteindelijk niet ook de ware Adwaita die geen enkele breuk maakt in het ene eeuwige bestaan? Dit allerhoogste, onverdeelbare monisme ziet het ene als het ene, zelfs in het veelvoud van de Natuur, in alle aspecten, zowel in de realiteit van zichzelf en van de kosmos als in die grootste realiteit van het suprakosmische, die de bron van het zelf en de waarheid van de kosmos is en niet gebonden is aan enige bevestiging van universeel worden of aan enige universele of absolute ontkenning. Dat is tenminste de Adwaita van de Gita. Dit is de meest geheime Shastra, zegt de Leraar tegen Arjuna; dit is de allerhoogste leer en wetenschap die ons leidt naar het hart van het hoogste mysterie van het bestaan. Het absoluut kennen ervan, en het ook grijpen in kennis, gevoel, kracht en ervaring, is vervolmaakt zijn in het getransformeerde begrip, goddelijk tevreden in het hart en succesvol in de allerhoogste zin en het doel van alle wil, actie en werken. Het is ook de weg naar onsterfelijkheid, om op te stijgen naar de hoogste goddelijke natuur en de eeuwige Dharma te aanvaarden.

[78] *samagraṁ mām.*

XVI
De Volheid van Spirituele Actie

DE ONTWIKKELING van het idee van de Gita heeft een punt bereikt waarop nog maar één vraag overblijft om te beantwoorden: de vraag naar onze natuur, gebonden en gebrekkig, en hoe deze, niet alleen in principe maar in al haar bewegingen, haar evolutie van het lagere naar het hogere wezen en van de wet van haar huidige handelen naar de onsterfelijke Dharma kan bewerkstelligen. De moeilijkheid is er een die impliciet aanwezig is in bepaalde standpunten die in de Gita worden uiteengezet, maar die meer naar voren moet worden gebracht dan ze daar wordt bereikt en duidelijker moet worden geformuleerd voor ons intellect. De Gita ging uit van psychologische kennis die vertrouwd was voor het denkvermogen van die tijd, en in de stappen van haar gedachtegang was zij goed in staat om de overgangen te overbruggen, veel als vanzelfsprekend aan te nemen en veel dingen onuitgesproken te laten die wij duidelijk aan het licht moeten brengen en voor ons moeten concretiseren. Haar leer stelt in het begin een nieuwe bron en een nieuw niveau voor ons handelen in de wereld voor; dat was het uitgangspunt en dat motiveert ook de conclusie. Het oorspronkelijke doel was niet zozeer om een weg naar bevrijding, *moksha*, voor te stellen, maar eerder om de verenigbaarheid aan te tonen van werken met de inspanning van de ziel naar bevrijding en van spirituele vrijheid zelf, eenmaal bereikt door voortdurende actie in de wereld, *muktasya karma*. Overigens is er een synthetische Yoga of psychologische methode ontwikkeld om tot spirituele bevrijding en volmaaktheid te komen, en zijn er bepaalde metafysische affirmaties naar voren gebracht, bepaalde waarheden over ons wezen en onze natuur waarop de geldigheid van deze Yoga berust. Maar de oorspronkelijke zorg blijft de hele tijd aanwezig, de oorspronkelijke moeilijkheid en het probleem: hoe Arjuna, losgerukt door een sterke afkeer van gedachten en gevoelens van de gevestigde natuurlijke en rationele fundamenten en normen van handelen, een nieuwe en bevredigende spirituele norm voor werken kan vinden, of hoe hij in de waarheid van de Geest kan leven — aangezien hij niet langer kan handelen volgens de gedeeltelijke waarheden van de gebruikelijke rede en aard van de mens — en toch zijn toegewezen werk kan volbrengen op het slagveld van Kurukshetra. Innerlijk kalm, onthecht en stil leven in de stilte van het onpersoonlijke en universele Zelf, en toch dynamisch de werken van de dynamische Natuur verrichten, en meer in het algemeen één zijn met het Eeuwige in ons en de gehele wil van het Eeuwige in de wereld volbrengen, uitgedrukt door een verheven kracht, een goddelijke hoogte van de persoonlijke natuur, verheven, bevrijd, universaliseerd, één gemaakt met de Goddelijke natuur – dát is de oplossing van de Gita.

Laten we eens kijken wat dit inhoudt in de meest eenvoudige en positieve termen, en vanuit het standpunt van het probleem dat aan de basis ligt van Arjuna's moeilijkheid en weigering. Zijn plicht als mens en als sociaal wezen is het vervullen van de hoge functie van de Kshatriya, zonder welke het maatschappelijke kader niet in stand kan worden gehouden, de idealen van het menselijk ras niet kunnen worden verdedigd en de harmonieuze orde van recht en gerechtigheid niet kan worden gehandhaafd tegen het

anarchistische geweld van onderdrukking, onrecht en misstanden. En toch kan het beroep op plicht op zich de protagonist van de strijd niet langer tevredenstellen omdat het zich in de verschrikkelijke werkelijkheid van Kurukshetra in harde, verwarde en dubbelzinnige termen voordoet. Het vervullen van zijn maatschappelijke plicht betekent plotseling instemming met een enorme hoeveelheid zonde, verdriet en lijden; de gebruikelijke middelen om de maatschappelijke orde en rechtvaardigheid te handhaven blijken in plaats daarvan te leiden tot grote wanorde en chaos. De regel van rechtvaardigheid aanspraak en belang, die we rechten noemen, zal hem hier niet dienen want het koninkrijk dat hij voor zichzelf en zijn broers en zijn kant in de oorlog moet veroveren, is inderdaad terecht van hen en de claim ervan een omverwerping van de Asurische tirannie en een rechtvaardiging van rechtvaardigheid, maar een met bloed besmeurde rechtvaardigheid en een koninkrijk gehuld in verdriet en met de smet van een grote zonde, een monsterlijke schade toegebracht aan de samenleving, een regelrechte misdaad tegen het menselijk ras. Ook de regel van Dharma, van ethisch recht, zal niet beter dienen; want hier is een conflict van dharma's. Een nieuwe en grotere, maar nog niet vermoede regel is nodig om het probleem op te lossen, maar wat is die regel?

Want zich terugtrekken uit zijn werk, zijn toevlucht zoeken in een heilige inactiviteit en de onvolmaakte wereld met haar onbevredigende methoden en motieven aan zichzelf overlaten, is een mogelijke oplossing gemakkelijk te bedenken, gemakkelijk uit te voeren, maar dit is precies het scherpe kantje van de knoop die onvermijdelijk door de Leraar is verboden. Actie wordt van de mens geëist door de Meester van de wereld, die de meester is van al zijn werken en wiens wereld een veld van actie is, of het nu gedaan wordt vanuit het ego en in de onwetendheid of het gedeeltelijke licht van de beperkte menselijke rede, of geïnitieerd vanuit een hoger en ruimer ziend vlak van visie en motieven. Nogmaals, het afwijzen van deze specifieke daad als kwaad zou een andere oplossing zijn, het voor de hand liggende toevluchtsoord van het kortzichtige moraliserende denkvermogen, maar ook voor deze ontwijking weigert de Leraar zijn instemming. Arjuna's onthouding zou een veel grotere zonde en kwaad bewerkstelligen: het zou betekenen, als het enig effect zou hebben, de triomf van onrecht en onrechtvaardigheid en de verwerping van zijn eigen missie als instrument van de goddelijke werkingen. Er heeft zich een gewelddadige crisis voorgedaan in de bestemmingen van het menselijk ras, niet veroorzaakt door een blinde beweging van krachten of louter door de verwarde botsing van menselijke ideeën, belangen, hartstochten en egoïsme, maar door een Wil die achter deze uiterlijke verschijnselen schuilgaat. Deze waarheid moet Arjuna inzien; hij moet leren onpersoonlijk en onverstoorbaar te handelen, niet als instrument van zijn kleine persoonlijke verlangens en zwakke menselijke terugtrekkingen, maar van een grotere en stralendere Kracht, een grotere alwijze goddelijke en universele Wil. Hij moet handelen onpersoonlijk en universeel in een hoge eenheid van zijn ziel met de innerlijke en uiterlijke Godheid, *yukt*a, in een kalme Yoga met zijn eigen opperste Zelf en het vormende Zelf van het universum.

Maar deze waarheid kan niet op de juiste manier worden gezien en dit soort handelen kan niet op de juiste manier worden gedaan, kan niet werkelijkheid worden zolang de mens wordt beheerst door het ego, zelfs door het half-verlichte, onverlichte sattwische ego van de rede en het verstand.

Want dit is een waarheid van de geest, dit is handelen vanuit een spirituele basis. Een spirituele, geen intellectuele kennis is de onmisbare voorwaarde voor deze manier van werken, het enige mogelijke licht, medium, aansporing. Ten eerste wijst de leraar er dus op dat al deze ideeën en gevoelens die Arjuna verontrusten, verwarren en in verwarring brengen, vreugde en verdriet, verlangen en zonde, de neiging van het denkvermogen om handelen te laten bepalen door de uiterlijke resultaten van handelen, het menselijke terugdeinzen voor wat verschrikkelijk en ontzagwekkend lijkt in de omgang van de Universele Geest met de wereld, voortkomen uit de onderwerping van ons bewustzijn aan een natuurlijke onwetendheid, de manier van werken van een lagere natuur waarin de ziel betrokken is en zichzelf ziet als een afzonderlijk ego dat terugkeert naar de werking van dingen op haar, met dubbele reacties van pijn en plezier, goed en kwaad, goede voorspoed en ongeluk. Deze reacties creëren een verward web van verwarring waarin de ziel verdwaald en verward raakt door haar eigen onwetendheid; het moet zich laten leiden door gedeeltelijke en onvolmaakte oplossingen die gewoonlijk met een struikelende toereikendheid volstaan in het normale leven, maar falen wanneer ze worden getoetst aan een breder inzicht en een diepgaande ervaring. Om de ware zin van handelen en bestaan te begrijpen, moet men zich achter al deze verschijnselen terugtrekken in de waarheid van de geest; men moet zelf-kennis verwerven voordat men de basis kan hebben voor een juiste wereldkennis.

Het eerste vereiste is de vleugels van de ziel te bevrijden van verlangen en hartstocht en verontrustende emoties en al deze verstoorde en vervormende atmosfeer van het menselijke denkvermogen en aan te komen in de ether van onpartijdige gelijkheid, een hemel van onpersoonlijke kalmte, een ego-loos gevoel en visie op de dingen. Want alleen in die heldere hogere lucht, die vrij is van alle storm en wolken, kan zelf-kennis komen en kan de wet van de wereld en de waarheid van de Natuur worden gezien vastberaden en met een omvattende blik en in een onverstoord en alomvattend en allesdoordringend licht. Achter deze kleine persoonlijkheid, die een hulpeloos instrument is, een passieve of ijdel weerbarstige marionet van de Natuur en een vorm die in haar scheppingen is gecreëerd, bevindt zich een onpersoonlijk zelf, één in alles, dat alle dingen ziet en kent; er is een gelijke, onpartijdige, universele aanwezigheid en steun van de schepping, een getuigend bewustzijn dat de Natuur toestaat het ontstaan van de dingen in hun eigen vorm, *svabhāva*, te bewerkstelligen, maar zich niet laat meeslepen door de actie die zij initieert. Terugtrekken van het ego en de verstoorde persoonlijkheid naar dit kalme, gelijke, eeuwige, universele, onpersoonlijke Zelf is de eerste stap naar een ziende actie in Yoga, uitgevoerd in bewuste vereniging met het goddelijke Wezen en de onfeilbare Wil die, hoe onduidelijk ook nu voor ons, zich manifesteert in het universum.

Wanneer we rustig en evenwichtig leven in dit zelf van onpersoonlijke wijdte, dan verdwijnt ons andere kleine valse zelf, ons ego van handelen, omdat dat zo immens, kalm, vredig en onpersoonlijk is, ons andere kleine valse zelf, ons ego van handelen, in die grootheid en zien we dat het de Natuur is die handelt en niet wij, dat alle handelen het handelen van de Natuur is en niets anders kan zijn. En dit wat we Natuur noemen, is een universele uitvoerende kracht van eeuwig zijn in beweging, die verschillende vormen en gedaanten aanneemt in deze of gene klasse van schepselen en in elk individu van de soort, afhankelijk van zijn type van natuurlijk bestaan en

de daaruit voortvloeiende functie en wet van zijn werken. Volgens zijn aard moet elk schepsel handelen en kan het niet door iets anders handelen. Ego, persoonlijke wil en verlangen zijn niets meer dan levendige bewuste vormen en beperkte natuurlijke werkingen van een universele Kracht die zelf vormloos en oneindig is en hen ver overstijgt; Rede en intelligentie en verstand en zintuigen en leven en lichaam, Alles wat we verheerlijken of als ons eigen beschouwen, zijn instrumenten en scheppingen van de Natuur. Maar het onpersoonlijke Zelf handelt niet en maakt geen deel uit van het leven en het lichaam, alles wat we verheerlijken of als ons eigen beschouwen, zijn instrumenten en scheppingen van de Natuur. Maar het onpersoonlijke Zelf handelt niet en is geen onderdeel van de Natuur: zij observeert de actie van achteren en van boven en blijft heer over zichzelf en een vrije en onbewogen kenner en getuige. De ziel die in deze onpersoonlijkheid leeft, wordt niet beïnvloed door de acties waarvan onze natuur een instrument is; hetj reageert er niet op, noch op de gevolgen ervan, met verdriet en vreugde, verlangen en terugdeinzen, aantrekking en afstoting, of een van de honderd dualiteiten die ons aantrekken, schudden en beïnvloeden. Zij beschouwt alle mensen en alle dingen en alle gebeurtenissen met gelijke ogen, observeert de modi of hoedanigheden van de Natuur die op de modi of hoedanigheden inwerken, ziet het hele geheim van het mechanisme, maar staat zelf boven deze modi en hoedanigheden, een puur, absoluut, essentieel wezen, onbewogen, vrij, in vrede. De Natuur volbrengt haar actie en de onpersoonlijke en universele ziel ondersteunt haar, maar is er niet bij betrokken, niet gehecht, niet verstrikt, niet verontrust, niet verward. Als wij in dit gelijke zelf kunnen leven, zijn ook wij in vrede; onze werken gaan door zolang de impuls van de Natuur zich in onze instrumenten voortzet, maar er is een spirituele vrijheid en rust.

Deze dualiteit van Zelf en Natuur, de rustige Purusha, de actieve Prakriti, is echter niet ons hele wezen; dit zijn niet echt de laatste twee woorden in deze kwestie. Als dat zo was, zouden alle werken volkomen onverschillig staan tegenover de ziel en zou deze of gene actie of het nalaten van actie plaatsvinden door een ongecontroleerde wending van de beweeglijke variaties van de guna's, — Arjuna zou tot de strijd worden aangezet door een rajasische impuls in de instrumenten of ervan worden weerhouden door tamasische inertie of sattwische onverschilligheid, — of anders, als het zo is dat hij moet handelen en alleen op deze manier moet handelen, zou het door een mechanisch determinisme van de Natuur zijn. Bovendien, aangezien de ziel zich dan terugtrekt in het onpersoonlijke, rustende Zelf en ophoudt te leven in de actieve Natuur, zou het eindresultaat rust, stilstand en inertie zijn, en niet de actie die de Gita voorschrijft. En ten slotte geeft deze dualiteit geen echte verklaring waarom de ziel überhaupt geroepen is zich met de Natuur en haar werken te bemoeien; want het kan niet zo zijn dat de altijd onbetrokken, zelf-bewuste geest zich ermee bemoeit, zijn zelfkennis verliest en terug moet keren naar die kennis. Dit zuivere Zelf, deze Atman, is integendeel altijd aanwezig, altijd dezelfde, altijd de ene zelfbewuste, onpersoonlijke, afstandelijke getuige of onpartijdige ondersteuner van de actie. Het is deze leemte, dit onmogelijke vacuüm, dat ons dwingt twee Purusha's of twee gedaanten te veronderstellen van de ene Purusha, een geheim in het Zelf dat alles observeert vanuit zijn zelf-bestaan — of misschien niets observeert, een ander zelf-geprojecteerd in de Natuur dat zich leent voor haar handelen en zich identificeert met haar scheppingen. Maar zelfs dit dualisme van Zelf en Prakriti of Maya, gecorrigeerd door het

dualisme van de twee Purusha's, is niet de volledige filosofische leer van de Gita. Het gaat verder dan dat, naar de opperste, allesomvattende eenheid van een hoogste Purusha, Purushottama.

De Gita bevestigt dat er een opperste Mysterie is, een hoogste Werkelijkheid die de waarheid van deze twee verschillende manifestaties ondersteunt en verzoent. Er is een opperste Zelf, Heer en Brahman, één die zowel het onpersoonlijke als het persoonlijke is, maar anders en groter dan elk van hen en anders en groter dan beiden samen. Hij is Purusha, Zelf en ziel van ons wezen, maar hij is ook Prakriti; want Prakriti is de kracht van de Al-ziel, de kracht van het Eeuwige en Oneindige zelf-bewogen tot handelen en scheppen. De allerhoogste onuitsprekelijke, de universele persoon, wordt door zijn Prakriti al deze schepselen. Als de allerhoogste Atman en Brahman, manifesteert hij door zijn Maya van zelf-kennis en zijn Maya van onwetendheid de dubbele waarheid van het kosmische raadsel. De allerhoogste Heer, meester van zijn Kracht, zijn Shakti, schept, drijft aan en regeert over al deze Natuur en alle persoonlijkheid, kracht en werken van deze ontelbare bestaansvormen. Elke ziel is een gedeeltelijk wezen van deze zelf-bestaande, een eeuwige ziel van deze Al-ziel, een gedeeltelijke manifestatie van deze allerhoogste Heer en zijn universele Natuur. Alles hier is dit Goddelijke, deze Godheid, Vasudeva; want door de Natuur en de ziel in de Natuur wordt hij alles wat is en alles komt voort uit hem en leeft in of door hem, hoewel hijzelf groter is dan welke wijste manifestatie, welke diepste geest, welke kosmische figuur dan ook. Dit is de volledige waarheid van het bestaan en dit is het hele geheim van de universele werking die we hebben zien zich losmaken in de latere hoofdstukken van de Gita.

Maar hoe verandert of beïnvloedt deze grotere waarheid het principe van spirituele actie? Het verandert het allereerst in deze fundamentele materie dat de hele betekenis van de relatie tussen Zelf, ziel en Natuur verandert, zich opent naar een nieuwe visie, de lege plekken invult, een grotere reikwijdte krijgt, een ware en spiritueel positieve, een feilloos integrale betekenis aanneemt. De wereld is niet langer een puur mechanische kwalitatieve actie en bepaling van de Natuur die over de aarde is geplaatst tegen de rust van een onpersoonlijk zelf-bestaan dat geen kwaliteit of macht van zelf-beschikking heeft, geen vermogen of impuls om te scheppen. De kloof die dit onbevredigende dualisme achterlaat, wordt overbrugd en een verheffende eenheid wordt onthuld tussen kennis en werken, de ziel en de Natuur. Het rustige onpersoonlijke Zelf is een waarheid, — het is de waarheid van de kalmte van de Godheid, de stilte van het Eeuwige, de vrijheid van de Heer van alle geboorte en wording en handelen en scheppen, zijn kalme oneindige vrijheid van zelf-bestaan niet gebonden, verstoord of beïnvloed door zijn schepping, niet geraakt door de actie en reactie van zijn Natuur. De Natuur zelf is nu geen onverklaarbare illusie, geen afgescheiden en tegengesteld fenomeen, maar een beweging van het Eeuwige, al haar beroering en activiteit en veelvoud gegrondvest en ondersteund op de afstandelijke en observerende rust van een onveranderlijk zelf en geest. De Heer van de Natuur blijft dat onveranderlijke zelf, zelfs terwijl hij tegelijkertijd de ene en veelvoudige ziel van het universum is en een gedeeltelijke manifestatie wordt van al deze krachten, vermogens, bewustzijnen, goden, dieren, dingen, mensen. De aard van de guna's is een lager zelf - een beperkte werking van zijn macht; het is de aard van een onvolmaakt bewuste manifestatie en daarom van een zekere onwetendheid. De waarheid van het

zelf, net als de waarheid van het Goddelijke, wordt weerhouden van haar oppervlakkige kracht die hier in haar uiterlijke werking wordt geabsorbeerd - net zoals het diepere wezen van de mens wordt weerhouden van de kennis van zijn oppervlakkige bewustzijn - totdat de ziel in haar zich wendt om dit verborgene te ontdekken, in zichzelf treedt en zijn eigen ware waarheden, zijn hoogten en diepten ontdekt. Daarom moet het zich terugtrekken van zijn kleine persoonlijke en egoïstische naar zijn grote en onpersoonlijke, onveranderlijke en universele Zelf om in staat te zijn tot zelf-kennis. Maar de Heer is er, niet alleen in zichzelf, maar ook in de Natuur. Hij is in het hart van elk schepsel en leidt door zijn aanwezigheid de keerpunten van dit grote natuurlijke mechanisme. Hij is in alles aanwezig, alles leeft in Hem, alles is hijzelf omdat alles een wording is van zijn wezen, een deel of een voorafbeelding van zijn bestaan. Maar alles verloopt hier in een lagere, gedeeltelijke werking die voortkomt uit een geheim, een hogere, grotere en completere natuur van de Goddelijkheid, de eeuwige, oneindige natuur of absolute zelf-kracht van de Godheid, *devātmaśakti*. De volmaakte, integraal bewuste ziel, verborgen in de mens, een eeuwig deel van de Godheid, een spiritueel wezen van het eeuwige Goddelijke Wezen, kan zich in ons openen en kan ons ook voor Hem openen als we voortdurend leven in deze ware waarheid van zijn handelen en ons bestaan. De zoeker naar God moet terugkeren naar de werkelijkheid van zijn onveranderlijke en eeuwige onpersoonlijke zelf en tegelijkertijd moet hij overal het Goddelijke zien waaruit hij voortkomt, hem zien als alles, hem zien in de gehele veranderlijke Natuur en in elk deel en resultaat ervan en in al haar werken, en ook daar één worden met God, ook daar in Hem leven, ook daar in de goddelijke eenheid binnengaan. Hij verenigt in die integraliteit de goddelijke rust en vrijheid van zijn diepe essentiële bestaan met een opperste kracht van instrumenteel handelen in zijn vergoddelijkte zelf van de Natuur.

Maar hoe moet dit gedaan worden? Het kan allereerst gedaan worden door de juiste geest in onze wil tot werken. De zoeker moet al zijn handelingen beschouwen als een offer aan de Heer der werken, die het eeuwige en universele Wezen is, zijn eigen hoogste Zelf, het Zelf van alle anderen en de allerhoogste, alomvattende, allesomvattende, allesbepalende Godheid in het universum. De gehele werking van de Natuur is zo'n offer, — aanvankelijk weliswaar aangeboden aan de goddelijke Krachten die haar bewegen en in haar werkzaam zijn, maar deze krachten zijn slechts beperkte vormen en namen van de Ene en Onbegrensbare. De mens biedt zijn offer gewoonlijk openlijk of vermomd aan zijn eigen ego; zijn offer is de verkeerde handeling van zijn eigen wil en onwetendheid. Of hij biedt zijn kennis, handelen, streven, energie en inspanning aan de goden aan voor gedeeltelijke, tijdelijke en persoonlijke doelen. De mens van kennis, de bevrijde ziel, biedt daarentegen al zijn activiteiten aan de ene eeuwige Godheid aan, zonder enige gehechtheid aan de vrucht ervan of aan de bevrediging van zijn lagere persoonlijke verlangens. Hij werkt voor God, niet voor zichzelf, voor het universele welzijn, voor de Ziel van de wereld en niet voor een bepaald doel dat hij zelf heeft gecreëerd of voor enige constructie van zijn mentale wil of voor het doel van zijn levensverlangen, als een goddelijke agent, niet als een principiële en afzonderlijke profiteur in de wereldhandel. En dit, zo moet worden opgemerkt, kan werkelijk alleen worden bereikt naarmate het denkvermogen gelijkheid, universaliteit, een brede onpersoonlijkheid en een duidelijke vrijheid van elke vermomming van het

opdringerige ego bereikt: want zonder deze dingen is de bewering zo te handelen een pretentie of een illusie. De hele actie van de wereld is de zaak van de Heer van het universum, de zorg van de zelf-bestaande Geest van wie het de onophoudelijke schepping, het progressieve worden, de betekenisvolle manifestatie en het levende symbool in de Natuur is. De vruchten zijn van Hem, de resultaten zijn die door Hem bepaald zijn en onze persoonlijke actie is slechts een kleine bijdrage, beheerst of verworpen, voor zover het motief ervan een egoïstische claim is, door dit Zelf en deze Geest in ons, die het Zelf en de Geest in alles is en de dingen bestuurt voor het universele doel en het goede en niet voor ons ego. Onpersoonlijk, verlangenloos en zonder gehechtheid aan de vruchten van ons werk werken, ter wille van God en de wereld en het grotere Zelf en de vervulling van de universele wil, — dit is de eerste stap naar bevrijding en volmaaktheid.

Maar voorbij deze stap ligt die andere, grotere beweging, de innerlijke overgave van al onze handelingen aan de Goddelijkheid in ons. Want het is de oneindige Natuur die onze werken aanzet en een goddelijke Wil in en boven haar die van ons actie eist; de keuze en de wending die ons ego eraan geeft, is een bijdrage van onze tamasische, rajasische, sattwische kwaliteit, een vervorming in de lagere Natuur. De vervorming komt voort uit het ego dat zichzelf als de doener beschouwt; het karakter van de handeling neemt de vorm aan van de beperkte persoonlijke natuur en de ziel is daaraan gebonden, aan haar nauwe vormen en staat niet toe dat de handeling vrij e zuiver voortkomt uit de oneindige kracht in haar. En het ego is geketend aan de handeling en de uitkomst ervan; het moet de persoonlijke consequentie en reactie ondergaan, zelfs terwijl het de verantwoordelijke oorsprong en persoonlijke wil van het doen claimt. Het vrije, volmaakte handelen komt eerst door te verwijzen naar en uiteindelijk door de handeling en haar oorsprong volledig over te geven aan de goddelijke Meester van ons bestaan; want we voelen het geleidelijk opgenomen worden door een opperste aanwezigheid in ons, de ziel getrokken in diepe intimiteit en nauwe eenheid met een innerlijke Kracht en Godheid en het werk is rechtstreeks afkomstig van het grotere Zelf, van de al-wijze, oneindige, universele kracht van een eeuwig wezen en niet van de onwetendheid van het kleine persoonlijke ego. De handeling wordt gekozen en gevormd volgens de natuur, maar volledig door de goddelijke Wil in de natuur, en is daarom vrij en volmaakt vanbinnen, ongeacht de uiterlijke verschijning; het is gestempeld met het innerlijke spirituele zegel van het Oneindige als hetgeen gedaan moet worden, de beweging en de stap van de beweging bepaald in de wegen van de alwetende Meester van de handeling, *kartavyaṁ karma*. De ziel van de bevrijde mens is vrij in zijn onpersoonlijkheid, zelfs terwijl hij bijdraagt aan de handeling als middel en aanleiding zijn instrumentele persoonlijke zelf-schepping en de bijzondere wil en kracht in zijn natuur. Die wil en macht zijn nu niet langer afzonderlijk, egoïstisch van hemzelf, maar een kracht van het bovenpersoonlijke Goddelijke dat in dit worden van zijn eigen zelf, dit ene van zijn talloze persoonlijkheden, handelt door middel van de karakteristieke vorm van het natuurlijke wezen, de swabhava. Dit is het hoge geheim en mysterie, *uttamaṁ rahasyam*, van de actie van de bevrijde mens. Het is het resultaat van een groei van de menselijke ziel tot een goddelijk Licht en van de vereniging van zijn natuur met een hoogste universele natuur.

Deze verandering kan alleen tot stand komen door kennis. Daarvoor is een juiste kennis van het zelf, God en de wereld nodig, en een leven en

groeien in het grotere bewustzijn waartoe die kennis ons toegang geeft. We weten nu wat die kennis is. Het is voldoende te bedenken dat het berust op een andere en opnieuw visie dan het menselijke mentale, een veranderde visie en ervaring waardoor men allereerst bevrijd wordt van de beperkingen van het ego en zijn contacten en het ene zelf in alles voelt en ziet, alles in God, alle wezens als Vasudeva, allen als vaten van de Godheid en ook het zelf als een betekenisvol wezen en zielskracht van die ene Godheid; het behandelt in een spiritueel verenigend bewustzijn alle gebeurtenissen in het leven van anderen alsof ze in het eigen leven plaatsvinden; het laat geen scheidingsmuur toe en leeft in één universele sympathie met alle bestaansvormen, terwijl men te midden van de wereldse beweging toch het werk doet dat gedaan moet worden voor het welzijn van allen, *sarva-bhūta-hite*, volgens de weg aangewezen door het Goddelijke en in de mate opgelegd door het bevel van de Geest die Meester van de Tijd is. Zo wordt de ziel van de mens, door te leven en te handelen in deze kennis, verenigd met het Eeuwige in persoonlijkheid en in onpersoonlijkheid, leeft in het Eeuwige hoewel handelend in de Tijd, zoals het Eeuwige handelt, en is vrij, volmaakt en zalig, ongeacht de vorm en de bestemming van het werk dat in de Natuur wordt verricht.

De bevrijde mens bezit de volledige en totale kennis, *kṛtsnavid*, en verricht alle werken zonder enige beperking opgelegd door het denkvermogen, *kṛtsna-karma-kṛt*, overeenkomstig de kracht en vrijheid en oneindige macht van de goddelijke wil in hem. En aangezien hij verenigd is met het Eeuwige, bezit hij ook de zuivere spirituele en onbegrensde vreugde van zijn eeuwige bestaan. Hij wendt zich met aanbidding tot het Zelf waarvan hij een deel is, de Meester van zijn werken en goddelijke minnaar van zijn ziel en natuur. Hij is niet slechts een onbewogen, kalme toeschouwer; hij verheft niet alleen zijn kennis en wil tot het Eeuwige, maar ook zijn hart vol liefde, aanbidding en passie. Want zonder die verheffing van het hart is zijn hele natuur niet vervuld en verenigd met God; de extase van de kalmte van de geest moet worden getransformeerd door de extase van de Ananda van de ziel. Voorbij de persoonlijke Jiva en het onpersoonlijke Brahman of Atman bereikt hij de suprakosmische Purushottama, die onveranderlijk is in onpersoonlijkheid en zichzelf vervult in persoonlijkheid en ons naar Hem trekt door deze twee verschillende aantrekkingskrachten. De bevrijde zoeker stijgt persoonlijk op tot dat hoogste Numen door de liefde en vreugde van zijn ziel in God en de aanbidding van zijn wil voor de Meester van al zijn werken; de vrede en grootsheid van zijn onpersoonlijke universele kennis wordt vervolmaakt door de heerlijkheid in de zelf-bestaande integrale nauwe en intieme realiteit van deze overstijgende en universele Godheid. Deze heerlijkheid verheerlijkt zijn kennis en verenigt deze met de eeuwige heerlijkheid van de Geest in zichzelf en zijn manifestatie; dit vervolmaakt ook zijn persoonlijkheid in de superpersoon van de goddelijke Purusha en maakt zijn natuurlijke wezen en handelen één met eeuwige schoonheid, eeuwige harmonie, eeuwige liefde en Ananda.

Maar al deze verandering betekent een totale overgang van de lagere menselijke naar de hogere goddelijke natuur. Het is een verheffing van ons hele wezen of tenminste van het hele mentale wezen dat wil, weet en voelt voorbij wat we zijn naar een hoger spiritueel bewustzijn, een bevredigende volste bestaanskracht, een diepste, breedste heerlijkheid van de geest. En dit kan heel goed mogelijk zijn door een transcendentie van ons huidige

natuurlijke leven, het kan heel goed mogelijk zijn in een hemelse staat voorbij het aardse bestaan of nog verder daarbuiten in een suprakosmisch superbewustzijn; het kan gebeuren door de overgang naar een absolute en oneindige macht en status van de Geest. Maar zolang we hier in het lichaam zijn, hier in het leven, hier in actie, wat gebeurt er dan met de lagere natuur in deze verandering? Want op dit moment worden al onze activiteiten in hun richting en vorm bepaald door de natuur, en deze Natuur is hier de natuur van de drie guna's, en in al het natuurlijke zijn en in alle natuurlijke activiteiten is er de drievoudige guna: tamas met zijn onwetendheid en inertie, rajas met zijn kinesis en actie, zijn hartstocht en verdriet en verdorvenheid, sattwa met zijn licht en geluk, en de gebondenheid aan deze dingen. En ervan uitgaande dat de ziel in zichzelf superieur wordt aan de drie guna's, hoe ontkomt hij dan in zijn instrumentele aard aan hun werking en resultaat en gebondenheid? Want zelfs de geleerde, zegt de Gita, moet handelen volgens zijn natuur. Het voelen en verdragen van de reacties van de guna's in de uiterlijke manifestatie, maar ervan bevrijd zijn en superieur zijn in het observerende bewuste zelf daarachter, is niet voldoende; want het laat nog steeds een dualisme van vrijheid en onderwerping over, een tegenstelling tussen wat we van binnen zijn en wat we van buiten zijn, tussen ons zelf en onze kracht, wat we weten dat we zijn en wat we willen en doen. Waar is die bevrijding hier, waar de volledige verheffing en transformatie naar de hogere spirituele natuur, de onsterfelijke Dharma, de wet die eigen is aan de oneindige zuiverheid en kracht van een goddelijk wezen? Als deze veranderingen niet in het lichaam kunnen worden bewerkstelligd, dan moet gezegd worden dat de hele natuur niet kan worden getransformeerd en er een onverzoende dualiteit moet blijven bestaan totdat het sterfelijke bestaanstype afvalt als een afgedankte huls van de geest. Maar in dat geval kan het evangelie van de werken wel degelijk het juiste zijn, of in ieder geval niet het ultieme evangelie: een volmaakte rust, of in ieder geval een zo volmaakte rust als mogelijk, een progressieve Sannyasa en het afzien van werken lijken nog steeds de ware raad voor volmaaktheid te zijn, — zoals de Mayavadin inderdaad betoogt, die zegt dat de weg van de Gita ongetwijfeld de juiste weg is zolang we in actie blijven, maar toch zijn alle werken een illusie en rust het hoogste pad. Handelen in deze geest is goed, maar alleen als overgang naar het afzien van alle werken, naar het ophouden, naar een absolute rust.

Dit is de moeilijkheid waar de Gita nog steeds mee worstelt om werken te rechtvaardigen voor de zoeker naar de Geest. Anders moet ze tegen Arjuna zeggen: "Handel tijdelijk op deze manier, maar zoek daarna de hogere weg van het afzien van werken." Maar integendeel, er is gezegd dat niet het stoppen met werken, maar het afzien van verlangen de betere weg is; er is gesproken over de actie van de bevrijde mens, *muktasya karma*. Er is zelfs volhard in het verrichten van alle handelingen, *sarvāṇi karmāṇi, kṛtsna-karma kṛt;* er is gezegd dat op welke manier de volmaakte yogi dan ook leeft en handelt, hij leeft en handelt in God. Dit kan alleen als de natuur ook in haar dynamiek en werking goddelijk wordt, een kracht die onverstoorbaar, ongrijpbaar, onaantastbaar, puur en onbelemmerd is door de reacties van de lagere Prakriti. Hoe en in welke stappen wordt deze moeilijkste transformatie bereikt? Wat moet er gebeuren? Wat is dit laatste geheim van de volmaaktheid van de ziel? Wat is het principe of het proces van deze transmutatie van onze menselijke en aardse natuur?

XVII
Deva en Asura[79]

DE PRAKTISCHE moeilijkheid van de overgang van de onwetende en geketende normale aard van de mens naar de dynamische vrijheid van een goddelijk en spiritueel wezen zal duidelijk worden als we ons, meer specifiek, afvragen hoe de overgang kan worden bewerkstelligd van de gesmeerde, ongemakkelijke werking van de drie kwaliteiten naar de oneindige actie van de bevrijde mens die niet langer onderworpen is aan de guna's. De overgang is onmisbaar; want het is duidelijk vastgelegd dat hij boven of zonder de drie guna's moet staan, *triguṇātīta, nistraiguṇya*. Aan de andere kant is het niet minder duidelijk, niet minder nadrukkelijk vastgelegd dat in elk natuurlijk bestaan hier op aarde de drie guna's aanwezig zijn in hun onlosmakelijke werking en er wordt zelfs gezegd dat alle actie van mens of schepsel of kracht slechts de werking is van deze drie modi op elkaar, een werking waarin de een of de ander overheerst en de rest de werking en resultaten ervan beïnvloedt, *guṇā guṇeṣu vartante.* Hoe kan er dan een andere dynamische en kinetische natuur of enig ander soort werken bestaan? Handelen is onderworpen zijn aan de drie hoedanigheden van de Natuur; boven deze voorwaarden van haar werking staan is zwijgen in de Geest. De Ishwara, de Allerhoogste die meester is van al haar werken en functies en deze leidt en bepaalt door zijn goddelijke wil, staat inderdaad boven dit mechanisme van hoedanigheden, niet geraakt of beperkt door haar hoedanigheden, maar toch lijkt het erop dat hij er altijd doorheen handelt, altijd vormgeeft door de kracht van de swabhava en door de psychologische machinerie van de guna's. Deze drie zijn fundamentele eigenschappen van Prakriti, noodzakelijke werkingen van de uitvoerende natuurkracht die hier in ons vorm krijgt, en de Jiva zelf is slechts één deel van het Goddelijke in deze Prakriti. Als de bevrijde mens dan nog steeds werken verricht, nog steeds beweegt in de kinetische beweging, dan moet het wel zo zijn dat hij beweegt en handelt in de Natuur en door de beperking van haar kwaliteiten, onderworpen aan hun reacties, niet voor zover het natuurlijke deel van hem blijft bestaan, in de vrijheid van het Goddelijke. Maar de Gita heeft precies het tegenovergestelde gezegd, dat de bevrijde Yogi bevrijd is van de guna-reacties en dat wat hij ook doet, hoe hij ook leeft, beweegt en handelt in God, in de kracht van zijn vrijheid en onsterfelijkheid, in de wet van het allerhoogste eeuwige Oneindige, *sarvathā vartamāno 'pi sa yogī mayi vartate*. Er lijkt een tegenspraak, een impasse te zijn.

Maar dit is alleen het geval wanneer we ons vastzetten in de rigide logische tegenstellingen van het analytische denken, niet wanneer we de aard van de geest en de geest in de Natuur subtiel bekijken. Wat de wereld beweegt, zijn niet de hoedanigheden van Prakriti – dit zijn slechts het lagere aspect, het mechanisme van onze normale natuur. De werkelijke drijvende kracht is een goddelijke spirituele wil die momenteel gebruikmaakt van deze lagere toestanden, maar zelf niet beperkt, niet gedomineerd, niet gemechaniseerd wordt, zoals de menselijke wil, door de guna's. Omdat deze hoedanigheden zo universeel zijn in hun werking, moeten ze ongetwijfeld

[79] Gita, XVI

voortkomen uit iets dat inherent is aan de kracht van de Geest; er moeten krachten in de goddelijke wilskracht zijn waaruit deze aspecten van Prakriti hun oorsprong vinden. Want alles in de lagere, normale natuur is afgeleid van de hogere spirituele kracht van het zijn van de Purushottama, *mattaḥ pravartate*; het ontstaat niet *nieuw* en zonder een spirituele oorzaak. Er moet iets in de essentiële kracht van de geest zijn waaruit het sattwische licht en de voldoening, de rajasische kinesis, de tamasische inertie van onze natuur voortkomen en waarvan zij de onvolmaakte of gedegradeerde vormen zijn. Maar zodra we terugkeren naar deze bronnen, hun zuiverheid boven deze onvolmaaktheid en degradatie waarin we leven, zullen we ontdekken dat deze bewegingen een heel ander aspect aannemen zodra we in de geest beginnen te leven. Zijn en handelen en de modi van zijn en handelen worden totaal andere dingen, ver boven hun huidige beperkte verschijningsvorm.

Want wat schuilt er achter deze onrustige kinesis van de kosmos met al haar botsingen en strijd? Wat is het dat, wanneer het de geest raakt, wanneer het mentale waarden aanneemt, de reacties van verlangen, streven, inspanning, wilsdwaling, verdriet, zonde en pijn teweegbrengt? Het is een wil van de geest in beweging, het is een grote goddelijke wil in actie die niet door deze dingen wordt beïnvloed; het is een kracht[80] van de vrije en oneindig bewuste Godheid die geen verlangen kent omdat het een universeel bezit en een spontane Ananda van zijn bewegingen uitoefent. Niet vermoeid door streven en inspanning, geniet het een vrije beheersing van zijn middelen en zijn doelen; niet misleid door een dwaling van de wil, bezit het een kennis van zichzelf en de dingen die de bron is van zijn beheersing en zijn Ananda; niet overweldigd door verdriet, zonde of pijn, heeft het de vreugde en zuiverheid van zijn wezen en de vreugde en zuiverheid van zijn kracht. De ziel die in God leeft, handelt door deze geestelijke wil en niet door de normale wil van het onbevrijde denkvermogen: haar kinesis vindt plaats door deze geestelijke kracht en niet door de rajasische modus van de Natuur, juist omdat ze niet langer leeft in de lagere beweging waartoe die vervorming behoort, maar is teruggekeerd in de goddelijke natuur naar de pure en volmaakte betekenis van de kinesis.

En wat schuilt er dan achter de inertie van de Natuur, achter deze Tamas die, wanneer voltooid, haar handelen maakt als het blinde aandrijven van een machine, een mechanische impuls die niets anders opmerkt dan de groef waarin hij is ingesteld om te draaien en zich zelfs niet bewust is van de wet van die beweging, — deze Tamas die het ophouden van de gebruikelijke handeling verandert in dood en desintegratie en in het denkvermogen een kracht wordt voor inactiviteit en onwetendheid? Deze tamas is een onduidelijkheid die, kunnen we zeggen, verkeerd vertaald wordt als inactiviteit van macht en inactiviteit van kennis het eeuwige principe van kalmte en rust van de Geest — de rust die het Goddelijke nooit verliest, zelfs niet tijdens zijn handelen, de eeuwige rust die zijn integrale handelen van kennis ondersteunt en de kracht van zijn creativiteit zullen beide bestaan in zijn eigen oneindigheden en hier in een schijnbare beperking van zijn werking en zelf-bewustzijn. De vrede van de Godheid is geen desintegratie van energie of een lege inertie; het zou alles wat de Oneindigheid heeft gekend en gedaan bijeengehouden en geconcentreerd bewust houden in een almachtige stilte,

---

[80] *tapas, cit-sakti'.*

zelfs als de Macht overal voor een tijd zou ophouden actief te kennen en te scheppen. De Eeuwige heeft het niet nodig om te slapen of te rusten; hij wordt niet moe en raakt niet uitgeput; hij heeft geen behoefte aan een pauze om zijn uitgeputte energieën te verfrissen en te herstellen; want zijn energie is onuitputtelijk dezelfde, onvermoeibaar en oneindig. De Godheid is kalm en in rust te midden van zijn handelen; en aan de andere kant zou zijn einde van handelen de volle kracht en alle mogelijkheden van zijn kinesis behouden. De bevrijde ziel treedt in deze kalmte en neemt deel aan de eeuwige rust van de geest. Dit is bekend bij iedereen die ook maar enigszins de vreugde van de bevrijding heeft ervaren, dat deze een eeuwige kracht van kalmte bevat. En dat die diepe rust kan blijven bestaan in het hart van het handelen, kan volharden in de meest heftige beweging van krachten. Er kan een onstuimige stroom van gedachten, daden, wil, beweging zijn, een overvloedige stroom van liefde, de emotie van de zelf-bestaande spirituele extase op haar sterkst, en dat kan zich uitstrekken tot een vurige en krachtige spirituele genieting van dingen en wezens in de wereld en in de wegen van de Natuur, en toch zou deze rust en kalmte achter de golf schuilgaan en erin aanwezig zijn, altijd bewust van de diepte ervan, altijd hetzelfde. De kalmte van de bevrijde mens is geen luiheid, onvermogen, ongevoeligheid, traagheid; hetj is vol onsterfelijke kracht, in staat tot alle actie, afgestemd op het diepste genot, open voor de diepste liefde en compassie en op elke vorm van de meest intense Ananda.

