

Sri Aurobindo

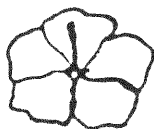


Uitgeverij Ankh-Hermes bv – Deventer

Peter Heehs

Sri Aurobindo

Een korte biografie



Stichting Aurofonds

Oorspronkelijke titel: *Sri Aurobindo, A Brief Biography*, uitgegeven door Oxford University Press, Delhi, India.

Vertaling: Georges van Vreckhem

CIP-GEGEVENS KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK, DEN HAAG

Heehs, Peter

Sri Aurobindo : een korte biografie / Peter Heehs ; [vert. uit het Engels door Georges van Vreckhem]. - Deventer : Ankh-Hermes.

Vert. van: Sri Aurobindo : a brief biography. Oxford University Press, Delhi, 1989.

ISBN 90-202-4095-1

NUGI 611

Trefw.: Aurobindo (Sri) ; levensbeschrijvingen / hindoeïsme.

ISBN Aurofonds 90-705-4931-x

© Oorspronkelijke uitgave 1989, Oxford University Press

© Nederlandse vertaling 1995, Uitgeverij Ankh-Hermes bv, Deventer

Uit deze uitgave mag uitsluitend iets verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand en/of openbaar gemaakt worden door middel van druk, fotokopie, microfilm, opnamen, of op welke andere wijze ook, hetzij chemisch, elektronisch of mechanisch, na voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Any part of this book may only be reproduced, stored in a retrieval system and/or transmitted in any form, by print, photoprint, microfilm, recording, or other means, chemical, electronic or mechanical, with the written permission of the publisher.

Inhoud

Woord vooraf 7

Deel een

1. De Indiase afstamming 13
2. De opvoeding in Engeland 20
3. Carrière en familieleven 30
4. Dichter en politicus 38
5. *Bande Mataram* 49
6. Oorlog tegen de koning 63
7. *Karmayogin* 73

Deel twee

8. De eerste jaren in Pondicherry 87
9. Brahman en Vasudeva 98
10. Een spiritueel avontuur 109
11. Een filosofie van de ervaring 121
12. Dichter van de yoga 133
13. Een laboratoriumexperiment 151
14. De laatste jaren 162

Epiloog 169

Noten 175

Literatuur 181

Register 185

Woord vooraf

Sri Aurobindo, sommigen bekend als yogi en filosoof, anderen als politiek en revolutionair leider, was eveneens een vruchtbaar dichter en geleerde. Zijn veelzijdigheid heeft problemen opgeleverd voor zijn biografen en voor anderen die over zijn leven hebben geschreven. Wie vooral voor zijn spirituele ervaringen en onderricht belangstelling hadden, hebben zijn revolutionaire activiteiten als minder belangrijk beschouwd. Zij die alleen maar interesse oprachten voor zijn politieke denken en activiteiten hebben zich van zijn leven na 1910 met enkele volzinnen afge maakt. Degenen wier aandacht in de eerste plaats naar zijn filosofie of dichtkunst uitging, hebben slechts in het voorbijgaan aandacht geschonken aan zijn politieke carrière en zijn spirituele ontwikkeling, en hem bijna uitsluitend vanuit een intellectueel gezichtspunt beoordeeld. Niemand heeft geprobeerd in gelijke mate al de verschillende aspecten van zijn leven te behandelen – de familiale, wetenschappelijke, literaire, politieke, revolutionaire, wijsgerige, spirituele.

Ik heb gepoogd, in de mate waarin het bestek van dit boek het toeliet, de nodige aandacht te schenken aan ieder van die aspecten. Mijn voornaamste probleem heeft erin bestaan de eisen van twee verschillende categorieën lezers tegen elkaar af te wegen: zij die de geschiedenis en andere sociale wetenschappen bestuderen, en de spirituele zoekers. Lezers van de eerste categorie verlangen een werk van wetenschappelijk gehalte: gebaseerd op degelijke research, goed gedocumenteerd, en objectief, zonder ongegronde veronderstellingen of niet te verifiëren beweringen. Van een biograaf die zich tot deze groep richt, wordt verwacht dat hij feiten zal voorleggen en op feiten gebaseerde interpretaties. Lezers van de tweede categorie kijken vooral uit naar spirituele leiding en verheffing. Zij zijn hoofdzakelijk in anekdotes en stichtelijke voorbeelden geïnteresseerd, niet in feiten en interpretaties. Zij neigen ertoe documentatie onnodig te vinden en aanstoot te nemen aan een objectieve toon. Een biograaf die hen wenst aan te spreken, moet hun instelling delen en er zich naar schikken.

Ik geloof dat de eisen van beide soorten lezers rechtmatig zijn en ik meen dat dit werk beide iets mee te delen heeft. Mijn schrijfwijze, methode en toon zijn totaal wetenschappelijk; daarnaast is een groot deel van dit boek gewijd aan Sri Aurobindo's spirituele leven en denken. Mij lijkt het dat de wetenschappelijke benadering de betekenis ervan veeleer tot haar recht

laat komen dan dat ze hun belang zou verminderen.

Een wetenschappelijke biografie kan geen devotionele toon aanslaan. Maar een biografie van Sri Aurobindo die zijn spirituele leven niet in aanmerking nam, zou moeilijk als volledig kunnen worden beschouwd. Gedurende vijfenveertig van de achtenzeventig jaar van zijn leven heeft hij zich beziggehouden met de beoefening van de yoga. De juiste houding van de objectieve historicus tegenover de innerlijke ervaringen van die periode is niet de passiviteit van de gelovige en evenmin de agressiviteit van de hekelaar, maar veeleer de kritische openheid van wie de waarheid zoekt. Het is te verantwoorden dat de historicus aanneemt, zoals ik heb aangenomen, dat spirituele ervaringen authentieke ervaringen van feitelijke werkelijkheden zijn, of laten we zeggen 'kunnen zijn'. Ik aanvaard dat niet al mijn lezers dezelfde vooronderstelling zullen willen maken. Ik heb daarom het boek in twee delen ingedeeld, waarvan het eerste geen aanvaarding van of belangstelling voor spirituele zaken vereist. Dit deel, dat de periode 1872-1910 omvat, behandelt op chronologische wijze Sri Aurobindo's uiterlijke leven, vooral zijn politieke loopbaan. Het tweede deel, over de periode 1908-1950, is zowel volgens onderwerp als tijdsorde ingedeeld en behandelt vooral zijn intellectuele en spirituele ontwikkeling. In het eerste deel steun ik op de traditionele historische methodologie; in het tweede deel volg ik de meer soepele benadering die door mijn aanvaarding van de mogelijke geldigheid van Sri Aurobindo's spirituele ervaringen vereist is. In het begin van het negende hoofdstuk zal ik het hebben over sommige problemen waarmee ik geconfronteerd werd, schrijvend als een historicus over een spirituele persoonlijkheid.

Een biografie die ook maar de minste aanspraak op nauwkeurigheid maakt, moet op een nuchtere, geschiedkundig wetenschappelijke instelling gebaseerd zijn. Nuchterheid is echter niet hetzelfde als reductionisme. De geschiedkundige biograaf van een heilige of van een yogi, geconfronteerd met bewijsmateriaal betreffende uiterlijke gebeurtenissen dat niet met zijn vooroordelen strookt, is niet veroorloofd het weg te redeneren door een beroep te doen op de *deus ex machina* van een bovennatuurlijke tussenkomst. Het komt me even dubieus voor spirituele fenomenen weg te redeneren door een beroep te doen op de hedendaagse *dei ex machina* van marxistische, freudiaanse of andere herkomst. Wanneer een socioloog Sri Aurobindo's interesse voor de spiritualiteit interpreteert als 'een manier om een situatie van culturele agressie te verwerken'(1), dan komt het me voor dat hij me meer over zijn eigen theoretische vooroordelen aan het vertellen is dan over de onderkenbare motieven van Sri Aurobindo. Nog erger is het wanneer een historicus uit zijn eigen discipline in het met formules bestrooide moeras van de psychologie afdwaalt, sugge-

rerend dat Sri Aurobindo's 'levenslange obsessie met moederfiguren uit zijn kinderjaren dateert', of dat zijn afwijzing door de ICS aan zijn 'faalangst' te wijten was.(2) Wil men het met goed gevolg over innerlijke ervaringen hebben, hetzij emotionele, intellectuele of spirituele, dan moet men er de toepasselijke normen voor aanwenden.

Een niet-devotionele erkenning van de geldigheid van de spirituele ervaringen maakt de studie van gebeurtenissen en innerlijke houdingen mogelijk die het orthodoxe onderzoek niet aankan. Het grote gevaar van deze benaderingswijze is het overbrengen van methoden geschikt voor de innerlijke ervaring op uiterlijke gebeurtenissen. De meeste uitvoerige biografieën van Sri Aurobindo zijn vanuit een spiritueel standpunt geschreven en bijna alle vertonen de tendens 'de heilige man te willen terugvinden in de vroegere fasen van zijn levensloop'.(3) Wordt deze tendens niet in toom gehouden, dan is het resultaat ervan geen biografie maar hagiografie.

De beschuldiging van hagiografie is dikwijls aangevoerd tegen de vorige biografen van Sri Aurobindo. 'Bijna zonder uitzondering', klaagt een criticus, 'hebben ze de lezers het leven voorgelegd van een heilige die door hen verondersteld werd een avatar te zijn. De menselijke karaktertrekken en het persoonlijke drama zijn erbij verloren gegaan'.(4) Ik ben het ermee eens dat de menselijke kant van Sri Aurobindo in alle bestaande biografieën onvoldoende aan bod is gekomen, maar op zichzelf maakt dat de auteurs niet schuldig aan het volslagen gebrek aan objectiviteit gesuggereerd door het woord 'hagiografie'. Om de beschuldiging te staven, zou moeten worden aangetoond dat een biograaf zijn onderwerp zodanig wilde verheerlijken dat hij het totaal heeft vertekend.

Tot nu toe zijn ongeveer vijfentwintig biografieën van Sri Aurobindo verschenen in een zestal talen. Slechts vier ervan zijn, en dan nog maar ten dele, gebaseerd op originele research: *Life of Sri Aurobindo*, van A.B. Purani, *Sri Aurobindo*, van K.R. Srinivasa Iyengar, *Shri Aurobindo* (in het Frans) van G.E. Monod-Herzen en *Sriarabinda o Banglay Svadeshi Yug* (in het Bengaals) van Girijashankar Raychaudhuri.* De meeste andere zijn gewoon bewerkingen van Purani, met hier en daar de toevoeging van enkele feiten uit Sri Aurobindo's autobiografische geschriften. Zijn de vier originele werken hagiografisch? Zeker niet dat van Raychaudhuri. Hoewel niet zo vijandig tegenover zijn onderwerp als sommigen hebben beweerd, lag het hem ook niet overdreven na aan het hart. Bij de andere

* Enkele andere vroege biografieën, bv. P.B. Kulkarni's boek in het Marathi *Yogi Aravind Ghosh* (1935), bevatten enig oorspronkelijk materiaal.

drie schrijvers is een vooringenomenheid jegens Sri Aurobindo duidelijk waarneembaar. Dit hoeft ons niet te verbazen, want ze waren alle drie volgelingen of toegewijde bewonderaars van hun onderwerp. Maar bewondering, en zelfs volgelingschap, is nog geen bewijs van volkomen gebrek aan objectiviteit. Het is waar dat geen van de drie biografen iets ongunstigs te zeggen had, maar ze vervielen evenmin in nodeloze verheerlijking. De voornaamste tekortkoming die hun aangewreven zou kunnen worden, is een gebrek aan research en een onkritische behandeling van hun beperkte bronnen. Alleen Purani maakte een belangrijk gebruik van oorspronkelijke documenten. Geen van de drie anderen heeft tegenstrijdige documenten nagezocht en ontleed. Vergiste hun bron zich, dan vergisten zij zich ook. Deze tekortkomingen worden echter meer dan goedgemaakt door het voordeel dat de drie schrijvers genoten: ze hadden allen rechtstreeks contact met Sri Aurobindo en konden aldus een grote hoeveelheid onontbeerlijke informatie loskrijgen. Daarvoor zullen ik en alle toekomstige biografen bij hen in de schuld blijven staan.

Het onderhavige boek is gebaseerd op vijftien jaar onderzoek in oorspronkelijk bronnenmateriaal. Dit wordt bondig vermeld in de bibliografie. Het feit dat ik kon steunen op die documenten maakt dat ik deze biografie als een historisch werk kan karakteriseren. Overigens vertoont het weinig trekken van dorre geleerdheid. Het is een beknopt boek en het maakt geen aanspraak op volledigheid. Het is veeleer als een populaire introductie tot zijn onderwerp bedoeld. Ik hoop dat het aan het begin mag staan van de kritische studie van een merkwaardig leven.

Een volledige lijst van de personen wie ik dank verschuldigd ben, zou in verhouding veel te veel ruimte in beslag nemen. Toch moet ik de hulp en de aanmoediging vermelden die ik mocht ontvangen van verschillende medewerkers van de *Sri Aurobindo Ashram Archives and Research Library*. Mijn dank gaat ook uit naar de beheerders van de Sri Aurobindo Ashram voor hun toestemming om uit Sri Aurobindo's werken te citeren. De Ashram noch het Archief is op welke manier dan ook verantwoordelijk voor de ideeën of opinies die expliciet of impliciet in dit werk zijn vervat.

Deel een

1. De Indiase afstamming

Sri Aurobindo, altijd de synthetische denker, bekeek het vraagstuk van de erfelijkheid van beide kanten. 'Ik mag dan in bepaalde opzichten de zoon van mijn vader of moeder zijn', schreef hij eens, 'het grootste deel van mij is hun even vreemd als was ik in New York of Paraguay geboren.' Hij besloot dat 'erfelijkheid slechts met het uiterlijke wezen te maken heeft'(1), dus met het lichaam en bepaalde tendensen van de levenskrachten en het mentaal bewustzijn. Het innerlijk wezen kent zijn eigen, niet-fysieke overerving. Maar ook al is de erfelijkheid niet de alles verklarende uitleg van de persoonlijkheid, zoals sommige wetenschapsmensen het graag zouden willen hebben, ze is niettemin 'een van de fysieke condities' van alle natuurlijke ontwikkeling.(2)

Onder Sri Aurobindo's directe voorvaders bevonden zich twee mannen met uitzonderlijke begaafdheden. Zijn grootvader van moederszijde, Rajnarain* Bose, was een van de meest prominente persoonlijkheden in het Bengalen van de negentiende eeuw. Zijn vader, de arts K.D. Ghose, stond bekend om zijn sterke karakter en zijn veelzijdige prestaties. Beide kanten van de familie vertoonden ook opvallende zwakheden. Drie van Rajnarains kinderen, met inbegrip van Sri Aurobindo's moeder, waren geestelijk gestoord. Dr. Ghose's minachting voor de conventionele moraal maakte hem tot een soort buitenbeentje in de gemeenschappen die hij diende. Deze mengeling van positieve en negatieve wezenstrekken zou ons niet moeten verbazen. Ze verbaasde Sri Aurobindo ook niet. Hij wist dat mensen met een ongewone energie vaak ondeugden hebben evenredig aan hun deugden, en zijn leven lang bleef hij belangstelling aan de dag leggen voor de theorie dat genialiteit verbonden is met krankzinnigheid. Zo schreef hij eens: 'Het feit dat het genie, het hoogste resultaat van ons evoluerend bewustzijn, zo dikwijls op een zieke tak bloeit, is een verschijnsel vol verontrustende veronderstellingen.' Bij een andere gelegenheid lichtte hij dat nader toe: 'Om het genie in het menselijke systeem te vestigen, moet de natuur noodgedwongen dat systeem verstoren en ten dele kapotmaken, omdat ze er een element in aanbrengt dat er vreemd aan

* Men denke erom dat de algemeen gebruikte schrijfwijze van de Indiase eigennamen een Engelse transliteratie is, zodat bv. Rajnarain wordt uitgesproken als 'Raadzj-narajn' en Samaj als 'Samaadzj' (vert.).

is, daar het van een hogere orde is dan het type dat erdoor wordt verrijkt.'(3)

De overgeërfde eigenschappen van de mens worden gemodelleerd door zijn milieu. Sri Aurobindo werd geboren op een plaats en in een milieu die bevorderlijk waren voor de groei van opmerkelijke persoonlijkheden. Het Bengalen van de negentiende eeuw was het toneel van een sociale transformatie waarvan de weerslag over heel India werd gevoeld. Het vruchtbare land van de Ganges-delta, bezocht en begeerd door verscheidene Europese machten in de zestiende en zeventiende eeuw, viel in 1757 in handen van de gewapende kooplieden van de Britse *East India Company*. De eerste resultaten van die inbezitting waren rampzalig. Zaakvoerders van de Compagnie plunderden de rijkdommen van Bengalen en gebruikten het als basis om hun invloed over de rest van het land uit te breiden. De cultuur van de provincie, overschaduwd door die van haar veroveraars, raakte in verval. Maar, zoals vaak gebeurt wanneer radicaal verschillende beschavingen met elkaar in contact komen en elkaar onderling beïnvloeden, die neergang werd gevolgd door een periode van hernieuwing en krachtige groei.

De Bengaalse Renaissance, zoals die periode wordt genoemd, was het resultaat van twee complementaire ontwikkelingen. De aanzet ertoe werd verschaft door het voorbeeld en de invloed van Europa, vooral uitgeoefend door de Engelse opvoeding van Indiërs. Dit leidde op bijna paradoxale wijze tot de herontdekking door die Indiërs van hun eigen tradities. De grootvader en vader van Sri Aurobindo, evenals andere bewust denkende personen uit die tijd, werden door beide trends beïnvloed, maar ze reageerden op tegenovergestelde wijze. Rajnarain Bose, een produkt van de beste Europese opvoeding die toen in Calcutta te vinden was, verloochende eerst de Bengaalse cultuur, maar werd daarna een van haar meest uitgesproken voorstanders. Kristo Dhone Ghose reisde, na eerst enige interesse voor een neo-hindoeïstische organisatie te hebben getoond, naar Engeland en werd een overtuigd anglofiel. Een nadere kennismaking met het leven van deze twee mannen, op zichzelf voldoende interessant om meer dan een terloopse vermelding te verdienen, zal leiden tot een grotere vertrouwdheid met het sociale milieu waarin Sri Aurobindo werd grootgebracht.

Rajnarain Bose was geboren in Boral, een dorp bij Calcutta, in het jaar 1826. Zijn vader, Nanda Kishore Bose, werkte als beambte voor de Britse East India Company. Aangetrokken door het onderricht van Rammohan Roy werd Nanda Kishore lid van de Brahma Samaj, een reformistische hindoe-sekte gesticht door Rammohan; hij was een tijdlang de secretaris

van de grote man. Nanda Kishore's zoon Rajnarain ontving zijn opleiding in de beste school met Engels als voertaal en aan de universiteit van Calcutta. Hij was een geniaal student, die heel wat meer las dan het curriculum voorschreef. Aan het westers rationalisme blootgesteld, verloor hij zijn geloof in het hindoeïsme en zocht in de islam, het christendom en de Europese wijsbegeerte een nieuwe basis voor zijn geloof. Zoals veel andere leden van zijn generatie schoof hij zowel de ethische als de intellectuele maatstaven van de cultuur waarin hij geboren was van zich af, en nam hij deel aan de excessen van de protesterende studentenbeweging bekend als Young Bengal (jong Bengalen). De dood van zijn vrouw en van zijn vader in die jaren van mentaal en moreel geëxperimenteer, had tot gevolg dat de gekwelde Rajnarain zich onderwierp aan een pijnlijk zelf-onderzoek. Hij vond steun in de filosofie van de Vedanta en werd, na met Devendranath Tagore in contact te zijn gekomen, lid van de heroplevende Brahma Samaj.

Nadat hij drie jaar in Calcutta had gewerkt, verhuisde Rajnarain naar Midnapore in zuidwestelijk Bengalen, waar hij het hoofd van de plaatselijke Engelse school werd. Hij bleef in Midnapore wonen tijdens het grootste deel van zijn actieve leven en hij speelde een grote rol in het sociale leven van de stad. Zijn belerende toespraken als leider van de plaatselijke Brahma-congregatie werden gepubliceerd en alom gelezen. (Keshub Chandra Sen werd een Brahma na een van Rajnarain's pamfletten te hebben gelezen.) In die tijd voerden missionarissen zoals Alexander Duff en Krishna Mohan Banerjea een agressieve en soms hatelijke campagne tegen het hindoeïsme en de Brahma-vertakking ervan. Rajnarain, met zijn meesterlijke beheersing van het Engels en het Sanskriet, was op ideale wijze toegerust om de Indiase traditie tegen die christelijke polemieken te verdedigen. Hij ging in de aanval en betoogde dat de Brahma-dharma, die de essentie van het originele hindoeïsme van de Vedanta in zich belichaamde, niet alleen hoger stond dan het christendom, maar dat het in feite de sleutel tot de 'wetenschap van de religie'⁽⁴⁾ bevatte. Ook wat het algemeen culturele leven betrof, stond Rajnarain de traditionele Bengaalse leefwijze voor boven die van de Britse overheerser. In 1866 publiceerde hij een prospectus voor een 'Vereniging ter bevordering van het nationale gevoel onder de ontwikkelde Bengaalse ingeborenen', waarin hij het gebruik van de Bengaalse taal aanpreekt (toen bij de ontwikkelde elite in onbruik geraakt), alsook de heropleving van de inheemse geneeskunde, muziek, lichaamscultuur enzovoort. Die prospectus was een van de eerste concrete uitingen van het nationalistische gevoel in India.

In maart 1866, na de eerste scheuring in de Brahma Samaj, nam Rajnarain ontslag als schoolhoofd, verhuisde naar Calcutta en werd er de voor-

naamste woordvoerder en later de voorzitter van de Adi of oorspronkelijke Brahma Samaj. Twaalf jaar lang zette hij zich in om te verhinderen dat de Brahma's compleet met de hindoeïe gemeenschap zouden breken; hij ging zo ver te verklaren, in een beroemde toespraak in 1872, dat het hindoeïsme zelf de hoogste vorm van religie was. Zijn redevoeringen en geschriften droegen bij aan de lancering van de heroplevingsbeweging van het hindoeïsme, die het einde inluidde van de honderdjarige dweperij van het ontwikkelde Bengalen met de westerse ideeën en levensstijl.

Nauw samengaand met die beweging was een opleving van het Bengaals nationalisme. Een jaarlijkse *Jatiya Mela* of Nationale Samenkomst, georganiseerd volgens de ideeën in Rajnarain's prospectus, werd zo populair, dat ze een blijvende vorm kreeg in de *Jatiya Sabha* of Nationale Vereniging. Deze organisatie was de voorbode van de beweging van de jaren zeventig (in de vorige eeuw), met als hoogtepunt de stichting van het Indiase Nationale Congres. Omstreeks die tijd kwam in Calcutta een aantal amateuristische 'geheime genootschappen' op; een daarvan, waar de jonge Rabindranath Tagore lid van was, werd geleid door Rajnarain. Zo was hij een pionier zowel in de politieke als in de revolutionaire bewegingen die een kwarteeuw later geleid zouden worden door zijn kleinzoon, Aurobindo.

In 1879 trok Rajnarain zich terug in Deoghar, een stadje in de heuvels van Bihar, waar hij zijn laatste jaren wijdde aan de studie van de Indiase, Perzische en Europese mystieke geschriften die hem nauw aan het hart lagen. Zelfs vóór zijn dood in 1899 werd hij beschouwd als een moderne *rishi* (spreek uit: risji) en werd hem uit genegenheid de titel toegekend waarmee hij nog steeds in de herinnering naleeft: Grootvader van het Indiase Nationalisme.

In zijn postuum gepubliceerde autobiografie schreef Rajnarain dat niets in zijn leven hem zozeer bedroefd had als het feit dat zijn geliefde schoonzoon Kristo Dhone Ghose de Brahma-gemeenschap afvallig was geworden. Kristo Dhone was geboren in Patna, in 1844. Ten tijde van zijn huwelijk met Rajnarain's dochter Swarnalotta was hij sterk geïnteresseerd in de leerstellingen van de Brahma Samaj. Gedurende een tweejarig verblijf in Groot-Brittannië, waar hij zijn doctorsgraad in de geneeskunde behaalde aan de universiteit van Aberdeen, kreeg hij echter een afkeer van alles wat Indiaas was en nam hij de Engelse gewoonten aan wat betreft kleding, manier van spreken, denken en gedrag. Na zijn terugkeer in India in 1871 werd hij aangesteld als de *Civil Medical Officer* van Rangpur, in Noordoost-Bengalen (tegenwoordig Bangladesh). Daar bewees hij een energieke arts en inspecteur van de gezondheidsdienst te zijn. In het

eerste jaar van zijn aanstelling schreef hij een rapport over de gezondheidsproblemen in Rangpur, een plaats die toen berucht was vanwege de malaria. Hij gaf het advies om de moerassen rond de stad droog te leggen en zette er zich voor in dat een afvoerkanaal werd gegraven. De muskietenplaag nam af en het aantal malariagevallen daalde aanmerkelijk. Dat en andere succesvolle initiatieven bezorgden hem de reputatie van iemand die dingen gedaan kreeg. De districtsoverste en andere Britse gezagdragers hadden hoge achting voor hem en maakten hem in 1876 lid van de stadsraad. Het jaar daarop werd Kristo Dhone de eerste Bengaal die tot ondervoorzitter van het stadsbestuur werd verkozen. Hij en zijn vrouw waren populair in het Britse én in het Bengaalse milieu; daar hij het element was dat beide verbond, werd hij bekend als Rangpur's 'Suezkanaal'.

Gehoorzamen aan de verlangens van haar echtgenoot leerde Swarnalotta zich te gedragen als een echte *memsahib*.^{*} Ze sprak Engels, droeg jurken in plaats van sari's en ging zelfs paardrijden. Bij hun aankomst in Rangpur had het echtpaar twee zoontjes, Benoybushan en Manmohan. Toen in 1872 weer een kindje werd verwacht, zond dr. Ghose Swarnalotta naar Calcutta, waar ze verbleef in het huis van zijn vriend Mano Mohun Ghose, een vooraanstaande advocaat die in Chowringhee, een der betere delen van de stad, woonde. Daar, in de ochtend van 15 augustus 1872, werd Swarnalotta's derde zoon geboren. In een geïnspireerde opwelling besloot dr. Ghose de jongen Aurobindo te noemen, een Sanskriet-woord dat lotus betekent.⁽⁵⁾ Hij gaf hem naar Engels gebruik ook een tweede naam, Akroyd, naar Annette Akroyd, een vriendin van hem die in Calcutta een Brahma-school had gesticht.

Kort na Aurobindo's geboorte keerde zijn moeder met hem terug naar Rangpur. Daar bracht hij zijn eerste kinderjaren door, waar we maar weinig over weten. Het was in die jaren dat Swarnalotta de eerste tekenen vertoonde van een geestesstoornis, die geleidelijk volledig bezit van haar zou nemen. De precieze oorzaken van haar waanzin zijn onbekend, maar de ziekte blijkt minstens voor een deel erfelijk te zijn geweest, daar twee andere kinderen van Rajnarain aan hetzelfde leden. Swarnalotta was al gauw niet langer in staat goed voor haar kinderen te zorgen. Een van Sri Aurobindo's allereerste herinneringen was hoe zijn moeder Manmohan sloeg met een kandelaar. Aurobindo, onder voorwendsel dat hij dorst had,

* *Sahib* betekent mijnheer en *memsahib* mevrouw in het Hindoestaans. Tijdens de Britse *raj* ([raadzj]: bestuur, soevereiniteit, imperium) werden deze woorden en aanspreekvormen vooral gebruikt m.b.t. de Britse overheersers, en niet zonder enig sarcasme m.b.t. de Indiërs die de Britse levensstijl overnamen (vert.).

vroeg verlof om de kamer te mogen verlaten. We weten niet welke uitwerking zijn moeders waanzin op Aurobindo heeft gehad, maar een uitlating van Manmohan jaren later toont aan dat hij op zijn minst getekend was door het gebrek aan moederlijke genegenheid: 'Oordeel over de gruwelijkheid van dit: hoe ik mijn best deed om, angstig als ik was, wat liefde te bemachtigen, maar er slechts in slaagde te haten en te verafschuwen, en tenslotte helemaal onberoerd te blijven. Ik riep om brood en mij werd een steen gegeven.'⁽⁶⁾

Het deed dr. Ghose vanzelfsprekend verdriet te moeten aanzien hoe de toestand van zijn vrouw verslechterde. De medische wetenschap kon in die tijd maar weinig doen om de slachtoffers van een ernstige geestesziekte te helpen. In 1883 nam het leven van de dokter ook beroepsmatig een ongelukkige wending. Er kwam een nieuwe Britse districtsoverste naar Rangpur en het stond hem tegen te moeten vaststellen dat in dat district niets gedaan kon worden zonder de medewerking van dr. K.D. Ghose. Op aandringen van de Brit werd dr. Ghose overgeplaatst naar Bankura, in Noordwest-Bengalen. Hij was daar nog geen jaar, toen hij opnieuw overgeplaatst werd, dit keer naar Khulna, in het zuidoostelijk deel van de provincie. Deze tactloze behandeling door een ras dat prat ging op zijn fair play onthutste dr. Ghose en stemde hem bitter. Hij kon niet langer bewondering opbrengen voor de Britse cultuur – maar hij stond nu ook te ver van zijn eigen cultuur af om er zich opnieuw bij te kunnen aansluiten. Hij won het respect van de bevolking van Khulna als een bekwaam arts en een toegewijd lid van het plaatselijk bestuur, en hij won hun genegenheid als een onbaatzuchtig filantroop die, zo werd gezegd, nooit iemand met lege handen van zijn deur wegstuurde. Hij was nu echter een diep ongelukkig man. Mismoedig door de krankzinnigheid van zijn vrouw, verraden door zijn vroegere vrienden en zonder contact met zijn burens zocht dr. Ghose troost in de drank. Hij stierf in 1892, achtenveertig jaar oud.

In de vijf jaar dat Aurobindo met zijn ouders in Rangpur leefde, was zijn moeder nog gedeeltelijk in het bezit van haar geestelijke vermogens en was zijn vader nog een tevreden overheidsambtenaar. Dr. Ghose was in die tijd zozeer overtuigd van de superioriteit van de Engelse cultuur, dat hij verbood dat in zijn huis Bengaals werd gesproken. Toen Aurobindo opgroeide, sprak hij Engels en wat Hindoestani. Omstreeks 1877 liet zijn vader hem en zijn broers inschrijven in de Loreto Convent School in Darjeeling. Benoybushan, Manmohan en Aurobindo behoorden waarschijnlijk tot de weinige Indiase leerlingen, want het publiek van de school bestond hoofdzakelijk uit de dochters en zoons van de Engelse plantagebe-

zitters en hogere ambtenaren. De lessen werden in het Engels gegeven en zullen een flinke dosis christelijke belering hebben bevat. Aurobindo was toen natuurlijk nog een kleuter en hij zal meer tijd met spelen dan met leren hebben doorgebracht. In latere jaren herinnerde hij zich de met varens omzoomde wandelpaden van Darjeeling, prachtig gelegen in de schaduw van de Kanchenjunga, temidden van wat toen nog ongeschonden heuvelflanken waren, begroeid met pijnbomen en himalayaceders.

Een van de redenen waarom de dokter zijn zoons naar de nonnenschool stuurde, was dat ze beter Engels zouden leren spreken en vertrouwd raken met de Engelse levenswijze. Het was zijn ambitie dat ze mannen van aanzien zouden worden ('bakens voor de wereld')(7), zoals hij het uitdrukte), en in Brits-Indië was de best denkbare carrière een plaats in de *Covenanted Civil Service of India* (ICS), de Civiele Administratieve Overheidsdienst. Zelfs ingeborenen konden toetreden tot dit exclusieve en goedbetaalde ambtenarenkorps, maar slechts weinigen waren in staat te slagen voor het toelatingsexamen, want dat moest in Engeland worden afgelegd en was gebaseerd op het Engelse leerprogramma. Mano Mohun Ghose, een vriend van dr. Ghose, had tweemaal aan het ICS-examen deelgenomen en was beide keren gezakt. Dr. Ghose zelf was niet geslaagd in zijn poging om tot de *Covenanted Indian Medical Service* toe te treden. Hij wist dat zijn zoons hun opleiding vroeg moesten aanvatten, wilden ze een kans hebben. Dit werd een nog grotere noodzaak na 1876, toen een wijziging in de reglementen van de ICS de maximale leeftijd der kandidaten van eenentwintig op negentien jaar bracht. Voor studenten die hun middelbare school in India hadden gevolgd, zou het nu zo goed als onmogelijk zijn te wedijveren met de leerlingen van de Engelse elitescholen, die zich speciaal op dat examen hadden voorbereid.

Dr. Ghose realiseerde zich dat de enige manier om zeker te zijn dat minstens één van zijn zoons voor het examen zou slagen, erin bestond hen vanaf hun kinderjaren in Engeland te laten opvoeden. In 1879 begeleidde hij hen naar Manchester en bracht hen daar onder bij een congregationalistische predikant, William H. Drewett genaamd. Hij verzocht Drewett niet toe te laten dat ze 'met een Indiër zouden kennismaken of aan Indiase invloeden zouden worden blootgesteld'.(8) Drewett stemde toe, en Aurobindo bleef tijdens zijn beginjaren op school volledig afgesneden van de cultuur van zijn geboorteland.

2. De opvoeding in Engeland

Na zes jaar in het landelijke Bengalen doorgebracht te hebben, bevond Aurobindo Akroyd Ghose zich in 1879 plotseling in de op één na grootste stad van Groot-Brittannië. Manchester, het centrum van de weefindustrie in Lancashire, had zich ontwikkeld ten koste van India en was zelfs dichter bevolkt dan Londen. De industriële wijken waren berucht om hun afzichtelijkheid en zelfs de betere woonwijken, zoals Ardwick, waar de eerwaarde heer Drewett woonde, waren verre van aantrekkelijk. Drewett's huis bevond zich op Shakespeare Street 84, dicht bij de kerk in Stockport Road waar hij de predikant van was. De 'Achthoekige Kerk', zoals ze genoemd werd, was een nonconformistische dissidente kerk van de congregationalistische belijdenis. Hoewel gebaseerd op de strenge doctrines van het calvinisme, stond de Congregationalistische Kerk niettemin bekend om haar openheid voor nieuwe ideeën en om het belang dat ze aan het onderwijs hechtte. Drewett zelf was leraar Latijn en hij onderwees die taal, toen nog de spil van het onderwijs in heel Europa, aan zijn jonge Indiase pupillen. Hij kwam de belofte na die hij aan dr. Ghose had gedaan en probeerde hen niet godsdienstig te indoctrineren; het was echter onvermijdelijk dat ze veel van de christelijke sfeer in het huis van de predikant in zich opnamen.

In 1881 gingen Benoybushan en Manmohan naar de *Manchester Grammar School*. Aurobindo, pas negen, werd thuisgehouden, waar hij in Latijn en geschiedenis werd onderwezen door Drewett en in Frans, aardrijkskunde en rekenen door diens vrouw. Engels werd nooit als een aan te leren vak beschouwd; hij maakte het zich net als elke geboren Engelsman eigen door dagelijkse conversatie. Het duurde niet lang voordat hij veel begon te lezen. Bijna vanaf het begin verkoos hij ernstige literatuur. Op tienjarige leeftijd las hij de *King James Bible* en de werken van bekende Engelse dichters. In zijn eerste gedicht, *Light*, gepubliceerd in januari 1883, zijn die beide invloeden terug te vinden. Het staat vol bijbelse beeldspraak en is geschreven in het metrum van Shelley's lyrisch gedicht *The Cloud*.⁽¹⁾ Een ander gedicht van Shelley, *The Revolt of Islam*, droeg ertoe bij om Aurobindo's rijpende geest de richting van de politieke actie op te sturen. Getroffen door iets in Shelley's verbeeldingsvolle herschepping van de Franse revolutie, besloot hij zijn leven te wijden 'aan een soortgelijke wereldomwenteling en er deel aan te nemen'.⁽²⁾ Tegen die

tijd had hij 'sterk de indruk gekregen dat de wereld een periode van algemene beroering en machtige revolutionaire omwentelingen te wachten stond', en hij voelde zich voorbestemd om in die veranderingen een rol te spelen. Dit gevoel had aanvankelijk niet speciaal met India te maken, waar hij 'niets van af wist'; wat later begon zijn vader – wiens opinie van de Britten door zijn onterechte overplaatsingen radicaal veranderd was – hem echter kranteverslagen te sturen over de mishandeling van Indiërs door Britten en de Indiase regering te veroordelen als 'harteloos'. Toen Aurobindo hoorde van die omstandigheden in zijn geboorteland, werd zijn algemene drang tot revolutionaire actie 'gekanaliseerd in de gedachte van de bevrijding van zijn eigen land'.(3)

Drewett emigreerde in 1884 naar Australië. Op zijn reis deed hij Calcutta aan om het geld in ontvangst te nemen dat dr. Ghose hem voor het onderhoud van zijn kinderen nog verschuldigd was. Een hele tijd al was de dokter nalatig geweest in het sturen van de nodige fondsen, minstens ten dele omdat hij zijn salaris weggaf aan de behoeftigen van Khulna. Toen Drewett Engeland had verlaten, had hij ervoor gezorgd dat zijn moeder zich om de drie jongens Ghose zou bekommeren. De drie broers werden naar Londen overgebracht, waar de twee meest intelligente, Manmohan en Aurobindo, in 1884 tot *St Paul's School* werden toegelaten.

Vóór hun toelating tot *St Paul's School* waren Manmohan en Aurobindo getest door de directeur, Frederick William Walker, die als een van de beste schooldirecteuren van zijn tijd werd gezien. Walker was onder de indruk van Aurobindo's kennis van het Latijn, verleende hem een studiebeurs en plaatste hem meteen in de vijfde klas. De directeur rekende Aurobindo tot zijn 'specialen', onderwees hem zelf de grondslagen van het Grieks en maakte dat hij snel in de hoogste klassen van de school kwam. Het duurde niet lang voor Aurobindo de Latijnse en Griekse klassieken ter hand nam, poëzie en proza in beide talen schreef en Engelse literatuur, godsdienstwetenschap en Frans in zijn vakkenpakket had opgenomen. Hij deed geen exacte vakken; *St Paul's School* vond dat onderwerp van weinig belang en achtte het voldoende zijn leerlingen van een minimum aan wiskundige kennis te voorzien.

Aurobindo behaalde vanaf het begin goede resultaten in *St Paul's School* – zo goed dat het schoolonderwijs hem na zijn vijftiende jaar niet langer interesseerde. Zijn leraren, die hem tot dan toe als 'een veelbelovende leerling' hadden beschouwd, begonnen nu hun beklag te doen dat hij zijn 'opmerkelijke gaven' door luiheid aan het verkwanselen was.(4) Aurobindo 'bestedde nu het grootste deel van zijn vrije tijd aan algemene lectuur, vooral de poëzie, het essay en de roman in de Engelse taal, de Fran-

se literatuur en de geschiedenis van het oude, middeleeuwse en moderne Europa'.(5) In de Engelse poëzie waren de dichters die zijn voorkeur wegdroegen vooral de romantici: Keats, Shelley, Byron en anderen. Hij las ook veel elizabethaanse poëzie en toneelstukken en verwaarloosde de eigentijdse poëzie niet: Tennyson, Browning, Arnold, Swinburne, Morris en Meredith. Hij was zeer vertrouwd met het Engelse essay en de Engelse roman, maar verkoos toch de Franse schrijvers in beide prozagenres. Hij leerde op eigen houtje ook Italiaans, Duits en Spaans om Dante, Goethe en Calderón in hun eigen taal te kunnen lezen. Een jongeman met zo'n ambitieus studieprogramma kon niet met reden van luiheid worden beschuldigd. En al had hij nog maar weinig interesse voor het klassikale onderwijs, hij ging wat betreft de verplichte vakken niet achteruit. Hij was nooit de beste van de klas, maar hij behaalde goede cijfers in alle vakken, en iedereen, leraren en medeleerlingen, vond hem uitzonderlijk begaafd.(6) Hij schreef ook poëzie en deed mee in de schoolclubs voor letterkunde en debat.

Wat zijn studie van de geschiedenis betrof, concentreerde Aurobindo zich op 'de omwentelingen en opstanden die tot nationale bevrijding hebben geleid', en hij maakte Jeanne d'Arc, Mazzini en anderen die tegen een vreemde overheersing hadden gevochten tot zijn helden. Die historische studies bevruchtten het zaad van zijn voornemen om zijn geboorteland te dienen. Tegen de tijd dat hij veertien werd, 'begon het te ontkiemen', en kort daarop nam hij 'het vaste besluit' zich voor India's onafhankelijkheid in te zetten.(7)

Religie sprak Aurobindo niet aan. Hij werd er afkerig van door de geloofsijver van Drewetts moeder, en toen hij voor zichzelf begon te denken, vond hij de minder verfijnde leerstellingen van het christendom afstotelijk, bijvoorbeeld de opvatting dat sommige zielen tot eeuwige verdoeming zijn voorbestemd. Naarmate hij vorderde in zijn studies en zich bewust werd van 'de weerzinwekkende geschiedenis van de vervolgingen die het middeleeuwse christendom bezoedelde en de bekrompenheid en onverdraagzaamheid zelfs van zijn latere ontwikkelingen', werd hij zo van tegenzin vervuld, dat hij zich 'helemaal van de religie afwendde'.(8) Nog vóór hij de school verliet, begon hij zichzelf te zien als een agnosticus. Maar zijn gebrek aan geloof in het christendom (hij wist natuurlijk niets van het hindoeïsme af) belette zijn morele ontwikkeling niet. Introspectie maakte hem zijn karakterfouten duidelijk – zelfzucht, bangheid en een neiging tot liegen – en hij probeerde deze te overwinnen. Hij beschouwde later zijn verzaking van de zelfzucht op de leeftijd van dertien jaar als een keerpunt in zijn innerlijk leven. Dit gebeurde niet onder invloed van de religie maar als een onderdeel van zijn steeds groeiende toe-

wijding aan het werk waarin hij, naar hij aanvoelde, een rol te spelen had. Aurobindo's gerichtheid op intellectuele en morele zaken, zijn lichamelijke teerheid en zijn gebrek aan belangstelling voor sport en spel hadden gemakkelijk kunnen maken dat de andere studenten hem voor een zacht eitje hielden, als hij ze niet voor zich had ingenomen door zijn onschuld en openhartigheid. Ze beschouwden hem echter als kinderlijk en namen daarom vaak een neerbuigende houding tegenover hem aan. Het feit dat hij jonger was dan zijn klasgenoten en zijn teruggetrokken aard maakten dat hij meestal alleen was. De andere leerlingen schonken weinig aandacht aan hem, maar ze konden na verloop van tijd moeilijk over het hoofd zien dat hij er 'meer en meer ongezond en verwaarloosd' begon uit te zien.⁽⁹⁾ Ze beseften niet dat Aurobindo en zijn broers zich na 1887 op de rand van de totale armoede bevonden. Zijn vader had praktisch opgehouden hun geld te sturen. Wanneer ze uit hun oude overjassen groeiden, konden ze geen nieuwe kopen. Thuis waren er geen kolen voor de haard en ternauwernood wat voedsel. Een heel jaar lang moesten Aurobindo en Benoybushan overeind zien te blijven op 'een paar boterhammen met boter en een kop thee 's ochtends, en 's avonds voor een penny cervelaatworst'.⁽¹⁰⁾ De twee broers woonden in die tijd als logés in een gebouw dat het eigendom was van de Liberale Club in South Kensington. De secretaris van de club gaf Benoybushan een baan als bediende, waarvoor hij vijf shilling per week kreeg. Dit was nauwelijks voldoende om twee jongemannen in leven te houden. (Manmohan was rond die tijd naar Oxford vertrokken en ontving het grootste deel van de schaarse toelagen die hun vader nog stuurde.) Benoybushan en Aurobindo leidden verscheidene jaren een erg Spartaans leven en moesten zich soms voor hun schuldeisers verschuilen.

Geldzorgen verhinderden Aurobindo niet zijn studie aan St Paul's School met succes te voltooien. Van hem werd nu verwacht dat hij de ambitie van zijn vader zou vervullen, namelijk dat een van zijn zoons een lid van de ICS zou worden. In 1888 ging hij dan ook over naar de 'ICS-klas' van de school, bestaande uit leerlingen die zich op het toelatingsexamen voorbereidden. Wie voor dat examen slaagde, zou twee jaar aan een universiteit de leerstof moeten bestuderen die door de *Civil Service Commission* werd voorgeschreven. Wilde Aurobindo dat kunnen doen, dan moest hij zien dat hij een volledige universiteitsbeurs kreeg. Laat in 1889 besloot hij zijn kans te wagen voor een van de 'open studiebeurzen' ten bedrage van tachtig pond, aangeboden door het King's College van de universiteit van Cambridge. Hij legde het examen af in december en kwam als nummer één uit de bus. Oscar Browning, een bekend geleerde en schrijver, zei later tegen Aurobindo zelfs dat zijn prestaties op het gebied van de

klassieke talen de beste waren waar hij in dertien jaar als examinerator getuige van was geweest.

Aurobindo, nu zeker van een plaats in King's College, besteedde de eerste helft van 1890 aan de voorbereiding op zijn examen voor de ICS. Het omvatte niet minder dan zeventien onderwerpen en nam twee volledige weken van de maand juni in beslag. Aurobindo koos tien van de zeventien, met een goed resultaat in de meeste ervan. Het sprak vanzelf dat hij het beste was in Grieks en Latijn, waarin hij de hoogste cijfers behaalde ooit voor deze talen toegekend. Hij kreeg hoge cijfers voor zijn Engelse opstel en voor Frans, en voldoende voor Engelse literatuur, Engelse geschiedenis en Italiaans, wat zijn lage cijfers voor wiskunde en logica moest goedmaken. Over het geheel genomen, was hij elfde van de vijfenveertig geselecteerde kandidaten. (Meer dan tweehonderd waren afgewezen.) Zijn toekomst leek nu verzekerd. Na een proeftijd van twee jaar in Cambridge zou hij zijn vaders droom tot werkelijkheid kunnen maken door naar India terug te keren als lid van de 'in de hemel geboren' Britse ambtenarij.