En zo ook, voorbij het inferieure licht en geluk van die zuiverste kwaliteit van de Natuur, Sattwa, de kracht die zorgt voor assimilatie en gelijkwaardigheid, juiste kennis en juist handelen, fijne harmonie, stevig evenwicht, de juiste wet van handelen, juist bezit en die zo'n volle voldoening aan het denkvermogen schenkt, voorbij dit hoogste in de normale natuur, bewonderenswaardig op zichzelf voor zover het reikt en zolang het kan worden gehandhaafd, maar precair, beveiligd door beperking, afhankelijk van regel en voorwaarde, is er aan de hoge en verre bron ervan een groter licht en gelukzaligheid, vrij in de vrije geest. Dat is niet beperkt noch afhankelijk van beperking of regel of voorwaarde, maar zelf-bestaand en onveranderlijk, niet het resultaat van deze of gene harmonie te midden van de disharmonieën van onze natuur, maar de bron van harmonie en in staat om elke harmonie te scheppen die het wil. Dat is een lichtgevende spirituele en in zijn oorspronkelijke werking een directe supramentale kracht van kennis, *jyotiḥ*, niet ons gemodificeerde en afgeleide mentale licht, *prakāśa*. Dat is het licht en de zaligheid van het meest omvattende zelf-bestaan, spontane zelfkennis, intieme universele identiteit, diepste zelf-uitwisseling, niet van verwerving, assimilatie, aanpassing en moeizame gelijkwaardigheid. Dat licht is vol van een stralende spirituele wil en er is geen kloof of verschil tussen de kennis en het handelen ervan. Die vreugde is niet ons blekere mentale geluk, *sukham*, maar een diepe, geconcentreerde, intense, zelf-bestaande zaligheid die zich uitstrekt tot alles wat ons wezen doet, zich voorstelt, schept, een vaste goddelijke extase, Ananda. De bevrijde ziel neemt steeds dieper deel aan dit licht en deze zaligheid en groeit er steeds volmaakter in, hoe meer integraal zij zich verenigt met het Goddelijke. En terwijl er onder de guna's van de lagere Natuur een noodzakelijk onevenwicht bestaat, een verschuivende onstandvastigheid van maatregelen en een voortdurende strijd om heerschappij, sluiten het grotere licht en de zaligheid, de kalmte, de wil van kinesis van de Geest elkaar niet uit, zijn ze niet in oorlog, ze zijn zelfs niet

slechts in evenwicht, maar elk is een aspect van de twee andere en in hun volheid zijn ze allemaal onafscheidelijk en één. Wanneer ons denkvermogen het Goddelijke nadert, lijkt het misschien alsof het het ene binnentreedt met uitsluiting van het andere lijkt het bijvoorbeeld alsof we kalmte bereiken met uitsluiting van de kinesis van actie, maar dat komt doordat we het eerst benaderen via de selecterende geest in het denkvermogen. Daarna, wanneer we zelfs boven de spirituele mentale uit kunnen stijgen, kunnen we zien dat elke goddelijke kracht alle andere bevat en kunnen we ons ontdoen van deze aanvankelijke fout.[81]

We zien dan dat actie mogelijk is zonder de onderwerping van de ziel aan de normale werking van de hoedanigheden van de Natuur. Die werking is afhankelijk van de mentale, vitale en fysieke beperking waarin we gevangen zitten; het is een vervorming, een onvermogen, een verkeerde of verlaagde waarde die ons wordt opgelegd door het denkvermogen en het leven in de materie. Wanneer we in de geest groeien, wordt dit dharma of de lagere Natuurwet vervangen door de onsterfelijke dharma van de geest; er is de ervaring van een vrije onsterfelijke handeling, een goddelijke onbegrensde kennis, een transcendente kracht, een onpeilbare rust. Maar toch blijft de vraag naar die overgang bestaan; want er moet een overgang zijn, een stapsgewijze voortgang, aangezien niets in Gods werken in deze wereld wordt gedaan door een abrupte handeling zonder procedure of basis. We hebben hetgeen we zoeken in ons, maar we moeten het in de praktijk ontwikkelen uit de lagere vormen van onze natuur.[82] Daarom moet er in de werking van de modi zelf een middel, een hefboom, een aangrijpingspunt zijn waarmee we deze transformatie kunnen bewerkstelligen. De Gita vindt dit in de volledige ontwikkeling van de sattwische guna, totdat deze in zijn krachtige expansie een punt bereikt waarop het zichzelf kan overstijgen en in zijn bron kan verdwijnen. De reden is duidelijk, want sattwa is een kracht van licht en geluk, een kracht die zorgt voor kalmte en kennis, en op zijn hoogste punt kan het een zekere reflectie bereiken, bijna een mentale identiteit met het spirituele licht en de gelukzaligheid waaruit hij voortkomt. De andere twee guna's kunnen deze transformatie niet bereiken, rajas in de goddelijke kinetische wil of tamas in de goddelijke rust en kalmte, zonder de tussenkomst van de sattwische kracht in de Natuur. Het principe van inertie zal altijd een inerte inactiviteit van macht of een onvermogen tot kennis blijven totdat zijn onwetendheid verdwijnt in verlichting en zijn trage onvermogen verloren gaat in het licht en de kracht van de almachtige goddelijke wil van rust. Pas dan kunnen we de opperste kalmte bereiken. Daarom moet tamas beheerst worden door sattwa. Het principe van rajas zal om dezelfde reden

---

[81] De hier gegeven beschrijving van de opperste spirituele en supramentale vormen van de hoogste Natuur-actie die overeenkomen met de guna's is niet afgeleid van de Gita, maar geïntroduceerd vanuit spirituele ervaring. De Gita beschrijft niet in detail de actie van de hoogste Natuur, *rahasyam uttamam*; Het laat dat aan de zoeker over om te ontdekken door zijn eigen spirituele ervaringen. Het wijst slechts op de aard van het hoge Sattwische temperament en handelen waardoor dit opperste mysterie bereikt moet worden en dringt tegelijkertijd aan op het overstijgen van Sattwa en de transcendentie van de drie guna's.

[82] Dit is vanuit het oogpunt van onze natuur die omhoog stijgt door zelfoverwinning, inspanning en discipline. Er moet ook steeds meer een neerdaling van het goddelijke Licht, Aanwezigheid en Kracht in het wezen plaatsvinden om het te transformeren; Anders kan de verandering op het punt van culminatie en daarna niet plaatsvinden. Daarom komt als laatste beweging de noodzaak van een absolute zelf-overgave.

altijd een rusteloze, onrustige, koortsachtige of ongelukkige werking blijven, omdat het geen juiste kennis bezit; zijn natuurlijke beweging is een verkeerde en perverse actie, pervers door onwetendheid. Onze wil moet zichzelf zuiveren door kennis; hij moet steeds meer tot een juiste en helder geïnformeerde actie komen voordat hij kan worden omgezet in de goddelijke kinetische wil. Dat betekent wederom de noodzaak van de tussenkomst van sattwa. De sattwische kwaliteit is een eerste bemiddelaar tussen de hogere en de lagere natuur. Het moet zich inderdaad op een bepaald punt transformeren of aan zichzelf ontsnappen en opbreken en oplossen in zijn bron; zijn geconditioneerde afgeleide die licht zoekt en zorgvuldig geconstrueerde actie onderneemt, moet veranderen in de vrije, directe dynamiek en het spontane licht van de geest. Maar ondertussen bevrijdt een sterke toename van satwische kracht ons grotendeels van de tamasische en rajasische diskwalificatie; en zijn eigen diskwalificatie, zodra we niet te veel naar beneden worden getrokken door rajas en tamas, kan gemakkelijker worden overwonnen. Het ontwikkelen van sattwa tot het vol is van spiritueel licht en kalmte en geluk is de eerste voorwaarde voor deze voorbereidende discipline de natuur.

Dat, zo zullen we ontdekken, is de volledige bedoeling van de resterende hoofdstukken van de Gita. Maar eerst wordt de beschouwing van deze verlichtende beweging ingeleid met een onderscheid tussen twee soorten wezens, de Deva en de Asura; want de Deva is in staat tot een hoge zelf-veranderende sattwische handeling, de Asura niet. We moeten zien wat het doel van deze inleiding is en wat de precieze betekenis is van dit onderscheid. De algemene aard van alle mensen is hetzelfde, het is een mengsel van de drie guna's; het lijkt er dan op dat er in allen het vermogen moet zijn om het satwische element te ontwikkelen en te versterken en het naar boven te richten, naar de hoogten van de goddelijke transformatie. Dat onze gewone neiging in feite is om onze rede en wil tot dienaren te maken van ons rajasische of tamasische egoïsme, tot dienaren van ons rusteloze en onevenwichtige kinetische verlangen of onze zelfzuchtige luiheid en statische inertie, kan, zo zou men denken, slechts een tijdelijk kenmerk zijn van ons onontwikkelde spirituele wezen, een ruwheid van zijn imperfecte evolutie en moet verdwijnen wanneer ons bewustzijn stijgt op de spirituele schaal. Maar we zien in feite dat mensen, tenminste mensen boven een bepaald niveau, grotendeels in twee klassen vallen: zij die een dominante kracht van de sattwische natuur hebben, gericht op kennis, zelf-beheersing, weldadigheid en volmaaktheid, en zij die een dominante kracht van de rajasische natuur hebben, gericht op egoïstische grootsheid, bevrediging van verlangens, het toegeven aan hun eigen sterke wil en persoonlijkheid die ze proberen op te leggen aan de wereld, niet ten dienste van de mens of God, maar voor hun eigen trots, roem en plezier. Dit zijn de menselijke vertegenwoordigers van de Deva's en Danava's of Asura's, de goden en de Titanen. Dit onderscheid is een zeer oud onderscheid in de Indiase religieuze symboliek. Het fundamentele idee van de Rig Veda is een strijd tussen de goden en hun duistere tegenstanders, tussen de Meesters van het Licht, zonen van de Oneindigheid, en de kinderen van Verdeeldheid en Nacht, een strijd waaraan de mens deelneemt en die weerspiegeld wordt in al zijn innerlijke leven en handelen. Dit was ook een fundamenteel principe van de religie van Zoroaster. Hetzelfde idee is prominent aanwezig in latere literatuur. De Ramayana is in zijn ethische intentie de parabel van een enorm conflict tussen de Deva in

menselijke vorm en de geïncarneerde Rakshasa, tussen de vertegenwoordiger van een hoge cultuur en Dharma en een enorme, ongetemde kracht en gigantische beschaving van het overdreven ego. De Mahabharata, waarvan de Gita een onderdeel is, behandelt een levenslange strijd tussen mensen Deva's en Asura's, de machtige mannen, zonen van de goden, die geleid worden door het licht van een hoge ethische Dharma, en anderen die belichaamde Titanen zijn, de machtige mannen die uit zijn op dienst aan hun intellectuele, vitale en fysieke ego. Het oude denkvermogen, dat meer openstond dan de onze voor de waarheid van de dingen achter de fysieke sluier, zag achter het leven van de mens grote kosmische machten of wezens die bepaalde wendingen of graden van de universele Shakti vertegenwoordigden: goddelijk, titanisch, gigantisch, demonisch. Mensen die deze typen natuur sterk in zich droegen, werden zelf beschouwd als Deva's, Asura's, Rakshasa's en Pisacha's. De Gita neemt dit onderscheid over en ontwikkelt het verschil tussen deze twee soorten wezens, *dvau bhūtasargau*. Eerder sprak de Gita over de natuur die Asurisch en Rakshasisch is en die kennis van God, verlossing en volmaaktheid belemmert; nu zet zij die af tegen de Daivische natuur die op deze dingen gericht is.

Arjuna, zegt de Leraar, is van de Deva-natuur. Hij hoeft zich niet te bedroeven over de gedachte dat hij door het aanvaarden van strijd en slachting zal toegeven aan de impulsen van de Asura. De actie waar alles om draait, de strijd die Arjuna moet voeren met de geïncarneerde Godheid als zijn wagenmenner in opdracht van Deva en Asura, de Meester van de wereld in de vorm van de Tijdgeest, is een strijd om het koninkrijk van de Dharma te vestigen, het rijk van Waarheid, Recht en Gerechtigheid. Hijzelf is geboren in het Deva-kind; hij heeft in zichzelf het sattwische wezen ontwikkeld, tot hij nu een punt heeft bereikt waarop hij in staat is tot een hoge transformatie en bevrijding van de *traiguṇya*, en dus zelfs van de sattwische natuur. Het onderscheid tussen de Deva en de Asura is niet omvattend voor de hele mensheid, niet strikt van toepassing op al haar individuen, noch is het scherp en definitief in alle stadia van de morele of spirituele geschiedenis van het menselijk ras of in alle fasen van de individuele evolutie. De tamasische mens, die zo'n groot deel van het geheel uitmaakt, valt in geen van beide categorieën zoals hier beschreven, hoewel hij beide elementen in geringe mate in zich kan dragen en zich grotendeels lauwjes richt op de lagere kwaliteiten. De normale mens is gewoonlijk een mengsel; maar de ene of de andere neiging is meer uitgesproken, neigt ertoe hem dominant te maken, rajaso-tamasisch of sattwo-rajasisch, en kan worden beschouwd als voorbereid op beide culminaties, op de goddelijke helderheid of de titanische turbulentie. Want hier gaat het om een bepaalde culminatie in de evolutie van de kwalitatieve natuur, zoals zal blijken uit de beschrijvingen in de tekst. Aan de ene kant kan er een sublimatie zijn van de sattwische kwaliteit, de culminatie of manifestatie van de ongeboren Deva, aan de andere kant een sublimatie van de rajasische omslag van de ziel in de natuur, de volledige geboorte van de Asura. De ene leidt naar die beweging van bevrijding waarvan de Gita benadrukt dat het een hoge zelf-overstijging mogelijk maakt van de Sattwa-kwaliteit en een transformatie naar de gelijkenis van het goddelijke wezen, *vimokṣāya*. De andere eigenschappen leiden weg van die universele potentie en leiden tot een overdrijving van onze gebondenheid aan het ego. Dit is het punt van onderscheid.

De Deva-natuur wordt gekenmerkt door een hoogtepunt van de sattwa-gewoonten en -kwaliteiten; zelf-beheersing, opoffering, religieuze gewoonte, reinheid en zuiverheid, openhartigheid en eerlijkheid, waarheid, kalmte en zelf-verloochening, mededogen met alle wezens, bescheidenheid, zachtheid, vergeving, geduld, standvastigheid, een diepe zachtheid en een serieuze vrijheid van alle rusteloosheid, lichtzinnigheid en wispelturigheid zijn de inherente eigenschappen ervan. De Asurische eigenschappen, woede, hebzucht, sluwheid, verraad, het opzettelijk toebrengen van schade aan anderen, trots en arrogantie en buitensporige zelf-ingenomenheid hebben geen plaats in de samenstelling ervan. Maar zijn zachtmoedigheid, zelf-verloochening en zelf-beheersing zijn ook vrij van alle zwakheden: het heeft energie en zielskracht, een sterke vastberadenheid, de onbevreesdheid van de ziel die leeft in het goede en volgens de waarheid, evenals haar onschadelijkheid, *tejaḥ, abhayam, dhṛtiḥ, ahiṁsā, satyam*. Het hele wezen, het hele temperament is integraal puur; er is een streven naar kennis en een kalm en vastberaden verblijf in kennis. Dit is de rijkdom, de volheid van de mens geboren in de Deva-natuur.

`De Asurische natuur heeft ook zijn rijkdom, zijn volheid van kracht, maar die is van een heel andere, krachtige en kwaadaardige aard. Asurische mensen hebben geen ware kennis van de weg van handelen of de weg van onthouding, van het vervullen of vasthouden in de natuur. Waarheid is niet in hen, noch zuiver handelen, noch trouwe observatie. Zij zien van nature in de wereld niets anders dan een enorm schouwspel van zelf-bevrediging; hun wereld heeft Verlangen als oorzaak, zaad, leidende kracht en wet, een wereld van Toeval, een wereld zonder rechtvaardige relatie en verbonden Karma, een wereld zonder God, niet waar, niet gebaseerd op Waarheid. Welk beter intellectueel of hoger religieus dogma zij ook mogen bezitten, dit alleen is het ware geloof van hun denkvermogen en wil in actie; zij volgen altijd de cultus van Verlangen en Ego. Op die manier van kijken naar het leven leunen zij op de werkelijkheid en door haar onwaarheid ruïneren zij hun ziel en hun rede. De Asurische mens wordt het centrum of instrument van een woeste, titanische, gewelddadige actie, een vernietigende kracht in de wereld, een bron van letsel en kwaad. Arrogant, vol zelf-ingenomenheid en de dronkenschap van hun trots, bedriegen deze misleide zielen zichzelf, volharden ze in valse en koppige doelen en streven ze naar de onzuivere vastberadenheid van hun verlangens. Ze verbeelden zich dat verlangen en genot het enige doel van het leven zijn en in hun onophoudelijke en onverzadigbare nastreving ervan worden ze het slachtoffer van een allesverslindende, onmetelijk voortdurende zorg, gedachten, inspanningen en angsten tot het moment van hun dood. Gebonden door honderd banden, bedacht door woede en lust, onvermoeibaar bezig met het vergaren van oneerlijke winsten die dienen voor hun genot en de bevrediging van hun verlangen, denken ze altijd: "Vandaag heb ik dit begeerde object verkregen, morgen zal ik dat andere hebben; vandaag heb ik zoveel rijkdom, morgen wil ik meer. Ik heb deze vijand gedood, de rest zal ik ook doden. Ik ben een heer en koning der mensen, ik ben volmaakt, bekwaam, sterk, gelukkig, fortuinlijk, een bevoorrechte genieter van de wereld; ik ben rijk, ik ben van hoge afkomst; wie is er zoals ik? Ik zal offeren, ik zal geven, ik zal genieten." Zo bezeten door vele egoïstische ideeën, misleid, werkend, maar ze verkeerd uitvoerend, machtig handelend, maar voor zichzelf, voor verlangen, voor genot, niet voor God in zichzelf en God in de mens, vallen ze in de onreine hel van hun eigen

kwaad. Ze offeren en geven, maar vanuit een zelfzuchtige pronkzucht, uit ijdelheid en met een stijve en dwaze trots. In het egoïsme van hun kracht en macht, in de gewelddadigheid van hun toorn en arrogantie haten, verachten en kleineren ze de God die verborgen is in jezelf en de God in de mens. En omdat ze deze trotse haat en minachting voor het goede en voor God hebben, omdat ze wreed en kwaad zijn, werpt het Goddelijke hen voortdurend terug in steeds meer Asurische geboorten. Omdat ze Hem niet zoeken, vinden ze Hem niet, en uiteindelijk, de weg naar Hem volledig kwijtrakend, zinken ze weg in de laagste staat van zielsnatuur, *adhamāṁ gatim*.

Deze beeldende beschrijving, zelfs als we haar volledige waarde toekennen aan het onderscheid dat ze impliceert, mag niet meer betekenis krijgen dan ze heeft. Wanneer er gezegd wordt dat er twee scheppingen van wezens zijn in deze materiële wereld, Deva en Asura,[83] wordt daarmee niet bedoeld dat menselijke zielen vanaf het begin door God geschapen zijn met hun eigen onvermijdelijke loopbaan in de Natuur, noch wordt daarmee bedoeld dat er een rigide spirituele predestinatie bestaat en dat degenen die vanaf het begin door het Goddelijke verworpen zijn door Hem verblind worden, zodat ze naar de eeuwige verdoemenis en de onreinheid van de hel kunnen worden geworpen. Alle zielen zijn eeuwige deelgenoten van het Goddelijke, de Asura en de Deva, allen kunnen tot verlossing komen: zelfs de grootste zondaar kan zich tot het Goddelijke wenden. Maar de evolutie van de ziel in de Natuur is een avontuur waarin Swabhava en het Karma, beheerst door de Swabhava, altijd de voornaamste krachten zijn; en als er een overmaat is in de manifestatie van de swabhava, het zelfworden van de ziel, een stoornis in haar spel die de wet van het zijn naar de perverse kant doet neigen, als de rajasische kwaliteiten de overhand krijgen, gecultiveerd tot de vermindering van Sattwa, dan culmineren de trend van Karma en haar resultaten noodzakelijkerwijs niet in de sattwische hoogte die in staat is tot de beweging van bevrijding, maar in de hoogste overdrijving van de perversiteiten van de lagere natuur. Als de mens niet op het laatste moment stopt en zijn dwalende pad verlaat, zal uiteindelijk de Asura in hem volledig geboren worden. En zodra hij die enorme afwending van het Licht en de Waarheid heeft genomen, kan hij de fatale snelheid van zijn koers niet meer omkeren vanwege de immense misbruikte goddelijke kracht in hem, totdat hij de diepten heeft gepeild waartoe deze kracht reikt, de bodem heeft gevonden en heeft gezien waar de weg hem heeft geleid: de kracht uitgeput en misbruikt, hijzelf neergedaald in de laagste staat van de zielsnatuur, namelijk de Hel. Pas wanneer hij het begrijpt en zich tot het Licht wendt, komt die andere waarheid van de Gita naar voren: dat zelfs de grootste zondaar, de meest onzuivere en gewelddadige boosdoener, gered wordt op het moment dat hij zich wendt tot het aanbidden en volgen van de Godheid in hem. Dan, simpelweg door die wending, komt hij al snel op het sattwische pad dat leidt tot volmaaktheid en vrijheid.

---

[83] Het onderscheid tussen de twee scheppingen vindt zijn volle waarheid in suprafysische vlakken waar de wet van spirituele evolutie de beweging niet beheerst. Er zijn werelden van de Deva's, werelden van de Asura's, en er zijn constante typen in deze werelden achter ons van wezens die het complexe goddelijke scheppingsspel ondersteunen, onmisbaar voor de voortgang van het universum, en die ook hun invloed uitoefenen op de aarde en op het leven en de natuur van de mens in dit fysieke bestaansvlak.

De Asura Prakriti is de rajasische Prakriti op zijn hoogtepunt; het leidt tot de slavernij van de ziel in de Natuur, aan verlangen, woede en hebzucht, de drie krachten van het rajasische ego, en dit zijn de drievoudige poorten van de Hel, de Hel waarin het natuurlijke wezen terechtkomt wanneer het zich overgeeft aan de onzuiverheid, het kwaad en de dwaling van zijn lagere of verdorven instincten. Deze drie zijn wederom de poorten van een grote duisternis, ze vouwen zich terug in tamas, de karakteristieke kracht van de oorspronkelijke onwetendheid; want de ongebreidelde kracht van de rajasische natuur, wanneer uitgeput, vervalt terug in de zwakte, de ineenstorting, duisternis, onvermogen van de ergste tamasische zielstoestand. Om te ontsnappen aan deze val moet men zich ontdoen van deze drie kwade krachten en zich wenden tot het licht van de sattwische kwaliteit, leven volgens het juiste, in de ware relaties, volgens de Waarheid en de Wet; dan volgt men zijn eigen hogere goed en bereikt men de hoogste zielstoestand. Het volgen van de wet van het verlangen is niet de ware regel van onze natuur; er is een hogere en rechtvaardigere maatstaf voor haar werken. Maar waar is die belichaamd of hoe is die te vinden? Allereerst heeft de mensheid altijd gezocht naar deze rechtvaardige en hogere Wet en alles wat zij heeft ontdekt, is belichaamd in haar Shastra, haar regel van wetenschap en kennis, regel van ethiek, regel van religie, regel van het beste sociale leven, regel van iemands juiste relaties met de mens, God en de Natuur. Shastra betekent niet een massa gewoonten, sommige goed, sommige slecht, onintelligent gevolgd door het gebruikelijke routinedenken van de tamasische mens. Shastra is de kennis en leer die is vastgelegd door intuïtie, ervaring en wijsheid, de wetenschap, kunst en ethiek van het leven, de beste normen die voor de mensheid beschikbaar zijn. De half-ontwaakte mens die de naleving van haar regel verlaat om de leiding van zijn instincten en verlangens te volgen, kan plezier ervaren, maar geen geluk; want innerlijk geluk kan alleen voortkomen uit een juist leven. Hij kan niet tot volmaaktheid streven, kan niet de hoogste spirituele status verwerven. De wet van instinct en verlangen lijkt in de dierenwereld voorop te staan, maar de menselijkheid groeit door het nastreven van waarheid, religie, kennis en een rechtvaardig leven. De Shastra, het erkende Recht dat hij heeft ingesteld om zijn lagere instincten te beheersen door middel van zijn rede en intelligentie, moet daarom eerst worden nageleefd en als gezag worden gesteld voor gedrag en daden, en voor wat wel of niet gedaan moet worden, totdat de instinctieve begeerte is getemd, getemperd en onderdrukt door de gewoonte van zelf-beheersing en men klaar is voor een vrijere, intelligente zelf-sturing en vervolgens voor de hoogste, opperste wet en de opperste vrijheid van de spirituele natuur.

Want de Shastra is in haar gewone gedaante niet die spirituele wet, hoewel op haar hoogste punt, wanneer zij een wetenschap en kunst van het spirituele leven wordt, Adhyatma-shastra — de Gita zelf beschrijft haar eigen leer als de hoogste en meest geheime Shastra — zij een regel formuleert voor de zelf-overstijging van de sattvische natuur en ontwikkelt de discipline die leidt tot spirituele transmutatie. Toch is alle Shastra gebouwd op een aantal voorbereidende voorwaarden, dharma's; het is een middel, geen doel op zich. Het uiteindelijke doel is de vrijheid van de geest wanneer de ziel, door alle dharma's te verlaten, zich tot God wendt voor zijn enige wet van handelen, rechtstreeks handelt vanuit de goddelijke wil en leeft in de vrijheid van de goddelijke natuur, niet in de Wet, maar in de Geest. Dit is de

ontwikkeling van de leer die wordt voorbereid door de volgende vraag van Arjuna.

XVIII
De Guna's, Geloof en Werken[84]

DE GITA heeft een onderscheid gemaakt tussen handelen volgens de vrijheid van persoonlijke begeerte en handelen volgens de Shastra. We moeten met laatstgenoemde de erkende wetenschap en kunst van het leven verstaan, die het resultaat is van het collectieve leven van de mensheid, haar cultuur, religie, wetenschap, haar progressieve ontdekking van de beste levensregel, — maar de mensheid wandelt nog steeds in onwetendheid en beweegt zich in het schemerlicht richting kennis. Handelen vanuit persoonlijke begeerte behoort tot de onveranderde staat van onze natuur en wordt ingegeven door onwetendheid of valse kennis en een ongereguleerd of slecht gereguleerd kinetisch of rajasisch egoïsme. Handelen volgens de Shastra is een resultaat van intellectuele, ethische, esthetische, sociale en religieuze cultuur; het belichaamt een poging tot een zekere juiste manier van leven, harmonie en juiste orde en is duidelijk een poging, min of meer gevorderd afhankelijk van de omstandigheden, van het satwische element in de mens om zijn rajasische en tamasische egoïsme te overwinnen, te reguleren en te beheersen of te leiden, waar dat moet worden toegegeven. Het is een middel tot een stap vooruit, en daarom moet de mensheid er eerst doorheen gaan en deze Shastra tot haar leidraad voor het handelen maken, in plaats van de impuls van haar persoonlijke verlangens te gehoorzamen. Dit is een algemene regel die de mensheid altijd heeft erkend, waar zij ook een gevestigde en ontwikkelde samenleving heeft bereikt; het heeft een idee van een orde, een wet, een maatstaf voor haar volmaaktheid, iets anders dan de leiding van haar verlangens of de grove sturing van haar rauwe impulsen. Deze hogere regel vindt het individu gewoonlijk buiten zichzelf in een min of meer vaststaand resultaat van de ervaring en wijsheid van het menselijk ras, dat hij aanvaardt, waaraan zijn denkvermogen en de leidende delen van zijn wezen hun instemming of goedkeuring geven en dat hij zich eigen probeert te maken door het in zijn denkvermogen, wil en handelen te beleven. En deze essentie van het zijn, de bewuste aanvaarding en wil om te geloven en te realiseren, kan worden genoemd met de naam die de Gita eraan geeft, zijn geloof, *śraddhā*. De religie, de filosofie, de ethische wet, het sociale idee, het culturele idee waarin ik mijn geloof stel, geeft mij een wet voor mijn natuur en haar werken, een idee van relatief recht of een idee van relatieve of absolute volmaaktheid en naarmate ik een oprecht en volledig geloof daarin heb en een intense wil om volgens dat geloof te leven, kan ik worden wat het mij voorstelt, kan ik mezelf vormen naar een beeld van dat recht of een voorbeeld van die volmaaktheid.

Maar we zien ook dat er bij andere mensen een vrijere neiging bestaat dan die van zijn verlangens en anders dan zijn wil om de Wet, het vaste idee, de veilige leidende regel van de Shastra te aanvaarden. Het individu, en vaak genoeg de gemeenschap, wendt zich af van de Shastra, wordt ongeduldig, verliest die vorm van wil en geloof en gaat op zoek naar een andere wet die men nu meer geneigd is te aanvaarden als de juiste levensregel en te beschouwen als een vitalere of hogere waarheid van het bestaan. Dit kan

[84] Gita, XVII

gebeuren wanneer de gevestigde Shastra ophoudt een levend iets te zijn en degenereert of verstijft tot een massa van gebruiken en conventies. Of het kan gebeuren omdat blijkt dat de Shastra onvolmaakt is of niet langer nuttig voor de vereiste vooruitgang; een nieuwe waarheid, een volmaaktere levensregel, is noodzakelijk geworden. Als die niet bestaat, moet die ontdekt worden door de inspanning van de mensheid of door een groot en verlicht individu dat het verlangen en de zoektocht van de mensheid belichaamt. De Vedische wet wordt een conventie en een Boeddha verschijnt met zijn nieuwe regel van het achtvoudige pad en het doel van Nirvana. En het is opmerkelijk dat hij het niet als een persoonlijke uitvinding presenteert, maar als de ware regel van het Arische leven, voortdurend herontdekt door de Boeddha, het verlichte denkvermogen, de ontwaakte ziel. Maar dit betekent praktisch dat er een ideaal is, een eeuwige Dharma, die religie, filosofie, ethiek en alle andere krachten in de mens die naar waarheid en volmaaktheid streven, voortdurend trachten te belichamen in nieuwe formuleringen van de wetenschap en kunst van het innerlijke en uiterlijke leven, een nieuwe Shastra. De Mozaïsche wet van religieuze, ethische en sociale rechtvaardigheid is beschuldigd van bekrompenheid en onvolmaaktheid en is nu naast een conventie; de wet van Christus komt om haar te vervangen en claimt tegelijkertijd op te heffen en te vervullen, de onvolmaakte vorm op te heffen en in een dieper en breder licht en met meer kracht de geest te vervullen van hetgeen waarop zij zich richtte, de goddelijke levensregel. En de menselijke zoektocht stopt daar niet, maar laat ook deze formuleringen achter zich, keert terug naar een vroegere waarheid die verworpen is of breekt door naar een nieuwe waarheid en kracht, maar is altijd op zoek naar hetzelfde, de wet van zijn volmaaktheid, zijn regel voor een juist leven, zijn volledige, hoogste en essentiële zelf en natuur.

Deze beweging begint bij het individu, dat niet langer tevreden is met de wet omdat hij merkt dat deze niet langer overeenkomt met zijn idee en grootste of meest intense ervaring van zichzelf en het bestaan en daarom kan hij er niet langer de wil opbrengen om te geloven en te praktiseren. Het komt niet overeen met zijn innerlijke manier van zijn het is niet voor hem *sat* wat werkelijk is, het juiste, het hoogste of beste of ware goed; het is niet de waarheid en wet van zijn of haar al zijnde wezens. De Shastra is iets onpersoonlijks voor het individu, en dat geeft het zijn gezag over de beperkte persoonlijke wet van zijn leden; maar tegelijkertijd is het persoonlijk voor de collectiviteit en is het de uitkomst van haar ervaring, haar cultuur of haar aard. Het is niet in al zijn vorm en geest de ideale regel van vervulling het Zelf of de eeuwige wet van de Meester van onze natuur, hoewel het in kleine of grote mate aanwijzingen, voorbereidingen, verhelderende glimpen van dat veel grotere ding in zich kan bevatten. En het individu kan de collectiviteit ontgroeid zijn en klaar zijn voor een grotere waarheid, een bredere weg, een diepere intentie van de Levensgeest. De leider in hem die afwijkt van de Shastra is niet per se altijd een hogere beweging; het kan de vorm aannemen van een opstand van de egoïstische of rajasische natuur die vrijheid zoekt van het juk van iets dat zijn vrijheid van zelf-verwerkelijking en zelf-ontdekking belemmert. Maar zelfs dan wordt het vaak gerechtvaardigd door een of andere beperking of onvolkomenheid van de Shastra of door de degradatie van de huidige leefregels tot een loutere beperkende of levenloze conventie. En voor zover het legitiem is, doet het een beroep op een waarheid, heeft het een goede en rechtvaardige bestaansreden: want hoewel het het juiste pad mist, is de vrije actie van het rajasische ego, omdat het meer vrijheid en leven

in zich draagt, beter dan de dode en bekrompen tamasische natuur die een conventie volgt. De rajasische natuur is altijd sterker, altijd krachtiger geïnspireerd en heeft meer mogelijkheden in zich dan de tamasische natuur. Maar ook deze leiding kan in wezen sattwisch zijn; het kan een wending zijn naar een groter en hoger ideaal dat ons dichter bij een completere en ruimere waarheid van ons zelf en ons universele bestaan brengt dan ooit tevoren gezien is, en daardoor dichter bij die hoogste wet die één is met de goddelijke vrijheid. En in feite is deze beweging meestal een poging om een vergeten waarheid te grijpen of verder te gaan naar een nog onontdekte of ongeleefde waarheid van ons wezen. Het is geen louter losbandige beweging van ongereguleerde aard; het heeft zijn spirituele rechtvaardiging en is een noodzaak voor onze spirituele vooruitgang. En zelfs als de Shastra nog steeds een levend iets is en de beste regel voor de gemiddelde mens, is de uitzonderlijke mens, spiritueel, innerlijk ontwikkeld, niet gebonden aan die norm. Hij wordt opgeroepen om de vaste lijn van de Shastra te overstijgen. Dit is immers een regel voor de leiding, beheersing en relatieve perfectie van de normale, onvolmaakte mens, en hij moet verder gaan naar een meer absolute perfectie: dit is een systeem van vaste dharma's en hij moet leren leven in vrijheid van de Geest.

Maar wat zal dan de veilige basis zijn van een handeling die zowel afwijkt van de leiding van het verlangen als van de normale wet? Want de heerschappij van het verlangen heeft een eigen autoriteit, die voor ons niet langer veilig of bevredigend is zoals voor het dier of zoals het misschien voor een primitieve mensheid zou zijn geworden, maar die, voor zover het gaat, nog steeds gebaseerd is op een zeer levend deel van onze natuur en versterkt wordt door de sterke aanwijzingen ervan; en de wet, de Shastra, heeft achter zich alle autoriteit van een lang gevestigde regel, oude succesvolle sancties en een zekere ervaring uit het verleden. Maar deze nieuwe beweging is van nature een krachtig avontuur in het onbekende of gedeeltelijk bekende, een gedurfde ontwikkeling en een nieuwe verovering, en wat is dan de aanwijzing die gevolgd moet worden, het leidende licht waarop het kan steunen of de sterke basis ervan in ons wezen? Het antwoord is dat de aanwijzing en steun te vinden zijn in de *śraddhā* van de mens, zijn geloof, zijn wil om te geloven, om te leven naar wat hij ziet of denkt dat de waarheid van zichzelf is en van het bestaan. Met andere woorden, deze beweging is het beroep van de mens op zichzelf of op iets krachtigs en dwingends in zichzelf of in het universele bestaan voor de ontdekking van zijn waarheid, zijn wet van het leven, zijn weg naar volheid en volmaaktheid. En alles hangt af van de aard van zijn geloof, hetgeen in hemzelf of in de universele ziel – waarvan hij een deel of manifestatie is – waartoe hij het richt en hoe dicht hij daardoor bij zijn ware zelf komt en het Zelf of het ware wezen van het universum. Als hij tamasisch is, duister, troebel, als hij een onwetend geloof heeft, een onbekwaam wilsvermogen, zal hij niets waars bereiken en zal hij terugvallen naar zijn lagere natuur. Als hij verleid wordt door valse rajasische lichten, kan hij door eigen wil meegesleurd worden naar dwaalwegen die naar een moeras of een afgrond kunnen leiden. In beide gevallen ligt zijn enige kans op verlossing in een terugkeer van sattwa op hem om een nieuwe verlichte orde en heerschappij op te leggen aan de leden ervan die hem zal bevrijden van de gewelddadige dwaling van zijn eigen wil of de stomme dwaling van zijn troebele onwetendheid. Als hij daarentegen een sattwische natuur heeft en een sattwisch geloof en richting voor zijn stappen,

zal hij een hogere, nog niet bereikte ideale regel in het vizier krijgen, die hem, zelfs in zeldzame gevallen, voorbij het sattwische licht kan leiden, ten minste een eindje dichter bij een hoogste goddelijke verlichting, en een goddelijke manier van zijn en leven. Want als het sattwische licht zo sterk in hem is dat het hem naar zijn eigen hoogtepunt brengt, dan zal hij in staat zijn om van daaruit verder te gaan en zijn toegangspoort te vinden tot een eerste straal van het goddelijke, transcendente en absolute. In alle pogingen tot zelf-ontdekking zijn deze mogelijkheden aanwezig; ze vormen de voorwaarden voor dit spirituele avontuur.

Nu moeten we kijken hoe de Gita deze vraag behandelt, haar eigen lijn van spirituele leer en zelfdiscipline. Want Arjuna stelt meteen een suggestieve vraag waaruit het probleem, of een aspect ervan, voortkomt. Wanneer mensen, zegt hij, met geloof, *śraddhā* offers brengen aan God of de goden, maar de regels van de Shastra verlaten, wat is dan die geconcentreerde wil van devotie in hen, *niṣṭhā* die hen dit geloof schenkt en hen tot dit soort daden aanzet? Is het sattwa, rajas of tamas? Tot welke kant van onze natuur behoort het? Het antwoord van de Gita stelt allereerst het principe dat het geloof in ons van een drievoudige aard is, zoals alle dingen in de Natuur, en varieert naar gelang de dominante kwaliteit van onze natuur. Het geloof van ieder mens neemt de vorm, kleur en kwaliteit aan die eraan wordt gegeven door zijn wezen, zijn constituerende temperament, zijn aangeboren bestaanskracht, s*attvānurūpā sarvasya śraddhā*. En dan komt er een opmerkelijke passage waarin de Gita ons vertelt dat deze Purusha, deze ziel in de mens, als het ware is gemaakt van *śraddhā*, een geloof, een wil om te zijn, een geloof in zichzelf en in het bestaan, en wat die wil ook is, geloof of constituerend geloof in hem, hij is dat en dat is hij. *Śraddhāmayo 'yaṁ puruṣo yo yac-chraddhaḥ sa eva saḥ*. Als we deze veelzeggende uitspraak wat nauwkeuriger bekijken, zullen we ontdekken dat deze ene passage in zijn paar krachtige woorden bijna de hele theorie van het moderne evangelie van het pragmatisme bevat. Want als een mens, of de ziel in een mens, bestaat uit het geloof dat in hem is, in deze diepere zin opgevat, dan volgt daaruit dat de waarheid die hij ziet en wil beleven, voor hem de waarheid van zijn wezen is, de waarheid van zichzelf die hij heeft geschapen of aan het scheppen is, en dat er voor hem geen andere ware waarheid kan bestaan. Deze waarheid is iets van zijn innerlijke zelf, uiterlijke actie, iets van zijn wording, van de dynamiek van de ziel, niet van datgene in hem dat nooit verandert. Hij is wat hij vandaag is, door een vroegere wil van zijn natuur, in stand gehouden en voortgezet door een huidig verlangen om te weten, te geloven en te zijn in zijn intelligentie en levenskracht, en welke nieuwe wending deze wil en dit geloof ook nemen, actief in zijn wezen zelf, dat zal hij in de toekomst worden. We scheppen onze eigen waarheid van bestaan in onze eigen actie van denkvermogen en leven, wat een andere manier is om te zeggen dat we ons eigen zelf scheppen, onze eigen scheppers zijn.

Maar dit is overduidelijk slechts één aspect van de waarheid, en alle eenzijdige beweringen zijn verdacht voor de denker. Waarheid is niet louter wat onze eigen persoonlijkheid is of schept; dat is slechts de waarheid van ons worden, één punt of lijn van nadruk in een beweging van de grootste omvang. Voorbij onze persoonlijkheid is er ten eerste een universeel zijn, evenals een universeel worden waarvan het onze een kleine beweging is; en daarboven is er ook het eeuwige zijn waaruit al het worden voortkomt en waaraan het zijn potenties, elementen, oorspronkelijke en uiteindelijke

motieven te danken heeft. We kunnen inderdaad zeggen dat al het worden slechts een daad van universeel bewustzijn is, Maya is, een schepping van de wil om te worden, en de enige andere realiteit, als die er al is, is een puur eeuwig bestaan voorbij het bewustzijn, zonder kenmerken, onuitgedrukt en onuitdrukbaar. Dat is praktisch het standpunt dat wordt ingenomen door de Adwaita van de Mayavadini en de betekenis van het onderscheid dat het maakt tussen pragmatische waarheid, die in zijn ogen illusoir is of op zijn minst slechts tijdelijk en gedeeltelijk reëel — terwijl het moderne pragmatisme het beschouwt als de ware waarheid of op zijn minst de enige herkenbare realiteit omdat het de enige realiteit is waarnaar we kunnen handelen en die we kunnen kennen, — tussen die pragmatische illusie en aan de andere kant van de scheppende Maya het eenzame Absolute, zonder kenmerken en onuitsprekelijk. Maar voor die Gita is het absolute Brahman ook de opperste Purusha, en Purusha is altijd de bewuste Ziel, hoewel het hoogste bewustzijn, het superbewustzijn, zo je wilt, — evenals, men kan eraan toevoegen, het laagste dat we het Onbewuste noemen, — iets heel anders is dan ons mentale bewustzijn, waaraan we alleen gewend zijn de naam te geven. In dat hoogste superbewustzijn schuilt een hoogste waarheid en dharma van onsterfelijkheid, een grootste goddelijke manier van zijn, een weg van het eeuwige en oneindige. Die eeuwige manier van bestaan en goddelijke manier van zijn bestaat al in de eeuwigheid van de Purushottama, maar we proberen die nu ook hier in ons leven te creëren. Vanuit yoga streven we ernaar het Goddelijke te worden, om als Hem te zijn, *madbhāva*. Dat hangt ook af van *śraddhā*. Het is door een daad van onze bewuste substantie en een geloof in de waarheid ervan, een innerlijke wil om het te leven of te zijn, dat we het verkrijgen; maar dit betekent niet dat het niet al buiten ons bestaat. Hoewel het voor ons uiterlijke denken misschien niet bestaat totdat we het zien en onszelf er opnieuw in scheppen, is het er nog steeds in het Eeuwige en we kunnen zelfs zeggen dat het er al is in ons eigen geheime zelf; want ook in ons, in onze diepste wezens, is de Purushottama altijd aanwezig. Ons groeien daarin, onze schepping ervan, is van Hem en de manifestatie ervan in ons. Alle schepping, aangezien zij voortkomt uit de bewuste substantie van het Eeuwige, is een manifestatie van Hem en komt voort uit een geloof, aanvaarding, wil om in het oorspronkelijke bewustzijn te zijn, Chit Shakti.

We houden ons momenteel echter niet bezig met de metafysische kwestie, maar met de relatie tussen deze wil of dit geloof in ons zijn en onze mogelijkheid om te groeien naar de volmaaktheid van de goddelijke natuur. Deze kracht, deze *śraddhā*, is in elk geval onze basis. Wanneer we leven, wanneer we zijn en handelen volgens onze verlangens, is dat een aanhoudende daad van *śraddhā*, die voornamelijk behoort tot onze vitale en fysieke, onze tamasische en rajasische natuur. En wanneer we proberen te zijn, te leven en te handelen volgens de Shastra, gaan we te werk door middel van een aanhoudende daad van *śraddhā*, die, ervan uitgaande dat het geen routinematig geloof is, behoort tot een sattwische neiging die voortdurend probeert zich op te dringen aan onze rajasische en tamasische delen. Wanneer we beide dingen loslaten en proberen te zijn, te leven en te handelen in overeenstemming met een ideaal of een nieuwe opvatting van waarheid die we zelf hebben ontdekt of die we zelf hebben aanvaard, dan is dat ook een aanhoudende daad van *śraddhā*, die beheerst kan worden door een van deze drie kwaliteiten die voortdurend al onze gedachten, wil, gevoelens en daden bepalen. En wanneer we proberen te zijn, te leven en te

handelen in overeenstemming met de goddelijke natuur, dan moeten we ook te werk gaan door middel van een aanhoudende daad van *śraddhā*, die volgens de Gita het geloof van de sattwische natuur moet zijn wanneer deze haar hoogtepunt bereikt en zich voorbereidt om haar eigen duidelijke grenzen te overschrijden. Maar al deze dingen impliceren iets kinetisch of een verplaatsing van de natuur, ze veronderstellen allemaal een innerlijke of uiterlijke of gewoonlijk zowel een innerlijke als een uiterlijke handeling. En wat zal het karakter van deze handeling zijn? De Gita noemt drie hoofdelementen van het werk dat we moeten doen, *kartavyaṁ karma*, en deze drie zijn opoffering, geven en ascese. Toen Arjuna Krishna vroeg naar het verschil tussen uiterlijke en innerlijke verzaking, *sannyāsa* en *tyāga*, benadrukte Krishna dat deze drie dingen helemaal niet verzaakt mogen worden, maar juist samen gedaan moeten worden, want ze vormen het werk dat voor ons ligt, *kartavyaṁ karma*, en ze zuiveren de wijsheid. Met andere woorden, deze handelingen vormen de middelen tot onze volmaaktheid. Maar tegelijkertijd kunnen ze onverstandig of minder verstandig worden uitgevoerd door de onverstandigen. Alle dynamische actie kan in de essentie worden teruggebracht tot deze drie elementen. Alle dynamische actie, alle kinesis van de natuur, omvat een vrijwillige of onvrijwillige tapasya of ascese, een energie en concentratie van onze krachten of vermogens, of van een vermogen dat ons helpt iets te bereiken, te verwerven of te worden, *tapas*. Alle actie houdt een geven in van wat we zijn of hebben, een uitgave die de prijs is voor die prestatie, verwerving of wording, *dāna*. Alle actie houdt ook een offer in aan elementaire of universele krachten of aan de opperste Meester van onze werken. De vraag is of we deze dingen onbewust, passief of op zijn best doen met een onintelligente, onwetende, halfbewuste wil, of met een onverstandig of pervers bewust energie, of met een wijs bewuste wil geworteld in kennis, met andere woorden, of ons offer, geven en ascese tamasisch, rajasisch of sattwisch van aard zijn.

Alles hier, inclusief fysieke dingen, deelt in dit drievoudige karakter. Ons voedsel bijvoorbeeld, zo vertelt de Gita ons, is ofwel sattwisch, rajasisch of tamasisch, afhankelijk van het karakter ervan en effect op het lichaam. Het sattwische temperament in het mentale en fysieke lichaam wendt zich van nature tot de dingen die het leven vergroten, de innerlijke en uiterlijke kracht versterken, tegelijkertijd de mentale, vitale en fysieke kracht voeden en het plezier, de tevredenheid en de gelukkige toestand van denkvermogen, leven en lichaam vergroten, alles wat sappig, zacht, stevig en bevredigend is. Het rajasische temperament geeft van nature de voorkeur aan voedsel dat hevig zuur, scherp, heet, zuur, ruw, sterk en brandend is, de voedingsmiddelen die de ziekte en de aandoeningen van denkvermogen en lichaam verergeren. Het tamasische temperament schept een pervers genoegen in koud, onzuiver, oud, rot of smakeloos voedsel of accepteert zelfs, net als de dieren, de restjes die door anderen half zijn opgegeten. Het principe van de drie guna's is alomtegenwoordig. De guna's zijn aan de andere kant op dezelfde manier van toepassing op de zaken van het denkvermogen en de geest. Het gaat om opoffering, geven en ascese, en de Gita onderscheidt binnen elk van deze drie hoofden de drie soorten in de gebruikelijke termen van deze dingen zoals ze werden geformuleerd door de symboliek van de oude Indische cultuur. Maar, rekening houdend met de zeer brede betekenis die de Gita zelf aan het idee van opoffering geeft, kunnen we de oppervlakkige betekenis van deze hints verbreden en ze openstellen voor een vrijere betekenis. En het zal

handig zijn om ze in omgekeerde volgorde te nemen, van tamas naar sattwa, aangezien we beschouwen hoe we opstijgen uit onze lagere natuur door een zekere sattwische culminatie en zelf-overstijging naar een goddelijke natuur en handelen voorbij de drie guna's.