King's College, gesticht in 1441, is een van de oudste academische afdelingen van de universiteit van Cambridge. Als student in de klassieke talen behoorde Aurobindo er tot een opvoedkundig systeem waarvan de tradities teruggingen tot de Renaissance. Grieks en Latijn perfect te beheersen, Homerus en Sophocles, Vergilius en Horatius te lezen, doordrenkt te worden met de cultuur van het klassieke Griekenland en Rome, dat werd als de passende opleiding van een Engelse *gentleman* beschouwd. En wat in het leslokaal en de collegezaal werd geleerd, was slechts een deel, en niet eens het belangrijkste, van de Cambridge-ervaring. De sfeer van de universiteit nam bezit van allen die erin terechtkwamen en bewerkte in hen een grondige verandering. Enkele jaren nadat hij King's College verlaten had, herinnerde Aurobindo zich: '[Een jongeman] verlaat het afgeschermd leven van zijn thuis en school en komt terecht in een omgeving die verbazend snel zijn intellect verruimt, zijn karakter versterkt, zijn sociale eigenschappen ontwikkelt, zijn mogelijkheden naar buiten brengt en hem in drie jaar tijd van jongen tot man maakt ... Wie de universiteit als een groene student was binnengekomen, verlaat haar als een man en een gentleman'.(11)

Aurobindo had slechts de beschikking over twee jaar en dat vereiste van hem een bijzondere inspanning. Daar hem een studiebeurs was verleend, moest hij zich op het *tripos*, het klassieke kandidaatsexamen voorbereiden en het moeilijke, gespecialiseerde eindexamen na twee in plaats van na de normale drie jaar afleggen. Daarnaast moest hij als ICS-aspirant

nog een totaal verschillend curriculum volgen en zijn beheersing bewijzen van een zestal onderwerpen in drie periodieke examens. Gelukkig was hij nu zo onderlegd in de klassieke talen dat hij niet veel van zijn tijd aan de opgegeven verhandelingen en vertalingen hoefde te besteden. Ook zonder zich in te spannen was hij in staat prijzen voor klassieke dichtkunst te winnen aan het eind van zijn beide jaren in Cambridge. Zijn ICS-cursus kostte hem meer moeite, want hij bezat geen ondergrond voor de onderwerpen die hij moest studeren: rechten, Sanskriet, Bengaals, Indiase geschiedenis en aardrijkskunde, en economie. Hij behaalde bevredigende cijfers voor al die vakken, maar de examenresultaten, die slechter werden naarmate hij verder kwam, wijzen erop dat hij steeds minder interesse voor zijn ICS-studies opbracht.

Vóór hij naar Cambridge ging, had Aurobindo nooit de beslissing van zijn vader, dat hij tot de *Indian Civil Service* moest toetreden, in twijfel getrokken. Toen hij echter het soort lieden zag met wie hij zou moeten samenwerken – ‘ongemanierde, ongecultiveerde, onintelligente’ doorsnee-wezens⁽¹²⁾ – en toen het tot hem doordrong hoe weinig creatief en grauw het alledaagse leven in de ambtenarij zou zijn, begon hij tegen de loopbaan die zich voor hem aftekende op te zien. Hij begon zich ook af te vragen of een positie in de ICS het hem mogelijk zou maken zijn droom te vervullen voor de bevrijding van zijn land te werken. Maar hij wilde zijn vader niet ontgoochelen, zette zijn twijfels voorlopig van zich af en studeerde voort. Tegelijkertijd sloot hij zich echter aan bij de *Indian Majlis*, een studentengenootschap, en stak op hun vergaderingen patriottische toespraken af.

Terwijl hij in King's College was, besteedde Aurobindo veel van zijn tijd aan schrijven. Hij schreef een aantal lyrische gedichten, een ballade, een toneelstuk in verzen en een wijsgerige dialoog getiteld ‘De harmonie van de deugd’ (*The Harmony of Virtue*). Dit geschrift is duidelijk beïnvloed door de dialogen van Plato en ook door Oscar Wilde, maar het toont evenwel duidelijk de werking van een originele geest. Aurobindo had weinig belangstelling voor de wijsbegeerte als zodanig; hij was van mening dat het grootste deel ervan een spel met woorden en het opbouwen van holle stelsels was. Zoals hij het zag, bestond het ware doel van de wijsbegeerte erin de mensen bij te staan in hun zoeken naar ‘deugd’, *virtue*, gezien in de etymologische betekenis van ‘manhaftigheid’ of karaktersterkte. Deze kon worden verworven, schreef hij, door ‘de volmaakte ontwikkeling in het menselijk wezen van de aangeboren eigenschappen en vermogens die tot het mens zijn behoren’.⁽¹³⁾

Doordat hij geen regelmatige geldelijke steun stuurde, droeg dr. Ghose, gewild of ongewild, bij tot de ontwikkeling in zijn zoons van de ‘deugd’

die alleen ontstaat door confrontatie met en overwinning van tegenspoed. Hij was er trots op dat Aurobindo zich in Cambridge 'met eigen middelen behielp'(14), maar hij beseftte niet dat de studiebeurs en de ICS-toelage van zijn zoon ontoereikend waren om in alle behoeften van hem en zijn broers te voorzien. Aurobindo's mentor, G.W. Prothero, lector aan King's College, had verschillende malen aan dr. Ghose geschreven dat hij geld moest sturen, een keer ter betaling van 'bepaalde handelslieden die zijn zoon anders voor de districtsrechtbank zouden hebben gebracht'. In een brief uit 1892 over Aurobindo's 'geldelijke moeilijkheden' bevestigt Prothero dat 'de laatste twee jaar daardoor voor hem een heel erg moeilijke en kommervolle tijd zijn geweest'. De lector was er zeker van dat de problemen 'niet te wijten waren aan buitensporigheden van Ghose's kant: zijn hele wijze van leven, uitermate eenvoudig en armoedig, spreekt dat tegen'. Prothero, die opmerkt dat het door alles heen de jongeman 'nooit aan moed en doorzettingsvermogen heeft ontbroken', getuigde dat de student 'niet alleen begaafdheid maar ook karaktersterkte' bezat.(15)

Na anderhalf jaar in Cambridge te hebben gestudeerd, legde Aurobindo het eerste deel van het klassieke kandidaatsexamen af, in mei 1892. Hij behaalde een *first class*, derde graad. Volgens een van zijn medestudenten miste hij de eerste graad alleen maar doordat hij het kandidaatsexamen aan het einde van het tweede in plaats van het derde jaar moest afleggen. Deze omstandigheid belette hem ook de titel van *Bachelor of Arts*, baccalaureus in de letteren te ontvangen, want in Cambridge 'verleent het eerste deel [van het examen] de titel alleen wanneer het in het derde jaar wordt afgelegd'.(16) Als ICS-aspirant had Aurobindo natuurlijk geen titel nodig. Hij hoefde alleen maar het eindexamen van de ICS af te leggen, zich aan enkele formaliteiten zoals de proef van fysieke geschiktheid en het paardrijden te onderwerpen, en hij zou verzekerd zijn van een vaste positie in de best betalende en hoogst in aanzien staande overheidsdienst in India.

Nadat hij het kandidaatsexamen had afgelegd, stond het Aurobindo vrij zoveel tijd aan zijn ICS-vakken te besteden als hij maar wilde. Het heeft er alle schijn van dat hij niet veel heeft willen studeren. In het examen, dat in juni werd gehouden, scoorde hij net voldoende punten om te slagen. Zijn uiteindelijke rangschikking was zevenendertigste van de vierenveertig kandidaten, zesentwintig plaatsen lager dan in het toelatingsexamen. Dit had nu echter nauwelijks enig belang. Begin november was het enige dat nog tussen hem en het volledige lidmaatschap van de *Indian Civil Service* stond de paardrijtest.

De commissie van de *Civil Service* stipuleerde duidelijk dat 'geen kandidaat als geschikt voor de *Civil Service of India* zal worden beschouwd die

erin tekortschiet aan de eisen van de commissieleden van de *Civil Service* te voldoen in deze vaardigheid', namelijk het paardrijden.⁽¹⁷⁾ Alle ambtenaren van de ICS brachten in India een deel van hun loopbaan in verafgelegen districten door en die moesten te paard worden doorkruist. Een hoge graad van rijvaardigheid was daarom van essentieel belang. Aurobindo was zeer zeker geen goed ruiter. Hij had ook niet genoeg geld om een volledige cursus in paardrijden te volgen. Zijn eerste poging om de proef af te leggen was een fiasco: hij viel van het paard. Hij werd voor een tweede proef opgeroepen, maar meldde zich niet. Na het schriftelijk examen te hebben afgelegd, ging hij naar Londen, waar hij de instructies van de commissieleden afwachtte. Driemaal werd hem gezegd zich te melden voor de rijtest, driemaal verzuimde hij dat te doen. De hoofdexaminator van de commissie van de *Civil Service* liet hem ten slotte ontbieden en zei dat hij hem een laatste kans zou geven. 'Het kan niet gedoogd worden dat deze stand van zaken zou blijven voortduren', zei hij tegen de nalatige kandidaat.⁽¹⁸⁾ Beiden maakten een duidelijke afspraak, maar Aurobindo kwam deze niet na. In plaats ervan ging hij wat 'door de straten van Londen dwalen' om de tijd te passeren. Laat in de namiddag, wetend dat het te laat was, ging hij naar de rijbaan en hoorde er dat de examinator vertrokken was. Toen hij thuiskwam, zei hij koelweg tegen Benoybushan dat hij 'eruit gegooid' was. Benoy 'bekeek het filosofisch en stelde voor dat we wat zouden kaartspelen', en ze gingen zitten en speelden een potje.⁽¹⁹⁾ Waarom had Aurobindo zomaar de kans vergooid om toe te treden tot de verheven rangen van de *Indian Civil Service*? Hij verklaarde later dat hij gewoon 'niet tot de Britse Overheidsdienst wilde behoren'⁽²⁰⁾. Zijn vader, voor wie hij veel respect had, zou niet hebben toegelaten dat hij zelf de ICS afwees, dus dwong hij de commissieleden hém af te wijzen om de onbenullige reden dat hij in de paardrijproef had gefaald.

Toen James Cotton, de secretaris van de Liberale Club van South Kensington, vernam dat zijn jonge vriend Aurobindo door de ICS was afgewezen, ging hij naar Whitehall* en probeerde de commissieleden op hun beslissing te doen terugkomen. Hij verzocht ook G.W. Prothero vanuit Cambridge te schrijven om te getuigen van het karakter en de kennis van de jongeman, en zorgde ervoor dat Aurobindo zelf een petitie stuurde aan Lord Kimberley, staatssecretaris voor India, met het verzoek hem nog een kans te gunnen om de proef af te leggen. Al die pogingen waren boter aan de galg. Kimberley schreef dat hij de beslissing van de commissieleden niet wilde herroepen en voegde eraan toe dat hij betwijfelde 'of de heer

* De zetel van de Britse regering (vert.).

Ghose een wenselijke aanwinst van de Dienst zou zijn'.(21) Hij had geen reden om het geval anders te zien. Door opzettelijk een hele reeks afspraken te missen, had Aurobindo de commissieleden voldoende grond verschaft om hem voor onverantwoordelijk en weinig plichtsbewust te houden. Daar moet echter aan toegevoegd worden dat andere factoren in Kimberley's beslissing meespeelden. De overheersers van India voelden er ongetwijfeld niet veel voor dat 'ingeborenen' in de rangen van de ICS zouden worden opgenomen. Kimberley zelf schreef in 1893: 'Het is een noodzakelijk vereiste dat een voldoende aantal leden van de *Civil Service* altijd Europeanen zullen zijn'.(22)

Aurobindo werd van zijn definitieve afwijzing op de hoogte gebracht in december 1892. Hij verbleef toen in Londen, waar hij in juli zijn intrek had genomen bij zijn broers. Hij had maar weinig omhanden tijdens het halve jaar in deze wereldstad en bracht veel van zijn tijd door met lezen. In zijn laatste dagen in Cambridge had hij kennisgemaakt met de Indiase filosofie. In een voorgeschreven tekst over de 'zes systemen' (*shad darshana*) had hij het idee van het Zelf (*Atman*) gevonden. Geïntregeerd door dat concept, nam hij een Engelse vertaling van de Upanisjad ter hand en deed wat hij later noemde 'een sterke en zeer elementaire mentale inspanning om zich voor te stellen wat dat Zelf wel kon zijn'. Hij werd beloond met wat hij later 'een mentale ervaring' noemde, waarin hij de perceptie had dat het Zelf alleen reëel was.(23)

Die ervaring, hoe indrukwekkend ook, deed niets af aan Aurobindo's overtuiging dat hij een rol te spelen had in de politieke heropleving van India. Tijdens zijn verblijf in Londen kwam hij in contact met een aantal Indiase studenten; een van hen was Chittaranjan Das. Aurobindo deelde niet de geestdrift die Das en anderen betoonden over de recente verkiezing van Dadabhai Naoroji tot het Britse parlement. Hij dacht niet dat Britse instituties iets zouden kunnen of willen doen om aan de aspiraties van India tegemoet te komen. Hij was zelfs toen al overtuigd dat het lot van India door Indiërs moest worden uitgewerkt. Toen de studenten zich echter aaneensloten om een revolutionaire sociëteit te vormen, trad hij toe als lid. De sociëteit, romantisch 'Lotus en Dolk' genoemd, was een doodgeboren kind, maar alleen al het feit dat ze werd opgezet, was een teken van de nieuwe geestestoestand onder India's gestudeerde elite.

Als tegenstander van het Britse imperialisme was Aurobindo 'opgetogen' met zijn afwijzing door de ICS, ook al bevond hij zich erdoor in een moeilijke situatie. Hij had zich tot dan toe nooit zorgen hoeven te maken om zijn carrière. Nu had hij ineens geen baan meer. Het toeval wilde dat net op dat ogenblik de maharadja van Baroda, Sayajirao Gaekwar, in

Londen op doorreis was. James Cotton en Benoybushan slaagden erin voor een onderhoud met de Gaekwar uitgenodigd te worden en verzochten om een afspraak met hem voor Aurobindo. De Gaekwar was onder de indruk van de studiereferenties van de jongeman, en bood hem een betrekking aan met een salaris van tweehonderd roepis per maand. Cotton en Benoybushan, die zich niet realiseerden dat tweehonderd roepis een peuleschil was voor iemand met Aurobindo's kwalificaties, namen het voorstel aan. De Gaekwar schepte er later over op dat hij een ICS-man te pakken had gekregen voor een appel en een ei.

Kort na de ontmoeting met de maharadja vernamen Aurobindo en zijn broers dat hun vader gestorven was. Dr. Ghose, dolblij met het nieuws dat Aurobindo voor zijn eindexamen geslaagd was, had hem geschreven naar India terug te keren met een stoomschip dat in de herfst zou vertrekken. Toen de dag naderde waarop het schip zou aankomen, reisde de dokter naar Bombay om zijn zoon naar huis te brengen 'in triomf'.⁽²⁴⁾ Aurobindo kwam echter niet opdagen en dr. Ghose ging weer terug naar Khulna, diep terneergeslagen. Hij ontving nadien een telegram met het nieuws dat het schip waarmee hij zijn zoon verwachtte, gezonken was. De informatie betreffende het gezonken schip was juist; het Britse stoomschip *Romania* was inderdaad ter hoogte van Portugal vergaan – maar Aurobindo bevond zich niet aan boord. Omwille van de paardrijtest had hij langer in Engeland moeten blijven. De dokter wist dat echter niet; doordat hij meende dat zijn zoon verdronken was, legde hij zich met een gebroken hart te bed en stierf.

Alles wijst erop dat dr. Ghose overleden is begin november 1892. Het nieuws zal Aurobindo waarschijnlijk een maand later bereikt hebben, net toen hij door de maharadja van Baroda in dienst werd genomen. Het enige wat hem nu te doen stond, was naar zijn land terug te gaan. Hij boekte passage op het stoomschip *Carthage*, dat uit Londen afvoer op 12 januari 1893. Op 6 februari legde het schip aan in Bombay. Twee dagen later trad Aurobindo in dienst in Baroda.

3. Carrière en familielevens

Aurobindo heeft dertien jaar in Baroda gewoond, van februari 1893 tot februari 1906. Hij begon zijn betrekking als jongste bediende bij de directie der belastingen en bracht het tot conrector van de universiteit van Baroda. Was hij ambitieus geweest dan had hij nog hoger kunnen klimmen, maar hij vond zijn carrière niet zo heel erg belangrijk. Zijn belangstelling ging in die tijd vooral uit naar literatuur, politiek en, tegen het eind van die periode, naar filosofie en yoga. Zijn inspanningen in Baroda legden de grondslag voor zijn latere verwezenlijkingen op al die terreinen. Door veel te schrijven (waarvan weinig werd gepubliceerd) ontwikkelde hij de literaire vaardigheid die zijn buitengewone produktie tussen 1906 en 1921 mogelijk zou maken. Achter de coulissen werkend, hielp hij de weg bereiden voor de historische gebeurtenissen van 1906 tot 1910 en later. En zijn eerste pogingen tot spirituele oefening werden de basis van zijn *sadhana**.

Aurobindo is nooit een erg sociaal wezen geweest, maar in de tijd dat hij in Baroda woonde, nam hij heel wat van de verantwoordelijkheden van een gezinshoofd op zich en verkeerde hij op vriendschappelijke voet met enkele opmerkelijke personen. De meeste van die banden verslaptten toen hij aan politiek begon te doen, en alle werden verbroken toen hij zich uitsluitend op de yoga toelegde. Zolang hij echter in Baroda was, maakten die relaties, samen met zijn ambtelijke plichten, het stramien van zijn leven uit. In dit hoofdstuk zullen we dat uiterlijke stramien onder de loep nemen en in het volgende het innerlijke en dynamische gehalte van Aurobindo's jaren in Baroda.

Baroda was een van de grootste van de zeshonderdenzoveel staten die een derde van de oppervlakte en een vierde van de bevolking van het Britse imperium in India uitmaakten. In de loop van de eerste honderd jaar van de Britse soevereiniteit hadden de vorsten van die onafhankelijke staten ongelijkwaardige verdragen getekend met de Compagnie, waardoor ze militaire bescherming verkregen ten koste van hun politieke onafhankelijkheid. In plaats van ze zondermeer te annexeren, lieten de Britten zulke staten voortbestaan als beschermde vazalstaten; ze bespaarden zich aldus de moeite en de kosten die gepaard gaan met het beheer ervan. Bescher-

* Beoefening van een discipline zoals yoga.

ming werd ten slotte controle. De Britse Kroon, als 'soevereine macht', bestuurde de vorstendommen in feite door bemiddeling van haar politieke vertegenwoordigers, de 'residenten'. Het was de vorsten, veilig gezeten op hun troon zonder macht, vergund al de pracht en praal van hun vorstelijke waardigheid te behouden. Ze legden beslag op de inkomsten van hun onderdanen en met uitzondering van enkele verlichte heersers onder hen gaven ze het allemaal uit aan weelderig tijdverdrijf. Een van de uitzonderingen was Sayajirao Gaekwar, de maharadja van Baroda. Het administratief bestuur en de opvoedkundige programma's liepen er in sommige opzichten voor op die van Brits-Indië. De Gaekwar had veel van zijn successen te danken aan zijn gave talentvolle ambtenaren uit te kiezen. De ex-ICS-man Aurobindo Ghose, ingelijfd voor een appel en een ei, was daar een van de beste voorbeelden van.

Aurobindo begon te werken op het kadaster en nadien op het kantoor van de belastingzegels en het centrale bureau van de belastingen. Hij vond het werk op al die posten oervervelend. In 1895 kreeg hij een eerste kans om iets te doen dat meer in de lijn van zijn capaciteiten lag toen de Gaekwar hem vroeg een resumé te maken van een gecompliceerde rechtszaak. De maharadja was zo tevreden met het resultaat dat hij Aurobindo promotie liet maken en hem ontbood telkens wanneer hij hulp nodig had bij het schrijven van een belangrijk document in het Engels. De vorst verzocht de jongeman geregeld samen met hem te ontbijten en stuurde de uitnodiging soms met een ruit in livrei. Na het ontbijt bleef Aurobindo dan na om te werken. Ook al was de Gaekwar misnoegd over het chronisch gebrek aan stiptheid van de jongeman, hij bewonderde zijn bekwaamheden en zijn integriteit, en gaf hem gaandeweg steeds belangrijker opdrachten. In 1897 werd Aurobindo een parttime baan aan de universiteit van Baroda aangeboden. Hij stemde gretig toe, gelukkig met de geboden kans die hem in staat stelde een paar uur per dag de administratieve rompslomp te kunnen ontvluchten. De Gaekwar was echter niet bereid hem zo gemakkelijk te laten gaan en het duurde nog tot het volgende jaar voor Aurobindo een officiële aanstelling aan de universiteit kreeg. Tussen 1898 en 1901 was hij professor Engels en lector Frans. Ondanks zijn vormelijke houding tijdens de lessen, waardoor alle vertrouwelijkheid werd afgehouden, beschouwden zijn studenten hem als een uitstekende leermeester en ze keken naar hem op met een bewondering die aan verering grensde. Hij is nooit een meeslepend spreker geweest, maar 'hij hield de studenten in de ban' wanneer hij college gaf over de Engelse dichtkunst.⁽¹⁾ 'Zijn uiteenzetting van het onderwerp was zo helder en volledig', schreef een vroegere student van hem, 'dat er na afloop geen twijfels meer bestonden over welk deel van de tekst dan ook, en hij wekte zelfvertrouwen in de

geest van de studenten'.(2) Aurobindo vond het geven van de colleges zelf minder stimulerend. De universiteit van Baroda, een jonge aftakking van de universiteit van Bombay, trok toentertijd geen hoogbegaafde studenten aan. Haar curriculum, opgesteld door de universiteit van Bombay, volgde de Britse richtlijnen. Aurobindo, die het Britse onderwijssysteem van zijn beste zijde had gezien in St Paul's School en King's College, was ontzet toen hij zag hoe gemakkelijk het aan waarde kon verliezen wanneer het in Indiase bodem werd overgeplant. De meesten van de studenten was het er alleen maar om te doen, door de universitaire examens te komen. Gefixeerd op dat doel, probeerden ze notities te bemachtigen van de colleges gegeven door de examinatoren in Bombay. Toen Aurobindo eens een college gaf over Southey's *Life of Nelson* (een voorgeschreven tekst die hij maar weinig apprecieerde), maakten de studenten hem erop attent dat zijn lezing niet klopte met die notities. Hij antwoordde dat hij 'de notities niet gelezen had' en 'dat ze in ieder geval volslagen onzin waren'.(3)

Aurobindo was het eens met het belang van examens, maar hij was er ook diep van overtuigd dat het er voor de studenten vóór alles op aankwam, helder te leren denken en zich duidelijk uit te drukken. Het doel van de lezingen was niet voorgekauwde informatie voor te schotelen, maar de studenten te helpen een eigen gezichtspunt te ontwikkelen. De juiste manier daartoe, zei hij tegen een van hen, bestond erin 'naar de lezingen te luisteren, aantekeningen te maken als je dat nodig vindt en er dan naar beste vermogen mee te werken'. Het was voor hem een onaangename verrassing, te zien dat de studenten 'alles woordelijk neerpelden en er dan op blokten om het uit hun hoofd te leren. Zoiets zou in Engeland nooit gebeurd zijn', voegde hij eraan toe.(4)

Aurobindo was van oordeel dat het onderwijs dat in de scholen en aan de universiteiten van India werd gegeven 'geneigd was het van nature vlugge, briljante en soepele Indiase intellect af te stompen, te verarmen en aan banden te leggen, door het slechte intellectuele gewoonten in te prenten en zijn originaliteit en produktiviteit te schaden door beperkte informatie en werktuiglijke instructie'.(5) Kortom, het neigde ernaar de latente capaciteiten van de leerlingen eerder te onderdrukken dan naar buiten te brengen. Het ware doel van het onderwijs was niet het brein vol te proppen met kennis, maar 'de intelligentie, de karaktervorming en het algemeen vermogen' te verschaffen die de leerling nodig had om al het overige zelf uit te vinden.(6)

Professor Ghose stelde zelden vragen in zijn lessen, maar hij was altijd bereid om hulp te bieden aan de studenten die erom vroegen. Naar hij meende was dát de ware rol van de leraar: een helper en gids te zijn. Hij heeft eens de vier oogmerken van de ware leraar genoemd. Die zouden

hier als volgt geparafraseerd kunnen worden:

1. hij zou de leerling niet moeten onderwijzen, maar hem veeleer helpen zichzelf te onderwijzen;
2. hij zou zich nooit moeten bekommeren om wat de leerling zich herinnert, maar om wat hij begrijpt;
3. hij zou moeten uitvinden of de leerling in het onderwerp geïnteresseerd is en, indien niet, er bij hem interesse voor wekken;
4. hij zou een geschikt milieu om te leren moeten scheppen.(7)

In Baroda had Aurobindo maar weinig kans om die oogmerken te verwezenlijken. Door een strikte syllabus en door de apathie van de studenten ertoe gedwongen het grootste deel van zijn tijd te besteden aan de bijna woordelijke verklaring van de voorgeschreven teksten (hij merkte eens ironisch op dat hij zijn faam als leraar te danken had aan de verklaring van alles behalve de voorzetsels en de voegwoorden), probeerde hij niettemin in zijn inleidende en afsluitende lezingen de studenten binnen te leiden in de geest van de werken die ze aan het bestuderen waren. Hij hechtte veel belang aan schrijven. 'De goede manier van opstellen leidt tot de goede manier van denken', placht hij te zeggen. En hij spaarde de studenten niet wanneer hij hun verhandelingen corrigeerde. Tot zijn typische opmerkingen behoorden: 'Geschied voor de lagere school' en: 'Hoe bent u aan de universiteit gekomen?'(8) Hij raadde de studenten aan, zelfs de stijl van goede auteurs niet na te bootsen, maar voor zichzelf te denken en de gewoonte aan te wennen hun eigen gedachten neer te schrijven.

Aurobindo betreurde dat de Indiase universiteiten, in tegenstelling tot hun Engelse voorbeelden, de studenten buiten het leslokaal weinig gelegenheid boden om hun persoonlijkheid te ontwikkelen. Om te helpen in het scheppen van een universitair leefklimaat in Baroda droeg hij zo veel mogelijk bij tot de activiteiten buiten het studieschema, zoals de debatteerclub en het krantje van de studenten. Zijn toespraken in de debatteerclub, hoewel nooit parels van retorica, boeiden de toehoorders door hun duidelijkheid en degelijke inhoud.

In april 1901 beval de Gaekwar, die net uit Europa was teruggekeerd, dat Aurobindo de universiteit moest verlaten en tot zijn persoonlijke staf toetreden. De eerste twee opdrachten van het nieuwe staflid bestonden erin de memoires van de Gaekwar voor hem te schrijven en een rapport op te stellen over de eerste twintig jaar van zijn regering. Aurobindo had geen zin in dat soort schrijfwerk en schoot met beide projecten niet erg op. Hem werd later gevraagd, het jaarlijks administratief rapport van de staat Baroda op te maken, maar hij werkte zo traag dat het Britse Residentiële Ambt drie maanbrieven moest sturen alvorens het rapport te ontvangen. Aurobindo voltooide echter over de economie van Baroda een lang rap-

port waarvoor hij een officiële lofbetuiging en een bevordering van de Gaekwar ontving. Hij schreef voor de vorst ook een aantal redevoeringen, die tussen 1901 en 1904 bij officiële gelegenheden werden uitgesproken. De redevoeringen van hooggeplaatsten waren over het algemeen langdradig en vervelend, doorspekt met citaten van Britse schrijvers en vol hoogdravende loftuigen met betrekking tot India's vooruitgang onder de *raj*. De redevoeringen die Aurobindo schreef, daarentegen, waren niet pompeus maar brachten het onderwerp direct en onomwonden naar voren. Een daarvan, in 1902 door de maharadja uitgesproken op de Industriële Tentoonstelling in Ahmedabad, bevatte de volgende krachtige formulering van India's neergang onder de Britten:

'Hongersnood, steeds meer armoede, wijdverspreide ziekten – dat alles wijst erop dat ons bestel lijdt aan een fundamentele zwakheid en dat we alles in het werk moeten stellen om deze te verhelpen. Maar de kwestie vertoont een ander, belangrijker aspect en wel dat het economisch probleem onze laatste beproeving als volk is. Het is onze laatste kans. Als we op dit punt niet slagen, wat kan de toekomst ons dan nog brengen? We kunnen alleen maar armer en zwakker worden, steeds meer afhankelijk van buitenlandse hulp; we zullen dan lijdzaam moeten toezien hoe onze industriële vrijheid wegwijkt en we zullen een armzalig bestaan leiden als de hakkers van het hout en de dragers van het water voor een vreemde macht die toevallig over ons heerst. Vind een oplossing voor dat probleem en u heeft een grote toekomst voor u, de toekomst van een groot volk, uw voorvaderen en uw voormalige plaats onder de naties waardig.'⁽⁹⁾

Dat een regerend vorst in het begin van de eeuw in een publieke redevoering zo vrijuit sprak, was gedurfd. Geen wonder dat de Gaekwar Aurobindo soms vroeg de toon van de taal van zijn redevoeringen wat te temperen.

In 1903, tijdens een zomerse rondreis in Kashmir, stelde de maharadja Aurobindo tijdelijk aan als privé-secretaris. In het gevolg van een Indiase vorst bekleedde de privé-secretaris een van de belangrijkste en meest begerenswaardige posities. Doordat hij nauw met de vorst samenwerkte, kon hij op zaken, zowel van algemene als van persoonlijke aard, invloed uitoefenen, en hij had doorgaans weinig moeite om zijn eigen belangen te behartigen. Meer dan een van de privé-secretarissen van de Gaekwar heeft het tot *dewan** van de staat gebracht. Maar Aurobindo, die er niet om gaf hogerop te klimmen, toonde maar weinig interesse voor dat bu-

* *Dewan* [diwaan]: hoofdminister, hoofd van de hiërarchie onder de vorst (vert.).

reaucratisch buitenkansje. Hij vond het vervelend dat de Gaekwar voortdurend beslag legde op zijn tijd en er was 'heel wat wrijving tussen hen tijdens de rondreis'.⁽¹⁰⁾ Het gevolg was dat de aanstelling niet werd bevestigd, ook al bleven Aurobindo's algemene verantwoordelijkheden dezelfde. Als *huzur kamdar* (spreek uit: hoezoer kamdár) of secretaris van de kroon ging hij door met edicten, memoranda en brieven te schrijven voor de maharadja. Hij bleef deze taak uitvoeren tot de vorst begin 1905 weer eens naar Europa vertrok.

Op Aurobindo's verzoek benoemde de Gaekwar hem in september 1904 weer aan de universiteit. In januari van het volgend jaar begon Aurobindo de functies uit te oefenen van conrector en hoogleraar Engels. De rector ging een maand later met verlof en Aurobindo nam zijn plaats in tot 1906, zijn tijd verdelend tussen het administratieve werk en het lesgeven. In zijn colleges over literatuur maakte hij indruk op een nieuwe lichtung studenten met zijn methode van 'naar de wortels' van de tekst te gaan. De jongelui keken bijna 'met eerbied' naar hem op.⁽¹¹⁾ Een van hen, Kanaialal Munshi, later een leider van de Congrespartij, schreef: 'Voor de studenten van onze universiteit was professor Ghose een in mysterie gehulde figuur. Hij genoot de faam een dichter te zijn, een meester in vele talen, en in contact te staan met Russische nihilisten'.⁽¹²⁾ Sommigen van die jongeren konden in zijn houding de verandering bespeuren die het gevolg was van zijn beoefening van de yoga. 'Hij had de ogen van een mysticus', schreef een student, 'zijn geest scheen in beroering.' In zijn kleine leslokaal gezeten als was hij in gedachten verzonken, met zijn linkerhand rustend op de lessenaar en zijn blik gevestigd op een punt achter in de ruimte, leek professor Ghose 'uiting te geven aan zijn diepste gedachten' wanneer hij uitweidde over de *Reflections on the Revolution in France* van Burke.⁽¹³⁾

Toen Aurobindo in 1893 uit Engeland naar India terugkwam, had hij bijna geen contact met zijn familie. Zijn vader was pas gestorven, zijn moeder was 'dood voor de wereld'.⁽¹⁴⁾ Zelfs zijn relaties met zijn broers waren veeleer formeel dan vriendschappelijk. Ze waren immers in Engeland opgevoed en hadden niet de sterke banden ontwikkeld zoals doorgaans in India het geval is. Aurobindo had familie in Bengalen en Bihar, maar honderden mijlen scheidden hem van hen. In die omstandigheden was het niet verwonderlijk geweest als hij tegenover zijn verwanten een afstandelijke houding had aangenomen. Hij spande zich echter uitzonderlijk in om hen te leren kennen. Het gezinsleven is voor hem altijd van bijkomstig belang gebleven; maar hij kreeg een idee van de meeste huiselijke relaties tijdens zijn jaren in Baroda.

In de tijd van zijn terugkeer uit Engeland woonde Swarnalotta, Aurobin-

do's moeder, bij haar vader, Rajnarain, in Deoghar. Toen Aurobindo bij haar werd gebracht, was de arme vrouw, nu helemaal krankzinnig, nauwelijks in staat hem te herkennen. Zijn ontmoetingen met zijn grootvader, met zijn zus, Sarojini, en met broer Barin verliepen beter. Aurobindo koesterde een spontane genegenheid voor Rajnarain, en het stemde de oude man gelukkig, te zien dat zijn kleinzoon graag Bengaals wilde leren en een echte Indiër worden. Sarojini was getroffen door Aurobindo's schuchterheid, en Barin vond hem 'een zonderlinge vriend ... tegelijk speelkameraad en leider, met een rustige en peinzende blik, en bijna altijd in gedachten verzonken'.(15) In de ogen van Basanti, Aurobindo's nichtje, was zijn passie voor het lezen van boeken een beetje overdreven. Toekijkend terwijl 'Aurodada'* aan het uitpakken was, viel haar mond open van verbazing toen ze zag dat zijn koffers 'niets dan wat gewone kleren en verder boeken en nog eens boeken' bevatten! Het verheugde haar, te ontdekken dat Aurobindo's leergierigheid hem niet belette met haar en de anderen over alledaagse dingen te keuvelen of zelfs deel te nemen aan hun spelletjes.(16)

Thuis in Baroda, waar dergelijke afleiding niet bestond, bracht Aurobindo het grootste deel van zijn tijd door met lezen en schrijven. Zijn leefstijl van kamergeleerde en zijn teruggetrokken aard maakten dat hij geen grote kennissenkring had, maar de vriendschapsbanden die hij aanknoopte waren opvallend hecht en vertrouwelijk. Kort na zijn aankomst in Baroda leerde hij Madhavrao Jadav kennen, een jonge officier in het leger van de Gaekwar. Zij hadden iets gemeenschappelijks: de overtuiging dat India vrij moest worden. Madhavrao stelde Aurobindo voor aan zijn broer Khaserao, in wiens huis Aurobindo een onderdak zou vinden gedurende het grootste deel van zijn jaren in Baroda. De advocaat K.G. Deshpande, die Aurobindo als student in Cambridge had gekend, kwam in 1898 in Baroda wonen en werken. De drie Maratha's en hun Bengaalse vriend vormden een kring die meer dan alleen maar van sociale aard was. De Jadavs en Deshpande onderhielden contact met Bal Gangadhar Tilak en andere politieke leiders in Maharashtra. Hun vriendschap met Aurobindo smeedde een schakel tussen de geest van verzet die in de *Bombay Presidency* nooit was uitgestorven en de politieke geestdrift die in Bengalen begon op te leven.

Aurobindo's Marathavrienden waren allen gehuwd. Ook zijn twee oudere broers waren gehuwd. Als vrijgezel moet er heel wat goedgehartige pressie

* In het Bengaals is 'dada' de aanspreektitel en het suffix bij de naam van een oudere broer. Het wordt ook als uiting van respect gebruikt tegenover oudere personen van het mannelijk geslacht (vert.).

op hem zijn uitgeoefend om een goede vrouw te zoeken. In 1900 nam hij het besluit te trouwen en na veel huwelijksvoorstellen te hebben ontvangen, koos hij Mrinalini uit, de dochter van Bhupal Chandra Bose uit Calcutta. Aurobindo en Mrinalini traden in het huwelijk in april 1901. Hij was toen achtentwintig, zij veertien. Na hun wittebroodsweken in Naini Tal kwamen Mrinalini en Aurobindo's zus Sarojini in Baroda bij hem inwonen. Maar de twee meisjes bleven niet lang. Ze hadden het moeilijk in deze weinig vertrouwde omgeving, waar niemand hun moedertaal sprak. Het was trouwens geen goede tijd om in Gujarat te zijn. Een hongersnood die het hele land teisterde, had Baroda bijzonder hard getroffen en werd gevolgd door het uitbreken van de builenpest. Mrinalini en Sarojini werden terug naar huis gestuurd en kwamen pas ruim een jaar later weer bij Aurobindo wonen. Deze manier van leven – nu eens samen en dan weer gescheiden – bleef zich herhalen zolang Aurobindo en Mrinalini man en vrouw waren.

Ondanks de verschillen in hun leeftijd en belangstellingssferen hadden Aurobindo en Mrinalini een liefdevolle relatie. Doordat hij totaal door zijn letterkundig en politiek werk werd opgeslorpt, en later door de spiritualiteit, had hij weinig gelegenheid om een conventioneel huwelijk te voeren. In een brief aan zijn schoonvader legde hij uit waarom hij niet in staat was evenveel waarde aan het gezinsleven te hechten als anderen deden: 'Ik vrees dat ik nooit veel goeds tot stand zal brengen waar het de huiselijke deugden betreft. Ik heb geprobeerd, met weinig succes, iets van mijn plichten na te komen als zoon, broer en echtgenoot, maar er is iets in mij dat te sterk is en dat me dwingt al het overige eraan ondergeschikt te maken'.(17)

4. Dichter en politicus

Men ziet Sri Aurobindo heden ten dage meestal als een spirituele wijsgeer en yogi. Velen herinneren zich hem als een kopstuk in India's vrijheidsstrijd, betrekkelijk weinigen als een schepper van literair werk. Die drie aspecten van zijn persoonlijkheid zijn echter in omgekeerde volgorde aan bod gekomen. Hij was, zoals hij zelf eens schreef, oorspronkelijk 'een dichter en een politicus, geen filosoof'.⁽¹⁾ En zijn filosofie is uit zijn yoga gegroeid, niet andersom.

Aurobindo's eerste gepubliceerde geschriften waren een reeks artikelen die kritiek uitoefenden op de Indiase Nationale Congrespartij. Om de draagwijdte van zijn argumenten te begrijpen, zullen we even bondig het ontstaan van de Congrespartij moeten schetsen en de Indiase politieke toestand aan het eind van de negentiende eeuw. Na de onderdrukking van de opstand van 1857 werd Brits-Indië rechtstreeks door de Kroon geregeerd. Theoretisch waren inwoners van het land gerechtigd regeringsposities te bekleden, maar in de praktijk werden alle verantwoordelijke posten door Britten bezet. Het Legislatief Comité, opgericht in 1861, had voor het aanzicht enkele Indische leden; dat was echter een raadgevend lichaam zonder macht en zonder invloed op de regeringspolitiek.

De tweede helft van de eeuw was een tijd van zware beproevingen voor India. Een reeks hongersnoden kostte zoveel levens dat het bevolkingsaantal van het land begon te dalen. De rancune tegenover het Britse bestuur groeide aan, vooral toen Lord Lytton onderkoning van Brits-Indië was (1876-1880). Veel waarnemers, onder andere de voormalige ICS-ambtenaar H.O. Hume, kregen de stellige overtuiging dat India tot de rand van de rebellie werd gedreven. Hume stelde voor, een vereniging van 'hogelijk ontwikkelde Indiërs' te stichten die als veiligheidsklep voor de opgekropte krachten der ontevredenheid zou moeten dienen. Het idee van de vorming van de een of andere nationale organisatie had al een hele tijd in de lucht gehangen. Zoals we hebben gezien, had ook Rajnarain Bose iets dergelijks voorgesteld; evenzo K.D. Ghose's vroegere vriendin Annette Akroyd, en nog verscheidene anderen. Er werd dan ook bereidwillig op Hume's verzoek gereageerd, en in 1885 had in Bombay de eerste vergadering van de Indiase Nationale Congrespartij plaats.

In haar eerste twintig jaar deed de Congrespartij weinig om de zaak van India's vrijheid te bevorderen. De afgevaardigden verklaarden hun loyalitei-

teit tegenover Groot-Brittannië in bewoordingen die ons nu als kruiperig tegen de borst stuiten. De meesten van hen geloofden oprecht dat het Britse bestuur nodig was voor de stabiliteit en vooruitgang van het land. Die denkwijze was niet zonder grond: de Britten hadden India immers aangetroffen in een toestand grenzend aan anarchie en ze hadden een aantal nuttige hervormingen ingevoerd. Daardoor hadden ze het volk echter in een positie van gedwongen onderwerping gebracht.

De leiders van de Congrespartij, die allen behoorden tot de Engels opgevoede elite, geloofden met overtuiging in de doeltreffendheid van 'constitutionele actie'; anders gezegd, ze meenden dat als ze hun grieven op een wettelijke manier uitten, het Engelse volk, met zijn gevoel voor gerechtigheid, die grieven zou rechtzetten. Aurobindo wist dat dat nonsens was. In zijn eerste politieke artikel, in de *Indu Prakash* van Bombay gepubliceerd in juni van 1893, ternauwernood vier maanden na zijn terugkeer in India, schreef hij: 'Als we inderdaad ons land willen hernieuwen, moeten we onze handen niet biddend uitstrekken naar het Engelse parlement, als een kind dat het kindermisje om een stuk speelgoed smeekt, we moeten de harde waarheid erkennen dat iedere natie haar eigen pad naar haar heil moet banen door pijn en moeilijkheden, en dat ze zich niet op de voogdij van een andere moet verlaten'.(2)

Dat artikel werd gevolgd door een reeks van negen die tussen augustus 1893 en maart 1894 in dezelfde krant verschenen onder de titel *New Lamps for Old* ('nieuwe lampen in plaats van de oude). Die artikelen bevatten de eerste beredeneerde kritiek in het Engels van de doelstellingen en methoden van de Congrespartij. De tweeëntwintigjarige Aurobindo wond er geen doekjes om: 'Over de Congrespartij zeg ik dan het volgende: dat haar oogmerken verkeerd zijn, dat de geest waarin ze op hun verwezenlijking afgaat er niet een is van oprechtheid en onbevangenheid, en dat de methoden die ze heeft gekozen niet de juiste zijn en de leiders in wie ze vertrouwt niet het goede soort mannen om leiders te zijn – kortom, als we momenteel niet als blinden door blinden worden geleid, dan toch door eenogigen'.(3)

Aurobindo's directe bekritisering van de leiders van de Congrespartij en van hun Britse idolen vormde een ander nieuw thema in zijn artikelen. Congresleiders zoals Pherozshah Mehta en Mano Mohun Ghose (de vriend van K.D. Ghose in wiens huis Aurobindo geboren was) 'verspreiden ... grove onnauwkeurigheden', zo verklaarde de jeugdige commentator, wanneer ze verkondigden dat de geschiedenis de bedelmethoden van de Congrespartij rechtvaardigde. Een andere vooraanstaande leider, Surendranath Banerjea, 'heeft nog nooit blijk gegeven van het vermogen om op kalme en ernstige wijze te denken', schreef Aurobindo. De Britten

spaarde hij nog minder. Hij noemde Gladstone, de toenmalige premier, 'een man totaal verstoken van principes en niet in het minst te vertrouwen', en hij dreef de spot met 'de openlijke hypocrisie van het enthousiasme dat het ontwikkelde India betoont voor de koningin-keizerin* – een oude dame die aldus genoemd wordt uit voorkomendheid, maar van wie weinig Indiërs iets kunnen of zouden willen afweten'.(4) Dit werd geschreven in een tijd dat Congresleiders zoals Banerjea de koningin-keizerin 'onze Vorstin', 'onze Moeder' en 'Victoria de Goede' noemden.

Alles bij elkaar waren de Britten 'het niet echt waard om boos op te zijn', want, verklaarde Aurobindo, 'onze ware vijand is niet een macht buiten onszelf, maar onze eigen schreeuwende zwakheden, onze lafheid, onze zelfzucht, onze hypocrisie, ons kortzichtig sentimentalisme'.(5) Dit was in India wellicht de eerste formulering van wat later bekend werd als de politiek van *self-help*, het zichzelf helpen. De bevolking van het land moest niemand anders dan zichzelf de schuld geven van haar conditie en als ze verandering wilde, moest ze zichzelf ervoor inzetten. De eerste stappen naar de zelfstandigheid bestonden erin, van de Congrespartij een doeltreffend politiek instrument te maken. Dit betekende in de eerste plaats dat ze een volksbeweging moest worden. De elite moest de lagere klassen omhoog helpen, want alleen een volksbeweging met een brede basis kon de bevrijding van het land bewerkstelligen, niet het gepalaver van een zelfvoldane minderheid. Die oproep om de massa in beweging te brengen was het derde nieuwe thema in Aurobindo's artikelen, een punt dat achteraf profetisch is gebleken voor het succesvolle plan de campagne van de Congrespartij vanaf 1919.

In 1893 waren er evenwel maar weinigen die zulke voorstellen in overweging wilden nemen. 'Nieuwe lampen' verwekte een tijdlang sensatie en verontrustte de heersende macht. M.G. Ranade, de Maratha-rechter en hervormer die waarschijnlijk de meest invloedrijke Indiër in Bombay was, waarschuwde de eigenaar van de *Indu Prakash* dat hij vervolgd kon worden voor aanstichting tot oproer als hij Aurobindo's artikelen bleef publiceren. Het was dan ook niet verwonderlijk dat de eigenaar de redacteur, K.G. Deshpande**, te verstaan gaf dat de reeks artikelen moest worden stopgezet. Deshpande kon slechts uitstel krijgen door Aurobindo ervan te overtuigen dat hij zijn manier van schrijven moest wijzigen. Aurobindo schreef nog enkele artikelen, meer academisch van toon, maar hij

* Victoria was koningin van Groot-Britannië en Ierland van 1837 tot 1901 en keizerin van India van 1876 tot 1901 (vert.).