De tamasische opoffering is werk dat wordt gedaan zonder geloof, zonder, dat wil zeggen, enig volledig bewust idee en aanvaarding en wil ten opzichte van hetgeen de Natuur ons nog steeds opdraagt te doen. Het is mechanisch uitgevoerd, omdat de levensdaad dit vereist, omdat het ons in de weg staat, omdat anderen het doen, om andere grotere moeilijkheden te vermijden die kunnen ontstaan door het niet te doen, of door andere tamasische motieven. En het is geneigd om, als we dit soort temperament volledig bezitten, onzorgvuldig, plichtmatig, op de verkeerde manier te worden uitgevoerd. Het zal niet worden uitgevoerd volgens de *vidhi* of juiste regel van de Shastra, zal niet worden geleid in zijn stappen volgens de juiste methode die is vastgelegd door de kunst en wetenschap van het leven en de ware wetenschap van de te verrichten handeling. Er zal geen voedsel worden gegeven tijdens het offer, — en die handeling in het Indiase ritueel is symbolisch voor het element van behulpzaam geven dat inherent is aan elke handeling die een echt offer is, het onmisbare geven aan anderen, de vruchtbare hulp aan anderen, aan de wereld, zonder welke onze handeling een volledig zelfzuchtige zaak wordt en een schending van de ware universele wet van solidariteit en uitwisseling. Het werk zal worden gedaan zonder de dakshina, de broodnodige gift of zelf-opoffering aan de leiders van de offerhandeling, hetzij aan de uiterlijke gids en helper van ons werk, hetzij aan de verborgen of gemanifesteerde godheid in ons. Het zal worden gedaan zonder de mantra, zonder de toegewijde gedachte die het heilige lichaam van onze wil en kennis is, verheven tot de godheden die wij dienen door ons offer. De tamasische mens offert zijn offer niet aan de goden, maar aan lagere elementaire machten of aan die grotere geesten achter de sluier die zich voeden met zijn werken en zijn leven beheersen met hun duisternis.

De rajasische mens offert zijn offer aan lagere godheden of aan perverse machten, de Yaksha's, de hoeders van rijkdom, of aan de Asurische en Rakshasische krachten. Zijn offer mag dan wel uiterlijk volgens de Shastra worden gebracht, maar het motief is pronkzucht, trots of een sterk verlangen naar de vrucht van zijn daden, een heftige eis voor de beloning van zijn werken. Al het werk dat voortkomt uit gewelddadig of egoïstisch persoonlijk verlangen of uit een arrogante wil die zich aan de wereld wil opdringen voor persoonlijke doelen, is van rajasische aard, zelfs als het zich vermomt met de insignes van het licht, zelfs als het uiterlijk als een offer wordt gebracht. Hoewel het ogenschijnlijk aan God of de goden wordt gegeven, blijft het in wezen een Asurische handeling. Het is de innerlijke staat, het motief en de richting die onze werken waarde geven, en niet slechts de schijnbare uiterlijke richting, de goddelijke namen die we kunnen aanroepen om ze te rechtvaardigen, of zelfs het oprechte intellectuele geloof dat ons lijkt te rechtvaardigen in de uitvoering ervan. Overal waar een dominant egoïsme in onze daden aanwezig is, wordt ons werk een rajasisch offer. Het ware sattwische offer daarentegen wordt gekenmerkt door drie kenmerken die het stille zegel van zijn karakter vormen. Ten eerste wordt het gedicteerd door de effectieve waarheid, uitgevoerd volgens de *vidhi*, het juiste principe, de exacte methode en regel, het juiste ritme en de wet van onze werken, hun ware werking, hun dharma; dat wil zeggen dat de rede en de verlichting de gidsen

en bepalende factoren zullen zijn voor hun stappen en hun doel. Ten tweede wordt het uitgevoerd met een denkvermogen dat geconcentreerd en gefixeerd is op het idee van de te verrichten handeling als een waar offer dat ons is opgelegd door de goddelijke wet die ons leven beheerst en daarom wordt verricht vanuit een hoge innerlijke verplichting of dwingende waarheid en zonder verlangen naar die persoonlijke vrucht, — hoe onpersoonlijker het motief van de handeling en het temperament van de kracht die erin wordt gelegd, hoe sattwischer de aard ervan is. En ten slotte wordt het zonder enige reservering aan de goden geofferd; het is aanvaardbaar voor de goddelijke machten door wie – want zij zijn zijn maskers en persoonlijkheden – de Meester van het bestaan het universum regeert.

Dit Sattwische offer komt dan zeer dicht bij het ideaal en leidt rechtstreeks naar het soort handeling dat de Gita vereist; maar het is niet het laatste en hoogste ideaal, het is nog niet de handeling van de volmaakte mens die in de goddelijke natuur leeft. Want het wordt uitgevoerd als een vast dharma, en het wordt aangeboden als een offer of dienst aan de goden, aan een gedeeltelijke macht of aspect van het gemanifesteerde Goddelijke in onszelf of in het universum. Werk verricht met een onbaatzuchtig religieus geloof of onbaatzuchtig voor de mensheid of onpersoonlijk vanuit toewijding aan het Recht of de Waarheid is van deze aard, en handelen van dien aard is noodzakelijk voor onze volmaaktheid; want het zuivert onze gedachte en wil en onze natuurlijke substantie. De culminatie van de sattwische handeling die we moeten bereiken is van een nog grotere en vrijere soort; het is het hoogste laatste offer dat wij brengen aan het allerhoogste Goddelijke in zijn integrale wezen en met een zoeken naar de Purushottama of met de visie van Vasudeva in alles wat is, de handeling die onpersoonlijk, universeel wordt verricht, voor het welzijn van de wereld, voor de vervulling van de goddelijke wil in het universum. Die culminatie leidt tot haar eigen overstijging, tot de onsterfelijke Dharma. Want dan komt er een vrijheid waarin er geen persoonlijke handeling meer is, geen sattwische regel van dharma, geen beperking van Shastra; de lagere rede en wil worden zelf overstegen en het is niet zij, maar een hogere wijsheid die het werk dicteert en leidt en het doel ervan bepaalt. Er is geen sprake van persoonlijke vrucht; want de wil die werkt is niet onze eigen wil, maar een opperste wil waarvan de ziel het instrument is. Er is geen zelfzucht en geen onbaatzuchtigheid; want de Jiva, het eeuwige deel van het Goddelijke, is verenigd met het hoogste Zelf van zijn bestaan en hij en allen zijn één in dat Zelf en die Geest. Er is geen persoonlijke handeling, want alle handelingen worden overgegeven aan de Meester van onze werken en het is Hij die de handeling verricht door middel van de vergoddelijkte Prakriti. Er is geen offer, — tenzij we kunnen zeggen dat de Meester van het offer de werken van zijn energie in de Jiva aan zichzelf offert in zijn eigen kosmische vorm. Dit is de hoogste staat van zelf-overstijging die bereikt wordt door de daad van opoffering, dit is de volmaaktheid van de ziel die tot haar volle bewustzijn in de goddelijke natuur is gekomen.

Tamasische tapasya is datgene wat wordt nagestreefd onder een troebel en misleidend idee, hard en koppig in zijn misleiding, in stand gehouden door een onwetend geloof in een gekoesterde leugen met inspanning en lijden dat zichzelf wordt opgelegd in de jacht op een bekrompen en vulgair egoïstisch object, leeg van relatie tot enig waar of groots doel, of met een concentratie van energie in een wil om anderen pijn te

doen. Wat dit soort energie tamasisch maakt, is niet een principe van inertie, want inertie is vreemd aan tapasya, maar een duisternis in het denkvermogen en de natuur, een vulgaire bekrompenheid en lelijkheid in het handelen of een brutaal instinct of verlangen in het doel of in het motiverende gevoel. Rajasische vormen van ascese zijn die welke worden ondernomen om eer en aanbidding te verkrijgen van mensen, ter wille van persoonlijke onderscheiding en uiterlijke roem en grootsheid of vanuit een van de vele andere motieven van zelfzuchtige wil en trots. Dit soort ascese is gewijd aan vluchtige specifieke doelen die niets bijdragen aan de hemelse groei en vervolmaking van de ziel; het is iets zonder vast en helpend principe, een energie die verbonden is met veranderlijke en voorbijgaande omstandigheden en zelf van dien aard is. Zelfs als er ogenschijnlijk een meer innerlijk en nobel doel is en het geloof en de wil van een hogere aard zijn, maar als er enige vorm van arrogantie of trots of een grote kracht van gewelddadige eigenzinnigheid of begeerte in de ascese sluipt, of als het leidt tot een gewelddadige, wetteloze of verschrikkelijke daad in strijd met de Shastra, tegengesteld aan de juiste levensregel en werken, en schadelijk voor zichzelf en anderen, of als het de aard heeft van zelf-kwelling en de mentale, vitale en fysieke elementen schaadt of de God in ons schendt die zetelt in het innerlijke subtiele lichaam, dan is het ook een onverstandige, een Asurische, een rajasische of rajaso-tamasische tapasya.

Sattwische tapasya is dat wat wordt gedaan met een hoog verlicht geloof, als een diep aanvaarde plicht of om een ethische, spirituele of andere hogere reden, en zonder verlangen naar een externe of eng persoonlijke vrucht in de handeling. Het heeft het karakter van zelf-discipline en vraagt om zelf-beheersing en een harmonisatie van iemands natuur. De Gita beschrijft drie soorten sattwische ascese. Ten eerste is er de fysieke ascese, de ascese van de uiterlijke handelingen; onder dit onderdeel wordt met name de verering en eerbied van zij die eerbied verdienen, reinheid van de persoon, de daden en het leven, eerlijke omgang, seksuele reinheid en het vermijden van doden en het toebrengen van letsel aan anderen genoemd. Vervolgens is er ascese van de spraak, en dat bestaat uit de studie van de Schrift, vriendelijke, ware en heilzame spraak en een zorgvuldige vermijding van woorden die angst, verdriet en problemen bij anderen kunnen veroorzaken. Ten slotte is er de ascese van mentale en morele volmaaktheid, en dat betekent de zuivering van het hele temperament, zachtmoedigheid en een heldere en kalme vreugde van het denkvermogen, zelf-beheersing en stilte. Hier komt alles aan bod wat de rajasische en egoïstische natuur tot rust brengt of disciplineert en alles wat deze vervangt door het gelukkige en rustige principe van goedheid en deugd. Dit is de ascese van de sattwic Dharma, die zo hoog wordt gewaardeerd in het systeem van de oude Indiase cultuur. De hoogste culminatie ervan zal een hoge zuiverheid van rede en wil zijn, een evenwichtige ziel, een diepe vrede en kalmte, een breed medeleven en voorbereiding op eenheid, een weerspiegeling van de goddelijke vreugde van de innerlijke ziel in denkvermogen, leven en lichaam. Op dat verheven punt gaat de ethiek al over in het spirituele type en karakter. En ook deze culminatie kan zichzelf overstijgen, kan worden verheven tot een hoger en vrijer licht, kan overgaan in de gevestigde goddelijke energie van de opperste natuur. En wat dan overblijft, is de onberispelijke Tapas van de geest, een hoogste wil en lichtgevende kracht in alle leden die handelen in een brede en solide kalmte en een diepe en pure spirituele vreugde, Ananda. Dan zal er

geen verdere behoefte zijn aan askese, geen tapasya, omdat alles van nature en gemakkelijk goddelijk is, alles is die Tapas. Er zal geen aparte arbeid van het lagere energetische bestaan zijn, omdat de energie van Prakriti haar ware bron en basis zal hebben gevonden in de transcendente wil van de Purushottama. Dan zullen, vanwege deze hoge initiatie, de handelingen van deze energie op de lagere vlakken ook natuurlijk en spontaan voortkomen uit een aangeboren volmaakte wil en door een inherente volmaakte leiding. Er zal geen beperking zijn door een van de huidige dharma's; want er zal een vrije handeling zijn die ver boven de rajasische en tamasische natuur uitstijgt, maar ook ver voorbij de te voorzichtige grenzen van de sattwische regel van handelen.

Net als bij tapasya is alle geven ook van een onwetende tamasische, een opzichtige rajasische of een onbaatzuchtige en verlichte sattwische aard. De tamasische gave wordt onwetend aangeboden, zonder rekening te houden met de juiste omstandigheden van tijd, plaats en object; Het is een dwaze, onnadenkende en in werkelijkheid zelfzuchtige beweging, een ongenereuze en onwetende vrijgevigheid, een geschenk aangeboden zonder sympathie of ware gulheid, zonder rekening te houden met de gevoelens van de ontvanger en door hem zelfs bij aanvaarding veracht. De rajasische manier van geven is die welke met spijt, onwil of geweld jegens zichzelf wordt gedaan, of met een persoonlijk en egoïstisch doel, of in de hoop op een tegenprestatie van welke aard dan ook, of een overeenkomstig of groter voordeel voor zichzelf van de ontvanger. De sattwische manier van geven is schenken met de juiste reden, goede wil en sympathie, onder de juiste omstandigheden van tijd en plaats en aan de juiste ontvanger die het waard is of voor wie het geschenk werkelijk nuttig kan zijn. De handeling wordt verricht omwille van het geven zelf en de weldadigheid, zonder enig oogmerk op een voordeel dat de ontvanger al heeft behaald of nog zal behalen en zonder enig persoonlijk doel in de handeling. De voltooiing van de sattwische weg van *dāna* zal een toenemend element brengen van die brede zelf-opoffering aan anderen en aan de wereld en aan God, *ātma-dāna, atma-samarpaṇa*, wat de hoge toewijding is van het offer van werken zoals voorgeschreven door de Gita. En de transcendentie in de goddelijke natuur zal een grootste volledigheid van zelf-opoffering zijn, gebaseerd op de grootste betekenis van het bestaan. Dit hele gemanifesteerde universum komt tot stand en wordt voortdurend in stand gehouden door Gods zelf-opoffering en zijn krachten en de overvloedige uitstroom van zijn zelf en geest in al deze bestaansvormen; het universele zijn, zegt de Veda, is het offer van de Purusha. Alle handelingen van de volmaakte ziel zullen een dergelijke constante goddelijke zelf-gave en kracht van zichzelf zijn, een uitstroom van de kennis, het licht, de kracht, de liefde, de vreugde, de heilzame shakti die zij bezit in het Goddelijke en door Zijn invloed en uitstraling op alles om haar heen, overeenkomstig hun vermogen tot ontvangst, of op deze wereld en haar schepselen. Dat zal het volledige resultaat zijn van de volledige zelf-gave van de ziel aan de Meester van ons bestaan.

De Gita sluit dit hoofdstuk af met wat op het eerste gezicht een ingewikkelde uitspraak lijkt. De formule OM, Tat, Sat, is, zo staat er, de drievoudige definitie van Brahman, door wie de Brahmanen, de Veda's en offers van oudsher zijn geschapen en waarin al deze betekenissen besloten liggen. Tat, Dat, duidt op het Absolute. Sat duidt op het opperste en universele bestaan in zijn principe. OM is het symbool van het drievoudige

Brahman, het naar buiten gerichte, het naar binnen gerichte of subtiele en het bovenbewuste causale Purusha. Elke letter A, U, M duidt een van deze drie aan in oplopende volgorde en de lettergreep als geheel brengt de vierde staat naar voren, Turiya, die opstijgt naar het Absolute. OM is de initiërende lettergreep die aan het begin wordt uitgesproken als een zegenende prelude en goedkeuring voor alle daden van offer, alle daden van geven en alle daden van ascese; het is een herinnering dat ons werk een uitdrukking moet zijn van het drievoudige Goddelijke in ons innerlijke wezen en op Hem gericht moet zijn in idee en motief. De zoekers naar bevrijding verrichten deze daden inderdaad zonder verlangen naar vrucht en alleen met het idee, het gevoel, de Ananda van het absolute Goddelijke achter hun natuur. Het is dat wat zij door deze zuiverheid en onpersoonlijkheid zoeken in hun werken, deze hoge onthechting, deze immense leegte van ego en volheid van Geest. Sat betekent goed en het betekent bestaan. Beide dingen, het principe van goed en het principe van werkelijkheid, moeten achter al die drie soorten handelingen schuilgaan. Alle goede werken zijn Sat, want ze bereiden de ziel voor op de hogere werkelijkheid van ons wezen; alle standvastigheid in opoffering, geven en ascese en alle werken die met die centrale visie worden gedaan, zoals opoffering, geven en ascese, zijn Sat, want ze leggen de basis voor de hoogste waarheid van onze geest. En omdat *śraddhā* het centrale principe van ons bestaan is, is alles wat gedaan wordt zonder *śraddhā* een valsheid en heeft geen ware betekenis of ware substantie op aarde of daarbuiten, geen werkelijkheid, geen kracht om te bestaan of te scheppen in dit leven of na het sterfelijke leven in grotere regionen van onze bewuste geest. Het geloof van de ziel, niet slechts een intellectueel geloof, maar haar overeenkomstige wil om te kennen, te zien, te geloven en te doen en te zijn overeenkomstig haar visie en kennis, is dat wat door haar kracht de mate van onze mogelijkheden tot worden bepaalt, en het is dit geloof en deze wil, omgezet in ons hele innerlijke en uiterlijke zelf, onze natuur en ons handelen naar al wat het hoogste, meest goddelijke, meest reële en eeuwige is, dat ons in staat zal stellen de allerhoogste volmaaktheid te bereiken.

XIX
De Guna's, Denkvermogen en Werken[85]

DE GITA heeft haar analyse van handelen nog niet voltooid in het licht van dit fundamentele idee van de drie guna's en de overstijging ervan door een zelf-overstijgende culminatie van de hoogste sattwische discipline. Geloof, *sraddhā*, het verlangen om te geloven en te zijn, te kennen, te leven en de waarheid die we hebben gezien in praktijk te brengen, is de voornaamste factor, de onmisbare kracht achter een zelf-ontwikkelende actie, vooral achter de groei van de ziel door werken tot haar volle spirituele gestalte. Maar er zijn ook de mentale vermogens, de instrumenten en de voorwaarden die helpen om het momentum, de richting en het karakter van de activiteit te bepalen en daarom van belang zijn voor een volledig begrip van deze psychologische discipline. De Gita gaat in op een samenvattende psychologische analyse van deze zaken voordat zij overgaat tot haar grote finale, de culminatie van alles wat zij leert, het hoogste geheim, namelijk dat van een spirituele overstijging van alle dharma's, een goddelijke transcendentie. En we moeten het volgen in zijn beknopte beschrijvingen, samenvattend, en net genoeg uitbreiden om de hoofdgedachte volledig te vatten; want dit zijn secundaire zaken, maar toch elk van grote betekenis op zijn eigen plaats en voor zijn eigen doel. Het is hun werking, gegoten in het type van de guna's, die we uit de beknopte beschrijvingen in de tekst moeten afleiden; de aard van de culminatie van elk van hen, voorbij de guna's, zal automatisch voortvloeien uit het karakter van de algemene transcendentie.

Dit deel van het onderwerp wordt ingeleid door een laatste vraag van Arjuna over het principe van Sannyasa en het principe van Tyaga en de verschillen daartussen. Het veelvuldige gehamer, de herhaalde nadruk van de Gita op dit cruciale onderscheid is ruimschoots gerechtvaardigd door de latere geschiedenis van het Indiase denken, voortdurende verwarring tussen deze twee zeer verschillende dingen en de sterke neiging om elke activiteit van het soort dat door de Gita wordt onderwezen te bagatelliseren als hoogstens een voorbereiding op de opperste inactiviteit van Sannyasa. In feite, wanneer mensen spreken over Tyaga, over verzaking, bedoelen ze altijd de fysieke verzaking van de wereld die ze onder het woord verstaan of waar ze in ieder geval de nadruk op leggen, terwijl de Gita een volstrekt tegengesteld standpunt inneemt, namelijk dat de ware Tyaga gebaseerd is op handelen en leven in de wereld en niet op een vlucht naar het klooster, de grot of de bergtop. De ware Tyaga is handelen met een verzaking van verlangen, en dat is ook de ware Sannyasa.

De bevrijdende activiteit van de sattwische zelf-discipline moet ongetwijfeld doordrongen zijn van een geest van verzaking, — dat is een essentieel element: maar welke verzaking en op welke manier van de geest? Niet het afzien van werk in de wereld, niet enige uiterlijke ascese of enige pronkzucht van een zichtbaar opgeven van genot, maar een verzaking, een loslaten, *tyāga*, van vitaal verlangen en ego, een totale aflegging, *sannyāsa,* van het afzonderlijke persoonlijke leven van de verlangensziel en de door het ego beheerste denkvermogen en rajasische vitale natuur. Dat is de ware

[85] Gita, XVIII. 1-39.

voorwaarde om de hoogten van Yoga te bereiken, hetzij via het onpersoonlijke zelf en Brahmische eenheid, hetzij via de universele Vasudeva, hetzij innerlijk in de opperste Purushottama. In de gangbare betekenis van het woord betekent Sannyasa, volgens de gangbare terminologie van de wijzen, het fysieke afleggen of terzijde schuiven van gewenste handelingen: Tyaga, dit is het onderscheid dat de Gita maakt, is de naam die de wijzen geven aan een mentale en spirituele verzaking, een volledige afstandname van alle gehechtheid aan de vrucht van onze werken, aan de handeling zelf of aan de persoonlijke initiatie of rajasische impuls ervan. In die zin is Tyaga, en niet Sannyasa, de betere weg. Het zijn niet de gewenste handelingen die terzijde moeten worden geschoven, maar het verlangen dat ze dat karakter geeft. De vrucht van de handeling kan komen in de beschikking van de Meester der werken, maar er mag geen egoïstische eis voor zijn als beloning en voorwaarde voor het verrichten van werken. Of de vrucht komt misschien helemaal niet en toch moet het werk gedaan worden als hetgeen gedaan moet worden, *kartavyaṁ karma*, hetgeen wat de Meester in ons eist van ons. Het succes en het falen liggen in zijn handen en hij zal ze regelen volgens zijn alwetende wil en ondoorgrondelijke doel. Actie, alle actie moet uiteindelijk worden opgegeven, niet fysiek door onthouding, door onbeweeglijkheid, door inertie, maar spiritueel aan de Meester van ons wezen door wiens kracht alleen elke actie kan worden volbracht. Er moet een afstand worden gedaan van het valse idee van onszelf als de doener; want in werkelijkheid is het de universele Shakti die werkt door onze persoonlijkheid en ons ego. De spirituele overdracht van al onze werken aan de Meester en zijn Shakti is de ware Sannyasa in de leer van de Gita.

De vraag blijft: welke werken moeten er gedaan worden? Zelfs zij die een definitieve fysieke verzaking bepleiten, zijn het niet eens over deze moeilijke kwestie. Sommigen beweren dat alle werken uit ons leven moeten worden geschrapt, alsof dat mogelijk zou zijn. Maar het is niet mogelijk zolang we in een lichaam zijn en leven; noch kan verlossing bestaan uit het reduceren van ons actieve zelf door middel van trance tot de levenloze onbeweeglijkheid van de kluit en de kiezel. De stilte van Samadhi heft de moeilijkheid niet op, want zodra die adem weer in het lichaam komt, zijn we opnieuw in actie en zijn we door spirituele slaap van de hoogten van deze verlossing afgedaald. Maar de ware verlossing, de bevrijding door een innerlijke verzaking van het ego en vereniging met de Purushottama, blijft standvastig in welke staat dan ook, blijft bestaan in deze wereld of daarbuiten of in welke wereld dan ook of buiten alle werelden, is zelfbestaand, *sarvathā vartamāno'pi*, en is niet afhankelijk van inactiviteit of actie. Wat zijn dan de acties die gedaan moeten worden? Het grondig ascetische antwoord, dat niet in de Gita wordt genoemd — het was misschien niet helemaal gangbaar in die tijd — zou kunnen zijn dat alleen bedelen, eten en mediteren zijn toegestaan onder vrijwillige activiteiten en anders alleen de noodzakelijke handelingen van het lichaam. Maar de meer liberale en omvattende oplossing was kennelijk om door te gaan met de drie meest sattwische activiteiten: offeren, geven en ascese. En deze moeten zeker worden gedaan, zegt de Gita, want ze zuiveren de wijzen. Maar meer in het algemeen, en deze drie dingen in hun breedste zin begrijpend, is het de wettelijk gereguleerde handeling, *niyataṁ karma*, die moet worden verricht, handeling gereguleerd door de Shastra, de wetenschap en kunst van juiste kennis, juiste werken, juist leven, of gereguleerd door de essentiële natuur, *svabhāva-niyataṁ karma*, of, ten

slotte en het allerbeste, gereguleerd door de wil van het Goddelijke in en boven ons. De laatste is de ware en enige handeling van de bevrijde mens, *muktasya karma*. Het afzweren van deze werken is geen juiste beweging — de Gita stelt dat duidelijk en scherpzinnig aan het einde, *niyatasya tu sannyāsaḥ karmaṇo nopapadyate*. Het afzweren ervan vanuit een onwetend vertrouwen in de toereikendheid van die terugtrekking voor de ware bevrijding is een tamasische verzaking. De guna's volgen ons, zo zien we, zowel in de verzaking van werken als in werken. Een verzaking met gehechtheid aan inactiviteit, *saṅgo akarmaṇi*, zou eveneens een tamasische terugtrekking zijn. En ze opgeven omdat ze verdriet brengen of een last zijn voor het lichaam en een vermoeidheid voor het denkvermogen of in het gevoel dat alles ijdelheid en kwelling van de geest is, is een rajasische verzaking en brengt niet de hoge spirituele vrucht; ook dat is niet de ware Tyaga. Het is een gevolg van intellectueel pessimisme of levensmoeheid, het vindt zijn oorsprong in het ego. Geen vrijheid kan voortkomen uit een verzaking die wordt beheerst door dit zelf-zuchtige principe.

Het sattwische principe van verzaking is niet om je terug te trekken van handelen, maar van de persoonlijke behoefte, de egofactor erachter. Het is om werken te verrichten die niet worden ingegeven door verlangen, maar door de wet van het juiste leven of door de essentiële natuur, haar kennis, haar ideaal, haar geloof in zichzelf en de Waarheid die het ziet, haar *śraddhā*. Of, op een hoger spiritueel niveau, worden ze ingegeven door de wil van de Meester en verricht met het denkvermogen in Yoga, zonder enige persoonlijke gehechtheid aan de handeling of aan de vrucht van de handeling. Er moet een volledige afstand worden gedaan van alle verlangens en van alle zelfzuchtige, egoïstische keuzes en impulsen, en uiteindelijk ook van dat veel subtielere egoïsme van de wil dat zegt: "Het werk is van mij, ik ben de uitvoerder", of zelfs "Het werk is van God, maar ik ben de uitvoerder". Er mag geen gehechtheid zijn aan aangenaam, wenselijk, lucratief of succesvol werk, en men mag het niet doen omdat het die aard heeft; maar dat soort werk moet ook gedaan worden, — gedaan volledig, onbaatzuchtig, met de instemming van de geest, — wanneer het de handeling is die van boven en van binnenuit van ons wordt geëist, *kartavyaṁ karma*. Er mag geen afkeer zijn van onaangename, ongewenste of onbevredigende handelingen of werk die lijden, gevaar, barre omstandigheden of ongunstige gevolgen met zich meebrengen of dreigen te brengen; want ook dat moet volledig en onbaatzuchtig worden aanvaard, met een diep begrip van de noodzaak en betekenis ervan, wanneer het het werk is dat gedaan moet worden, *kartavyaṁ karma*. De wijze man legt het terugdeinzen en de aarzelingen van de begeerteziel en de twijfels van het gewone menselijke verstand terzijde, dat meet met kleine, conventionele of anderszins beperkte maatstaven. Hij volgt in het licht van het volledig sattwische denkvermogen en met de kracht van een innerlijke verzaking die de ziel verheft tot onpersoonlijkheid, naar God, naar het universele en eeuwige, de hoogste ideale wet van zijn natuur of de wil van de Meester der werken in zijn geheime geest. Hij zal geen actie ondernemen ter wille van enig persoonlijk resultaat of voor enige beloning in dit leven of met enige gehechtheid aan succes, winst of gevolg: noch zal hij zijn werken ondernemen ter wille van een vrucht in het onzichtbare hiernamaals of een beloning vragen in andere geboorten of in werelden voorbij ons, de prijzen waarnaar de halfbakken religieuze geest hunkert. De drie soorten resultaten: aangenaam, onaangenaam en vermengd, in deze of

andere werelden, in dit of een ander leven is voor de slaven van verlangen en ego; deze dingen klampen zich niet vast aan de vrije geest. De bevrijde arbeider die zijn werk door de innerlijke sannyasa heeft opgegeven aan een hogere Macht, is vrij van karma. Hij zal handelen, want een of andere vorm van handelen, minder of meer, klein of groot, is onvermijdelijk, natuurlijk en juist voor de belichaamde ziel – handelen is onderdeel van de goddelijke wet van het leven, het is de hoge dynamiek van de geest. De essentie van verzaking, de ware Tyaga, de ware Sannyasa is niet een of andere vuistregel van inactiviteit, maar een onbaatzuchtige ziel, een zelfloos denkvermogen, de overgang van ego naar de vrije, onpersoonlijke en spirituele natuur. De geest van deze innerlijke verzaking is de eerste mentale toestand van de hoogste, culminerende sattwische discipline.

De Gita spreekt vervolgens over de vijf oorzaken of onmisbare vereisten voor de voltooiing van werken zoals vastgelegd door de Sankhya. Deze vijf zijn, ten eerste, het raamwerk van lichaam, leven en denkvermogen, die de basis of het fundament van de ziel in de natuur vormen, *adhiṣṭhāna*, ten tweede, de doener, *kartā*, ten derde, de verschillende Instrumentatie van de natuur, *karaṇa*, ten vierde, de vele soorten inspanningen die de kracht van actie vormen, *ceṣṭāḥ*, en ten slotte, het Lot, *daivam*, dat wil zeggen, de invloed van de Macht of machten anders dan de menselijke factoren, anders dan het zichtbare mechanisme van de Natuur, die hierachter schuilgaan en het werk modificeren en de vruchten ervan bepalen in de stappen van daad en gevolg. Deze vijf elementen vormen samen alle efficiënte oorzaken, *kāraṇa*, die de vormgeving en het resultaat bepalen van al het werk dat de mens onderneemt met denkvermogen, spraak en lichaam.

De doener wordt gewoonlijk verondersteld ons oppervlakkige persoonlijke ego te zijn, maar dat is een verkeerd idee van het begrip dat nog niet tot kennis is gekomen. Het ego is de ogenschijnlijke doener, maar het ego en zijn wil zijn scheppingen en instrumenten van de Natuur waarmee het onwetende begrip ons zelf ten onrechte identificeert en ze zijn niet de enige bepalende factoren, zelfs niet voor menselijk handelen, laat staan voor de gevolgen ervan. Wanneer we bevrijd zijn van het ego, komt ons ware zelf naar voren, onpersoonlijk en universeel, en ziet het in zijn zelf-beeld van eenheid met de universele Geest de universele Natuur als de doener van het werk en de Goddelijke Wil als de meester van de universele Natuur. Alleen zolang we deze kennis niet bezitten, zijn we gebonden aan het karakter van het ego en zijn wil als de doener en doen we goed en kwaad en vinden we voldoening in onze tamasische, rajasische of sattwische natuur. Maar zodra we in deze grotere kennis leven, kunnen het karakter en de gevolgen van het werk geen verschil maken voor de vrijheid van de geest. Het werk kan uiterlijk een verschrikkelijke daad zijn, zoals deze grote veldslag en slachting van Kurukshetra; maar hoewel de bevrijde mens deelneemt aan de strijd en hoewel hij al deze mensen doodt, doodt hij geen mens en is hij niet gebonden door zijn werk, omdat het werk dat van de Meester van de Werelden is en het is Hij die in zijn verborgen almachtige verlangens al deze legers heeft gedood. Dit werk van vernietiging was nodig opdat de mensheid zou kunnen voortschrijden naar een nieuwe schepping en een nieuw doel, zich als in een vuur zou kunnen ontdoen van haar vroegere karma van onrecht en onderdrukking en onrechtvaardigheid en zich zou kunnen bewegen naar een koninkrijk van de Dharma. De bevrijde mens doet al zijn aangewezen werk als het levende instrument, één in geest met de universele geest. En wetende dat

dit alles zo moet zijn en voorbij de uiterlijke schijn kijkend, handelt hij niet voor zichzelf maar voor God en de mens en de menselijke en kosmische orde,[86] niet zelf handelend, maar zich bewust van de aanwezigheid en kracht van de goddelijke Kracht in zijn daden en de uitkomst daarvan. Hij weet dat de opperste Shakti in zijn mentale, vitale en fysieke lichaam, *adhiṣṭhāna*, als enige doener, hetgeen verricht dat is bepaald door een Lot dat in werkelijkheid geen Lot is, geen mechanische beschikking, maar de wijze en alziende Wil die werkzaam is achter het menselijk Karma. Dit "verschrikkelijke werk" waarop de hele leer van de Gita draait, is een extreem voorbeeld van een handeling die schijnbaar onheilspellend lijkt, *akuśalam*, hoewel er een groot goed achter die schijn schuilgaat. Het moet onpersoonlijk gedaan worden door de goddelijk aangestelde mens voor het in stand houden van het wereldse doel, *loka-sangrahārtham*, zonder persoonlijk doel of verlangen, omdat het de aangewezen dienst is.

Het is dus duidelijk dat het werk niet het enige is dat telt; de kennis waarmee we werken, maakt een immens spiritueel verschil. Er zijn drie dingen, zegt de Gita, die de mentale impuls tot werken vormen, en dat zijn de kennis in onze wil, het object van kennis en de kenner; en in de kennis komt altijd de werking van de drie guna's. Het is dit element van de guna's dat het verschil maakt voor onze kijk op het gekende en voor de geest waarin de kenner zijn werk doet. De tamasische onwetende kennis is kleine en beperkte, een luie of doffe obstinate manier van kijken naar dingen die geen oog heeft voor de ware aard van de wereld of van de gedane zaak, het veld ervan, de handeling of de omstandigheden ervan. Het tamasische denkvermogen zoekt niet naar de werkelijke oorzaak en het gevolg, maar absorbeert zichzelf in één beweging of één routine met een hardnekkige gehechtheid eraan, ziet niets anders dan het kleine deel van de persoonlijke activiteit voor zijn ogen en weet in feite niet wat hij doet, maar laat blindelings de natuurlijke impuls doorwerken in zijn daden, met resultaten waarvan hij geen begrip, vooruitziendheid of begrijpend vermogen heeft. De rajasische kennis is kennis die de veelheid van dingen alleen ziet in hun afzonderlijkheid en verscheidenheid van werking in al deze existenties en niet in staat is een waar principe van eenheid te ontdekken of wil en handelen op de juiste wijze te coördineren, maar de neiging volgt van ego en verlangen, de activiteit van zijn veel vertakte egoïstische wil en diverse en gemengde motieven in reactie op de aansporing van interne en omgevingsimpulsen en -krachten. Deze kennis is een warboel van kennisfragmenten, vaak tegenstrijdige kennis, door het denkvermogen met geweld samengevoegd om een soort pad te banen door de verwarring van onze half-kennis en half-onwetendheid. Of het is een rusteloze kinetische veelvoudige actie zonder een vastberaden, hoger ideaal en een zelfbewuste wet van waar licht en kracht erin. De sattwische kennis daarentegen ziet het bestaan als één ondeelbaar geheel in al deze verdelingen, één onvergankelijk wezen in alle wordingen; het beheerst het principe van zijn handelen en de relatie van de specifieke handeling tot het totale doel van het bestaan; het plaatst elke stap van het volledige proces op de juiste plaats. Op het hoogste niveau van kennis wordt dit zien de kennis van de ene geest in de wereld, één in al deze vele bestaansvormen, van de ene Meester van alle werken, van de krachten van de kosmos als

[86] De kosmische orde komt in het geding, omdat de triomf van de Asura in de mensheid in die mate de triomf van de Asura in het evenwicht van de wereldkrachten betekent.

uitdrukkingen van de Godheid en van het werk zelf als de werking van zijn opperste wil en wijsheid in de mens en zijn leven en wezenlijke natuur. De staf zal ervoor zorgen dat het volledig bewust, verlicht en spiritueel ontwaakt wordt, en het leeft en werkt in de Ene, gehoorzaamt steeds volmaakter zijn opperste opdracht en groeit steeds meer uit tot een feilloos instrument van zijn licht en kracht in de menselijke persoon. De opperste bevrijde handeling komt tot stand door deze culminatie van de sattwische kennis.

Er zijn opnieuw drie dingen, de deur, het instrument en het verrichte werk, die de handeling bijeenhouden en mogelijk maken. En ook hier bepaalt het verschil in guna's het karakter van elk van deze elementen. Het sattwische denkvermogen dat altijd streeft naar een juiste harmonie en juiste kennis is het leidende instrument van de sattwische mens en drijft de rest van de machine aan. Een egoïstische wil van verlangen, ondersteund door de verlangensziel, is het dominante instrument van de rajasische werker. Een onwetend instinct of de onverlichte impuls van het fysieke denkvermogen en de ruwe vitale natuur is de voornaamste instrumentele kracht van de tamasische doener. Het instrument van de bevrijde mens is een groter spiritueel licht en kracht, veel hoger dan die hoogste sattwische intelligentie, en het werkt in hem door een omhullende daalt neer vanuit een suprafysisch centrum en gebruikt als een helder kanaal van zijn kracht een gezuiverd en ontvankelijk denkvermogen, leven en lichaam.

Tamasisch handelen is handelen met een verward, misleid en onwetend denkvermogen, in mechanische gehoorzaamheid aan instincten, impulsen en blinde ideeën, zonder rekening te houden met de kracht of capaciteit, de verspilling en het verlies van blindelings verkeerd toegepaste inspanning, of de voorafgaande en consequente en juiste omstandigheden van de impuls, inspanning of arbeid. Rajasisch handelen is handelen dat een mens onderneemt onder de heerschappij van verlangen, met zijn ogen gericht op het werk en de hoop op de vruchten ervan en niets anders, of met een egoïstisch gevoel van zijn eigen persoonlijkheid in het handelen, en het wordt gedaan met gecoördineerde inspanning, met hartstochtelijke arbeid, met een grote inspanning en spanning van de persoonlijke wil om het object van zijn verlangen te bereiken. Sattwische actie is datgene wat een mens kalm doet in het heldere licht van rede en kennis en met een onpersoonlijk gevoel van recht of plicht of de eis van een ideaal, als hetgeen dat gedaan moet worden wat het resultaat ook moge zijn voor hemzelf in deze wereld of een andere, een werk dat wordt verricht zonder gehechtheid, zonder voorkeur of afkeer voor de aansporing of de last ervan, uitsluitend voor de bevrediging van zijn rede en gevoel van recht, van de heldere intelligentie en de verlichte wil en de zuivere, onbaatzuchtige geest en de verheven tevreden geest. Op het hoogtepunt van sattwa zal het getransformeerd worden en een hoogste onpersoonlijke actie worden, gedicteerd door de geest in ons en niet langer door de intelligentie, een actie gedreven door de hoogste natuurwet, vrij van het lagere ego en zijn licht van zware bagage en beperkingen, zelfs door de beste mening, het edelste verlangen, de zuiverste persoonlijke wil of het hoogste mentale ideaal. Er zullen geen van deze belemmeringen zijn; in hun plaats zal er een heldere spirituele zelf-kennis en verlichting zijn en een dwingend, intiem besef van een onfeilbare kracht die handelt en van het werk dat gedaan moet worden voor de wereld en voor de Meester van de wereld.

De tamasische doener is iemand die zich niet werkelijk in het werk stort, maar handelt met een mechanisch denkvermogen, of gehoorzaamt aan de

meest vulgaire gedachte van de kudde, de gebruikelijke routine volgt of vasthoudt aan een blinde dwaling en vooroordeel. Hij is koppig in domheid, hardnekkig in fouten en koestert een dwaze trots op zijn onwetende doen; een smalle en ontwijkende sluwheid vervangt ware intelligentie; hij heeft een domme en onbeschaamde minachting voor degenen met wie hij te maken heeft, vooral voor wijzere mannen en zijn meerderen. Een doffe luiheid, traagheid, uitstelgedrag, laksheid, gebrek aan kracht of oprechtheid kenmerken zijn handelen. De tamasische mens is doorgaans traag in actie, treuzelend, snel neerslachtig en bereid om snel zijn taak op te geven als deze zijn kracht, zijn ijver of zijn geduld op de proef stelt. De rajasische doener daarentegen is iemand die gretig gehecht is aan het werk, erop gebrand het snel af te ronden, hartstochtelijk verlangend naar vrucht, beloning en gevolgen, hebzuchtig van hart, onzuiver van denkvermogen, vaak gewelddadig, wreed en brutaal in de middelen die hij gebruikt het maakt hem weinig uit wie hij kwetst of hoeveel hij anderen kwetst zolang hij maar krijgt wat hij wil, zijn passies en wil bevredigt en de eisen van zijn ego rechtvaardigt. Hij is vol van een onbeheerste vreugde bij succes en bitter bedroefd en getroffen door mislukking. De sattwische doener is vrij van al deze gehechtheid, dit egoïsme, deze gewelddadige kracht of hartstochtelijke zwakte; zijn denkvermogen en wil worden niet opgetogen door succes, niet neerslachtig door mislukking, maar zijn vol van een vastberaden onpersoonlijke vastberadenheid, een kalme rechtschapenheid van ijver of een hoog en zuiver en onbaatzuchtig enthousiasme in het werk dat gedaan moet worden. Bij en voorbij het hoogtepunt van sattwa wordt deze vastberadenheid, ijver, enthousiasme de spontane werking van de spirituele Tapas en uiteindelijk een hoogste zielskracht, de directe Goddelijke Kracht, de krachtige en gestage beweging van een goddelijke energie in het menselijke instrument, de zelfverzekerde stappen van de ziener-wil, de gnostische intelligentie en daarmee het wijdse genot van de vrije geest in de werken van de bevrijde natuur.

De rede, gewapend met intelligentie, zal in de mens werkzaam zijn op welke manier of in welke mate hij deze menselijke gaven ook bezit en is dienovereenkomstig juist of verdraaid, troebel of helder, beperkt en klein of groot en breed, zoals het denkvermogen van de bezitter ervan. Het is het begripsvermogen van zijn natuur, *buddhi*, dat het werk voor hem kiest of, vaker nog, goedkeurt en bekrachtigt een van de vele suggesties van zijn complexe instincten, impulsen, ideeën en verlangens. Het is datgene wat voor hem bepaalt wat goed of fout is, wat gedaan moet worden of niet gedaan moet worden, Dharma of Adharma. En de volharding van de wil[87] is die voortdurende kracht van de mentale natuur die het werk in stand houdt en het consistentie en volharding geeft. Ook hier spelen de guna's een rol. De tamasische rede is een vals, onwetend en verduisterd instrument dat ons ketent om alle dingen in een dof en verkeerd licht te zien, een wolk van misvattingen, een domweg negeren van de waarde van dingen en mensen. Deze rede noemt licht duisternis en duisternis licht, neemt wat niet de ware wet is en verheft die tot de wet, volhardt in wat niet gedaan zou moeten worden en houdt het ons voor als het enige juiste wat gedaan moet worden. Haar onwetendheid is onoverwinnelijk en haar volharding van wil is een volharding in de tevredenheid en doffe trots van haar onwetendheid. Dat is

[87] *dhṛti.*

haar kant van blind handelen; maar ze wordt ook achtervolgd door een zware spanning van inertie en onmacht, een volharding in dofheid en slaap, een afkeer van mentale verandering en vooruitgang, een gejammer over de angsten, pijnen en depressies van het denkvermogen die ons belemmeren op ons pad of ons tot lage, zwakke en laffe wegen houden. Verlegenheid, ontwijking, uitstel, luiheid, de rechtvaardiging door het denkvermogen van zijn angsten en valse twijfels en voorzichtigheden en weigeringen van plicht en zijn afdwalingen en afwijking van de roep van onze hogere natuur, een veilig volgen van de weg van de minste weerstand zodat er zo min mogelijk moeite, inspanning en gevaar is bij het behalen van de vrucht van ons werk — liever geen vrucht of een mager resultaat, zegt het, dan een grote en nobele inspanning of een gevaarlijke en veeleisende onderneming avontuur — dit zijn kenmerken van de tamasische wil en intelligentie.

Het rajasische verstand, wanneer het niet bewust voor dwaling en kwaad kiest omwille van de dwaling en het kwaad zelf, kan onderscheid maken tussen goed en kwaad, tussen wat wel of niet gedaan moet worden, maar niet op de juiste manier, eerder met een verdraaiing van hun ware maatstaven en een voortdurende vertekening van waarden. En dit komt omdat de reden en de wil hiervan een reden zijn van het ego en een wil van verlangen, en deze krachten verdraaien en vervormen de waarheid en het recht om hun eigen egoïstische doelen te dienen. Pas wanneer we vrij zijn van ego en verlangen en standvastig kijken met een kalm, zuiver, onbaatzuchtig denkvermogen dat zich alleen bezighoudt met de waarheid en haar opeenvolging, kunnen we hopen de dingen juist en in hun juiste waarde te zien. Maar de rajasische wil richt zijn aanhoudende aandacht op de bevrediging van zijn eigen gehechtheden en verlangens in zijn streven naar eigenbelang en plezier en naar wat hij denkt of kiest te denken als juist en rechtvaardig, Dharma. Het is altijd gepast om aan deze dingen de constructie toe te kennen die het meest zal fladderen en zijn verlangens zal rechtvaardigen, en om de middelen als juist of legitiem te beschouwen die hem het beste zullen helpen de begeerde vruchten van zijn werk en inspanning te verkrijgen. Dat is de oorzaak van driekwart van de onwaarheid en het wangedrag van de menselijke rede en wil. Rajas, met zijn hevige greep op het vitale ego, is de grote zondaar en een ware misleider.