** Aurobindo's vriend uit Cambridge, die toen nog niet naar Baroda was verhuisd.

‘verloor vlug zijn belangstelling voor dat soort gekortwiekt schrijven ... en hij liet ten slotte de hele zaak varen’.(6)

Aurobindo was nu door de ontvangst van ‘Nieuwe lampen’ overtuigd dat India nog niet rijp was voor uitgesproken politiek denken en regelrechte actie; hij begon achter de coulissen te werken, nam contact op met leiders zoals Tilak en organiseerde kaders van activisten in Baroda en Bengalen. Hij werd in 1902 lid van een genootschap dat in westelijk India had bestaan sinds de dagen van de Grote Opstand. De leider van de groep, bekend onder zijn titel Thakur Sahib (hij behoorde tot de adel van een kleine Rajput-staat) deelde Aurobindo’s overtuiging dat gewapende opstand de kortste weg naar de vrijheid was. Het was omstreeks die tijd dat Aurobindo een reis maakte naar Rajputana om de mogelijkheid van een revolte in het Indiase leger te onderzoeken. Hij schijnt te hebben gehoopt dat de Gaekwar van Baroda financiële en andere steun zou verlenen voor zo’n onderneming. De maharadja was echter te gewiekst om risico’s te nemen, maar hij keek de andere kant uit toen Aurobindo en zijn vrienden ervoor zorgden dat een Bengali, Jotindranath Banerji, in het leger van Baroda dienst nam. Na zijn militaire training ontvangen te hebben, ging Banerji in 1901 naar Bengalen terug als Aurobindo’s eerste vertegenwoordiger in de organisatie van de revolutie. De resultaten waren in de eerste jaren ontgoochelend. Aurobindo zond in 1903 zijn broer Barindrakumar om Banerji te helpen, maar de twee mannen konden niet goed met elkaar opschieten en Aurobindo moest zelf naar Bengalen reizen om de zaken recht te zetten. Vanaf dat moment besteedde hij zijn vakanties aan het doorkruisen van de districten van zijn geboorteprovincie, mensen te ontmoeten en toekomstige activisten te recruteren. Wat hij zag was maar weinig bemoedigend. ‘Het was uitzichtloos’, herinnerde hij zich later, ‘de overheersende stemming was er een van onverschilligheid en wanhoop’.(7) Soms verloor hij zelf de moed. In een open brief, in die tijd geschreven maar niet gepubliceerd, verwoordde hij met bittere ironie de lusteloosheid en de zelfzucht van de middenklasse in India: ‘Laten we ons niet om dat alles bekommeren en zien dat er brood op tafel komt; deze natie kan niet anders dan ten onder gaan, maar laten wijzelf en onze kinderen ten minste nog proberen te leven zolang we kunnen leven ... We zijn verdeeld zonder hoop op samenwerking, en zonder samenwerking moeten we weldra omkomen. Het kan nog vijf of misschien tien decennia duren, maar deze grote en zeer oude natie zal nu gauw van de aarde verdwijnen ... Intussen is het goed dat de Congrespartij eenmaal per jaar vergadert en het land bedriegt met een schijn van activiteit ... Want zo zal de natie vredig een zachte dood sterven, in leugens gewikkeld en door begoochelingen getroost’.(8)

In die jaren toonde Aurobindo geen actieve belangstelling voor de Congrespartij. Hij ging in 1902 wel naar haar algemeen congres in Ahmedabad, maar dat was waarschijnlijk omdat de Gaekwar met zijn toespraak de Industriële Conferentie die eraan voorafging moest openen. Het was ironisch dat de toespraak van de maharadja (geschreven door Aurobindo*) meer politieke substantie bevatte dan alle officiële redevoeringen op het officiële congres samen. De Gaekwar zei onomwonden dat de wan-toestanden in India ten dele 'het gevolg waren van het in handen nemen van de politieke macht door de East India Company en de opslorping van India in het zich steeds verder uitbreidende Britse Rijk'. Een paar dagen later riep Surendranath Banerjea uit, in zijn toespraak als voorzitter van de Congrespartij: 'We pleiten ervoor dat het Britse bestuur in India van blijvende aard mag zijn.' Aurobindo ontmoette Tilak op dat congres. De Maratha-leider nam hem mee buiten de vergadering en sprak lang en uitvoerig over zijn werk in Maharashtra.(9)

Aurobindo heeft niets over politiek gepubliceerd in de tien jaar die volgden op het onderdrukken van 'Nieuwe lampen in plaats van de oude', maar hij was voortdurend bezig met schrijven, in de een of andere vorm. In juli 1894 liet hij het eerste van zeven artikelen verschijnen over de Bengaalse romanschrijver Bankim Chandra Chatterjee, die in april van dat jaar was gestorven. Aurobindo had een paar van Bankim's werken gelezen en was ondanks zijn nog onvolkomen beheersing van het Bengaals in staat om de grootheid van Bankim's literaire produktie naar waarde te schatten. Niet alleen had hij de Bengaalse en aldus de Indiase roman gecreëerd, hij had ook, samen met de dichter Madhusudan Dutt, de Bengaalse taal herschapen. Dat was van meer dan letterkundig belang. Bankim en Madhusudan, schreef Aurobindo, hadden 'een omwenteling in de gevoelens' teweeggebracht 'welke de belofte inhield dat de Bengali's tot één natie zouden worden'. En daar Bengalen in India intellectueel en artistiek toonaangevend was, zouden de gevolgen van die omwenteling in alle hoeken van het land hun weerslag hebben.(10)

Aurobindo's artikelen over Bankim geven blijk van een inzicht in de cultuur van het negentiende-eeuwse Bengalen, dat opmerkelijk is voor iemand die de provincie toen nog maar één keer bezocht had. Ze vertonen ook een paar blinde vlekken in zijn appreciatie, vooral wat de beeldende kunst van India betreft. 'De verbeelding van de hindoe reikt niet tot de sfeer van de visuele kunsten', schreef hij(11) – een mening die hij herzag

* Zie het vorige hoofdstuk.

nadat zijn artistieke oog was opengegaan voor het genie van de Indiase schilder- en beeldhouwkunst.

Aurobindo's interesse voor de literatuur en de cultuur van zijn geboorteprovincie zette hem ertoe aan, zijn kennis van het Bengaals te vervolmaken. Hij las boeken en tijdschriften, nam een privé-leraar om hem met de gesproken taal te helpen en deed zelfs een poging om in het Bengaals gedichten te schrijven. Hij beseftte echter dat hij in een aangeleerde taal nooit iets van uitmuntende kwaliteit zou kunnen presteren en besteedde dan ook het grootste deel van zijn literaire energie aan het schrijven in het Engels. Hij publiceerde in 1898 zijn eerste dichtbundel, *Songs to Myrtilla*. De meeste gedichten in die bundel waren in Engeland geschreven en drukten uit wat de auteur aan de westerse literatuur verschuldigd was, maar er stonden ook een paar gedichten in die in India en over Indiase thema's waren geschreven. Aurobindo's bestudering van de Bengaalse literatuur begon vruchten af te werpen. Drie van de gedichten in *Songs to Myrtilla* waren lofzangen op Bankim en Madhusudan, en twee waren 'imitaties' van lyrische gedichten door Chandidasa. Hij vertaalde in die tijd ook een aantal devotionele zangen van middeleeuwse lyrische dichters als Vidyapati en Jnanadas.

Rond 1900 verlegde Aurobindo het zwaartepunt van zijn studies van het Bengaals naar het Sanskriet. Daar hij iemand was die met Homerus en Vergilius was opgegroeid, was het volkomen natuurlijk dat hij eerst door de Indiase epische gedichten werd aangetrokken. De dichter in hem reageerde op het lezen van de *Ramayana* en de *Mahabharata* met het vertalen van passages uit beide in Engelse versregels. De geleerde in hem raakte geïnteresseerd in de vraag naar het auteurschap van de Mahabharata, een literair probleem met een nationalistische ondertoon. Vyasa's epos, schreef hij, was India's 'grootste en belangrijkste' dichtwerk en daarom 'de spil waaromheen de geschiedenis van de Sanskriet-literatuur en tevens de geschiedenis van de Arische beschaving noodzakelijkerwijs moet draaien'.⁽¹²⁾ Het baarde hem daarom zorgen dat veel Indiase geleerden zondermeer de beweringen van Europese sanskritisten aanvaardden als zou het grootste deel van de Mahabharata bestaan uit interpolaties van weinig poëtische waarde. Aurobindo kwam op tegen dat cultureel imperialisme en schreef: 'Het is niet van Europese geleerden dat we een oplossing van het Mahabharata-probleem moeten verwachten'.⁽¹³⁾ Die oplossing kon alleen ontdekt worden door iemand die van de tradities van het land doordrongen was, die geduldig door het hele epos ging en de passages eruit lichtte welke Vyasa's stempel droegen. Aurobindo gaf in een essay in grote trekken een methode weer om dat te doen en begon zelf met het werk van de evaluatie, maar hij werd al gauw van die vrij vervelende

bezigheid afgeleid door andere plannen die meer met zijn dichterlijke aard overeenstemden.

Een paar jaar nadat hij zich op de studie van de hindoe-epen had gestort, begon Aurobindo zich te verdiepen in de literatuur uit de klassieke periode; hij las de gedichten en toneelwerken van Kalidasa, de epigrammen van Bhartrihari en de werken van Magha, Bhavabhuti en anderen. Omstreeks 1901 voltooide hij een vertaling van Bhartrihari's *Nitishataka*. Het was echter naar Kalidasa, de grootste dichter uit die gouden periode van het Sanskriet, dat hij steeds weer terugkeerde. Hij vertaalde *Meghaduta* en *Vikramorvasi* in Engelse versregels, en schreef een zestal hoofdstukken van een essay bedoeld om India's grootste wereldse dichter onder de aandacht te brengen van de Engelssprekende wereld. Maar vóór hij die ambitieuze opzet kon voltooien, werd zijn steeds zoekende geest aange trokken door nog een ander soort Sanskrietliteratuur: de gewijde geschriften van de Vedanta.

U zult zich herinneren dat Aurobindo met de ideeën van de Vedanta kennis had gemaakt toen hij nog in Engeland was. Toen had hij passief de idee aanvaard dat het Zelf of *Atman* alleen reëel was, dat de wereld een illusie was en dat het doel van spirituele oefening erin bestond de bevrijding of *mukti* deelachtig te worden. Zo'n doel was onaanvaardbaar voor iemand die besloten had zich voor de bevrijding van zijn land in te zetten. Toen hij echter in Baroda de *Bhagavad Gita* aan het lezen was, trof het hem dat de meeste interpretaties van die essentieel vedantische tekst de geheel eigen aard van zijn onderricht waren ontgaan. Ze 'hebben het doel beklemtoond', schreef Aurobindo, 'maar ze hebben Sri Krishna's nadruk op de noodzakelijkheid van de actie als een zekere weg naar het doel niet weergegeven'. Die vergissing moest worden rechtgezet. Als de traditionele wijsheid van India moest blijven voortbestaan 'en we niet in de draaikolk terecht willen komen van het wetenschappelijk atheïsme en het bankroet van de morele idealen waarin Europa is vervallen, dan moet ze in leven blijven als de religie van Vyasa, die in de bundeling van de Vedanta, Sankhya en yoga haar grondslag heeft gekregen, welke door Sri Krishna werd verkondigd en door Vyasa uitgewerkt'.⁽¹⁴⁾

Aurobindo, die tot dan toe maar weinig belangstelling voor religie had getoond, was een exponent van het hindoeïsme geworden. Die terugkeer tot de religie van zijn voorvaderen had te maken, zoals door het laatste citaat wordt aangetoond, met de verwerping van de westerse culturele waarden. Europa had zich op de materialistische wetenschap gebaseerd, en was klaarblijkelijk op weg naar een algehele onderwerping van de wereld en haar volkeren. Het buite meedogenloos de rijkdommen van de aarde uit, had de macht van stoom en elektriciteit weten te beteugelen en

daardoor over de natuur een meesterschap verkregen dat vroegere beschavingen nooit hadden gekend. De wetenschap had Europa van de kluisters van het institutionele christendom bevrijd, maar ze had geen nieuw waardensysteem opgeleverd om te vervangen wat ze tot achterhaald had verklaard. Het resultaat daarvan, schreef Aurobindo in een passage met een verrassend hedendaagse klank, was een ervaring van een 'ziekelijk animalisme' dat blijk gaf van Europa's 'neurotische neiging om zich aan zijn begeerten over te leveren'.(15)

Het scheen Aurobindo toe dat alleen het hindoeïsme onder 'de belichamingen van de vroegere religieuze en morele geest ... niet naakt tegenover de aanvallen van de wetenschap' stond. Het hindoeïsme kon daarom dienen als de structurele steunpilaar voor een nieuwe wereldbeschouwing. Maar onder hindoeïsme verstond Aurobindo niet 'het onwetend en formalistisch hindoeïsme van tegenwoordig', maar 'de zuiverder vorm van de Vedanta die nu [c. 1902], onder druk gezet door de Wetenschap, opnieuw zijn meesterschap over de hindoe-geest begint uit te oefenen'.(16)

Aurobindo beschouwde de Vedanta als de essentie van het hindoeïsme. Ze bevatte, schreef hij, 'de bron van onze filosofieën, de grond van onze religies, de kern van ons denken, de verklaring van onze ethiek en maatschappij, de samenvatting van onze beschaving, de klinknagel van onszelf als natie'.(17) We vinden daar zijn voornaamste interesses in terug: politiek, literatuur en wijsbegeerte. Vanaf 1903 ongeveer keerde Aurobindo zich steeds vaker naar de hoofdteksten van de Vedanta, de Upanishads. Het viel hem niet moeilijk ze te lezen en sommige van de eenvoudiger en meer exoterische teksten in het Engels te vertalen. Het ware probleem lag in de ontdekking van de oorspronkelijke betekenis van hun soms symbolische, vaak duistere maar altijd met diepe betekenis geladen taal.

Er bevonden zich twee hindernissen op de weg. Ten eerste, westerse geleerden zoals Max Müller hadden velen zelfs in India ervan overtuigd dat heel wat in de Upanishads 'betekenisloos, kunstmatig en onzinnig' was. Zonder het in zoveel woorden te zeggen, bedoelde Müller eigenlijk dat alleen de passages die gemakkelijk door de westerse geest konden worden begrepen, enige waarde hadden. Het viel Aurobindo niet moeilijk, zulk kortzichtig cultureel chauvinisme te ontcrachten. Moeilijker om mee af te rekenen waren de argumenten van de verschillende orthodoxe scholen in India, bijvoorbeeld dat de Upanishads tot een bepaald stel uitspraken konden worden herleid waarvan ieder maar één verklaring toeliet. De meest gezaghebbende van die scholen, de Advaita-filosofie van Shankaracharya, legde de nadruk op de illusionaire aard van het universum en de zin-

loosheid van handelingen. Zoals de meesten die hem bestudeerden, begon Aurobindo met Shankara's standpunt aan te nemen. Naarmate hij echter in zijn studie vorderde, stelde hij vast dat de commentator, met het doel zijn eigen wijsgerig stelsel uit te werken, vaak van de algemene betekenis van de teksten was afgeweken. Aurobindo wees niet zondermeer een interpretatie van de hand, die meer dan duizend jaar hoog in achting had gestaan; hij zei echter wel dat een zoeker naar de waarheid moet 'weigeren zelfs Shankara te volgen wanneer zijn interpretatie zo vaak de taal van de *sruti* [sjroeti: schriftuur, in dit geval de Upanishads] geweld aandoet en zozeer afwijkt van de aanvaarde betekenis van de woorden'.(18)

Het is altijd aanvaard geweest dat de Indiase wijsbegeerte niet louter een intellectuele aangelegenheid is, maar dat ze gebaseerd is op spirituele ervaringen die uiteindelijk verwezenlijkt kunnen worden door degenen die zich voldoende daarvoor inspanssen. Ervaring leidt tot de verwezenlijking van de waarheden die door de filosofie tot een systeem worden gemaakt. Het doel van spirituele oefening is de ervaring van de vereniging met de eeuwige Werkelijkheid of Brahman. Dat doel, samen met de verschillende oefeningen waardoor het kan worden bereikt, staat bekend als yoga.

Hoezeer het Aurobindo ook interesseerde de waarheid achter de Vedanta te ontdekken, hij was er aanvankelijk niet toe bereid met yoga te beginnen omdat hij meende, aangezien hij nog de interpretatie van de Advaita aanvaardde, dat hij erdoor verplicht zou worden het leven en de actie op te geven. Zelfs toen hem tussen 1893 en 1903 spontaan een aantal spirituele ervaringen overkwamen, 'zoals een gevoel van het Oneindige dat de materiële ruimte doordringt en van het Immanente dat in de materiële voorwerpen en lichamen aanwezig is'(19), omhelsde hij niet meteen het leven van de spirituele zoeker. Omstreeks 1904 realiseerde hij zich echter dat hij de spirituele macht, waarvan men zei dat ze een van de gevolgen van de yoga was, misschien zou kunnen gebruiken om zijn politieke programma te helpen uitvoeren. Zoals hij jaren later droogjes opmerkte, was hij 'door een zijdeur tot het spirituele leven gekomen'.(20) Hij begon met de dagelijkse praktijk van de ademhalingsoefeningen bekend als *pranayama*. De gevolgen ervan waren onmiskenbaar: een grotere vlotheid in het schrijven, een betere gezondheid en een algemeen gevoel van lichtheid. Maar behalve een kortstondige opening van het innerlijk zicht vielen hem door pranayama geen spirituele ervaringen ten deel. Hij ging niettemin met de beoefening ervan door, op een bepaald ogenblik tot zes uur per dag.

Toen Aurobindo met de yoga begon, had India's nationale politiek het dieptepunt van machteloosheid bereikt. Het zou allemaal op dezelfde ma-

nier hebben kunnen voortduren, zelfs nog tientallen jaren lang, als de regering geen fatale blunder had begaan. De opdeling van Bengalen was oorspronkelijk bedoeld als een ondubbelzinnige administratieve maatregel. Maar Lord Curzon, de onderkoning van India, verkoos deze te gebruiken om oude rekeningen te vereffenen met de politiek bewuste hindoedoes in Bengalen. Het erdoor opgewekte verzet bleef eerst beperkt tot een bepaalde klasse van Bengali's, maar het breidde zich ten slotte uit tot alle klassen en alle provincies, met ongekende gevolgen. Zoals de toen nog weinig bekende advocaat Mohandas Gandhi het uitdrukte: de dag dat Bengalen in tweeën werd gedeeld, 'mag beschouwd worden als de dag van de opdeling van het Britse Rijk'.

Toen het regeringsvoorstel openbaar werd gemaakt, zag Aurobindo dat de kwestie van de opdeling kon worden benut om de polsslag van het politieke leven in India te versnellen. Hij zond richtlijnen aan zijn vertegenwoordigers in Bengalen dat ze de recruitering moesten opvoeren en schreef een pamflet, *No Compromise*, dat gedrukt en uitgedeeld werd in Calcutta. Tussen midden 1904 en midden 1905 zag het ernaar uit dat de regering op haar beslissing zou kunnen terugkomen en de agitatie stabiliseerde zich. Tijdens die windstilte kreeg Aurobindo's broer Barindrakumar het idee een orde van *sannyasins** te stichten die zich uitsluitend aan nationaal werk zou wijden. Hij kreeg Aurobindo zover, de idealen van de orde op schrift te stellen. Het resulterende pamflet, *Bhawani Mandir*, werd later vermeld door de opsteller van een rapport van de geheime politie omdat het 'de kiem van de revolutionaire hindoebeweging in Bengalen'(21) bevatte.

De Britse politieke waarnemers beschouwden elke combinatie van religie en politiek als een opzettelijke 'perversie van religieuze idealen voor politieke doeleinden'.(22) Sommige moderne Indiase historici hebben die denkwijze doen herleven. Maar de religie in India, in tegenstelling tot de religie in Engeland of religie zoals gezien door Europese sociaal-wetenschappers, is niet iets dat apart bestaat van de rest van het leven, ze is veeleer het brandpunt ervan. Toen Europees opgevoede Indiërs hun religieuze wortels herontdekten, was het onvermijdelijk dat ze het religieuze gevoel op de nationale beweging zouden overdragen. Aurobindo's eigen belangstelling voor nationalisme en yoga vloeiden vlug ineen. Hij ontmoette in die tijd een *naga sannyasin*, van wie hij een mantra ontving bedoeld om hem in het revolutionaire werk te helpen. In Chandod, op de oe-

* Een *sannyasin* is een bedelmonnik die door toetreding tot zijn orde de wereld heeft verzaakt (vert.).

vers van de Narmada, ontmoette hij een yogi genaamd Brahmananda die grote indruk op hem maakte. Aurobindo en Deshpande namen het besluit in Chandod een school te openen waar de studenten over India en zijn cultuur zouden kunnen leren en tegelijkertijd onderricht worden door een van Brahmananda's leerlingen.

De Britse regering bevestigde in augustus 1905 dat Bengalen zou worden opgedeeld zoals voorzien. Protestmanifestaties brachten de hele provincie in rep en roer. Aurobindo zag in dat voor hem de tijd gekomen was om Baroda vaarwel te zeggen en hij aanvaardde het aanbod om de eerste rector van de in Calcutta pas opgerichte Nationale Universiteit van Bengalen te worden. Hij kwam zijn verplichtingen in Baroda na en bleef op zijn post tot de rector van verlof terugkeerde. In de eerste maanden van 1906, terwijl hij wachtte tot hemzelf verlof werd gegeven, bleef hij lesgeven en yoga beoefenen, en schreef hij in een ongelooflijk korte tijd een drama in vijf bedrijven, *Rodogune*. Hij verliet Baroda in maart 1906, reisde naar Calcutta en stortte zich in de strijd.

5. *Bande Mataram*

De Indiase nationale beweging was actief op twee fronten: openlijke politieke agitatie en geheime revolutionaire activiteit. Aurobindo was een pionier in beide, maar aan het begin van zijn carrière, en nog heel wat jaren daarna, gaf hij de voorkeur aan revolutionaire methoden. Over die voorkeur kon hij zich niet publiekelijk uitlaten. In 'Nieuwe lampen in plaats van de oude' had hij zijn houding echter reeds voldoende duidelijk te kennen gegeven door te schrijven dat niet meer dan 'vijf korte jaren' van gewelddadige revolutie in Frankrijk meer hadden gedaan 'om het politieke en sociale aanzicht van dat land volledig te veranderen' dan zeven eeuwen parlementarisme in Engeland.⁽¹⁾ Hij was de overtuiging toegedaan dat een onderworpen natie het recht had om haar vrijheid te herwinnen met geweld, en hij dacht dat een algemene opstand, geholpen door een militaire revolte, in India een goede kans op welslagen had.* Hij hield zich tussen 1894 en 1905 dus afzijdig van de politiek van de Congrespartij en gebruikte al de tijd die hij van zijn werk en zijn studie vrij kon maken voor revolutionaire organisatie.

De enthousiaste publieke reactie in 1905 op de agitatie tegen de opdeling maakte politieke arbeid voor het eerst aantrekkelijk, en tussen dat jaar en 1910 was Aurobindo vooral bedrijvig als politiek journalist en als een der leiders van de vooruitstrevende nationalistische partij, in de geschiedenis bekend als de Extremisten.

In dit hoofdstuk zullen we de eerste fase van die openlijke politieke activiteiten schetsen, te beginnen met zijn aankomst in Calcutta in 1906, tot zijn arrestatie in 1908. In het volgende hoofdstuk zullen we bondig de revolutionaire activiteiten behandelen die gelijktijdig onder zijn leiderschap plaatsvonden.

Aurobindo bleef in al die koortsachtige jaren doorgaan met zijn beoefening van yoga, en hij had zijn eerste fundamentele ervaring in januari 1908, het hoogtepunt van zijn politieke invloed. We zullen de beschouwing van zijn sadhana uitstellen tot het negende hoofdstuk, maar men be-

* Naar hij later in de jaren veertig verklaarde, was die gedachte bij hem opgekomen in een tijd dat 'de militaire organisatie van de wereldmachten en hun middelen tot militair optreden niet zo overweldigend en schijnbaar onweerstaanbaar waren als ze nu zijn'. (*On Himself*, blz. 21.)

denke dat hij innerlijk op de yoga geconcentreerd was, ook terwijl hij uiterlijk in volle actie was verwickeld.

Toen Aurobindo in maart 1906 in Calcutta arriveerde, was de Swadeshi-beweging zeven maanden aan de gang. Duizenden hadden plechtig beloofd niets anders dan inheemse (*swadeshi*) goederen te kopen en Britse produkten te boycotten. Het idee van swadeshi was niet nieuw, de promotie van de inheemse produktie was al begonnen in de jaren tachtig en zelfs eerder. Maar vóór augustus 1905 was dat nooit bij de grote massa ingeslagen en, in de vorm van een boycot, niet als politiek wapen gebruikt. De directe aanleiding tot de agitatie was de opdeling van Bengalen, en swadeshi was voor de leiders van de Congrespartij alleen in die context gerechtvaardigd. Slechts enkele vooruitstrevende politici beschouwden het als op ruimere schaal toepasselijk. Een van hen was Aurobindo. Hij was in 1905 aanwezig op de jaarlijkse conferentie van de Congrespartij in Benares, waar een resolutie werd aangenomen ter ondersteuning van de boycot. Dit overtuigde hem ervan dat een energiek leiderschap de Congrespartij tot een daadkrachtige politieke macht kon maken. Het antwoord van de Britse regering op de beweging was repressie, vooral in de nieuwe provincie Oost-Bengalen en in Assam. Gurkha-politie werd ingekwartierd in het district waar de boycot bijzonder succesvol was geweest, ogenschijnlijk om de aankopers van uitheemse goederen te beschermen, maar in feite als strafmaatregel. De regering wakkerde de spanning tussen hindoes en moslems aan door de laatsten openlijk te bevoordelen. Tegelijkertijd intimideerde ze systematisch de voormannen van de Swadeshi-beweging en vaardigde ze talrijke verordeningen uit, waarbij van sommige de rechtvaardigheid twijfelachtig was. Het werd tot een wetsovertreding verklaard *Bande Mataram* (heil de Moeder!) te roepen, het refrein van een lied geschreven door Bankim Chandra Chatterjee, dat de slogan van de beweging was geworden. De autoriteiten van de twee Bengaalse provincies vaardigden circulaire uit, waarbij het de studenten verboden werd aan demonstraties deel te nemen. Studenten die de circulaire niet in acht namen werden van de onderwijsinstellingen uitgesloten. Dit was trouwens een van de belangrijkste redenen waarom de Bengaalse Nationale Universiteit werd gesticht. Op 11 maart 1906, nauwelijks enkele dagen na zijn aankomst in Calcutta, woonde Aurobindo een vergadering bij waarop de Nationale Raad voor het Onderwijs, het bestuurslichaam van de universiteit, werd opgericht. In de daaropvolgende maanden, terwijl de bouw van de universiteit voortging, woonde hij heel wat vergaderingen bij van het uitvoerend comité van de Raad en zat hij verscheidene ervan voor.

Aurobindo verliet Calcutta in april om deel te nemen aan de provinciale conferentie van Bengalen in Barisal. Al de grote politieke leiders van Calcutta trokken erheen met hun supporters: de gematigde Surendranath Banerjea, zijn gematigde rivaal Motilal Ghose en de radicaal Bipin Chandra Pal. De nog bijna onbekende Aurobindo, in Barisal vooral als waarnemer aanwezig, werd tot de Pal-groep gerekend. Op 14 april marcheerden alle afgevaardigden naar de vergadertent al roepend: 'Bande Mataram!' wat openlijk in strijd was met de regeringsvoorschriften. De politie liet de leiders passeren, maar ging dan de anderen met *lathi's** te lijf. Velen werden gewond, sommigen ernstig. 'Dat brute geweld verontwaardigde zelfs de leiders van de "Gematigden"', schreef een ooggetuige, 'en een van hen, Bhupendranath Basu, verklaarde: "Dit is het einde, het begin van het einde van de Britse heerschappij in India."' De gevoelens van heel India laaiden hoog op ... Ik herinner me dat terwijl iedereen zo opgewonden was, Sri Aurobindo onberoerd bleef; ... hij was voldaan met de wending in gedachte en daad zoals die in Barisal in gang was gezet.'(2)

Na de conferentie maakten Bipin Chandra Pal, Aurobindo en enkele anderen een rondreis door de districten van Oost-Bengalen. Pal, een uitstekend redenaar, sprak grote en geestdriftige menigten toe waar ze ook kwamen. De magistraat van een der districten vaardigde een order uit die publieke samenkomsten verbood. Pal leek het verstandiger naar de volgende plaats te gaan, maar Aurobindo drong erop aan dat de bijeenkomst zou worden gehouden zoals voorzien en Pal legde zich erbij neer. Daar hij nog niet in staat was toespraken in het Bengaals te houden, hield Aurobindo zich gedurende de rondreis op de achtergrond, 'een stilzwijgende, teruggetrokken figuur, verzonken in zijn eigen gedachten en die zo weinig mogelijk sprak'.(3)

Aurobindo keerde eind mei naar Calcutta terug en hernam het werk bij de Nationale Raad voor het Onderwijs. Het werd vlug duidelijk dat de door gematigden gedomineerde Raad ervoor terugschrok de Britse regering onnodig voor het hoofd te stoten en dat deze slechts bereid was onbeduidende veranderingen in de syllabus aan te brengen in naam van 'nationaal onderwijs'. De Nationale Universiteit, aldus aan banden gelegd, werd geopend op 15 augustus 1906, de vierendertigste verjaardag van haar eerste rector. Naast de uitvoering van zijn administratieve taken onderwees Aurobindo Engels, Frans en geschiedenis. Hij betreurde de schuchterheid van de Raad, maar hij zag er geen voordeel in ertegen in opstand te komen. Het ontbrak hem daarvoor ook aan tijd, want in dezelfde maand dat

* Korte bamboestokken met een metalen knop (vert.).

hij aan de universiteit in dienst trad, begon hij mee te werken aan een ander, veel dynamischer instrument van het nationalisme.

De vooruitstrevende groep in Bengalen had een Engelstalig dagblad nodig om te kunnen wedijveren met Banerjea's *The Bengali* en de *Amrita Bazar Patrika* van Ghose. In maart was op Aurobindo's voorstel gestart met een krant in het Bengaals, *Jugantar**, maar het doel ervan was revolutionaire ideeën te verspreiden, niet een partijpolitiek te formuleren. Er was een dagblad in het Engels nodig om de ontwikkelde klassen in en buiten Bengalen te bereiken, en Bipin Pal en zijn aanhangers besloten in juli er een op te richten. De naam die voor de nieuwe krant gekozen werd was *Bande Mataram*, het symbool van de toewijding aan het moederland en van de uitdagende houding tegenover de Britse autoriteiten. Pal verzocht Aurobindo begin augustus, elke dag een hoofdartikel aan *Bande Mataram* bij te dragen. Aurobindo stemde toe.

Bande Mataram was van meet af aan een succes, maar doordat het blad slecht werd beheerd had het met financiële moeilijkheden te kampen. Aurobindo drong er bij zijn medewerkers op aan dat ze een maatschappij op aandelen zouden stichten om de fondsen van de krant te verzekeren. Tegelijkertijd overtuigde hij hen, de krant tot hun partijorgaan te maken. De vooruitstrevende groep in Bengalen was tot dan toe ongeorganiseerd en naamloos gebleven. Aurobindo drong erop aan dat ze zich tot een partij zouden vormen, dat ze de handen ineen zouden slaan met de gelijkgezinden in Maharashtra en dat ze Tilak tot hun leider zouden uitroepen. De partij moest het land een stimulerend programma voorhouden en een nieuwe strategie ten aanzien van de gematigde leiders aannemen. In plaats van bij tijd en wijle op algemene vergaderingen van de Congrespartij met hen in conflict te treden, moest ze hun suprematie openlijk aanvechten en zich meester maken van de controle over de partij. Aurobindo's voorstellen werden allemaal ten uitvoer gebracht. De 'Nieuwe Partij' nam vorm aan in de herfst van 1906. Haar snelle groei en gedrevenheid brachten de gematigde leiders zozeer van hun stuk dat ze de leden ervan begonnen te brandmerken als 'extremisten', een etiket dat sindsdien aan hen is blijven kleven. *Bande Mataram* werd niet alleen in Bengalen maar ook in de andere delen van het land als de stem van de Extremisten ge-

* *Jugantar* bestaat nu jammer genoeg alleen nog in de vorm van slechte vertalingen door regeringsambtenaren. De vertalingen geven niets weer van de 'rijke en geladen taal' door tijdgenoten in de originele teksten zo bewonderd. Toen de Britten ten slotte tegen het weekblad opraden, werd bijna elk exemplaar vernietigd dat ooit gedrukt was geweest. Alleen het bezit van die spreekbuis der revolutie volstond om in de gevangenis te worden gegooid.

zien. Aurobindo verwoordde de idealen van de partij in een vurige maar weloverwogen taal die ook de gematigden, en zelfs de Britten, niet anders konden dan bewonderen. In oktober of november werd hij de *de facto* uitgever van de krant na een machtsstrijd in de partij (die zich had voorgedaan terwijl hij te ziek was om de vergaderingen bij te wonen), met als gevolg de uitschakeling van Bipin Chandra Pal. Aurobindo was toen nog maar weinig bij het grote publiek bekend, maar hij had nu de controle over de politieke strekking van *Bande Mataram* en een invloedrijke stem in de leiding van de partij.

De jaarlijkse conferentie van de Congrespartij werd in 1906 in Calcutta gehouden. De Extremisten verlangden dat Tilak de voorzitter zou zijn en de Gematigden konden dat alleen maar voorkomen door Dadabhai Naoroji aan te stellen, 'de Grote Oude Man van India' tegen wie niemand op kon. Ondanks die zet lukte het de Extremisten de meeste van hun voorstellen aangenomen te krijgen. De voorstellen betreffende swadeshi en boycot waren het meest omstreden. De Gematigden wilden het politieke aspect van de boycot afzwakken door hem te beperken tot Bengalen en de handel; de Extremisten wilden hem tot de andere provincies en andere levenssferen uitbreiden. Het onvermijdelijke conflict brak uit in de met gesloten deuren gehouden bijeenkomsten van het Studiecomité, waar alle werkelijk belangrijke aangelegenheden van de Congrespartij werden besproken. Het was 'de meest tumultueuze en bijna rebelse zitting' van dat comité die C.Y. Chintamani ooit had meegemaakt. De gematigde journalist was pijnlijk getroffen door 'het gebrek aan respect waarmee alle oudere leiders werden begroet ... Onverdraagzaamheid was aan de orde van de dag, en de meest gerespecteerde veteranen konden hun stem slechts laten horen door louter doorzettingskracht of ze werden helemaal niet gehoord'.⁽⁴⁾ Toen de Gematigden hun vroegere autoriteit weer eens probeerden op te dringen, verlieten Pal, Aurobindo en andere Extremisten de vergadering. Er werd later met veel moeite een compromis uitgewerkt dat aan de meeste eisen van de Extremisten tegemoetkwam. Madan Mohan Malaviya, de gematigde afgevaardigde uit Uttar Pradesh, en Lala Lajpat Rai, de Extremist uit de Punjab, hebben geschreven dat Aurobindo in die onderhandelingen een aanzienlijke rol heeft gespeeld. Het was de eerste maal dat hij in de nationaal-politieke arena verscheen.

De belangrijkste resolutie in Calcutta was die over de doelstellingen van de Congrespartij, die nog nooit duidelijk omschreven waren geweest. De Bengaalse Extremisten waren de eersten om staande te houden dat het doel van de nationale beweging het verwezenlijken van de volledige onafhankelijkheid hoorde te zijn. Niemand heeft dat beter geformuleerd dan Aurobindo. In *Bande Mataram* schreef hij: 'Politieke vrijheid is de le-

vensadem van een natie; sociale hervormingen, opvoedkundige hervormingen, industriële expansie of de morele verbetering van het ras te willen nastreven zonder eerst en vóór alles politieke vrijheid na te streven, is het summum van onwetendheid en futiliteit ... Het eerste vereiste voor nationale vooruitgang en nationale hervormingen is de vanzelfsprekendheid van een vrij nationaal denken en handelen, onmogelijk in een staat van onderworpenheid'.(5)

Beide fracties gebruikten het woord *swaraj* (spreek uit: swaraadzj), 'zelfbestuur', wanneer ze het over het doel van de Congrespartij hadden, maar de term was niet nauwkeurig genoeg omschreven en dat liet ruimte voor een dubbelzinnige interpretatie. In Calcutta waren de Extremisten erin geslaagd een resolutie aangenomen te krijgen die vroeg om *swaraj*, maar ze waren ontgoocheld toen Dadabhai Naoroji, in zijn beroemde toespraak als voorzitter, *swaraj* definieerde als 'zelfbestuur binnen het Britse Rijk'.

Ondanks die tegenzet hadden de Extremisten in Calcutta over het algemeen de overhand op de Gematigden behaald. Hun succes in het Studiecomité toonde aan dat de oligarchie van de Gematigden veel van haar greep op de zaken had verloren. Nadat de compromis-resolutie aangaande de boycot was aangenomen, ondanks de tegenwerpingen van Prakash Mehta, deed deze zijn beklag bij Tilak: 'U zoudt u tegenover mij zo niet hebben kunnen en willen gedragen in Bombay'.(6) Nadat Mehta met de stille trom uit Calcutta vertrokken was, schreef Bhupendranath Basu hem om zijn excuses aan te bieden voor 'het slechte gedrag jegens u betoond door sommigen van onze onbehouden en misleide jeugd', eraan toevoegend: 'De moed zinkt ons in de schoenen wanneer we gedrag van dit soort te aanschouwen krijgen na tweeëntwintig jaar Congrespartij in India'.(7) Wat de Gematigden vooral tegenstond, was de gedachte dat zij, de oude hoogwaardigheidsbekleders van de Congrespartij, de controle over hun schepping zouden verliezen net op het ogenblik dat deze doeltreffend werd.

De Britten begonnen in te zien dat de Extremisten een werkelijke uitdaging voor hun overheersing aan het worden waren. Het te voorziene gevolg was dat zij en de Gematigden de handen in elkaar sloegen tegen de Extremisten. G.K. Gokhale, de voornaamste woordvoerder van de Gematigden bij de regering, ontmoette de privé-secretaris van Lord Minto en gaf uitdrukking aan 'duidelijk aanwezige gevoelens van onbehagen betreffende de nieuwe generatie' van nationalisten.(8) Minto zelf had intussen het genoegens Surendranath Banerjea 'samen met zijn mohammedaanse tegenstanders op mijn sofa te zien zitten, om mijn medewerking verzoekend om de boze hartstochten van de Bengali te temperen en uitvaarend tegen de buitenissigheden van Bipin Chandra Pal'.(9) Politiek gezien

kwam dat verraad voort uit de vrees van de Gematigden dat de Extremisten er de oorzaak van zouden worden dat de Britten een harde houding zouden aannemen, waardoor de hervormingen door de Morley-Minto regering beloofd, zouden worden uitgesteld, misschien voor onbepaalde tijd. Persoonlijk gezien was het gewoon de onwil van de veteranen om de ambitieuze jonge garde hun de macht uit handen te laten rukken.

Ondanks de indrukwekkende winsten geboekt in het eerste halfjaar van hun bestaan, vormden de Extremisten nog steeds een minderheid in de Congrespartij, maar ze hadden een enthousiaste aanhang bij de massa. De populariteit van Pal en Tilak in Bengalen en Maharashtra maakte het zo goed als zeker dat ze uiteindelijk de overhand zouden krijgen. In Punjab groeide hun kracht met de dag dankzij het werk van Lal Lajpat Rai. De welsprekendheid van 'Lal-Bal-Pal', zoals het trio van de hoofdleiders bekendstond, droeg ertoe bij om de Nieuwe Partij een aanhang in heel India te geven en tevens de provinciale barrières te doorbreken. Na het congres in Calcutta bracht Tilak drie maanden in Bengalen en de Verenigde Provinciën door met spreken en organiseren. Pal sprak ook in Uttar Pradesh en ging nadien uit op verkenning in het Andhra-land in de politiek 'achterlijke' Madras Presidency.

Aurobindo was ten tijde van het congres in Calcutta nog niet helemaal van zijn ziekte hersteld en hij ging na de algemene vergadering naar Deoghar voor drie maanden rust. Af en toe stuurde hij artikelen op voor *Bande Mataram* en hij vond zelfs de tijd om drie bedrijven te schrijven van een toneelstuk in verzen, *Prince of Edur*. Hij dacht veel na over de problemen waar het land voor stond en publiceerde onmiddellijk na zijn terugkeer in Calcutta twee reeksen artikelen welke behoren tot de meest betekenisvolle uiteenzettingen ooit geschreven over de politiek van de Extremisten. De ene reeks, getiteld 'Wordt India vrij?', behandelde de noodzakelijkheid van volledige onafhankelijkheid met ongemene duidelijkheid en kracht. De andere, 'Het ideaal van passief verzet', was de eerste uitvoerige publieke formulering van een idee dat na 1919 het voornaamste wapen van de nationale beweging zou worden. Passief verzet was als gedachte niet nieuw in India. Het was er zelfs beproven geweest vóór het eind van 1906, toen Gandhi zijn idee van *satyagraha* in Zuid-Afrika openbaar had gemaakt. Maar vóór Aurobindo's artikelen had niemand duidelijk de doelstelling, de methoden en de beperkingen ervan bepaald. Als revolutionair voelde Aurobindo dat passief verzet een bijkomstig middel was; hij was echter wél van mening dat wettelijke verzetsvormen zoals boycot en non-coöperatie veel konden bijdragen aan de voorbereiding van meer actieve vormen van revolutie.

1907 was een jaar van uitzonderlijke beproevingen in India. In het noor-

den stierven vijf miljoen mensen aan de pest. In oostelijk Bengalen werd een grote droogte gevolgd door overstromingen die tallozen van onderdak en voedsel beroofden. Met die natuurrampen ging sociale onrust gepaard. Rellen tussen hindoes en moslems braken uit in Comilla, Jamalpur en andere steden in Oost-Bengalen. In Punjab dreigde een landelijke protestbeweging zich ook in het leger te zullen verspreiden. Niets kon de regering zenuwachtiger maken dan het vooruitzicht van een opstand onder de Sikhs. En was het niet precies vijftig jaar geleden dat de *sepoys** in Meerut in opstand waren gekomen? De luitenant-gouverneur van Punjab raakte in paniek en verordende op 6 mei de verbanning van Lala Lajpat Rai en Ajit Singh, de twee voornaamste 'oproerkraaiers' in de provincie. In Calcutta werd Aurobindo wakker gemaakt om hem het telegram met de slechte tijding uit Lahore te overhandigen. Hij stond op, vroeg om potlood en papier, en schreef: 'Lala Lajpat Rai is uit Brits-Indië verbannen. Het feit spreekt voor zichzelf. Het telegram zegt verder dat bijeenkomsten die tot doel hebben verontwaardiging te uiten, gedurende vier dagen verboden zijn. Bijeenkomsten uit verontwaardiging? Het uur voor toespraken en fraaie literatuur is voorbij. De bureaucratie heeft ons de handschoen toegeworpen. We nemen hem op. Mannen van de Punjab! Ras van de leeuw! Toon degenen die u in het stof wilden trappen dat voor één Lajpat die ze hebben weggenomen er honderden in de plaats zullen komen. Laat hun honderd keer luider uw strijkkreet horen: *Jai Hindusthan!*'**⁽¹⁰⁾

In het hele land werd de nationalistische pers stoutmoediger en minder terughoudend. De regering reageerde met een reeks vervolgingen voor burgerlijke ongehoorzaamheid. De redacteurs van *Vihari* (Bombay), *The Punjabi* (Lahore) en verscheidene andere kranten werden tot lange gevangenisstraffen veroordeeld. In juni werden waarschuwingen gericht aan het adres van drie kranten in Calcutta, *Jugantar*, *Bande Mataram* en *Sandhya*. Geen van de drie matigde haar toon en ieder werd om beurten gerechtelijk vervolgd. Het proces van *Jugantar* baarde opzien toen de vermeende hoofdredacteur, op Aurobindo's voorstel, weigerde zich te verdedigen met als grond dat de Britse rechtbanken in India geen wettelijk gezag hadden.

Op 16 augustus werd een aanhoudingsbevel uitgevaardigd tegen Aurobin-

* *Sepoy*: Indiase soldaat in het Brits-Indische leger. De Sepoy-opstand in 1857-1858 wordt door de Britten gezien als een munitie van hun Indiase troepen, door de Indiërs als de eerste opstand tegen de Britse overheersing van het land (vert.).

** *Jai Hindusthan* [dzjee Hindoestaan]: leve Hindoestan (= het land van de hindoes) (vert.).

do als hoofdredacteur van *Bande Mataram*. De beschuldigingen dienden gerechtelijk te worden betwist, want de partij beschouwde hem als te waardevol om hem tijd in de gevangenis te laten doorbrengen. Het rechts-geding werd gevolgd in de kranten van het hele land, waardoor hij voor het eerst op nationaal niveau in het brandpunt van de belangstelling kwam te staan. De voornaamste taak van de openbare aanklager bestond erin te bewijzen dat Aurobindo de hoofdredacteur van de krant was. Alle documenten die dat hadden kunnen staven, waren onderhands vernietigd. Bipin Chandra Pal werd gedagvaard om te getuigen, maar hij weigerde het te doen. In een apart proces werd hij veroordeeld tot zes maanden gevangenisstraf voor *contempt of court*, minachting tegenover de rechtbank. Aurobindo werd in september onschuldig bevonden. Overal in het land werden bijeenkomsten gehouden om hem te feliciteren. Hij was niet erg gelukkig met zijn nieuwverworven faam. 'Ik ben nooit op beroemdheid uit geweest, ook niet in de tijd dat ik aan politiek deed', schreef hij later. 'Ik verkoos achter de coulissen te blijven, mensen naar voren te duwen zonder dat ze het wisten en erop toe te zien dat de dingen gebeurden. Het was die verduivelde Britse regering die mijn spel bedierf door me gerechtelijk te vervolgen en me daardoor te dwingen publiekelijk als een "leider" bekend te worden'.⁽¹¹⁾ De laatste zin is enigszins ironisch. Aurobindo zou hoe dan ook op het voorplan gekomen zijn, daar hij nu de belangrijkste Bengaalse Extremist was die nog op vrije voeten liep. Bipin Chandra Pal zat in een gevangenis in Bihar. Brahmabandhab Upadhyay, de hoofdredacteur van *Sandhya*, was in de gevangenis gestorven tijdens de acties tegen zijn krant. Toen in 1907 de jaarlijkse conferentie van de Congrespartij naderde, begonnen de Extremisten meer en meer op Aurobindo te rekenen, niet alleen voor het op schrift stellen van formuleringen van de partijpolitiek, maar ook voor de actieve leiding van de partijzaken. Een Brits journalist heeft een gedenkwaardig profiel nagelaten van Aurobindo op het ogenblik dat hij de teugels van het leiderschap in handen nam. H.W. Nevinson, correspondent van *The Manchester Guardian*, heeft hem in december 1907 geïnterviewd in zijn huis in Calcutta. Nevinson beschouwde Aurobindo als 'de wijste en meest interessante van de leiders van de Extremisten' vanwege zijn onwrikbare overtuigingen. Aurobindo kwam de Engelsman voor als 'een vrij jonge man, onder de dertig zou ik denken. [Hij was vijfendertig.] Levendige donkere ogen keken uit zijn mager, fijngesneden gezicht met een ernst die onveranderlijk leek, maar de gestalte en de houding waren van iemand die in Engeland had gestudeerd.' Ook al kende het grote publiek hem nog maar nauwelijks, hij 'boezemde officiële kringen de grootste verontrusting in omdat zijn invloed, hoewel het minst bekend, het meest diepgaand was'. Aurobindo

zette voor Nevinson zijn politiek uiteen als 'een universele Swadeshi, niet beperkt tot goederen maar ook met insluiting van alle aspecten van het leven'. De Extremisten wilden 'de regering haar gang laten gaan en hoegenaamd geen notitie van haar nemen'. Er zou een parallelle Indiase regering ontstaan, mogelijkwerwijs uit de structuren van de Congrespartij, 'die het land op zelfbestuur zou voorbereiden'. Nevinson trof in Aurobindo's toon 'een spirituele verheffing' aan, en in zijn toewijding aan zijn land een 'geconcentreerde visie' verwant aan wat niet-religieuze fanaticisme noemen. 'Ernstig en intens, onverschillig ten aanzien van lot of opinie, en een van de zwijgzaamste mannen die ik ooit heb gekend, beschikte hij over die kwaliteiten die een dromer kenmerken, maar dan wel een die zijn droom ten uitvoer brengt, op welke wijze ook'.⁽¹²⁾

Het conflict tussen de Bengaalse Extremisten en Gematigden bereikte zijn hoogtepunt op een districtsvergadering, gehouden in Midnapore op 6 december. Toen de plaatselijke voorzitter zijn gematigde zienswijze ver raadde door de onderwerpen boycot en swaraj te omzeilen, begonnen de jonge Extremisten hem luidruchtig te onderbreken. De Gematigden, aangevoerd door de achtenswaardige Surendranath Banerjea, poogden tevergeefs de orde te herstellen. Ze deden een beroep op Aurobindo, dat hij zijn partij in de hand zou houden. Toen hij weigerde, haalden ze er de Britse politie bij. De Extremisten verlieten de zaal en hielden de volgende dag een afzonderlijke vergadering, voorgezeten door Aurobindo. Het was de eerste maal dat de Bengaalse Extremisten als een afzonderlijk lichaam samenkwamen – een voorteken van wat komen zou.

Er greep een polarisatie plaats in elke provincie en op elk organisatorisch niveau van de Congrespartij. Het was voorzien dat de nationale conferentie van 1907 zou worden gehouden in Nagpur, door de Gematigden als een voor hen tamelijk veilige plaats beschouwd. Het Extremisme breidde zich echter uit in de centrale provincies, en toen in Nagpur de voorbereidende vergaderingen werden gehouden, moesten de Gematigden hun toevlucht nemen tot autocratische methoden om de touwtjes in handen te kunnen houden. De Extremisten sloegen terug met verstorende tactieken, en de Gematigden eisten dat de conferentie naar elders zou worden verlegd. De kerngroep van de Gematigden, die heimelijk in het huis van Pherozshah Mehta samenkwam, besloot dat de conferentie in de door en door gematigde stad Surat zou worden gehouden. De Extremisten in het hele land waren verontwaardigd. Aurobindo en anderen wilden zich van de Congrespartij afscheiden en in Nagpur een afzonderlijke conferentie houden. De meerderheid deelde echter Tilak's mening dat de partij naar Surat moest gaan en daar proberen haar wil door te drijven. De Extremisten konden er apart vergaderen, maar ze konden ook hun aanwezigheid laten

voelen in het Studiecomité en in de openbare zitting. Aurobindo stemde met die regeling in en vertrok naar Surat op 21 december in een gecharterde trein. 'De hele duizend mijlen lange weg van Kharagpur naar Surat was een triomftocht vol lichten, grote menigten en voortdurend geschreeuw', schreef Barindrakumar Ghose, die zijn broer vergezelde. 'Aurobindo, het nieuwe idool van de natie, was toen nauwelijks bekend van gezicht, en in ieder station, groot en klein, rende een opgewonden menigte het perron op en neer om hem te zoeken in de eerste- en tweedeklas wagons, terwijl Aurobindo de hele tijd onopgemerkt in een derdeklas coupé zat ... J. Ghosal [de secretaris van de Bengaalse Gematigden] voelde zich klein in vergelijking met hem, en probeerde telkens opnieuw Aurobindo in zijn eersteklas wagon uit te nodigen en hem er te houden om zijn gezicht te redden'.(13)

In Surat werden door beide groepen heel wat politieke zettingen beraamd. Beide deden hun best om met alle mogelijke middelen, zowel rechtmatige als onrechtmatige, het aantal van hun afgevaardigden op te drijven. De Extremisten vergaderden op 24 en 25 december; Aurobindo zat beide vergaderingen voor. Tilak, de voornaamste spreker, liet zijn toehoorders weten dat de Gematigden van plan waren, terug te komen op de in Calcutta aangenomen resoluties betreffende swadeshi, boycot, nationaal onderwijs en swaraj. Dit kon niet worden geduld. Als herzieningsresoluties werden voorgesteld, zouden de Extremisten zich daartegen verzetten.

Een van de hoofdpunten in Surat was de verkiezing van een voorzitter van de algemene vergadering. De Mehta-kliek had zich uitgesproken voor Rash Behari Ghose, een Gematigde van weinig aanzien uit Calcutta. De Extremisten eisten dat Ghose opzij zou treden voor Lala Lajpat Rai, die net uit verbanning was teruggekeerd. De Gematigden konden de Punjab-leider ertoe brengen het voorstel van de Extremisten van de hand te wijzen. De overtroefde Extremisten vroegen van Ghose dat hij een verzoenend gebaar zou maken. Hij en de andere leiders van de Gematigden vonden dat onnodig.

De algemene vergadering werd op de 26ste geopend in een atmosfeer van onzekerheid en spanning. De openingsceremonie verliep zonder incidenten, maar toen Surendranath Banerjea te kennen wilde geven dat hij de aanstelling van de voorzitter steunde, werd hij door geschreeuw overstemd. De vergadering werd verdaagd tot de volgende dag. Op de 27ste werd het Banerjea vergund zijn toespraak af te maken, maar toen Ghose zijn presidentiële rede wilde afsteken, werd het hem onmogelijk gemaakt zich verstaanbaar te maken. Vervolgens stond Tilak op 'om een amendement ter verkiezing van de voorzitter voor te stellen'. Ghose verklaarde dat hij buiten het reglement van orde ging. Tilak bleef op zijn stuk staan

temidden van een steeds luider wordend tumult. Een schoen suisde langs hem heen, ketste af op Banerjea en trof Mehta. Daarop volgde het beruchte handgemeen dat een eind maakte aan het congres in Surat en dat het begin was van de definitieve breuk tussen Extremisten en Gematigden.

De historici zijn het nog altijd oneens over wat er eigenlijk in Surat is gebeurd. Verslagen van ooggetuigen spreken elkaar bijna op elk punt tegen. Men is het zelfs over het doelwit van de schoen oneens. De vraag die werkelijk van belang is: 'Wie was voor de scheuring verantwoordelijk?' heeft niemand op bevredigende wijze beantwoord. De mening die toentertijd overheerste legde de schuld bij Tilak. Maar wie hem kenden, ondermeer Khaparde, Lajpat Rai en Aurobindo, bevestigden unaniem dat het niet in Tilak's bedoeling had gelegen de Congrespartij op te splitsen. Tilak zelf had een paar weken voor de algemene vergadering aan Motilal Ghose geschreven: 'Ik kan u verzekeren dat ikzelf of de nieuwe partij, voorzover ik die onder controle heb, niet zal toelaten dat de Congrespartij de geest geeft'.(14)

Als Tilak niet verantwoordelijk was, wie dan wel? In 1954 werd een persoonlijke brief, door Sri Aurobindo twee decennia eerder geschreven, gepubliceerd in zijn verzamelwerk *On Himself*. In die brief merkte Sri Aurobindo terloops op: 'De geschiedenis vermeldt heel zelden de dingen die van doorslaggevend belang waren maar die zich achter de sluier voltrokken; ze vermeldt de vertoning die zich vóór het gordijn heeft afgespeeld. Heel weinigen weten dat ik het was (zonder Tilak te raadplegen) die het bevel gaf dat tot de scheuring van de Congrespartij heeft geleid'.(15) Dat 'bevel', verduidelijkt hij ergens anders, werd gegeven in de vorm van een instructie aan een Maratha-'luitenant'. Toen die man hem vroeg of zijn volgelingen de Congrespartij moesten opsplitsen, antwoordde Aurobindo: 'U moet haar overrompelen of oplossen'.(16) Overrompelen bleek onmogelijk. Het oproer in de vergaderzaal was gewoon de eenvoudigste manier om de opdeling te bewerkstelligen. Sinds de postume publikatie van Aurobindo's brief hebben veel auteurs – ondermeer biografen van Tilak en Lajpat Rai – zich bereid getoond Sri Aurobindo's versie van die gebeurtenis te aanvaarden.

In dezelfde brief zei Aurobindo ook nog dat hij eveneens verantwoordelijk was geweest voor die andere beslissende gebeurtenis in Surat, de weigering van de Extremisten 'om zich aan te sluiten bij de vernieuwde Gematigde Congrespartij'.(17) Dat had plaats de dag na het strijdgewoel. De Gematigden hadden een 'credo' voor de Congrespartij geformuleerd waardoor degenen die het onderschreven, zich bonden aan het gematigde programma van vóór 1906. Sommige Extremisten waren bereid het te ondertekenen. Aurobindo was er in principe tegen en hij bleef ertegen zelfs

toen Lajpat Rai Tilak waarschuwde dat de regering van plan was 'de Extremisten door een niets-ontziende repressie te verpletteren' nu ze zich in een geïsoleerde positie bevonden. Tilak was van mening dat de Extremisten niet klaar waren om zo'n repressie het hoofd te bieden. Aurobindo meende van wel, tenminste in Bengalen en Maharashtra. Hij gaf later toe dat Tilak gelijk had gehad.(18) De repressie werd ontketend met een furie die niemand in 1907 had kunnen voorzien en ze veegde alle extremistische leiders van de kaart, Tilak en Aurobindo inbegrepen.

Of Aurobindo's onverzettelikheden de nationale beweging al dan niet heeft helpen versnellen, is een van die historische vragen die niet op bevredigende wijze kunnen worden beantwoord. Aurobindo had de mogelijkheid van een ineenstorting voorzien, maar hij hoopte dat 'de repressie een diepe verandering in de harten en de geest van het volk zou teweegbrengen, en dat de hele natie voor het nationalisme en het ideaal van de onafhankelijkheid zou worden gewonnen'.(19) Dat is ook gebeurd, maar pas nadat de beweging bijna tien jaar lang had stilgestaan. Het schisma tussen de Gematigden en de Extremisten duurde tot 1917. Twee jaar later sprak de Congrespartij zich uit voor de onvoorwaardelijke onafhankelijkheid, en ze ondernam in 1920 de eerste stappen in die richting toen de non-coöperatiebeweging werd ingeluid door Mahatma Gandhi.

Tussen januari en april 1908 werden verscheidene pogingen in het werk gesteld om de twee partijen weer samen te brengen. Op de Provinciale Conferentie van Bengalen, in februari gehouden in Pabna, knutselden de Gematigden, geleid door Surendranath Banerjea, en de Extremisten, geleid door Aurobindo, een overeenkomst in elkaar die de weg had kunnen bereiden voor een bredere verzoening. De Gematigden in Bombay toonden er echter geen belangstelling voor. Op 19 april, op een conferentie in Allahabad van de Gematigden uit heel India, werd het 'credo' officieel aangenomen als de constitutie van de 'Congrespartij'.

Een hoofdartikel in *Bande Mataram*, door Aurobindo geschreven na de conferentie in Allahabad, toont aan dat zijn politieke idealen, nog even onverzettelijk als voorheen, steeds meer doordrongen werden van de 'spirituele verheffing' die Nevinson in hem had onderkend. 'De scherpe verdeling' die de conferentie had 'geschapen tussen de twee partijen', schreef Aurobindo, 'zal de sterkte van het nationalisme, de oprechtheid van zijn volgelingen en de geldigheid van zijn principes aan de strengste test onderwerpen waar een overtuiging aan kan worden onderworpen. Slechts die overtuiging is door God geschapen, toevertrouwd met een zending en zeker van de overwinning, die op zichzelf kan staan in een absolute en opperste eenzaamheid, zonder zichtbaar schild of zwaard, bloot-

gesteld aan alles wat de machten van de wereld kunnen doen om haar te verdelgen, en die toch kan overleven ... God is een veeleisende meester en zal niet met halfhartigheden worden gediend'.(20)

Negen dagen na het verschijnen van dat artikel werd Aurobindo gearresteerd.

6. Oorlog tegen de koning

De Indiase vrijheidsbeweging heeft haar doel grotendeels door het aanwenden van niet-gewelddadige middelen bereikt – grotendeels, maar niet helemaal. De volkscampagnes uit de jaren twintig en dertig waardoor de Britten overtuigd raakten dat hun positie in het land onhoudbaar was, werden op touw gezet en geleid door iemand wiens lijfspreuk was: *ahimsa paramo dharmah*, geweldloosheid is de hoogste wet. Door het gebruik van fysiek geweld af te zweren heeft Mahatma Gandhi een confrontatie vermeden die vele duizenden levens zou hebben gekost. Achteraf bezien heeft het succes van die strategie gemaakt dat de bijdrage van India's militante revolutionairen geminimaliseerd werd. Ze hebben evenwel een belangrijke rol gespeeld van het begin tot het einde van de vrijheidsbeweging. Ook al behaalden ze geen grote successen, ze waren een voortdurend probleem waarmee de Britten aan de onderhandelingstafel ernstig rekening moesten houden.

Aurobindo had zowel met de politieke als met de revolutionaire aspecten van de vrijheidsbeweging te maken. Na 1906 besteedde hij het grootste deel van zijn energie aan de politiek, maar in het begin gaf hij de voorkeur aan revolutionaire methoden, die hij zelfs op het einde niet verwierp. Na 1947 schreef hij eens: 'In sommige kringen denkt men dat Sri Aurobindo's politiek standpunt totaal pacifistisch was, dat hij in principe en in de praktijk tegen alle geweld was gekant en dat hij terrorisme, opstand veroordeelde als strikt verboden door de geest en de letter van de godsdienst van de hindoes. Er wordt zelfs geopperd dat hij een voorloper van het evangelie van *Ahimsa* is geweest. Dat alles is volkomen incorrect. Sri Aurobindo is geen impotente moralist en evenmin een krachteloze pacifist'.(1)

Aurobindo stond het gebruik van geweld niet voor wanneer het onnodig was of voor onrechtmatige doeleinden. Maar de code der rechtmatigheid van een natie die voor haar vrijheid streed, was niet die van de *sattvische* mens die de wet nakomt, maar van de strijder. 'Het zwaard van de vechter is even noodzakelijk voor de vervulling van gerechtigheid en rechtvaardigheid als de heiligheid van de heilige', schreef hij in 1908. Wat van beide de voorkeur kreeg, was 'louter een kwestie van tactiek en doeltreffendheid'.(2) Gewelddadige middelen bleken in India niet doeltreffend omdat het het land aan het ware revolutionaire temperament ontbrak en

omdat de Britse veiligheidsdiensten zo buitengewoon efficiënt waren. Aurobindo was zich van die hinderpalen bewust en schreef in 1905, in wat wellicht India's vroegste formulering van de tactiek van het passief verzet is geweest: 'Laat de autoriteiten erom denken, dat als de regering de wet overtreedt, het volk door dat feit zelf ontheven is van zijn verplichting om de wet te gehoorzamen. Maar laat het volk van zijn kant, zolang het mogelijk is dat te doen, zich onthouden van agressief geweld; laat het zorgvuldig bestuderen hoe het zijn verdrukkers in het ongelijk kan stellen. Maar het moet voor geen enkel soort passief verzet terugdeinzen'.(3)

Tussen 1900 en 1906, terwijl hij nog in Baroda was, probeerde Aurobindo in Bengalen een revolutionaire organisatie op te bouwen door zijn eigen kleine groepering te versmelten met andere, enigszins oudere verenigingen, alle in mindere of meerdere mate militant ingesteld. Hij probeerde die groeperingen ook te verbinden met het geheim genootschap in Bombay waarbij hij zich in 1902 had aangesloten. Hij had maar weinig succes vóór de agitatie tegen de opdeling van Bengalen, en zelfs daarna was hij niet in staat de 'nauw verweven organisatie van de hele beweging', waarop hij zijn hoop gevestigd had, te bewerkstelligen. 'Maar de beweging zelf leed daar niet onder', zei hij later, 'want de algemene gedachte werd op die manier door anderen overgenomen en de activiteiten van veel verschillende groepen leidden tot een verspreiding van de revolutionaire impuls en de uitwerking ervan op grote schaal'.(4) In maart 1906, toen hij naar Bengalen verhuisde, was een aantal weinig strict georganiseerde groepen actief in de provincie. De best georganiseerde was Pramatta Nath Mitra's *Anushilan Samiti* die, onder het mom van een beweging voor lichaamscultuur, zich over het hele oostelijke deel van Bengalen had verspreid. Eveneens actief, maar minder goed georganiseerd, was een groep geleid door Barindrakumar Ghose, onder Aurobindo's toezicht.

Barin was nu achtentwintig. Zijn overvloedige energie had hem tot zover niet belet te mislukken in alles wat hij had ondernomen. Hij bleek echter zijn ware roeping te hebben gevonden als revolutionair rekruteerder en organisator. Met enkele woorden kon hij ontevreden studenten inspireren met het licht ontvlambare enthousiasme, zo karakteristiek voor de revolutionair. Het Bengaalse weekblad *Jugantar*, door hem en een paar anderen gesticht op voorstel van Aurobindo, verschaftte hem een spreekbuis om zijn activistische boodschap te verkondigen aan een lezerspubliek van weldra tienduizenden. In tegenstelling tot *Bande Mataram* kon *Jugantar* in de streektaal openlijk de revolutie prediken: 'Oorlog of een revolutie is oneindig veel beter dan een vrede waardoor het sterftecijfer in India zo snel aan het stijgen is. Als vijftig miljoen mensen in het nastreven van de

bevrijding van de Indiase bodem verdwenen, zou zelfs dat niet verkieslijker zijn dan een dood in onmacht en vrede? Waarom zou hij, die als mens uit mensen werd geboren, moeten sterven als een worm? Heeft de Almachtige geen middelen van bevrijding voorzien voor degene die geen blijk kan geven van zijn mens-zijn en die zich in het leven niet als zodanig kan gedragen? *Kunt u zich niet in het leven een man betonen, gedraagt u dan als een man in de dood.* Er zijn hier vreemden gekomen die voorgeschreven hebben hoe u zult leven. *Maar hoe u zult sterven hangt helemaal van uzelf af.*' (5)

De uitgevers van *Jugantar* gingen zover de vorming van 'benden' jonge mannen aan te moedigen 'die het plaatselijke denken en streven op onafhankelijkheid zouden richten'. Na praktische wenken te hebben gegeven over hoe met de organisatie ervan te beginnen en de deugden van gehoorzaamheid, geheimhouding, enzovoort te hebben beklemtoond, kondigde *Jugantar* aan: 'Nadat een bende gevormd is, en als we daarvan op de hoogte worden gebracht, zullen we al het mogelijke doen om raad te geven en ze met andere benden in contact te brengen.' De schrijver besloot, met een bijna arrogante verachting voor het wettelijk gezag: 'Het kan heel wat ongerief veroorzaken als een brief met die informatie ons samen met andere brieven bereikt; het zou daarom het beste zijn als zulke brieven naar ons kantoor konden worden gebracht door een of andere tussenpersoon'. (6)

Een stoutmoedigheid van dien aard kon niet onopgemerkt blijven, ook niet waar het een krant in de streektaal betrof. *Jugantar* werd in 1907 en 1908 vijfmaal vervolgd voor aanstichting tot oproer. Elke keer dat een redacteur gevangen werd gezet, nam iemand anders de wettelijke verantwoordelijkheid voor de krant op zich en kwam op zijn beurt in de gevangenis terecht. Zo'n tactiek had zijn nadelen. Na de tweede vervolging besloot Barin zijn banden met het weekblad te verbreken en zich uitsluitend voor de verwezenlijking van zijn revolutionaire ideeën in te zetten. Hij was samen met zijn broers de eigenaar van een tuinhuis op een stuk grond in Manicktolla, een voorstad van Calcutta. Vanaf ongeveer halverwege 1907 verbleven Barin en enkele van zijn jonge rekruten (de meesten waren nog tieners of vroege twintigers) af en toe in de Tuin. In de laatste paar jaar had Barin erover gedacht een *ashram** van revolutionaire sannyasins te stichten. Hij had in de Vindhya-heuvels gezocht naar een geschikte plek, maar het enige resultaat was een kwalijke 'bergkoorts' geweest. Zijn inspanningen om een spirituele meester te vinden die de orde

* *Ashram*: gemeenschap onder de leiding van een meester of *goeroe* (vert.).

zou leiden, bleven even vruchteloos. Hij kwam ten slotte tot de conclusie dat ze net zo goed de Tuin konden gebruiken om een ashram te beginnen. Zijn vriend Upendranath Banerjee zou voorlopig met de spirituele opleiding belast zijn. Barin zelf zou de praktische zaken op zich nemen.

Barin had sedert 1906 zijn best gedaan om de inkomsten van het geheime genootschap te vergroten door roofovervallen, en de aandacht van het volk te trekken door het plegen van moordaanlagen. In het begin mislukten alle pogingen. Een plan om een huis in Rangpur te beroven viel in het water, onder andere omdat de patronen (volgens een bepaalde bron verschaft door Aurobindo) niet van hetzelfde kaliber waren als de revolver (verschaft door Barin).⁽⁷⁾ Een experiment om in Deoghar bommen te maken had een tragische afloop toen een van Barin's rekruten, een geniale student Prafulla Chakravarty genaamd, gedood werd doordat de bom te vroeg ontplofte. Ullaskar Dutt, het scheikundig brein van het genootschap, leverde eind 1907 betrouwbare explosieven. In november van dat jaar deed het genootschap twee mislukte pogingen om een trein te doen ontsporen waarin de luitenant-gouverneur van Bengalen reisde. Een nieuwe poging, op 6 december, mislukte op een haar na. De politie lag nu op de loer, maar de jongelui gingen met roekeloze ongeremdheid door. De Tuin was begin 1908 een klein arsenaal geworden waar heel wat vuurwapens waren opgeslagen en voldoende explosieven – naar later werd berekend – om een heel huizenblok op te blazen.

Aurobindo wist wat er in de Tuin omging. Ook al werd hij steeds meer door politiek werk in beslag genomen, hij oefende de algemene controle uit over het genootschap. Belangrijke ideologische problemen, zoals beslissingen om officiële personen om te brengen, werden doorgaans met hem overlegd. Hij was geen voorstander van sporadische terreuraanslagen. Wat hij wilde, was een algemene opstand. Hij was het echter met Barin eens dat succesvolle revolutionaire daden de belangstelling van het volk konden wekken en tegelijkertijd de vijand intimideren. Ondanks zijn twijfels omtrent Barin's 'kinderlijke' samenzweringen, verleende hij er minstens zijn stilzwijgende instemming aan. Hij legde later uit dat hij er niet voor was de activisten van het genootschap een halt toe te roepen of hun actie in andere banen te leiden omdat 'het niet wijs is dingen te stoppen wanneer ze een sterk uitgesproken vorm hebben aangenomen. Want dan kan er iets goeds uit voortkomen'.⁽⁸⁾

Barin was in 1908 naar het congres in Surat gegaan met het idee contact op te nemen met de revolutionairen uit Maharashtra en Gujarat. Tot zijn verbazing ontdekte hij dat in westelijk India niemand klaar was om tot revolutionaire activiteiten over te gaan. Hij keerde naar Bengalen terug in de overtuiging dat hij de man was om de weg te tonen. Op 11 april stuur-

de hij enkele rekruten eropuit om een bom te gooien naar de burgemeester van de Franse kolonie in Chandernagore, die kort tevoren een swadeshi-vergadering had verboden. Alles verliep prima, maar de bom ontplofte niet. Dat kon Barin maar weinig deren, want hij was reeds begonnen met de uitvoering van een nog gedurfter plan.

Hoog op de lijst der doelwitten van de revolutionairen stond een ICS-ambtenaar genaamd Douglas Kingsford, die een aantal processen van kranten en andere rechtszaken in verband met swadeshi had voorgezeten. Daar de autoriteiten lucht hadden gekregen van wraakplannen, hadden ze hem naar het afgelegen district Muzaffarpur, in Bihar, overgeplaatst. Eind februari 1908 besloot Barin's genootschap Kingsford te vermoorden. Twee jongemannen, Prafulla Chaki en Khudiram Bose, werden erop uitgestuurd om zich met de taak te belasten. De politie werd bijna meteen geïnformeerd, doordat een samenzweerder over het plan opschepte tegen een politespion. Een inspecteur van de CID werd naar Muzzafarpur gestuurd om de zaak te onderzoeken, maar hij keerde terug naar Calcutta omdat hij nergens 'verdachte Bengali's' had gezien. Prafulla en Khudiram waren ondertussen Kingsfords gewoonten aan het nagaan. De avond van 30 april wachtten ze hem op niet ver van zijn bungalow, op het uur dat hij gewoonlijk thuiskwam van de club. Een koets kwam aangereden. Khudiram liep erop af met een gelignietbom ter grootte van een tennisbal in zijn hand. Hij gooide de bom. Hij had goed gemikt en de bom ontplofte precies zoals voorzien – maar het was de verkeerde koets. Erin bevonden zich twee Engelse dames, de vrouw en dochter van een plaatselijk advocaat, en hun dienstmeisjes. Allen raakten verschrikkelijk verwond. De dames stierven kort daarop. Khudiram werd gepakt, berecht voor moord en terechtgesteld. Prafulla wist nog het spoorwegstation in Mokameh te bereiken, waar hij door een Bengaalse politie-inspecteur in het nauw werd gedreven. Om niet het risico te lopen de geheimen van het genootschap te verraden, schoot hij zich met zijn revolver door het hoofd. De Indiase revolutionaire beweging had haar eerste martelaars.

Het nieuws uit Muzaffarpur bereikte Calcutta in de ochtend van 1 mei. Barin meende dat het geen kwaad idee zou zijn enkele voorzorgen te nemen. Hij zond een paar jongemannen naar het huis in Grey Street waar Aurobindo woonde met zijn vrouw, zijn zuster en twee leden van het genootschap. De jongelui haalden enkele geweren en andere dingen weg die daar waren opgeborgen. In de Tuin begroeven Barin en de anderen het grootste deel van de vuurwapens en explosieven die er rondslingerden, ze verbrandden sommige duidelijk belastende documenten, en gingen vervolgens slapen. Ze werden de volgende ochtend gewekt door een gewapende afdeling van de politie. Alle revolutionairen werden gearresteerd,

al hun wapens opgegraven, en kisten bewijsmateriaal werden gevuld en in een kar naar het hoofdkwartier van de politie gebracht.

Om vijf uur diezelfde ochtend werd Aurobindo uit zijn slaap gewekt door geschreeuw van zijn zuster. Ze kwam de kamer binnenrennen gevolgd door een dozijn politiemannen met getrokken revolvers. In een ommezien was hij gearresteerd, met een touw gebonden en in de boeien geslagen. In de paar uur die volgden, keek hij toe terwijl de politie zijn huis van boven tot onder doorzocht; ze namen onder andere verscheidene van zijn literaire schriften in beslag, zijn persoonlijke brieven en een klompje klei dat op zijn schrijftafel lag. Dat bleek achteraf niet een nieuw soort geligniet te zijn, maar een brokje van de hut van Ramakrishna Paramhansa, aan Aurobindo geschonken door een monnik van de orde van Ramakrishna.

Tegelijkertijd werden invallen uitgevoerd op zes andere plaatsen in Calcutta, onder andere in de werkplaats in Harrison Road waar het genootschap zijn bommen maakte. Alle operaties verliepen feilloos. Meer dan vijftig mannen werden gearresteerd en een ontzaglijk aantal documenten en andere bewijsstukken verzameld. De verdachten werden eerst naar de plaatselijke *thanas* gebracht en daarna naar het hoofdkwartier van de recherche. Allen werden aangespoord om bekentenissen af te leggen. In een opwelling van overmoed (maar ook met het idee zijn broer en anderen te beschermen) legde Barin een gedetailleerde verklaring af waarin hij de volledige verantwoordelijkheid van de activiteiten van het genootschap op zich nam. Sommigen die samen met hem gearresteerd waren volgden zijn voorbeeld. Aurobindo legde geen verklaring af en was ontzet toen hij hoorde van Barin's overhaaste bekentenis.

Aurobindo en de andere gevangenen werden op 5 mei in Calcutta voor de hoogste magistraat van de Presidency gebracht. Hij droeg de zaak over aan Alipore, het hoofdkwartier van het district waarin de Tuin zich bevond. Later op de dag werden de gevangenen naar de centrale gevangenis van Alipore gebracht, aan de buitenkant van Calcutta. Tot de beschuldigingen tegen hen ingebracht behoorde 'oorlog voeren tegen de koning', het Brits-Indische equivalent van hoogverraad. De straf die op veroordeling stond, was dood door de strop.

De Alipore-bomaffaire, zoals de zaak bekend werd, was 'het eerste rechtsgeding van enige omvang waarbij de staat in India betrokken was' en het eerste van een lange reeks processen in verband met revolutionaire samenzweringen. Meer dan een jaar lang stond dit in Calcutta in het brandpunt van de belangstelling en werd het van nabij gevolgd door de kranten van het hele land. De eigenlijke rechtszaak voor de strafrechtelijke rechtbank werd voorafgegaan door een lang vooronderzoek. De onder-

zoeksrechter moest meer dan 4000 documenten bestuderen, 300 of 400 materiële bewijsstukken evalueren en 277 getuigen verhoren. Arrestaties verricht na 3 mei leverden een tweede lichter beschuldigen op. Alles samen werden drieëndertig mannen ter berechting voor de strafrechtbank gebracht. De rechter was C.P. Beachcroft, ICS, die toevallig samen met Aurobindo in Cambridge had gestudeerd.* Het feit dat alle beschuldigen 'van goede families' waren, en één van hen een nationaal bekende persoonlijkheid in hoog aanzien, droeg veel bij tot de belangstelling voor het proces.

De zaak tegen Barin en veel van de anderen was zo ongeveer in kannen en kruiken. Zelfs al hadden degenen die bekentenissen hadden afgelegd hun verklaringen herroepen, er was geen twijfel aan hun schuld. De enige vraag was of ze de doodstraf dan wel een lange gevangenisstraf zouden krijgen. De zaak tegen Aurobindo daarentegen bezorgde het openbaar ministerie een hoop moeilijkheden. Toen hij gearresteerd was, had de gouverneur-generaal van Bengalen, overtuigd dat hij 'het kopstuk van de hele beweging' was, maar vrezend 'dat de beschikbare feiten niet van dien aard zouden zijn dat ze als overtuigende wettelijke bewijzen konden dienen', er bij de Indiase regering op aangedrongen hem te deporteren.⁽⁹⁾ De regering echter, onderhevig aan veel kritiek ten tijde van Lajpat Rai's deportatie, had geweigerd haar goedkeuring te hechten aan die van Aurobindo. 'Het is oneindig verkieslijker dat gevangenen aan de hand van de gewone wetgeving zouden worden veroordeeld'⁽¹⁰⁾, schreef de onderkoning. Lord Minto's politiek gemotiveerde verdediging van het Bengaalse legale stelsel dwong de regering van Bengalen ertoe te proberen Aurobindo voor het gerecht veroordeeld te krijgen. Ze spaarde daartoe kosten noch moeite en het lukte haar de briljante jurist Eardley Norton uit Madras te laten overkomen om als openbare aanklager op te treden. Norton besteedde het grootste deel van zijn tijd om te pogen Aurobindo's medeplichtigheid aan te tonen. Wist hij wat zijn jongere broer van plan was? Zeker, zei de openbare aanklager. Helemaal niet, zei de verdediging, kundig geleid door Aurobindo's oude vriend C.R. Das. De openbare aanklager had natuurlijk gelijk. Aurobindo was stellig een lid van de samenzwering, zij het geen actief lid. Gelukkig voor hem was er weinig degelijk bewijsmateriaal tegen hem, hoewel de argumenten van het openbaar ministerie minder zwak waren dan de regering eerst had gevreesd. Onder de in

* In de bibliotheek van het justitiepaleis deed het verhaal de ronde dat bij het toelatingsexamen van de ICS, Beachcroft voor Grieks tweede was geëindigd na Aurobindo. Dat was inderdaad waar. En net zo ironisch was dat bij het eindexamen Beachcroft een hoger cijfer had behaald dan Aurobindo voor Bengaals.

zijn huis gevonden documenten bevond zich een brief waarin Barin aan Aurobindo had geschreven: 'We moeten *sweets*, snoepjes hebben over heel India, klaar voor noodgevallen.' Norton hield staande dat 'snoepjes' een codewoord was voor bommen, en haalde andere brieven aan waarin het woord in die betekenis werd gebruikt. In latere jaren heeft Barin toegegeven dat de brief precies die betekenis had zoals Norton had beweerd.⁽¹¹⁾ Maar tijdens het proces was de verdediging in staat de authenticiteit ervan voldoende in twijfel te trekken om te maken dat de rechter 'aarzelde hem te aanvaarden'. In een van Aurobindo's schriften waren bepaalde 'krabbels' ontdekt die bekende revolutionairen en revolutionaire acties vermeldden. De rechter beschouwde dat als 'het moeilijkste punt' in de verdediging van Aurobindo, maar hij vond het ten slotte onvoldoende om een veroordeling te wettigen. Andere schijnbaar beschuldigende documenten werden door het openbaar ministerie voorgelegd, maar de rechter achtte ze uiteindelijk niet overtuigend.⁽¹²⁾

Het meest vernietigende bewijs tegen Aurobindo was het getuigenis van Narendranath Goswami, een lid van het genootschap dat zich tegen zijn medebeschuldigden had gekeerd. Tijdens zijn verhoor door de onderzoeksrechter had Goswami met zoveel woorden gezegd dat Aurobindo de *karta*, de leider van het genootschap was. Zijn getuigenis zou de afloop van de zaak zeker hebben veranderd als hij ook voor de strafrechtbank was ondervraagd, maar vóór het proces begon, werd Goswami vermoord door twee van zijn vroegere kameraden. Zijn getuigenis, nooit aan een kruisverhoor onderworpen, werd als ongeldig verklaard.

Aurobindo bracht de eerste zes weken van zijn gevangenschap in een afzonderlijke cel door. Die cel was minder dan drie meter lang en iets meer dan anderhalve meter breed. Het enige licht bestond uit wat er door de traliedeuren aan de voorkant naar binnen scheen. Er was weinig comfort. Een en hetzelfde tinnen kommetje moest dienen om te eten, te drinken, het dagelijks bad te nemen, te gorgelen en zich te wassen na de ontlasting. Zoals Aurobindo later schreef, verschaftte hem dat een uitstekende gelegenheid om alle gevoelens van weerzin te overwinnen. Hoewel hij gedwongen vastzat en bovendien onder dergelijke omstandigheden, voelde hij zich in het begin niet zo heel erg ongelukkig. 'Daar ik mijn vertrouwen in God stelde', schreef hij later, 'voelde ik er mij niet eenzaam.' Maar na enkele dagen zonder menselijk contact 'begon hij zich van de uitwerking van de eenzame opsluiting bewust te worden' en 'in te zien waarom zelfs gezonde en evenwichtige geesten instorten tijdens die vorm van gevangenschap'. Hij probeerde te mediteren, maar na twee of drie uren 'kwam het denken in opstand en raakte het lichaam te zeer uitgeput'

om ermee door te gaan. Na een 'intense geestelijke beproeving' te hebben doorgemaakt, vond hij verlichting door de wereld om hem heen te observeren. Hij realiseerde zich ten slotte dat 'God met hem een spel aan het spelen was' door hem de ervaring van de gevangenis te laten ondergaan en de zwakheid van zijn geest te tonen, zodat hij die 'voor altijd kon overwinnen'.⁽¹³⁾ Na enkele dagen kwam zijn geest weer tot rust, en was hij in staat om de rest van zijn opsluiting in geconcentreerde sadhana door te brengen.

Midden juni bracht men Aurobindo en de anderen samen onder in een grote zaal. De autoriteiten hadden een gunstige indruk gekregen van het gedrag van de jongelui en vonden uitgebreide bewakingsmaatregelen niet langer noodzakelijk. Ze hoopten ook dat een nauwer contact tussen de gevangenen het Narendranath Goswami, de verklikker, mogelijk zou maken meer informatie te verzamelen en zelfs anderen ervan te overtuigen de zijde van de regering te kiezen. De jongelui waren echter slimmer en minder gedwee dan ze eruitzagen: ze lieten verzonnen informatie uitlekken, smeedden plannen om te ontsnappen, en smokkelden boodschappen naar buiten en revolvers naar binnen. Voor ze echter uit de gevangenis konden breken, werden de revolvers gebruikt om Goswami uit de weg te ruimen.

Na de moord op de verklikker, op 31 augustus 1908, werden de gevangenen opnieuw in aparte cellen opgesloten. Aurobindo, nu volledig in zijn yoga opgaand, was gelukkig met het feit dat hij naar zijn afzondering kon terugkeren. Tijdens de twee maanden die hij in de grote zaal had doorgebracht, waren zijn meditaties nogal gestoord geweest door de luidruchtigheid van de jongelui en door hun gezang, hun spelletjes en hun hele manier van doen. Hij mocht die jongens graag en genoot van de gesprekken met degenen die hem durfden benaderen, maar hij was blij zijn beoefening van de yoga weer ongestoord te kunnen voortzetten.

In de rechtszaal bracht Aurobindo het grootste deel van zijn tijd met mediteren door. Kort na zijn arrestatie had hij de innerlijke verzekering gekregen dat hij vrijuit zou gaan en daarna toonde hij nog maar weinig interesse voor het verloop van het geding. In de eerste stadia van het proces voorzag hij zijn raadsman van inlichtingen en raadgevingen (waartoe hij, als vroegere ICS-aspirant, goed in staat was), maar toen C.R. Das de zaak in handen nam, hield hij helemaal op zich ermee te bemoeien. Das was dag en nacht in de weer en vond middelen om zelfs de meest beschuldigende bewijsstukken in twijfel te trekken. Zijn peroratie, als een meesterstuk van forensische welsprekendheid beschouwd, besloot met een passage die profetisch is gebleken. Zich tot de bijzitters en de rechter zelf richtend, zei hij: 'De oproep die ik tot u richt is de volgende: dat lang na-

dat deze controverse in de stilte is weggeëbd, lang nadat dit oproer, deze agitatie uitgestorven is, lang nadat hij dood en verdwenen is, hij nog steeds zal worden beschouwd als de dichter van het patriottisme, de profeet van het nationalisme en hij die het mensdom liefhad. Lang nadat hij dood en verdwenen is, zullen zijn woorden telkens weer opklinken, niet alleen in India, maar ook aan gene zijde van de oceanen en in verre landen. Ik zeg daarom dat de man hier voor u niet alleen voor de rechtbank van dit Hof staat, maar voor de rechtbank van het Hoog Gerechtshof van de Geschiedenis'.(14)

Op 6 mei 1909, een jaar en een dag nadat de beschuldigten in de gevangenis van Alipore werden vastgezet, sprak rechter Beachcroft zijn vonnis uit. Barindrakumar Ghose en Ullaskar Dutt werden ter dood veroordeeld. (Deze veroordelingen werden later omgezet in levenslange verbanning.) Upendranath Banerjee en zestien anderen ontvingen als straf kortere en langere perioden van verbanning en opsluiting. Alle anderen, met inbegrip van Aurobindo, werden vrijgesproken en uit de gevangenis ontslagen.

7. *Karmayogin*

Na zijn vrijspraak ging Aurobindo in Calcutta in het huis wonen van zijn oom, Krishna Kumar Mitra. Mitra woonde er zelf niet. Hij was een van de negen Bengaalse nationalisten die zonder vorm van proces in december 1908 gedeporteerd waren. Die deportaties maakten deel uit van een regeringscampagne om het politiek 'extremisme' en het revolutionair activisme de kop in te drukken. Na de bomaanslag in Muzzafarpur en de roofovervallen en moorden die erop volgden, vaardigden de autoriteiten verordeningen uit met betrekking tot explosieven en kranten, en namen ze andere maatregelen die de politie verstrekkende bevoegdheden verleenden. Er werden talrijke rechtsvervolgingen in gang gezet tegen zogenaamde revolutionaire samenzweringen, de meeste zonder veroordelingen, en tegen nationalistische kranten, waarvan er veel wel in veroordelingen resulteerden. Bal Gangadhar Tilak werd in juni 1908 vervolgd voor een artikel waarin hij de drijfveer van de moordaanslag in Muzaffarpur had uiteengezet. Hij werd schuldig bevonden aan aanstichting tot oproer en veroordeeld tot zes jaar gevangenisstraf in Birma. Andere uitgevers kregen nog strengere straffen, en een groot aantal kranten, ondermeer *Bande Mataram* en *Jugantar*, werden verboden. Bipin Chandra Pal en Lal Lajpat Rai, de voornaamste extremistische leiders die nog op vrije voeten waren, vluchtten het land uit en zochten een onderkomen in het Westen. Tussen 1908 en februari 1910, toen de gedeporteerden werden vrijgelaten, was Aurobindo de enige Bengaalse Extremist, en zelfs de enige Extremist met een landelijke bekendheid, die nog vermocht een partij te leiden, welke overigens gedesorganiseerd, gedemoraliseerd en inactief was geworden. Die omstandigheden dreven hem vlug terug in de politiek. Aurobindo stichtte in juni een Engelstalig weekblad, *Karmayogin*, 'een wekelijkse revue van nationale religie, literatuur, wetenschap, wijsbegeerte, enzovoort'. Daarin publiceerde hij, naast politieke commentaren, artikelen over de Vedanta en de poëzie van Kalidasa, vertalingen van de Upanishads en Bankim's roman *Anandamath*, en studies over hypnose, Indiase schilderkunst en een grote verscheidenheid aan andere onderwerpen. Praktisch alle redactionele artikelen, drie tot acht grote pagina's per week, werden door hem geschreven. Hij kon zo veel produceren omdat hij werkte in een 'yogische staat': de creatieve energie, zei hij, 'stroomde neer in mijn hand terwijl ik schreef'.⁽¹⁾ In augustus verdubbelde hij zijn

arbeid door een weekblad te stichten in het Bengaals, *Dharma*. Hij was die taal nu voldoende machtig om zelf de meeste artikelen voor *Dharma* te schrijven. Zoals *Karmayogin* reikte *Dharma* ver voorbij de grenzen van de toenmalige politiek. In de verschillende rubrieken ervan publiceerde Aurobindo een commentaar op de Gita, artikelen over andere Indiase gewijde geschriften, essays over nationalisme en religie, kunstcritiek, en een verhaal.