Het sattwische begrip ziet de beweging van de wereld, de wet van handelen en de wet van het zich onthouden van handelen, hetgeen gedaan moet worden en hetgeen niet gedaan moet worden, wat veilig is voor de ziel en wat gevaarlijk is, wat gevreesd en vermeden moet worden en wat door de wil omarmd moet worden, wat de geest van de mens bindt en wat hem bevrijdt. Dit zijn de dingen die hij volgt of vermijdt, afhankelijk van de volharding van zijn bewustzijnswil, overeenkomstig de mate van zijn licht en het stadium van evolutie dat hij heeft bereikt in zijn opwaartse opstijging naar het hoogste zelf en de hoogste Geest. Het hoogtepunt van deze sattwische intelligentie wordt bereikt door een grote volharding van de aspirant buddhi wanneer deze zich richt op wat het gewone verstand en de mentale wil overstijgt, gericht op de toppen, gericht op een gestage beheersing van de zintuigen en het leven en een vereniging door Yoga met het hoogste Zelf van de mens, het universele Goddelijke, de transcendente Geest. Het is daar dat men, door de sattwische guna te bereiken, voorbij de guna's kan gaan, de beperkingen van het denkvermogen en zijn wil en intelligentie kan overstijgen en sattwa zelf kan verdwijnen in dat wat boven de guna's en voorbij deze

instrumentele natuur ligt. Daar wordt de ziel in licht gehuld en in een vaste vereniging met het Zelf, de Geest en de Godheid verheven. Aangekomen op die top kunnen we het Hoogste de natuur in onze leden laten leiden in de vrije spontaniteit van een goddelijke handeling: want daar is geen verkeerd of verward handelen, geen element van dwaling of onvermogen om de stralende volmaaktheid en kracht van de Geest te verduisteren of te vervormen. Al deze lagere omstandigheden, wetten, dharma's houden op enige greep op ons te hebben; het Oneindige werkt in de bevrijde mens en er is geen wet dan de onsterfelijke waarheid en het recht van de vrije geest, geen Karma, geen soort gebondenheid.

Harmonie en orde zijn de kenmerkende eigenschappen van het sattwische denkvermogen en het sattwische temperament, stille gelukzaligheid, een heldere en kalme tevredenheid en een innerlijke rust en vrede. Geluk is inderdaad het enige dat openlijk of indirect het universele streven is van onze menselijke natuur, — geluk of de suggestie ervan of iets dat er een namaaksel van is, een plezier, een genot, een bevrediging van het denkvermogen, de wil, de hartstochten of het lichaam. Pijn is een ervaring die onze natuur moet accepteren wanneer het moet, onvrijwillig als een noodzaak, een onvermijdelijk incident van de universele natuur, of vrijwillig als een middel tot wat we nastreven, maar niet iets dat we omwille van zichzelf verlangen, — behalve wanneer het zo wordt nagestreefd in perversiteit of met een vurige geestdrift in het lijden voor een vleugje hevig genot dat het brengt of de intense kracht die het opwekt. Maar er zijn verschillende soorten geluk of plezier, afhankelijk van de guna die in onze natuur overheerst. Zo kan het tamasische denkvermogen tevreden blijven in zijn luiheid en inertie, zijn verdoving en slaap, zijn blindheid en zijn dwaling. De natuur heeft hem bewapend met het voorrecht van een zelfgenoegzame tevredenheid in zijn domheid en onwetendheid, zijn schemerige grotlichten, zijn passieve tevredenheid, zijn kleine of lage vreugden en zijn vulgaire genoegens. Illusie is het begin van deze tevredenheid en illusie is het gevolg ervan; maar toch is er een dof, geenszins bewonderenswaardig, maar toch voldoende plezier in zijn illusies voor de grotbewoner. Er is een tamasisch geluk gebaseerd op inertie en onwetendheid.

Het denkvermogen van de rajasische mens drinkt uit een vuriger en bedwelmender beker; het scherpe, beweeglijke, actieve plezier van de zintuigen en het lichaam en de zintuiglijk verstrengelde of vurig kinetische wil en intelligentie brengt hem alle levensvreugde en de ware betekenis van het leven. Deze vreugde is nectar voor de lippen bij de eerste aanraking, maar er schuilt een geheim gif op de bodem van de beker en daarna de bitterheid van teleurstelling, verzadiging, vermoeidheid, opstand, walging, zonde, lijden, verlies, overgang. En dat moet wel zo zijn, want deze pleziertjes in hun uiterlijke vorm zijn niet de dingen die de geest in ons werkelijk van het leven eist; er is iets achter en voorbij de vergankelijkheid van de vorm, iets dat blijvend, bevredigend en zelf-voorzienend is. Wat de sattwische natuur daarom zoekt, is de bevrediging van het hogere verstand en de geest, en wanneer het dit grote doel van haar zoektocht eenmaal bereikt heeft, komt er een helder, puur geluk van de ziel, een staat van volheid, een blijvende rust en vrede. Dit geluk hangt niet af van uiterlijke dingen, maar alleen van onszelf en van de bloei van wat het beste en meest innerlijke in ons is. Maar het is in eerste instantie niet iets wat we vanzelfsprekend bezitten; het moet veroverd worden door zelf-discipline, een inspanning van de ziel, een hoge en zware

opgave. In eerste instantie betekent dit veel verlies van gebruikelijke genoegens, veel lijden en strijd, een gif geboren uit de woeling van onze natuur, een pijnlijk conflict van krachten, veel verzet en tegenstand tegen de verandering vanwege de kwade wil van de leden of de aandrang van vitale bewegingen, maar uiteindelijk stijgt de nectar van onsterfelijkheid op in de plaats van deze bitterheid en naarmate we opklimmen naar de hogere spirituele natuur komen we aan het einde van verdriet, de euthanasie van smart en pijn. Dat is het overtreffende geluk dat op ons neerdaalt op het punt of de lijn van de culminatie van de sattwische discipline.

De zelf-overstijging van de sattwische natuur komt wanneer we voorbij het grote maar nog steeds inferieure sattwische genot gaan, voorbij de genoegens van mentale kennis, virtualiteit en vrede naar de eeuwige kalmte van het zelf en de spirituele extase van de goddelijke eenheid. Die spirituele vreugde is niet langer het sattwische geluk, *sukham*, maar de absolute Ananda. Ananda is de geheime vreugde waaruit alle dingen geboren worden, waardoor alles in stand wordt gehouden en waartoe alles kan opstijgen in de spirituele verheffing. Pas dan kan het bezeten worden wanneer de bevrijde mens, vrij van ego en zijn verlangens, eindelijk één is met zijn hoogste zelf, één met alle wezens en één met God in een absolute zaligheid van de geest.

XX
Swabhava en Swadharma[88]

HET IS dan door een bevrijdende ontwikkeling van de ziel uit deze lagere natuur van de drie guna's naar de opperste goddelijke natuur voorbij de drie guna's dat we het best tot spirituele volmaaktheid en vrijheid kunnen komen. En dit kan wederom het best worden bereikt door een voorafgaande ontwikkeling van de dominantie van de hoogste sattwische kwaliteit tot een punt waarop sattva ook voorbijgegaan wordt en boven eigen beperkingen uitstijgt en uitbreekt in een opperste vrijheid, absoluut licht, serene kracht van de bewuste geest waarin geen bepaling is door conflicterende guna's. Een hoogste sattwisch geloof en doel - het opnieuw vormgeven van wie we zijn volgens de hoogste mentale opvatting van onze innerlijke mogelijkheden die we in de vrije intelligentie kunnen vormen - wordt door deze overgang veranderd in een visie op ons eigen ware wezen, een spirituele zelf-kennis. Een verheven idealisme of standaard van dharma, een streven naar de juiste wet van ons natuurlijke bestaan, wordt getransformeerd in een vrije, zekere, zelf-bestaande perfectie waarin alle afhankelijkheid van standaarden wordt overstegen en de spontane wet van het immorele zelf en de geest de lagere heerschappij van de instrumenten en ledematen verdringt. Het sattwische geest en wil veranderen in die spirituele kennis en dynamische kracht van identiek bestaan waarin de hele natuur haar vermomming aflegt en een vrije zelfexpressie wordt van de godheid in haar. De sattwische doener wordt de Jiva in contact met zijn bron, verenigd met de Purushottama; hij is niet langer de persoonlijke doener van de daad, maar een spiritueel kanaal van de werken van de transcendente en universele Geest. Zijn natuurlijke wezen, getransformeerd en verlicht, blijft het instrument van een universele en onpersoonlijke actie, de boog van de Goddelijke Boogschutter. Wat sattwische actie was, wordt de vrije activiteit van de geperfectioneerde natuur waarin geen persoonlijke beperking, elke binding aan deze of gene kwaliteit, elke gebondenheid aan zonde en deugd, zelf en anderen of wat dan ook, behalve een opperste spirituele zelf-beschikking. Dat is het hoogtepunt van werken die verheven zijn tot de enige Goddelijke Werker door een God-zoeken en spirituele kennis.

Maar er is nog steeds een bijkomende vraag van groot belang in het oude Indiase cultuursysteem en, zelfs los van die oude opvatting, van aanzienlijk algemeen belang, waarover we al enkele terloopse uitspraken van de Gita hebben gezien en die nu op zijn juiste plaats valt. Alle handelingen op het normale niveau worden bepaald door de guna's; de handeling die verricht moet worden, *kartavyaṁ karma*, neemt de drievoudige vorm aan van geven, ascese en offer, en elk van deze drie, of alle drie samen, kan het karakter aannemen van elk van de guna's. Daarom moeten we te werk gaan door deze dingen te verheffen tot de hoogste sattwische hoogte waartoe ze in staat zijn, en zelfs nog verder te gaan naar een grootsheid waarin alle werken een vrije zelf-opoffering worden, een energie van de goddelijke Tapas, een eeuwig sacrament van het spirituele bestaan. Maar dit is een algemene wet en al deze overwegingen zijn de uiteenzetting van vrij algemene principes en

[88] Gita, XVIII. 40-48.

hebben zonder onderscheid betrekking op alle handelingen en alle mensen. Iedereen kan uiteindelijk door spirituele evolutie tot deze sterke discipline, deze grote volmaaktheid, deze hoogste spirituele staat komen. Maar hoewel de algemene regel van denken en handelen voor alle mensen hetzelfde is, zien we ook dat er een constante wet van variatie bestaat en dat elke individuele handeling niet alleen volgens de algemene wetten van de menselijke geest, denkvermogen, wil en leven, maar ook volgens zijn eigen aard; ieder mens vervult verschillende functies of volgt een andere neiging, afhankelijk van zijn eigen omstandigheden, capaciteiten, wending, karakter en vermogens. Welke plaats moet aan deze variatie, deze individuele regel van de natuur, worden toegekend in de spirituele discipline?

De Gita heeft hier de nadruk op gelegd en er zelfs een groot voorlopig belang aan toegekend. Aan het begin spreekt de Gita over de aard, de regel en de functie van de Kshatriya als Arjuna's eigen wet van handelen, *svadharma*;[89] vervolgens legt de Gita met een opvallende nadruk vast dat iemands eigen aard, regel, functie moet worden nageleefd en gevolgd, — zelfs als deze gebrekkig is, is deze beter dan de goed uitgevoerde regel van de natuur van een ander. De dood in iemands eigen natuurwet is beter voor een mens dan overwinning in een vreemde beweging. Het volgen van de wetten van een ander is gevaarlijk voor de ziel,[90] in tegenspraak, zoals we kunnen zeggen, met de natuurlijke weg van zijn evolutie, iets mechanisch opgelegd en daarom geïmporteerd, kunstmatig en steriel voor iemands groei naar de ware gestalte van de geest. Wat uit het wezen voortkomt, is het juiste en gezonde, de authentieke beweging, niet wat er van buitenaf aan wordt opgelegd of wat er door de dwang van het leven wordt opgelegd of door de dwaling van het denkvermogen. Deze swadharma bestaat uit vier algemene soorten die uiterlijk geformuleerd zijn in de werking van de vier ordes van de oude Indiase sociale cultuur, *caturvarṇya*. Dat systeem komt overeen, zegt de Gita, met een goddelijke wet, het “werd door mij geschapen volgens de indeling van de guna's en werken” – van meet af aan geschapen door de Meester van het bestaan. Met andere woorden, er zijn vier verschillende orden van de actieve natuur, of vier fundamentele typen van de ziel in de natuur, *svabhāva*, en het werk en de juiste functie van ieder mens corresponderen met zijn type natuur. Dit wordt nu eindelijk in detail uitgelegd. De werken van Brahmanen, Kshatriya's, Vaishya's en Shudra's, zegt de Gita, zijn verdeeld volgens de kwaliteiten (guna's) die voortkomen uit hun eigen innerlijke natuur, spiritueel temperament, essentieel karakter (*svabhāva*). Kalmte, zelfbeheersing, ascese, zuiverheid, lankmoedigheid, oprechtheid, kennis, aanvaarding van spirituele waarheid zijn het werk van de Brahmaan, voortkomend uit zijn svabhava. Heldhaftigheid, hoge moed, vastberadenheid, bekwaamheid, niet vluchten in de strijd, vrijgevigheid, heerschappij (*īśvara-bhāva*, het temperament van de heerser en leider) zijn het natuurlijke werk van de Kshatriya. Landbouw, veeteelt, handel inclusief de arbeid van de ambachtsman en de kunstenaar zijn het natuurlijke werk van de Vaishya. Al het werk van dienstbaarheid valt binnen de natuurlijke functie van de Shudra. O mens, zo gaat het verder zeggende woord, wie zich wijdt aan zijn eigen natuurlijke werk in het leven verwerft spirituele volmaaktheid, niet door de handeling zelf, maar als hij het doet met de juiste kennis en het juiste motief,

[89] II. 31. *svadharmam api cāvekṣya.*

[90] III. 35.

als hij er een aanbidding van de Geest van deze schepping van kan maken en het oprecht kan opdragen aan de Meester van het universum van wie alle impulsen tot handelen komen. Alle arbeid, alle handelingen en functies, wat het ook moge zijn, kunnen geheiligd worden door deze toewijding van werken, kunnen het leven veranderen in een zelf-opoffering aan de Godheid in en om ons heen en worden zelf omgezet in een middel tot spirituele volmaaktheid. Maar een taak die niet van nature iemands eigen is, ook al wordt die goed uitgevoerd, ook al ziet die er van buiten beter uit, beoordeeld volgens een externe en mechanische maatstaf, of leidt tot meer succes in het leven, is nog steeds inferieur als middel tot subjectieve groei, juist omdat het een extern motief en een mechanische impuls heeft. Iemands eigen natuurlijke werk is beter, zelfs als het vanuit een ander oogpunt gebrekkig lijkt. Men begaat geen zonde of smet wanneer men handelt in de ware geest van het werk en in overeenstemming met de wet van de eigen natuur. Alle handelingen in de drie guna's zijn onvolmaakt, alle menselijke arbeid is onderhevig aan fouten, gebreken of beperkingen; maar dat mag ons er niet toe brengen onze eigen eigen werk en natuurlijke functie te verzaken. Handelen moet wettelijk zijn, gereguleerd handelen, *niyataṁ karma*, maar intrinsiek eigen, ontwikkeld van binnenuit, in harmonie met de waarheid van iemands wezen, gereguleerd door de Swabhava, *svabhāva-niyataṁ karma*.

Wat is precies de bedoeling van de Gita? Laten we het eerst bekijken in zijn meer uiterlijke betekenis en de tint beschouwen die aan het principe dat het verkondigt wordt gegeven door de ideeën van het ras en de tijd — de kleur van de culturele omgeving, de oude betekenis. Deze verzen en de eerdere uitspraken van de Gita over hetzelfde onderwerp zijn aangegrepen in de huidige controverses over de kastekwestie en door sommigen geïnterpreteerd als een goedkeuring van het huidige systeem, door anderen gebruikt als een ontkenning van de erfelijke basis van kaste. In feite hebben de verzen in de Gita geen betrekking op het bestaande kastenstelsel, omdat dat iets heel anders is dan het oude sociale ideaal van *caturvarṇa*, de vier duidelijk afgebakende orden van de Arische gemeenschap, en op geen enkele manier overeenkomt met de beschrijving in de Gita. Landbouw, veeteelt en handel van allerlei aard worden hier beschreven als het werk van de Vaishya; maar in het latere systeem wordt de meerderheid van degenen die zich bezighouden met handel en veeteelt, ambachtslieden, kleine vaklieden en anderen in feite geclassificeerd als Shudra, waar ze niet helemaal buiten de boot vallen, en met enkele uitzonderingen is de koopmansklasse de enige, en ook die wordt niet overal als Vaishya beschouwd. Landbouw, bestuur en dienstverlening zijn de beroepen van alle klassen, van de Brahmaan tot de Shudra. En als de economische functieverdelingen zo verward zijn geraakt dat er geen mogelijkheid tot correctie meer is, dan is de wet van de guna of kwaliteit nog minder onderdeel van het latere systeem. Daar is alles rigide gewoonte, *ācāra*, zonder rekening te houden met de behoeften van de individuele natuur. Als we opnieuw de religieuze kant van de bewering van de voorstanders van het kastenstelsel bekijken, kunnen we zeker geen enkel absurd idee ontlenen aan de woorden van de Gita, zoals dat het een wet van de menselijke natuur is dat hij, ongeacht zijn persoonlijke aanleg en capaciteiten, het beroep van zijn ouders of zijn directe of verre voorouders zal volgen, dat de zoon van een melkboer melkboer zal zijn, de zoon van een dokter dokter, dat de nakomelingen van schoenmakers schoenmakers zullen blijven tot het einde der tijden, laat staan

dat hij door dit te doen, door deze onintelligente en mechanische herhaling van de wet van andermans natuur zonder aandacht te besteden aan zijn eigen individuele roeping en kwaliteiten, bevordert een mens automatisch zijn eigen volmaaktheid en bereikt hij spirituele vrijheid. De woorden van de Gita verwijzen naar het oude systeem van *caturvarṇa*, zoals het bestond of verondersteld werd te bestaan in zijn ideale zuiverheid. Er bestaat enige controverse over de vraag of het ooit meer was dan een ideaal of algemene norm die min of meer losjes in de praktijk werd gevolgd. Het moet daarom alleen in die context worden beschouwd. Ook hier bestaat aanzienlijke moeilijkheid wat betreft de precieze uiterlijke betekenis.

Het oude systeem van de vier orden had een drievoudig aspect; het nam een sociale en economische, een culturele en een spirituele gedaante aan. Aan de economische kant erkende het vier functies van de sociale mens in de gemeenschap: de religieuze en intellectuele, de politieke, de economische en de dienstbare functies. Er zijn dus vier soorten werk: het werk van religieuze dienstverlening, letteren, leren en kennis; het werk van bestuur, politiek, administratie en oorlog; het werk van productie, rijkdom vergaren en ruilhandel; het werk van loonarbeid en dienstverlening. Er werd een poging gedaan om de hele ordening te vinden en te stabiliseren van de maatschappij op basis van de verdeling van deze vier functies over vier duidelijk afgebakende klassen. Dit systeem was niet uniek voor India, maar was met bepaalde verschillen het dominante kenmerk van een fase van sociale evolutie in andere oude of middeleeuwse samenlevingen. De vier functies zijn nog steeds inherent aan het leven van alle normale gemeenschappen, maar de duidelijke scheidingen bestaan nergens meer. Het oude systeem is overal ingestort en heeft plaatsgemaakt voor een meer vloeiende orde, of, zoals in India, voor een verwarde en complexe sociale starheid en economische immobiliteit die ontaardt in een chaos van kasten. Naast deze economische verdeling bestond er ook een associatie met een cultureel idee dat elke klasse haar religieuze gewoonte, haar erecode, ethische regels, passende opleiding en training, karaktertype, familie-ideaal en discipline gaf. De feiten van het leven kwamen niet altijd overeen met het idee, — er bestaat altijd een zekere kloof tussen het mentale ideaal en de vitale en fysieke praktijk, — maar er werd voortdurend en met grote inspanning geprobeerd om zoveel mogelijk een reële overeenkomst te behouden. Het belang van deze poging en van het culturele ideaal en de atmosfeer die het creëerde in de vroegere vorming van de sociale mens, kan nauwelijks worden overschat; maar tegenwoordig heeft het weinig meer dan een historische, vroegere en evolutionaire betekenis. Ten slotte kreeg dit systeem, waar het ook bestond, min of meer een religieuze sanctie (meer in het Oosten, zeer weinig in Europa) en in India een diepere spirituele betekenis. Deze spirituele betekenis is de kern van de leer van de Gita.

De Gita trof dit systeem aan en het ideaal ervan in het Indiase denken, en erkende en accepteerde zowel het ideaal als het systeem en de religieuze sanctie ervan. "De viervoudige orde is door mij geschapen," zegt Krishna, "volgens de indelingen van kwaliteit en actieve functie." Op basis van de enkele kracht van deze zin kan niet volledig worden geconcludeerd dat de Gita dit systeem beschouwde als een eeuwige en universele sociale orde. Andere oude autoriteiten beschouwden het niet zo; zij stellen daarentegen duidelijk dat het in het begin niet bestond en in een later tijdperk van de cyclus zal instorten. Toch kunnen we uit de zin opmaken dat de viervoudige functie

van de sociale mens werd beschouwd als normaal inherent aan de psychologische en economische behoeften van elke gemeenschap en daarom een uiting van de Geest die zich uitdrukt in het collectieve en individuele bestaan van de mens. De zin van de Gita is in feite een intellectuele weergave van het bekende symbool in de Vedische Purusha-Sukta. Maar wat zou dan de natuurlijke basis en vorm van beoefening van deze functies moeten zijn? De praktische basis in de oudheid werd het erfelijke principe. De sociale functie en positie van een mens werden ongetwijfeld oorspronkelijk bepaald, zoals dat nog steeds het geval is in vrijere, minder geordende gemeenschappen, door omgeving, omstandigheden, geboorte en capaciteit; Maar naarmate er een meer vaste stratificatie ontstond, werd zijn rang praktisch uitsluitend bepaald door geboorte, en in het latere kastenstelsel werd geboorte de enige regel voor status. De zoon van een Brahmaan is altijd een Brahmaan qua status, hoewel hij niets van de typische Brahmaanse eigenschappen of karakter-eigenschappen bezit, geen intellectuele opleiding of spirituele ervaring, geen religieuze waarde of kennis, geen enkele connectie met de juiste functie van zijn klasse, geen Brahminschap in zijn werk en geen Brahminschap in zijn aard.

Dit was een onvermijdelijke evolutie, omdat de uiterlijke kenmerken de enige zijn die gemakkelijk en handig vast te stellen zijn, en geboorte was de meest praktische en beheersbare manier in een steeds meer gemechaniseerde, complexe en conventionele sociale orde. Een tijdlang was er een mogelijke discrepantie tussen de erfelijke fictie en het werkelijke aangeboren karakter van het individu en capaciteit werd gecreëerd of verminderd door onderwijs en training: maar uiteindelijk hield deze inspanning op vol te houden en kreeg de erfelijke conventie absolute macht. De oude wetgevers erkenden weliswaar de erfelijke praktijk, maar benadrukten dat kwaliteit, karakter en capaciteit de enige solide en werkelijke basis vormden en dat zonder deze de erfelijke sociale status een onspirituele leugen werd, omdat deze haar ware betekenis had verloren. Ook de Gita vond, zoals altijd, haar eigen gedachte over de innerlijke betekenis. In één vers spreekt ze zelfs over het werk dat met een mens geboren wordt, *sahajaṁ karma*; maar dit impliceert op zichzelf geen erfelijke basis. Volgens de Indiase wedergeboorte-theorie, die de Gita erkent, worden de aangeboren aard en het levenspad van een mens in wezen bepaald door zijn eigen vorige levens, zijn de zelf-ontwikkeling die reeds is bewerkstelligd door zijn vorige daden en mentale en spirituele evolutie en kunnen ze niet uitsluitend afhangen van de materiële factor van zijn afkomst, ouderschap, fysieke geboorte, die slechts van ondergeschikt belang kan zijn, misschien een effectief teken, maar niet het dominante principe. Het woord *sahaja* betekent dat wat met ons geboren wordt, alles wat natuurlijk, aangeboren, inherent is; het equivalent ervan in alle andere passages is *svabhāvaja*. Het werk of de functie van een mens wordt bepaald door zijn kwaliteiten, *karma* wordt bepaald door guna; het is het werk dat geboren wordt uit zijn Swabhava, *svabhāvajaṁ karma*, en gereguleerd door zijn Swabhava, *niyataṁ karma*. Deze nadruk op een innerlijke kwaliteit en geest die tot uitdrukking komt in werk, functie en handelen, is de hele betekenis van het idee van Karma in de Gita.

En uit deze nadruk op de innerlijke waarheid en niet op de uiterlijke vorm vloeit de spirituele betekenis en kracht voort die de Gita toekent aan het volgen van de Swadharma. Dat is de werkelijk belangrijke betekenis van de

passage. Er is te veel aandacht besteed aan de verbinding met de uiterlijke maatschappelijke orde, alsof het doel van de Gita was om die orde op zich te ondersteunen of te rechtvaardigen door een religieus-filosofische theorie. In feite legt de Gita zeer weinig nadruk op de uiterlijke regels en des te meer op de innerlijke wet die het Varna-systeem probeerde te reguleren in de uiterlijke praktijk. En het is de individuele en spirituele waarde van deze wet, en niet het gemeenschappelijke, economische of andere sociale en culturele belang ervan, waarop de gedachte in deze passage gericht is. De Gita aanvaardde de Vedische theorie van opoffering, maar gaf er een diepgaande wending aan, een innerlijke, subjectieve en universele betekenis, een spirituele zin en richting die al haar waarden tijdloos maakt. Ook hier aanvaardt zij op dezelfde manier de theorie van de vier orden van de mens, maar geeft er een diepgaande wending aan, een innerlijke, subjectieve en universele betekenis, een spirituele zin en richting. En onmiddellijk verandert het idee achter de theorie van waarde en wordt het een blijvende en levende waarheid, niet gebonden aan de vergankelijkheid van een bepaalde sociale vorm en orde. Waar de Gita zich mee bezighoudt, is niet de geldigheid van de Arische sociale orde die nu is afgeschaft of in verval verkeert – als dat alles was, zou het principe van Swabhava en Swadharma geen blijvende waarheid of waarde hebben – maar de relatie van het uiterlijke leven van een mens tot zijn innerlijke wezen, de evolutie van zijn handeling vanuit zijn ziel en de innerlijke natuurwet.

En we zien inderdaad dat de Gita zelf heel duidelijk aangeeft wat haar bedoeling is wanneer ze het werk van de Brahmaan en de Kshatriya beschrijft, niet in termen van externe functie, niet gedefinieerd als leren, priesterwerk en literatuur of bestuur, oorlog en politiek, maar volledig in termen van innerlijk karakter. De taal klinkt een beetje merkwaardig in onze oren. Kalmte, zelf-beheersing, ascese, zuiverheid, geduld, oprechtheid, kennis, acceptatie en beoefening van spirituele waarheid zouden normaal gesproken niet worden beschreven als de functie, het werk of de levensbeschouwing van een mens. Maar dit is precies wat de Gita bedoelt en zegt: dat deze dingen, hun ontwikkeling, hun uitdrukking in gedrag, hun vermogen om de wetten van de sattwische natuurvorm te geven, het ware werk van de Brahmaan zijn. Studeren, religieuze dienstverlening en de andere uiterlijke functies zijn slechts het meest geschikte terrein, een gunstig middel voor deze innerlijke ontwikkeling, de gepaste zelf-expressie, de manier waarop hij zich vastzet in een vastberaden karakter en een geëxternaliseerde solliditeit. Oorlog, bestuur, politiek, leiderschap en heerschappij zijn een soortgelijk terrein en middel voor de Kshatriya; maar zijn ware werk is de ontwikkeling, de uitdrukking in gedrag, het vermogen om de wet van de actieve strijdende koninklijke of krijgersgeest vorm te geven en het dynamische ritme van beweging te creëren. Het werk van de Vaishya en Shudra wordt uitgedrukt in termen van een uiterlijke functie, en deze omgekeerde wending kan enige betekenis hebben. Voor het temperament dat gericht is op productie en het vergaren van rijkdom, of beperkt is tot de kring van arbeid en dienstverlening, zijn de handelsgeest en de dienstbare geest meestal naar buiten gericht, meer bezig met de externe waarden van hun werk dan met hun vermogen tot karaktervorming, en deze instelling is niet zo gunstig voor een sattwische of spirituele werking van de natuur. Dat is ook de reden waarom een commercieel en industrieel tijdperk of een maatschappij geobsedeerd door het idee van werk en arbeid een atmosfeer creëert die gunstiger is voor het materiële dan voor het spirituele

leven, meer aangepast aan vitale efficiëntie dan aan de subtielere perfectie van de hoogstaande geest en ziel. Niettemin heeft ook dit soort natuur en zijn functies hun innerlijke betekenis, hun spirituele waarde en kunnen ze een betekenis en kracht worden voor volmaaktheid. Zoals elders is gezegd, niet alleen de Brahmaan met zijn ideaal van spiritualiteit, ethische zuiverheid en kennis en de Kshatriya met zijn ideaal van adel, ridderlijkheid en hoogstaand karakter, maar ook de rijkdomzoekende Vaishya, de door arbeid gevangen Shudra, de vrouw met haar nauwe, beperkte en onderworpen leven, zelfs de verstotene geboren uit een baarmoeder van zonde, *pāpayonayaḥ*, kan via deze weg onmiddellijk opstijgen naar de hoogste innerlijke grootsheid en spirituele vrijheid, naar volmaaktheid, naar de bevrijding en vervulling van het goddelijke element in de mens.

Drie stellingen dringen zich al bij de eerste aanblik op en kunnen als impliciet worden beschouwd in alles wat de Gita in deze passage zegt. Ten eerste moet alle actie van binnenuit worden bepaald, omdat ieder mens iets eigens in zich heeft, een karakteristiek principe en aangeboren kracht van zijn natuur. Dat is de effectieve kracht van zijn geest, die de dynamische vorm van zijn ziel in de natuur creëert en die door middel van actie tot uitdrukking brengt en vervolmaakt, die effectief maakt in vermogen, gedrag en leven, is zijn werk, zijn ware Karma: dat wijst hem de juiste weg van zijn innerlijke en uiterlijke leven en is het juiste uitgangspunt voor zijn verdere ontwikkeling. Ten tweede zijn er grofweg vier typen natuur, elk met zijn karakteristieke functie en ideale regel van werk en karakter, en het type geeft het juiste veld van de mens aan en zou voor hem zijn juiste cirkel van functie in zijn uiterlijke sociale bestaan moeten uitstippelen. Ten slotte kan elk werk dat iemand doet, mits gedaan volgens de wet van zijn wezen, de waarheid van zijn natuur, op God gericht worden en een effectief middel worden tot spirituele bevrijding en volmaaktheid. De eerste en laatste van deze stellingen suggereren een evidente waarheid en rechtvaardigheid. De gebruikelijke manier van leven, zowel individueel als sociaal, lijkt inderdaad een tegenspraak met deze principes te zijn; want we dragen ongetwijfeld een enorme last van externe noodzaak, regels en wetten, en onze behoefte aan zelf-expressie, aan de ontwikkeling van onze ware persoon, onze echte ziel, onze meest kenmerkende natuurwet in het leven, wordt voortdurend belemmerd, gedwarsboomd, van zijn koers gedwongen en krijgt door omgevingsinvloeden een zeer geringe kans en ruimte. Leven, Staat, maatschappij, familie, alle omringende machten lijken samen te spannen om hun juk op onze geest te leggen, ons in hun mallen te dwingen, ons hun mechanische belangen en ruwe, directe gemakzucht op te leggen. We worden onderdelen van een machine; wij zijn niet, en mogen nauwelijks mensen zijn in de ware zin van het woord, *manuṣya*, puruṣa, zielen, geesten, vrije kinderen van de geest, bekrachtigd om de hoogste karaktervolmaaktheid van ons wezen te ontwikkelen en het tot ons middel van dienstbaarheid aan het menselijk ras te maken. Het lijkt erop dat we niet zijn wat we van onszelf maken, maar wat we gemaakt zijn. Toch, hoe meer we in kennis vorderen, hoe meer de waarheid van de regel van de Gita zich zal openbaren. De opvoeding van een kind moet beginnen met het uitbrengen van al wat het beste, krachtigste, meest intieme en levende in zijn natuur is; de mal waarin de actie en ontwikkeling van de mens zich moeten voltrekken, is die van zijn aangeboren kwaliteit en kracht. Hij moet nieuwe dingen verwerven, maar hij zal ze het beste, het meest vitaal verwerven op basis van zijn eigen ontwikkelde type en

aangeboren kracht. En zo moeten ook de functies van een mens worden bepaald door zijn natuurlijke aanleg, gave en capaciteiten. Het individu dat zich op deze manier ontwikkelt, zal een levende ziel en geest zijn en een veel grotere kracht hebben ten dienste van het menselijk ras. En we kunnen nu duidelijker zien dat deze regel niet alleen geldt voor het individu, maar ook voor de gemeenschap en de natie, de groepsziel, de collectieve mens. De tweede stelling over de vier typen en hun functies is meer vatbaar voor discussie. Men zou kunnen zeggen dat deze te simpel en te positief is, dat er onvoldoende rekening wordt gehouden met de complexiteit van het leven en de plasticiteit van de menselijke natuur, en dat, ongeacht de theorie of haar intrinsieke verdiensten, de uiterlijke sociale toepassing juist moet leiden tot die tirannie van een mechanische regel, die lijnrecht ingaat tegen alle wetten van Swadharma. Maar er schuilt een diepere betekenis achter, waardoor de waarde ervan minder betwistbaar is. En zelfs als we deze verwerpen, blijft de derde stelling in haar algemene betekenis bestaan. Wat iemands werk en functie in het leven ook is, hij kan, als het van binnenuit bepaald wordt of als hij het mag laten uitdrukken als een zelf-expressie van zijn aard, er een middel tot grootse dingen van maken met en van een grotere innerlijke volmaaktheid. En wat het ook moge zijn, als hij zijn natuurlijke functie in de juiste geest vervult, als hij deze verlicht door de ideale geest, als hij zijn handelen richt op de doeleinden van de Godheid in zichzelf, ermee de Geest dient die zich in het universum manifesteert of er een bewust instrument van maakt voor de doeleinden van het Goddelijke in de mensheid, kan hij het transformeren in een middel tot de hoogste spirituele volmaaktheid en vrijheid.

Maar de leer van de Gita heeft hier een nog diepere betekenis als we het niet beschouwen als een losstaand citaat dat op zichzelf staat in betekenis, zoals te vaak gebeurt, maar zoals we zouden moeten doen, in samenhang met alles wat het door het hele werk heen heeft gezegd en vooral in de laatste twaalf hoofdstukken. De filosofie van de Gita over leven en werken is dat alles voortkomt uit het Goddelijke Bestaan, de transcendente en universele Geest. Alles is een verhulde manifestatie van de Godheid, Vasudeva, *yataḥ pravṛttir bhūtānāṁ yena sarvam idaṁ tatam*, en het Onsterfelijke in ons en in de wereld te onthullen, in eenheid te leven met de Ziel van het universum, te stijgen in bewustzijn, kennis, wil, liefde, spirituele vreugde tot eenheid met de allerhoogste Godheid, te leven in de hoogste spirituele natuur met het individuele en natuurlijke wezen, bevrijd van tekortkomingen en onwetendheid en een bewust instrument gemaakt voor de werken van de goddelijke Shakti, is de volmaaktheid waartoe de mensheid in staat is en de voorwaarde voor onsterfelijkheid en vrijheid. Maar hoe is dit mogelijk wanneer we in feite gehuld zijn in natuurlijke onwetendheid, de ziel opgesloten in de gevangenis van het ego, overwonnen, geplaagd, gehamerd en gevormd door de omgeving, beheerst door het mechanisme van de natuur, afgesneden van onze greep op de realiteit van onze eigen geheime spirituele kracht? Het antwoord is dat al deze natuurlijke werking, hoe nu ook gehuld in een verhulde en tegenstrijdige werking, nog steeds het principe van zijn eigen evoluerende vrijheid en volmaaktheid in zich draagt. Een Godheid zetelt in het hart van elke mens en is de Heer van deze mysterieuze werking van de natuur. En hoewel deze Geest van het universum, deze Ene die alles is, ons lijkt te laten draaien op het wiel van de wereld alsof Hij op een machine is gemonteerd door de kracht van Maya, ons vormend in onze onwetendheid zoals de pottenbakker een pot vormt, zoals de wever een stof, door een of

ander vaardig mechanisch principe, is deze geest toch ons grootste zelf en is het volgens het ware idee, de waarheid van onszelf, dat wat in ons groeit en steeds nieuwe en meer passende vormen vindt in geboorte na geboorte, in ons dierlijke, menselijke en goddelijke leven, in dat wat we waren, dat wat we zijn, dat wat we zullen zijn, — is het in overeenstemming met deze innerlijke zielswaarheid dat, zoals onze ogen geopend zullen worden zullen ontdekken, we geleidelijk gevormd worden door deze geest in ons in zijn alwijze almacht. Deze machinerie van het ego, deze verwarde complexiteit van de drie guna's, denkvermogen, lichaam, leven, emotie, verlangen, strijd, gedachte, aspiratie, streven, deze vastgelopen interactie van pijn en plezier, zonde en deugd, streven en succes en falen, ziel en omgeving, mezelf en anderen, is slechts de uiterlijke onvolmaakte vorm die een hogere spirituele kracht in mij aanneemt, die door haar wisselvalligheden de progressieve zelf-expressie nastreeft van de goddelijke werkelijkheid en grootsheid die ik in het geheim in geest ben en in de natuur openlijk zal worden. Deze actie bevat in zichzelf het principe van haar eigen succes, het principe van de Swabhava en Swadharma.

De Jiva is in zelf-expressie een deel van de Purushottama. Hij vertegenwoordigt in de Natuur de kracht van de opperste Geest, hij is in zijn persoonlijkheid die kracht; hij brengt in een individueel bestaan de potenties van de Ziel van het universum naar voren. Deze Jiva zelf is geest en niet het natuurlijke ego; de geest, en niet de vorm van het ego, is onze realiteit en het principe van onze innerlijke ziel. De ware kracht van wat we zijn en kunnen zijn, ligt besloten in die hogere spirituele kracht. Deze mechanische Maya van de drie guna's is niet de minste fundamentele waarheid van haar bewegingen; het is slechts een huidige uitvoerende energie, een instrument van lager gemak, een schema van uiterlijke training en oefening. De spirituele natuur die deze meervoudige persoonlijkheid in het universum is geworden, *parā prakṛtir jīva-bhūtā*, is de basis van ons bestaan: al het andere is een lagere afleiding en uiterlijke vorming van een hoogste verborgen activiteit van de geest. En in de Natuur heeft ieder van ons een principe en wil van ons eigen worden; elke ziel is een kracht van zelf-bewustzijn die een idee van het Goddelijke in zich formuleert en daardoor haar handelen en evolutie, haar progressieve zelfontdekking, haar voortdurend variërende zelf-expressie en haar schijnbaar onzekere maar in het geheim onvermijdelijke groei naar volheid leidt. Dat is onze Swabhava, onze ware aard; dat is onze waarheid van zijn, die nu slechts een constante gedeeltelijke uitdrukking vindt in onze verschillende vormen van worden in de wereld. De wet van handelen, bepaald door deze Swabhava, is onze juiste wet van zelfvorming, functioneren, werken, onze Swadharma.

Dit principe geldt in de hele kosmos; overal is de ene Kracht aan het werk, één algemene universele Natuur, maar in elke graad, vorm, energie, geslacht, soort, individuele schepping volgt zij een Hoofdidee en kleinere ideeën en principes van constante en complexe variatie die zowel de permanente dharma van elk als de tijdelijke dharma's ervan bepalen. Deze these beschrijft ervoor de wet van zijn wezen in wording, de curve van zijn geboorte en voortbestaan en verandering, de kracht van zijn zelf-behoud en zelf-vermeerdering, de lijnen van zijn stabiele en evoluerende zelf-expressie en zelf-ontdekking, de regels van zijn relaties tot al de rest van de uitdrukking van het zelf in het universum. Het volgen van de wet van zijn wezen, Swadharma, het ontwikkelen van het idee in zijn zijn, Swabhava, is zijn

grondslag van veiligheid, zijn juiste pad en procedure. Dat gebeurt niet uiteindelijk, de ziel wordt niet teruggevoerd naar een huidige formulering, maar integendeel, door deze manier van ontwikkeling verrijkt ze zichzelf juist met nieuwe ervaringen die geassimileerd zijn in haar eigen wet en principe en kan ze op haar moment het krachtigst groeien en zich ontplooien voorbij de huidige vormen naar een hogere zelf-expressie. Het onvermogen om haar eigen wet en principe te handhaven, het onvermogen om zich aan te passen aan haar omgeving op een zodanige manier dat de omgeving zich aanpast aan zichzelf en nuttig wordt voor haar eigen aard, is haar zelf verliezen, haar recht op zelf verspelen, afwijken van haar weg van zelf, is verderf, *vinaṣṭi*, is valsheid, dood, angst voor verval en ontbinding en de noodzaak van pijnlijk zelf-herstel, vaak na verduistering en verdwijning, is de ijdele omweg van de verkeerde weg die onze werkelijke vooruitgang vertraagt. Deze wet bestaat in de een of andere vorm in de hele Natuur; ze ligt ten grondslag aan alle werking van de wet van universaliteit en de wet van variatie die ons door de wetenschap is geopenbaard. Dezelfde wet geldt in het leven van de mens, zijn vele levens in vele menselijke lichamen. Hier heeft het een uiterlijk spel en een innerlijke spirituele waarheid, en het uiterlijke spel kan pas zijn volle en werkelijke betekenis krijgen wanneer we de innerlijke spirituele waarheid hebben gevonden en al onze handelingen hebben verlicht met de waarden van de geest. Deze grote en wenselijke transformatie kan snel en krachtig worden bewerkstelligd, in verhouding tot onze vooruitgang in zelf-kennis.

En allereerst moeten we inzien dat Swabhava iets anders betekent in de hoogste spirituele natuur en een heel andere vorm en betekenis aanneemt in de lagere natuur van de drie guna's. Ook daar handelt het maar het is niet volledig in bezit van zichzelf, het zoekt als het ware naar zijn eigen ware wet in een schemerlicht of een duisternis en gaat zijn weg door vele lagere vormen, vele valse vormen, eindeloze onvolkomenheden, perversies, zelf-verlies, zelf-ontdekking, zoektochten naar norm en regel voordat het zelf-ontdekking en volmaaktheid bereikt. Onze natuur is hier een gemengd web van kennis en onwetendheid, van waarheid en leugen, van succes en mislukking, van goed en kwaad, van vinden en verliezen, van zonde en deugd. Het is altijd de Swabhava die door al deze dingen heen zoekt naar zelf-expressie en zelf-ontdekking, *svabhāvas tu pravartate*, een waarheid die ons zou moeten leren universele naastenliefde en gelijkheid van visie, aangezien we allemaal onderworpen zijn aan dezelfde verwarring en strijd. Deze bewegingen behoren niet tot de ziel, maar tot de natuur. De Purushottama wordt niet beperkt door deze onwetendheid; hij regeert van boven en leidt de ziel door haar veranderingen. Het zuivere, onveranderlijke zelf wordt niet geraakt door deze bewegingen; het is getuige van en ondersteunt door zijn ongrijpbare eeuwigheid deze veranderlijke Natuur in haar wisselvalligheden. De ware ziel van het individu, het centrale wezen in ons, is groter dan deze dingen, maar aanvaardt ze in haar uiterlijke evolutie in de Natuur. En wanneer we deze ware ziel hebben bereikt, het onveranderlijke universele zelf dat ons in stand houdt en de Purushottama, de Heer in ons die heerst over en de hele werking van de Natuur leidt, hebben we de volledige spirituele betekenis van de wet van ons leven gevonden. Want we worden ons bewust van de Meester van het bestaan die zich voor altijd uitdrukt in zijn oneindige hoedanigheid, *anantaguṇa*, in alle wezens. We worden ons bewust van een viervoudige aanwezigheid van de Godheid, een Ziel van zelf-kennis en wereldkennis, een Ziel van kracht en macht die haar krachten zoekt, vindt en gebruikt, een Ziel

van wederkerigheid en schepping en relatie en uitwisseling tussen schepsel en schepsel, een Ziel van werken die in het universum werkt en alles dient in ieder en de arbeid van ieder ten dienste stelt van alle anderen. We worden ons ook bewust van de individuele Kracht van het Goddelijke in ons, die deze viervoudige krachten direct gebruikt, ons een vorm van zelf-expressie toewijst, de richting van onze goddelijke taak bepaalt en ons door dit alles verheft tot haar universaliteit in manifestatie totdat we daardoor onze spirituele eenheid met Hem en met al wat Hij is in de kosmos kunnen vinden.

Het uiterlijke idee van de vier orden van de mens in het leven wordt alleen bevestigd door de meer uiterlijke werking van deze waarheid van de goddelijke actie; het is beperkt tot één kant van de werking ervan in het functioneren van de drie guna's. Het is waar dat de mens in dit leven grotendeels in vier typen valt: de man van kennis, de man van macht, de productieve, vitale man en de man van ruwe arbeid en dienstbaarheid. Dit zijn geen fundamentele indelingen, maar stadia van zelf-ontwikkeling in onze menselijkheid. De mens begint met een aanzienlijke hoeveelheid onwetendheid en inertie; zijn eerste staat is er een van ruwe arbeid, die zijn dierlijke luiheid wordt opgedrongen door de behoeften van het lichaam, de levensdrang, de noodzaak van de natuur en, voorbij een bepaald punt van noodzaak, door een of andere vorm van directe of indirecte dwang die de maatschappij hem oplegt. Degenen die nog steeds door dit tamas worden beheerst, zijn de Shudra's, de lijfeigenen van de maatschappij die hun tol betalen en niets of heel weinig anders kunnen bijdragen aan het veelzijdige spel van leven, in vergelijking met meer ontwikkelde mensen. Door kinetische actie ontwikkelt de mens de rajasische guna in zich en krijgen we een tweede type mens, gedreven door een constant instinct voor nuttige creatie, productie, bezit, verwerving, bezit en genot: de gemiddelde economische en vitale mens, de Vaishya. Op een hoger niveau van de rajasische of kinetische kwaliteit van onze gemeenschappelijke natuur krijgen we de actieve mens met een meer dominante wil, met stoutmoedigere ambities, met het instinct om te handelen, te strijden en zijn wil af te dwingen, in het sterkst om te leiden, te bevelen, te regeren, massa's mensen in zijn invloedssfeer te dragen: de strijder, leider, heerser, prins, koning, Kshatriya. En waar het sattwische denkvermogen overheerst, krijgen we de Brahmaan, de mens met een hang naar kennis, die gedachten, reflectie, het zoeken naar waarheid en een intelligente of in het hoogste geval een spirituele regel in het leven brengt en daarmee zijn opvatting en bestaanswijze verlicht.