In haar statuten stond dat het doel van *Karmayogin* bestond in het bevorderen van een 'aangroeiende tendens' om de twee hoofdstromingen van het nationale leven in India, religie en politiek, 'opnieuw te verenigen tot één machtige, onoverwinnelijke en grootse vloed'. In het oude India werd tussen de twee geen scheidslijn getrokken: 'Het leven van de natie ... vloeiende in één brede stroom.' Sinds de tijd van de Britse verovering was de Indiase politiek echter 'beperkt tot een kanaal, ervoor gegraven door Europese en Europeesgezinde geesten'. Van de Indiërs werd verwacht dat ze het onderscheid in acht zouden nemen dat in Europa werd gemaakt tussen de religie enerzijds en alle andere aspecten van het leven anderzijds. Volgens de Europese zienswijze, schreef Aurobindo, die zeer met zijn onderwerp vertrouwd was, was religie 'prima op haar eigen plaats, maar had ze niets te maken met politiek, wetenschap of handel, die verstoord worden door de vermenging ermee; ze is alleen bedoeld voor op zondag'. De Europeaan geloofde dat alle bestaansproblemen door politieke en sociale kunstgrepen konden worden opgelost. 'Hij probeert de mensheid te hernieuwen door sociale instellingen en regeringsstelsels – hij hoopt het millennium tot stand te brengen door een parlementaire verordening.' Aurobindo verwierp die mechanistische benadering van het leven: 'De taak die we ons stellen is niet mechanisch of moreel, maar spiritueel. Ons doel is niet de verandering van een regeringsvorm, maar de opbouw van een natie. Politiek is een deel van die taak, maar niet meer dan een deel. We moeten ons niet bezighouden met politiek alleen, of met sociale kwesties alleen, of met theologie, filosofie, literatuur of wetenschap alleen, maar we moeten dat alles samenvoegen tot één entiteit waarvan we geloven dat die van het grootste belang is: het *dharmā*, de nationale religie die we tevens voor universeel houden ... Het hart van die *dharmā* te begrijpen, het als waarheid te aanvaarden, de hooggestemde gevoelens te ervaren die het opwekt en het in het leven tot uitdrukking te brengen en te verwezenlijken, dat is wat we verstaan onder *karmā-yoga*. We geloven dat de reden dat India heden ten dage opstaat, is om de *yoga* tot het ideaal van het menselijk leven te maken. Door de *yoga* zal het [India] de kracht verwerven om zijn vrijheid, eenheid en grootheid te verwezenlijken, door de *yoga* zal het de kracht behouden om dat alles te bewaren.' (2)

Twee termen uit deze passage vragen om nadere verklaring: dharma, meer bepaald de *sanatana dharma* of de 'eeuwige religie', en yoga, meer bepaald karma-yoga, de 'yoga van de werken'. Eenmaal duidelijk begrepen, werpen ze een licht op al Aurobindo's denken en handelen in die periode. De dharma of de 'religie' die hij voorstond, was niet het populaire hindoeïsme, maar veeleer 'de religie die wetenschap en geloof, deïsme, christendom, mohammedanisme en boeddhisme omvat en die toch niets van dat alles is'. Gaf hij het toentertijd de naam hindoeïsme, dan was dat 'alleen omdat de hindoe-natie die universele religie beter dan andere naties heeft bewaard'. Daar ze echter universeel was, was ze 'niet besloten binnen de begrenzingen van één land'.(3)

'Hindoeïsme', de term die in de moderne tijd gebruikt wordt om de India-se religieuze traditie aan te geven, was voor Aurobindo, in de periode die het voorwerp van onze studie uitmaakt, gewoon een handzame benaming voor de eeuwige religie (*sanatana dharma*) die boven alle sektarische bepalingen uitsteeg.* Het 'breder hindoeïsme' dat hij voorstond, was niet beperkt tot welke vorm van religie ook, in India of ergens anders. Het had, zo schreef hij, 'veel gewijde geschriften – Veda, Vedanta, Gita, Oepanisjad, Darshana, Purana, Tantra – en het kon ook de Bijbel en de Koran niet verwerpen; maar zijn ware, meest gezaghebbende geschrift bevindt zich in het hart, waar de Eeuwige verblijft'.(4)

Die eeuwige religie betekende niets voor Aurobindo indien haar fundamentele waarheden niet konden worden ervaren. De grootheid van het universeel hindoeïsme bestond erin dat het 'de enige religie was die de mens bewust maakt van Gods nabijheid tot hem en die binnen haar bestek alle mogelijke middelen omvat waardoor de mens God kan naderen'.(5) Ze was niet op een doctrine maar op spirituele ervaringen gebaseerd, die verwezenlijkt konden worden door de beoefening van de discipline die in India als yoga bekendstaat. Er zijn veel paden van yoga; datgene waarin Aurobindo toen vooral geïnteresseerd was, was karma-yoga, 'de toepassing van Vedanta en yoga op het leven'. Aan wie beweerden dat men het leven moest verzaken om yoga te doen, antwoordde Aurobindo: 'Het spirituele leven vindt zijn machtigste expressie in de mens die het gewone leven van de mensen leeft in de kracht van de yoga en onder de wet van de Vedanta'.(6) Het omgekeerde was ook waar: de activiteiten van het gewone leven, politiek inclusief, verkregen hun grootste uitwerking wanneer

* Men denke erom dat 'hindoeïsme' de verengelsing is van een Perzische term die oorspronkelijk geografisch, niet sektarisch bedoeld was. Wat niet-Indiërs 'hindoeïsme' noemden, kenden degenen die het beoefenden gewoon als dharma of *sanatana dharma*.

ze doordrongen werden met energie uit een spirituele bron. Mensen bereikten grootheid in hun respectieve domeinen wanneer ze 'dienstbare en speciaal gesmede instrumenten werden van de Macht die hen bepaalde'. Dit was waar zelfs wanneer het instrument zich niet van de bron van zijn kracht bewust was, zoals Mirabeau en Napoleon bijvoorbeeld.(7) De yogi op het pad van de werken, de karma-yogi, was in mindere of meerdere mate een bewust instrument: 'Hij ervaart het binnenstromen van de kennis, voelt zichzelf passief en ervaart hoe de goddelijke kracht ongehinderd werkt door zijn denken, zijn woorden, zijn zintuigen en al zijn organen.'(8)

Aurobindo had zich als zo'n instrument gevoeld sedert januari 1908, toen hij een aantal machtige spirituele ervaringen had gehad.* In een toespraak die hij aan het eind van die maand in Nasik had gehouden had hij gezegd: 'Wat ik ook doe, het wordt niet gedaan door mij of op mijn initiatief. Mijn handelingen worden voorgeschreven door God. Ik ben gewoon een instrument in zijn handen.'(9) Zo'n houding is niet zonder gevaar. Een onoprecht 'instrument' kan gemakkelijk verklaren dat hij een innerlijke leiding volgt, terwijl hij in feite gewoon zijn begeerten bevredigt of zijn ambities nastreeft. Of het instrument kan fundamenteel oprecht zijn maar misleid worden door valse ingevingen; immers, zoals er helpende goddelijke krachten zijn, zo zijn er ook anti-goddelijke, *asurische* krachten om de argelozen te misleiden. En zelfs als men die valstrikken kan vermijden, dan blijft er nog voldoende speelruimte voor vergissingen. Op zijn innerlijke leiding vertrouwend, werd Aurobindo gedreven tot 'veel vergissingen. Dagen aan een stuk volgde ik verkeerde richtingen en ontdekte pas aan het eind dat het helemaal fout was', vertelde hij in 1939. Maar hij zei ook dat 'slechte resultaten' volgen 'als je niet luistert naar de innerlijke stem'.(10) Hij zag zich verplicht een soort innerlijke fijngevoeligheid te ontwikkelen – iets dat veel aspirant-yogi's zich nooit eigen maken. Sommigen vervallen in plaats daarvan in 'een soort grootheidswaan' en rechtvaardigen hun talloze vergissingen met de formule: 'Ik, ik ben hét instrument – en wát een instrument – en door mijn toedoen zal het allemaal gebeuren.'(11) Aurobindo schreef zijn welslagen in het omzeilen van die risico's toe aan twee complementaire hoedanigheden. Ten eerste, hij volgde de innerlijke leiding onvoorwaardelijk, niet alleen maar in zoverre ze strookte met zijn begeerten of vooroordelen. Ten tweede, hij verloor nooit zijn vermogen tot kritische zelfappreciatie.

Het volschrijven van de *Karmayogin* en *Dharma* vormde slechts een deel

* Die zullen gedetailleerd in hoofdstuk 9 worden behandeld.

van Aurobindo's handelen-in-yoga. Als aanvoerder van de Extremistische Partij hield hij tussen mei en oktober meer dan tien toespraken. Een tijdgenoot heeft geschreven dat hij, waar hij ook ging, 'begroet werd met vurige en toegenegen geestdrift'.⁽¹²⁾ Dat was waar, tenminste tijdens het eerste deel van die periode. Op 30 mei werd hij uitgenodigd naar Uttarpara te komen, een stad niet ver van Calcutta, waar hij zijn beroemdste toespraak heeft gehouden. Gevraagd over het hindoeïsme te spreken, formuleerde hij de kern van de ideeën die hij later in de *Karmayogin* zou ontwikkelen. 'We hebben het vaak over de hindoe-religie, over de Sanatana Dharma, maar weinigen van ons weten werkelijk wat die religie is. Andere religies zijn hoofdzakelijk religies van geloof en belijdenis, maar de Sanatana Dharma is het leven zelf; het is iets dat niet zozeer geloofd dan wel geleefd moet worden. Dit is de Dharma die voor het heil van de mensheid van oudsher gekoesterd werd binnen de afzondering van dit schiereiland. Het doel van India's verrijzenis is deze religie uit te dragen. Het herrijst niet zoals andere landen doen, voor zichzelf of om, wanneer het weer sterk is, de zwakken te vertrapen. Het herrijst om het eeuwige licht dat eraan werd toevertrouwd uit te stralen over de wereld. India heeft altijd niet voor zichzelf maar voor de mensheid bestaan, en het is voor de mensheid en niet voor zichzelf dat het groot moet worden.'⁽¹³⁾

In juni en het grootste deel van juli sprak Aurobindo praktisch elke week, hetzij in Calcutta en omgeving of in de districten. Zijn toespraken gingen voornamelijk over de toenmalige politiek, maar ze stegen soms boven de onmiddellijke context uit. Terwijl hij op de conferentie van het district Barisal, gehouden op 19 juni, de regeringscampagne tegen de Extremisten becommentarieerde, zei hij: 'Repressie is niets anders dan Gods hamer die ons aan het smeden is, opdat we mogen worden gevormd tot een machtige natie en een instrument voor Zijn werk in de wereld. We zijn ijzer op zijn aanbeeld en de hamerslagen komen op ons neer niet om ons te verpletteren maar om ons te herscheppen. Zonder lijden is geen groei mogelijk.'⁽¹⁴⁾ Het metaal bleek helaas te zwak om de aanhoudende mokerslagen van de vervolging te doorstaan. Na augustus stierf het enthousiasme uit dat door Aurobindo's vrijlating weer aangewakkerd was geweest, en de toehoorders tot wie hij zich richtte, verschenen niet langer in duizendtallen, maar in honderdtallen of minder, en dat waren dan nog meestal voorbijgangers. Die ervaring verschaftte hem 'een goed inzicht in de psychologie van ons volk'.⁽¹⁵⁾

Er waren er wier belangstelling voor Aurobindo nooit taande: de Britse politie. Sinds het ogenblik van zijn vrijspraak was de regering blijven uitkijken naar een mogelijkheid om hem opnieuw in de gevangenis te stoppen. Zijn geschriften en toespraken behoorden in de zomer en herfst van

1909 tot de weinige betekenisvolle uitdrukkingen van het nationalistisch gevoel in het land. Naarmate zijn invloed toenam, volgden de provinciale regeringen van Bengalen en de keizerlijke regering van India hem met toenemende bezorgdheid. De hoofdsecretaris van de Bengaalse regering schreef over hem als over 'de gevaarlijkste van onze tegenstanders die op vrije voeten lopen'. Hetzelfde epitheton werd gebruikt door de luitenant-gouverneurs van Bengalen, Oost-Bengalen en Assam, en later eveneens door de onderkoning, die hem bestempelde als 'de gevaarlijkste man met wie we op het ogenblik te maken hebben'.(16) Midden 1909 lanceerden de verschillende departementen van de regering een drievoudig offensief tegen hem. Het doel ervan was hem aan het oog van het publiek te onttrekken door beroep aan te tekenen tegen het vonnis, door deportatie of door arrestatie.

De eenvoudigste manier om Aurobindo opnieuw achter slot en grendel te krijgen, zou geweest zijn hem in hoger beroep te veroordelen voor de misdaden waarvan hij in Alipore was vrijgesproken. De regering van Bengalen ging dadelijk na zijn vrijlating bij rechtsgeleerden te rade; een van hen was van mening dat er 'een behoorlijke kans bestond om Aravindo [sic] Ghose in beroep te doen veroordelen'. Dit was niet bemoedigend genoeg. Een mislukt beroep zou zijn faam van lijdend patriot nog hebben vergroot en de vijandige gevoelens tegen de regering versterkt. Sir Edward Baker, luitenant-gouverneur van Bengalen, sprak zijn veto tegen het aantekenen van beroep uit op 18 augustus.(17)

Minder dan een week later moest Baker een ander voorstel in overweging nemen, deze keer uitgaand van de keizerlijke regering. Sir Harold Stuart, hoofdsecretaris van de regering van India, schreef op 6 juli aan zijn tegenhanger op het secretariaat van Bengalen: 'Ik zou niet aarzelen om Arabindo (sic) te deporteren als hij niet op een andere manier tot zwijgen kan worden gebracht. Als het hem vergund wordt zijn activiteiten voort te zetten, zal hij het land gauw weer in vuur en vlam zetten.'(18) Het voordeel van deportatie was dat het gerechtelijk proces erdoor werd omzeild. Het decreet krachtens welk Lala Lajpat Rai en anderen gedeporteerd waren geweest, veroorloofde de regering het *habeas corpus* op te heffen en een persoon 'tegen wie er wellicht onvoldoende grond is om een gerechtelijke vervolging in te stellen ... in zijn vrijheid te beperken', door hem op te sluiten 'in een vesting, gevangenis of enige andere plaats' onverschillig waar in het Rijk. De regering van Bengalen was echter niet erg genegen om dat decreet midden 1909 toe te passen. In de gevangenissen en vestingen van Noord-India en Birma zaten reeds negen Bengaalse leiders opgesloten wier hechtenis bijna dagelijks reacties in de Indiase en Britse pers tot gevolg had, met af en toe een vraag in het Britse parle-

ment. Baker was niet van plan zich aan nog meer van die kritiek bloot te stellen. Hij overwoog het voorstel om Aurobindo te deporteren langdurig, maar wees het ten slotte van de hand.(19)

De luitenant-gouverneur meende dat de beste manier om Aurobindo aan te pakken erin bestond, hem te vervolgen voor een strafbare wetsovertreding zoals aanstichting tot oproer. Er werden instructies uitgevaardigd voor de politie, om elk nummer van de *Karmayogin* aan een nauwkeurig onderzoek te onderwerpen, in de hoop er een onvoorzichtige uitlating in te vinden. Ze vonden er geen. In zijn jaren als hoofdredacteur van *Bande Mataram* was Aurobindo een meester geworden in de kunst zijn geschriften, hoe opruiend ook, binnen de letter van de wet te houden. De politie noteerde ook al zijn toespraken stenografisch en ging ze na met een fijn kammetje. Sommige van zijn uitspraken benaderden aanstichting tot oproer tot op een haarbreed, maar geen enkele ging over de schreef. De regering moest eind juli toegeven dat ze tegen Aurobindo over geen steekhoudend dossier beschikte. Hij hoefde voorlopig geen arrestatie te vreten.(20)

In die maanden was Aurobindo niet alleen de voornaamste politieke woordvoerder van de Extremisten maar ook de belangrijkste ontwerper van hun politieke lijn en hun onderhandelaar. In september leidde hij de partij op de provinciale conferentie in Hooghly, in het jaar 1909 de belangrijkste politieke bijeenkomst in Bengalen. De scheuring tussen Gematigden en Extremisten ging in Bengalen niet zo diep als elders en er was enige hoop dat beide partijen hun geschillen zouden kunnen bijleggen. Dit had voor de Extremisten de weg kunnen openen voor hun aandeel in het bestemmen van de nationale politiek van de Congrespartij. Aurobindo zelf was niet van plan om met de Gematigden te onderhandelen, maar velen in zijn partij wensten een hereniging en hij stond hen niet in de weg.

Hereniging bleek evenwel onmogelijk. Het centraal comité van de Gematigden eiste dat de Extremisten het in Surat geformuleerde 'credo' zouden ondertekenen. Aurobindo weigerde. Als politicus kon hij enorm koppig zijn. Surendranath Banerjea, de leider van de Gematigden, stelde in de loop der onderhandelingen voor dat Aurobindo en anderen een belangrijke conferentie als Gematigden zouden bijwonen, daar ze als Extremisten ervan zouden worden uitgesloten. Velen in de partij waren ervoor om te gaan, maar Aurobindo zei alleen maar: 'Nee', en de onderhandelingen werden afgebroken.(21) Hij was tot compromissen bereid, maar niet tot het verloochenen van fundamentele principes. Tijdens de conferentie in Hooghly was er een debat over het aantal Extremisten en Gematigden dat in de Calcutta-delegatie van het nationaal studiecomité zou worden opge-

nomen. De Gematigden eisten tien leden van hun partij tegen vijf Extremisten. Aurobindo's voorstel was acht Gematigden en zeven Extremisten. Geen van beide zijden gaf toe en de besprekingen liepen vast. Ten slotte, volgens het rapport van de politespion, stelde Aurobindo 'als compromis de aanstelling van zes nationalist[en] [Extremisten] en negen Gematigden voor, en zijn voorstel werd aanvaard'.⁽²²⁾

Dergelijke compromissen zijn de gewoonste gang van zaken in de politiek. Het voorval, op zichzelf weinig belangrijk, is interessant als men zich herinnert dat Aurobindo toen intens met yoga bezig was. Een dagboek door hem in juli bijgehouden toont aan dat zijn sadhana zelfs tijdens een drukke politieke rondreis ongestoord bleef voortgaan. Dat hij nog steeds belang kon hechten aan een detail als de vraag of zes dan wel zeven Extremisten een vergadering zouden bijwonen, geldt als een positieve aanwijzing dat zijn yoga niet van het leven was gescheiden. Voor de beoefening ervan had hij zeker niet de grot van een heremiet nodig. Vele jaren later schreef hij aan een volgeling, die zich erover beklaagde dat zijn levensomstandigheden niet gunstig waren voor meditatie: 'Wat de concentratie, de vervolmaking van het wezen en het vinden van het innerlijke zelf betreft: ik legde mij er evenzeer op toe terwijl ik door de straten van Calcutta naar mijn werk liep of samen met de anderen aan het werk was, als alleen en in eenzaamheid.'⁽²³⁾

Enkele dagen na de conferentie in Hooghly ging Aurobindo naar Sylhet, in het noordoosten van Bengalen, om er een plaatselijke partijvergadering bij te wonen. Begin oktober was hij weer terug in Calcutta, waar hij de slecht bezochte toespraken hield en de onvruchtbare onderhandelingen voerde die hierboven vermeld werden. In december, na de definitieve mislukking van de onderhandelingen tussen Extremisten en Gematigden, drukte hij in de *Karmayogin* een belangrijke politieke verklaring af onder de titel 'Aan mijn medeburgers'. In dat artikel veroordeelde hij de Gematigden omdat ze de hun door de Extremisten toegestoken hand niet hadden willen drukken, en hij bekritiseerde de regering omdat ze het land een rad voor ogen wilde draaien met de zogenaamde hervormingen van de *Indian Councils Act* (de hervormingen van Morley en Minto). Deze laatste, zo schreef hij, deden geen werkelijke concessies aan het Indiase nationalisme en verstoorden het maatschappelijk evenwicht door afzonderlijke electoraten voor moslems in te voeren. Hij riep de leden van zijn partij ertoe op eens te meer 'hun rechtmatige plaats in de strijd voor de Indiase vrijheden in te nemen'. Het doel van de Extremisten, zo schreef hij, was 'de volmaakte zelfverwezenlijking van India en de onafhankelijkheid welke de voorwaarde van die zelfverwezenlijking uitmaakt'. Om dat te bereiken was 'de eerste voorwaarde de organisatie van de Nationalisti-

sche [Extremistische] Partij'. Hij stelde een vergadering voor van de Nationalistische Raad (een parallelle Nationale Congrespartij) begin 1910.(24) Alvorens die plannen konden worden uitgevoerd, verslechterde het politieke klimaat echter op dramatische wijze.

Revolutionairen, indirect verbonden met Aurobindo, vermoordden in januari een hooggeplaatst lid van de politie in het Hoog Gerechtshof van Calcutta. Als vergelding stelde de Bengaalse administratie alles in het werk om de nationalistische beweging eens en voor altijd van de kaart te vegen. De regering van Sir Edward Baker, die vijf maanden eerder Aurobindo alleen niet had willen deporteren, plaatste nu zijn naam op een lijst van drieënvijftig Bengaalse nationalistenvan wie de onmiddellijke deportatie werd aanbevolen. De regering van India verwierp het voorstel van de Bengaalse regering. Tegelijkertijd zette de centrale regering die van Bengalen echter aan om Aurobindo voor aanstichting tot oproer te vervolgen wegens zijn artikel 'Aan mijn medeburgers'. De Bengaalse regering voelde er weinig voor om de verantwoordelijkheid van een rechtsvervolgning op zich te nemen. Ze bestudeerde het voor en tegen van de zaak in februari en maart, en besloot uiteindelijk begin april handelend op te treden. Er werd een aanhoudingsbevel uitgevaardigd, maar het kon niet betekend worden, want Aurobindo had de provincie verlaten.

Op een avond midden februari werd Aurobindo ervan op de hoogte gebracht dat de volgende dag het kantoor van de *Karmayogin* zou worden doorzocht en hijzelf gearresteerd. 'Terwijl hij aan het overwegen was hoe hij zich daartegenover zou moeten opstellen', schreef hij later, 'ontving hij plotseling van boven het bevel naar Chandernagore, in het Franse deel van India, te gaan. Hij gehoorzaamde het bevel meteen, want het was nu zijn leefregel alleen maar die ingevingen te volgen die van de goddelijke leiding kwamen en ze nooit te weerstaan of ervan af te wijken ... In tien minuten was hij aan de *ghat** langs de rivier en zat hij in een bootje dat heen en weer voer over de Ganges; in enkele uren was hij in Chandernagore, waar hij een geheim onderkomen vond.'(25)

Chandernagore, een stad aan de Ganges twintig kilometer stroomopwaarts van Calcutta, stond onder Frans beheer. Zolang Aurobindo zich daar bevond, konden de Britten hem niet arresteren. Hij bleef niettemin ondergedoken in huizen uitgekozen door Motilal Roy, een lid van het plaatselijke revolutionaire netwerk. Na ongeveer een maand in Chandernagore te hebben doorgebracht, ontving Aurobindo een tweede *adesh* (in-

* *Ghat*: gemetselde trappen aangebracht op de oever van een rivier om de toegang tot het water te vergemakkelijken (vert.).

nerlijk bevel) dat hem opdroeg naar Pondicherry te gaan, een andere Franse enclave honderdzestig kilometer ten zuiden van Madras. Tussen Chandernagore en Pondicherry lagen meer dan zestienhonderd kilometer grondgebied dat onder beheer stond van de Britten. Er moesten uitvoerige voorbereidselen worden getroffen voor de zeereis. In de nacht van 31 maart werd hij in een bootje naar Calcutta gebracht, waar hij aan boord ging van een Frans schip dat de volgende dag zou varen. Op 4 april kwam hij aan in Pondicherry, en werd er ontvangen en gehuisvest door Tamil nationalistten.

Aurobindo's vertrek uit Calcutta in februari 1910 betekende het einde van zijn actieve rol in de Indiase vrijheidsbeweging. Het aanhoudingsbevel tegen hem werd in november ingetrokken, toen 'Aan mijn medeburgers' niet als tot oproer aanstichtend werd bevonden door het Hoog Gerechts-hof in Calcutta. Van dat moment af, en misschien met uitzondering van de jaren van de Eerste Wereldoorlog, had hij zonder vrees voor arrestatie naar Brits-Indië kunnen terugkeren. Hij verkoos het niet te doen om redenen die niet met politiek te maken hadden. Het succes van de vrijheidsbeweging leek hem nu verzekerd. In een interview met een krant uit januari 1910 had hij voorspeld dat 'Groot-Brittannië door de druk van de Indiase weerstand en die van internationale gebeurtenissen gedwongen zou worden de onafhankelijkheid te verlenen'. Hij voelde daarom dat 'zijn persoonlijke tussenkomst niet langer onontbeerlijk' (26) was. Het werk dat nu zijn aandacht opeiste, was niet politiek maar spiritueel.

Sinds zijn vrijlating uit de gevangenis van Alipore was Aurobindo's 'innerlijke spirituele leven druk op hem blijven uitoefenen om zich uitsluitend op het spirituele te concentreren'. (27) Eenmaal in Pondicherry gevestigd, kon hij er zijn volle aandacht aan schenken, vrij van aanspraken door vrienden en pesterijen door vijanden. In een brief uit 1911 schreef hij dat hij besloten had zich voor korte tijd terug te trekken 'om mijn yoga te kunnen voltooien zonder lastig te worden gevallen'. (28) Hij dacht eerst dat het hoogstens een paar jaar zou vergen. Maar het duurde niet lang 'voor de omvang van het spirituele werk dat hem opgedragen was hem meer en meer duidelijk werd en hij zag dat het nodig was al zijn energieën erop te concentreren'. De twee jaar werden er vier, daarna tien, vervolgens twintig. Al die tijd zag hij nooit van zijn intentie af om naar het terrein van de actie terug te gaan, maar zijn opvatting van de relatie tussen actie en yoga onderging een fundamentele wijziging. Hij was zijn sadhana begonnen met de gedachte macht en leiding te verkrijgen om hem te helpen bij zijn werk. Nu begon hij het werk te zien als 'een onderdeel en een gevolg' van zijn sadhana. Ook de reikwijdte van het beoogde

werk veranderde. Tot nu toe beperkt tot 'de dienstbaarheid aan en de bevrijding van het land', werd 'het doel ervan, voordien slechts onduidelijk waargenomen, naar omvang wereldwijd en had het te maken met de hele toekomst van de mensheid'.(29)

Gedurende de eerste jaren in Pondicherry bleef Aurobindo met de Bengaalse revolutionairen in contact via Motilal Roy en anderen. Nog jarenlang bleef hij een toonbeeld en inspiratie voor de jeugd van het land. Subhash Chandra Bose schreef dat Aurobindo zelfs nog in 1920 'verreweg de populairste leider in Bengalen' was, 'ondanks zijn vrijwillige verbanning'.(30) Maar veel van Aurobindo's bewonderaars raakten ontgoocheld toen hij teruggetrokken bleef leven zelfs nadat de Congrespartij volledige onafhankelijkheid als haar doel had aanvaard (twintig jaar nadat hij en zijn medestanders dat voor het eerst hadden geëist) en positieve stappen voor de verwezenlijking ervan begon te ondernemen. Onder de ontgoochelden bevond zich Jawaharlal Nehru, die in 1962 schreef: 'Toen Gandhi de non-coöperatiebeweging op touw zette, verwachtten we dat Sri Aurobindo uit zijn afzondering zou komen en meedoen in de grote strijd. We waren teleurgesteld dat hij het niet deed.'(31)

De teleurstelling die Nehru en anderen ondergingen, heeft het oordeel van heel wat geschiedschrijvers van de vrijheidsbeweging gekleurd. Het is de huidige tendens, Aurobindo als een inspirerend schrijver en ideoloog te zien, maar zijn praktisch werk tussen 1906 en 1910 buiten beschouwing te laten. Een meer gedetailleerde studie van die periode zou tot een herwaardering van zijn bijdrage kunnen leiden. Maar om een juiste appreciatie van zijn politieke activiteiten te krijgen, is het nodig te begrijpen dat Aurobindo, de karma-yogi, geen onderscheid maakte tussen werk en sadhana. Zijn handelingen waren de uiterlijke expressie van zijn yoga. In 1909 gehoorzaamde hij een innerlijk bevel om de nationale beweging te doen heropleven zelfs nadat hij een yogische verwezenlijking had beleefd die in de regel tot verzaking van alle actie leidt. In 1910 ontving hij een adesh die hem gebod Bengalen te verlaten. Hij gehoorzaamde dat bevel, dat zijn terugtrekking uit de politiek tot gevolg had, net zoals hij vroeger het bevel had gehoorzaamd om er zich in te begeven.

Deel twee

8. De eerste jaren in Pondicherry

Pondicherry, waar Sri Aurobindo* op 4 april 1910 arriveerde, was een van de vijf overblijfsels van Frankrijks mislukte Indiase imperium, een kust-enclave niet veel groter dan de stad waarin het grootste deel van de Tamil sprekende bevolking leefde. Wat ooit vol bedrijvigheid geweest was door de ambities van Joseph François Dupleix, de rivaal van Robert Clive, was in de woorden van een Franse bezoeker in het begin van de eeuw 'een dode stad' geworden 'die eenmaal iets geweest is en die zich dat herinnert, verstard in haar waardigheid, onberispelijk correct, onder een keurige laag witsel de barsten in de oude muren verhullend'.⁽¹⁾ De stad had maar weinig culturele pretenties. Ze was beter bekend voor smokkel dan voor legale handel. Het meest opvallende resultaat van haar democratische verkiezingen was dat de straten om de vier jaar het strijdtoneel waren van *gunda's* (leden van een knokploeg), betaald door de politieke partijen.

Achteraf gezien was in 1910 de belangrijkste groep in Pondicherry, zowel politiek als cultureel, het handjevol nationalistinnen dat er in verbanning uit Brits-Indië leefde. Subramania Bharati en S.N. Tirumalachari, respectievelijk uitgever en eigenaar van de Tamil krant *India*, waren er het eerst aangekomen. Na de campagne van de Britse regering tegen de pers in 1908 waren beiden uit Madras weggevlucht en lieten ze hun krant in Pondicherry verschijnen. Bharati is er bijna tien jaar gebleven en schreef er, naast zijn politieke artikelen, veel van de gedichten die hem beroemd hebben gemaakt als de grootste moderne dichter in het Tamil. Het kantoor van *India* werd allengs het centrum van de actiefste groep der Extremisten in Zuid-India. Een van hen was V.V.S. Aiyar, een voormalig lid van de vanuit Parijs werkende revolutionaire organisatie geleid door Shamji Krishnavarma en Madame Cama, en tevens een groot kenner van het Tamil. De aankomst van Sri Aurobindo verrijkte het politieke en culturele leven van de stad met een nieuwe dimensie. Zelfs in afzondering bleef hij een grote invloed uitoefenen op de vrijheidsbeweging, en on-

* Zoals ik in deel 1 het onderwerp van deze biografie steeds Aurobindo heb genoemd, al gebruikte hij deze schrijfwijze van zijn naam niet vóór 1906, zo zal ik hem in dit tweede deel steeds Sri Aurobindo noemen, al kwam het gebruik van deze naam pas in 1926 in zwang.

danks zijn steeds grotere concentratie op de yoga bracht hij tijdens zijn jaren in Pondicherry een uitgebreide literaire produktie van een grote verscheidenheid voort. Rond hem verzamelde zich een kring van jonge Bengaalse nationalisten, van wie sommigen bijdroegen tot de culturele opbloei van hun aangenomen thuis.

Die prominente politieke en literaire persoonlijkheden, samen met anderen van meer bescheiden reputatie, waren in Pondicherry gaan wonen omdat ze er vrij waren van de bemoeiingen van de Britten. Aan het begin van de eeuw was er meer naijver dan samenwerking tussen het Britse en Franse imperialisme. De *Entente Cordiale* stond nog in haar kinderschoenen en het deed de Fransen genoeg dat ze aan de voortvluchtigen uit Brits-Indië asiel konden verlenen, ook al was het maar om ergernis te wekken bij hun rivalen.

Toen Sri Aurobindo in Pondicherry aankwam, werd hij ontvangen door twee leden van de groep rondom *India* en naar het huis gebracht van Shankara Chettiar, een zakenman met nationalistische sympathieën. Sri Aurobindo verbleef in Chettiar's huis, in bijna volkomen afzondering, gedurende zes maanden. Met hem samen waren Bijoy Nag, die hem op het schip uit Calcutta had vergezeld, en Suresh Chakravarty, Moni genaamd, die hem vooraf was gegaan om het nodige te regelen voor zijn verblijf. Later in het jaar kwam Saurin Bose, een neef van Sri Aurobindo's vrouw Mrinalini, zich bij hen vervoegen, alsook Nolini Kanta Gupta, die net als Bijoy samen met Sri Aurobindo in Alipore tot de beschuldigten had behoord. Het vijftal leefde erg armoedig. Het weinige geld dat ze bezaten, kwam van vroegere vrienden in Bengalen en Baroda en van nieuwe vrienden in de Madras Presidency. Die bijdragen waren klein en onregelmatig, zodat Sri Aurobindo vaak in geldnood verkeerde. In 1912 schreef hij aan Motilal Roy in Chandernagore: 'De situatie op dit ogenblik is dat we zoiets als anderhalve roepie bezitten.'⁽²⁾ In een andere brief uit omstreeks dezelfde tijd beschreef hij het probleem meer in bijzonderheden: 'Ik bevind me op het ogenblik op het hoogtepunt van mijn moeilijkheden, in schulden, zonder geld voor morgen, belegerd in Pondicherry, en allen die zouden kunnen helpen, hebben het tijdelijk of permanent moeilijk.' Hij keek vooruit naar een tijd dat hij bij machte zou zijn 'middelen te scheppen', maar hij zag er zich voorlopig toe gedwongen, genoeg geld te vragen om door de volgende twee maanden heen te komen. Als yogi liet hij zulke zaken over aan de Godheid, maar dat belette hem niet met zijn karakteristieke humor op te merken: 'Geen twijfel aan, God zal ons van het nodige voorzien, maar Hij heeft zich de kwalijke gewoonte eigen gemaakt, tot het laatste ogenblik te wachten.'⁽³⁾ De bronnen die hem steunden, werden later betrouwbaarder en hij zou ten slotte in staat zijn zijn ei-

gen 'middelen te scheppen' door zijn geschriften te publiceren.

Op 7 november 1910, de dag dat het rechtsgeding tegen de *Karmayogin* werd afgewezen, schreef Sri Aurobindo aan de uitgever van de *Hindu*, een gezaghebbende krant uit Madras, om bekend te maken dat hij in Pondicherry als 'een religieuze kluizenaar' leefde, eraan toevoegend dat hij wenste 'niemand te ontmoeten en met niemand te corresponderen in verband met politieke aangelegenheden'.⁽⁴⁾ De brief blijkt het tegenovergestelde van het beoogde effect te hebben gehad. Sri Aurobindo's bekendmaking dat hij 'zijn yogische sadhana ongestoord wenste te beoefenen' schrikte tientallen aspirant-volgelingen niet af om hem te gaan opzoeken. Hij had niet de minste bedoeling een goeroe te worden. In februari 1911 schreef hij opnieuw aan de *Hindu* en deed schertsend zijn beklag: 'Ik word belegerd door aanhangers die erop aandringen mij te ontmoeten of ik dat wil of niet. Ze hebben heel India doorkruist om mij te ontmoeten – van de wateren van Karachi, van de rivieren van de Punjab, waar komen ze al niet vandaan? Ze verlangen alleen maar op een afstand van mij te gaan staan en *mukti* [bevrijding] te verkrijgen door naar mijn gezicht te staren; of ze willen aan mijn voeten zitten, met me samenleven waar ik ook ben en me volgen naar onverschillig welke landen. Ze klauteren tegen mijn ramen op om me te zien, slenteren rond het huis of schrijven me brieven uit naburige politiebureaus. Ik wil alle toekomstige pelgrims van dat soort ervan op de hoogte brengen dat hun reis tevergeefs zal zijn.'⁽⁵⁾ Sri Aurobindo behandelde zelfs de vier jongemannen die met hem samenleefden niet als zijn volgelingen. Hij mediteerde, las de Veda's en schreef filosofie; zij deden de inkopen, verrichtten wat huishoudelijk werk en hingen rond in de stad. Nolini en Moni brachten ook wat tijd door met studeren en schrijven. Sri Aurobindo onderwees hun Grieks, Latijn en Frans, en moedigde hen aan in hun letterkundige pogingen. Ze werden later vrij bekend als schrijvers in het Bengaals. In Pondicherry berustte hun grootste faam evenwel hoofdzakelijk op hun talent als voetballers, waarbij Nolini uitmuntte als rechtsbuiten en Moni als linksbuiten. Sri Aurobindo heeft hun nooit te verstaan gegeven dat ze hun tijd beter aan hogere aspiraties konden besteden.

Deels als gevolg van hun financiële perikelen moesten Sri Aurobindo en zijn metgezellen tussen 1910 en 1913 driemaal verhuizen. In oktober van dat laatste jaar waren ze eindelijk in staat 'een behoorlijk huis' te huren in de Rue François Martin, niet ver van het centrum van de stad. Het gebouw was ruim en luchtig, maar de levensomstandigheden bleven primitief. Allen namen hun bad onder het kraantje op de binnenplaats en droogden zich af met de enige handdoek. Zeep was een luxe die ze zich elke vierde dag veroorloofden. Sri Aurobindo moest het soms zonder

shoeisel doen. Kleren waren zo schaars dat de man belast met de huishouding eens een noot toevoegde aan een van Sri Aurobindo's brieven: 'We hebben absoluut behoefte aan kleren. Wilt u alstublieft een weinig aandacht schenken aan dit punt en tegemoetkomen aan die absolute behoefte van ons?' (6) De maaltijden waren eenvoudig en soms slecht toebe-reid. Sri Aurobindo at wat hem werd voorgezet, zonder commentaar. Wanneer iemand kritiek uitoefende op het voedsel, door bijvoorbeeld te zeggen dat het vlees niet zout genoeg was, zei hij alleen maar: 'Ja, er is geen zout', en at voort. Hij placht te zeggen dat men *rasa* (genieting) zelfs in slecht toebe-reid en smakeloos voedsel kan vinden. Dieetvoor-schriften interesseerden hem niet. Geregeld at hij vlees en dronk hij wijn, die in het Franse Pondicherry gemakkelijk te krijgen en goedkoop was. Enkele jaren later schreef hij in zijn belangrijkste boek over yoga: 'We moeten ons niet ... voorstellen dat de zuiverheid van de geest afhangt van de dingen die we eten of drinken.' Hij gaf echter toe dat 'in een bepaald stadium beperkingen in eten en drinken nuttig zijn voor onze innerlijke vooruitgang'. (7) Later in zijn leven volgde hij een vegetarisch dieet en zag zelfs van een incidenteel glas wijn af, alsook van zijn twee andere jaren-lange gewoonten: roken en theedrinken. De onthouding van vlees, alco-hol en tabak werd de regel toen zijn huishouden in de late jaren twintig een ashram werd, maar hij bleef dergelijke dingen als bijkomstig be-schouwen in het spirituele leven.

Sri Aurobindo's sobere eetgewoonten hielpen hem in goede gezondheid te blijven. Hij bracht zijn tijd meestal binnenshuis door, maar lette erop dat zijn lichaam voldoende beweging kreeg. Door op energieke wijze in zijn kamers op en neer te lopen, soms tot tien uur per dag, sleet hij in de zachte stenen vloer een geul uit van dertig centimeter breed en twee centi-meter diep. Zijn activiteiten waren hoofdzakelijk van intellectuele aard, maar hij trainde zich om fysiek werk te doen en deed dat regelmatig. Op een bepaald moment was het zijn taak, vis te bereiden voor de katten die zijn huis in bezit hadden genomen.

In het begin van zijn verblijf in Pondicherry probeerde Sri Aurobindo zijn aanwezigheid voor de Britten geheim te houden. Ondanks zijn voorzorgen ontdekten ze snel dat hij in het Franse deel van India was en ze plaat-sten hem onder een bewaking die zevenentwintig jaar zou duren. Het hoofdkwartier van de *Criminal Investigation Department* (CID) hield een grote afdeling agenten in burger op de been om hem en de andere natio-nalisten in het oog te houden. Die spionnen schiepen een sfeer van intrige en spanning in de stad. Plaatselijke gangsters, azend op Brits geld, pro-beerden V.V.S. Aiyar te ontvoeren, en het gerucht deed eens de ronde dat

er een complot was om hetzelfde te doen met Sri Aurobindo. Toen die geruchten Nolini en de anderen ter ore kwamen, bewapenden ze zich met flessen zwavelzuur en patrouilleerden ze dag en nacht rond het huis. Later diende een oplichter uit de stad een klacht in tegen de revolutionairen, na zich eerst de moeite te hebben getroost belastende documenten te verbergen op het terrein rond het huis van V.V.S. Aiyar. Deze werden gelukkig ontdekt en vals bevonden vóór de Franse politie een onderzoek kon instellen. Niet lang daarna bracht de Franse onderzoeksrechter een bezoek aan Sri Aurobindo. Zijn bezoek was van korte duur en welgemeend. Toen hij de Latijnse en Griekse boeken zag op Sri Aurobindo's tafel, riep de man uit: *'Il sait le latin, il sait le grec!'* (Hij kent Latijn, hij kent Grieks!) Hij verontschuldigde zich voor het storen en nam beleefd afscheid. De bewondering van de Pondicherryaanse regering voor de geleerde in hun midden maakte dat ze de door de Britten uitgeoefende pressie negeerde tot 1914. Tijdens de oorlog veranderde de situatie echter omdat de Britten hielpen om de Duitsers in Frankrijk en België te bevechten. Het kwam zover dat de gouverneur van Pondicherry de politieke vluchtelingen te verstaan gaf dat ze beter vrijwillig naar Afrika konden uitwijken, want dat hij hen anders misschien zou moeten deporteren. Op een vergadering in het huis van Sri Aurobindo zei Subramania Bharati dat hij bereid was naar Algerije te gaan. Sri Aurobindo luisterde tot hij uitgesproken was en zei toen: 'Meneer Bharati, ik zet geen voet buiten Pondicherry. Ik weet dat er niets met mij zal gebeuren. Wat uzelf betreft, u kunt doen wat u wilt.'⁽⁸⁾ De storm bedaarde en de vluchtelingen bleven in de stad zonder nog lastig te worden gevallen. Na de oorlog werd hun positie minder precair, maar ze konden hun veiligheid nooit als gegarandeerd beschouwen. Ook al waren de Britten niet in staat de hand te leggen op Sri Aurobindo, ze konden het degenen die hem kwamen bezoeken erg moeilijk maken. D.L. Purohit, een kennis van Sri Aurobindo uit Baroda, had in 1912 een ontmoeting met hem van niet langer dan een uur en verloor daardoor zijn baan. Alexandra David-Néel, een Franse schrijfster en reizigster, beroemd als de eerste Europese vrouw die voet op Tibetaanse bodem had gezet, bracht het jaar daarvoor een middag met Sri Aurobindo door, 'de oude filosofische gedachten van India in ogenschouw nemend'. Onder de indruk van zijn 'zeldzame intelligentie' schreef ze in een brief aan haar man: 'Hij spreekt met zo'n duidelijkheid, er is zo'n helderheid in zijn redeneren, zo'n glans in zijn ogen, dat hij je met de indruk achterlaat, het genie van India te hebben geschouwd, zoals je droomt dat het is na het lezen van de nobelste bladzijden van de hindoe-filosofie.'⁽⁹⁾ Met die impressies nog fris in haar geest arriveerde Madame David-Néel in Madras, waar ze op het station werd opgewacht door het hoofd van de plaatselijke

CID. Toen de dame uitlegde dat haar interesse alleen naar Sri Aurobindo als filosoof uitging, antwoordde de politieman: 'Hij is stellig een zeer opmerkelijk geleerde, maar hij is een gevaarlijk man. We houden hem verantwoordelijk voor de moord op mr. Ashe.' Ashe, een Britse *collector**, was vermoord door een revolutionair in opdracht van V.V.S. Aiyar. Incidenten van dien aard maakten dat de Britten hun bewaking van Sri Aurobindo niet lieten verslappen, hoezeer hij zich ook van de politiek had gedistantieerd.

Madame David-Néel had over Sri Aurobindo gehoord van haar Parijse vrienden Paul en Mirra Richard. Paul Richard, een advocaat en voorstander van filantropische werken, was in 1910 naar Pondicherry gereisd in verband met de Franse verkiezingen. Hij was ook in spirituele zaken geïnteresseerd, vooral onder invloed van zijn toekomstige echtgenote Mirra, die het occultisme had bestudeerd en een geavanceerde beoefenaarster was van het westerse equivalent van yoga. Toen Richard hoorde dat een yogi genaamd Aurobindo Ghose in Pondicherry was komen wonen, verzocht hij hem te mogen ontmoeten. Sri Aurobindo stemde toe en de twee hadden een lang gesprek. De ontmoeting overtuigde Richard ervan dat Sri Aurobindo de spirituele meester was naar wie hij en Mirra hadden gezocht.

Richard ging in 1914 opnieuw naar Pondicherry, dit keer vergezeld van zijn vrouw. De Fransman stelde voor dat hij en Sri Aurobindo een tijdschrift zouden uitgeven waarin ze de filosofische synthese konden presenteren die ze samen hadden besproken. Sri Aurobindo was het daarmee eens en op 15 augustus 1914, zijn tweeënveertigste verjaardag, verscheen het eerste nummer van *Arya*. Richard werd zes maanden later vanwege het uitbreken van de oorlog opgeroepen voor militaire dienst. Sri Aurobindo ging tot 1920 alleen door met het tijdschrift, waarvan hij elke maand een nummer, vierenzestig bladzijden tellend, schreef en publiceerde. Een lezer die niet met het proces van publiceren vertrouwd is, kan zich wellicht moeilijk voorstellen wat dat betekent. Sri Aurobindo produceerde elk jaar, uitgaand van helemaal niets, het equivalent van twee of drie volwaardige boeken, schreef en corrigeerde al dat materiaal, hield toezicht op het proces van het drukken, corrigeerde de drukproeven en verrichtte zelf een deel van het administratieve werk. In zeseneenhalf jaar, telkens weer geconfronteerd met een 'deadline', schreef hij al de werken waarop zijn faam als filosoof, Sanskriet-geleerde, politiek des-

* Hoogste autoriteit in een Indiaas district (dat soms zo groot is als een Nederlandse of Belgische provincie) (vert.).

kundige en literair criticus berust. Zelfs alleen vanuit het oogpunt van de intellectuele en fysieke arbeid was het een uitzonderlijke prestatie.

Terwijl hij de *Arya* schreef en redigeerde, woonde Sri Aurobindo rustig in het huis in de Rue François Martin, samen met een steeds wisselend aantal metgezellen. Eén van hen was Amrita, een jonge man uit Pondicherry die een huisgenoot was geworden. Amrita vertelt dat Sri Aurobindo in die tijd een of andere leidende gedachte gebruikte om zijn leven een bepaalde richting te geven. Een tijdlang was dat democratie. De slogan van de Franse revolutie – *liberté, égalité, fraternité* – werd Sri Aurobindo's lijfspreuk. Toen Amrita eens een dronken zetter de huid volschold, zei Sri Aurobindo dat hij zich niet met de zaken van die man behoorde te bemoeien. Het stond de zetter vrij te drinken zoveel hij wilde. Amrita moest hem er alleen maar op wijzen dat hij de bepalingen van het contract moest nakomen. Later, toen het dienen van de mensheid Sri Aurobindo's centrale gedachte werd, vroeg hij Amrita de proeven voor de *Arya* niet naar boven naar zijn kamer te brengen. 'Waarom breng je ze hier?' vroeg hij. 'Het is mijn plicht ze te komen halen. Ik ben niet oud. Ik moet mijn werk doen.' De jongemannen die naar Sri Aurobindo als naar hun spirituele leider begonnen op te zien, vonden zijn nadruk op gelijkheid wat zonderling. Een vreemd soort goeroe was dat die toestemming vroeg om je kamer binnen te komen, of die zei: 'Neemt u me niet kwalijk' wanneer zijn voet per ongeluk tegen die van een ander aanstootte.