In de menselijke natuur is altijd iets van al deze vier persoonlijkheden aanwezig, ontwikkeld of onontwikkeld, breed of smal, onderdrukt of naar de oppervlakte komend, maar bij de meeste mensen overheerst één of de andere neiging en lijkt soms de hele actieruimte in de natuur in beslag te nemen. En in elke samenleving zouden we alle vier typen moeten hebben, — zelfs, bijvoorbeeld, als we een puur productieve en commerciële samenleving creëren zoals de moderne tijden hebben geprobeerd, of een Shudra-arbeiderssamenleving, een proletarische samenleving zoals die het meest moderne denkvermogen aanspreekt en nu in een deel van Europa wordt geprobeerd en in andere delen wordt bepleit. Er zouden nog steeds denkers zijn die gedreven worden om de wet, de waarheid en de leidende regel van de hele zaak te vinden, de aanvoerders en leiders van de industrie die al deze productieve activiteit als excuus zouden gebruiken voor de bevrediging van hun behoefte aan avontuur, strijd, leiderschap en dominantie, de vele typische,

puur productieve en rijkdom vergarende mensen, de gemiddelde arbeiders die tevreden zijn met een beetje arbeid en de beloning voor hun arbeid. Maar dit zijn louter uiterlijke zaken, en als dat alles was, zou deze economie van het menselijk type geen spirituele betekenis hebben. Of het zou hoogstens betekenen, zoals soms het geval is geweest in India, dat we deze ontwikkelingsstadia in onze geboorten moeten doorlopen; want we moeten ons geleidelijk door de tamasische, de rajaso-tamasische, de rajasische of rajaso-sattwische naar de sattwische natuur heen worstelen, opstijgen en ons vestigen in een innerlijk Brahmaanschap, *brāhmaṇya*, en dan vanuit die basis verlossing zoeken. Maar in dat geval zou er geen logische ruimte zijn voor de bewering van de Gita dat zelfs de Shudra of Chandala, door zijn leven op God te richten, rechtstreeks tot spirituele vrijheid en volmaaktheid kan klimmen.

De fundamentele waarheid is niet dit uiterlijke, maar een kracht van ons innerlijk wezen in beweging, de waarheid van de viervoudige actieve kracht van de spirituele natuur. Elke Jiva bezit in zijn spirituele natuur deze vier kanten: hij is een ziel van kennis, een ziel van kracht en macht, een ziel van wederkerigheid en uitwisseling, een ziel van werken en dienstbaarheid, maar één kant overheerst in de actieve en expressieve geest en kleurt de handelingen van de ziel met zijn belichaamde natuur; het leidt en drukt zijn stempel op de andere krachten en gebruikt ze voor de voornaamste drijfveer van handelen, tendens, ervaring. De Swabhava volgt dan niet grof en rigide zoals in de sociale afbakening wordt gesteld, maar subtiel en flexibel de wet van deze stroming en ontwikkelt daarbij de andere drie krachten. Zo ontwikkelt het nastreven van de impuls tot werken en juist verrichte diensten kennis, vergroot het de macht, traint het de nabijheid of het evenwicht van wederkerigheid en vaardigheid en orde in relaties. Elk aspect van de viervoudige godheid beweegt zich door de vergroting van zijn eigen dominante natuurprincipe en verrijking door de andere drie naar een totale volmaaktheid. Deze ontwikkeling ondergaat de wet van de drie guna's. Er is een tamasische en rajasische manier mogelijk om zelfs de dharma van de ziel van kennis te volgen, een brute tamasische en een hoge sattwische manier om de dharma van macht te volgen, een krachtige rajasische of een mooie en nobele sattwische manier om de dharma van werken en diensten te volgen. Om bij de sattwische weg aan te komen van de innerlijke individuele Swadharma en van de werken waartoe deze ons op de levenswegen beweegt, is een voorwaarde voor volmaaktheid. En het is belangrijk op te merken dat de innerlijke Swadharma niet gebonden is aan enige uiterlijke sociale of andere vorm van handelen, beroep of functie. De ziel van werken of dat element in ons dat tevreden is met dienen, kan bijvoorbeeld het leven van het nastreven van kennis, het leven van strijd en macht of het leven van wederkerigheid, productie en uitwisseling maken tot een middel om haar goddelijke impuls tot arbeid en dienstbaarheid te bevredigen.

En uiteindelijk is het bereiken van de meest goddelijke vorm en meest dynamische zielskracht van deze viervoudige activiteit een wijde deur naar een snellere en grootste realiteit van de allerhoogste spirituele volmaaktheid. Dit kunnen we doen als we de actie van de Swadharma veranderen in een verering van de innerlijke Godheid, de universele Geest, de transcendente Purushottama en uiteindelijk de hele actie in zijn handen overgeven, *mayi sannyasya karmāṇi.* Naarmate we verder gaan en de beperking van de drie guna's overstijgen, overstijgen we ook de verdeling van de viervoudige wet en de beperking van alle onderscheidende dharma's, *sarvadharmān parityajya*.

De Geest neemt het individu op in de universele Swabhava, vervolmaakt en verenigt de viervoudige ziel van de natuur in ons en verricht zijn zelf-bepaalde werken volgens de goddelijke wil en de volbrachte kracht van de godheid in het schepsel.

De opdracht van de Gita is om het Goddelijke te aanbidden door ons eigen werk, *sva-karmaṇā*; onze offergave moet bestaan uit de werken die bepaald worden door onze eigen wet van zijn en natuur. Want van het Goddelijke komt alle beweging van de schepping en impuls tot handelen voort en door Hem wordt dit hele universum uitgebreid en voor het bijeenhouden van de werelden heerst Hij over en vormt Hij alle handelingen door de Swabhava. Hem te aanbidden met onze innerlijke en uiterlijke activiteiten, ons hele leven tot een offer van werken aan het allerhoogste te maken, is onszelf voorbereiden om één met Hem te worden in al onze wil, en wezen en natuur. Ons werk moet in overeenstemming zijn met de waarheid in ons, het mag geen aanpassing zijn aan uiterlijke en kunstmatige normen: het moet een levende en oprechte uitdrukking zijn van de ziel en zijn aangeboren krachten. Want het nastreven van de levende, diepste waarheid van deze ziel in onze huidige natuur zal ons uiteindelijk helpen om de onsterfelijke waarheid van dezelfde ziel te bereiken in de nu superbewuste, opperste natuur. Daar kunnen we in eenheid leven met God, ons ware zelf en alle wezens en, vervolmaakt, een volmaakt instrument van goddelijke actie worden in de vrijheid van de onsterfelijke Dharma.

XXI
Naar het Allerhoogste Geheim[91]

DE LERAAR heeft alles gezegd wat hij nog moest zeggen, hij heeft alle centrale principes en de ondersteunende suggesties en implicaties van zijn boodschap uitgewerkt en de belangrijkste twijfels en vragen die daarover zouden kunnen ontstaan, verduidelijkt. Nu rest hem alleen nog het laatste woord, het hart van de boodschap, de kern van zijn evangelie, in een beslissende bewoording en een indringende formule te gieten. En we zien dat dit beslissende, laatste en bekronende woord niet slechts de essentie is van wat er al over gezegd is, niet slechts een geconcentreerde beschrijving van de benodigde zelfdiscipline, de Sadhana, en van dat grotere spirituele bewustzijn dat het resultaat zal zijn van al zijn inspanning en ascese; het overstijgt als het ware elke grens en regel, canon en formule en opent zich naar een brede en onbegrensde spirituele waarheid met een oneindige potentie aan betekenis. En dat is een teken van de diepgang, het brede bereik, de grootsheid van de geest van de Gita-leer. Een gewone religieuze leer of filosofische doctrine is voldoende tevreden met het aangrijpen van bepaalde grote en vitale aspecten van de waarheid en deze om te zetten in bruikbaar dogma en instructie, methode en praktijk voor de begeleiding van de mens in zijn innerlijk leven en de wet en vorm van zijn handelen; het gaat niet verder, het opent geen deuren buiten de cirkel van zijn eigen systeem, leidt ons niet naar een wijdere vrijheid en onbelemmerde grootsheid. Deze beperking is nuttig en zelfs een tijdlang onmisbaar. De mens, gebonden door zijn denkvermogen en wil, heeft behoefte aan een wet en regel, een vast systeem, een bepaalde praktijk die selectief is in zijn denken en handelen; hij vraagt om het ene onmiskenbare pad, afgebakend, vast en veilig om te betreden, om de beperkte horizonten, om de besloten rustplaatsen. Het zijn alleen de sterken en weinigen die zich van vrijheid naar vrijheid kunnen bewegen. En toch, uiteindelijk, zou de vrije ziel een uitweg moeten vinden uit de vormen en systemen waarin het denkvermogen zijn doel vindt en zijn beperkte genoegen vindt. Onze ladder van opstijging overstijgen, niet stoppen zelfs niet op de bovenste trede, maar onbelemmerd en ruim bewegen in de wijdte van de geest, is een bevrijding die belangrijk is voor onze volmaaktheid; de absolute vrijheid van de geest is onze volmaakte staat. En zo leidt de Gita ons: het legt een stevige en zekere, maar zeer ruime weg van opstijging vast, een grote Dharma, en voert ons vervolgens voorbij alles wat is vastgelegd, voorbij alle dharma's, naar oneindig open ruimtes, onthult ons de hoop, laat ons binnen in het geheim van een absolute volmaaktheid, gegrondvest in een absolute spirituele vrijheid, en dat geheim, *guhyatamam*, is de essentie van wat het zijn allerhoogste woord noemt, dat verborgene, de meest diepgaande kennis.

En allereerst herstelt de Gita de kern van haar boodschap. Ze vat de hele contouren en essentie samen in de korte ruimte van vijftien verzen, regels met een beknopte en geconcentreerde uitdrukking en betekenis die niets van de kern van de zaak missen, geformuleerd in zinnen van de meest heldere precisie en duidelijkheid. En ze moeten daarom zorgvuldig worden

[91] Gita, XVIII. 49-56..

doorgenomen, diepgaand worden gelezen in het licht van alles wat eraan vooraf is gegaan, want het is hier duidelijk de bedoeling om datgene te extraheren wat de Gita zelf beschouwt als de centrale betekenis van haar eigen leer. De uiteenzetting gaat uit van het oorspronkelijke uitgangspunt van de gedachte in het boek, het raadsel van menselijk handelen, de schijnbaar onoverkomelijke moeilijkheid om te leven in het hoogste zelf en de hoogste geest terwijl we toch de werken van de wereld blijven verrichten. De gemakkelijkste weg is om het probleem op te geven als onoplosbaar, leven en handelen als een illusie of een lagere beweging van het bestaan die moet worden opgegeven zodra we uit de valstrik van de wereld kunnen opstijgen naar de waarheid van het spirituele zijn. Dat is de ascetische oplossing, als het al een oplossing genoemd kan worden; het is in ieder geval een beslissende en effectieve uitweg uit het raadsel, een weg waartoe het oude Indiase denken van de hoogste en meest meditatieve aard, zodra het een scherpe bocht begon te maken vanaf haar eerste grote en vrije synthese, zich met een steeds toenemende overheersing bewoog. De Gita probeert, net als de Tantra en op bepaalde vlakken de latere religies, het oude evenwicht te bewaren: het behoudt de essentie en het fundament van de oorspronkelijke synthese, maar de vorm is veranderd en vernieuwd in het licht van een ontwikkelende spirituele ervaring. Deze leer ontwijkt niet het moeilijke probleem van het verzoenen van het volledige actieve leven van de mens met het innerlijke leven in het hoogste zelf en de geest; het presenteert wat het beschouwt als de werkelijke oplossing. Het ontkent geenszins de effectiviteit van de ascetische verzaking van het leven op zich, maar het ziet dat het de knoop van het raadsel eerder doorknipt dan losmaakt. Daarom beschouwt het het als een inferieure methode en houdt het vast aan de betere weg. Beide paden leiden ons van de lagere, onwetende, normale natuur van de mens naar het zuivere spirituele bewustzijn, en tot zover moeten beide als geldig en zelfs één in wezen worden beschouwd: maar waar de ene stopt en terugkeert, gaat de andere verder met een vastberaden subtiliteit en grote moed, opent een poort naar onontdekte vergezichten, voltooit de mens in God en verenigt en verzoent ziel en Natuur in de geest.

En daarom formuleert de Gita in de eerste vijf van deze verzen haar uitspraak zo dat deze van toepassing is op zowel de weg van de innerlijke als de weg van de uiterlijke verzaking, en toch op zo'n manier dat men slechts aan enkele van hun gebruikelijke uitdrukkingen een diepere en meer innerlijke betekenis hoeft toe te kennen om de strekking en gedachte van de door de Gita geprefereerde methode te begrijpen. De moeilijkheid van menselijk handelen is dat de ziel en de natuur van de mens fataal onderworpen lijken aan vele soorten gebondenheid, de gevangenis van de onwetendheid, de netten van het ego, de keten van de hartstochten, de hamerende aandrang van het leven van het moment, een duistere en beperkte cirkel zonder einde. De ziel, opgesloten in deze cirkel van handelen, heeft geen vrijheid, geen rust of inzicht in zelfkennis om zichzelf te ontdekken en de ware waarde van het leven en de betekenis van het bestaan te doorgronden. Het heeft weliswaar aanwijzingen van haar wezen, die ze kan verkrijgen uit haar actieve persoonlijkheid en dynamische natuur, maar de maatstaven van perfectie die ze daar kan oprichten, zijn veel te tijdelijk, beperkt en relatief om een bevredigende sleutel tot haar eigen raadsel te zijn. Hoe kan het, terwijl het geabsorbeerd en voortdurend naar buiten gedreven wordt door de meeslepende roep van haar actieve natuur, terugkeren naar haar ware zelf en

spirituele bestaan? Zowel de ascetische verzaking als de weg van de Gita zijn het erover eens dat ze allereerst deze absorptie moet opgeven, de externe aantrekkingskracht van uiterlijke zaken moet afwerpen en het stille zelf moet scheiden van de actieve natuur; ze moet zich identificeren met de onbeweeglijke Geest en in de stilte leven. Het moet leiden tot innerlijke inactiviteit, *naiṣkarmya*. Het is daarom deze reddende innerlijke passiviteit die de Gita hier als het eerste doel van haar Yoga stelt, de eerste noodzakelijke volmaaktheid daarin, of Siddhi. "Een begrip zonder gehechtheid aan alle dingen, een ziel die zichzelf overwint en vrij is van verlangen, bereikt de mens door verzaking een opperste volmaaktheid van *naiṣkarmya*."

Dit ideaal van verzaking, van een zelf-overwonnen stilte, spirituele passiviteit en vrijheid van verlangen is gemeenschappelijk aan alle oude wijsheid. De Gita geeft ons de psychologische basis ervan met een ongeëvenaarde volledigheid en helderheid. Het berust op de gemeenschappelijke ervaring van alle zoekers naar zelf-kennis dat er twee verschillende naturen zijn en dat er twee zelven in ons waren. Daar is het lagere zelf van de duistere mentale, vitale en fysieke natuur, onderworpen aan onwetendheid en inertie in de essentie van zijn bewustzijn en vooral in zijn materiële basis, kinetisch en vitaal door de kracht van het leven, maar zonder inherente zelfbeheersing en zelfkennis in zijn handelen, dat in de geest enige kennis en harmonie bereikt, maar alleen met grote moeite en door een voortdurende strijd met zijn eigen beperkingen. En daar is de hogere natuur en het hogere zelf van ons spirituele wezen, zelf-beheerst en zelf-verlichtend, maar in onze gewone mentaliteit ontoegankelijk voor onze ervaring. Soms krijgen we glimpen van dit grotere iets in ons, maar we bevinden ons er niet bewust in, we leven niet in zijn licht, kalmte en onbegrensde pracht. Het eerste van deze twee zeer verschillende dingen is de aard van de drie guna's zoals beschreven in de Gita. Het zelf-beeld is gecentreerd rond het ego-idee, het werkingsprincipe is verlangen geboren uit het ego, en de knoop van het ego is gehechtheid aan de objecten van het denkvermogen en de zintuigen en het levensverlangen. Het onvermijdelijke constante resultaat van al deze dingen is gebondenheid, gevestigde onderwerping aan een lagere controle, gebrek aan zelfbeheersing, gebrek aan zelf-kennis. De andere, grotere kracht en aanwezigheid wordt ontdekt als de aard en het wezen van de pure geest, niet geconditioneerd door het ego, dat wat in de Indiase filosofie het zelf en het onpersoonlijke Brahman wordt genoemd. Het principe ervan is een oneindig en onpersoonlijk bestaan één en hetzelfde in alles: en, aangezien dit onpersoonlijke bestaan zonder ego is, zonder conditionerende kwaliteit, zonder verlangen, behoefte of prikkel, is het onbeweeglijk en onveranderlijk; eeuwig hetzelfde, het beschouwt en ondersteunt, maar deelt of initieert niet de actie van het universum. De ziel, wanneer het zich in activiteit stort, is de Kshara van de Gita, haar beweeglijke of veranderlijke Purusha; dezelfde ziel, teruggebracht tot het pure, stille zelf en de essentiële geest, is de Akshara van de Gita, de onbeweeglijke of onveranderlijke Purusha.

De meest directe en eenvoudige manier om uit de nauwe gebondenheid van de actieve natuur te komen en terug te keren naar spirituele vrijheid, is uiteraard om alles wat tot de dynamiek van onwetendheid behoort volledig af te werpen en de ziel om te vormen tot een puur spiritueel bestaan. Dat is wat Brahman worden, *brahmabhūya*, wordt genoemd. Het is het lagere mentale, vitale, fysieke bestaan afleggen en het pure spirituele

wezen aantrekken. Dit kan het beste worden gedaan door de intelligentie en wil, *buddhi*, ons huidige hoogste principe. Het moet zich afwenden van de dingen van het lagere bestaan en in de eerste plaats van zijn effectieve knoop van verlangen, van onze hechting aan de objecten die door het denkvermogen en de zintuigen worden nagestreefd. Men moet een begrip worden dat onthecht is van alle dingen, *asakta-buddhiḥ sarvatra.* Dan verdwijnt al het verlangen uit de ziel in haar stilte; het is vrij van alle verlangens, *vigata-spṛhaḥ*. Dat brengt met zich mee of maakt de onderwerping van ons lagere zelf en het bezit van ons hogere zelf mogelijk, een bezit dat afhankelijk is van volledige zelf-beheersing, verzekerd door een radicale overwinning en verovering over onze beweeglijke natuur, *jitātmā*. En dit alles komt neer op een absolute innerlijke verzaking van het verlangen naar dingen, *sannyāsa*. Verzaking is de weg naar deze volmaaktheid en de man die zo innerlijk alles heeft verzaakt, wordt in de Gita beschreven als de ware Sannyasin. Maar omdat het woord gewoonlijk ook een uiterlijke verzaking aanduidt, of soms zelfs alleen dat, gebruikt de Leraar een ander woord, *tyāga*, om de innerlijke van de uiterlijke terugtrekking te onderscheiden en zegt dat Tyaga beter is dan Sannyasa. De ascetische weg gaat veel verder in zijn terugtrekking uit de dynamische Natuur. Hij is gefascineerd door verzaking omwille van de verzaking zelf en dringt aan op een uiterlijke opgave van leven en handelen, een volledige stilte van ziel en natuur. Dat, antwoordt de Gita, is niet volledig mogelijk zolang we in het lichaam leven. Voor zover het mogelijk is, mag het gedaan worden, maar zo'n strenge vermindering van werken is niet onmisbaar: het is zelfs niet echt of tenminste gewoonlijk aan te raden. Het enige dat nodig is, is een volledig innerlijk stiltegevoel, en dat is precies waar de Gita over gaat met *naiṣkarmya*.

Als we ons afvragen waarom deze terughoudendheid, waarom deze toegeving aan het dynamische principe, terwijl ons doel is om het zuivere zelf te worden en het zuivere zelf wordt beschreven als inactief, *akartā*, dan is het antwoord dat die inactiviteit en scheiding van het zelf van de Natuur niet de hele waarheid van onze spirituele bevrijding zijn. Zelf en Natuur zijn uiteindelijk één ding; een totale en volmaakte spiritualiteit maakt ons één met al het Goddelijke in het zelf en in de natuur. Sterker nog, dit worden van Brahman, deze onderdompeling in het zelf van eeuwige stilte, *brahma-bhūya*, is niet ons enige doel, maar slechts de noodzakelijke, immense basis voor een nog groter en wonderbaarlijker goddelijk worden, *madbhāva*. En om die grootste spirituele volmaaktheid te bereiken, moeten we inderdaad onbeweeglijk zijn in het zelf, stil in al onze ledematen, maar ook handelen in de kracht, Shakti, Prakriti, de ware en hoge kracht van de Geest. En als we ons afvragen hoe een gelijktijdigheid van wat twee tegenstellingen lijken te zijn mogelijk is, is het antwoord dat dat de aard is van een compleet spiritueel wezen; het heeft altijd dit dubbele evenwicht van het Oneindige. Het onpersoonlijke zelf is stil; ook wij moeten innerlijk stil zijn, onpersoonlijk, teruggetrokken in de geest. Het onpersoonlijke zelf beschouwt alle handelingen niet als door zichzelf, maar door Prakriti verricht; het beschouwt met een pure gelijkheid alle werking van haar kwaliteiten, modi en krachten: de ziel, onpersoonlijk in het zelf, moet op dezelfde manier al onze handelingen beschouwen als niet door zichzelf, maar door de kwaliteiten van Prakriti verricht; het moet in alle dingen gelijk zijn, *sarvatra*. En tegelijkertijd, opdat we hier niet blijven stilstaan, opdat we uiteindelijk verder kunnen gaan en een spirituele regel en richting in ons werk kunnen vinden, en niet slechts

een wet van innerlijke onbeweeglijkheid en stilte, worden we gevraagd om de intelligentie en wil de houding van opoffering op te leggen, al onze handelingen innerlijk veranderd en omgezet in een offer aan de Heer van de Natuur, aan het Wezen van wie zij de zelf-kracht is, *svā prakṛtiḥ*, de opperste Geest. Zelfs wij moeten uiteindelijk alles in zijn handen overgeven, alle persoonlijke initiatie van handelen opgeven, *sarvārambhāḥ*, om ons natuurlijke zelf alleen te behouden als instrument van zijn werken en zijn doel. Deze zaken zijn reeds volledig uitgelegd en de Gita dringt hier niet op aan, maar gebruikt eenvoudigweg zonder verdere specificatie de gangbare termen *sannyāsa* en *naiṣkarmya*.

Eenmaal erkend als een volledig innerlijk quietisme, een noodzakelijk middel om in het pure, onpersoonlijke zelf te leven, rijst de vraag hoe praktisch dit resultaat wordt bereikt. "Hoe men, na deze volmaaktheid te hebben bereikt, zo het Brahman bereikt, hoor van mij, O zoon van Kunti, — dat wat de allerhoogste, geconcentreerde richting van de kennis is." De kennis die hier bedoeld wordt, is de Yoga van de Sankhya's, — de Yoga van pure kennis zoals aanvaard door de Gita, *jñāna-yogena sāṅkhyānām*, voor zover het één is met zijn eigen Yoga, die ook de weg van de werken van de Yogins omvat, *karma-yogena yoginām*. Maar alle vermeldingen van werken worden voorlopig achterwege gelaten. Want met Brahman wordt hier in de eerste plaats het stille, het onpersoonlijke, het onveranderlijke bedoeld. De Brahman is inderdaad, zowel voor de Upanishads als voor de Gita, alles wat is, leeft en beweegt; het is niet louter een onpersoonlijke oneindigheid of een ondenkbaar iets. Het is niet louter een onpersoonlijke oneindigheid of een ondenkbaar en onmededeelbaar Absolute, *acintyam avyavahāryam*. Dit alles is Brahman, zegt de Upanishad; dit alles is Vasudeva, zegt de Gita, — het opperste Brahman is alles wat beweegt of stabiel is en zijn handen en voeten en ogen en hoofden en gezichten bevinden zich aan alle kanten van ons. Maar toch zijn er twee aspecten van dit Al, — zijn onveranderlijke eeuwige zelf dat het bestaan ondersteunt en zijn zelf van actieve kracht dat zich in de wereld beweegt in beweging. Pas wanneer we onze beperkte ego-persoonlijkheid verliezen in de onpersoonlijkheid van het zelf, bereiken we de kalme en vrije eenheid waardoor we een ware eenheid kunnen bezitten met de universele kracht van het Goddelijke in zijn wereldbeweging. Onpersoonlijkheid is een ontkenning van beperking en verdeeldheid, en de cultus van onpersoonlijkheid is een natuurlijke voorwaarde voor het ware zijn, een onmisbare voorbereiding op ware kennis en daarom een eerste vereiste voor ware actie. Het is volkomen duidelijk dat we niet één kunnen worden met alles of één met de universele Geest en zijn immense zelf-kennis, zijn complexe wil en zijn alomvattende werelddoel door vast te houden aan onze beperkingen persoonlijkheid van ego; want dat scheidt ons van anderen en maakt ons gebonden en egocentrisch in onze zienswijze en in onze wil tot handelen. Gevangen in onze persoonlijkheid kunnen we slechts een beperkte eenheid bereiken door sympathie of door een relatieve aanpassing van onszelf aan het standpunt, het gevoel en de wil van anderen. Om één te zijn met alle anderen met het Goddelijke en zijn wil in de kosmos, moeten we allereerst onpersoonlijk worden en vrij van ons ego en zijn aanspraken en van de manier waarop het ego onszelf, de wereld en anderen ziet. En we kunnen dit niet doen als er niet iets in ons wezen is anders dan de persoonlijkheid, anders dan het ego, een onpersoonlijk zelf dat één is met alle bestaansvormen. Het ego loslaten en dit onpersoonlijke zelf zijn, dit

onpersoonlijke Brahman in ons bewustzijn worden, is daarom de eerste beweging van deze Yoga.

Hoe moet dit dan gedaan worden? Ten eerste, zegt de Gita, door een vereniging van onze gezuiverde intelligentie met de zuivere spirituele substantie in ons door de yoga van de buddhi, *buddhyā viśuddhayā yuktah*. Deze spirituele wending van de buddhi van de naar buiten gerichte en neerwaartse blik naar de naar binnen gerichte en opwaartse blik is de essentie van de Yoga van kennis. Het gezuiverde begrip moet het hele wezen beheersen, *ātmānaṁ niyamya*; het moet ons wegleiden van gehechtheid aan de naar buiten gerichte verlangens van de lagere natuur door een vaste en standvastige wil, *dhṛtyā*, die in zijn concentratie volledig gericht is op de onpersoonlijkheid van de zuivere geest. De zintuigen moeten hun objecten loslaten, het denkvermogen moet de voorkeur en afkeer die deze objecten in hem opwekken, afwerpen, want het onpersoonlijke zelf kent geen verlangens en afstotingen; dit zijn vitale reacties van onze persoonlijkheid op de aanrakingen van dingen en de corresponderende reactie van de geest en zintuigen op deze aanrakingen is hun steun en basis. Volledige controle moet worden verworven over het denkvermogen, spraak en het lichaam, zelfs over de vitale en fysieke reacties, honger, kou, hitte, lichamelijk genot en pijn; ons hele wezen moet onverschillig worden, onaangetast door deze dingen, gelijk aan alle uiterlijke aanrakingen en hun innerlijke reacties. Dit is de meest directe en krachtige methode, de rechte en scherpe weg van Yoga. Er moet een volledige stopzetting van verlangen en gehechtheid zijn, *vairāgya*; een sterke terugtrekking in onpersoonlijke eenzaamheid, een voortdurende vereniging met het diepste zelf door meditatie, wordt van de zoeker geëist. En toch is het doel van deze strenge discipline niet om zelf-gericht te zijn in een opperste egoïstische afzondering en rust van de wijze en denker die afkerig is van de moeite van deelname aan de wereldse actie; het doel is om zich van alle ego te ontdoen. Men moet absoluut eerst het rajasische soort egoïsme, egoïstische kracht en geweld, arrogantie, begeerte, woede, het gevoel en instinct van bezit, de drang van de hartstochten, de sterke verlangens van het leven, afwerpen. Maar daarna moet het alle soorten egoïsme afwerpen, zelfs van het meest sattwische type; want het doel is om ziel, denkvermogen en leven uiteindelijk te bevrijden van alle gevangen ik-heid en mijn-heid, *nirmama*. Het uitdoven van ego en al zijn eisen is de methode die ons wordt voorgelegd. Want het pure onpersoonlijke zelf dat, ongebonden, het universum ondersteunt, kent geen egoïsme en stelt geen eisen aan ding of persoon; het is kalm en stralend onbewogen en beschouwt alle dingen en personen zwijgend met een gelijke en onpartijdige blik van zelf-kennis en wereldkennis. Dan is het duidelijk dat de ziel, bevrijd van de belegering van de dingen, het best in staat kan worden tot eenheid met dit onveranderlijke Brahman, dat de vormen en veranderingen van het universum beschouwt en kent, maar er niet door wordt beïnvloed.

Dit eerste streven naar onpersoonlijkheid, zoals opgenomen in de Gita, brengt duidelijk een zekere volledige innerlijke rust met zich mee en is in zijn diepste wezen en principes van beoefening identiek aan de methode van Sannyasa. En toch is er een punt waarop de neiging tot terugtrekking uit de eisen van de dynamische Natuur en de externe wereld wordt beteugeld en een grens wordt gesteld om te voorkomen dat dit innerlijke quietisme zich verdiept tot een weigering van handelen en een fysieke terugtrekking. Het verzaken van hun objecten door de zintuigen, *viṣayāṁs tyaktvā*, moet van de

aard van Tyaga zijn; het moet een opgeven van alle zintuiglijke gehechtheid, *rasa*, zijn, geen weigering van de intrinsieke noodzakelijke activiteit van de zintuigen. Men moet zich bewegen tussen de omringende dingen en handelen op de objecten van het zintuiglijke veld met een pure, ware en intense, een eenvoudige en absolute werking van de zintuigen voor hun nut voor de geest in goddelijk handelen, *kevalair indriyaiś caran*, en helemaal niet voor de vervulling van verlangen. Er moet sprake zijn van *vairāgya*, niet in de gebruikelijke betekenis van walging van het leven of afkeer van wereldse handelingen, maar van het afzweren van *rāga*, en ook van het tegendeel ervan, *dveṣa*. Er moet een terugtrekking plaatsvinden van alle mentale en vitale voorkeuren, evenals van alle mentale en vitale afkeer. En dit wordt niet gevraagd om uit te roeien, maar opdat er een volmaakte, faciliterende gelijkheid mag zijn waarin de geest onbelemmerd en onbeperkt kan instemmen met de integrale en alomvattende goddelijke visie op de dingen en met de integrale goddelijke werking in de Natuur. Een voortdurend toevluchtsoord tot meditatie, *dhyāna-yoga-paro nityam*, is het vaste middel waarmee de ziel van de mens zijn eigen kracht en zijn eigen stilte kan realiseren. En toch mag er geen afstand worden gedaan van het actieve leven voor een leven van zuivere meditatie; handelen moet altijd worden gedaan als een offer aan de allerhoogste Geest. Deze beweging van terugtrekking op het pad van Sannyasa bereidt voor de geabsorbeerde verdwijning van het individu in het Eeuwige, en het verzaken van handelen en leven in de wereld is een onmisbare stap in dit proces. Maar op het pad van Tyaga in de Gita is het eerder een voorbereiding op de transformatie van ons hele leven en bestaan en van al ons handelen in een integrale eenheid met het serene en onmetelijke wezen, bewustzijn en wil van het Goddelijke, en het leidt tot en maakt een enorme en totale opwaartse beweging mogelijk van de ziel uit het lagere ego naar de onuitsprekelijke volmaaktheid van de allerhoogste spirituele natuur, *parā prakṛti.*

Deze beslissende wending in het denken van de Gita wordt aangegeven in de volgende twee verzen, waarvan het eerste een betekenisvolle volgorde heeft: "Wanneer men Brahman is geworden, wanneer men noch treurt noch verlangt, wanneer men gelijk is aan alle wezens, dan verkrijgt men de allerhoogste liefde en toewijding aan Mij." Maar op het smalle pad van kennis kan bhakti, de devotie tot de persoonlijke Godheid, slechts een ondergeschikte en voorbereidende beweging zijn; het einde, het hoogtepunt is het verdwijnen van de persoonlijkheid in een vormeloze eenheid met het onpersoonlijke Brahman waarin geen plaats is voor bhakti: want er is niemand om te aanbidden en niemand om te aanbidden; al het andere gaat verloren in de stille, onbeweeglijke identiteit van de Jiva met de Atman. Hier wordt ons iets gegeven dat nog hoger is dan dat Onpersoonlijke, — hier is het opperste Zelf dat de opperste Ishwara is, hier is de opperste ziel en haar opperste natuur, hier is de Purushottama die boven het persoonlijke en onpersoonlijke staat en ze verzoent op zijn eeuwige hoogten. Het ego de persoonlijkheid verdwijnt nog steeds in de stilte van het onpersoonlijke, maar tegelijkertijd blijft er, zelfs met deze stilte op de achtergrond, de werking van een opperste Zelf over, een Zelf dat groter is dan het Onpersoonlijke. Er is niet langer de lagere, blinde en manke werking van het ego en de drie guna's, maar in plaats daarvan de immense, zelfbepalende beweging van een oneindige spirituele Kracht, een vrije, onmetelijke Shakti. De hele natuur wordt de kracht van het ene Goddelijke en alle actie zijn actie door het

individu als kanaal en instrument. In de plaats van het ego treedt het bewuste en gemanifesteerde ware spirituele individu naar voren in de vrijheid van zijn ware aard, in de kracht van zijn verheven status, in de majesteit en pracht van zijn eeuwige verwantschap met het Goddelijke, een onvergankelijk deel van de allerhoogste Godheid, een onvernietigbare kracht van de allerhoogste Prakriti, *mamaivāṁsaḥ sanātanaḥ, parā prakṛtir jīva-bhūtā*. De menselijke ziel voelt zich dan één in een opperste spirituele onpersoonlijkheid met de Purushottama en in haar universele persoonlijkheid een gemanifesteerde kracht van de Godheid. Haar kennis is een licht van haar kennis; haar wil is een kracht van haar wil; haar eenheid met alles in het universum is een spel van haar eeuwige eenheid. Het is in deze dubbele realisatie, in deze vereniging van twee kanten van een onuitsprekelijke waarheid van het bestaan, waardoor men door beide kanten kan naderen en zijn eigen oneindige wezen kan binnengaan, dat de bevrijde mens moet leven, handelen, voelen en bepalen, of liever laten bepalen, door een grotere kracht van zijn opperste zelf, zijn relaties met alles en de innerlijke en uiterlijke werking van zijn geest. En in die verenigende realisatie van aanbidding, liefde en devotie zijn niet alleen nog mogelijk, maar vormen een groot, onvermijdelijk en bekronend deel van de hoogste ervaring. De Ene die eeuwig één wordt met de Velen, de Velen die in hun schijnbare verdeeldheid eeuwig één blijven, de Hoogste die in ons dit geheim en mysterie van het bestaan openbaart, niet verspreid door zijn veelheid, niet beperkt door zijn eenheid – dit is de integrale kennis, dit is de verzoenende ervaring die iemand in staat stelt tot bevrijd handelen, *muktasya karma*.

Deze kennis komt, zegt de Gita, door de hoogste vorm van bhakti. Het wordt bereikt wanneer het denkvermogen zichzelf overstijgt door een supramentale en hoge spirituele waarneming van de dingen en wanneer ook het hart zich verheft in harmonie boven onze meer onwetende mentale vormen van liefde en toewijding aan een liefde die kalm, diep en stralend is met de ruimste kennis, aan een opperste vreugde in God en een onbegrensde aanbidding, de onverstoorde extase, de spirituele Ananda. Wanneer de ziel haar afzonderlijke persoonlijkheid heeft verloren, wanneer het de Brahman is geworden, dan kan het in de ware persoon leven en de opperste openbarende bhakti voor de Purushottama bereiken en hem volledig leren kennen door de kracht van zijn diepe bhakti, de kennis van zijn hart, *bhaktyā mām abhijānāti.* Dat is de integrale kennis, wanneer de ondoorgrondelijke visie van het hart de absolute ervaring van het denkvermogen voltooit, — *samagraṁ mām jñātvā*. “Hij komt Mij kennen,” zegt de Gita, “wie en hoeveel ik ben en in alle werkelijkheid en principes van mijn wezen, *yāvān yaś cāsmi tattvataḥ*.” Deze integrale kennis is de kennis van het Goddelijke dat in het individu aanwezig is; het is de volledige ervaring van de Heer die verborgen is in het hart van de mens, nu geopenbaard als het allerhoogste Zelf van zijn bestaan, de Zon van al zijn verlichte bewustzijn, de Meester en Kracht van al zijn werken, de goddelijke Bron van al de liefde en vreugde van zijn ziel, de minnaar en geliefde van zijn aanbidding en verering. Het is ook de kennis van het Goddelijke dat zich uitstrekt in het universum, van het Eeuwige waaruit alles voortkomt en in wie alles leeft en bestaat, van het Zelf en de Geest van de kosmos, van Vasudeva die al dit is geworden, van de Heer van het kosmische bestaan die heerst over de werken van de Natuur. Het is de kennis van de goddelijke Purusha, stralend in zijn transcendente eeuwigheid, wiens wezens vorm ontsnapt aan de gedachte

van het denkvermogen, maar niet aan zijn stilte; het is de volledige levende ervaring van hem als absoluut Zelf, opperste Brahman, opperste Ziel, opperste Godheid: want dat schijnbaar onmededeelbare Absolute is tegelijkertijd en zelfs in die hoogste status de oorspronkelijke Geest van de kosmische actie en Heer van al deze bestaansvormen. De ziel van de bevrijde mens treedt aldus binnen door een verzoenende kennis, doordringt door een volmaakte gelijktijdige vreugde van het transcendente Goddelijke, van het Goddelijke in het individu en van het Goddelijke in het universum in de Purushottama, *mām viśate tadanantaram*. Hij wordt één met Hem in zijn zelf-kennis en zelf-ervaring, één met Hem in zijn wezen en bewustzijn en wil en wereldkennis en wereldimpuls, één met Hem in het universum en in zijn eenheid met alle schepselen in het universum en één met Hem voorbij wereld en individu in de transcendentie van het eeuwige Oneindige, *śāśvataṁ padam avyayam*. Dit is het hoogtepunt van de opperste bhakti die de kern vormt van de opperste kennis.

En dan wordt het duidelijk hoe voortdurende en onophoudelijke actie van alle soorten, zonder vermindering of stopzetting van enig deel van de levensactiviteiten, niet alleen volkomen consistent kan zijn met een opperste spirituele ervaring, maar ook een even krachtig middel kan zijn om deze hoogste spirituele staat te bereiken als bhakti of kennis. Niets kan positiever zijn dan de uitspraak van de Gita hierover in deze kwestie: "En door al zijn daden altijd in Mij te verankeren, verkrijgt hij door Mijn genade de eeuwige en onvergankelijke status." Deze bevrijdende actie is van het karakter van werken die worden verricht in een diepe vereniging van de wil en alle dynamische delen van onze natuur met het Goddelijke in onszelf en de kosmos. Het wordt eerst gedaan als een offer met nog steeds het idee van ons zelf als de doener. Vervolgens wordt het gedaan zonder dat idee en met de perceptie van de Prakriti als de enige doener. Het wordt als laatste gedaan met de kennis van die Prakriti als de opperste kracht van het Goddelijke en een verzaking, een overgave van al onze handelingen aan Hem, waarbij het individu slechts een kanaal en een instrument is. Onze werken komen dan rechtstreeks voort uit het Zelf en het Goddelijke in ons, maken deel uit van de ondeelbare universele actie, worden niet door ons geïnitieerd en uitgevoerd, maar door een immense transcendente Shakti. Alles wat we doen, doen we ter wille van de Heer die zetelt in het hart van allen, ter wille van de Godheid in het individu en voor de vervulling van Zijn wil in ons, ter wille van het Goddelijke in de wereld, voor het welzijn van alle wezens, voor de vervulling van de wereldse actie en het wereldse doel, of in één woord ter wille van de Purushottama en werkelijk gedaan door hem door zijn universele Shakti. Deze goddelijke werken, ongeacht hun vorm of uiterlijke karakter, kunnen niet binden, maar zijn eerder een krachtig middel om op te stijgen uit deze lagere Prakriti van de drie guna's naar de volmaaktheid van de opperste, goddelijke en spirituele natuur. Losgemaakt van deze gemengde en beperkte dharma's ontsnappen we naar de onsterfelijke Dharma die over ons komt wanneer we onszelf één maken in al ons bewustzijn en handelen met de Purushottama. Die eenheid brengt hier de kracht met zich mee om daar op te stijgen naar onsterfelijkheid voorbij de Tijd. Daar zullen we bestaan in zijn eeuwige transcendentie.

Zo vormen deze acht verzen, zorgvuldig gelezen in het licht van de kennis die de Leraar reeds heeft gegeven, een korte, maar toch een volledige

indicatie van het hele essentiële idee, de gehele centrale methode, de kern van de complete Yoga van de Gita.

XXII
Het Allerhoogste Geheim[92]

DE ESSENTIE van de leer en de Yoga is aldus aan de leerling gegeven op het veld van zijn werk en strijd, en de goddelijke Leraar gaat nu over tot de toepassing ervan in zijn handelen, maar op een manier die het toepasbaar maakt op alle handelingen. Verbonden aan een cruciaal voorbeeld, gesproken tot de protagonist van Kurukshetra, dragen de woorden een grote betekenis en vormen ze een universele regel voor allen die bereid zijn boven de gewone mentaliteit uit te stijgen en te leven en te handelen in het hoogste spirituele bewustzijn. Het losbreken van ego en persoonlijke denkvermogen en alles zien in de wijdte van het zelf en de geest, God kennen en Hem aanbidden in Zijn integrale waarheid en in al Zijn aspecten, Zichzelf volledig overgeven aan de transcendente Ziel van natuur en bestaan, het goddelijke bewustzijn bezitten en erdoor bezeten worden, één zijn met het Ene in de universaliteit van liefde, vreugde, wil en kennis, één in Hem met alle wezens, werken verrichten als aanbidding en offer op het goddelijke fundament van een wereld waarin alles God is en in de goddelijke status van een bevrijde geest, dat is de zin van de Yoga in de Gita. Het is een overgang van het schijnbare naar de opperste spirituele en werkelijke waarheid van ons wezen, en men treedt daarin binnen door de vele beperkingen van het afzonderlijke bewustzijn en de gehechtheid van het denkvermogen aan hartstocht, rust en onwetendheid, het mindere licht en de kennis, de zonde en de deugd, de duale wet en maatstaf van de lagere natuur af te leggen. Daarom zegt de Leraar: “Door jezelf volledig aan Mij toe te wijden, al je daden in je bewustzijn aan Mij over te geven, je toevlucht te nemen tot de Yoga van de wil en het verstand, wees altijd één in hart en bewustzijn met Mij. Als je dat altijd bent, zul je door Mijn genade veilig door alle moeilijke en gevaarlijke passages heen gaan; maar als je uit egoïsme niet luistert, zul je in de ondergang vallen. Vergeefs is dit je voornemen, dat je in je egoïsme denkt en zegt: ‘Ik zal niet vechten’; je natuur zal je tot je werk aanzetten. Wat je uit waanideeën niet wilt doen, dat zul je hulpeloos doen, gebonden door je eigen werk, geboren uit je swabhava. De Heer is gevestigd in het hart van alle bestaanden, O Arjuna, en laat ze allemaal ronddraaien gemonteerd op een machine door Zijn Maya. Neem in alles wat je bent je toevlucht tot Hem, en door Zijn genade zul je tot de opperste vrede en de eeuwige status komen.”

Deze regels dragen de diepste kern van deze Yoga in zich en leiden tot de bekroning ervan. We moeten ze begrijpen in hun diepste geest en in de hele uitgestrektheid van die hoge top van ervaring. De woorden drukken de meest complete, intieme en levende relatie uit die mogelijk is tussen God en de mens; ze zijn doordrenkt met de geconcentreerde kracht van religieus gevoel dat voortkomt uit de absolute aanbidding van de mens, zijn opwaartse overgave van zijn hele bestaan, zijn onvoorwaardelijke en volmaakte zelf-overgave aan de transcendente en universele Godheid van wie hij komt en in wie hij leeft. Deze nadruk op gevoel is volledig in overeenstemming met de hoge en blijvende plaats die de Gita toekent aan bhakti, aan de liefde voor God, aan de aanbidding van de Hoogste, als de diepste geest en drijfveer van

[92] Gita, XVIII. 47-66, 73.

de opperste handeling en de kroon en kern van de opperste kennis. De gebruikte zinnen en de spirituele emotie waarmee ze vibreren lijken de persoonlijke waarheid en aanwezigheid van de Godheid de grootst mogelijke nadruk en het grootste belang te geven. Het is geen abstract Absolute van de filosoof, geen onverschillige, onpersoonlijke aanwezigheid of ineffectieve stilte die alle relaties verdraagt, aan wie deze volledige overgave van al onze werken kan worden gedaan en deze nabijheid en intimiteit van eenheid met Hem in alle delen van ons bewustzijn kan worden opgelegd als voorwaarde en wet voor onze volmaaktheid, of van wie deze goddelijke interventie, bescherming en verlossing de belofte zijn. Het is een Meester van onze werken, een Vriend en Geliefde van onze ziel, een intieme Geest van ons leven, een inwonende en overheersende Heer van ons hele persoonlijke en onpersoonlijke zelf en onze natuur, die ons als enige deze nabije en ontroerende boodschap kan brengen. En toch is dit niet de gebruikelijke relatie die door de religies wordt vastgesteld tussen de mens die leeft in zijn sattwische of andere ego-denken en een persoonlijke vorm en aspect van de Godheid, *iṣṭa-deva*, geconstrueerd door dat denkvermogen of eraan aangeboden om zijn beperkte ideaal, aspiratie of verlangen te bevredigen. Dat is de gewone betekenis en werkelijke aard van de religieuze toewijding van een normaal mentaal wezen; maar hier is er weer iets dat het denkvermogen en zijn grenzen en zijn dharma's overstijgt. Het is iets dieper dan dat denkvermogen dat aanbiedt en iets groters dan de Ishta-deva die de overgave ontvangt.