Tijdens de *Arya*-periode ontwikkelde zich gaandeweg een spirituele relatie tussen Sri Aurobindo en de jongelui om hem heen. Tegelijkertijd liet hij toe dat de banden met zijn familie zwakker werden. Hij correspondeerde met geen enkele van zijn verwanten en schreef slechts af en toe aan zijn vrouw. Mrinalini woonde sinds Sri Aurobindo's vertrek uit Calcutta bij haar vader in. Sri Aurobindo was van plan haar naar Pondicherry te laten komen wanneer de omstandigheden het toelieten, maar toen ze zich in 1918 erop voorbereide om te komen, stierf ze in de grote griep-epidemie. Sri Aurobindo had nooit bekendgestaan als iemand die zijn emoties uit. Er werd echter gezegd dat, toen hij het telegram las dat hem de dood van zijn vrouw meldde, er tranen in zijn ogen opwelden. Hij schreef bij die gelegenheid een brief aan zijn schoonvader, die aantoonde dat zijn genegenheid voor Mrinalini oprecht en diep was: 'Ik heb u niet geschreven in verband met die fatale gebeurtenis in het leven van ons beiden – woorden zijn overbodig bij de gevoelens die ze heeft verwekt, zelfs als ze onze diepste gevoelens zouden kunnen weergeven. God heeft het goed bevonden mij te treffen met de enige droefheid die me nog tot in de kern had kunnen raken. Hij weet beter dan wijzelf wat goed is voor elk

van ons, en nu het eerste besef van van de onherstelbaarheid van deze gebeurtenis voorbij is, kan ik in onderwerping buigen voor zijn goddelijke intentie. De fysieke band tussen ons is, zoals u zegt, verbroken, maar de band der genegenheid blijft voor mij bestaan. Waar ik eenmaal heb liefgehad, houd ik niet op lief te hebben.’⁽¹⁰⁾

1920 was een cruciaal jaar voor de Indiase vrijheidsbeweging. Lokamanya Tilak stierf op 1 augustus, de dag dat de non-coöperatiebeweging van Mahatma Gandhi begon. In dat jaar werden Sri Aurobindo tweemaal posities aangeboden waardoor hij de nationale politiek had kunnen beïnvloeden. Hij wees beide aanbiedingen van de hand. De brieven waarin hij de beweegredenen daarvoor uiteenzet, illustreren zijn toenmalige kijk op de relatie tussen yoga en actie in de wereld.

In januari vroeg Joseph Baptista, een medewerker van Tilak, Sri Aurobindo om hoofdredacteur te worden van het orgaan van een nieuwe partij die Tilak en anderen hadden gesticht. Sri Aurobindo antwoordde dat hij niet de geschikte man voor die taak was, omdat hij ‘als hoofdredacteur van uw krant verplicht zou zijn de mening van anderen aan bod te laten komen en die van mezelf te onderdrukken; ook al dragen de algemene ideeën van de voorgestelde partijen mijn volledige goedkeuring weg ... ik ben bijna onmogelijk in staat mezelf op die manier aan banden te leggen, in ieder geval niet in de mate die vereist zou zijn’. Hij bevestigde zijn voortdurende belangstelling voor de nationale beweging, maar legde uit dat hij aan politieke actie niet langer de voorkeur gaf zoals hij eenmaal had gedaan: ‘Ik kijk helemaal niet neer op politiek of politieke actie, noch ben ik van mening dat ik erboven sta. Ik heb altijd sterk de nadruk op het spirituele leven gelegd en ik leg er nu de volledige nadruk op, maar mijn idee van spiritualiteit heeft niets te maken met ascetische afzondering, of verachting of weerszin voor wereldse dingen. Er is voor mij niets dat werelds is; alle menselijke activiteit moet, wat mij betreft, opgenomen worden in een compleet spiritueel leven – en het belang van de politiek is in de tegenwoordige tijd heel erg groot. Maar mijn denkwijze en doelstelling van de politieke activiteit zouden aanzienlijk verschillen van alles wat heden ten dage op dat gebied gangbaar is.’⁽¹¹⁾

Gedurende de periode van zijn politieke activiteit had Sri Aurobindo één enkel doel gehad, ‘in de geest van het volk een diep verankerd verlangen naar vrijheid te planten en de noodzakelijkheid van de strijd om die te verwezenlijken’. Dat doel, zei hij, was bereikt. ‘De wil tot zelfbeschikking, als het land zijn huidige geestesgesteldheid behoudt – en ik betwijfel niet dat het die zal behouden – moet noodzakelijkerwijs binnen afzienbare tijd overwinnen. Wat me nu bezighoudt, is de vraag wat het met die

zelfbeschikking zal aanvangen, hoe het zijn vrijheid zal gebruiken, langs welke lijnen het zijn toekomst zal uitzetten.'

Zevenentwintig jaar vóór het verwerven van de onafhankelijkheid keek Sri Aurobindo reeds vooruit naar een van de grote problemen waarmee India sinds 1947 geconfronteerd blijft: of het 'zijn eigen, oorspronkelijke weg zou gaan', waarbij het zijn eigen oogmerken zou bepalen en passende oplossingen zou vinden voor zijn problemen, danwel of het 'in het kielzog van Europa zou voortsukkelen' en alles wat India zo uniek maakt, prijs zou geven in een poging om de westerse methoden na te volgen. 'Zeker', ging Sri Aurobindo in dezelfde brief voort, 'er wordt over gepraat dat India zijn eigen ontwikkeling moet volgen, maar niemand schijnt erg duidelijke of voldoende ideeën te hebben over wat die ontwikkeling behoort te zijn. Wat dat betreft heb ik mijn eigen idealen en bepaalde welomschreven ideeën gevormd, waarbij tegenwoordig waarschijnlijk heel weinigen me zullen willen volgen, omdat ze overwegend genkenmerkt worden door een radicaal spiritualisme van niet-conventionele aard, en omdat ze voor velen onbegrijpelijk zouden zijn en voor een groot aantal aanstootgevend en een struikelblok. Maar ik heb tot nu toe geen duidelijk en volledig idee van de in de praktijk te volgen ontwikkeling – ik heb geen uitgewerkt programma.'(12)

Het 'spiritueel idealisme' waar Sri Aurobindo het over had, was de visie op de dingen die hij verkregen had als gevolg van de beoefening van zijn yoga. Die zienswijze sloot het leven en de handelingen van de mensen niet uit, maar zag het uiterlijke in termen van het innerlijke en baseerde de actie op de verwezenlijking van spirituele waarheid. Nu India op weg was naar de vrijheid, bestond de dringendste noodzaak van zijn volk erin zich bewust te worden van de ware geest van het land en van zijn voorbestemde taak in de wereld, zodat 'het toekomstige India inderdaad India mag zijn'. Politieke zelfbeschikking bleef het onmiddellijke doel, maar de 'grotere kwestie' (zoals hij enkele maanden later schreef) was of de onafhankelijkheid de weg zou openen naar 'het begin van een grote Zelf-Beschikking, niet alleen op het uiterlijke maar ook op het spirituele niveau'.(13)

Acht maanden nadat hij Baptista's voorstel had afgewezen, werd Sri Aurobindo door B.S. Moonje, toen voorzitter van het *Reception Committee* van de Indiase Nationale Congrespartij, verzocht de algemene partijvergadering van 1920 voor te zitten. Dat verzoek om de grootste eerbetuiging te aanvaarden die de nationale beweging iemand kon bewijzen, was niet zonder politieke motivatie. Er zijn redenen om te veronderstellen dat Sri Aurobindo minstens ten dele werd uitgekozen omdat hij door zijn afzondering buiten het conflict tussen voor- en tegenstanders van Gandhi's

non-coöperatiebeweging was komen te staan. Sri Aurobindo kon maar weinig enthousiasme opbrengen, noch voor de politieke zienswijze van de oude school, bestaande uit zijn vroegere extremistische medestanders, noch voor de nieuwe en enigszins buitenissige aanpak van Gandhi. Dit gebrek aan betrokkenheid, schreef hij aan Moonje, zou hem tot een ongeschikte voorzitter maken. 'Ik ben het volledig eens met alles wat tot nu toe gedaan werd in zoverre het doel ervan is de vrijheid van India te verzekeren, maar ik zou me niet kunnen vereenzelvigen met het programma van welke partij ook. De voorzitter van de Congrespartij is in feite haar spreekbuis, en in de voorzitterszetel puur persoonlijke uitspraken te doen, volkomen afwijkend van wat de Congrespartij denkt en doet, zou op groteske wijze misplaatst zijn.'

Deze en andere zuiver politieke redenen waren op zichzelf voldoende om Sri Aurobindo ervan te weerhouden op Moonje's voorstel in te gaan. Maar 'de centrale reden' van zijn weigering, schreef hij, was 'dat ik niet langer in de eerste plaats een politicus ben, maar dat ik definitief met een ander soort werk, op een spirituele basis, ben begonnen'. En hij legde aan zijn correspondent uit dat hij dat werk zag 'als mijn opdracht voor de rest van mijn leven'.(14)

Sri Aurobindo's 'werk op een spirituele basis' zal het onderwerp vormen van hoofdstuk 13. Het duurde nog jaren vóór hij het een concrete vorm begon te geven, omdat hij besloten had niet met zijn 'praktisch werk' te beginnen voor hij de volledige *siddhi* of perfectie in zijn yoga had bereikt. Dat te verwezenlijken, schreef hij aan zijn broer Barin* in 1920, 'was geen gemakkelijke zaak'. Evenwel, vervolgde hij, 'wanneer het proces volledig is uitgewerkt, bestaat er niet de minste twijfel dat wanneer God door mij die supramentale perfectie aan anderen zal geven, dat met minder moeite gepaard zal gaan. Dan zal mijn ware werk beginnen. Ik ben niet ongeduldig wat de vervulling van mijn werk betreft. Wat moet gebeuren, zal gebeuren wanneer God het wil. Ik ben niet genegen om als een gek voort te hollen en me in de politieke actie te storten uitgaande van de daadkracht van mijn kleine ego. Zelfs als mijn werk niet tot vervulling kwam, zou dat me niet deren. Dit werk is niet het mijne, het is dat van God. Ik luister naar de roep van niemand anders.'

Barin had Sri Aurobindo gevraagd of hij nu gauw naar Bengalen terug zou keren. Sri Aurobindo antwoordde dat, voorzover hij kon zien, zijn thuisprovincie niet klaar was voor wat hij te bieden had. Hij voegde er

* Barin was in Alipore veroordeeld tot levenslange verbanning, maar hij werd in januari 1920 vrijgelaten tengevolge van de amnestie verleend bij het beëindigen van de oorlog.

echter aan toe dat hij voorlopig bleef waar hij was 'niet omdat Bengalen niet klaar is, maar omdat ik niet klaar ben. Als de onrijpe zich onder de onrijpen begeeft, wat kan hij dan tot stand brengen?'(15)

9. Brahman en Vasudeva

In de vorige hoofdstukken hebben we bijna uitsluitend Sri Aurobindo's uiterlijke leven behandeld. Bij gelegenheid hebben we een blik geworpen op zijn intellectuele ontwikkeling en af en toe op zijn spirituele groei. We hebben ons echter meestal beperkt tot het beschrijven van uiterlijke gebeurtenissen – geboorte, opvoeding, loopbaan, literaire bedrijvigheid, politieke activiteiten. De tekortkomingen van deze benadering zijn duidelijk: ze behandelen de drie voornaamste aspecten van zijn persoonlijkheid in omgekeerde volgorde van belangrijkheid. Immers, wanneer Sri Aurobindo's leven in perspectief wordt gesteld, is het duidelijk dat zijn grootste en meest specifieke verwezenlijkingen tot het spirituele terrein hebben behoord. Zijn politieke en intellectuele activiteiten kunnen het best gezien worden zoals hij ze zelf zag, namelijk als uitingen van zijn spiritueel bewustzijn.

Het is evenwel nauwelijks mogelijk de uiterlijke benadering bij het schrijven van een biografisch werk te vermijden, omdat de documenten waarop het zich moet baseren, uiterlijke gebeurtenissen registreren. Dat soort materiaal verschaft een onontbeerlijke kennis van de uiterlijke structuur van iemands leven. De emoties, het denken en de geest, van wezenlijk belang voor een volledige definitie van een persoonlijkheid, zijn minder tastbaar. Dit is waar ook wanneer iemands verrichtingen weinig uitzonderlijk zijn. Naarmate iemands belangstelling zich meer op intellectuele activiteiten gaat toespitsen, vermindert echter het belang van zijn uiterlijke handelingen, en wanneer zijn werkelijk spirituele leven zich begint te ontplooiën, vervagen ze tot een relatieve bijkomstigheid. Er zijn er die het daarom onmogelijk vinden, over het leven van een spirituele persoonlijkheid te schrijven. Sri Aurobindo zelf deelde die opvatting. Wat werkelijk van belang is in het leven van een spiritueel mens, schreef hij, 'is niet wat hij gedaan heeft of wat hij uiterlijk was voor het oog van de mensen van zijn tijd (dat is toch waar historiciteit of biografie op neerkomt, is het niet?) maar wat hij binnenin was en deed; alleen dat verleent enige waarde aan zijn uiterlijke leven. Wat het uiterlijke leven aan zeggingskracht bezit, is direct afkomstig van het innerlijke leven, en het innerlijke leven van een spiritueel mens, tenminste waar het grote persoonlijkheden betreft, is iets dat ruim en rijk is en zo overvloedig aan belangrijke dingen dat geen biograaf of historicus ooit zou kunnen hopen dat allemaal uit te vinden en te

vertellen. Alles wat in het uiterlijke leven van belang is, is dat omdat het symbolisch is voor wat binnen in hemzelf werd verwezenlijkt; men zou nog verder kunnen gaan en zeggen dat ook het innerlijke leven slechts belang heeft als uitdrukking, als een levende veruiterlijking van de werking van de Godheid erachter.’(1)

Als we die algemene opmerkingen op Sri Aurobindo’s eigen leven zouden toepassen, zouden we wel moeten aannemen dat een biografie van hem slechts een oppervlakkig beeld zou kunnen geven van wat hij was. Hij bevestigde dat dat inderdaad zo was. Toen hem eens om zijn commentaar werd gevraagd op een levensschets van hem, die iemand hem had gestuurd, schreef hij: ‘Ik zie dat u uw wil hebt doorgezet om een biografie te schrijven. Is dat waarlijk nodig of nuttig? De poging is tot mislukking gedoemd omdat u noch iemand anders ook maar iets van mijn leven af weet – het heeft zich niet aan de oppervlakte afgespeeld waar mensen er getuige van konden zijn.’(2) Gelukkig voorzag Sri Aurobindo ons met zijn eigen oplossing van het probleem dat ‘geen biograaf of historicus ooit kan hopen de waarheid van zijn innerlijk leven te vatten’: hij schreef er zelf over. In autobiografische aantekeningen, in toespraken, in brieven en in een onlangs gepubliceerd dagboek gaf hij een aanzienlijke hoeveelheid informatie aangaande zijn spirituele ontwikkeling.

Toch heeft een biografie te kampen met speciale moeilijkheden wanneer hij het spirituele leven van Sri Aurobindo (of van wie dan ook) bestudeert. Om te beginnen is zelfs het bestaan van de geest nooit objectief aangetoond en wordt het door het denken van de tegenwoordige eeuw niet algemeen aanvaard. Aanvaardt men de geest als een postulaat om zijn mogelijke werkingen te onderzoeken, dan doemen weer twee moeilijkheden op: het gebrek aan concrete feiten en het ontbreken van duidelijke richtlijnen voor de interpretatie. Sri Aurobindo’s beschrijvingen van zijn spirituele ervaringen zijn de enige informatie over zijn innerlijke ontwikkeling die we bezitten of ooit zullen bezitten. Die beschrijvingen zijn echter authentiek, talrijk en van diverse origine. Samen vormen ze de meest uitgebreide documentatie van de spirituele ontwikkeling van een op eenzame hoogte vertoevend yogi, die ooit beschikbaar was.

Het onderzoeken van beschrijvingen van spirituele ervaringen is één, ze te interpreteren is iets geheel anders. De studie van de spiritualiteit beweegt zich niet binnen een algemeen aanvaard hermeneutisch kader zoals bijvoorbeeld de geschiedschrijving en de literaire kritiek. Spirituele ervaringen zijn niet beschikbaar op verzoek noch zijn ze gemakkelijk intellectueel te systematiseren. We zullen daarom niet proberen een kritische interpretatie van Sri Aurobindo’s spirituele leven te geven, maar we hopen dat onze tekstvergelijkingen en commentaren een nuttig doel zullen dienen.

We hebben in hoofdstuk 4 gezien dat Sri Aurobindo met de beoefening van de yoga omstreeks 1904 is begonnen. Hij had echter vroeger reeds een aantal spontane religieuze ervaringen gehad. Daartoe behoorden 'een weidse kalmte die over hem kwam op het ogenblik dat hij voor het eerst na zijn lange afwezigheid voet zette op Indiase bodem' (in 1893), 'het visioen van de Godheid die uit hem opstond toen hij, tijdens het eerste jaar van zijn verblijf in Baroda, het gevaar liep het slachtoffer van een ongeval te worden' (in 1893 of 1894), 'de verwezenlijking van de lege Oneindigheid ... in Kashmir' (in 1903) en 'de levende aanwezigheid van Kali in een tempeltje op de oever van de Narmada' (omstreeks 1905). Dat zijn allemaal belangrijke ervaringen, maar ze brachten hem niet meteen tot een leven van spiritueel zoeken, want hij had zich toegewijd aan de dienstbaarheid aan zijn land. Toen hij dan toch met yoga begon, was het niet als een filosoof die een verstandelijke oplossing zoekt voor het enigma van het heelal, en evenmin als een religieuze man die ernaar streeft te ontsnappen uit het rad van *karma* en wedergeboorte, maar veeleer als een man van de daad op zoek naar kracht en leiding om hem te helpen bij zijn werk. Niet dat Sri Aurobindo geen wijsgerige of intellectuele belangstelling had. Hij had zich tot de Vedanta aangetrokken gevoeld toen hij nog student was in Engeland, en in Baroda was hij begonnen aan een originele interpretatie van de Upanishads en de Gita. Eeuwenlang waren de meesten van mening geweest dat die geschriften het niet-handelen en de verzaking voorstonden. Shankaracharya, de voornaamste exponent van de leidende school van vedantische interpretatie – de *mayavada* of doctrine van de illusie – had verklaard: 'Brahman, de absolute realiteit, is waar; de wereld is een leugen.' De wereldse dingen en actie in de wereld moesten worden verzaakt om het individuele zelf in staat te stellen bevrijd te worden in een toestand van vereniging (yoga) met Brahman. Sri Aurobindo had eerst die interpretatie aanvaard; toen zijn begrip van Vedanta zich echter verdiepte, raakte hij ervan overtuigd dat Shankara's interpretatie niet helemaal klopte met de teksten. De Upanishads en de Gita beklemtoonden *niet* de onwezenlijkheid van de wereld en ze stonden evenmin niet-handelen voor. De Isha Upanishad zei duidelijk dat een mens de hem toegekende spanne tijds moet doorbrengen met 'waarlijk werken in de wereld'. De Gita zei even duidelijk: 'Handelen is beter dan niet handelen.' Toen Sri Aurobindo eenmaal had ingezien dat het leven en werken niet onverenigbaar waren met yoga, maar dat, in de woorden van de Gita, yoga eigenlijk 'bedrevenheid in de werken' was, voelde hij dat de weg vrij was om met sadhana te beginnen.

Hij begon met ademhalingsoefeningen, bekend als *pranayama*. Hij ging daarmee door in Calcutta, maar de aanspraken van het publieke leven

maakten het hem onmogelijk zijn oefeningen met enige regelmaat te doen. Onregelmatigheid kan in pranayama leiden tot gevaarlijke gezondheidsproblemen. In Sri Aurobindo's geval veroorzaakte dat in de laatste maanden van 1906 een ernstige ziekte.⁽⁴⁾ Hij was pas in april van het volgende jaar helemaal hersteld en stelde toen vast dat hij de spirituele impuls was kwijtgeraakt. In 1907 leed hij het hele jaar aan 'een totale stilstand' van de spirituele ervaring.⁽⁵⁾

Yoga wordt gewoonlijk beoefend onder leiding van een goeroe. Sri Aurobindo had een aantal spirituele leraren ontmoet, maar hij had van geen van hen de initiatie ontvangen. Pranayama had hij geleerd van een vriend, een gegeven dat zijn bijna fatale ziekte helpt verklaren. De goeroe van die vriend, Swami Brahmananda van Ganganath, had op Sri Aurobindo een gunstige indruk gemaakt, maar hij had er nooit over gedacht Brahmananda's volgeling te worden.

Op zijn zoektocht naar een meester voor zijn 'ashram' in Manicktolla, had Barindrakumar Ghose verscheidene yogi's ontmoet. Eén van hen, een Maratha genaamd Vishnu Baskar Lele, had hem een eerste ervaring gegeven. Barin zei tegen Sri Aurobindo dat Lele de man was die ze zochten. Sri Aurobindo was toen, eind 1907, 'aan het zoeken naar een weg' (zoals hij later verklaarde). 'Ik deed helemaal geen sadhana en ik deed ook geen enkele poging omdat ik niet wist welke poging te doen, want ze waren allemaal mislukt.'⁽⁶⁾ Hij verlangde ernaar leiding te ontvangen van een competente yogi en ging daarom in op Barin's voorstel Lele te ontmoeten.

Na de conferentie in Surat ging Sri Aurobindo naar Baroda om er vrienden van vroeger te ontmoeten, toespraken te houden en zich een idee te vormen van de toestand van de nationale beweging in Gujarat. Barin stuurde een telegram naar Lele, toen verblijvend in Gwalior, met het verzoek naar Baroda te komen. De yogi kwam erheen en ontmoette Sri Aurobindo in het huis van Khaserao Jadav. Sri Aurobindo legde uit dat hij niet in onthechting geïnteresseerd was, maar dat hij yoga wilde doen om spirituele kracht voor zijn werk te verkrijgen. Lele antwoordde – en dit is interessant – dat zoiets Sri Aurobindo niet moeilijk zou vallen aangezien hij dichter was.

Sri Aurobindo's faam als nationalistisch leider had nu zijn hoogtepunt bereikt. Iedereen in Baroda wilde hem zien. Lele zei tegen hem dat ze zich samen enkele dagen op een afgezonderde plaats zouden moeten terugtrekken. Sri Aurobindo stemde daarmee in en ze gingen in het geheim naar de *wada* van een vriend in het hart van Baroda. Wat daar gebeurde laat zich het best in Sri Aurobindo's eigen woorden vertellen: "'Ga zitten en mediteer'", zei hij [Lele], "maar denk niet; kijk alleen maar naar uw

geest. U zult zien dat er gedachten in *binnenkomen*. Gooi ze weg vóór ze erin binnenkomen tot uw geest in staat is tot volkomen stilte.’’ Ik had nooit eerder gehoord dat gedachten zichtbaar van buiten in de geest konden binnenkomen, maar ik dacht er niet aan, de waarheid of de mogelijkheid daarvan in twijfel te trekken, ik ging gewoon zitten en deed het. In een oogwenk werd mijn geest stil als de onbewogen lucht op een hoge bergtop, en ik zag vervolgens een gedachte en daarna een andere die op concrete wijze van buiten kwamen. Ik stootte ze af vóór ze naar binnen konden komen en van het brein bezit nemen, en in drie dagen was ik vrij.’(7)

In ‘het concrete bewustzijn van bewegingloosheid en stilte’, dat volledig de plaats van het zelf had ingenomen, verrees ‘het besef van een of andere enige en opperste Realiteit’ – wat hij later zou identificeren als het ‘passieve Brahman’. Die ervaring ‘ging eerst vergezeld van een overwelkend gevoel en perceptie van de totale irrealiteit van de wereld’. Door een ironische speling van het lot was Sri Aurobindo ondergegaan in precies die ervaring die de grondslag vormt van de mayavada-filosofie, welke hij voordien had afgewezen. ‘Er was geen ego, geen reële wereld. Alleen wanneer men door de bewegingloze zintuigen keek, was er iets dat een wereld van holle vormen waarnam of gematerialiseerde schaduwen zonder ware substantie droeg op zijn zuivere stilte. Er was niet eens een Ene of velen, alleen niets dan absoluut Dat, zonder eigenschappen, zonder relaties, louter zichzelf, onbeschrijflijk, ondenkbaar, absoluut, en toch van de allerhoogste werkelijkheid en alleen werkelijk.’

Sri Aurobindo trok de ervaring niet in twijfel en probeerde er evenmin in tussenbeide te komen. Hij zou later schrijven dat er in feite geen apart bestaande ‘Sri Aurobindo’ was om dat te doen. Hij leefde dagenlang, maandenlang in het zelfloze bewustzijn van de opperste Werkelijkheid ‘vóór het andere dingen tot zichzelf begon toe te laten’, en ‘realisatie volgde op realisatie’. ‘Het duurde niet lang voor het aspect van een illusionaire wereld plaatsmaakte voor een ander waarin de illusie slechts een oppervlak-teverschijnsel is met een onmetelijke Godheid erachter, een opperste Godheid erboven en een intense Goddelijke Werkelijkheid in het hart van alles wat aanvankelijk een cinematografische vorm of een schaduw had geleken. En dat was geen nieuwe gevangenschap binnen de zintuigen, geen afzwakking van de allerhoogste ervaring of een terugval eruit: het deed zich veeleer voor als een voortdurende verhoging en verruiming van de Waarheid. Het was de geest die de voorwerpen zag, niet de zintuigen, en de Vrede, de Stilte, de vrijheid in Oneindigheid bleven aanwezig, met de wereld of alle werelden als niet meer dan een constant incidenteel gebeuren in de tijdloze eeuwigheid van de Godheid.’(8)

Mayavada was waar, maar niet de enige waarheid. Vanuit zijn eigen bewustzijnstoestand zag Sri Aurobindo de wezens en voorwerpen van de wereld niet als de afzonderlijk bestaande dingen die ze schijnen te zijn, en evenmin als de lege namen en vormen (*nama-rupa*) van de illusionisten, maar als de reële afbeeldingen en manifestaties van de ene Realiteit.

De boven aangehaalde reeks ervaringen werd bijna helemaal in Sri Aurobindo's eigen woorden weergegeven om vervorming ervan te voorkomen. Het zijn ervaringen van een andere orde dan die welke mensen gewoonlijk hebben en de mogelijkheid van verbale vervorming is daarom aanzienlijk. Zelfs wanneer men zeer zorgvuldig met de taal omgaat, is het bijna onmogelijk schijnbare contradicties en paradoxen uit te sluiten. Om een voorbeeld te geven: Sri Aurobindo zei dat, toen hij in het passieve Brahman overging, het besef van het zelf, van het 'ik' totaal verdween; toch gebruikte hij om de ervaring te beschrijven de eerste persoon enkelvoud. Dit is niet de plaats om te proberen zulke schijnbare tegenstrijdigheden op te lossen of de geldigheid van de spirituele ervaring te onderzoeken.* De meest pragmatische intelligentie kan, gebruikmakend van de meest wetenschappelijke methoden, het bestaan van verschijnselen die, als ze überhaupt een betekenis hebben, zich buiten het bereik ervan bevinden, niet bewijzen en net zomin weerleggen. Het zal nuttiger blijken Sri Aurobindo's houding over te nemen, die toen die ervaringen zich zo onverwacht aan zijn bewustzijn opdrongen, een houding aannam die in relatie tot het onderwerp ook wetenschappelijk is, en die erin bestond de evidente werkelijkheid die zich aan hem had opgedrongen 'te aanvaarden als een krachtige en gegronde ervaringswaarheid, haar toe te laten helemaal uit te werken en zo haar volledige empirische effect te sorteren'.⁽⁹⁾ Om duidelijker te zien wat die waarheden en hun gevolgen waren, zal het ons helpen de ervaringen in volgorde na te gaan, als hadden ze zich helemaal afzonderlijk voorgedaan. Er was, ten eerste, het tot volledige stilte

* Het is nochtans een goede plaats om een omschrijving te geven van 'spirituele ervaring' en de ermee verband houdende term 'spirituele verwezenlijking' of realisatie, die allebei dikwijls in dit en de volgende hoofdstukken voorkomen. In brieven geschreven in de jaren dertig legde Sri Aurobindo uit dat 'ervaring een woord is dat op bijna alle gebeurtenissen in de yoga toepasselijk is', d.w.z. zich bewust worden van de goddelijke vrede, aanwezigheid, kracht, gelukzaligheid, enz. Er is sprake van een verwezenlijking of realisatie wanneer zulke ervaringen, in plaats van zich als 'flitsen, vluchtige verschijnselen of zeldzame openbaringen' voor te doen, 'zeer zeker, veelvuldig, constant of normaal' worden en het verwezenlijkte 'meer reëel, dynamisch en voor het bewustzijn intiem aanwezig' wordt 'dan wat voor fysiek iets ook zou kunnen zijn'. (*Letters on Yoga*, blz. 877, 855 en 879.)

brengen van het mentale bewustzijn, gevolgd door de perceptie van 'iets reëls maar onuitsprekelijks' dat in positieve termen kon worden beschreven als 'een enige en opperste Werkelijkheid', maar dat gepaard ging met 'de negatie van alles wat het denken als Zijn kan bevestigen', een nirvana (letterlijk 'uitdoving') van het heelal en alles wat het bevatte. Wat waargenomen werd, was 'alleen maar een massa cinematografische vormen, zonder substantie en zonder enige realiteit'. Het lichaam bleef zich bewegen, maar slechts 'als een holle automatische machine'.(10)

Die toestand – de mentale stilte, de verlossing van het ego, de waarneming van een onuitsprekelijke realiteit achter de ledige fenomenen van de wereld – 'bleef gedurende verscheidene maanden onaangestast'. Maar geleidelijk aan 'verdween het gevoel van onwerkelijkheid en was er een terugkeer naar het deelnemen in het wereldbewustzijn'. Tegelijkertijd begon er een nieuwe manier van handelen: 'Iets anders dan hijzelf nam zijn dynamische actie over en sprak en handelde door hem, maar zonder enige persoonlijke gedachte of initiatief'.(11) Dit nieuwe dynamische vermogen openbaarde zich op dramatische wijze toen hij geroepen werd om zijn politieke werk weer op te nemen. Net voor hij in Bombay een toespraak ging houden, zei Sri Aurobindo tegen Lele dat hij niets te zeggen had: zijn mentaal bewustzijn was verzonken in totale stilte. 'Lele zei hem *namaskara** te doen tegen het publiek en te wachten, en dat de woorden in hem zouden opkomen uit een andere bron dan het mentaal bewustzijn.' En 'inderdaad, zo kwamen de woorden'.(12) Het werd een van Sri Aurobindo's indrukwekkendste redevoeringen. 'U noemt uzelf nationalist? Wat is nationalisme? Nationalisme is niet zomaar een politiek programma; nationalisme is een religie afkomstig van God; nationalisme is een geloof dat u zult moeten beleven. Laat niemand durven zich een nationalist te noemen als hij het alleen maar uit een soort intellectuele trots doet, denkend dat hij meer vaderlandslievend is, denkend dat hij iets meer is dan degenen die niet die naam hanteren. Als u een nationalist wilt worden ... moet u het doen in de religieuze geest ...

Het is niet alleen door een politiek programma, niet alleen door nationaal onderwijs, niet alleen door swadeshi, niet alleen door boycot dat dit land kan worden gered ... Dat zijn alleen maar manieren van werken; het zijn niets anders dan bepaalde concrete lijnen welke de Geest volgt om in een natie te werken, maar ze zijn op zichzelf niet het enige dat nodig is. Wat is het enige dat nodig is? ... Een alles overheersende gedachte [te hebben], één idee dat door niets aan het wankelen kan worden gebracht ... het idee

* Namaskara: groet, dikwijls met gevouwen handen (vert.).

dat er een grote Macht aan het werk is om India te helpen, en dat wij doen wat zij gebiedt.’(13)

Een dergelijke wijze van optreden bleef niet beperkt tot één geïnspireerde redevoering. De voornoemde rede was in feite de zesde of zevende die hij sinds zijn ontmoeting met Lele had gehouden, en op de terugweg naar Calcutta hield hij er nog zes of zeven. Hij moest daarbij gesprekken over politiek en revolutie voeren met een ontelbaar aantal personen (hij werd in Poona naar een plaats gebracht waar bommen werden gemaakt en er om zijn mening gevraagd), om nog maar te zwijgen van de conversaties met zijn gastheren, met vroegere studenten en met geestdriftige bewonderaars. De hele tijd temidden van die drukke activiteiten ‘bleven de innerlijke rust en vrijheid die het gevolg waren van die realisatie [van het passieve Brahman] ononderbroken aanwezig achter de activiteit aan de oppervlakte en ging de essentie van de realisatie niet verloren’.(14) Sri Aurobindo had, in yogische termen, een toestand bereikt ‘van een innerlijke passiviteit en een uiterlijke actie die van elkaar onafhankelijk waren’ – een gelijktijdige maar los van elkaar staande verwezenlijking van het passieve en het actieve Brahman.(15)

Dat Sri Aurobindo na in de stilte van Brahman te zijn opgegaan, de actie weer opnam, was, naar wij menen, het voornaamste keerpunt in zijn leven. Een yogi die Brahman verwezenlijkt, heeft geen behoefte om nog te handelen. In de woorden van de Taittiriya Upanishad: ‘De kenner van Brahman heeft bereikt wat het allerhoogste is.’ Sommigen zouden kunnen denken dat die ervaring, schijnbaar zonder warmte en kleur, nauwelijks het hebben waard zou zijn, maar geen van hen die haar gekend hebben, heeft dat ooit gedacht. Absolute kennis schenkt absolute gelukzaligheid. De net aangehaalde regel uit de Taittiriya becommentariërend, zei Sri Aurobindo: ‘De kennis van Brahman is niet iets dat lumineus maar waardeeloos is, de intellectuele kijk op de dingen verhelderend maar zonder gevolgen voor de ziel van de persoon of voor zijn leven ... De hoogste staat van ons wezen is geen verloochening, contradictie of vernietiging van alles wat we nu zijn; hij is een opperste vervulling van alles wat ons huidige bestaan als zin of tot doel heeft, maar dan in zijn hoogst mogelijke betekenis en in eeuwige waarden ... Het hoogste bewustzijn wordt integraal vervuld in de omvang en vermogens van zijn bestaan, maar het wordt ook integraal vervuld in gelukzaligheid ... Onze hoogste wezenstoestand is inderdaad een eenwording met Brahman in zijn eeuwigheid en oneindigheid, maar hij is ook een associatie met hem in de verrukking van de zelfvervulling ... De gelukzaligheid van te zijn is wat alle waarden van vervulling van het bestaan, waar we nu onder de vormen der begeerte naar

zoeken, inhouden. Haar condities te kennen en haar op zuivere en volmaakte wijze te bezitten is het oneindige voorrecht van de eeuwige Wijsheid.'(16) Op degenen die die opperste kennis en gelukzaligheid bezitten, hebben de wereldse dingen als zodanig geen aantrekkingskracht meer. Verzonken in Brahman kan hun actie worden herleid tot het strikte minimum voor de instandhouding van het lichaam, tot het lichaam ten slotte wegvalt en de vereniging met Brahman compleet wordt. Veel verwezenlijkte yogi's hebben zo'n leven van spirituele inactiviteit geleid. Die weg lag ook voor Sri Aurobindo open. Hij is hem niet gegaan.

Sri Aurobindo vertrok eind januari 1908 uit Bombay met bestemming Calcutta. Vóór hij van Lele afscheid nam, vroeg hij hem om leiding en hij vertelde hem dat een mantra* in hem was opgekomen. Lele begon Sri Aurobindo gedetailleerd onderricht te geven, hield vervolgens ineens op en vroeg hem of hij in staat was de innerlijke gids (*antaryamin*) die hem de mantra had gegeven onvoorwaardelijk te volgen. Sri Aurobindo antwoordde dat hij dat kon. Lele zei toen dat hij zich aan de innerlijke gids moest overgeven. Als hij in staat was dat volledig te doen, zou hij niet langer een menselijke goeroe nodig hebben. Sri Aurobindo volgde zijn raad op. Van toen af aan werd de overgave aan de Godheid het uitgangspunt van zijn leven en van zijn yoga.

Enkele weken nadat Sri Aurobindo weer terug was in Calcutta, kwam Lele er aan op uitgenodiging van Barindrakumar Ghose. De yogi had een ontmoeting met Sri Aurobindo en vroeg hem hoe het met zijn sadhana ging. Mediteerde hij nog altijd 's ochtends en 's avonds? Sri Aurobindo antwoordde dat dat niet het geval was. Hij zei er niet bij dat hij nu in een toestand van voortdurende meditatie verkeerde. Lele zei dat de duivel van hem bezit had genomen. Sri Aurobindo antwoordde niet, overtuigd als hij was dat het de Godheid en niet de duivel was die hij volgde. Dat was het einde van zijn relatie met Lele, maar hij bleef de yogi altijd dankbaar voor de 'belangrijke hulp' die hij van hem had ontvangen en die hem geholpen had de grondslagen van zijn sadhana te ontdekken.(17)

Sri Aurobindo heeft eens geschreven dat de ervaring die hij met Lele had gehad, die van het passieve Brahman, de eerste was geweest van 'de vier grote realisaties waarop zijn yoga [die van Sri Aurobindo] en zijn spirituele filosofie waren gegrondvest'.(18) Hij had de tweede realisatie enkele maanden later, in de gevangenis van Alipore. Zoals we hebben gezien, had Sri Aurobindo daar, toen hij in een afzonderlijke cel was onderge-

* Mantra: korte, met kracht geladen spirituele (of magische) formule (vert.).

bracht, een periode van innerlijke beroering doorgemaakt. Hij had zijn evenwicht kunnen terugvinden door zijn toevlucht te zoeken bij de Godheid binnen in hem. Op dat ogenblik viel hem een exemplaar van de Gita in handen. Al lezende was hij in staat 'niet alleen met het intellect te begrijpen maar ook te verwezenlijken wat Sri Krishna van Ardjuna had gevraagd en wat Hij vraagt van degenen die Zijn werk willen doen ... alle zelfzucht te verzaken en een passief en trouw instrument te worden in Zijn handen'.(19) Die verwezenlijking verruimde zich al gauw tot de waarneming van de Godheid in alles, gezien als Krishna in de vorm van Vasudeva, 'als alle wezens en alles dat bestaat'.

'Ik keek naar de gevangenis die mij van de mensen afsloot en het was niet langer door haar hoge muren dat ik gevangen werd gehouden; nee, het was Vasudeva die mij omgaf. Ik wandelde onder het gebladerte van de boom voor mijn cel, maar dat was niet de boom; ik wist dat het Vasudeva was, dat het Krishna was die ik daar zag staan en die mij met zijn schaduw beschutte. Ik keek naar de tralies van mijn cel, naar het uit tralies bestaande hek dat als deur diende en weer zag ik Vasudeva. Het was Narayana die daar stond en over mij de wacht hield. Of ik lag op de ruige dekens die mij bij wijze van bed waren gegeven en voelde de armen van Krishna om mij heen, de armen van mijn Vriend en Minnaar ... Ik keek naar de gevangenen om mij heen, de dieven, moordenaars, zwendelaars, en kijkende naar hen zag ik Vasudeva; het was Narayana die ik herkende in die verduisterde zielen en misbruikte lichamen ... Ik keek [in de rechtszaal] en het was niet de magistraat die ik zag; het was Vasudeva, het was Narayana die daar op de rechterstoel zat. Ik keek naar het Openbaar Ministerie en het was niet de ambtenaar van het Openbaar Ministerie die ik zag; het was Sri Krishna die daar zat, het was mijn Minnaar en Vriend die daar zat en glimlachte.'(20)

Samen met die universele visie van de Godheid deed zich een verruiming van Sri Aurobindo's individueel bewustzijn voor in wat hij later 'het kosmisch bewustzijn' noemde. Toen dit in hem werd gevestigd, zei hij, verloor hij het gevoel van de onwerkelijkheid van de wereld dat met zijn ervaring van Brahman gepaard was gegaan.(21)

Sri Aurobindo's sadhana ontwikkelde zich met grote intensiteit in het jaar van zijn gevangenschap en in de negen drukke maanden die erop volgden. Hij kreeg toegang tot en had talrijke visioenen en ervaringen in de subliminale werelden die zich achter het gewone leven van de mens bevinden, en waarvan deze slechts een glimp opvangt in zijn dromen of in zogenaamde verhevigde bewustzijnstoestanden. Van meer belang voor zijn toekomstige yogische ontwikkeling was dat hij gedurende zijn meditaties in de gevangenis de voorbereidende stappen zette naar zijn derde en

vierde fundamentele realisaties toe. Dat en de rest van zijn sadhana tussen 1910 en 1926 vormen het onderwerp van het volgende hoofdstuk.

10. Een spiritueel avontuur

Sri Aurobindo's twee realisaties in 1908 – van het passieve Brahman en van het kosmisch bewustzijn – worden vaak beschouwd als het uiteindelijke doel van de yoga. Voor hem waren het echter 'essentiële stappen' naar verdere realisaties. Wat traditionele yoga's als het einde beschouwen was 'als het ware het begin' van die van Sri Aurobindo, 'anders gezegd het punt waar haar eigen karakteristieke verwezenlijkingen beginnen'.⁽¹⁾ Sri Aurobindo wilde daarmee niet te verstaan geven dat de traditionele yoga's onvolkomen waren. Als Brahman, dit is de Werkelijkheid, hoe dan ook waar is, dan moet het noodzakelijkerwijs volkomen zijn. Brahman is, zoals Sri Aurobindo in de *Arya* schreef, 'het hoogste en dat hoogste is het alles; er is niets hoger en er is niets anders dan dat. Dat te kennen wil zeggen het hoogste kennen en door het hoogste te kennen alles kennen. Want zoals het het begin en de oorsprong van alle dingen is, zo wordt het geheim van al het andere verklaard door zijn geheim; zoals het het einde en de som van alle dingen is, zo is al het andere samen dat, en door erin op te gaan verwezenlijkt het de zin van zijn eigen bestaan.'⁽²⁾ Toen een van zijn volgelingen zich eens minachtend uitliet over de traditionele yoga's, zette Sri Aurobindo hem terstond op zijn nummer: 'Wat uw geringschatting betreft van de oude yoga's als gemakkelijk, onbelangrijk en waardeloos, en de geringschatting van Boeddha, Yagnavalkya en andere grote spirituele figuren uit het verleden, is dat niet vanzelfsprekend zondermeer absurd?' De verwezenlijking van het zelf, de basis van de traditionele yoga van de kennis, was, zo schreef hij, 'evenzeer het doel van zijn yoga als van alle andere'.⁽³⁾

Maar zelfrealisatie was niet het enige doel van Sri Aurobindo's yoga. 'Het nagestreefde doel', schreef hij in een brief uit 1935, was 'niet het individueel bereiken van goddelijke realisatie ter wille van het individu, maar iets dat moet worden gewonnen voor het bewustzijn van de aarde'. In de meeste traditionele yoga's vertrekt het individu dat zijn zelf heeft gerealiseerd 'uit de wereld en het leven naar een Hemel of Nirvana'. Sri Aurobindo ontkende dat dat de noodzakelijke uitkomst van de yogabeoefening was. 'Een welbepaald en centraal doel van zijn yoga' was, schreef hij, 'een verandering van het leven en van het bestaan.' Die verandering zou bereikt worden door een nieuw bewustzijnsvermogen 'in het spel te brengen' dat hij 'het supramentale' noemde. Aan het verwer-

ven van dat vermogen en om het 'direct in de natuur van de aarde actief' te maken heeft hij meer dan veertig jaar gewerkt, 'een weg uithoudend' in gebieden die nog niet in kaart waren gebracht. Het was dat waar hij het over had toen hij verklaarde: 'Onze yoga is niet het opnieuw bewandelen van oude paden maar een spiritueel avontuur.'(4)

Om de aard van dat 'avontuur' beter te begrijpen, moeten we ons eerst een duidelijk idee vormen van yoga, van wat ze is en hoe ze wordt beoefend. Het Sanskrietwoord 'yoga' betekent 'vereniging'. Zoals Sri Aurobindo in de *Arya* schreef, is het in India 'de algemene naam geworden voor processen en het resultaat van processen waarbij we onszelf transcenderen of onze huidige zijnswijzen afleggen en opstijgen tot een nieuwe, hogere, ruimere bewustzijnstoestand welke niet die van het gewone dier en de intellectuele mens is'.(5) In de westerse talen is er geen woord dat die processen of hun resultaat even goed uitdrukt, maar dat waar het naar verwijst, is niet iets dat uitsluitend India toebehoort. Alle systemen van spirituele discipline (wat niet hetzelfde is als systemen van religieus geloof of morele gedragsregels) kunnen als yogasystemen worden beschouwd. Ze hebben alle de verwezenlijking tot doel met de Ene Werkelijkheid die aan de wezens en dingen van de wereld ten grondslag ligt en er hun zin aan verleent. De mensen worden gewoonlijk geheel in beslag genomen door de veelheid aan fenomenen – deze persoon, dat voorwerp, deze hoop, die begeerte, die vrees – en kunnen daarom de fundamentele Eenheid niet waarnemen. Alle yogische systemen verschaffen methoden om het contact terug te vinden met die Eenheid, welke als een onpersoonlijke Absoluutheid of als een persoonlijke godheid wordt opgevat. Die methoden sluiten zonder uitzondering een vorm van zelfdiscipline in en de meeste vereisen eveneens een zekere mate van onthechting en zelfbeheersing. Het is dit dat de spirituele praktijk voor de meeste mannen en vrouwen weinig aantrekkelijk maakt. Er wordt van je gevraagd dat je de gewone genoegens van het bestaan vaarwel zegt – genoegens die, hoezeer ook van voorbijgaande aard en uiteindelijk onbevredigend, toch tenminste reëel en tastbaar zijn. In plaats daarvan krijg je een abstracte Entiteit aangeboden, ofwel een antropomorfe god die aan het eind van het liedje (wie weet?) misschien een fictie zal blijken te zijn.

Zo bezien zou yoga niet meer dan een abstract wijsgerig tijdverdrijf zijn of het najagen van een ongrijpbare hersenschim. Ze zou in elk geval moeilijk als een praktische doelstelling kunnen worden beschouwd. Dit is echter precies wat ze in Sri Aurobindo's ogen was: 'Indien de waarheid van ons wezen een oneindige eenheid is, het enige dat een volmaakte weidsheid, licht, kennis en macht inhoud, en indien al onze onderworpen-

heid aan duisternis, onwetendheid, zwakheid, droefheid en beperking voortkomt uit het feit dat we ons bestaan zien als een conflict van een oneindig aantal bestaansvormen, dan is het vanzelfsprekend de meest praktische, concrete en zinvolle wijsheid, evenals de meest verheven en filosofische, een middel te vinden waardoor we ons uit de onwaarheid kunnen losmaken om in de waarheid te leren leven.’(6)

De orthodoxe yogasystemen beoefend in India, dat wil zeggen de systemen gebaseerd op de vedisch-vedantische traditie (en die Sri Aurobindo ‘de vedantische yoga’s’ noemde) vragen dat de aspirant zijn aandacht van ‘het conflict van een oneindig aantal bestaansvormen’ zou afkeren en vestigen op de ‘oneindige eenheid’ daarachter. Aan de meeste van die paden (zoals ze over het algemeen beoefend worden) ligt impliciet de veronderstelling ten grondslag dat de wereld een illusoir verschijnsel is, geschapen door de macht die *maya* wordt genoemd. Daar de wereld onwerkelijk is, wordt een actieve betrokkenheid bij het leven van de wereld afgeraden. Om de vrede en gelukzaligheid van de hemel te verkrijgen, keert de vedantische yogi de wereld de rug toe.

Sri Aurobindo’s verwezenlijking van het passieve Brahman toonde hem de waarheid aan achter die ascetische benadering van yoga; zijn erop volgende verwezenlijkingen toonden hem de onvolledigheid ervan aan. Zijn eerste verwezenlijking ging inderdaad gepaard met een gevoel van de onwerkelijkheid van het heelal, maar dat gevoel werd later vervangen door een bewustzijn van alle dingen als reële expressies van de goddelijke Werkelijkheid. Hij kon de wereld niet langer bezien als de schepping van een illusionair *maya*. Hij zag haar in plaats daarvan als de zelfmanifestatie van de *shakti*, de scheppende energie van het Opperwezen.

Naast de vedantische yogatraditie heeft er in India vele eeuwen lang een vorm van kennis en beoefening bestaan die aan *shakti* een speciaal belang toekent: de yoga van de tantra’s. Die esoterische Sanskrietteksten stellen de goddelijke energie voor als *Shakti*, de vrouwelijke wederhelft van *Shiva*, die het Absolute is.* Het hoofddoel van de tantrische yoga is hetzelfde als dat van de vedantische paden: het bereiken van de vereniging met de Ene Werkelijkheid door middel van bevrijding (*mukti*) uit de wereld der verschijnselen. De tantra’s houden er echter ook een tweede doel op na, en wel de onthechte *bhukti* of genieting van de schepping in haar ver-

* De mannelijk-vrouwelijke symboliek van de tantra’s wordt soms op rituele wijze uitgebeeld in praktijken die de tantrische yoga het aantrekkelijke of ongunstige etiket ‘seks-yoga’ hebben bezorgd. Zulke praktijken vormen niet het geheel van de tantrische yoga, zoals soms wordt aangenomen, noch worden ze door echte *sadhaka*’s ervan verricht als een middel tot ordinare seksuele bevrediging.

schijnselen. De tantrische traditie ziet de wereld als een manifestatie van *shakti* en bevestigt haar waardevol. Ze zou niet moeten worden verworpen, maar genoten als een schepping van de godheid.

Sri Aurobindo was weinig bekend met de geschriften van de tantra. De eerste fasen van zijn eigen sadhana volgden de lijnen vastgelegd in de voornaamste vedische geschriften, namelijk de Upanishads en de Gita. Naarmate hij echter vooruitging, stelde hij vast dat hij zich meer naar het tweevoudige doel van de tantra toe bewoog, en toen hij ertoe kwam zijn eigen pad te formuleren, schreef hij dat het 'vertrekt van de methode van de Vedanta om te komen tot het doel van de Tantra'.⁽⁷⁾ Het was, zei hij, een synthetische of integrale yoga. Puttend uit de essentie van alle paden maar door geen van hun vormen gebonden, had ze als centraal principe 'een zelfovergave, een overgave van het hele menselijke wezen aan het wezen, het bewustzijn, de macht en de gelukzaligheid van de Godheid'.⁽⁸⁾ Dat betekende, 'als psychologisch feit', een 'geleidelijke overgave van het ego met alles wat het omvat in al zijn instrumenten aan het Voorbijhet-ego met zijn weidse en onberekenbare, maar altijd onontkomelijke werkingen' – de werkingen van 'de hogere natuur', de *shakti*, op 'de lagere natuur' van de mens. Sri Aurobindo onderscheidde verder drie hoofdenmerken van de werking van de hogere natuur op de lagere. Deze karakteriseren duidelijk zijn hele benadering van de yoga: 'Ten eerste, de hogere natuur werkt niet volgens een vast systeem en een vaste opeenvolging zoals in de gespecialiseerde yogamethoden, maar met een soort vrije, verbreide en toch gradueel intense en doelgerichte werking, bepaald door het temperament van het individu in wie ze actief is ... Ten tweede, daar het proces integraal is, aanvaardt het onze natuur zoals ze door onze evolutie in het verleden werd georganiseerd; zonder ook maar iets dat essentieel is van de hand te wijzen, dwingt ze alles een goddelijke verandering te ondergaan ... Ten derde, de goddelijke Macht in ons gebruikt alle leven als het middel van deze integrale yoga.'⁽⁹⁾

Zoals hij elders zei: 'Alle leven is yoga.' Zijn eigen sadhana was het voorbeeld van dat maxime. Ze beperkte zich niet tot één ervaringslijn, maar bewoog zich vrijelijk door de vele gebieden van het innerlijke domein. Ze bleef niet gebonden aan één methode of geheel van methoden, maar maakte gebruik van het leven in al zijn volledigheid.

Zoals we in het laatste hoofdstuk hebben gezien, bleef Sri Aurobindo na zijn eerste grote realisaties achter met 'een staat van een innerlijke passiviteit en een uiterlijke activiteit die van elkaar onafhankelijk waren'. Het was, schreef hij later, 'een toestand van totale spirituele vrijheid'; er was echter nog 'een duidelijk gebrek aan volledigheid', want er bleef 'een

kloof in het bewustzijn tussen het passieve en het actieve Brahman'.(10) Die 'kloof' werd wat later gedempt toen hij zijn derde fundamentele realisatie had, 'die van de opperste Werkelijkheid, met het statische en het dynamische Brahman als de twee aspecten ervan'.(11) Het is niet met zekerheid bekend wanneer hij deze in zijn volheid heeft ondergaan, maar hij ondernam de eerste stappen ernaartoe toen hij zich nog in de gevangenis van Alipore bevond (1908-1909). Drie jaar later schreef hij dat zijn 'subjectieve sadhana haar finale bezegeling had ontvangen en zoiets als haar bekroning door een langdurige verwezenlijking van en vertoeven in het Parabrahman' (de allerhoogste Werkelijkheid). Wat hem nog te doen bleef, schreef hij, was een sadhana 'voor het leven, voor praktische kennis en Shakti [macht] – niet de essentiële kennis of Shakti als zodanig, want die bezit ik reeds, maar kennis en Shakti gevestigd in ditzelfde fysieke zelf en bestemd voor mijn werk in het leven'.(12) Twee van de speciale eigenschappen van Sri Aurobindo's sadhana die hierboven werden besproken – de centrale rol van shakti en het belang toegekend aan het leven – komen in dit citaat duidelijk naar voren. Er is ook een andere eigenschap in aanwezig die we verderop zullen behandelen: de insluiting van het lichaam in de uiteindelijke vervulling.

Sri Aurobindo hield tussen 1912 en 1920 een gedetailleerd relaas van zijn sadhana bij in een aantal dagboeken, in hun geheel bekend als *Record of Yoga*(13), verslag van de yoga. Dat document is opmerkelijk in minstens drie opzichten. Om te beginnen geeft het een relaas uit de eerste hand van de dagelijkse groei van de spirituele vermogens van een vergevorderd yogi. De meeste spirituele dagboeken registreren de bedenkingen, moeilijkheden en eerste ervaringen van beginnelingen. Willen we de dagelijkse gedachten en handelingen van spirituele meesters kennen, dan moeten we de dagboeken raadplegen, bijgehouden door volgelingen, bijvoorbeeld *The Gospel of Sri Ramakrishna*. Een aantal vergevorderde beoefenaars hebben verslagen in de eerste persoon nagelaten, maar de meeste daarvan, zoals de autobiografie van de heilige Teresa van Avila, werden als terugblik geschreven. Sri Aurobindo noteerde zijn ervaringen in *Record of Yoga* dadelijk nadat ze zich hadden voorgedaan en soms wanneer ze nog aan de gang waren. Dit geeft een levendig gevoel van directheid.

De taal van *Record of Yoga* is onopgesmukt, niet literair, soms doorspekt met esoterische termen. Dat bemoeilijkt het lezen. Sri Aurobindo's zakelijke aantekeningen zijn weinig 'inspirerend' of verheffend. Ze zijn ook weinig bemoedigend voor wat men het spiritueel romantisme zou kunnen noemen. Wat het *Record of Yoga* echter wél geeft, is een nuchter rapport van een groot aantal voorvallen, groot en klein, innerlijk en uiterlijk, in het leven van een toegewijd zoeker. Sri Aurobindo schreef eens aan een

volgeling: 'Ik denk dat ik mag zeggen dat ik dag en nacht, vele jaren lang, mijn spirituele kennis en ervaring heb uitgetest, veel nauwgezetter dan onverschillig welke wetenschapsmens zijn theorie of methode in het fysieke vlak.' (14) Het *Record of Yoga* getuigt daarvan in detail. Het mag beschouwd worden als het laboratoriumschrift van een uitgebreide reeks experimenten in yoga.

Het feit dat de experimenten niet altijd goed uitvielen, draagt bij aan de authenticiteit van het *Record*. Wie zich tot het spirituele leven aangetrokken voelt, denkt dat grote heiligen en yogi's boven alle strijd en lijden verheven zijn. Sri Aurobindo heeft die mening gelogenstraft, tenminste wat zijn eigen sadhana betreft, in een brief uit 1936: 'U schrijft als had ik nooit enige twijfel of moeilijkheid gekend. Soms waren ze erger dan het menselijke denken zich kan voorstellen. Het is niet omdat ik de moeilijkheden heb gemeden, maar omdat ik ze duidelijker heb onderscheiden en in grotere mate ervaren dan allen die nu leven of vóór mij hebben geleefd, omdat ik ze in het gezicht heb gezien en getaxeerd, dat ik zeker ben van de resultaten van mijn werk.' (15) Vóór de publikatie van het *Record* konden zulke uitspraken alleen op grond van geloof aanvaard worden. Wanneer men echter onder de vermelding 24 juni 1913 leest: 'De Vani [stem] die het script leidt is in grote mate een tejasische (spreek uit: tedzjasische) [al te enthousiaste] vani – de oude tejas [energie] die de vergissingen probeert te rechtvaardigen en de siddhi [staat van volmaaktheid] te overdrijven. Er werden duidelijk valsheden geuit. Dit relaas is daarom niet langer werkelijk van nut ...' (16) – dan geeft men zich rekenschap, ook al is de taal misschien verwarrend, dat de overgave aan de goddelijke leiding geen kommerloos bestaan garandeert. Van de positieve kant bekeken: wanneer men in een aantekening enkele dagen later leest: 'De definitieve zuivering van het systeem van de fysieke aanrakingen door Ashanti [moeilijkheden] blijft voortgaan. In de ochtend was er alleen een rijke en overvloedige rupadrishti (spreek uit: roepadrisjti) [het zien van vormen], heel erg schitterend van kleur en talrijk van vormen en groeperingen, meestal elementair, in de prana akasha [de levensether]; dit was onder stimulans. In de namiddag verdween de depressie van het tejas [energie] en de Krishna Kali [persoonlijkheid van de godheid] kwam naar voren met de Rudra-persoonlijkheid van Krishna; de kamananda [zaligheid in het fysieke lichaam] meer aanhoudend en blijvend onder het lopen ...' (17) – dan mag men daar misschien weinig van begrijpen en toch in zijn geloof worden gestaafd dat de zo gewetensvol geregistreerde ervaringen authentiek waren.

Sri Aurobindo's yoga, zoals te boek gesteld in het *Record*, bestond uit zeven hoofdverdelingen, ieder met vier onderverdelingen. Hij noemde het

hele systeem daarom de *sapta chatushtaya* (spreek uit: tsjatoesjtaja), de zeven tetraden of viertallen. Het schema van dat systeem, geformuleerd in een reeks Sanskrietmantra's, was naar zijn zeggen een 'programma' of 'landkaart' van zijn gehele sadhana. Op zich geeft het een overzicht van zijn spirituele ontwikkeling in de eerste jaren dat hij in Pondicherry woonde.

Sri Aurobindo's 'yoga van zelfvervolmaking' (zoals hij deze ook noemde) had vier 'constituerende elementen' of doelstellingen: *shuddhi* (spreek uit: sjoeddhi) of zuivering, *mukti* of bevrijding, *bhukti* of gelukzaligheid en *siddhi* of vervolmaking.*(18) Het wezen van de zuivering bestond voor hem in de ordening van het 'vermengd en verward' functioneren van de verschillende delen van de menselijke natuur. Elk deel moest op zijn eigen functie worden afgesteld: het mentale bewustzijn op het denken, de levenskrachten op onthechte actie en genieting, enzovoort. Een volmaakte zuivering zou de vermindering van de verslaving der natuur tot gevolg hebben, in het bijzonder van de banden van het *ahankara* of ego. Die bevrijding, *mukti*, zou leiden tot de vervolmaking van de individuele natuur, *siddhi*, en tot de genieting van de wezenlijke gelukzaligheid van het zijn, *bhukti*.(19) Deze vier elementen of doelstellingen vormden de *sansiddhi chatushtaya*, de tetra-de van de totale vervolmaking. Dat was 'een algemene chatushtaya', 'het middel, de som en de vervollediging van al de andere'.(20) Er waren nog twee algemene chatushtaya's: de *brahma chatushtaya* of tetra-de van het goddelijk zijn en de *karma chatushtaya* of tetra-de van de goddelijke actie. Sri Aurobindo heeft van deze laatste geen volledige beschrijving nagelaten, maar hij heeft ze in een brief uit 1916 in grote trekken geschetst. Nadat de voorbereidende sadhana 'steviger en vollediger' was geworden, schreef hij, 'is het [lichaams]stelsel beter in staat om constant en op levendige wijze de perceptie te behouden van het Ene [Brahman] in alle dingen en wezens, in alle hoedanigheden, krachten, gebeurtenissen, in het hele wereldbewustzijn en in het spel van zijn werkingen. Dat grondt de Eenheid en vestigt erop de diepe voldoening en groeiende verrukking van de Eenheid ... Wanneer de Eenheid goed gegrond is, is de statische helft van ons werk gedaan, maar er blijft nog de actieve helft over. Het is dan dat we in het Ene de Meester en zijn Macht moeten zien – Krishna en Kali zoals ik ze noem in de termen van onze Indiase godsdiensten ... Wanneer dat gedaan is, mogen we uitzien naar de verzekerde vestiging in ons van het spel van

* Hetzelfde viertal vormt het doel van de tantrische yoga. (Zie *The Synthesis of Yoga*, blz. 38.)

zijn goddelijke Kennis die de actie van zijn goddelijke Macht bestuurt.’(21)

De drie algemene *chatushtaya*'s omschreven het doel van Sri Aurobindo's yoga. De middelen werden aangegeven in de vier *chatushtaya*'s van de instrumentale natuur. Eerst kwam de *samata chatushtaya*, de tetrade van de 'gelijkmoedigheid'. De basis van Sri Aurobindo's yoga, en 'het allereerste vereiste' voor hen die haar willen beoefenen, was een onwankelbaar innerlijk evenwicht. Daar waren vier dingen voor nodig: 'Ten eerste, gelijkmoedigheid in de meest concrete, praktische betekenis van het woord, *samata*, vrijheid van mentale, vitale en fysieke voorkeuren, een gelijke aanvaarding van al Gods werkingen in hem [de *sadhak* of beoefenaar] en om hem heen; ten tweede, een statische vrede en afwezigheid van alle stoornis en beroering, *shanti*; ten derde, een positief en innerlijk spiritueel geluksgevoel en spiritueel welvoelen van het natuurlijke wezen die door niets overschaduwd kunnen worden, *sukham* (spreek uit: soekham); ten vierde, een heldere vreugde en gelach van de ziel in haar omhelzing van het leven en het bestaan [*atma prasada* of *hasyam*].'(22)

Sri Aurobindo benadrukte dat het niet nodig was uit de wereld weg te vluchten of haar wezens en dingen de rug toe te keren om dat evenwicht te ontwikkelen. De ware taak bestond erin 'de aanrakingen door de uiterlijke dingen' (de *bahya sparsha* van de Gita) te leren verdragen zonder erdoor verstoord te worden, en ten slotte een gelijke mate van verrukking (*sama ananda*) te vinden in alle dingen.

De volgende tetrade (hoewel niet noodzakelijk in volgorde, want alle onderdelen van de yoga moesten simultaan worden uitgewerkt) was de *saki chatushtaya*, de vervolmaking 'van het temperament of van de natuur in het lagere stelsel [bestaande uit] het mentale bewustzijn, de levenskrachten en het lichaam'. Hiervoor moest de energie van het goddelijke temperament (*virya*) in de menselijke persoonlijkheid worden overgebracht. Tegelijkertijd moesten de verschillende wezensdelen worden afgestemd op de hoogste conditie van hun vermogen (*shakti*). Om dit op perfecte wijze te doen, diende de goddelijke natuur, *daivi prakriti*, te hulp te worden geroepen en dienden haar werkingen te worden aanvaard met een verlicht geloof, *shraddha* (spreek uit: sjraddha).(23)

Het volstond niet de gewone vermogens van het menselijk wezen tot hun hoogste werkingsniveau te brengen. Andere vermogens, buiten het bereik van het gewone functioneren van de mens, moesten eveneens worden aangekweekt. Velen hebben een of meer van die vermogens momenteel ervaren, bijvoorbeeld in intuïties, voorspellende dromen of onverwachte bekwaamheden. Moderne westerse onderzoekers hebben de studie van dergelijke 'parapsychologische verschijnselen' tot een legitieme zij het

niet algemeen aanvaarde wetenschappelijke discipline gemaakt. Die vermogens, in het Sanskriet *siddhi's* genoemd, zijn in India al eeuwenlang bestudeerd, gesystematiseerd en, naar zo vaak wordt beweerd, met kennis van zaken aangewend.

In Sri Aurobindo's sadhana behoorden de *siddhi's* tot de derde tetraede, de *vijana chatustaya* (spreek uit: *vigjana tsjatoestaja*). De vier elementen hiervan waren *juanam* (spreek uit: *gjanam*) of goddelijk denken, *trikaladrishti* of directe kennis van verleden, heden en toekomst, *ashta siddhi*, de acht psychische en fysieke *siddhi's*, en *samadhi* of yogische trance. Het *Record* toont aan dat Sri Aurobindo een uitgebreide ervaring had met die buitengewone vermogens. Ze waren voor hem echter bijkomstigheden in het centrale proces van zijn sadhana: de verandering van zijn bewustzijn van een hoofdzakelijk mentaal in een hoofdzakelijk supramentaal vermogen. Hij had 'de hogere bewustzijnsniveaus leidend tot het supramentale' ontdekt toen hij nog in de gevangenis van Alipore zat. Later begon het proces van de 'opklimming' naar die niveaus en van het ontvangen van de 'neerdaling' van hun vermogens in zijn bewustzijn. Die ontdekking en dat tweevoudige proces vormden de vierde van de vier fundamentele verwezenlijkingen van zijn yoga.(24)

De termen 'niveau', 'opklimming' en 'neerdaling' vragen om enige toelichting. Het fysieke heelal kan gezien worden als 'een algemeen gevestigd samenstel of wereld van betrekkingen ... tussen de Ziel en de natuur'. Er waren, schreef Sri Aurobindo, andere samenstellen of werelden die, 'praktisch gesproken, harmonieën zijn die verschilden van de harmonie van het fysieke heelal; ze bevinden zich, zoals het woord "niveau" suggereert, op een verschillend vlak in de schaal van het bestaan'.(25) Hij onderscheidde zeven hoofdniveaus. De eerste drie waren die waar we vertrouwd mee zijn: de materie, de levenskrachten*, en het mentaal bewustzijn. Volgens de fysieke wetenschap zijn dat gewoon verschillende vormen van de activiteit van een fysieke substantie. De Indiase spirituele traditie, door Sri Aurobindo overgenomen, beschouwt ze echter als afzonderlijke werelden, die samen de *aparardha* of de lagere hemisfeer uitmaken. De hogere hemisfeer (*parardha*) bestaat uit zuiver zijn, zuiver bewustzijn en zuivere gelukzaligheid (*sat-chit-ananda*), die samen de wezenaard uitmaken van de absolute Werkelijkheid. Volgens Sri Aurobindo is er tussen de hogere en de lagere hemisfeer een niveau dat beide verbindt en dat hij 'het supramentale' noemde. Dit was niet, zoals we uit de

* De levenskrachten worden in Sri Aurobindo's terminologie ook heel dikwijls 'het vitale' genoemd (vert.).

naam zouden kunnen opmaken, een hogere activiteit van het mentaal bewustzijn. Het was een totaal verschillend vermogen, even verschillend van het mentale bewustzijn als dit verschilt van de levenskrachten en de levenskrachten van de materie. Doordat Sri Aurobindo zich het niveau van het supramentale als 'boven' het mentale, het vitale en de materie voorstelde, noemde hij een bewustzijnsbeweging ernaartoe een 'opklimming' en de stroom van energieën die ervandaan kwamen een 'neerdaling'.

Terwijl Sri Aurobindo zich naar het supramentale aan het opwerken was, stelde hij vast dat zich tussen het supramentale en de lagere niveaus een tussenvlak van een 'suprabewust kosmisch mentale' bevond dat hij 'het bovenmentale' noemde. Dit niveau, zei hij, was de eigenlijke oorsprong van de hogere intuïties van de mens, ja, het was de bepalende bron 'van alle activiteiten eronder en van alle mentale energieën'. Als met 'de brede vleugels van een scheppende Grote Ziel' overdekte het 'deze hele lagere hemisfeer van Kennis-Onwetendheid' en diende het als verbinding tussen het mentale-vitale-lichaam en het Waarheidsbewustzijn van het Supramentale. Tegelijkertijd nam het, van onderop gezien, de vorm aan van 'een stralend gouden Deksel' dat 'het gezicht van de grotere Waarheid voor ons oog afschermt' en dat 'met zijn vloedgolf van oneindige mogelijkheden tegelijk een hindernis en een doorgang vormt in ons zoeken naar de spirituele wet van het bestaan, naar zijn hoogste doel, naar zijn verborgen Werkelijkheid'.(26)

Sri Aurobindo heeft vele jaren gewerkt om die 'hindernis' te overwinnen en door de 'doorgang' heen te komen. Het was een moeilijke taak, want werd de hindernis uit de weg geruimd dan verdween ook de doorgang. Het cruciale proces was de neerdaling van het vermogen of de 'Godheid' (zoals hij dat noemde) van het bovenmentale in zijn fysieke wezen. Er werd bekendgemaakt dat dat op 24 november 1926 had plaatsgehad, de dag die sindsdien wordt herdacht als die van zijn siddhi of 'vervolmaking'.

Voor de meesten van ons, voor wie 'het supramentale' en 'het bovenmentale' in het gunstigste geval intellectuele abstracties zijn (hoewel ze voor Sri Aurobindo, naar hij zei, concreter waren dan alles wat de zintuigen kunnen waarnemen), is het niet gemakkelijk de betekenis van hun 'neerdaling' te begrijpen. We hebben dat proces vrij uitvoerig behandeld omdat het centraal stond in 'de verandering van het leven en het bestaan', door Sri Aurobindo beschouwd als het fundamentele verschil tussen zijn pad en de andere, zoals we in het begin van dit hoofdstuk hebben gezien. Hij schreef: 'Er is een dynamische goddelijke Waarheid (het supramentale) die 'in de tegenwoordige wereld van Onwetendheid ... kan neerdalen,

er een nieuw Waarheidsbewustzijn scheppen en het Leven vergoddelijken. De oude yoga's gaan recht van het mentale naar de absolute Godheid', waardoor ze voorbijgaan aan het supramentale en de tussenliggende niveaus (zoals het bovenmentale). Die yoga's 'beschouwen alle dynamisch bestaan als Onwetendheid, Illusie of Lila [spell]; als men in de statische en onveranderlijke Goddelijke Waarheid overgaat, zeggen zij, laat men het kosmisch bestaan achter zich'.(27) Sri Aurobindo, daarentegen, beoogde een transformatie van het kosmisch bestaan door de macht van het supramentale. In een van zijn laatste geschriften gaf hij een treffende vooruitblik op dat proces: 'Zoals de Natuur voorbij de Materie is geëvolueerd en het Leven heeft gemanifesteerd, zoals ze voorbij het Leven het Mentale heeft gemanifesteerd, zo moet ze ook voorbij het Mentale evolveren en een bewustzijn en vermogen van ons bestaan manifesteren die vrij zijn van de onvolmaaktheid en de beperking van ons mentaal bestaan: een supramentaal of waarheidsbewustzijn ... In die [spirituele] waarheid zullen we worden bevrijd en ze zal het mentale, het vitale en het lichaam transformeren. Licht, gelukzaligheid, schoonheid en een volmaaktheid van de spontane juiste actie van het hele wezen zijn als aangeboren krachten in het supramentale waarheidsbewustzijn aanwezig; ze zullen uiteraard het mentale, vitale en het lichaam transformeren, zelfs hier op aarde, tot een manifestatie van de waarheidsbewuste geest.'(28)

Het fysieke aspect van die transformatie – de herschepping van het lichaam, 'zelfs hier op aarde', tot een geschikt instrument van het getransformeerde bewustzijn – was het culminerende doel van Sri Aurobindo's yoga. Het had als basis de vier elementen van de *sharira chatushtaya*, de tetraëde van het lichaam: *arogyā* (spreek uit: arogja) of gezondheid, *utthapana* (spreek uit: oetthapana) of lichtheid, *saundaryā* (spreek uit: saondenarja) of schoonheid en *vividhananda* of de verschillende vormen van fysieke verrukking. Het *Record of Yoga* bevat heel wat aantekeningen in verband met die vier vermogens. Het is een opmerkelijk element van Sri Aurobindo's yoga, dat de laatste twee, schoonheid en hoogste genieting, niet als werktuigen van de duivel werden gezien maar als rechtmatige, ja, onontbeerlijke elementen van een algehele volmaaktheid.

Veel van Sri Aurobindo's latere beoefening van de yoga was gericht op het tot stand brengen van de fysieke transformatie. Hij beschouwde 'dit deel van de arbeid' als 'het moeilijkste en onzekerste'(29), en hij verwachtte geen volledig succes tijdens zijn leven. Hij was echter van mening dat wat hij ook mocht verwezenlijken, zou bijdragen tot de uiteindelijke vestiging van een goddelijk leven op aarde in een lichaam, en niet alleen maar in een onstoffelijke hemel of nirvana.

Sri Aurobindo's sadhana na de 'bovenmentale neerdaling' is niet goed gedocumenteerd. Dat is jammer, want het lijkt waarschijnlijk dat hij na 1926 voorbij de basiselementen van de zeven chatushtaya's is gegaan. Naar uit terloopse opmerkingen in brieven kan worden opgemaakt, omvatten zijn spirituele bezigheden in de jaren dertig en veertig een inspanning om het supramentale licht en de supramentale macht in het bovenmentale te brengen. Om daar beter aan te kunnen werken, zonderde hij zich af. In februari 1927 nam hij zijn intrek in een huis naast dat waar hij sinds 1922 had gewoond. Daar, in een suite van drie kamers op de eerste verdieping, verbleef hij in eenzaamheid tijdens de volgende vierentwintig jaar. In die periode nam de ashram vorm aan onder de leiding van zijn spirituele medewerkster, de Moeder. Vanuit zijn afzondering overzag hij de ontwikkeling van die gemeenschap van zoekers, zette onderwijl zijn eigen sadhana voort en produceerde een grote massa proza en poëzie.

11. Een filosofie van de ervaring

Een biografie, vooral wanneer die zo beknopt is als de onderhavige, is niet de plaats voor een lang uitgesponnen ontleding van de werken en de geschriften van de hoofdpersoon. We zouden echter in de tegenovergestelde richting ons doel voorbijschieten als we het intellectuele leven van een belangrijke figuur in de geschiedenis van de filosofie zouden veronachtzamen. Sri Aurobindo's voornaamste prozawerk, *The Life Divine*, wordt door sommigen beschouwd als een van de belangrijkste metafysische geschriften van de eeuw. Een ander werk van hem, *The Synthesis of Yoga*, presenteert dezelfde filosofie vanuit het standpunt van de yogische praktijk. Die werken waren grotendeels gebaseerd op de vedisch-vedantische traditie, maar Sri Aurobindo's interpretatie van de geschriften van die traditie was heel erg origineel. Zijn uiteenzettingen over de Gita en de Upanishads hadden tot doel de oorspronkelijke zin van de Vedanta opnieuw te ontdekken, en zijn interpretatie van de Veda's heeft ertoe bijgedragen die zeer oude teksten uit de vergetelheid te halen. Sri Aurobindo's intellectuele interesse bleef echter niet beperkt tot spirituele filosofie en schriftexegese. Hij heeft substantiële bijdragen geleverd aan de sociale wetenschap, de literaire kritiek en de culturele geschiedenis van India, en hij heeft zich op belangwekkende wijze beziggehouden met onderwerpen van taalkundige en antropologische aard. Zijn acht grote prozawerken en de talrijke van mindere omvang behandelen dus een groot aantal verschillende kennisgebieden en belichamen toch altijd een coherente zienswijze die de visie van de yoga in de taal van het intellect weergeeft. In dit hoofdstuk zullen we het karakter en de ontwikkeling van Sri Aurobindo's denken onder de loep nemen, vooral aan de hand van de filosofie van *The Life Divine*. De presentatie van de centrale thesis van dat boek en de beknopte opmerkingen over de thema's van zijn andere boeken zijn in hoofdzaak bedoeld als voorbeelden van de denkwijze van de auteur, niet als een uitputtende kritiek van zijn werk.

Wanneer we Sri Aurobindo als filosoof behandelen, moeten we beginnen met de paradox dat deze schrijver van een groot aantal filosofische werken niet alleen ontkende een filosoof te zijn, maar dat hij zelfs staande hield dat zijn werken geschreven waren zonder hulp van het denken. 'En filosofie! Laat me u in vertrouwen vertellen dat ik nooit, nooit, nooit een filosoof ben geweest, ook al heb ik filosofie geschreven – maar dat is dan

weer een ander verhaal'(1), schreef hij eens aan een volgeling. Aan een andere, die hem met vragen bestookte, schreef hij: 'Je verwacht nog steeds dat ik zou "denken"', en nog erger: dat ik zou denken wat juist of verkeerd is. Ik denk niet, weet je: ik zie of ik zie niet.'(2) Beide uitlatingen, zoals de context duidelijk maakt, dienden met een korreltje zout te worden genomen, maar de bedoeling ervan was ernstig. Sri Aurobindo sprak niet lichtvaardig toen hij verklaarde dat zijn denken na de ervaring van Brahman in 1908 altijd in een staat van stilte was blijven verkeren. 'Vanaf dat moment werd het mentale wezen in me in principe een vrij Intellect', schreef hij eens, 'een universeel Mentale, niet beperkt tot de enge cirkelgang van het persoonlijk denken zoals een zwoegende arbeider in een denkfabriek, maar een ontvanger van kennis uit alle honderd domeinen van het bestaan en vrij te kiezen wat het wilde in dat grenzeloze domein van zien en denken.' In die 'absolute stilte van het denken' redigeerde Sri Aurobindo '*Bande Mataram* gedurende vier maanden en schreef hij zes jaargangen van *Arya*, om nog te zwijgen over al de brieven en boodschappen' die hij schreef nadat de *Arya* had opgehouden te verschijnen.(3)

Dat een indrukwekkend complete en coherente filosofie kon worden uitgedacht (als dit het juiste woord is) en verwoord zonder te denken is, zacht uitgedrukt, door het denken moeilijk te vatten. Men moet zich op zijn minst realiseren dat Sri Aurobindo filosofie niet als een oefening van het intellect zag, maar als de formulering van waarheden ontdekt door innerlijke ervaring. Hij koesterde een diep geworteld wantrouwen tegenover intellectuele systematisering bedreven omwille van zichzelf. In een van zijn eerste commentaren op de Upanishads merkte hij scherp op: 'Er is één belangrijke eigenschap van het ontwikkelde en gecultiveerde denken, zowel in Europa als in Azië, die men zou moeten bewonderen zonder haar na te volgen: de eigenschap van het bedreven zijn in het spelen met woorden.'(4) Enkele jaren later wijdde hij over hetzelfde thema uit: 'Geen menselijke bezigheid is onvruchtbaarder en frivoler dan metafysica die alleen maar als intellectueel tijdverdrijf wordt beoefend, als een spel met woorden en gedachten zonder de intentie om de gedachte in het leven uit te werken of om onze innerlijke wezenstoestand en onze uiterlijke activiteiten te laten vormen door de kennis die ons intellect heeft aangevaard.'(5)

De innerlijke wezenstoestand en de uiterlijke activiteiten vorm te laten geven door de kennis vervat in een filosofie van het zijn, is hetzelfde als yoga doen. De opgaaf van de filosofie bestond er volgens Sri Aurobindo in, de relatie te formuleren tussen 'de psychologische en fysieke feiten van het bestaan' enerzijds en 'de fundamentele werkelijkheid die mogelijk

kerwijs bestaat'(6) anderzijds; haar doel was het individu te helpen leven en handelen in overeenstemming met die feiten, gezien in de termen van die werkelijkheid.

Academische filosofen zouden de opgaaft maar niet het doel aanvaarden. Sommigen van hen zouden daarom weigeren Sri Aurobindo's metafysica als filosofie in de ware zin van het woord te erkennen. Een van die critici beweert dat de essentiële filosofische attributen in zijn geschriften ontbreken, en wel de logische argumentatie en de dialoog met andere filosofen (die gestaafd dient te worden door citaten uit hun werken).(7) Worden die attributen als het doorslaggevende vereiste aanvaard, dan moet men toegeven dat Sri Aurobindo geen filosofie heeft geschreven. Zijn boeken melden weinig filosofen uit het verleden en bevatten geen citaten uit hun werken, en hij vermeed ingewikkelde logische argumenten. 'Er is heel weinig logisch geargumenteer in mijn filosofie', schreef hij eens – 'het uitgesponnen metafysisch geredeneer vol abstracte woorden waarmee de metafysicus zijn gevolgtrekkingen tracht te ondersteunen, is er niet in aanwezig. Wat er wel in aanwezig is, is een harmonisering van de verschillende onderdelen van een veelzijdige kennis, zodat alles op logische wijze in elkaar past. Dat gebeurt echter niet door de kracht van het logisch argument, maar door een duidelijke visie van de relaties en aaneenschakelende onderdelen van de Kennis.'

Wanneer hij 'intellectuele abstracties, logisch geredeneer en dialectiek' gebruikte was dat, zoals hij elders schreef, 'om mijn filosofie te verklaren en te rechtvaardigen voor het intellect van anderen'.(8) Hij was daarin zeer competent. Zelfs de criticus die schreef dat het gebrek aan argumentatie Sri Aurobindo als filosoof diskwalificeerde, plaatste hem 'onder de grootste speculatieve metafysici in de geschiedenis van de mensheid'.(9) Sri Aurobindo zag de metafysica als de dienaar van het leven en de actie. Midden in een diepgaande discussie over de natuur van het heelal – was het een 'actieve objectiviteit', onwerkelijk zonder het bewustzijn waardoor het geschouwd werd, of was het een op zichzelf bestaande materiële werkelijkheid? – gaf hij als commentaar: 'Het verschil, schijnbaar zo metafysisch, is nochtans van het grootste praktische belang, want het bepaalt de hele visie van de mens op het leven, het doel dat hij aan zijn inspanningen zal stellen en het terrein waarbinnen hij zijn energieën zal beperken. Het stelt immers de vraag naar de werkelijkheid van het kosmisch bestaan en, wat nog belangrijker is, naar de waarde van het menselijk leven.'(10)

Hij beschouwde de aloude discussie tussen materialist en idealist niet als een stimulerend intellectueel debat, maar als een dialoog met praktische toepassingen. Het zou inderdaad mogelijk zijn *The Life Divine* fundamen-

teel te beschouwen als een levensgids, wat niet hetzelfde is als een simplistisch handboek met gedragsregels. Zijn complexe visie van het bestaan omvat een theorie van de mens die niet alleen met zijn cognitieve functies begaan is, maar ook met zijn wil-tot-macht en zijn wil-tot-genieting. In de loop van zijn zesenvijftig hoofdstukken behandelt het boek veel van de problemen die de filosofen sinds de tijd van Yajnavalkya en Thales hebben beziggehouden en geeft het er originele oplossingen voor.

Alvorens de definitieve formulering van Sri Aurobindo's filosofie te onderzoeken, zullen we in het kort zijn ontwikkeling als denker nagaan. Academische critici proberen gewoonlijk de bronnen van het werk van hun onderwerp op te sporen. Dat is gerechtvaardigd zolang het gebaseerd is op echt bewijsmateriaal en niet alleen op veronderstellingen. Sommige schrijvers hebben de invloed van de Griekse en Europese filosofie op Sri Aurobindo willen aantonen. Er zijn weinig positieve aanwijzingen van zo'n invloed. Hij heeft sommige van de Grieken gelezen in Cambridge, niet als wijsgeren (filosofie behoorde niet tot zijn klassiek curriculum) maar als meesters van een of ander genre van de Griekse literatuur. Hij vond Aristoteles 'uitermate droog', maar hij bewonderde Plato, wiens *Symposium* hij gebruikte als voorbeeld voor zijn *Harmony of Virtue*. Sri Aurobindo heeft geen systematische studie van de Europese metafysica gemaakt, noch in Engeland noch later. Hij heeft eens vluchtig een boek van Hegel gelezen (die omstreeks 1890 in Cambridge veel bestudeerd werd), maar 'het liet geen indruk na' op hem. Hij legde Kant ter zijde na zich door een paar bladzijden heen geworsteld te hebben en ook het lezen van een boek over Bergson onderging hij niet als een verrijking. Het weinige dat hij van de Europese filosofie af wist, schreef hij, had hij 'in het voorbijgaan opgepikt' in zijn 'algemene leatuur'. De westerse denkers die hem aanspraken – Plato, Plotinus (met wie hij slechts oppervlakkig bekend was) en Nietzsche – bewonderde hij niet om hun wijsgerige stelsels, maar om hun geïnspireerde verwoording van intuïtieve ideeën of innerlijke ervaringen.⁽¹¹⁾

Rond 1903 was Sri Aurobindo begonnen de Upanishads en de Gita in het Sanskriet te lezen. Dat werd de basis van zijn 'eerste beoefening van yoga' en, nadat zijn sadhana vruchten was gaan afwerpen, de eerste vormende invloed op zijn filosofie. 'Ik probeerde in mijn spirituele ervaring te verwezenlijken wat ik las en slaagde daarin', zou hij later schrijven. 'Ik was eigenlijk nooit voldaan vóór de ervaring kwam, en het was op die ervaring dat ik later mijn filosofie baseerde.'⁽¹²⁾ Het waren de teksten zelf van de Upanishads en de Gita (en later de Rig-Veda) die hem interesseerden, niet de commentaren of secundaire werken. Hij las epitomes zoals de

Vedanta-sara en was vertrouwd met de *bhashya*'s van Shankara en anderen, maar hij maakte reeds vroeg een onderscheid tussen de oorspronkelijke Vedanta van de teksten en de ervan afgeleide filosofie van de commentatoren. Zijn eigen commentaren, die hij in die tijd begon te schrijven, getuigden bijna van meet af aan van een onwil om zich tevreden te stellen met aanvaarde verklaringen die tegen zijn eigen intuïtief aanvoelen indruisten.

Naargelang Sri Aurobindo's sadhana vorderde werden zijn intuïties vervangen door wat hij 'directe kennis' noemde. Deze openbaring was de tweede van de twee door hem erkende bronnen van zijn filosofie. Toen hij tot de niveaus tussen het mentale en het supramentale begon op te klimmen, schreef hij, 'kwamen de ideeën neer in een machtige vloed die tot een zee van directe Kennis werd en die zich altijd in ervaring omzette, of het waren intuïties gebaseerd op een ervaring die tot andere intuïties met een ermee samengaande ervaring leidden'.(13)

Tussen zijn aankomst in Pondicherry in 1910 en het lanceren van de *Arya* in 1914 schreef Sri Aurobindo de inzichten die hij aldus verkreeg neer in de vorm van commentaren op de Upanishads, in het bijzonder op de Isha-Upanishads, die volgens hem het geheim van 'het goddelijk leven'* bevatte. Het was aanvankelijk zijn bedoeling, de oorspronkelijke betekenis van die teksten neer te schrijven, of zoals hij het schreef, 'ze te redden van de verduistering door de quiëtistische filosofieën'. Hij vond het echter ook gemakkelijk, de Vedanta en de Upanishads te gebruiken als het raamwerk van zijn eigen filosofie in ontwikkeling. Er waren twee redenen waarom hij deze onderschreef. De eerste was, zei hij, dat hij de centrale gedachte van de Vedanta, het absolute Brahman, als een onloochenbare werkelijkheid had ervaren. De tweede reden: de Vedanta, zoals door hem geïnterpreteerd, had een houding tegenover het leven die even positief en dynamisch was als die van hemzelf. Ze had 'een hoogste nut', schreef hij, 'voor het leven, voor de individuele en raciale ontwikkeling van de mens'.(14)

Het duurde evenwel niet lang vóór Sri Aurobindo ondervond dat 'zijn innerlijke ervaring alles wat expliciet in de Upanishads behandeld werd te boven bleek te gaan. Toen dat zich voordeed, kon hij de commentaren op de Upanishads niet langer gebruiken als een middel om zijn eigen filosofie te schragen. Het was immers zijn innige overtuiging dat de enig aanvaardbare functie van de exegetische erin bestond de oorspronkelijke beteke-

* Deze uitdrukking, later beroemd geworden als de titel van zijn voornaamste wijsgerige werk, werd oorspronkelijk gebruikt als titel van het uitvoerigste van die commentaren.

nis van de tekst boven water te halen. Toen de *Arya* dus begon te verschijnen, maakte hij een duidelijk onderscheid tussen zijn interpretatie van Vedanta en Veda, die hij uiteenzette in een aantal vertalingen en commentaren, en zijn eigen zienswijze, die hij uitwerkte in *The Life Divine*.

In de met een korrel zout te nemen brief die we in het begin van dit hoofdstuk hebben aangehaald, vertelde Sri Aurobindo het verhaal van hoe de *Arya* van start was gegaan. 'Hoe ik erin slaagde het te doen [filosofie te schrijven] en waarom? Ten eerste omdat Richard me voorstelde samen te werken aan een filosofisch tijdschrift. Daar mijn theorie was dat een Yogi in staat moet zijn alles aan te pakken, kon ik niet goed weigeren. En toen moest hij de oorlog in en liet hij mij zitten met de taak elke maand zestig bladzijden filosofie te schrijven, moederziel alleen. Ten tweede, omdat ik slechts in termen van het intellect alles hoefde neer te schrijven wat ik had waargenomen en ontdekt door dagelijks yoga te doen, en dat vanzelf filosofie werd.' (15)

Het eerste deel van deze verklaring – dat Sri Aurobindo zijn filosofische hoofdwerken uitsluitend schreef omdat Paul Richard besloten had een tijdschrift te publiceren – was natuurlijk niet letterlijk bedoeld. Vóór Richard naar India was gekomen, had Sri Aurobindo reeds een dozijn schriften met filosofische aantekeningen gevuld en had hij plannen om meer dan één boek over die onderwerpen te schrijven. De *Arya* voorzag hem van een instrument voor de verwoording van een filosofie die in zijn geest reeds vorm had aangenomen.