Datgene wat zich hier overgeeft, is de Jiva, de essentiële ziel, het oorspronkelijke centrale en spirituele wezen van de mens, de individuele Purusha. Het is de Jiva, bevrijd van het beperkende en onwetende ego-gevoel, die zichzelf niet kent als een afzonderlijke persoonlijkheid, maar als een eeuwig deel en kracht, en ziel-worden van het Goddelijke, *aṁśa sanātana*, de Jiva bevrijd en verheven door het heengaan van onwetendheid en gevestigd in het licht en de vrijheid van zijn eigen ware en opperste natuur, die één is met die van het Eeuwige. Het is dit centrale spirituele wezen in ons dat aldus intreedt in een volmaakte en nauw verbonden relatie van vreugde en eenheid met de oorsprong, het continent en het besturende Zelf en de Kracht van ons bestaan. En hij die onze overgave ontvangt, is geen beperkte Godheid maar de Purushottama, de ene eeuwige Godheid, de ene opperste Ziel van al wat is en van de hele Natuur, de oorspronkelijke transcendente Geest van het bestaan. Een onveranderlijk onpersoonlijk zelf-bestaan is zijn eerste duidelijke spirituele zelf-presentatie aan de ervaring van onze bevrijde kennis, het eerste teken van zijn aanwezigheid, de eerste aanraking en indruk van zijn wezen. Een universele en transcendente oneindige Persoon of Purusha is het mysterieuze, verborgen geheim van zijn wezen zelf, ondenkbaar in de vorm van het denkvermogen, *acintya-rūpa*, maar zeer dichtbij en aanwezig bij de krachten van ons bewustzijn, onze emotie, wil en kennis wanneer deze uit zichzelf worden verheven, uit hun blinde en kleine vormen tot een stralende spirituele onmetelijke supramentale Ananda en kracht en gnosis. Het is Hij, onuitsprekelijke Absolute, maar ook Vriend en Heer en Verlichter en Geliefde, die het object is van deze meest complete toewijding en benadering en dit meest intieme innerlijke worden en overgave. Deze vereniging, deze relatie is iets dat verheven is boven de vormen en wetten van het beperkende denkvermogen, te hoog voor al deze lagere dharma's; het is een waarheid van ons zelf en onze geest. En toch, of liever

gezegd daarom, omdat het de waarheid is van ons zelf en onze geest, de waarheid van onze eenheid met die Geest waaruit alles voortkomt en waardoor alles bestaat en voortvloeit uit zijn afleidingen en suggesties, is het geen ontkenning maar een vervulling van alles waar denkvermogen en leven naar verwijzen en wat ze in zich dragen als hun geheime en onvervulde betekenis. Zo is het niet door een nirvana, een uitsluiting en ontkennende uitsterving van alles wat we hier zijn, maar door een nirvana, een uitsluiting en ontkennende uitsterving van onwetendheid en ego en een daaruit voortvloeiende onuitsprekelijke vervulling van onze kennis, wil en hartenaspiratie, een verheven en grenzeloos leven daarin in het Goddelijke, in het Eeuwige, *nivasiṣyasi mayyeva,* een transfiguratie en overdracht van al ons bewustzijn naar een hogere innerlijke status, dat deze opperste volmaaktheid en bevrijding in de geest ontstaat.

De kern van het spirituele probleem, het karakter van deze overgang waarvan het voor het normale menselijke verstand zo moeilijk is om een waar begrip te krijgen, draait volledig om het fundamentele onderscheid tussen het onwetende leven van het ego in de lagere natuur en het grote en stralende bestaan van de bevrijde Jiva in zijn ware spirituele natuur. De verzaking van het eerste moet volledig zijn, de overgang naar het tweede absoluut. Dit is het onderscheid waarop de Gita hier met alle mogelijke nadruk ingaat. Aan de ene kant is er deze armzalige, angstige, opschepperige egoïstische bewustzijnstoestand, *ahaṅkṛta bhāva*, de verlammende bekrompenheid van deze kleine, hulpeloze, afzonderlijke persoonlijkheid, vanuit wiens perspectief we gewoonlijk denken en handelen, voelen en reageren op de aanrakingen van het bestaan. Aan de andere kant bevinden zich de uitgestrekte spirituele gebieden van onsterfelijke volheid, gelukzaligheid en kennis waartoe we worden toegelaten door de vereniging met het goddelijke Wezen, van wie we dan een manifestatie en uitdrukking zijn in het eeuwige licht en niet langer een vermomming in de duisternis van de ego-natuur. Het is de volledigheid van deze vereniging die wordt aangegeven door de Gita's *satataṁ mac-cittaḥ*. Het leven van het ego is gebaseerd op een constructie van de schijnbare mentale, vitale en fysieke waarheid van het bestaan, op een samenhang van pragmatische relaties tussen de individuele ziel en de Natuur, op een intellectuele, emotionele en sensuele interpretatie van dingen die door het kleine, beperkte ik in ons wordt gebruikt om de ideeën en verlangens van zijn begrensde afzonderlijke persoonlijkheid te handhaven en te bevredigen te midden van de immense werking van het universum. Al onze dharma's, alle gebruikelijke maatstaven waarmee we onze kijk naar de dingen, onze kennis en ons handelen bepalen, berusten op deze smalle en beperkende basis, en zelfs het volgen ervan in de breedste cirkels rond ons ego brengt ons niet uit deze bekrompen kring. Het is een kring waarin de ziel een tevreden of strijdende gevangene is, voor altijd onderworpen aan de gemengde dwang van de Natuur.

Want Purusha hult zichzelf in deze kring, hult zijn goddelijke en onsterfelijke wezen in onwetendheid en is onderworpen aan de wet van een aanhoudende, beperkende Prakriti. Die wet is de dwingende regel van de drie guna's. Het is een drievoudige trap die struikelend omhoogloopt naar het goddelijke licht, maar het niet kan bereiken. Aan de basis ervan ligt de wet of dharma van inertie: de tamasische mens gehoorzaamt inert in een gebruikelijke, mechanische handeling de suggesties en impulsen, de kringloop van wil van zijn materiële en zijn half-intellectuele vitale en

zintuiglijke natuur. In het midden komt de kinetische wet of dharma tussenbeide; de rajasische mens, vitaal, dynamisch en actief, probeert zich op te dringen aan zijn wereld en omgeving, maar vergroot daarmee slechts het pijnlijke gewicht en het tirannieke juk van zijn turbulente passies, verlangens en egoïsme, de last van zijn rusteloze eigen wil, het juk van zijn rajasische natuur. Bovenaan drukt de harmonische regulerende wet of dharma op het leven; de sattwische mens probeert zijn beperkte persoonlijke normen van redenering, kennis, verlicht nut of gemechaniseerde deugd, zijn religies, filosofieën en ethische formules, mentale systemen en constructies, vaste kanalen van idee en gedrag op te richten en na te leven, die niet stroken met de totaliteit van de betekenis van het leven en voortdurend worden doorbroken in de beweging van het bredere universele doel. De dharma van de sattwische mens is de hoogste in de kring van de guna's; maar ook dat is een beperkte visie en een ondermaatse maatstaf. De onvolmaakte aanwijzingen leiden tot een onbeduidende en relatieve perfectie; tijdelijk bevredigend voor het verlichte persoonlijke ego, is het niet gebaseerd op de volledige waarheid van het zelf of op de volledige waarheid van de Natuur.

En in feite is het werkelijke leven van de mens nooit één van deze dingen alleen, noch een mechanische routinematige uitvoering van de eerste ruwe Natuurwet, noch de strijd van een kinetische ziel van actie, noch een zegevierende opkomst van bewust licht en rede en goedheid en kennis. Er is een mengsel van al deze dharma's waaruit onze wil en intelligentie een min of meer willekeurige constructie maken die zo goed mogelijk gerealiseerd moet worden maar die in feite nooit gerealiseerd wordt, behalve door compromissen met andere dwingende dingen in de universele Prakriti. De sattwische idealen van onze verlichte wil en rede zijn ofwel zelf compromissen, op zijn best progressieve compromissen, onderhevig aan een constante onvolmaaktheid en verandering, of, indien absoluut van aard, kunnen ze alleen worden gevolgd als een raadgeving van volmaaktheid die grotendeels wordt genegeerd in de praktijk, of slechts gedeeltelijk succesvol zijn. En als we ons soms inbeelden dat we ze volledig hebben verwezenlijkt, komt dat doordat we in onszelf de onbewuste of halfbewuste mengeling van andere krachten en motieven negeren die meestal evenveel of meer dan onze idealen de werkelijke drijvende kracht achter ons handelen vormen. Die zelf-onwetendheid vormt de hele ijdelheid van de menselijke rede en zelf-ingenomenheid; het is de duistere geheime laag achter de smetteloze witte buitenkant van de menselijke heiligheid en maakt alleen de schijnheilige egoïsmen van kennis en deugd mogelijk. De beste menselijke kennis is halve kennis en de hoogste menselijke deugd is iets van gemengde kwaliteit en, zelfs wanneer het het meest oprecht absoluut is in de praktijk, voldoende relatief. Als algemene levenswet kunnen de absolute sattwische idealen niet prevaleren in het gedrag; onmisbaar als kracht voor de verbetering en verheffing van persoonlijke aspiratie en gedrag, verandert hun vasthoudendheid het leven, maar kan het niet volledig veranderen, en hun volmaakte vervulling beeldt zich slechts af in een droom van de toekomst of een wereld van hemelse aard, vrij van de gemengde spanning van ons aardse bestaan. Het kan niet anders, omdat noch de aard van deze wereld, noch de aard van de mens één geheel is of kan zijn, gemaakt van de zuivere stof van sattwa.

De eerste ontsnappingsmogelijkheid die we zien uit deze beperking van onze mogelijkheden, uit deze verwarde mengeling van dharma's, ligt in

een zekere hoge trend naar onpersoonlijkheid, een beweging naar binnen naar iets groots en universeels en kalms en vrij en juist en puur, nu verborgen door het beperkende denkvermogen van het ego. De moeilijkheid is dat, hoewel we in momenten van rust en stilte een positieve bevrijding in deze onpersoonlijkheid kunnen ervaren, een onpersoonlijke activiteit geenszins zo gemakkelijk te realiseren is. Het nastreven van een onpersoonlijke waarheid of een onpersoonlijke wil in ons gedrag wordt, zolang we in ons normale bewustzijn leven, belemmerd door datgene wat natuurlijk en onvermijdelijk is voor dat bewustzijn: de wet van onze persoonlijkheid, de subtiele drang van onze vitale natuur, de kleur van het ego. Het nastreven van onpersoonlijke waarheid wordt door deze invloeden omgevormd tot een onvermoede dekmantel voor een systeem van intellectuele voorkeuren, ondersteund door de beperkende aandrang van ons bewustzijn; het nastreven van een belangeloze, onpersoonlijke handeling wordt omgezet in een grotere autoriteit en schijnbaar hoge goedkeuring voor de belanghebbende keuzes en blinde, willekeurige volharding van onze persoonlijke wil. Aan de andere kant lijkt een absolute onpersoonlijkheid een even absolute stilte op te leggen, en dit zou betekenen dat alle actie gebonden is aan de machinerie van het ego en de drie guna's, en dat praten over het leven en zijn werken de enige uitweg uit de cirkel is. Deze onpersoonlijke stilte is echter niet het laatste woord van wijsheid, want het is niet de enige weg en niet de enige kroon, of misschien wel niet de ultieme kroon van zelf-realisatie, die voor ons openstaat. Er is een krachtigere, vollere, positievere spirituele ervaring waarin de cirkel van onze egoïstische persoonlijkheid en de beperkingen van het denkvermogen verdwijnen in de onbegrensde oneindigheid van een groter zelf en geest, en toch blijven leven en haar werken niet alleen aanvaardbaar en mogelijk, maar reiken ze omhoog en naar hun breedste spirituele volledigheid en krijgen ze een grootse verheven betekenis.

Er zijn verschillende gradaties geweest in deze beweging die de kloof overbrugt tussen een absolute onpersoonlijkheid en de dynamische mogelijkheden van onze natuur. Het denken en de beoefening van het Mahayana benaderden deze moeilijke verzoening door de ervaring van een diepe onthechting en een grote oplossende vrijheid van mentale en vitale gehechtheid en sanskara's en aan de positieve kant een universeel altruïsme, een onpeilbaar mededogen voor de wereld en haar schepselen, wat als het ware de vloedgolf en uitstorting van de hoge Nirvanische staat op leven en handelen werd. Die verzoening was tegelijkertijd het gevoel van een andere spirituele ervaring, bewuster van een wereldse betekenis, meer diepgaand, ontwakend, rijk omvattend aan de kant van het handelen, een stap dichter bij de gedachte van de Gita: deze ervaring vinden we of kunnen we tenminste aflezen achter de uitspraken van de Taoïstische denkers. Er lijkt een onpersoonlijke, onuitsprekelijke Eeuwige te bestaan die geest is en tegelijkertijd het ene leven van het universum: het ondersteunt en stroomt onpartijdig in alle dingen, *samaṁ brahma*; het is een Een die niets is, Asat, omdat het anders is dan alles wat we waarnemen en toch de totaliteit van al deze bestaansvormen. De vloeibare persoonlijkheid die zich als schuim vormt op dit Oneindige, het beweeglijke ego met zijn verbondenheden en afstotingen, zijn voorkeuren en afkeuren, zijn vaste mentale onderscheidingen, is een effectief beeld dat voor ons de ene werkelijkheid, Tao, het opperste Alles en Niets, verhult en vervormt. Dat kan alleen worden aangeraakt door het verliezen van de persoonlijkheid en haar kleine structuur vormen in de

ongrijpbare universele en eeuwige aanwezigheid en, eenmaal bereikt, leven we daarin een werkelijk leven en hebben we een ander, groter bewustzijn dat ons in staat stelt alle dingen te doorgronden, zelf doordringbaar te zijn voor alle eeuwige invloeden. Hier, net als in de Gita, lijkt de hoogste weg een volledige openheid en zelf-overgave aan het Eeuwige te zijn. "Je lichaam is niet van jou," zegt de Taoïstische denker, "het is het door God geschonken beeld: je leven is niet van jou, het is de door God geschonken harmonie: je individualiteit is niet van jou, het is de door God geschonken aanpassingsvermogen." En ook hier zijn een immense volmaaktheid en bevrijd handelen het dynamische resultaat van de overgave van de ziel. De werken van de ego-persoonlijkheid zijn een scheidende tegenwerking tegen de neiging van de universele natuur. Deze valse beweging moet worden vervangen door een wijze en stille passiviteit in de handen van de universele en eeuwige Kracht, een passiviteit die ons aanpasbaar maakt aan de oneindige actie, in harmonie met haar waarheid, kneedbaar voor de vormende adem van de Geest. De mens die deze harmonie bezit, mag innerlijk roerloos zijn en verzonken in stilte, maar zijn Zelf zal vrij van vermommingen verschijnen, de goddelijke Invloed zal in hem werkzaam zijn en terwijl hij verblijft in rust en innerlijke inactiviteit, *naiṣkarmya*, zal hij toch handelen met een onweerstaanbare kracht en talloze dingen en wezens zullen bewegen en zich verzamelen onder zijn invloed. De onpersoonlijke kracht van het zelf neemt zijn werken over, bewegingen die niet langer vervormd zijn door het ego, en handelt soeverein door hem heen voor het bijeenhouden en beheersen van de wereld en haar volkeren, *loka-saṅgrahārthāya.*

Er is weinig verschil tussen deze ervaringen en die eerste onpersoonlijke activiteit die door de Gita wordt onderwezen. Ook de Gita eist van ons afstand doen van verlangen, gehechtheid en ego, transcendentie van de lagere natuur en het afbreken van onze persoonlijkheid en zijn kleine formaties. De Gita eist ook van ons om in het Zelf en de Geest te leven, om het Zelf en de Geest in alles te zien, alles in het Zelf en de Geest en alles als het Zelf en de Geest. Ze eist van ons net als de Taoïstische denker dat we onze natuurlijke persoonlijkheid en haar werken verzaken aan het Zelf, de Geest, het Eeuwige, het Brahman, *ātmani sannyasya, brahmaṇi.* En er is deze overeenkomst omdat dat altijd de hoogste en meest vrije mogelijke ervaring van de mens is, van een quietistische innerlijke grootsheid en stilte verzoend met een uiterlijk dynamisch actief leven; de twee bestaan naast elkaar of versmelten met elkaar in de onpersoonlijke oneindige realiteit en onbegrensde werking van de ene onsterfelijke kracht en het enige eeuwige bestaan. Maar de Gita voegt eraan toe een zin van immens belang die alles anders maakt, *ātmani atho mayi.* De eis is om alle dingen in het zelf te zien en vervolgens in "Mij" de Ishwara, om alle handelingen te verzaken in het Zelf, de Geest, Brahman en vervolgens in de allerhoogste persoon, de Purushottama. Hier is een nog groter en dieper complex van spirituele ervaring, een grotere transformatie van de betekenis van het menselijk leven, een meer mystieke en hartstochtelijke terugblik op de stroom naar de oceaan, het herstel van persoonlijke werken en de kosmische actie naar de Eeuwige Werker. De nadruk op pure onpersoonlijkheid heeft voor ons deze moeilijkheid en onvolledigheid, omdat het de innerlijke persoon, het spirituele individu, dat aanhoudende wonder van ons diepste wezen, reduceert tot een tijdelijke, illusoir en veranderlijke formatie in het Oneindige. Alleen het

Oneindige bestaat en heeft, behalve in een voorbijgaand spel, geen werkelijke aandacht voor de ziel van het levende wezen. Er kan geen echte en permanente relatie bestaan tussen de ziel in de mens en het Eeuwige, als die ziel, net als het altijd vernieuwbare lichaam, niet meer is dan een vluchtig fenomeen in het Oneindige.

Het is waar dat het ego en zijn beperkte persoonlijkheid ook zo'n tijdelijke en veranderlijke formatie van de Natuur zijn en daarom moet worden verbroken en moeten we ons één voelen met alles en oneindig. Maar het ego is niet de echte persoon; wanneer het is opgelost, blijft het spirituele individu over, is er nog steeds de eeuwige Jiva. De beperking van het ego verdwijnt en de ziel leeft in een diepe eenheid met het Ene en voelt zijn universele eenheid met alle dingen. En toch is het nog steeds onze eigen ziel die van deze expansie en eenheid geniet. De universele werking, zelfs wanneer deze wordt ervaren als de werking van één en dezelfde energie in alles, zelfs wanneer deze wordt ervaren als de initiatie en beweging van de Ishwara, neemt nog steeds verschillende vormen aan in verschillende zielen van mensen, *aṁśaḥ sanātanaḥ*, en een verschillende wending in hun aard. Het licht van spirituele kennis, de gemanifesteerde universele Shakti, de eeuwige vreugde van het zijn stromen in ons en om ons heen, concentreren zich in de ziel en vloeien vanuit ieder naar de omringende wereld als vanuit een centrum van levend spiritueel bewustzijn waarvan de omtrek verloren gaat in het oneindige. Bovendien blijft het spirituele individu een klein universum van goddelijk bestaan, tegelijkertijd onafhankelijk en onafscheidelijk van het hele oneindige universum van de goddelijke zelf-manifestatie waarvan we een klein deel om ons heen zien. Als een deel van het Transcendente, scheppende, schept hij zijn eigen wereld om zich heen, zelfs terwijl hij dit kosmische bewustzijn behoudt waarin alle anderen zich bevinden. Als men tegenwerpt dat dit een illusie is die moet verdwijnen wanneer hij zich terugtrekt in het transcendente Absolute, dan is er immers geen zekere zekerheid in die kwestie. Want het is nog steeds de ziel in de mens die de begunstigde is van deze bevrijding, zoals het het levende spirituele centrum was van de goddelijke actie en manifestatie; er is meer dan het loutere zelf-breken van een illusoir omhulsel van individualiteit in het Oneindige. Dit mysterie van ons bestaan betekent dat wat wij zijn niet slechts een tijdelijke naam en vorm van het Ene is, maar zoals we zouden kunnen zeggen, een ziel en geest van de Goddelijke Eenheid. Onze spirituele individualiteit, waarvan het ego slechts een misleidende schaduw en projectie in de onwetendheid is, heeft of is een waarheid die voortduurt voorbij de onwetendheid; er is iets in ons dat voor eeuwig verblijft in de opperste natuur van de Purushottama, *nivasiṣyasi mayi*. Dit is de diepgaande alomvattendheid van de leer van de Gita, die terwijl het de waarheid erkent van de universele onpersoonlijkheid waarin wij binnentreden door het uitdoven van het ego, *brahma-nirvāṇa*, — want zonder dit kan er inderdaad geen bevrijding zijn, of tenminste geen absolute bevrijding, — zij ook de blijvende spirituele waarheid erkent van onze persoonlijkheid als een factor van de hoogste ervaring. Niet dit natuurlijke, maar dat goddelijke en centrale wezen in ons is de eeuwige Jiva. Het is de Ishwara, Vasudeva, die alle dingen is, die ons denkvermogen, ons leven en ons lichaam opneemt voor het genieten van de lagere Prakriti; het is de opperste Prakriti, de oorspronkelijke spirituele natuur van de opperste Purusha, die het universum bijeenhoudt en erin verschijnt als de Jiva. Deze Jiva is dan een deel van het oorspronkelijke goddelijke spirituele

wezen van de Purushottama, een levende kracht van het levende eeuwige. Hij is niet slechts een tijdelijke vorm van lagere Natuur, maar een eeuwig deel van het Hoogste in zijn opperste Prakriti, een eeuwige bewustzijnsstraal van het goddelijke bestaan en even eeuwig als die hemelse Prakriti. Een aspect van de hoogste volmaaktheid en status van ons bevrijde bewustzijn moet dan zijn: de ware plaats van de Jiva innemen in een opperste spirituele natuur, daar verblijven in de glorie van de opperste Purusha en daar de vreugde van de eeuwige spirituele eenheid ervaren.

Dit mysterie van ons wezen impliceert noodzakelijkerwijs een soortgelijk opperst mysterie van het wezen van de Purushottama, *rahasyam uttamam*. Het is niet de exclusieve onpersoonlijkheid van het Absolute die het hoogste geheim is. Dit hoogste geheim is het wonder van een opperste Persoon en een schijnbaar immens onpersoonlijk wezen die één zijn, een onveranderlijk transcendent Zelf van alle dingen en een Geest die zich hier manifesteert, aan de basis van de kosmos, als een oneindige en veelvoudige persoonlijkheid die overal werkzaam is, — een Zelf en Geest die zich aan onze laatste, meest nabije, meest diepgaande ervaring openbaart als een onbegrensd wezen dat ons aanvaardt en ons tot zich neemt, niet naar een leegte van vormloos bestaan, maar op een zeer positieve, diepgaande, wonderlijke manier in heel Hemzelf en in alle wegen van zijn en ons bewuste bestaan. Deze hoogste ervaring en deze ruimste manier van zien openen een diepe, ontroerende en oneindige betekenis voor onze delen van de natuur, onze kennis, wil, liefde en toewijding van het hart, die verloren gaat of verminderd wordt als we uitsluitend de nadruk leggen op het onpersoonlijke, omdat die nadruk de meest intense vervulling van bewegingen en krachten die deel uitmaken van onze diepste natuur, intensiteiten en lichtheden die verbonden zijn met de meest essentiële vezels van onze zelf-ervaring onderdrukt of minimaliseert of niet toelaat. Het is niet alleen de soberheid van kennis die ons kan helpen; er is ruimte, oneindig veel ruimte, voor de liefde en het verlangen van het hart, verlicht en verheven door kennis, een mystiek helderdere, een grotere, kalm gepassioneerde kennis. Het is door de voortdurende, verenigde nabijheid van ons hartbewustzijn, ons mentale bewustzijn, al het bewustzijn, *satataṁ maccittaḥ*, dat we de breedste, diepste en meest integrale ervaring van onze eenheid met het Eeuwige verkrijgen. Een nauwe eenheid in al het zijn, diep individueel in een goddelijke passie, zelfs te midden van universaliteit, zelfs op het hoogtepunt van transcendentie, wordt hier verbonden in de menselijke ziel als haar weg naar het Hoogste en zijn weg om de volmaaktheid en het goddelijke bewustzijn te bezitten waartoe zij geroepen is door haar aard als geest. De intelligentie en wil moeten het hele bestaan in al zijn delen richten op de Ishwara, op het goddelijke Zelf en Meester van dat hele bestaan, *buddhi-yogam upāśritya*. Het hart moet alle andere emoties werpen op de vreugde van de eenheid met Hem en de liefde voor Hem in alle schepselen. Het vergeestelijkte zintuig moet Hem overal zien, horen en voelen. Het leven moet volledig zijn leven in de Jiva zijn. Alle handelingen moeten voortkomen uit zijn eigen kracht en initiatie in de wil, kennis, organen van actie, zintuigen, vitale delen, lichaam. Deze weg is diep onpersoonlijk omdat de afscheiding van het ego wordt opgeheven voordat de ziel universeel wordt gemaakt en hersteld wordt tot transcendentie. En toch is het intiem persoonlijk omdat het opstijgt naar een transcendente passie en kracht van inwoning en eenheid. Een vormloze uitdoving kan een strenge eis

zijn van de logica van het denkvermogen, zelf-opheffing; het is niet het laatste woord van het opperste mysterie, *rahasyam uttamam*.

De weigering van Arjuna om vol te houden in zijn goddelijk aangewezen werk kwam voort uit het ego-gevoel in hem, *ahaṅkāra*. Daarachter lag een mengsel van verwarring en een verwarde dwaling van ideeën en impulsen van het sattwische, rajasische en tamasische ego, de angst van de vitale natuur voor zonde en de persoonlijke gevolgen daarvan, de terugslag van het hart voor individueel verdriet en lijden, de manier waarop de vertroebelde rede egoïstische impulsen verhult met zelfbedrieglijke, weloverwogen pleidooien voor recht en deugd, het onwetende terugdeinzen van onze natuur voor de wegen van God, omdat ze anders lijken dan de wegen van de mens en verschrikkelijke en onaangename dingen opleggen aan zijn nerveuze en emotionele delen en zijn intellect. De spirituele gevolgen zullen oneindig veel erger zijn dan voorheen, nu een hogere waarheid en een grotere weg en geest van handelen aan hem zijn geopenbaard, als hij, door vol te houden in zijn egoïsme, volhardt in een vergeefse en onmogelijke weigering. Het is immers een ijdel voornemen, een nutteloze terugslag, aangezien het slechts voortkomt uit een tijdelijk gebrek aan kracht, een sterke maar voorbijgaande afwijking van het energieprincipe van zijn geringste karakter, en niet de ware wil en weg van zijn natuur is. Als hij nu zijn wapens neerlegt, zal hij door die natuur gedwongen worden ze weer op te nemen wanneer hij de strijd en de slachting zonder hem ziet voortduren. Zijn onthouding zal een nederlaag betekenen voor alles waarvoor hij heeft geleefd, de zaak waarvoor hij geboren is, verzwakt en verward door de afwezigheid of inactiviteit van zijn protagonist, overwonnen en geteisterd door de cynische en gewetenloze kracht van de voorvechters van een zelfzuchtige onrechtvaardigheid. En in deze terugkeer zal geen geestelijke deugd aanwezig zijn. Het was een verwarring van de ideeën en gevoelens van het ego die zijn weigering inspireerde; Het zal zijn aard zijn die werkt door een herstel van de karakteristieke ideeën en gevoelens van het ego, die hem ertoe zullen dwingen zijn weigering ongedaan te maken. Maar ongeacht de richting, zal deze voortdurende onderwerping aan het ego een ergere, fatalere spirituele weigering betekenen, een verderf, *vinaṣṭi*; want het zal een definitieve afval zijn van een grotere waarheid van zijn wezen dan die welke hij heeft gevolgd in de onwetendheid van de lagere natuur. Hem is een hoger bewustzijn, een nieuwe zelf-realisatie, getoond; hem is de mogelijkheid getoond van een goddelijke in plaats van een egoïstische handeling; de poorten zijn voor hem geopend van een goddelijk en spiritueel leven in plaats van een louter intellectueel, emotioneel, zintuiglijk en vitaal leven. Hij is geroepen om niet langer een groot blind instrument te zijn, maar een bewuste ziel en een verlichte kracht en vat van de Godheid.

Want deze mogelijkheid is in ons aanwezig: er is ruimte voor ons zelfs op ons hoogste menselijke niveau deze consumptie en transcendentie. Het gewone denkvermogen en het gewone leven van de mens zijn half verlicht en grotendeels een onwetende ontwikkeling en een gedeeltelijk onvoltooide manifestatie van iets dat in hem verborgen is. Er is een godheid die voor hemzelf verborgen is, onderbewust voor zijn bewustzijn, geïmmobiliseerd achter de duistere sluier van een werking die niet geheel de zijne is en waarvan hij het geheim nog niet beheerst heeft. Hij bevindt zich in de wereld denkend en willend en voelend en handelend en hij beschouwt zichzelf instinctief of intellectueel als een afzonderlijk, zelfstandig wezen dat de

vrijheid heeft van zijn denken en wil en voelen en handelen. Hij draagt de last van zijn zonde en dwaling en lijden en neemt de verantwoordelijkheid en verdienste op zich van zijn kennis en deugd; hij eist het recht op om zijn sattwische, rajasische of tamasische ego te bevredigen en eigent zich de macht toe om zijn eigen lot te bepalen en de wereld naar zijn hand te zetten. Het is dit zelfbeeld waardoor de Natuur in hem werkt, en zij handelt met hem volgens zijn eigen opvatting, maar vervult te allen tijde de wil van de hogere Geest in haar. De fout van dit zelfbeeld van de mens is, zoals de meeste van zijn fouten, de verdraaiing van een waarheid, een verdraaiing die een heel systeem van onjuiste, maar toch effectieve waarden creëert. Wat waar is over zijn geest schrijft hij toe aan zijn ego-persoonlijkheid en geeft het een valse toepassing, een valse vorm en een massa onwetende gevolgen. De onwetendheid ligt in dit fundamentele tekort van zijn oppervlakkige bewustzijn, dat hij zich alleen identificeert met het uiterlijke, mechanische deel van hem, dat een gemak van de Natuur is, en alleen met dat deel van de ziel dat in deze werken weerspiegeld wordt en zich daarin weerspiegelt. Hij mist de grotere innerlijke geest die aan al zijn denkvermogen en leven en schepping en handelen een onvervulde belofte en een verborgen betekenis schenkt. Een universele Natuur gehoorzaamt hier de macht van de Geest die de meester van het universum is, elk schepsel vormt en zijn handelen bepaalt volgens de wet van zijn eigen natuur, Swabhava, ook de mens vormt en zijn handelen bepaalt volgens de algemene natuurwet van zijn kind, de wet van een mentaal wezen verweven en onwetend in het leven en het lichaam, ook ieder mens vormt en zijn individuele handelen bepaalt volgens de wet van zijn eigen specifieke type en de variaties van zijn eigen oorspronkelijke swabhava. Het is deze universele Natuur die de mechanische werking van het lichaam en de instinctieve handelingen van onze vitale en nerveuze delen vormt en stuurt; en daarin is onze onderwerping aan haar zeer duidelijk. En zij heeft ook het handelen gevormd en stuurt het, nauwelijks minder mechanisch dan de dingen nu zijn, van onze zintuigen en wil en intelligentie. Terwijl in het denkvermogen van het dier de werkingen een volledig mechanische gehoorzaamheid aan Prakriti zijn, heeft de mens dit onderscheid dat hij een bewuste ontwikkeling belichaamt waarin de ziel actiever deelneemt, en dat aan zijn uiterlijke mentaliteit het voor hem nuttige, onmisbare, maar grotendeels misleidende gevoel geeft van een zekere vrijheid en toenemende beheersing van zijn instrumentele natuur. En het is vooral misleidend omdat het hem blind maakt voor de harde waarheid van zijn gebondenheid en zijn valse idee van vrijheid hem ervan weerhoudt een ware vrijheid en heerschappij te vinden. Want de vrijheid en beheersing van de mens over zijn natuur is nauwelijks reëel en kan niet compleet zijn totdat hij zich bewust wordt van de Goddelijkheid in hem en in het bezit is van zijn eigen ware zelf en geest, anders dan het ego, *ātmavān*. Het is dat wat de Natuur probeert uit te drukken in denkvermogen, leven en lichaam; het is dat wat haar deze of gene wet van zijn en werken, Swabhava, oplegt; Het is datgene wat het uiterlijke lot vormgeeft en de evolutie van de ziel in ons. Het is daarom pas wanneer hij in het bezit is van zijn ware zelf en geest dat zijn natuur een bewust instrument en verlichte kracht van de godheid kan worden.

Want dan, wanneer we dat diepste zelf van ons bestaan binnengaan, leren we dat in ons en in alles de ene Geest en Godheid is die de hele Natuur dient en manifesteert, en dat wij zelf ziel van deze Ziel zijn, geest van deze Geest, ons lichaam zijn gedelegeerde afbeelding, ons leven een beweging

van het ritme van zijn leven, onze geest een omhulsel van zijn bewustzijn, onze zintuigen zijn instrumenten, onze emoties en gewaarwordingen het zoeken naar zijn vreugde van het zijn, onze daden een middel tot zijn doel, onze vrijheid slechts een schaduw, suggestie of glimp zolang we onwetend zijn, maar wanneer we hem en onszelf kennen een voortzetting en effectief kanaal van zijn onsterfelijke vrijheid. Onze meesterschappen zijn een weerspiegeling van zijn kracht aan het werk, onze beste kennis een gedeeltelijk licht van zijn kennis, de hoogste en meest krachtige wil van onze geest een projectie en delegatie van de wil van deze Geest in alle dingen, die de Meester en Ziel van het universum is. Het is de Heer die zetelt in het hart van elk schepsel dat ons in al onze innerlijke en uiterlijke handelingen tijdens de onwetendheid heeft rondgedraaid, alsof we op een machine zaten op het wiel van deze Maya van de lagere Natuur. En of we nu duister zijn in de Onwetendheid of stralend in de Kennis, het is voor Hem in ons en voor Hem in de wereld dat we bestaan. Om bewust en integraal in deze kennis en deze waarheid te leven is ontsnappen aan het ego en uitbreken uit Maya. Alle andere hoogste dharma's zijn slechts een voorbereiding op deze Dharma, en alle yoga is slechts een middel waarmee we eerst tot een soort eenheid kunnen komen en uiteindelijk, als we het volledige licht hebben, tot een integrale eenheid met de Meester en de opperste Ziel en het Zelf van ons bestaan. De grootste Yoga is onze toevlucht te zoeken tot deze inwonende Heer van de gehele Natuur, ons tot Hem te wenden met ons hele wezen, met leven, lichaam, zintuigen, denken, hart en verstand, met al onze toegewijde kennis, wil en handelen, *sarva-bhāvena*, in alle opzichten van ons bewuste zelf en onze instrumentele natuur. En wanneer we dit te allen tijde en volledig kunnen doen, dan neemt het goddelijke Licht, de goddelijke Liefde en Kracht ons in bezit, vult zowel ons zelf als onze instrumenten en leidt ons veilig door alle twijfels, moeilijkheden, verwarringen en gevaren die onze ziel en ons leven bedreigen, leidt ons naar een opperste vrede en de spirituele vrijheid van onze onsterfelijke en eeuwige status, *parāṁ śāntim, sthānaṁ śāśvatam*.

Want nadat alle wetten, de dharma's en de diepste essentie van de Yoga zijn uiteengezet, nadat is gezegd dat voorbij alle eerste geheimen die aan het denkvermogen van de mens zijn geopenbaard door het transformerende licht van spirituele kennis, *guhyāt*, er een nog diepere, geheimere waarheid is, *guhyataram*, verklaart de Gita plotseling dat er nog een opperst woord is dat het moet uitspreken, *paramaṁ vacaḥ*, en een allergeheimste waarheid, *sarva-guhyatamam*. Dit geheim der geheimen zal de Leraar aan Arjuna vertellen als zijn hoogste goed, omdat hij de uitverkoren en geliefde ziel is, *iṣṭa*. Want het is duidelijk, zoals reeds was verklaard in de Upanishad, dat alleen de zeldzame ziel, uitverkoren door de Geest voor de openbaring van zijn eigen lichaam, *tanuṁ svām*, tot dit mysterie kan worden toegelaten, omdat alleen hij voldoende dicht bij de Godheid staat in hart, denkvermogen en leven om er werkelijk op te reageren in al haar wezen en er een levende praktijk van te maken. Het laatste, het afsluitende, opperste woord van de Gita dat het hoogste mysterie uitdrukt, wordt uitgesproken in twee korte, directe en eenvoudige sloka's, en deze worden zonder verder commentaar of uitbreiding in het denkvermogen gelaten om hun eigen volle betekenis te openbaren in de ervaring van de ziel. Want alleen deze innerlijke, onophoudelijk uitbreidende ervaring kan de oneindige hoeveelheid betekenis die deze woorden, die op zichzelf zo onbeduidend en eenvoudig lijken, voor altijd in zich dragen, duidelijk maken. En we voelen, terwijl ze worden

uitgesproken, dat dit was waarvoor de ziel van de discipel al die tijd werd voorbereid en dat de rest slechts een verlichtende en bekrachtigende discipline en leer was. Zo luidt dit geheim der geheimen, de allerhoogste directe boodschap van Ishwara. "Word mijn gezind, mijn geliefde en aanbidder, een offeraar voor mij, buig voor mij neer, tot mij zul je komen, dit is mijn belofte aan jou, want dierbaar ben je voor mij. Laat alle dharma's varen en neem alleen je toevlucht tot mij. Ik zal je verlossen van alle zonde en kwaad, treur niet."

De Gita heeft steeds aangedrongen op een grote en goed opgebouwde discipline van Yoga, een groot en duidelijk afgebakend filosofisch systeem, op de Swabhava en de Swadharma, op de sattwische levenswet die leidt tot zelf-overstijgende verheffing naar een vrije spirituele dharma van onsterfelijk bestaan, volledig ruim in zijn ruimte en verheven voorbij de beperkingen van zelfs deze hoogste guna, op vele regels, middelen, voorschriften en voorwaarden voor volmaaktheid, en nu lijkt het plotseling uit zijn eigen structuur te breken en zegt het tegen de menselijke ziel: "Laat alle dharma's varen, geef jezelf alleen aan het Goddelijke, aan de allerhoogste Godheid boven, om je heen en in je: dat is alles wat je nodig hebt, dat is de meest ware en grootste weg, dat is de werkelijke verlossing." De Meester van de werelden, in de vorm van de goddelijke Wagenmenner en Leraar van Kurukshetra, heeft de mens de magnifieke realiteiten van God, Zelf en Geest geopenbaard, evenals de aard van de complexe wereld en de relatie tussen het denkvermogen, het leven, het hart en de zintuigen van de mens en de Geest, en de zegevierende middelen waarmee hij, door middel van zijn eigen spirituele zelf-discipline en inspanning, kan opstijgen uit de sterfelijkheid naar de onsterfelijkheid en uit zijn mentale beperkingen naar zijn oneindige spirituele bestaan. En nu, sprekend als de Geest en Godheid in de mens en in alle dingen, zegt Hij tegen hem: “Al deze persoonlijke inspanning en zelf-discipline zullen uiteindelijk niet nodig zijn, alle navolging en beperking van regels en dharma kunnen uiteindelijk als belemmerende lasten worden weggeworpen als je je volledig aan Mij kunt overgeven en alleen op de Geest en Godheid kunt vertrouwen in jezelf en in alle dingen en vertrouwen op zijn enige leiding. Richt al je gedachten op mij en vul ze met de gedachte aan mij en mijn aanwezigheid. Richt al je hart op mij, maak elke handeling, wat die ook moge zijn, tot een offer en een gave aan mij. Laat mij daarna mijn wil doen met je leven, ziel en daden; wees niet bedroefd of verward door mijn handelen met je denkvermogen en hart, leven en werken, of verontrust omdat ze niet lijken te voldoen aan de wetten en dharma's die men zichzelf oplegt om zijn beperkte wil en intelligentie te leiden. Mijn wegen zijn de wegen van een volmaakte wijsheid, macht en liefde die alle dingen kent en al haar bewegingen combineert met het oog op een volmaakt resultaat; want het verfijnt en weeft de vele draden samen van een integrale volmaaktheid. Ik ben hier bij je in je strijdwagenstrijd, geopenbaard als de Meester van het Bestaan in en buiten jou. En ik herhaal de absolute zekerheid, de onfeilbare belofte: dat ik je naar mezelf zal leiden, door en voorbij alle verdriet en kwaad. Welke moeilijkheden en raadsels er ook ontstaan, wees ervan verzekerd: dat ik je leid naar een volkomen goddelijk leven in het universele en een onsterfelijk bestaan in de transcendente Geest.”

Het geheime ding, *guhyam*, dat alle diepe spirituele kennis bevat die ons wordt onthuld, weerspiegeld in verschillende leringen en gerechtvaardigd in de ervaring van de ziel, is voor de Gita het geheim van het spirituele zelf

dat in ons verborgen is, waarvan denkvermogen en uiterlijke Natuur slechts manifestaties of figuren zijn. Het is het geheim van de constante relaties tussen ziel en Natuur, Purusha en Prakriti, het geheim van een inwonende Godheid die de heer is van al het bestaan en voor ons verborgen is in haar vormen en bewegingen. Dit zijn de waarheden die op vele manieren worden onderwezen door Vedanta, Sankhya en Yoga en samengevat in de eerdere hoofdstukken van de Gita. En te midden van al hun schijnbare verschillen zijn ze één waarheid en alle verschillende vormen van Yoga zijn verschillende middelen van spirituele zelf-discipline waarmee ons rusteloze denkvermogen en blinde levens tot rust worden gebracht en gericht worden op deze veelzijdige Ene en de geheime waarheid van zelf en God zo reëel en intiem voor ons wordt gemaakt dat we bewust kunnen leven en erin verblijven, of we verliezen ons afzonderlijke zelf in het Eeuwige en helemaal niet langer voltooid worden door mentale Onwetendheid.

Het meer geheime, *guhyataram*, dat door de Gita wordt ontwikkeld, is de diepgaande verzoenende waarheid van de goddelijke Purushottama, tegelijkertijd zelf en Purusha, opperste Brahman en een enige, intieme, mysterieuze, onuitsprekelijke Godheid. Dat geeft het denken een grotere en diepere basis voor een ultieme kennis en de spirituele ervaring een grotere en volledi ger begripvolle en omvattende Yoga. Dit diepere mysterie is gebaseerd op het geheim van de opperste spirituele Prakriti en van de Jiva, een eeuwig deel van het Goddelijke in die eeuwige en gemanifesteerde Natuur en van één geest en essentie met hem in zijn onveranderlijke zelf-bestaan. Deze diepere kennis ontsnapt aan het elementaire onderscheid van spirituele ervaring tussen het hiernamaals en wat hier is. Want het Transcendente voorbij de werelden is tegelijkertijd Vasudeva, die alle dingen in alle. werelden; hij is de Heer die in het hart van elk schepsel staat en het zelf van alle bestaansvormen en de oorsprong en verheven betekenis van alles wat Hij in Zijn Prakriti heeft uiteengezet. Hij manifesteert zich in Zijn Vibhutis en Hij is de Geest in Tijd die de actie van de wereld aanstuurt en de Zon van alle kennis en de Minnaar en Geliefde van de ziel en de Meester van alle werken en offers. Het resultaat van een innerlijke opening voor dit diepere, waardere, meer geheime mysterie is de Yoga van de Gita van integrale kennis, integrale werken en integrale bhakti. Het is de gelijktijdige ervaring van spirituele universaliteit en een vrije en vervolmaakte spirituele individualiteit, van een volledige vereniging met God en een volledig verblijf in Hem als tegelijkertijd het kader van de onsterfelijkheid van de ziel en de steun en kracht van onze bevrijde actie in de wereld en het lichaam.

En nu komt het allerhoogste woord en meest geheime ding van alles, *guhyatamam*, dat de Geest en Godheid een Oneindig vrije is van alle dharma's en hoewel hij de wereld bestuurt volgens vaste wetten en de mens leidt door zijn dharma's van onwetendheid en kennis, zonde en deugd, goed en kwaad, houden van en afkeer en onverschilligheid, plezier en pijn, vreugde en verdriet en de verwerping van deze tegenstellingen, door middel van zijn fysieke en vitale, intellectuele, emotionele, ethische en spirituele vormen en regels en normen, overstijgt de Geest en Godheid toch al deze dingen, en als ook wij alle afhankelijkheid van dharma's kunnen afwerpen, ons kunnen overgeven aan deze vrije en eeuwige Geest en er alleen voor zorgen dat we ons absoluut en uitsluitend voor hem openstellen, vertrouwen op het licht, de kracht en de vreugde van het Goddelijke in ons en, onbevreesd en zonder verdriet, alleen zijn leiding aanvaarden, dan is dat de meest ware, de grootste

bevrijding en dat brengt de absolute en onvermijdelijke volmaaktheid van ons zelf en onze natuur. Dit is de weg die wordt aangeboden aan de uitverkorenen van de Geest, — alleen aan hen in wie Hij het grootste genoegen vindt, omdat zij het dichtst bij Hem staan en het meest in staat zijn tot eenheid en tot zijn zoals Hij, in overeenstemming met de Natuur in haar hoogste kracht en beweging, universeel in zielsbewustzijn, transcendent in de geest.

Want er komt een tijd in de spirituele ontwikkeling dat we ons bewust worden dat al onze inspanningen en handelingen slechts onze mentale en vitale reacties zijn op de stille en geheime aandrang van een grotere aanwezigheid in en om ons heen. Het dringt tot ons door dat al onze Yoga, onze aspiratie en ons streven onvolmaakte of beperkte vormen zijn, omdat ze vervormd of op zijn minst beperkt zijn door de associaties, eisen, vooroordelen, voorkeuren, verkeerde vertalingen of halve vertalingen van het denkvermogen van een grotere waarheid. Onze ideeën, ervaringen en inspanningen zijn slechts mentale beelden van de grootste dingen die perfecter, directer, grootser en meer in harmonie zouden worden gedaan met de universele en eeuwige wil door die Kracht zelf in ons, als we ons maar passief als instrumenten in de handen van een opperste en absolute kracht en wijsheid zouden kunnen stellen. Die Kracht is niet van ons gescheiden; het is ons eigen zelf, één met het zelf van alle anderen, en tegelijkertijd een transcendent wezen en een immanente Persoon. Ons bestaan, onze actie opgenomen in dit grootste Bestaan, zou niet langer, zoals het ons nu lijkt, individueel ons eigen zijn in een mentale scheiding. Het zou de immense beweging zijn van een Oneindigheid en een intieme, onuitsprekelijke Aanwezigheid; het zou de constante spontaniteit zijn van de vorming en expressie in ons van dit diepe universele zelf en deze transcendente Geest. De Gita geeft aan dat, opdat dat volledig mogelijk is, de overgave zonder voorbehoud moet zijn; onze Yoga, ons leven, onze staat van innerlijk zijn moet bepaald worden door dit levende Oneindige, niet vooraf bepaald door de aandrang van ons denkvermogen op deze of gene dharma of welke dharma dan ook. De goddelijke Meester van de Yoga, *yogeśvaraḥ*. *kṛṣṇaḥ*, zal dan zelf onze Yoga op zich nemen en ons verheffen tot onze allerhoogst mogelijke volmaaktheid, niet de volmaaktheid van een externe of mentale standaard of beperkende regel, maar immens en omvattend, voor het denkvermogen onberekenbaar. Het zal een volmaaktheid zijn die ontwikkeld wordt door een alziende Wijsheid volgens de hele waarheid, eerst inderdaad van ons menselijke swabhava, maar daarna van iets groters waartoe het zich zal openen, een onbegrensde geest en kracht, onsterfelijk, vrij en alles-transmuterend, het licht en de pracht van een goddelijke en oneindige natuur.

Alles moet gegeven worden als materiaal voor die transmutatie. Een alwetend bewustzijn zal onze kennis en onze onwetendheid, onze waarheid en onze dwaling opnemen, hun vormen van ontoereikendheid wegwerpen, *sarva-dharmān parityajya*, en alles transformeren in zijn oneindige licht. Een almachtige Kracht zal onze deugd en zonde, ons recht en onrecht, onze kracht en onze zwakte opnemen, hun verwarde vormen wegwerpen, *sarva-dharmān parityajya*, en alles transformeren in zijn transcendente zuiverheid en universele goedheid, onfeilbare kracht. Een onuitsprekelijke Ananda zal onze kleine vreugde en verdriet, ons worstelende plezier en onze pijn opnemen, hun disharmonieën en onvolmaakte ritmes wegwerpen, *sarva-dharmān parityajya*, en alles transformeren in zijn transcendente en

universele, onvoorstelbare vreugde. Alles wat alle Yoga's kunnen doen, zal gedaan worden, en meer; maar het zal gebeuren op een manier die meer inzicht geeft, met een grotere wijsheid en waarheid dan welke menselijke leraar, heilige of wijze ons ook kan schenken. De innerlijke spirituele staat waartoe deze opperste Yoga ons zal leiden, zal boven alles staan wat hier is en toch alle dingen omvatten in deze en andere werelden, maar met een spirituele transformatie van alles, zonder beperking, zonder gebondenheid, *sarva-dharmān parityajya*. Het oneindige bestaan, bewustzijn en de vreugde van de Godheid in zijn kalme stilte en heldere, grenzeloze activiteit zal daar zijn, zal zijn essentiële, fundamentele, universele substantie, vorm en karakter zijn. En in die vorm van oneindigheid zal het gemanifesteerde Goddelijke openlijk verblijven, niet langer verborgen door zijn Yogamaya, en wanneer en zoals Hij wil, zal Hij in ons welke vormen van het Oneindige dan ook bouwen, doorschijnende vormen van kennis, gedachte, liefde, spirituele vreugde, kracht en handelen overeenkomstig zijn zelf-vervullende wil en in sterfelijk genot. En er zal geen bindende werking zijn op de vrije ziel en de onaangetaste natuur, geen onontkoombare kristallisatie in deze of gene inferieure formule. Want alle actie zal worden uitgevoerd door de kracht van de Geest in een goddelijke vrijheid, *sarva-dharmān parityajya*. Een toevallig verblijf in de transcendente Geest, *paraṁ dhāma*, zal de basis en de zekerheid van deze spirituele staat zijn. Een intiem begrip van eenheid met het universele zijn en alle schepselen, bevrijd van het kwaad en lijden van het afgescheiden denkvermogen, maar wijselijk rekening houdend met ware onderscheidingen, zal de conditionerende kracht zijn. Een constante vreugde, eenheid en harmonie van het eeuwige individu. Hier, met het Goddelijke en alles wat Hij is, zal het gevolg zijn van deze integrale bevrijding. De raadselachtige problemen van ons menselijk bestaan, waarvan Arjuna's moeilijkheden een treffend voorbeeld vormen, worden gecreëerd door onze afzonderlijke persoonlijkheid in Onwetendheid. Deze Yoga, omdat ze de ziel van de mens in de juiste relatie brengt met God en het wereldse bestaan en ons tot Gods handelen maakt, de kennis en wil die het vormgeven en bewegen tot de zijne, en ons leven tot de harmonie van een goddelijke zelf-expressie, is de weg naar hun totale verdwijning.

De hele Yoga wordt onthuld, het grote woord van de leer wordt gegeven, en Arjuna, de uitverkoren menselijke ziel, wordt opnieuw, niet langer in zijn egoïstisch denkvermogen maar in deze grootste zelf-kennis, tot goddelijk handelen gekeerd. De Vibhuti is gereed voor het goddelijke leven in de mens, zijn bewuste geest voor de werken van de bevrijde ziel, *muktasya karma*. De illusie van het denkvermogen is vernietigd; het geheugen van de ziel van zichzelf en zijn waarheid, zo lang verborgen gehouden door de misleidende schijn en vormen van ons leven, is teruggekeerd en is haar normale bewustzijn geworden: alle twijfel en verwarring verdwenen, kan het zich richten op de uitvoering van het gebod en getrouw al het werk doen voor God en de wereld dat hem wordt opgedragen door de Meester van ons wezen, de Geest en Godheid, zelfvervuld in Tijd en universum.

XXIII
De Kern van de Gita's Betekenis

WAT IS DAN de boodschap van de Gita en wat is de praktische waarde ervan, de spirituele bruikbaarheid ervan voor het menselijke denkvermogen van nu, na de lange eeuwen die zijn verstreken sinds de Gita werd geschreven en de grote daaropvolgende transformaties van denken en ervaring? Het menselijke denkvermogen is altijd in beweging, verandert zijn standpunt en verruimt zijn gedachtegoed, en het effect van deze veranderingen is dat vroegere denksystemen achterhaald raken of, wanneer ze bewaard blijven, worden uitgebreid, aangepast en subtiel of zichtbaar hun waarde veranderen. De vitaliteit van een oude doctrine bestaat in de mate waarin deze zich van nature leent voor een dergelijke behandeling; want dat betekent dat, wat de beperkingen of veroudering van de vorm van het denken ook mogen zijn geweest, de waarheid van de inhoud, de waarheid van de levende visie en ervaring waarop het systeem is gebouwd, nog steeds deugdelijk is en een blijvende geldigheid en betekenis behoudt. De Gita is een boek dat buitengewoon goed de tand des tijds heeft doorstaan en bijna net zo fris en in wezen nog steeds als nieuw is, omdat het altijd vernieuwbaar is door ervaring, als toen het voor het eerst verscheen in of werd opgenomen in het kader van de Mahabharata. Het wordt in India nog steeds beschouwd als een van de belangrijkste leerstellingen die het meest gezaghebbend het religieuze denken beheersen en de leer ervan wordt erkend als van de hoogste waarde, zo niet volledig geaccepteerd door bijna alle stromingen van religieuze overtuigingen en meningen. De invloed ervan is niet louter filosofisch of academisch, maar direct en levend, een invloed op zowel denken als handelen, en de ideeën ervan zijn daadwerkelijk aan het werk als een krachtige vormgevende factor in de herleving en vernieuwing van een natie en een cultuur. Onlangs werd zelfs door een grote stem gezegd dat alle spirituele waarheid die we nodig hebben voor het spirituele leven te vinden is in de Gita. Het zou het bijgeloof van het boek aanmoedigen om die uitspraak te letterlijk te nemen. De waarheid van de geest is oneindig en kan niet op die manier worden ingeperkt. Toch kan gezegd worden dat de meeste belangrijke aanwijzingen erin staan en dat we, na alle latere ontwikkelingen in spirituele ervaring en ontdekking, er nog steeds naar terug kunnen keren voor grote inspiratie en leiding. Ook buiten India wordt het universeel erkend als een van de grootste heilige geschriften ter wereld, hoewel in Europa de gedachte ervan beter wordt begrepen als het geheim van de spirituele beoefening. Wat is het dan dat de gedachte en de waarheid van de Gita zo'n vitaliteit geeft?

De kern van de filosofie en Yoga van de Gita is haar poging, het idee waarmee het begint, voortduurt en eindigt, om de innerlijke spirituele waarheid in haar meest absolute en integrale realisatie te verzoenen en zelfs een soort eenheid te bewerkstelligen tussen de uiterlijke werkelijkheid van het leven en handelen van de mens. Een compromis tussen beide komt vaak voor, maar dat kan nooit een definitieve en bevredigende oplossing zijn. Een ethische interpretatie van spiritualiteit komt ook vaak voor en heeft waarde als gedragsregel; maar dat is een mentale oplossing die niet neerkomt op een volledige praktische verzoening van de hele waarheid van de geest met de hele waarheid van het leven en die evenveel problemen oproept als oplost.

Een daarvan is inderdaad het uitgangspunt van de Gita; het begint met een ethisch probleem dat voortkomt uit een conflict waarin we enerzijds de dharma van de mens van actie hebben, een prins, krijger en leider van mensen, de protagonist van een grote crisis, van een strijd op het fysieke vlak, het vlak van het werkelijke leven, tussen de machten van recht en gerechtigheid en de machten van onrecht en ongerechtigheid, de eis van het lot van het menselijk ras dat hij zich verzet en strijdt en, zelfs al is het door een verschrikkelijke fysieke strijd en een gigantische slachting, een nieuw tijdperk en een nieuw rijk van waarheid, recht en gerechtigheid vestigt, en anderzijds het ethische besef dat de middelen en de actie als zonde veroordeelt, terugdeinst voor de prijs van individueel lijden en maatschappelijke onrust, beroering en verstoring, en onthouding van geweld en strijd beschouwt als de enige weg en de enige juiste morele houding. Een vergeestelijkte ethiek benadrukt Ahinsa, het niet verwonden en niet doden, als de hoogste wet van spiritueel gedrag. De strijd, als die al uitgevochten moet worden, moet op het spirituele vlak worden gevoerd, door een vorm van non-weerstand of weigering van deelname, of alleen door weerstand van de ziel. En als dit op het uiterlijke vlak niet lukt, wanneer de kracht van onrecht overwint, zal het individu toch zijn deugd hebben behouden en door zijn voorbeeld het hoogste ideaal hebben verdedigd. Aan de andere kant is een meer nadrukkelijke extreem van de innerlijke spirituele richting, die voorbijgaat aan deze strijd tussen sociale plicht en een absolutistisch ethisch ideaal, geneigd de ascetische wending te nemen en zich af te wenden van het leven en al zijn doelen en normen, naar een andere, hemelse of suprakosmische staat, waarin alleen voorbij de verwarde ijdelheid en illusie van de geboorte, het leven en de dood van de mens een zuiver spiritueel bestaan mogelijk is. De Gita verwerpt geen enkele van deze dingen op hun plaats, — want het dringt aan op het vervullen van de sociale plicht, het volgen van de dharma voor de mens die zijn aandeel moet nemen in het gemeenschappelijke handelen, aanvaardt Ahinsa als onderdeel van het hoogste spiritueel-ethische ideaal en erkent de ascetische verzaking als een weg naar spirituele verlossing. En toch gaat het stoutmoedig voorbij al deze tegenstrijdige posities; zeer gewaagd rechtvaardigt het al het leven voor de geest als een betekenisvolle manifestatie van het ene Goddelijke Wezen en beweert het de verenigbaarheid van een volledig menselijk handelen en een volledig spiritueel leven, geleefd in vereniging met het Oneindige, in overeenstemming met het hoogste Zelf, uitdrukking gevend aan de volmaakte Godheid.

Alle problemen van het menselijk leven komen voort uit de complexiteit van ons bestaan, de onduidelijkheid van het essentiële beginsel ervan en de geheimzinnigheid van de diepste kracht die de bepalingen ervan vaststelt en het doel en de processen ervan beheerst. Als ons bestaan één geheel was, puur materieel-vitaal, puur mentaal of puur spiritueel, of zelfs als de andere aspecten volledig of hoofdzakelijk bij één van deze betrokken waren, of latent aanwezig waren in ons onderbewustzijn of ons bovenbewustzijn, dan zou er niets zijn om ons te verwarren; de materiële en vitale wet zou dwingend zijn, of het mentale zou helder zijn ten opzichte van zijn eigen zuivere en onbelemmerde principe, of het spirituele zou zelfstandig bestaan en zelf-voorzienend zijn voor de geest. Dieren zijn zich bewust van geen problemen; een mentale god in een wereld van pure mentaliteit zou geen problemen erkennen of ze allemaal oplossen door de zuiverheid van een mentale regel

of de bevrediging van een rationele harmonie; een pure geest zou boven hen staan en zelf-voldaan zijn in het oneindige. Maar het bestaan van de mens is een drievoudig web, iets dat op mysterieuze wijze tegelijkertijd fysiek, vitaal, mentaal en spiritueel is, en hij weet niet wat de ware relaties van deze dingen zijn, die de werkelijke realiteit van zijn leven en zijn aard vormen, waar de aantrekkingskracht van zijn bestemming ligt en waar de sfeer van zijn volmaaktheid zich bevindt.

Materie en leven vormen zijn feitelijke basis, hetgeen waaruit hij ontstaat en waarop hij staat en waarvan hij de eisen en wetten moet bevredigen wil hij überhaupt op aarde en in zijn lichaam bestaan. De materiële en vitale wet is een regel van overleven, van strijd, van verlangen en bezit, van zelf-bevestiging en de bevrediging van het lichaam, het leven en het ego. Alle intellectuele redeneringen ter wereld, al het ethische idealisme en spiritueel absolutisme waartoe de hogere vermogens van de mens in staat zijn, kunnen de werkelijkheid en aanspraak van onze vitale en materiële basis niet opheffen, noch het menselijk ras ervan weerhouden onder de dwingende dwang van de Natuur haar doelen na te streven en in haar behoeften te voorzien, of haar belangrijke problemen tot een groot en legitiem onderdeel van het menselijk lot en het menselijk belang en streven te maken. En zelfs de intelligentie van de mens die geen houvast vindt in spirituele of ideale oplossingen die alles behalve de dringende problemen van ons werkelijke menselijk leven oplossen, wendt zich er vaak van af en kiest voor een exclusieve aanvaarding van het vitale en materiële bestaan en het beredeneerde of instinctieve streven naar de hoogst mogelijke efficiëntie, welzijn en georganiseerde bevrediging ervan. Een evangelie van de wil om te leven of te sterven, de wil tot macht of van een gerationaliseerde vitale en materiële volmaaktheid, wordt de erkende dharma van het menselijk ras en al het andere wordt beschouwd als een pretentieuze onwaarheid of een volstrekt ondergeschikte zaak, een bijzaak van een geringe en afhankelijke consequentie.

Materie en leven zijn echter, ondanks hun nadrukkelijke aanwezigheid en grote belangrijkheid, niet alles wat de mens is, noch kan hij het denkvermogen volledig accepteren als niets anders dan een dienaar van het leven en lichaam, toegestaan aan bepaalde pure genoegens als een soort beloning voor zijn dienst, of het beschouwen als niet meer dan een uitbreiding en bloei van de vitale drang, een ideale luxe die afhankelijk is van de bevrediging van het materiële leven. Het denkvermogen is veel intiemer dan het lichaam en het leven is de mens, en het denkvermogen dringt er, naarmate het zich ontwikkelt, steeds meer op aan het lichaam en het leven tot een instrument te maken — een onmisbaar instrument en toch een aanzienlijk obstakel, anders zou er geen probleem zijn — voor zijn eigen karakteristieke bevrediging en zelf-verwerkelijking. Het menselijke denkvermogen is niet alleen een vitale en fysieke, maar ook een intellectuele, esthetische, ethische, psychische, emotionele en dynamische intelligentie, en in de sfeer van elk van zijn neigingen is zijn hoogste en sterkste aard om te streven naar een absolute waarde die het kader van het leven niet toestaat hem volledig te vatten, te belichamen en hier volledig werkelijk te maken. Het mentale absolute van onze aspiratie blijft een deel een gegrepen, stralend of vurig ideaal dat het denkvermogen innerlijk zeer aanwezig kan maken, innerlijk dwingend voor zijn inspanning, en kan zelfs gedeeltelijk, maar niet alle feiten van het leven in zijn beeld dwingen. Er bestaat dus een absolute, een hoge

imperatief van intellectuele waarheid en rede waarnaar ons intellectuele wezen streeft; er bestaat een absolute, een imperatief van juistheid en gedrag waarnaar het ethische bewustzijn streeft; er is een absoluut, een imperatief van liefde, medeleven, compassie, eenheid waarnaar onze emoties en psychologische aard verlangen; er is een absoluut, een imperatief van licht en schoonheid waarnaar de esthetische ziel siddert; er is een absoluut, een imperatief van innerlijke zelf-beheersing en controle over het leven waarnaar de dynamische wil streeft; al deze zijn er samen en beïnvloeden het absolute, het imperatief van bezit en plezier en een veilig, belichaamd bestaan, dat wordt nagestreefd door het vitale en fysieke denkvermogen. En de menselijke intelligentie, aangezien het niet in staat is een van deze dingen volledig te realiseren, laat staan ze allemaal tegelijk, stelt in elke sfeer vele normen en dharma's op, normen van waarheid en rede, van recht en gedrag, van genot en schoonheid, van liefde, medeleven en eenheid, van zelf-beheersing en controle, van zelf-behoud en bezit en vitale efficiëntie en plezier, en probeert deze aan het leven op te leggen. De absolute, stralende idealen staan ver boven ons bevattingsvermogen en slechts weinigen benaderen ze zo goed als ze kunnen: de massa volgt of beweert een minder verheven norm te volgen, een vastgestelde mogelijke en relatieve standaard. Het menselijk leven als geheel wordt aangetrokken door het ideaal, maar verwerpt het tegelijkertijd. Het leven verzet zich met de kracht van een of andere obscure oneindigheid en slijt of breekt elke gevestigde mentale en morele orde af. En dit moet wel ofwel omdat de twee heel verschillend en uiteenlopend zijn, hoewel ontmoetende en op elkaar inwerkende principes, ofwel omdat het denkvermogen niet de aanwijzing heeft voor de hele realiteit van het leven. De aanwijzing moet gezocht worden in iets groters, een onbekend iets boven de mentaliteit en moraliteit van de mens.

Het denkvermogen zelf heeft een vaag besef van een overstijgende factor van deze aard en in de jacht op zijn absolute waarden stuit het daar vaak op. Het vangt een glimp op van een staat, een kracht, een aanwezigheid die dichtbij is en in het innerlijk en toch onmetelijk groter en opmerkelijk veraf en erboven; het heeft een visie op iets essentievers, absoluters dan zijn eigen absoluten, intiem, oneindig, één, en dat is wat we God, Zelf of Geest noemen. Dit probeert het denkvermogen dan te kennen, binnen te treden, aan te raken en volledig te grijpen, het te benaderen of het te worden, tot een soort eenheid te komen of zich te verliezen in een volledige identiteit met dat mysterie, *āścaryam*. De moeilijkheid is dat deze geest in zijn zuiverheid iets lijkt dat nog verder verwijderd is van de werkelijkheden van het leven dan de mentale absoluten, iets dat niet door het denkvermogen in zijn eigen termen te vertalen is, laat staan in die van leven en handelen. Daarom hebben we die onverzettelijke absolutisten van de geest die het mentale verwerpen en het materiële zijn veroordelen en verlangen naar een zuiver spiritueel bestaan, gelukkig verworven door de ontbinding van alles wat we zijn in leven en denken, een Nirvana. De rest van de spirituele inspanning is voor deze fanatici van het Absolute een mentale voorbereiding of een compromis, een spiritualisering van leven en denkvermogen zoveel mogelijk. En omdat de moeilijkheid die het meest constant opdringt aan de menselijke mentaliteit in de praktijk, die is die wordt gepresenteerd door de eisen van zijn vitale wezen, door leven, gedrag en handelen, bestaat de richting die wordt ingeslagen door deze voorbereidende inspanning voornamelijk uit een spiritualisering van het ethische dat wordt ondersteund door de psychische denkvermogen — of

liever gezegd, het brengt de spirituele kracht en zuiverheid binnen om deze te helpen bij het afdwingen van hun absolute aanspraak en om een grotere autoriteit te verlenen dan het leven toestaat aan het ethische ideaal van recht en waarheid van gedrag of het psychische ideaal van liefde, medeleven en eenheid. Deze dingen zijn nuttig voor een hogere expressie, omdat ze hun breedste, lichtgevende basis krijgen door een instemming van rede en wil met de onderliggende waarheid van de absolute eenheid van de geest en daarom de essentiële eenheid van alle levende wezens. Dit soort spiritualiteit, verbonden op een of andere manier met de eisen van het normale menselijke verstand, overtuigd tot de aanvaarding van nuttige sociale plicht en de heersende wetten van sociaal gedrag, gepopulariseerd door cultus, ceremonie en beeld, is de uiterlijke substantie van de grote wereldreligies. Deze religies behalen hun individuele overwinningen, roepen een straal van een hoger licht op, leggen een schaduw van een grotere spirituele of semi-spirituele regel op, maar kunnen geen volledige overwinning behalen, eindigen steevast in een compromis en worden in de daad van het compromis verslagen door het leven. De problemen blijven bestaan en keren zelfs terug in hun hevigste vormen — zelfs zoals dit grimmige probleem van Kurukshetra. Het idealiserende intellect en het ethische denkvermogen hopen ze altijd te elimineren, een of ander gelukkig middel te ontdekken, geboren uit hun eigen aspiratie en effectief gemaakt door hun eigen dwingende aandrang, dat dit onaangename aspect van het leven zal uitroeien; maar het blijft bestaan en wordt niet geëlimineerd. De vergeestelijkte intelligentie daarentegen biedt weliswaar via de stem van de religie de belofte van een zegevierend millennium hiernamaals, maar is ondertussen half overtuigd van aardse onmacht, ervan overtuigd dat de ziel een vreemdeling is. en indringer op aarde, verklaart dat uiteindelijk niet hier in het leven van het lichaam of in het collectieve leven van de sterfelijke mens, maar in een onsterfelijk Hiernamaals de hemel of het Nirvana ligt, waar alleen het ware spirituele bestaan te vinden is.

Het is hier dat de Gita ingrijpt met een herformulering van de waarheid van de Geest, van het Zelf, van God en van de wereld en de Natuur. Het breidt de waarheid uit en hervormt deze, ontwikkeld door een latere gedachte uit de oude Upanishads, en waagt zich vol vertrouwen op een pad om zijn oplossende kracht toe te passen op het probleem van leven en handelen. De oplossing die de Gita biedt, ontwart niet het hele probleem zoals het zich aan de moderne mensheid presenteert; zoals hier gesteld aan een oudere mentaliteit, voldoet het niet aan die aanhoudende druk van het huidige menselijke denkvermogen voor een collectieve vooruitgang, beantwoordt het niet aan de roep om een collectief leven dat uiteindelijk een groter rationeel en ethisch en, indien mogelijk, zelfs een dynamisch spiritueel ideaal zal belichamen. De oproep is gericht aan het individu dat in staat is tot een volledig spiritueel bestaan; maar voor de rest van de mensheid schrijft het slechts een geleidelijke vooruitgang voor, die wijs bewerkstelligd moet worden door trouw te handelen met steeds meer intelligentie en moreel doel, en met een uiteindelijke terugkeer naar spiritualiteit, de wet van hun natuur. De boodschap raakt de andere kleinere oplossingen, maar zelfs als ze die gedeeltelijk accepteert, is het om hen voorbij zichzelf te wijzen naar een hoger en meer integraal geheim, waartoe tot nu toe slechts enkele individuen zich geschikt hebben getoond om binnen te treden.

De boodschap van de Gita aan het denkvermogen dat volgt op het vitale en materiële leven is dat al het leven inderdaad een manifestatie is van de universele kracht in het individu, een afleiding van het zelf, een straal van het Goddelijke, maar in werkelijkheid is het een afbeelding van het Zelf en het Goddelijke gehuld in een verhullend Maya, en het nastreven van het lagere leven omwille van het leven zelf is volharden op een struikelend pad en het onttronen van de duistere onwetendheid van onze natuur, en helemaal niet het vinden van de ware waarheid en de volledige wet van het bestaan. Een evangelie van de wil om te leven, de wil tot macht, van de bevrediging van verlangen, van de verheerlijking van louter kracht en sterkte, van de aanbidding van het ego en zijn heftig hebzuchtige eigen wil en onvermoeibare zelfzuchtige intellect is het evangelie van de Asura en kan alleen maar leiden tot een gigantische ondergang en verderf. De vitale en materiële mens moet als regering een religieuze, sociale en ideale dharma aanvaarden waarmee hij, terwijl hij verlangens en eigenbelang bevredigt binnen de juiste beperkingen, zijn lagere persoonlijkheid kan trainen en bedwingen en deze nauwgezet kan afstemmen op een hogere wet, zowel van het persoonlijke als van het gemeenschapsleven.

De boodschap van de Gita aan het denkvermogen dat zich bezighoudt met het nastreven van intellectuele, ethische en sociale normen, het denkvermogen dat aandringt op verlossing door het naleven van gevestigde dharma's, de morele wet, sociale plicht en functie of de oplossingen van de bevrijde intelligentie, is dat dit inderdaad een zeer noodzakelijke fase is, dat de dharma inderdaad moet worden nageleefd en, correct nageleefd, de status van de geest kan verhogen en het spirituele leven kan voorbereiden en dienen, maar dat het nog steeds niet de volledige en laatste waarheid van het bestaan is. De ziel van de mens moet verder gaan naar een meer absolute dharma, de spirituele en onsterfelijke aard van de mens. En dit kan alleen worden bereikt als we de onwetende formuleringen van de lagere mentale elementen en de onwaarheid van de egoïstische persoonlijkheid onderdrukken en uitbannen, de werking van intelligentie en wil onpersoonlijk maken, leven in de identiteit van het ene zelf in alles, uitbreken uit alle ego-vormen in de onpersoonlijke geest. Het denkvermogen beweegt zich onder de beperkende dwang van de drievoudige lagere natuur, hij richt zijn normen op in gehoorzaamheid aan de tamasische, rajasische of, op zijn hoogst, de sattwische kwaliteiten; maar de bestemming van de ziel is een goddelijke volmaaktheid en bevrijding en dat kan alleen gebaseerd zijn op de vrijheid van ons hoogste zelf, kan alleen gevonden worden door door zijn immense onpersoonlijkheid en universaliteit voorbij de geest heen te gaan naar het integrale licht van de onmetelijke Godheid en opperste Oneindige die boven alle dharma's staat.

De boodschap van de Gita aan diegenen, absolutistische zoekers naar het Oneindige, die onpersoonlijkheid tot een exclusief uiterste drijven, een onverdraagzame passie koesteren voor het uitdoven van leven en handelen en als ultiem doel en ideaal streven naar het ophouden van al het individuele zijn in de pure stilte van de onuitsprekelijke Geest, is dat dit inderdaad één pad is om te reizen en toegang te krijgen tot het Oneindige, maar wel het moeilijkste. Het ideaal van inactiviteit is een gevaarlijk iets om door voorschrift of voorbeeld aan de wereld voor te houden. Deze weg is weliswaar groots, maar niet de beste weg voor de mens, en deze kennis is weliswaar waar, maar niet de integrale kennis. Het Allerhoogste, het al-bewuste Zelf, de

Godheid, het Oneindige, is niet louter een spiritueel bestaan, ver weg en onuitsprekelijk; hij is hier in het universum, tegelijkertijd verborgen en uitgedrukt door de mens, de goden, alle wezens en alles wat is. En het is door hem niet alleen te vinden in een onveranderlijke stilte, maar in de wereld en haar wezens en in alles wat zichzelf is en in de hele natuur, het is door alle activiteiten van het intellect, het hart, de wil en het leven te verheffen tot een integrale en tevens tot een hoogste eenheid met hem, dat de mens tegelijkertijd zijn innerlijke raadsel van zelf en God en het uiterlijke probleem van zijn actieve menselijke bestaan kan oplossen. Godgelijk gemaakt, God-wordend, kan hij genieten van de oneindige reikwijdte van een opperst spiritueel bewustzijn dat bereikt wordt door werken niets minder dan door liefde en kennis. Onsterfelijk en vrij, kan hij zijn menselijke handelen voortzetten vanaf dat hoogste niveau en het transformeren in een opperste en allesomvattende goddelijke activiteit, — dat is inderdaad de ultieme kroon en betekenis van alle werken, leven, opoffering en het streven van de wereld.

Deze allerhoogste boodschap is allereerst voor hen die de kracht hebben om haar te volgen, de meesters, de grote geesten, de God-kenners, God-doeners, God-liefhebbers die in God en voor God kunnen leven en hun werk met vreugde voor Hem in de wereld kunnen doen, een goddelijk werk verheven boven de rusteloze duisternis van het menselijke denkvermogen en de valse beperkingen van het ego. Tegelijkertijd, en hier ontdekken we de vreugde van een grotere belofte die we zelfs kunnen uitbreiden tot de hoop op een collectieve wending naar volmaaktheid, — want als er hoop is voor de mens, waarom zou er dan geen hoop zijn voor de mensheid? — verklaart de Gita dat iedereen, als hij of zij dat wil, zelfs de laagste en meest zondige onder de mensen, het pad van deze Yoga kan betreden. En als er sprake is van ware zelf-overgave en een absoluut onegoïstisch geloof in de inwonende Goddelijkheid, is succes op dit pad zeker. De beslissende wending is nodig; Er moet een blijvend geloof in de Geest zijn, een oprechte en volhardende wil om in het Goddelijke te leven, om in zichzelf één te zijn met Hem en in de Natuur — waar we ook een eeuwig deel van zijn wezen zijn — één met zijn grotere spirituele Natuur, door God bezeten in al onze ledematen en Godgelijk.

De Gita werpt in de ontwikkeling van haar idee vele vragen op, zoals het determinisme van de Natuur, de betekenis van de universele manifestatie en de uiteindelijke status van de bevrijde ziel, vragen die het onderwerp zijn geweest van eindeloze en onbeslissende debatten. In deze reeks essays, waarvan het doel is de inhoud van de Gita nauwkeurig te onderzoeken en positief te bevestigen, en de bijdrage ervan aan het blijvende spirituele denken van de mensheid en de kern van haar levenspraktijk te ontrafelen, is het niet nodig om diep in deze discussies te duiken of te overwegen waar we van haar standpunt of conclusies kunnen verschillen, voorbehouden te maken in onze instemming of zelfs, door latere ervaring, verder te gaan dan haar metafysische leer of haar Yoga. Het volstaat om af te sluiten met een formulering van de levende boodschap die hetj nog steeds brengt voor de mens, de eeuwige zoeker en ontdekker, om hem te leiden door de huidige omwegen en de mogelijke steilere beklimming van zijn leven naar de stralende hoogten van zijn geest.

XXIV
De Boodschap van de Gita

"HET GEHEIM van handelen," zo zouden we de boodschap van de Gita, het woord van haar goddelijke Leraar, kunnen samenvatten, "is één met het geheim van al het leven en bestaan. Bestaan is niet slechts een machinerie van de Natuur, een rad van wetten waarin de ziel voor een moment of voor eeuwen verstrikt is; het is een constante manifestatie van de Geest. Leven is niet alleen omwille van het leven zelf, maar ook omwille van God, en de levende ziel van de mens is een eeuwig deel van de Godheid. Handelen is gericht op zelf-ontdekking, zelf-vervulling, zelf-realisatie en niet alleen op de uiterlijke en schijnbare vruchten van het moment of de toekomst. Er is een innerlijke wet en betekenis van alle dingen, afhankelijk van het opperste en van de gemanifesteerde aard van het zelf; de ware waarheid van werken ligt daarin besloten en kan slechts incidenteel, onvolmaakt en door onwetendheid verhuld worden in de uiterlijke verschijnselen van het denkvermogen en zijn handelen. De allerhoogste, de onberispelijke, grootste wet van handelen moet daarom worden ontdekt. van je eigen hoogste en diepste bestaan en leef daarin en volg geen enkele uiterlijke norm of dharma. Al het leven en handelen moet tot dan toe een onvolmaaktheid, een moeilijkheid, een strijd en een probleem zijn. Alleen door je ware zelf te ontdekken en te leven volgens de ware waarheid, de werkelijke realiteit ervan, kan het probleem uiteindelijk worden opgelost, de moeilijkheid en strijd worden overwonnen en kunnen je daden worden geperfectioneerd in de zekerheid van het ontdekte zelf en de geest veranderen in een goddelijk authentieke handeling. Ken dan jezelf; weet dat je ware zelf God is en één met het zelf van alle anderen; weet dat je ziel een deel van God is. Leef in wat je weet; leef in jezelf, leef in je opperste spirituele natuur, wees één met God en goddelijk. Offer allereerst al je daden als een offer aan het Hoogste en het Ene in jou en aan het Hoogste en het Ene in de wereld; geef als laatste alles wat je bent en doet in Zijn handen, zodat de opperste en universele geest door jou Zijn wil en werken in de wereld kan volbrengen. Dit is de oplossing die ik presenteer. Aan jou en uiteindelijk zul je ontdekken dat er geen ander is."

Hier is het nodig om de visie van de Gita te beschrijven op de fundamentele mentale tegenstelling waarop het, net als alle Indiase leringen, haar positie baseert. Het vinden van het ware zelf, deze kennis van de Godheid in ons en alles, is geen gemakkelijke zaak; en het is ook geen gemakkelijke zaak om deze kennis, zelfs al wordt die door het denkvermogen waargenomen, om te zetten in de essentie van ons bewustzijn en de gehele voorwaarde voor ons handelen. Al het handelen wordt bepaald door de effectieve staat van ons wezen, en de effectieve staat van ons wezen wordt bepaald door de staat van onze voortdurende zelf-ziende wil en actieve bewustzijn en door de basis van kinetische beweging. Het is wat we zien en geloven met onze actieve, volledige natuur, onszelf te zijn en onze relaties met de wereld te betekenen, het is ons geloof, *onze śraddhā*, dat ons maakt tot wat we zijn. Maar het bewustzijn van de mens is van een dubbele aard en komt overeen met een dubbele waarheid van het bestaan; want er is een waarheid van de innerlijke werkelijkheid en een waarheid van de uiterlijke

verschijning. Dienovereenkomstig zal hij, afhankelijk van of hij in de ene of de andere leeft, een denkvermogen zijn die verblijft in menselijke onwetendheid of een ziel die gegrondvest is in goddelijke kennis.

In zijn uiterlijke waarheid is de verschijning van het bestaan uitsluitend wat we Natuur of Prakriti noemen, een Kracht die functioneert als de gehele wet en het mechanisme van het zijn, de wereld schept die het object is van ons denkvermogen en zintuigen en ook het denkvermogen en zintuigen schept als een middel tot relatie tussen het schepsel en de objectieve wereld waarin hij leeft. In deze uiterlijke verschijning lijkt de mens in zijn ziel, zijn denkvermogen, zijn leven, zijn lichaam een schepsel van de Natuur te zijn, onderscheiden van anderen door een scheiding van zijn lichaam, leven en denkvermogen en vooral door zijn ego-gevoel — dat subtiele mechanisme dat voor hem is geconstrueerd zodat hij zijn bewustzijn van al deze sterke scheiding en verschil kan bevestigen en centraliseren. Alles in hem, zijn ziel en denkvermogen, en zijn handelen, evenals het functioneren van zijn leven en lichaam, wordt overduidelijk bepaald door de wet van zijn natuur, kan er niet buiten treden, kan niet anders functioneren. Hij schrijft weliswaar een zekere vrijheid toe aan zijn persoonlijke wil, de wil van zijn ego; maar dat stelt in werkelijkheid niets voor, aangezien zijn ego slechts een zintuig is dat hem doet identificeren met de schepping die de Natuur van hem heeft gemaakt, met het wisselende denkvermogen, het leven en het lichaam die zij heeft gecreëerd. Zijn ego is zelf een product van haar werking, en zoals de aard van zijn ego is, zo zal ook de aard van zijn wil zijn en volgens dat moet hij handelen en kan hij niet anders.

Dit is dan het gewone zelf-bewustzijn van de mens, dit zijn geloof in zijn eigen bestaan, dat hij een schepsel van de Natuur is, een afzonderlijk ego dat welke relaties dan ook aangaat met anderen en met de wereld, welke ontwikkeling dan ook doormaakt, welke wil, welk verlangen, welke idee dan ook van zijn denkvermogen toelaatbaar is binnen zijn kring en in overeenstemming is met zijn intentie of wet in zijn bestaan.

Er is echter iets in het bewustzijn van de mens dat niet past niet in de starheid van deze formule; hij heeft een geloof, dat groter wordt dan zijn ziel zich ontwikkelt, in een andere en innerlijke werkelijkheid van het bestaan. In deze innerlijke werkelijkheid is de waarheid van het bestaan niet langer de Natuur, maar de Ziel en de Geest, Purusha in plaats van Prakriti. De Natuur zelf is slechts een kracht van de Geest, Prakriti de kracht van de Purusha. Een Geest, een Zelf, een Wezen, één in alles, is de meester van deze wereld, die slechts een gedeeltelijke manifestatie van Hem is. Die Geest is de steunpilaar van de Natuur en haar werking en de gever van de goedkeuring waardoor alleen haar wet dwingend wordt en haar kracht en haar wegen werkzaam. Die Geest in haar is de Kenner die haar verlicht en haar bewust maakt in ons; het is de immanente en bovenbewuste Wil die haar werking inspireert en haar werking motiveert. De ziel in de mens, een deel van deze Goddelijkheid, deelt zijn natuur. Onze natuur is de manifestatie van onze ziel, die wordt aangestuurd door haar goedkeuring en haar geheime zelf-kennis en zelf-bewustzijn belichaamt, evenals haar wil om te zijn in haar bewegingen, vormen en veranderingen.

De ware ziel en het ware zelf van ons zijn verborgen voor ons verstand door onze onwetendheid over innerlijke zaken, door een valse identificatie, door een absorptie in ons uiterlijke mechanisme van denkvermogen, leven en lichaam. Maar als de actieve ziel van de mens zich eenmaal kan losmaken

van deze identificatie met haar natuurlijke instrumenten, als zij kan worden gezien en in het volle vertrouwen van haar innerlijke werkelijkheid kan leven, dan verandert alles voor haar, leven en bestaan krijgen een andere gedaante, handelen een andere betekenis en karakter. Ons wezen wordt dan niet langer deze kleine egoïstische schepping van de Natuur, maar de grootsheid van een goddelijke, onsterfelijke en spirituele kracht. Ons bewustzijn wordt niet langer dat van dit beperkte en worstelende, mentale en vitale wezen, maar een oneindig, goddelijk en spiritueel bewustzijn. En ook onze wil en ons handelen worden niet langer gebonden door deze persoonlijkheid en haar ego, maar door een goddelijke en spirituele wil en handeling, de wil en kracht van het Universele, het Opperste, het Al-Zelf en de Geest die door de menselijke gedaante heen werkt.

“Dit is de grote verandering en transfiguratie,” luidt de boodschap van de Godheid in de mens, de Avatar, de goddelijke Leraar, “waartoe ik de uitverkorenen roep, en de uitverkorenen zijn allen die hun wil kunnen afwenden van de onwetendheid van de natuurlijke instrumenten naar de diepste ervaring van de ziel, zijn kennis van het innerlijke zelf en de geest, zijn contact met de Godheid, zijn vermogen om het Goddelijke binnen te treden. De uitverkorenen zijn allen die dit geloof en deze hogere wet kunnen aanvaarden. Het is inderdaad moeilijk te aanvaarden voor het menselijk intellect, dat altijd gehecht is aan zijn eigen wolkachtige vormen en schemerlichten van onwetendheid en aan de nog onduidelijke gewoonten van de mentale, nerveuze en fysieke delen van de mens; maar eenmaal aanvaard is het een grote, zekere en reddende weg, omdat het identiek is aan de ware waarheid van het menselijk wezen en het de authentieke beweging is van zijn diepste en hoogste natuur.

“Maar de verandering is zeer groot, een enorme transformatie, en kan niet plaatsvinden zonder een volledige ommekeer en bekering van je hele wezen en natuur. Er zal een volledige toewijding van jezelf, je natuur en je leven aan het Allerhoogste nodig zijn, en aan niets anders dan het Allerhoogste; want alles moet uitsluitend ter wille van het Allerhoogste bestaan, niets mag worden aanvaard, behalve zoals het in God is, als een vorm van God en ter wille van het Goddelijke. Er zal een erkenning van nieuwe waarheid nodig zijn, een volledige ommekeer en overgave van je denkvermogen aan een nieuwe kennis van jezelf, anderen, de wereld, God, de ziel en de Natuur, een kennis van eenheid, een kennis van universele goddelijkheid, die in eerste instantie een aanvaarding door het verstand zal zijn, maar uiteindelijk een visioen, een bewustzijn, een permanente staat van de ziel en het kader van haar bewegingen moet worden.

"Er zal een wil nodig zijn die deze nieuwe kennis, visie en bewustzijn tot een drijfveer en de enige motivatie voor handelen maakt. En het mag geen drijfveer zijn voor een tegenzin wekkend, begrensd, beperkt handelen tot een paar noodzakelijke handelingen van de Natuur of tot de weinige dingen die nuttig lijken voor een formele perfectie, passend bij een religieuze wending of individuele verlossing, maar veeleer alle handelingen van het menselijk leven, ondernomen door een gelijkmoedige geest en gedaan ter wille van God en het welzijn van alle schepselen. Er zal een verheffing van het hart nodig zijn in één enkele aspiratie naar het Hoogste, één enkele liefde voor het Goddelijke Wezen, één enkele aanbidding van God. En er moet ook een verruiming zijn van het gekalmeerde en verlichte hart om God in alle wezens te omarmen. Er zal een verandering nodig zijn van de gebruikelijke en normale aard van de

mens, aangezien hij nu een opperste en goddelijke spirituele natuur is. Er zal, kortom, een Yoga nodig zijn die tegelijkertijd een Yoga van integrale kennis, een Yoga van de integrale wil en zijn werken, een Yoga van integrale liefde, aanbidding en toewijding en een Yoga van een integrale spirituele volmaaktheid van het hele wezen en van al zijn delen, toestanden, krachten en bewegingen.

"Wat is dan deze kennis die erkend zal moeten worden door het begrip, gesteund door het geloof van de ziel en werkelijk en levend gemaakt voor denkvermogen, hart en leven? Het is de kennis van de allerhoogste Ziel en Geest in zijn eenheid en heelheid. Het is de kennis van Degene die voor eeuwig is, voorbij Tijd en Ruimte en naam en vorm en wereld, hoog boven zijn eigen persoonlijke en onpersoonlijke niveaus en toch van wie al dit voortkomt, Degene die alles manifesteert in de gemanifesteerde Natuur en haar veelheid aan gedaanten. Het is de kennis van Hem als een onpersoonlijke eeuwige onveranderlijke Geest, het kalme en grenzeloze ding dat we Zelf noemen, oneindig, gelijk en altijd hetzelfde, onaangetast en onveranderd te midden van al deze voortdurende verandering en al deze veelheid aan individuele persoonlijkheden en zielskrachten en Natuurkrachten en de vormen en krachten en gebeurtenissen van dit vergankelijke en schijnbare bestaan. Het is de kennis van hem tegelijk met de Geest en de Kracht die altijd veranderlijk lijkt in de Natuur, de Bewoner die zichzelf vormt naar elke gedaante en zich aanpast aan elke graad, mate en activiteit van zijn kracht, de Geest die, alles wordend wat is, zelfs terwijl hij voor eeuwig oneindig veel meer is dan alles wat is, woont in mens en dier en ding, subject en object, ziel en denkvermogen en leven en materie, elk bestaan en elke kracht en elk schepsel.

“Het is niet door alleen maar op deze of die kant van de waarheid te blijven hameren dat je deze Yoga kunt beoefenen. Het Goddelijke dat je moet zoeken, het Zelf dat je moet ontdekken, de allerhoogste Ziel van wie jouw ziel een eeuwig deel is, is tegelijkertijd al deze dingen; je moet ze tegelijkertijd kennen in een allerhoogste eenheid, ze allemaal tegelijk binnengaan en in alle toestanden en alle dingen Hem alleen zien. Als Hij alleen de Geest was die veranderlijk is in de Natuur, zou er slechts een eeuwig en universeel worden zijn. Als je je geloof en kennis beperkt tot dat ene aspect, zul je nooit verder komen dan je persoonlijkheid en haar voortdurend veranderende vormen; op zo'n fundament zou je volledig gebonden zijn aan de omwentelingen van de Natuur. Maar je bent niet slechts een opeenvolging van zielsmomenten in de tijd. Er is een onpersoonlijk zelf in je dat de stroom van je persoonlijkheid ondersteunt en één is met Gods immense en onpersoonlijke geest. En onberekenbaar voorbij deze onpersoonlijkheid en persoonlijkheid, die deze twee constante polen van wat je hier bent domineert, ben je Eeuwig en transcendent in de Eeuwige Transcendentie.

"Als er, nogmaals, alleen de waarheid zou bestaan van een eeuwig onpersoonlijk zelf dat noch handelt noch schept, dan zouden de wereld en je ziel illusies zijn zonder enige reële basis. Als je je geloof en kennis beperkt tot dit ene eenzame aspect, is de verzaking van leven en handelen je enige mogelijkheid. Maar God in de wereld en jij in de wereld zijn realiteiten; de wereld en jij zijn ware en werkelijke krachten en manifestaties van het Allerhoogste. Aanvaard daarom leven en handelen en verwerp ze niet. Eén met God in je onpersoonlijke zelf en essentie, een eeuwig deel van de Godheid dat zich tot Hem wendt door de liefde en aanbidding van je spirituele

persoonlijkheid voor haar eigen Oneindige, maak van je natuurlijke wezen wat het bedoeld is te zijn: een instrument van werken, een kanaal, een kracht van het Goddelijke. Dat is het in wezen altijd al, maar nu onbewust en onvolmaakt, door de lagere natuur, gedoemd tot een verminking van de Godheid door je ego." Maak er bewust en volmaakt en zonder enige vervorming door het ego een kracht van het Goddelijke van in zijn opperste spirituele natuur en een voertuig van zijn wil en zijn werken van. Op deze manier zul je leven in de integrale waarheid van je eigen wezen en zul je de integrale God-eenheid bezitten, de volledige en onberispelijke Yoga.

"Het Allerhoogste is de Purushottama, eeuwig voorbij alle manifestatie, oneindig voorbij alle beperkingen door Tijd of Ruimte of Causaliteit of welke van zijn talloze hoedanigheden en kenmerken dan ook. Maar dit betekent niet dat hin zijn allerhoogste eeuwigheid losstaat van alles wat hier gebeurt, afgesneden van wereld en Natuur, afstandelijk van al deze wezens. Hij is het allerhoogste onuitsprekelijke Brahman, hij is het onpersoonlijke Zelf, hij is alle persoonlijke bestaansvormen. Geest hier en leven en materie, ziel en Natuur en de werken van de Natuur zijn aspecten en bewegingen van zijn oneindige en eeuwige bestaan. Hij is de allerhoogste transcendente Geest en alles manifesteert zich uit Hem en zijn zijn vormen en zijn zelf-krachten. Als Zelf is Hij hier alomtegenwoordig en gelijk en onpersoonlijk in mens en dier en ding en object en elke Natuurkracht. Hij is de allerhoogste Ziel en alle zielen zijn onvermoeibare vlammen van deze ene Ziel. Alle levende wezens zijn in hun spirituele persoonlijkheid onsterfelijke delen van de ene Persoon of Purusha. Hij is de eeuwige Meester van al het gemanifesteerde bestaan, Heer van de werelden en hun schepselen. Hij is de almachtige oorsprong van alle handelingen, niet gebonden door zijn werken, en tot Hem gaan alle handelingen, inspanningen en offers. Hij is in alles en alles is in Hem; hij is alles geworden en toch is Hij boven alles en niet beperkt door zijn scheppingen. Hij is het transcendente Goddelijke; hij daalt neer als de Avatar; hij manifesteert zich door zijn kracht in de Vibhuti; hij is de Goddelijke geheime aanwezigheid in ieder mens. Alle goden die mensen aanbidden zijn slechts persoonlijkheden, vormen namen en mentale lichamen van het ene Goddelijke Bestaan.

"Het Allerhoogste heeft de wereld gemanifesteerd vanuit zijn spirituele essentie en in zijn eigen oneindige bestaan en heeft zichzelf ook op diverse manieren in de wereld gemanifesteerd. Alle dingen zijn zijn krachten en gedaanten, en aan de krachten en gedaanten van hem is geen einde, omdat hij zelf oneindig is. Als een alomvattend en omvattend onpersoonlijk zelf-bestaan, informeert en onderhoudt hij gelijkelijk en zonder enige partijdigheid, voorkeur of gehechtheid aan een persoon, ding, gebeurtenis of kenmerk al deze oneindige manifestatie in de tijd en het universum. Dit zuivere en gelijke Zelf handelt niet, maar ondersteunt onpartijdig alle handelingen van de dingen. En toch is het het Allerhoogste, maar als de kosmische Geest en de Tijdsgeest, die wil en leidt en de handelingen van de wereld bepaalt door zijn veelvoudige vermogen om te zijn, die kracht van de Geest die we Natuur noemen. Hij schept, onderhoudt en vernietigt zijn scheppingen. Hij zetelt ook in het hart van elk levend wezen en van daaruit als een geheime kracht in het individu, niet minder dan vanuit zijn universele aanwezigheid in de Kosmos, ontstaat hij door de kracht van de Natuur, manifesteert hij een lijn van zijn mysterie in de hoedanigheid van de natuur en in de uitvoerende energie van de natuur, vormt hij elk ding en elk wezen afzonderlijk naar zijn soort en

initieert en onderhoudt hij alle actie. Het is deze transcendente eerste oorsprong van het Opperwezen en deze constante universele en individuele manifestatie van Hem in dingen en wezens die het complexe karakter van de kosmos vormt.

"Er zijn altijd deze drie eeuwige toestanden van het Goddelijke Wezen. Er is altijd en voor eeuwig dit ene eeuwig onveranderlijke zelf-bestaan dat de basis en steun is van de bestaande dingen. Er is altijd en voor eeuwig deze Geest, veranderlijk in de Natuur, gemanifesteerd door haar als al deze bestaansvormen. Er is altijd en voor eeuwig dit transcendente Goddelijke dat beide andere tegelijkertijd kan zijn, een zuivere en stille Geest kan zijn en tegelijkertijd de actieve ziel en het leven van de cycli van het universum, omdat hij iets anders en meer is dan deze twee, of ze nu afzonderlijk of samen worden genomen." In ons bevindt zich de Jiva, een geest van deze Geest, een bewuste kracht van het Opperwezen. Hij is degene die in zijn diepste wezen het gehele immanente Goddelijke draagt en in de Natuur leeft in het universele Goddelijke, — geen tijdelijke schepping maar een eeuwige ziel die handelt en beweegt in het eeuwige Zelf, in het eeuwige Oneindige.

“Deze gewetensvolle ziel in ons kan elk van deze drie toestanden van de Geest aannemen. Men kan hier leven in de veranderlijkheid van de Natuur en daarin alleen. Onwetend van zijn ware zelf, onwetend van de Godheid in hem, kent hij alleen de Natuur: hij ziet haar als een mechanische uitvoerende en scheppende kracht en ziet zichzelf en anderen als haar scheppingen, – ego's, afgescheiden bestaansvormen in haar universum. Zo leeft hij nu, oppervlakkig gezien, en zolang het zo is en totdat hij dit uiterlijke bewustzijn overstijgt en weet wat in hem is, kunnen al zijn gedachten en wetenschap slechts een schaduw zijn van licht geprojecteerd op schermen en oppervlakken. Deze onwetendheid is mogelijk, wordt zelfs opgelegd, omdat de Godheid in hem verborgen is door de sluier van zijn eigen macht. Zijn grotere werkelijkheid gaat voor ons verloren door de volledigheid waarmee hij zich in een gedeeltelijke verschijning heeft geïdentificeerd met zijn scheppingen en beelden en het geschapen denkvermogen heeft geabsorbeerd in de bedrieglijke werking van zijn eigen Natuur. En het is ook mogelijk omdat de werkelijke, de eeuwige, de spirituele Natuur, die het geheim van de dingen zelf is, zich niet manifesteert in hun uiterlijke verschijnselen. De Natuur die we zien wanneer we naar buiten kijken, de Natuur die in ons denkvermogen, ons lichaam en onze zintuigen werkzaam is, is een lagere Kracht, een afleiding, een Tovenaar die figuren van de Geest schept, maar de Geest in zijn figuren verbergt, de waarheid verbergt en de mens naar maskers laat kijken, een kracht die slechts in staat is tot een som van secundaire en onderdrukte waarden, niet tot de volle kracht, glorie, extase en zoetheid van de manifestatie van het Goddelijke. Deze Natuur in ons is een Maya van het ego, een kluwen van dualiteiten, een web van onwetendheid en de drie guna's. En zolang de ziel van de mens leeft in de oppervlakkige werkelijkheid van denkvermogen, leven en lichaam en niet in zijn zelf en geest, kan hij God, zichzelf en de wereld niet zien zoals ze werkelijk zijn, kan hij deze Maya niet overwinnen, maar moet hij doen wat hij kan met de voorwaarden en figuren ervan.

“Het is mogelijk, door zich terug te trekken uit de lagere wending van zijn natuur waarin de mens nu leeft, te ontwaken uit dit licht dat duisternis is en te leven in de stralende waarheid van het eeuwige en onveranderlijke zelf-bestaan. De mens is dan niet langer gebonden in zijn nauwe gevangenis van

persoonlijkheid, ziet zichzelf niet langer als dit kleine ik dat denkt en handelt en voelt en worstelt en werkt voor een beetje. Hij versmelt in de immense en vrije onpersoonlijkheid van de zuivere geest; hij wordt de Brahman; hij kent zichzelf als één met het ene zelf in alle dingen. Hij is zich niet langer bewust van het ego, niet langer geplaagd door de dualiteiten, voelt niet langer de angst van verdriet of de verstoring van vreugde, wordt niet langer geschud door verlangen, wordt niet langer geplaagd door zonde of beperkt door deugd. Of als de schaduwen van deze dingen blijven bestaan, ziet en kent hij ze alleen zoals de Natuur werkt in haar eigen hoedanigheden en voelt hij ze niet als de waarheid van zichzelf waarin hij leeft. Alleen de Natuur handelt en werkt haar mechanische figuren uit: maar de zuivere geest is stil, inactief en vrij. Rustig, onaangeraakt door haar werkers, beschouwt het ze met een volkomen gelijkwaardigheid en weet het dat het anders is dan deze dingen. Deze spirituele staat brengt een stille vrede en vrijheid met zich mee, maar niet de dynamische goddelijkheid, niet de integrale volmaaktheid; Het is een grote stap, maar het is niet de integrale kennis van God en zelf-kennis.

“Volmaakte volmaaktheid komt alleen door te leven in het allerhoogste en het gehele Goddelijke. Dan is de ziel van de mens verenigd met de Godheid waarvan het deel uitmaakt; dan is het één met alle wezens in het zelf en de geest, één met hen beiden in God en in de Natuur; dan is het niet alleen vrij maar ook compleet, ondergedompeld in de allerhoogste gelukzaligheid, gereed voor haar ultieme volmaaktheid. Het ziet zichzelf nog steeds als een eeuwige en onveranderlijke Geest die in stilte alle dingen ondersteunt; maar het ziet ook de Natuur niet langer als een louter mechanische kracht die dingen bewerkt volgens het mechanisme van de guna's, maar als een kracht van de Geest en de kracht van God in manifestatie. Het ziet dat de lagere Natuur niet de minste waarheid van de werking van de Geest is; het wordt zich bewust van een hogere spirituele natuur van het Goddelijke waarin de bron en de nog te realiseren grotere waarheid van alles wat nu onvolmaakt in denkvermogen, leven en lichaam is vervat. Verheven van de lagere mentale naar deze allerhoogste spirituele natuur, wordt hij daar bevrijd van alle ego. Hij kent zichzelf als een spiritueel wezen, in zijn essentie één met alle bestaansvormen en in zijn actieve natuur een kracht van de ene Godheid en een eeuwige ziel van het transcendente Oneindige. Hij ziet alles in God en God in alles; hij ziet alle dingen als Vasudeva. Hij is bevrijd van de dualiteiten van vreugde en verdriet, van het aangename en het onaangename, van verlangen en teleurstelling, van zonde en deugd. Alles is voortaan voor zijn bewuste blik en gevoel de wil en het werk van het Goddelijke. Hij leeft en handelt als een ziel en deel van het universele bewustzijn en de universele kracht; hij is vervuld van de transcendente goddelijke vreugde, een spirituele Ananda. Zijn handelen wordt het goddelijke handelen en zijn status de hoogste spirituele status.

*

* “

“Dit is de oplossing, dit is de verlossing, dit is de volmaaktheid die ik aanbied aan allen die een goddelijke stem in zich kunnen horen en in staat zijn tot dit geloof en deze kennis. Maar om naar deze verheven toestand te klimmen, is de eerste noodzaak, de oorspronkelijke radicale stap, je af te wenden van alles wat tot je lagere Natuur behoort en jezelf te richten door je

wil en intelligentie te concentreren op dat wat hoger is dan wil of intelligentie, hoger dan denkvermogen, hart, zintuigen en lichaam. En allereerst moet je je wenden tot je eigen eeuwige en onveranderlijke zelf, onpersoonlijk en hetzelfde in alle wezens. Zolang je leeft in ego en mentale persoonlijkheid, zul je eindeloos in dezelfde cirkels blijven ronddraaien en kan er geen echte oplossing zijn. Richt je wil naar binnen, voorbij dat hart en haar verlangens en de zintuigen en hun aantrekkingskrachten; verhef het omhoog, voorbij het denkvermogen en zijn associaties en gehechtheden en zijn beperkte wens, gedachte en impuls. Kom tot iets in jezelf dat eeuwig is, altijd onveranderd, kalm, onverstoord, gelijk, onpartijdig ten opzichte van alle dingen, personen en gebeurtenissen, niet beïnvloed door enige actie, niet veranderd door de figuren van de Natuur. Wees dat, wees het eeuwige zelf, wees Brahman. Als je dat kunt worden door een blijvende spirituele ervaring, zul je een zekerheid hebben waarop je kunt staan, bevrijd van de beperkingen van je door de mentaal gecreëerde persoonlijkheid, beschermd tegen elke val uit vrede en kennis, vrij van ego.

“Het is dus niet mogelijk om je wezen te veronpersoonlijken zolang je je ego of iets wat ertoe behoort koestert, aan je vastklampt en eraan vasthoudt. Verlangen en de hartstochten die daaruit voortkomen, zijn het voornaamste teken en de knoop van het ego. Het is verlangen dat je 'ik' en 'mijn' blijft zeggen en je door een aanhoudend egoïsme onderwerpt aan tevredenheid en ontevredenheid, voorkeur en afkeer, hoop en wanhoop, vreugde en verdriet, aan je kleine liefdes en haat, woede en hartstocht, aan je gehechtheid aan succes en aangename dingen en aan het verdriet en lijden van mislukking en onaangename dingen. Verlangen brengt altijd verwarring van denkvermogen en beperking van de wil, een egoïstische en vertekende kijk op de dingen, een falen en vertroebeling van kennis. Verlangen en de bijbehorende voorkeuren en geweld zijn de eerste sterke wortel van zonde en dwaling. Zolang je verlangen koestert, kan er geen zekere, onberispelijke rust zijn, geen vaststaand licht, geen kalme, zuivere kennis. Er kan geen juist zijn zijn - want verlangen is een perversie van de geest - en geen stevig fundament voor juist denken, handelen en voelen. Verlangen, als het onder welke vorm dan ook de kans krijgt om te blijven bestaan, is een voortdurende bedreiging zelfs voor de wijsten en kan op elk moment subtiel of gewelddadig het denkvermogen van zijn stevigste en meest zeker verworven fundament neerhalen. Verlangen is de voornaamste vijand van spirituele volmaaktheid.

"Dood dan het verlangen; leg de gehechtheid aan het bezit en het genot van de uiterlijke dingen terzijde. Scheid jezelf van alles wat tot je komt als uiterlijke aanrakingen en verleidingen, als objecten van het denkvermogen en de zintuigen. Leer al die vurige hartstochten te verdragen en te verwerpen en stevig in je innerlijk te blijven zitten, zelfs terwijl ze in je ledematen woeden, totdat ze uiteindelijk ophouden elk deel van je natuur te beïnvloeden. Verdraag en verwerp soortgelijke krachtige aanvallen en zelfs de geringste, insinuerende aanrakingen van vreugde en verdriet. Werp voorkeur en afkeer weg, vernietig voorkeur en haat, roei terugdeinzen en walging uit. Laat er een kalme onverschilligheid zijn ten opzichte van deze dingen en ten opzichte van alle objecten van verlangen in je hele natuur. Beschouw ze met de stilte en rust die je aan een onpersoonlijke geest toeschrijft.

"Het resultaat zal een absolute gelijkheid zijn en de kracht van onwankelbare kalmte die de universele geest bewaart tegenover zijn scheppingen, steeds geconfronteerd met de manifeste werking van de Natuur.

Kijk met gelijke ogen; ontvang met een gelijkmoedig hart en een gelijkmoedig denkvermogen alles wat op je pad komt: succes en mislukking, eer en oneer, de achting en liefde van mensen en hun minachting, vervolging en haat, elke gebeurtenis die anderen vreugde zou brengen en elke gebeurtenis die anderen verdriet zou bezorgen. Kijk met gelijke ogen naar alle mensen, naar de goeden en de slechten, naar de wijzen en de dwazen, naar de Brahmaan en de verstotene, naar de mens in zijn hoogste gedaante en naar elk klein schepsel. Behandel alle mensen gelijkwaardig, ongeacht hun relatie tot jou: vriend en bondgenoot, neutraal en onverschillig, tegenstander en vijand, geliefde en hater. Deze dingen raken het ego en je bent geroepen om vrij te zijn van je ego. Dit zijn persoonlijke relaties en je moet alles observeren met de diepe achting van de onpersoonlijke geest. De stelling is dat er tijdelijke en persoonlijke verschillen zijn die je moet zien, maar waar je je niet door moet laten beïnvloeden. Want je moet je niet vastklampen aan deze verschillen, maar aan dat wat in alles hetzelfde is, aan het ene zelf dat alles is, aan het Goddelijke in elk schepsel en aan de ene werking van de Natuur, die de gelijke wil van God is in mannen en vrouwen, dingen en energieën en gebeurtenissen en in alle inspanningen het resultaat en welke uitkomst dan ook van de arbeid van de wereld.

“Er zal nog steeds actie in je plaatsvinden, omdat de Natuur altijd aan het werk is; maar je moet leren en voelen dat je zelf niet de uitvoerder van de actie is. Observeer eenvoudig, observeer onbewogen de werking van de Natuur en het spel van haar kwaliteiten en de magie van de guna's. Observeer onbewogen deze actie in jezelf; kijk naar alles wat er om je heen gebeurt en zie dat het dezelfde werking heeft in anderen. Observeer dat het resultaat van jouw werk en dat van anderen voortdurend anders is dan wat jij of zij gewenst of bedoeld hebben, niet van hen, niet van jou, maar almachtig bepaald door een hogere macht die wil en handelt in de universele Natuur. Observeer dat zelfs de wil in jouw werk niet van jou is, maar van de Natuur. Het is de wil van het ego in jou en wordt bepaald door de overheersende kwaliteit in jouw samenstelling, die zij in het verleden heeft ontwikkeld of op dit moment naar voren brengt. Het hangt af van het spel van jouw natuurlijke persoonlijkheid en die vorming van de Natuur is niet jouw ware persoon. Trek je terug van deze externe vorming om je innerlijke stille zelf; je zult zien dat jij, de Purusha, inactief bent, maar de Natuur blijft altijd haar werk doen volgens haar guna's. Vestig jezelf in deze innerlijke inactiviteit en stilte: beschouw jezelf niet langer als de doener. Blijf in jezelf verheven boven het spel, vrij van de verstoorde werking van de guna's. Leef veilig in de zuiverheid van een onpersoonlijke geest, leef onverstoord door de sterfelijke golven die in je ledematen voortduren.

"Als je dit kunt, zul je merken dat je verheven wordt in een grote bevrijding, een wijde vrijheid en een diepe vrede. Dan zul je je bewust zijn van God en onsterfelijk, bezeten van je tijdloze zelfbestaan, onafhankelijk van denkvermogen, leven en lichaam, zeker van je spirituele wezen, onaangetast door de reacties van de Natuur, onbevlekt door hartstocht, zonde, pijn en verdriet. Dan zul je voor je vreugde en verlangen niet afhankelijk zijn van iets sterfelijks, uiterlijks of werelds, maar zul je onvervreemdbaar de zelf-voorzienende vreugde van een kalme en eeuwige geest bezitten. Dan zul je ophouden een mentaal schepsel te zijn en onbegrensde geest, Brahman, geworden zijn. En in deze eeuwigheid van het stille zelf, alle zaadjes van gedachten en alle wortels van verlangens uit je denkvermogen verwerpend,

de figuur van geboorte in het lichaam verwerpend, kun je aan jouw kant overgaan door concentratie in het zuivere Eeuwige en een machtige overdracht van je bewustzijn naar het Oneindige, het Absolute.

*
* “

“Dit is echter niet de hele waarheid van de Yoga en dit doel en deze weg van vertrek, hoewel een groots doel en een grote weg, is niet wat ik je voorstel. Want ik ben de eeuwige werker in je en ik vraag werken van je. Ik eis van je geen passieve instemming met een mechanische beweging van de Natuur waarvan je in jezelf volledig gescheiden, onverschillig en afstandelijk bent, maar een volkomen en goddelijke actie, gedaan als het gewillige en begrijpende instrument van het Goddelijke, gedaan voor God in je en anderen en voor het welzijn van de wereld. Deze actie stel ik je voor, ten eerste ongetwijfeld als een middel tot volmaaktheid in de allerhoogste spirituele Natuur, maar ook als een deel van die volmaaktheid. Actie is een deel van de integrale kennis van God, van zijn grotere mysterieuze waarheid en van een volledig leven in het Goddelijke; actie kan en moet worden voortgezet, zelfs nadat volmaaktheid en vrijheid zijn bereikt. Ik vraag van je de actie van de Jivanmukta, de werken van de Siddha. Er moet iets worden toegevoegd aan de reeds beschreven Yoga, — want dat was slechts een eerste Yoga van kennis. Er is ook een Yoga van handelen in de verlichting van de God-ervaring; werken kunnen één geest gemaakt worden met kennis. Want werken die gedaan worden in een totale zelf-visie en God-visie, een visie op God in de wereld en van de wereld in God, zijn zelf een beweging van kennis, een beweging van licht, een onmisbaar middel en een intiem onderdeel van spirituele volmaaktheid.

"Daarom, voeg nu aan de ervaring van een hoge onpersoonlijkheid ook deze kennis toe dat het Allerhoogste, dat men ontmoet als het zuivere stille Zelf, ook ontmoet kan worden als een immense dynamische Geest die alle werken voortbrengt en Heer is van de werelden en Meester van de menselijke actie, inspanning en opoffering. Dit schijnbaar zelfwerkende mechanisme van de Natuur verbergt een immanente goddelijke Wil die het dwingt en leidt en zijn doelen vormgeeft. Maar je kunt die Wil niet voelen of kennen zolang je opgesloten zit in je nauwe cel van persoonlijkheid, verblind en geketend aan je gezichtspunt van het ego en zijn verlangens. Want je kunt er pas volledig op reageren wanneer je door kennis onpersoonlijk gemaakt bent en je vermogen vergroot is om alle dingen in jezelf en in God te zien, en jezelf en God in alle dingen. Alles wordt hier door de kracht van de Geest; alles doet zijn werk door de immanentie van God in de dingen en zijn aanwezigheid in het hart van elk schepsel. De Schepper van de werelden is niet beperkt door zijn scheppingen; de Heer der werken is niet gebonden door zijn werken; de goddelijke Wil is niet gehecht aan zijn arbeid en de resultaten van zijn arbeid: want Hij is almachtig, al-bezittend en al-zalig. Maar toch kijkt de Heer neer op zijn scheppingen in transcendentie; hij daalt neer als de Avatar; hij is hier in jou; hij regeert van binnenuit alle dingen in de stappen van hun natuur. En ook jij moet werken in Hem doen, op de weg en in de stappen van de goddelijke natuur, onaangetast door beperking, gehechtheid of gebondenheid. Handel voor het algemeen belang, handel voor het behoud van de vooruitgang van de wereld, voor de ondersteuning of het leiderschap van haar volkeren. De

actie die van je wordt gevraagd, is de actie van de bevrijde Yogi; het is de spontane uiting van een vrije en door God geleide energie, het is een beweging van gelijkgestemden, het is onzelfzuchtig en onbaatzuchtig werk.

"De eerste stap op deze vrije, gelijkwaardige, goddelijke manier van handelen is om je gehechtheid aan vruchten en beloning los te laten en alleen te werken omwille van het werk zelf dat gedaan moet worden. Je moet immers diep voelen dat de vruchten niet van jou zijn, maar van de Meester van de wereld. Wijd je arbeid toe en laat de opbrengst over aan de Geest die zich manifesteert en volbrengt in de universele beweging. De uitkomst van je handelen wordt uitsluitend bepaald door zijn wil, en wat het ook is, goed of slecht fortuin, succes of mislukking, het wordt door hem ingezet voor de verwezenlijking van zijn wereldse doel. Een volledig verlangenloze en belangeloze werking van de persoonlijke wil en de gehele instrumentele natuur is de eerste regel van Karmayoga. Eis geen vruchten, accepteer elk resultaat dat je wordt gegeven; accepteer het met gelijkheid en een kalme blijdschap: succesvol of mislukt, voorspoedig of beproefd, ga onverstoorbaar, onverstoord en onwankelbaar verder op het steile pad van het goddelijke handelen.

"Dit is niets meer dan de eerste stap op de pad. Want je moet niet alleen onthecht zijn van resultaten, maar ook onthecht van je arbeid. Houd op je werk als je eigen werk te beschouwen; zoals je de vruchten van je werk hebt losgelaten, zo moet je ook het werk overgeven aan de Heer van handelen en opofferen. Erken dat je natuur je handelen bepaalt; je natuur beheerst de onmiddellijke beweging van je Swabhava en bepaalt de expressieve wending en ontwikkelling van je geest op de paden van de uitvoerende kracht van Prakriti. Laat geen eigen wil meer toe om de stappen van je denkvermogen te verwarren bij het volgen van de weg naar God. Aanvaard het handelen dat eigen is aan je natuur. Maak van alles dat je doet van de grootste en meest bijzondere inspanning tot de kleinste dagelijkse handeling, maak van elke handeling van je denkvermogen, elke handeling van je hart, elke handeling van je lichaam, van elke innerlijke en uiterlijke wending, van elke gedachte en wil en gevoel, van elke stap en pauze en beweging, een offer aan de Meester van alle offers en Tapasya.

"Weet vervolgens dat je een eeuwig deel bent van het Eeuwige en dat de krachten van je natuur niets zijn zonder hem, niets zolang het niet zijn gedeeltelijke zelf-expressie is. Het is het Goddelijke Oneindige dat geleidelijk in je natuur wordt vervuld. Het is de opperste kracht om te zijn, het is de Shakti van de Heer die vormgeeft aan en vorm aanneemt in je swabhava. Geef dan alle gedachte op dat jij de doener bent; zie alleen het Eeuwige als de doener van de actie. Laat je natuurlijke wezen een aanleiding zijn, een instrument, een kanaal van kracht, een middel tot manifestatie. Offer je wil aan Hem en maak die één met zijn eeuwige wil: geef al je acties in de stilte van je zelf en geest over aan de transcendente Meester van je natuur. Dit kan niet werkelijk of perfect zo gedaan worden zolang er een ego-gevoel in je is of een mentale aanspraak of vitale roep. Een actie die ook maar enigszins wordt gedaan ter wille van het ego of die is gekleurd door het verlangen en de wil van het ego, is geen perfect offer. Evenmin kan dit grote iets goed en wel gedaan worden zolang er ergens ongelijkheid is of een spoor van onwetend krimpen en voorkeur. Maar wanneer er een volmaakte gelijkheid is in alle werken, resultaten, dingen en personen, een overgave aan het Hoogste en niet aan verlangen of ego, dan bepaalt de goddelijke wil zonder

struikelblokkade of afbuiging en voert de goddelijke Kracht uit zonder enige netto-interferentie of verdraaiende reactie alle werken in de zuiverheid en veiligheid van je getransmuteerde natuur. Toestaan dat elke handeling van jou gevormd wordt door de goddelijke Wil in haar onberispelijke soevereiniteit is de hoogste graad van volmaaktheid die bereikt wordt door werken in Yoga te verrichten. Als dat gedaan is, zal je natuur zijn kosmische pad volgen in een volledige en constante vereniging met het Opperwezen, het hoogste Zelf uitdrukken en de Ishwara gehoorzamen.

"Deze weg van goddelijke werken is een veel betere bevrijding en een volmaaktere weg en oplossing dan de fysieke verzaking van leven en werken." Fysieke onthouding is niet geheel mogelijk en is, in de mate waarin het mogelijk is, niet onmisbaar voor de vrijheid van de geest; het is bovendien een gevaarlijk voorbeeld, want het oefent een misleidende invloed uit op gewone mensen. De besten, de grootste stellen de norm die de rest van de mensheid nastreeft. Aangezien handelen de aard is van de belichaamde geest, aangezien werken de wil zijn van de eeuwige Werker, zouden de grote geesten, de meesters dit voorbeeld moeten geven. Wereldwerkers zouden, door alle werken van de wereld zonder voorbehoud te doen, vrije, blije en verlangenloze werkers van God moeten zijn, bevrijde zielen en naturen.

*
* *

“Het denkvermogen van kennis en de wil tot handelen zijn niet alles; er is in je een hart dat verlangt naar vreugde. Ook hier moet je natuur, in de kracht en verlichting van het hart, in zijn verlangen naar vreugde, voor de bevrediging van de ziel, worden gekeerd, getransformeerd en verheven tot één bewuste extase met het Goddelijke. De kennis van het onpersoonlijke zelf brengt zijn eigen Ananda met zich mee; er is een vreugde van onpersoonlijkheid, een eenheid van vreugde van de zuivere geest. Maar een integrale kennis brengt een grotere drievoudige vreugde. Het opent de poorten van de zaligheid van het Transcendente; het bevrijdt in de grenzeloze vreugde van een universele onpersoonlijkheid; het ontdekt de verrukking van al deze veelvoudige manifestatie: want er is een vreugde van het Eeuwige in de Natuur. Deze Ananda in de Jiva, een deel hier van het Goddelijke, neemt de vorm aan van een extase gegrondvest in de Godheid die zijn bron is, in zijn opperste zelf, in de Meester van zijn bestaan. Een volledige liefde en aanbidding voor God strekt zich uit tot een liefde voor de wereld en al haar vormen, krachten en schepselen; in allen wordt het Goddelijke gezien, gevonden, aanbeden, gediend of gevoeld in eenheid. Voeg aan kennis en werken deze kroon van de eeuwige drie-enige vreugde toe; omarm deze liefde, leer deze aanbidding; maak er één geest van met werken en kennis. Dat is het hoogtepunt van de volmaakte volmaaktheid.

“Deze Yoga van liefde zal je een hoogste potentiële kracht geven voor spirituele grootheid, eenheid en vrijheid. Maar het moet een liefde zijn die één is met Godskennis. Er is een devotie die God in lijden zoekt voor troost en succesvolle verlossing; er is een devotie die Hem zoekt voor Zijn gaven, voor goddelijke hulp en bescherming en als bron van de bevrediging van verlangen; er is een devotie die, nog onwetend, zich tot Hem wendt voor licht en kennis. En zolang men zich beperkt tot deze vormen, kan er zelfs in hun hoogste en edelste godsgerichte wendingen een werking van de drie guna's blijven

bestaan. Maar wanneer de Godliefhebber ook de Godkenner is, wordt de liefhebber zelf één met de Geliefde; want hij is de uitverkorene van de Allerhoogste en de uitverkorene van de Geest. Ontwikkel in jezelf deze Godgerichte houding. Verheven liefde; het hart, vergeestelijkt en verheven boven de beperkingen van zijn lagere natuur, zal je op de meest intieme wijze de geheimen van Gods onmetelijke wezen openbaren, de volledige aanraking en instroom en glorie van zijn goddelijke kracht in je brengen en je de mysteries van de eeuwige extase ontsluiten. Het is volmaakte liefde die de sleutel is tot volmaakte kennis.

"Deze integrale liefde voor God vereist ook een integrale arbeid ten behoeve van het Goddelijke in jezelf en in alle schepselen. De gewone mens verricht werken in gehoorzaamheid aan een verlangen, zondig of deugdzaam, een vitale impuls, laag of hoog, een mentale keuze, gewoon of verheven, of voortkomend uit een mengeling van geest- en levensmotieven. Maar het werk dat je verricht, moet vrij en zonder verlangen zijn; werk dat zonder verlangen wordt gedaan, schept geen reactie en legt geen gebondenheid op. Gedaan in volkomen gelijkheid en een onbewogen kalmte en vrede, maar zonder enige goddelijke hartstocht, is het in eerste instantie het fijne juk van een spirituele verplichting, *kartavyaṁ karma*, vervolgens de verheffing van een goddelijk offer; op zijn hoogste niveau kan het de uitdrukking zijn van een kalme en vreugdevolle verwerving in actieve eenheid. De eenheid in liefde zal veel meer doen: het zal de eerste onbewogen kalmte vervangen door een sterke en diepe extase, niet de kleinzielige hartstocht van egoïstisch verlangen, maar die oceaan van een oneindige Ananda. Het zal het ontroerende gevoel en de pure en goddelijke passie van de aanwezigheid van de Geliefde in je werken brengen; er zal een aanhoudende vreugde van arbeid voor God in jezelf en voor God in alle wezens zijn. Liefde is de kroon op je werken en de kroon op je kennis.

"Deze liefde die kennis is, deze liefde die het diepe hart van je handelen kan zijn, zal je meest effectieve kracht zijn voor een volledige toewijding en volmaaktheid. Een integrale vereniging van het wezen van het individu met het Goddelijke Wezen is de voorwaarde voor een volmaakt spiritueel leven. Wend je daarom volledig tot het Goddelijke; maak één met Hem door kennis, liefde en werken die geheel van je zijn. Wend je volledig tot Hem en geef zonder tegenzin je denkvermogen, je hart en je wil, al je bewustzijn en zelfs je zintuigen en lichaam in zijn handen. Laat je bewustzijn soeverein door Hem worden gevormd tot een onberispelijke vorm van zijn goddelijk bewustzijn. Laat je hart een helder of vlammend hart van het Goddelijke worden. Laat je wil een onberispelijke uitvoering van zijn wil zijn. Laat je hele gevoel en lichaam de verrukkelijke gewaarwording en het lichaam van het Goddelijke zijn. Aanbid en offer hem met alles wat je bent; gedenk hem in elke gedachte en gevoel, elke impuls en daad. Volhard totdat al deze dingen volledig van hem zijn en hij zelfs in de meest gewone en uiterlijke dingen, als in de diepste heilige kamer van je geest, zijn voortdurende transformerende aanwezigheid heeft opgenomen.

*
* *

"Deze drievoudige weg is het middel waarmee je volledig kunt opstijgen uit je lagere staat naar je opperste spirituele natuur. Dat is de

verborgen superbewuste natuur waarin de Jiva, een deel van het hoge Oneindige en Goddelijke en innig één in wet van zijn met Hem, verblijft in Zijn Waarheid en niet langer in een geëxternaliseerde Maya. Deze volmaaktheid, deze eenheid kan worden genoten in haar eigen staat, afgezonderd in een opperste suprakosmische existentie: maar ook hier kun je en moet je haar realiseren, hier in het menselijk lichaam en fysieke wereld. Het is niet genoeg om hiervoor kalm, inactief en vrij van de guna's in het innerlijke zelf te zijn en onverschillig toe te kijken op hun mechanische werking in de uiterlijke ledematen. Want zowel de actieve natuur als het zelf moet aan het Goddelijke worden gegeven en goddelijk worden. Alles wat je bent moet uitgroeien tot één wet van zijn met de Purushottama, *sādharmya*; alles moet zijn veranderd in mijn bewuste spirituele wording, *mad-bhāva*. Een volkomen overgave moet er zijn. Neem je toevlucht tot Mij op alle vele manieren en langs alle levende lijnen van je natuur; want alleen dat zal deze grote verandering en volmaaktheid teweegbrengen.

“Deze hoge intensiteit van de yoga zal onmiddellijk of liever gezegd, het zal het probleem van handelen volledig wegnemen en in de kern vernietigen. Menselijk handelen is iets vol moeilijkheden en raadsels, verward en onoverzichtelijk als een bos met een paar min of meer onduidelijke paden die erin zijn aangelegd in plaats van erdoorheen; maar al deze moeilijkheden en verstrengelingen komen voort uit het enkele feit dat de mens gevangen zit in de onwetendheid van zijn mentale, vitale en fysieke natuur. Hij wordt gevormd door zijn kwaliteiten en toch gekweld door verantwoordelijkheid in zijn wil, omdat iets in hem voelt dat hij een ziel is die zou moeten zijn wat hij nu is helemaal niet of nauwelijks, meester en heerser over zijn natuur. Al zijn levensregels, al zijn dharma's moeten onder deze omstandigheden onvolmaakt, tijdelijk en voorlopig zijn en op zijn best slechts gedeeltelijk juist of waar. Zijn onvolmaaktheid kan pas ophouden wanneer hij zichzelf kent, de ware aard van de wereld waarin hij leeft kent en, bovenal, het Eeuwige kent van wie hij komt en in wie en door wie hij bestaat. Wanneer hij eenmaal een waar bewustzijn en kennis heeft bereikt, is er geen probleem meer; want dan handelt hij vrijelijk uit zichzelf en leeft spontaan in overeenstemming met de waarheid van zijn geest en zijn hoogste natuur. In zijn volste vorm, op het hoogste niveau van deze kennis, is het niet hij die handelt, maar het Goddelijke, de Ene eeuwige en oneindige, die handelt in hem en door hem in zijn bevrijde wijsheid en macht en volmaaktheid.

“De mens is in zijn natuurlijke wezen een sattwisch, rajasisch en tamasisch schepsel van de Natuur. Afhankelijk van welke van haar eigenschappen in hem overheerst, maakt en volgt hij deze of gene wet van zijn leven en handelingen. Zijn tamasische, materiële, zintuiglijke denkvermogen onderworpen aan inertie en angst en onwetendheid gehoorzaamt gedeeltelijk aan de dwang van zijn omgeving en gedeeltelijk aan de spasmodische impulsen van zijn verlangens, of vindt bescherming in het routinematig volgen van een saaie, gebruikelijke intelligentie. Het rajasische denkvermogen van verlangen worstelt met de wereld waarin hij leeft en probeert altijd nieuwe dingen te bezitten, te bevelen, te strijden, te veroveren, te creëren, te vernietigen, te accumuleren. Altijd gaat hij vooruit, heen en weer geslingerd tussen succes en falen, vreugde en verdriet, extase of wanhoop. Maar in alles, welke wet hij ook lijkt te erkennen, volgt hij in werkelijkheid alleen de wet van het lagere zelf en het ego, het rusteloze, onvermoeibare, zelf-verslindende en allesverslindende denkvermogen van de Asurische en

Rakshasische aard. De sattwische Intelligentie overstijgt deze toestand gedeeltelijk, die ziet dat een betere wet dan die van verlangen en ego gevolgd moet worden en stelt een sociale, ethische, religieuze regel op, een Dharma, een Shastra. Dit is het hoogste niveau dat het gewone menselijke denkvermogen kan bereiken: een ideale of praktische regel opstellen ter leidraad van het denkvermogen en wil en deze zo getrouw mogelijk naleven in leven en gedrag. Dit sattwische denkvermogen7 moet tot zijn hoogste punt worden ontwikkeld, waar hij erin slaagt de vermenging van ego-motieven volledig af te leggen en de Dharma omwille van zichzelf naleeft als een onpersoonlijk sociaal, ethisch of religieus ideaal, iets dat belangeloos gedaan moet worden uitsluitend omdat het juist is, *kartavyaṁ karma*.

"De ware waarheid van al deze actie van Prakriti is echter minder uiterlijk mentaal en meer innerlijk subjectief. Het is dit: de mens is een belichaamde ziel, betrokken bij de materiële en mentale natuur, en hij volgt daarin een progressieve wet van zijn ontwikkeling, bepaald door een innerlijke wet van zijn wezen; zijn geestelijke aard bepaalt zijn denkwijze en levenswijze, zijn swabhava. Ieder mens heeft een swadharma, een wet van zijn innerlijk wezen die hij moet observeren, ontdekken en volgen. De handeling die wordt bepaald door zijn innerlijke natuur, dat is zijn ware Dharma. Het volgen ervan is de ware wet van zijn ontwikkeling; ervan afwijken leidt tot verwarring, vertraging en dwaling. Die sociale, ethische, religieuze of andere wet en dat ideaal is altijd het beste voor hem, die hem helpt zijn Swadharma te observeren en te volgen.

"Al deze handelingen zijn echter, zelfs in hun beste vorm, onderworpen aan de onwetendheid van het denkvermogen en het spel van de guna's. Pas wanneer de ziel van de mens zichzelf vindt, kan hij de onwetendheid en verwarring van de guna's overwinnen en uit zijn bewustzijn wissen. Het is waar dat zelfs wanneer je jezelf hebt gevonden en in jezelf leeft, je natuur nog steeds haar oude patronen zal volgen en een tijdlang zal handelen volgens haar lagere modi. Maar nu kun je die handeling volgen met een volmaakte zelf-kennis en er een offer van maken aan de Meester van je bestaan. Volg dan de wet van je Swadharma, doe de handeling die van je wordt gevraagd, wat die ook moge zijn. Verwerp alle motieven van egoïsme, alle initiatie door eigen wil, alle heerschappij van verlangen, totdat je het kunt volbrengen: een volledige overgave van alle wegen van je wording aan het Opperwezen.

"En wanneer je dat eenmaal oprecht kunt doen, dan zal het moment zijn om de initiatie van je daden zonder uitzondering over te geven aan de handen van de Allerhoogste Godheid in je. Dan zul je bevrijd worden van alle gedragswetten, bevrijd van alle dharma's. De Goddelijke Kracht en Aanwezigheid in je zal je bevrijden van zonde en kwaad en je verheffen boven menselijke deugdzaamheidsnormen. Want je zult leven en handelen in het absolute en spontane recht en de zuiverheid van het spirituele wezen en de onberispelijke kracht van de goddelijke natuur. Het Goddelijke, en niet jij, zal zijn wil volbrengen en door je heen werken, niet voor je lagere persoonlijke plezier en verlangen, maar voor het wereldse doel en voor je goddelijk welzijn en het manifeste of verborgen welzijn van allen. Overspoeld met licht zul je de vorm van de Godheid zien in de wereld en in de werken van de tijd, zijn doel kennen en zijn bevel horen. Jouw natuur zal als instrument van zijn wil ontvangen wat het ook moge zijn en het zonder vragen doen, want er zal met elke initiatie van je daden van boven en in jou een dwingende kennis komen

en een verlichte instemming met de goddelijke wijsheid en haar betekenis. De strijd zal de zijne zijn, de overwinning de zijne, het rijk de zijne.

“Dit zal jouw volmaaktheid zijn in de wereld en het lichaam, en voorbij deze werelden van tijdelijke geboorte zal het opperste eeuwige superbewustzijn van jou zijn en je zult voor eeuwig verblijven in de hoogste status van de Allerhoogste Geest. De cycli van incarnatie en de angst voor de sterfelijkheid zullen je niet kwellen; want hier in het leven zul je de uitdrukking van de Godheid hebben volbracht, en je ziel, hoewel ze is afgedaald in geest en lichaam, zal reeds leven in de immense eeuwigheid van de Geest.

“Dit is dan de ultieme beweging, deze volledige overgave van je hele zelf en natuur, deze afstand doen van alle dharma's aan het Goddelijke, dat je hoogste Zelf is, deze absolute aspiratie van al je ledematen naar de allerhoogste spirituele natuur. Als je dit eenmaal kunt bereiken, of het nu aan het begin is of veel later op de weg, dan is, wat je ook bent of was in je uiterlijke natuur, je weg zeker en je volmaaktheid onvermijdelijk. Een allerhoogste Aanwezigheid in jou zal je Yoga oppakken en deze snel langs de lijnen van je swabhava naar de volmaakte voltooiing brengen. En daarna, wat je levenswijze en manier van handelen ook is, zul je bewust in Hem leven, handelen en bewegen en de Goddelijke Kracht zal door jou heen werken in al je innerlijke en uiterlijke bewegingen. Dit is de allerhoogste weg omdat het het hoogste geheim en mysterie is en toch een innerlijke beweging die geleidelijk realiseerbaar is door iedereen. Dit is de diepste en meest intieme waarheid van je ware, je spirituele bestaan.”

EINDE

Notitie over de tekst

ESSAYS OVER DE GITA werd voor het eerst gepubliceerd in het maandblad *Arya* in twee series. De eerste serie, die de eerste zes hoofdstukken van de Gita behandelde, liep van augustus 1916 tot juli 1918. De tweede serie, die de laatste twaalf hoofdstukken behandelde, liep van augustus 1918 tot juli 1920.

De eerste serie, licht herzien en met enkele nieuwe hoofdstuktitels, werd in 1922 als boek uitgegeven door V. Ramaswamy Sastrulu and Sons, Madras. Nieuwe edities van de eerste serie werden uitgegeven door Arya Publishing House, Calcutta, in 1926, 1937, 1944 en 1949. Dezelfde uitgever bracht in 1928 een grondig herziene editie van de tweede serie uit, en nieuwe edities van deze serie in 1942, 1945 en 1949.

De editie van de eerste serie uit 1922 kan worden beschouwd als een onvolledige eerste editie van *Essays on the Gita*. De eerste en tweede serieparen uit 1926 en 1928, 1937 en 1942, 1944 en 1945, en 1949 (beide series) kunnen worden beschouwd als de tweede, derde, vierde en vijfde editie van het boek.

Sinds 1949 worden de twee series van *Essays on the Gita* in één volume uitgegeven. Een Amerikaanse editie werd in 1950 uitgegeven door The Sri Aurobindo Library in New York. De zesde en zevende Indiase edities werden in 1959 en 1966 uitgegeven door het Sri Aurobindo International Center of Education. In 1970 vormden *Essays on the Gita* het dertiende deel van de Sri Aurobindo Birth Centenary Library. Deze, de achtste Indiase editie, werd vele malen herdrukt.

De tekst van de huidige, negende editie is zorgvuldig gecontroleerd aan de hand van Sri Aurobindo's bewaard gebleven manuscripten en alle edities die vóór 1950 zijn gepubliceerd.