Sri Aurobindo's voornaamste tegenwerping tegen de filosofie zoals die doorgaans bedreven wordt, was dat ze haar samenhang en volledigheid slechts verkreeg door één aspect van de waarheid af te zonderen van de rest. 'Een filosofisch stelsel', schreef hij, 'is slechts een deel van de Waarheid dat de filosoof voor het geheel neemt.' (16) Toen hij ertoe kwam zijn eigen wereldbeschouwing te formuleren, probeerde hij dat euvel te vermijden door een integrale benadering uit te werken die uit zijn eigen ervaring stamde. Schrijvend over de kennis van de hogere niveaus, de tweede erkende bron van zijn filosofie, merkte hij op: 'Die bron was buitengewoon universeel en veelzijdig, en allerlei soorten ideeën kwamen bij me op die tot tegenstrijdige filosofieën hadden kunnen behoren, maar hier werden ze verzoend in een synthetisch geheel.' (17) Die synthetische ervaring weerspiegelde zich in een synthetische methode. Hij werkte niet door opsplitsing en analyse, maar door bevestiging en het zoeken naar een hogere harmonie. Deze hoofdtoon werd aangeslagen in het eerste hoofdstuk van *The Life Divine*: 'Alle problemen van het bestaan zijn wezenlijk pro-

blemen van harmonie. Ze komen voort uit de perceptie van een onopgelooste dissonantie en het intuïtief aanvoelen van een nog onontdekte overeenkomst of eenheid.’⁽¹⁸⁾ Onder de dissonanties die Sri Aurobindo in *The Life Divine* poogde te harmoniseren, bevonden zich de grote dualiteiten waarvan de tegenstelling het bestaan tot een raadsel maakt en het leven tot een beproeving: Geest en materie, God en wereld, het persoonlijke en het onpersoonlijke, zijn en worden, het ene en het vele, het individu en de gemeenschap, voorbestemming en vrije wil, actie en stilte, handelen en kennis, verzaking en genieting. Hij erkende beide leden van elk paar als gerechtigd en bracht ze tot verzoening in een allesomvattende synthese. De lijnen van zijn eigen ervaring volgend, bevestigde hij aldus de absolute werkelijkheid van Brahman, maar hij ontkende daarbij de werkelijkheid van de wereld der verschijnselen niet. Brahman was reëel en de wereld was een reële manifestatie van zijn realiteit. Aan de verzoening van dit centrale paar tegenstellingen wijdde Sri Aurobindo het eerste deel van *The Life Divine*: ‘De Alomtegenwoordige Realiteit en het heelal.’

Als de wereld een manifestatie van de goddelijke volmaaktheid is, waarom ervaren we haar dan als een terrein van conflicten, vol pijnlijke ervaringen of onvolkomen verwezenlijkingen die nooit de volmaaktheid bereiken? Sri Aurobindo heeft deze vraag beantwoord in het tweede deel van *The Life Divine*: ‘De Kennis en de Onwetendheid – de spirituele evolutie’. Brahman, de Alomtegenwoordige Realiteit, heeft zich ‘geïnvolveerd’ in zijn door zichzelf geschapen tegendeel. Brahman is naar zijn eigen aard Zijn, Bewustzijn en Alvreugde (*sat-chit-ananda*). Tegemoetkomend aan de mysterieuze drang van de creatieve energie om zelfs de in zijn natuur inherente negatieve mogelijkheden te manifesteren, heeft het zichzelf uitgestort in niet-zijn, onbewustheid en gevoelloosheid. Vanaf die basis, door Sri Aurobindo ‘het Onbewuste’ genoemd, klimt de schepende energie via de niveaus van de materie, de levenskrachten en het mentale bewustzijn weer op tot ze een ‘supramentaal’ niveau bereikt van waaruit ze *sat-chit-ananda* opnieuw kan bezitten en toch in contact blijven met de drie lagere zijnsvlakken.

Maar waarom moest het absolute en volmaakte Brahman zich involueren in deze blijkbaar onvolmaakte, relatieve wereld, waarin de op zichzelf bestaande wezens die het geworden is, onwaarheid, lijden en kwaad dienen te ervaren? Sri Aurobindo antwoordde dat Brahman de onvolmaaktheid vrijwillig aanvaardt ‘omwille van één reden: hoogste genieting’. *Ananda*, de essentiële verrukking van het zijn, is Brahman’s ‘eeuwige bezigheid’, ‘een harmonie van verschillende elementen, niet een bekoorlijke maar monotone melodie, [is] de boodschap van zijn muziek’. Brahman aanvaardt ‘ook de lagere tonen’ om ze te laden met ‘een diepere en fijnzinni-

ger betekenis'.(19) Anders gezegd, Brahman neemt vormen aan ter wille van 'de vreugde van het avontuur'. Maar dit spel (*lila*) is er niet alleen maar om de pret ervan, 'het draagt in zich een te verwezenlijken doel', namelijk 'een manifestatie van de hogere vermogens van het bestaan tot het hele zijn zelf in de materiële wereld gemanifesteerd zal zijn, maar dan als een hogere, een spirituele schepping'.(20) Sri Aurobindo zag de evolutie fundamenteel als een ontplooiing van de hogere bewustzijnsvermogens en slechts uiterlijk als een ontwikkeling van steeds meer complexe vormen. De levenskrachten verschijnen in de materie omdat het vitale principe in de materie geïnvolueerd is. (Het DNA en de andere in de levensprocessen betrokken moleculen zouden volgens Sri Aurobindo het leven niet 'verklaren'. Hij zag de fysieke basis van de erfelijkheid als het mechanisme van iets dat niet tot een vorm of activiteit van de materie herleid kan worden.) In het leven worden steeds ingewikkelder structuren tot ontwikkeling gebracht tot zich een nieuw principe, het mentaal bewustzijn, kan manifesteren, op rudimentaire wijze in het dier en op een zekerder basis in de mens. (Sri Aurobindo dreef de spot met pogingen om het bewustzijn te verklaren als een epifenomeen van het zenuwstelsel. Naar hij zei, is het brein de structuur die het het bewustzijn mogelijk maakt op geordende wijze te functioneren in levende materie, maar het bewustzijn gaat aan zijn cerebraal instrument vooraf.) De mens ziet het mentaal bewustzijn als het toppunt van de schepping. Een bewuste trilobiet zou het zenuwstelsel waarschijnlijk net zo hebben gezien. Zoals het leven ontstaan is in de protobacterie en het bewust mentale in de protoantropoïde, zo zal het supramentale ontstaan in het menselijke prototype van een toekomstig hoger wezen, door Sri Aurobindo de 'supermens' genoemd. Doordat de mens een bewust wezen is, zal de evolutionaire overgang van mens naar supermens een bewust proces zijn. De mens kan deelnemen aan zijn eigen zelfoverstijging. De naam die aan deze deelneming is gegeven is yoga, in essentie een aspiratie naar de creatieve macht achter de evolutie en een overgave aan haar werkingen.

In *The Life Divine* heeft Sri Aurobindo heel wat aandacht geschonken aan het individu, dat hij als 'de sleutel van de evolutionaire ontwikkeling' beschouwde. Hij was echter overtuigd dat het doel van die ontwikkeling meer was dan een individuele verwezenlijking. Het actieve element in de supramentale fasen van de evolutie zou niet een individu zijn dat zich apart van de andere individuen opstelt en ermee in concurrentie verkeert, maar een individu dat zich bewust is van 'de Goddelijke Realiteit in zich die ook de Goddelijke Realiteit in de anderen is', en dat zou werken 'voor de Godheid in de anderen en de Godheid in allen'. Dit 'gnostisch individu' zou aldus zichzelf ontdekken 'niet alleen in zijn eigen vervulling, die

de vervulling van het Goddelijke Wezen en de Goddelijke Wil in hem is, maar ook in de vervulling van de anderen'. Door de samenwerking van veel gnostische individuen zou 'een nieuw gemeenschappelijk leven' ontstaan, 'hoger dan het huidige individuele en gemeenschappelijke leven'. Verre van 'enige vitale aantrekkelijkheid' te bezitten, zou die 'evolutie in de Kennis' 'een prachtiger en glorieuzer manifestatie zijn dan de evolutie binnen de Onwetendheid, die wij kennen; het zou een groter en gelukkiger constant wonder zijn'. Zo'n leven, 'een leven van gnostische wezens die de evolutie tot een hogere, supramentale staat brengen, zou terecht een goddelijk leven kunnen worden genoemd', schreef Sri Aurobindo in het laatste hoofdstuk van zijn boek, 'want het zou een leven in de Godheid zijn, een leven met het begin van een spiritueel goddelijk licht, macht en vreugde, gemanifesteerd in de materiële Natuur'.(21)

In deze samenvatting heb ik de nadruk gelegd op twee karaktertrekken van de filosofie van *The Life Divine* die kenmerkend zijn voor het denken van Sri Aurobindo: haar synthetische methode en haar evolutionaire gerichtheid. Beide karaktertrekken zijn ook in zijn andere grote werken terug te vinden. De titel zelf van *The Synthesis of Yoga* toont aan dat Sri Aurobindo het boek niet heeft geschreven met het doel de superioriteit van één vorm van yoga over de andere aan te tonen, maar om in alle vormen het element te vinden dat er essentieel aan is en zo tot een harmonie van hun methoden te komen. Yoga is traditioneel in drie hoofdpaden verdeeld: de yoga van de kennis (*jnana-yoga*), de yoga van de devotie (*bhakti-yoga*) en de yoga van de werken (*karma-yoga*). Er zijn ook gespecialiseerde paden zoals *raja-yoga*, *hatha-yoga* en de verschillende tantrische disciplines. Elk pad concentreert zich op een verschillend instrument: het mentaal bewustzijn, de wil (die het 'innerlijk instrument' van de *raja-yoga* is) of het lichaam (het fijnstoffelijke instrument van de *shakti*). Van de aspirant wordt gevraagd dat hij zich exclusief op de werkingen van dat instrument zou concentreren om tot zijn latente vermogens te ontwaken en met behulp ervan op te stijgen tot de vereniging met het Absolute. Een ongewenst neveneffect van die concentratie is dat de aspirant dikwijls incompetent wordt in andere delen van zijn natuur. Zo bijvoorbeeld tendeert de *jnana-yogi*, die zich op het onderscheidingsvermogen van het zuivere intellect concentreert, ertoe tekort te schieten in emotionele respons en actieve vermogens. Is hij standvastig in zijn yoga, dan verwezenlijkt hij de stilte van het mentale bewustzijn en zo de ervaring van Brahman, maar daarmee gaat een afsterven van zijn instrumentale natuur gepaard.

Het was Sri Aurobindo's bedoeling in de *Synthesis* aan te tonen hoe alle

paden van yoga met elkaar in harmonie konden worden gebracht in wat hij een 'integrale yoga' noemde. In de eerste drie delen van het boek gaf hij een overzicht van de paden van de werken, de kennis en de devotie; daarbij wees hij op overeenkomsten die eraan ten grondslag liggen en toonde hij aan 'hoe ze samenkomen, zodat men uitgaand van de kennis ook karma en bhakti kan realiseren, en hetzelfde geldt voor elk pad'. In het vierde deel zette hij zijn eigen yoga van de zeven chatushtaya's uiteen, daar 'de yoga van de zelfvervolmaking' genoemd. In een brief uit 1932 schreef hij dat hij, toen dit deel af was, 'een weg had willen voorstellen waarin alle [paden] gecombineerd konden worden, maar dat werd nooit geschreven'.⁽²²⁾ Toen de *Arya* ophield te verschijnen was slechts een derde van 'De yoga van de zelfvervolmaking' voltooid. Enkele jaren later herzag Sri Aurobindo het eerste deel van het boek, maar hij heeft jammer genoeg zijn geplande synthese nooit op schrift voltooid.

In *The Human Cycle* en *The Ideal of Human Unity* schonk Sri Aurobindo speciaal aandacht aan een van zijn steeds terugkerende thema's: de betekenis van het collectieve bestaan van de mens en de juiste relatie van de individuele persoon tot de collectiviteit. Hoewel hij het in die boeken weinig over yoga heeft, mogen ze gezien worden als pogingen om de één-makende visie van de yoga toe te passen op de sociologie en de geschiedkunde. In *The Human Cycle*, dat eerst de titel *The Psychology of Social Development* had, toonde hij aan dat de menselijke gemeenschappen, net als de menselijke individuen, bepaalde 'psychologische' stadia doormaken op hun weg naar een voorbestemde evolutionaire vervulling. Met termen ontleend aan de Duitse historicus Karl Lamprecht noemde hij die stadia het symbolische, het typale, het conventionele en het subjectieve. Vervolgens ging hij verder dan Lamprecht door zich 'de komst van een spiritueel tijdperk' van de menselijke gemeenschap voor te stellen. Sri Aurobindo karakteriseerde de eerste drie stadia als 'infrarationeel'. Met het verschijnen van het zelfbewuste individu kwam de ontwikkeling van de rede en het in twijfel trekken van de aanvaarde zekerheden die aan de infrarationele orde haar stabiliteit hadden geschonken. Voor de vestiging van een nieuwe orde is het wachten op het verschijnen van een 'suprarationeel' vermogen, want de rede heeft zich onmachtig betoond om de tegenstrijdige eisen van tegenover elkaar staande individuen, groepen en naties op te lossen. De weg van de harmonie vraagt om de ontwikkeling van de subjectiviteit, maar niet van de onechte subjectiviteit die het zelf met het individuele ego gelijkstelt. Er moet een inspanning worden gedaan om het universele zelf te vinden dat in allen één is. Wanneer een kritieke massa van zelfverwezenlijkte individuen bijeenkomt, zal 'een gespiritualiseerde gemeenschap' ontstaan die 'zal leven zoals haar spirituele

individuen: niet in het ego maar in de geest, niet als het collectieve ego maar als de collectieve ziel'.(23)

The Human Cycle behandelt het probleem van het individu en de gemeenschap vanuit een innerlijk, psychologisch gezichtspunt; *The Ideal of Human Unity* bestudeert hetzelfde algemene thema van een meer uiterlijk, politiek standpunt. In deze studie van de oude en de moderne geschiedenis toonde Sri Aurobindo aan dat de politieke entiteiten volgens een voorspelbaar patroon zijn geëvolueerd. Op zichzelf bestaande eenheden werden samengebracht in pre-nationale rijken (zoals het Romeinse). Deze laatste vielen dan uiteen in fragmenten die de basis van de afzonderlijke naties werden. In een bepaalde fase van hun ontwikkeling probeerden de sterkere naties nationale imperia op te bouwen (zoals het Britse), maar het ontbrak zulke groeperingen aan de innerlijke saamhorigheid, noodzakelijk om lang te kunnen overleven. Aan het begin van de twintigste eeuw werd een andere tendens duidelijk, namelijk een poging om tot een vrijwillige wereldunie te komen, waarin 'de religie van de ene mensheid' de plaats zou innemen van de verschillende geloofsvormen en ideologieën die tot dusver de mensheid hebben verdeeld. Sri Aurobindo voerzag dat de groei van een totalitaire wereldstaat een gevaarlijke hindernis zou zijn voor het ontstaan van een wereldunie. De opkomst van nazi-Duitsland en het stalinistische Rusland hebben die vrees gewettigd. Een ware wereldunie zou nooit kunnen worden verwezenlijkt door een uniforme wereldbeschouwing aan de samenstellende delen op te dringen. Het juiste evenwicht moet worden gevonden in een 'eenheid in verscheidenheid', waarbij elke groep uitdrukking geeft aan zijn eigen karakter terwijl hij deelneemt aan het gemeenschappelijke leven van het geheel.

In *The Future Poetry* betoogde Sri Aurobindo dat zelfs de literatuur een evolutionaire ontwikkeling vertoont en dat haar opeenvolgende stadia gekarakteriseerd worden door verschillende inspiratiebronnen. Hij nam de ontwikkeling van de Engelse poëzie tot voorbeeld om die thesis te illustreren. Eerst was er een stadium, met Chaucer als voorbeeld, waarin de Engelse poëzie zich vooral bezighield met het afschilderen van het fysieke leven. Het volgende stadium, getypeerd door de elizabethanen, huldigde het leven van het hart en de wil, het spel van de emoties en de beproevingen van de hartstocht. Daarop volgde een periode van hoofdzakelijk intellectuele dichtkunst, die bij Milton een zeer nobele uiting vond en een kleingeestige in Dryden en Pope. De zogenaamde romantische periode was, in Sri Aurobindo's opvatting, het eerste aanbreken van de dageraad van een hogere, meer spirituele inspiratie. Blake, Wordsworth en Shelley hebben dat nieuwe element in de Engelse literatuur gebracht, maar het is hun niet gelukt het er blijvend in te vestigen. De victorianen vervielen op-

nieuw in een mentale inspiratie en expressie, verfraaid met hier en daar een romantische pennestreek. De betekenisvolste trend in de poëzie van de twintigste eeuw was, volgens Sri Aurobindo, een hernieuwde poging, het duidelijkst in Yeats en A.E. (George William Russell), om uitdrukking te geven aan de spirituele inspiratie. De naoorlogse literaire evolutie heeft echter zijn hoop gelogenstraft dat in Engeland gauw een hoger soort poëzie aan bod zou komen. De moderne dichtvorm, met zijn afwijzing van een regelmatig ritme, was volgens hem een ontoereikend instrument voor de mantra-achtige geladenheid die de ware spirituele poëzie kenmerkt, en die tot dusver alleen in de Veda's en de Upanishads haar volle uitdrukking heeft gevonden.

12. Dichter van de yoga

Het eerste boek dat Sri Aurobindo publiceerde, was een verzameling gedichten; zijn laatste boek, waaraan hij meer dan dertig jaar heeft gewerkt, was een episch gedicht. Tussen het verschijnen van *Songs to Myrtilla* in 1898 en de ten dele postume uitgave van *Savitri* heeft hij negen dichtbundels gepubliceerd en voldoende materiaal nagelaten voor nog verscheidene meer. Dat uitgebreide poëtische oeuvre is nooit zo populair geworden als zijn prozageschriften, maar hij hechtte er zelf bijzondere waarde aan, om twee redenen. Ten eerste: hij had een grotere voorliefde voor de dichtkunst dan voor de filosofie. Ten tweede: hij achtte poëzie hoger dan proza als middel om de spirituele ervaring uit te drukken. De waarheden die de mysticus ontdekt, zijn uiteraard onuitsprekelijk; eindige woorden kunnen het oneindige niet overbrengen. De poëzie, door een groter gebruik te maken van de meer subtiele mogelijkheden van de taal, is echter beter geschikt om 'inluisteringen der onsterfelijkheid' mee te delen dan het meer exacte, minder suggestieve idioom van het proza. Sri Aurobindo heeft in *The Future Poetry* een literaire theorie uitgewerkt gebaseerd op die stelling; in zijn gedichten zette hij zijn theorie om in praktijk.

Sri Aurobindo heeft in de vier grote expressievormen geschreven – in de lyrische, dramatische, verhalende en epische. In dit hoofdstuk zullen we een beknopt overzicht geven van zijn produktie in elke van die vier vormen. Mijn aantekeningen zijn bedoeld om zijn groei als dichter duidelijk te doen uitkomen, niet als waardeoordelen. De citaten kunnen de lezer helpen om een eerste eigen oordeel te vormen.

Sri Aurobindo's vroege lyriek is conventioneel, zowel naar vorm als naar inhoud. De gedichten in *Songs to Myrtilla*, waarvan de meeste in Engeland werden geschreven, hebben te maken met liefde, patriottisme, de natuur, droefheid en dood. Alle rijmen en ze zijn allemaal in bekende strofevormen onderverdeeld. De gedichten die hij vijf tot tien jaar later in Baroda schreef, behandelen dezelfde thema's in een dichtvorm die dezelfde is, in ieder geval uiterlijk. Maar de nieuwe gedichten vertonen een grote groei in beeldend vermogen. *Night by the Sea* (nacht aan zee), het meest beschouwelijke gedicht in *Songs to Myrtilla*, bevat enkele aangrijpende passages:

*Love, a moment drop thy hands;
Night within my soul expands ...
Darkness brightens; silvering flee
Pomps of foam the driven sea.(1)*

(Liefde, laat even je handen van me af;
De nacht groeit aan binnen mijn ziel ...
De duisternis licht op; de zilveren luister
Van het schuim spoedt zich over de gedreven zee.)

Eenzelfde tafereel verwekte tien jaar later eenzelfde gemoedstoestand in *The Sea at Night* (de zee bij nacht), maar de verzen zijn nu vol concrete beeldspraak en resonanties:

*The grey sea creeps half-visible, half-hushed,
And grasps with its innumerable hands
These silent walls. I see beyond a rough
Glimmering infinity, I feel the wash
And hear the sibilation of the waves
That whisper to each other as they push
To shoreward side by side, – long lines and dim
Of movement flecked with quivering spots of foam,
The quiet welter of a shifting world.(2)*

(De grijze zee komt aankruipen, half zichtbaar, half in stilte
En grijpt met haar ontelbare handen
Deze stille muren aan. Ik zie voorbij een ruige
Glinsterende oneindigheid. Ik voel het klotsen
En hoor het lispelen van de golven
Die fluisteren onder elkaar terwijl ze vooruit dringen
Naar de oever toe zij aan zij – lange strepen en wazig
Van beweging, gevlekt met trillende vlokken schuim,
Het rustige deinen van een wereld in beweging.)

Sommige van de in Baroda geschreven gedichten bevatten aanwijzingen van Sri Aurobindo's belangstelling voor spiritualiteit, van zijn 'verlangen naar nieuwe en lieflijker dingen'.(3) Drie of vier ervan hebben zelfs spirituele onderwerpen als thema. Als voorbeeld drie strofen uit *Rebirth* (wedergeboorte):

Not soon is Gods delight in us completed,

*Nor with one life we end;
Termlessly in us are our spirits seated
And termless joy intend.*

*Our souls and heaven are of equal stature
And have a dateless birth;
The unending seed, the infinite mould of Nature,
They were not made on earth,*

*Nor to the earth do they bequeath their ashes,
But in themselves they last.
An endless future brims beneath thy lashes,
Child of an endless past.(4)*

(Gods behagen in ons is niet zo gauw uitgeput,
En we eindigen ook niet na één leven;
Eindeloos blijft onze geest in ons aanwezig
Afgaand op een eindeloze vreugde.

Onze zielen en de hemel zijn van gelijke grootte
En zijn niet op een bepaalde dag geboren;
Ze zijn het oneindige zaad, de oneindige vorm van de Natuur
En werden niet op aarde gemaakt,

Noch laten ze aan de aarde hun asse achter,
Maar ze blijven op zichzelf voortbestaan.
Een toekomst zonder einde welt onder uw wimpers,
Kind van een verleden zonder begin.)

De religieuze poëzie vertoont in de Engelse taal de neiging een prozaische preektoon aan te slaan, getuige Milton, Smart, zelfs Donne en de andere metafysici meestendeels. De ware spirituele poëzie, zoals in Blake's lyriek, in de vroege Wordsworth en het beste van Shelley, gebruikt niet noodzakelijk en zelfs niet doorgaans devotie of theologische taal om verheven thema's te behandelen. Sri Aurobindo wist dat goed genoeg, maar kwam in zijn latere gedichten in Baroda toch dicht bij spiritueel gefilosofeer. *In the Moonlight* (in het maanlicht) begint lyrisch genoeg:

*If now must pause the bullocks' jingling tune,
Here let it be beneath the dreaming trees
Supine and huge that hang upon the breeze,*

Here in the wide eye of the silent moon.

(Als bellengeklingel van de ossen nu moet verstillen,
Laat het hier zijn, onder de dromende bomen
Doorgebogen en reusachtig, hangend op de bries,
Hier in het wijdopen oog van de stille maan.)

Wanneer de bespiegelingen van de dichter hem echter tot verontrustende problemen voeren, begint zijn muziek te stamelen:

*Why is it all, the labour and the din,
And wherefore do we plague our souls and vex
Our bodies or with doubts our days perplex?
Death levels soon the virtue and the sin.*

(Waarom dat alles, het gezwoeg en het rumoer,
En waarom plagen we onze ziel en ontstellen
We ons lichaam met twijfels die onze dagen kwellen?
De dood maakt gauw genoeg deugd met zonde gelijk.)

Het gedicht wordt dan een overweging van de tegenstrijdige beweringen van wetenschap en spiritualiteit. De oplossing, zoals van Sri Aurobindo verwacht mag worden, is op bevredigende wijze synthetisch:

*[Man] rises to the good with Titan wings:
And this the reason of his high unease,
Because he came from the infinities
To build immortality with finite things;*

*The body with increasing soul to fill,
Extend Heaven's claim upon the toiling earth
And climb from death to a diviner birth
Grasped and supported by immortal Will.(5)*

([De mens] stijgt naar het goede met titanenvleugels –
En dit is de reden van zijn hoog onbehagen:
Dat hij gekomen is uit de oneindigheden
Om onsterfelijkheid te bouwen met eindige dingen,

Om het lichaam met steeds meer ziel te vullen,
De aanspraak van de Hemel te laten gelden op de zwoegende aarde

En op te klimmen van de dood naar een goddelijke geboorte
Gewonnen en geschraagd door een onsterfelijke Wil.)

James Cousins, een van de mindere goden van de Ierse literaire renaissance, die een tijdlang in India heeft gewoond, haalde *In the Moonlight* aan als een voorbeeld van zowel de sterke als de zwakke zijde van Sri Aurobindo's dichtkunst. De eerste strofen, schreef Cousins, waren 'van het allerhoogste gehalte', maar hij beschouwde de rest als 'armzalige voortbrengselen van het brein'.(6) Sri Aurobindo was het niet eens met Cousins aanmerkingen, maar hij vond zijn kritiek 'erg nuttig' omdat het hem ertoe aanzette 'een supra-intellectuele stijl uit te werken'.(7)

Om te begrijpen wat hij daarmee bedoelde, moeten we ons vertrouwd maken met sommige van de ideeën die hij in zijn kritische geschriften ontwikkelde. Poëzie, zei hij, kan op twee verschillende wijzen worden ingedeeld: volgens haar inspiratiebron en volgens de graad van haar ritmische en verbale perfectie. Naar hij aanvoelde, kon die inspiratie aan elk denkbaar 'vlak' ontspringen: fysiek, vitaal, psychisch, mentaal, of van de niveaus boven het mentale bewustzijn die hij 'bovenhoofds' noemde. Poëzie uit elk van die bronnen kon in verschillende graden van perfectie tot uitdrukking worden gebracht: adequaat, effectief, of op een verlichte, geïnspireerde of 'onvermijdelijke' manier.* Verlichte poëzie met een vitale inspiratie (dit is uitdrukking gevend aan de levensenergie), zoals men die vindt bij Shakespeare, was van een hogere poëtische kwaliteit dan adequate of minder dan adequate mentale poëzie, en zelfs van poëzie die spirituele onderwerpen op een gewone manier behandelde. De allerhoogste poëzie kwam voort 'uit een bovenmentale inspiratie of uit een heel hoog niveau van de intuïtie' en bezat 'het vermogen om niet alleen de mentale, vitale of fysieke inhoud, kenmerken of waarden van het uitgesprokene over te brengen, maar ook zijn betekenis en gestalte in een soort fundamenteel en oorspronkelijk bewustzijn dat achter al de vernoemde bewustzijnsvormen aanwezig is en dat groter is dan hen'.(8) Sri Aurobindo noemde die allerhoogste poëzie 'de mantra', daar volgens hem de volmaaktste voorbeelden ervan in de wereldliteratuur de mantra's van de Ve-

* Sri Aurobindo's categorieën voegen nauwkeurigheid toe aan de poging van Matthew Arnold (in *The Study of Poetry*, een essay gepubliceerd terwijl Sri Aurobindo nog in Engeland was) om te kunnen vaststellen 'welke poëzie tot de klasse van de ware uitmuntendheid behoort'. Arnold zag ervan af de kenmerken van 'de allerhoogste poëtische kwaliteit' vast te leggen en verkoos voorbeelden te geven. Drie van de passages door hem uit de klassieke en Europese literatuur aangehaald, werden ook door Sri Aurobindo gebruikt om zijn theorieën te illustreren.

da's waren. Zijn eigen poging om een supramentale stijl te ontwikkelen was een bewuste poging om de kracht van de mantra in de Engelse poëzie over te brengen.

Sri Aurobindo schreef weinig lyrische poëzie tijdens zijn eerste jaren in Pondicherry. Toen hij in de jaren dertig het genre weer opnam, gebruikte hij het om uitdrukking te geven aan zijn spirituele kennis en ervaring. Dit is zijn poëtische evocatie van het *Nirvana*:

*All is abolished but the mute Alone.
The mind from thought released, the heart from grief
Grow inexistent now beyond belief;
There is no I, no Nature, known-unknown.
The city, a shadow picture without tone,
Floats, quivers unreal; forms without relief
Flow, a cinema's vacant shapes; like a reef
Foundering in shoreless gulfs the world is done.*

*Only the illimitable Permanent
Is here. A Peace stupendous, featureless, still,
Replaces all, – what once was I, in It
A silent unnamed emptiness content
Either to fade in the Inknowable
Or thrill with the luminous seas of the Infinite.(9)*

(Alles is uitgewist buiten het zwijgende Allene.
Het bewustzijn van denken bevrijd, het hart van zorgen,
Worden nu onvoorstelbaar onbestaande;
Er is geen ik, geen Natuur, geen bekend en onbekend.
De stad, een kleurloos schaduwbeeld,
Lijkt te vloten, onwerkelijk te trillen; vormen zonder reliëf
Bewegen als lege beelden in de bioscoop; als een rif
Wegzinkend in oeverloze diepten houdt de wereld op.

Slechts het onbegrensbare Permanente
Is hier. Een overweldigende Vrede, onbepaald, stil,
Neemt de plaats in van alles. – Wat eens ik was, daarin is
Een stille namelooze leegte, voldaan
Met opgelost te worden in het Onkenbare
Of samen te vibreren met de lichtende zeeën van het Oneindige.)

We zouden dit kunnen vergelijken met de proza-beschrijvingen van de-

zelfde ervaring, aangehaald in hoofdstuk 9. In dit gedicht werkt suggestieve beeldspraak ('vormen zonder reliëf / bewegen als lege beelden in de bioscoop') samen met de treffende nuchtere vaststelling ('Slechts het onbegrensbare Permanente / is hier') om een beeld op te roepen dat meer levend en verhelderend is dan die van het scherper omlijnde proza.

Bijna al Sri Aurobindo's lyrische poëzie werd in traditionele versvormen geschreven. Hij was van mening dat de vorm van het 'allerhoogste belang' was in het zoeken 'naar poëtische perfectie'. Hij hield vooral staande dat het metrum 'niet alleen de traditionele maar ook stellig de juiste fysieke basis van de poëtische beweging' vormde.⁽¹⁰⁾ Het grootste deel van zijn eigen poëzie werd in de bekende Engelse versmaten geschreven en in standaardstrofen ingedeeld. *Nirvana* toont aan hoe zelfs zo'n conventionele vorm als het petrarchische sonnet gebruikt kon worden om een zeer ongewone ervaring weer te geven. In sommige van zijn latere lyrische gedichten experimenteerde hij met klassieke kwantitatieve hexameters. De sappische versmaat gebruikt in *Descent* verleent het gedicht een rustige beweging in overeenstemming met zijn onderwerp:

*All my cells thrill swept by a surge of splendour,
Soul and body stir with a mighty rapture,
Light and still more light like an ocean billows
Over me, round me.*

*Rigid, stone-like, fixed like a hill or statue,
Vast my body feels and upbears the world's weight;
Dire the large descent of the Godhead enters
Limbs that are mortal.*⁽¹¹⁾

(Al mijn cellen trillen opgezweept door een vloed van luister,
Ziel en lichaam trillen van een machtige vervoering,
Licht en nog meer licht als een oceaan golft
Over mij, rond mij.)

Hard, een steen gelijk, standvastig als een heuvel of standbeeld,
Weids voelt mijn lichaam zich en torst het gewicht van de wereld;
De weidse neerdaling van de Godheid, ontzettend, dringt binnen
In sterfelijke ledematen.)

In *Ocean Oneness* vormt de delicate alcaïsche versmaat de muzikale onderbouw van een metaforisch beeld:

*Silence is round me, wideness ineffable;
White birds on the ocean diving and wandering;
A soundless sea on a voiceless heaven,
Azure on azure, is mutely gazing.*(12)

(Rond mij is stilte, een onuitsprekelijke weidsheid;
Witte vogels over de oceaan, duikend en zwevend;
Een geluidloze zee naar een stemloze hemel,
Azuur op azuur, staart stilzwijgend.)

Sri Aurobindo was van mening dat het vrije vers zichzelf beroofde van de meeste klankmogelijkheden waar de metrische poëzie gebruik van maakt. Zijn eigen pogingen om een evenwicht te vinden tussen vrije beweging en afgemeten ritme zijn heel erg interessant, maar zijn bij lange na niet van het gehalte van zijn succesvolle metrische gedichten:

*Vast and immobile, formless and marvellous,
Higher than Heaven, wider than the universe,
In a pure glory of being,
In a bright stillness of self-seeing,
Communing with a boundlessness voiceless and intimate,
Make thy knowledge too high for thought, thy joy too deep for emotion;
At rest in the unchanging Light, mute with the wordless self-vision,
Spirit, pass out of thyself; Soul, escape from the clutch of Nature.
All thou hast seen cast from thee, O Witness.*(13)

(Weids en onbeweeglijk, vormloos en wonderbaarlijk,
Hoger dan de Hemel, ruimer dan het heelal,
In een zuivere glorie van zijn,
In een stralende stilte van zelfschouwing,
Communicerend met een grenzeloosheid zonder stem en innig één,
Maak uw kennis te hoog voor het denken, uw vreugde te diep voor emotie;
Rustend in het onveranderlijke Licht, sprakeloos door het woordeloze zelfschouwen,
Geest, treed uit uzelf, Ziel, ontsnap aan de greep van de Natuur.
Alles wat ge gezien hebt, gooi het van u af, o Getuige.)

Het grootste deel van de lyrische gedichten die Sri Aurobindo in Pondicherry heeft geschreven, behandelt uitdrukkelijk spirituele thema's; hij meende echter niet dat een spirituele inspiratie tot 'verheven' onderwer-

pen beperkt behoorde te blijven. Zijn eigen dramatische poëzie is daarvan een treffend voorbeeld. Tussen 1906 en 1919 schreef hij vijf volledig afgewerkte toneelstukken in verzen en ontwerpen voor nog twee meer. Zijn omschrijving van het eerste dat zou worden gepubliceerd, 'een romantisch verhaal dat het menselijk temperament en de levensimpulsen naar het elizabethaanse model tot onderwerp heeft'(14), is ook op de andere toepasselijk. De stukken zijn 'romantisch' zowel in de literaire als in de gewone zin: elk behandelt 'gebeurtenissen en karakters die ver van het gewone leven af staan', en in elk zijn de protagonisten een sterke, knappe jongeman en een mooi en vindingrijk meisje, die op elkaar verliefd worden en ten slotte met elkaar trouwen (behalve in de tragedie *Rodogune*). Zoals de elizabethaanse drama's, zijn die van Sri Aurobindo gebaseerd op diverse letterkundige bronnen (de Griekse mythen, *1001 Nacht*, de *Kathasaritsagara*); ze zijn geschreven in rijmloze jambische pentameters, met passages in proza; en ze bestaan uit vijf bedrijven. In *The Future Poetry* had Sri Aurobindo het over de dwingende invloed die Shakespeare heeft gehad op de Engelse dichters die na hem kwamen, met als resultaat dat sommige van de beste onder hen minderwaardig toneel in versvorm voortbrachten, getuige Wordsworth's *Borderers*, Shelley's *Cenci*, enzovoort. Volgens hem bestond de voornaamste vergissing van die dichters in de onvoorwaardelijke aanvaarding van de elizabethaanse opvatting over het 'drama als een robuuste voorstelling van het leven, de gebeurtenissen en de hartstochten'. Ze deden er niet noodzakelijk verkeerd aan de elizabethaanse dramatische vorm over te nemen, want die kon 'met de nodige aanpassingen' 'nog altijd voor bepaalde doeleinden worden gebruikt, vooral voor een meer diepgaande levensopvatting, uitgedrukt met de bonte kleuren van een romantische interpretatie'.(15) Zijn eigen toneelstukken waren vanzelfsprekend een poging om die 'meer diepgaande levensopvatting' in de Engelse dramatische versvorm in te voeren. De moeilijkheden van een dergelijk experiment liggen voor de hand, want drama is uiteraard gebonden aan uiterlijke taal en gebeurtenissen. Sommige dialogen uit *Perseus the Deliverer* kunnen slechts geschreven zijn door een dichter met een aanzienlijke yogische kennis. In het stuk is de booswicht Polydaon bezeten door een bovennatuurlijk wezen dat hem tijdelijke machten geeft maar dat hem uiteindelijk vernietigt. Iets dergelijks is met Hitler gebeurd, zei Sri Aurobindo, en op kleinere schaal met sommige van zijn eigen volgelingen. Perseus legt in een opmerkelijke toepspraak uit wat er in zulke gevallen gebeurt:

*This man for a few hours became the vessel
Of an occult and formidable Force*

*And through this form it did fierce terrible things
Unhuman ...
Then the Power withdrew from him
Leaving the broken incapable instrument,
And all its might was split from his body. Better
To be a common man mid common men
And live an unaspiring mortal life
Than call into oneself a Titan strenght
Too dire and mighty for its human frame.*(16)

(Deze man werd enkele uren lang de belichaming
Van een occulte en geweldige Kracht
En door deze vorm verrichtte ze verschrikkelijke dingen,
Onmenselijk ...
Dan trok de Macht zich van hem terug,
Het gebroken onvermogene instrument achterlatend,
En al haar macht werd uit zijn lichaam gerukt. Beter is het
Een gewone mens onder gewone mensen te zijn
En een sterfelijk leven zonder aspiraties te leiden
Dan een titanische kracht in zichzelf neer te roepen
Te verschrikkelijk en machtig voor haar menselijke behuizing.)

Sri Aurobindo's andere 'dramatische romances' (zoals hij ze noemde) – *The Viziers of Bassora*, *Eric* en *Vasavadutta* – bevatten geen openlijke expressie van occulte of yogische kennis; toch werden ze allemaal geschreven terwijl hij intens in yoga verwickeld was. Hij schreef drie versies van *Vasavadutta* in 1915 en 1916, een tijd waarin zijn sadhana al gevorderd was en hij, tussen twee haakjes, elke maand vierenzestig bladzijden filosofie produceerde. Waarom besteedde hij zoveel tijd aan het navertellen (hoe aangenaam ook) van het liefdesverhaal van Udayan en Vasavadutta? Zou hij zijn tijd niet beter hebben kunnen gebruiken om een verhandeling over *brahmacharya* te schrijven ten behoeve van zijn leerlingen? Zoals we in het volgende hoofdstuk zullen zien, werden Sri Aurobindo's ideeën over waar het in het yogische leven om gaat niet bepaald door traditie of conventie. Iemand die als lijfspreuk had: 'Alle leven is yoga', kon met recht de menselijke hartstochten binnen zijn literair raamwerk brengen.

Net als zijn toneelstukken, handelden Sri Aurobindo's verhalende gedichten hoofdzakelijk over de menselijke liefde, maar zij beschouwen haar als iets dat de mensen afleidt van gewichtiger zaken. In *Urvasie* drijft Pururavus' begeerte naar de mooie *Apsara* hem ertoe zijn plichten als koning

van Aryavarta te verzaken. 'Gedreven door grenzeloze begeerte' dwaalt hij 'door sneeuw en nevelige landstreken' tot hij het verblijf bereikt van Lakshmi in het hooggebergte van de Himalaya. De godin, wetend wat hij achternaait, spreekt hem toe:

*... since thy love is singly great,
Doubtless thou shalt possess thy whole desire.
Yet hast thou maimed the future and discrowned
The Aryan people ...
Their power by excess of beauty falls, –
Thy sin, Pururavus – of beauty and love:
And this the land divine to impure grasp
Yields of barbarians from the outer shores.*(17)

(... daar uw liefde als geen andere groot is,
Zult ge ongetwijfeld alles bezitten wat ge begeert.
Toch hebt ge de toekomst verminkt en ont kroond
Het Arische volk ...
Hun macht valt door een overdaad van schoonheid –
Uw zonde, Pururavus – van schoonheid en liefde:
En dit levert het goddelijke land over aan de onzuivere greep
Van barbaren van de verst gelegen oevers.)

Deze dichterlijke verklaring van India's val voor vreemde overheersers werd geschreven net toen de auteur de schijnbaar hopeloze taak op zich nam, zijn land op de revolutie voor te bereiden. Biografische interpretaties van verbeeldingsliteratuur zijn altijd een gewaagde zaak; het lijkt evenwel niet te vergezocht *Urvasie* te beschouwen als op zijn minst de dichterlijke uitwerking van twee tegengestelde impulsen: het zoeken naar schoonheid en vervoering, en de drang om daadkrachtig in de wereld in te grijpen. Eenzelfde conflict bevindt zich in de kern van *Love and Death*, geschreven in 1899. Dit verhalend gedicht, korter en poëtisch van hogere kwaliteit dan *Urvasie*, is gebaseerd op de episode van Ruru en Pramadvāra in de Mahābhārata. In het gedicht, zoals in het Sanskriet-epos, moet Ruru de helft van zijn leven aan Yama geven om zijn geliefde Priyuvāda (zoals Sri Aurobindo haar noemt) te redden van de dood. Om het oorspronkelijk vrij schrale verhaal wat op te fleuren, laat Sri Aurobindo Ruru naar Patala afdalen om het vereiste offer te brengen. De jongen moet de diepten van de oceaan doorkruisen:

He down the gulfs where the loud waves collapsed

*Descending, saw with floating hair arise
The daughters of the sea in pale green light,
A million mystic breasts suddenly bare,
And came beneath the flood and stunned beheld
A mute stupendous march of waters race
To reach some viewless pit beneath the world.*

(Hij, door de diepten waar de luide golven in neerstortten
Afdalend, zag met vlottend haar opduiken
De dochters van de zee in vaal groen licht,
Een millioen mystieke borsten plotseling bloot,
En hij daalde onder de vloed en zag verstomd
Een geluidloze, ontzaglijke drom van wateren stromen
Naar een onzichtbare kuil onder de wereld.)

Ruru geeft met plezier de helft van zijn levensjaren in ruil voor Priyum-
vada. Eerst wordt hem echter getoond wat hij verzaakt – niet, zoals Puru-
ravus, aardse heerschappij, maar spirituele groetheid:

*There Ruru saw himself divine with age,
A Rishi to whom divinity is close,
Rejoicing in some green song-haunted glade
Or boundless mountain-top where most we feel
Wideness, not by small happy things disturbed.
... above this earth's half-day he saw
Amazed the dawn of that mysterious Face
And all the universe in beauty merge.*

(Daar zag Ruru zichzelf goddelijk van ouderdom,
Een Rishi wie de oneindigheid nabij is,
Genietend in een groene plek vol vogelzang in het bos
Of op een open bergtop waar we het best aanvoelen
De weidsheid, onverstoord door kleine dingen van geluk.
... boven het schemerlicht van deze aarde zag hij
Verbaasd het dagen van dat mysterieus Gelaat
En hoe het hele universum in schoonheid samensmolt.)

Toch betreurt Ruru zijn beslissing niet. 'De oude essentiële aarde' is hem
dierbaarder dan de belofte van hemelse gelukzaligheid, en nog dierbaar-
der is hem het lichaam van zijn geliefde:

*Thrilling he felt beneath his bosom her;
Oh, warm and breathing were those rescued limbs
Against the greenness, vivid, palpable, white,
With great black hair and real and her cheek's
Old softness and her mouth a dewy rose.*(18)

(Huilverend voelde hij haar onder zijn boezem;
O, warm en ademend waren die geredde ledematen
Op het groen, levend, tastbaar, blank,
Met lang zwart haar, en werkelijk, en van haar wang
De bekende zachtheid, en haar mond een bedauwde roos.)

Love and Death, geschreven vijf jaar vóór Sri Aurobindo met yoga begon, is de voorbode van een belangrijk aspect van zijn filosofische en spirituele kijk op de dingen: het opnemen van het leven en van het fysieke bestaan in de uiteindelijke vervulling van de mens.

Nadat hij *Love and Death* had voltooid, dacht Sri Aurobindo erover een aantal episoden uit de Mahabharata in Engelse versvorm om te zetten; hij schreef echter niet meer dan een paar canto's van één zo'n gedicht, *Uloupi*, gebaseerd op het verhaal van Arjuna en Ulupi. Toen hij enkele jaren later tot de verhalende poëzie terugkeerde, zette zijn steeds grotere politieke betrokkenheid hem ertoe aan, als onderwerp een voorval uit de Indiase geschiedenis te kiezen: het laatste heroïsche gevecht van Baji Prabhushpande, een van de luitenants van Shivaji, tegen een veel grotere strijdmacht van Mughals. De vaak geciteerde aanhef van dit gedicht wordt met reden bewonderd om zijn beschrijvende kracht:

*A noon of Deccan with its tyrant glare
Oppressed the earth; the hills stood deep in haze,
And sweltering athirst the fields glared up
Longing for water in the courses parched
Of streams long dead. Nature and man alike,
Imprisoned by a bronze and brilliant sky,
Sought an escape from that wide trance of heat.*(19)

(Een middag in de Deccan, tiranniek verblindend,
Woog op de aarde; de heuvels stonden in een diepe gloed
En de verzengde dorstige velden blaakten
Hunkerend naar water in de verschroeide beddingen
Van lang gestorven rivieren. Zowel de Natuur als de mens,
Gevangen onder een bronzen en glinsterende hemel,

Zochten te ontkomen aan die hittetrance alom.)

Hoe langer Sri Aurobindo in India was, hoe meer hij inheems materiaal gebruikte voor zijn poëzie; toch verloochende hij nooit zijn 'vroeger verering voor de grote bouwmeesters' van de westerse literatuur.(20) In 1909, nog in de gevangenis van Alipore, begon hij te werken aan een epos dat zijn vorm én thema ontleende aan het klassieke Griekenland. Sinds zijn studiedagen had hij de dactylische hexameter van Homerus beschouwd als wellicht het meest volmaakte metrische instrument ooit bedacht. Hij toonde belangstelling voor de pogingen van dichters zoals Longfellow en Clough om in Engelse hexameters te schrijven, maar hij vond hun inspanningen niet geslaagd. *Iliion*, het epos dat hij in de gevangenis begon, was wat de technische kant betrof een poging om het probleem van de hexameter in het Engels op te lossen. Het kan echter gewoon gelezen worden als een poëtische herschepping van de laatste dag van de Trojaanse oorlog. De zon is een steeds terugkerend symbool in Sri Aurobindo's poëzie. Zoals *Baji Prabhou* begint met een beschrijving van de middag, zo begint *Iliion* met een beschrijving van de dageraad:

*Dawn in her journey eternal compelling the labour of mortals,
Dawn the beginner of things with the night for their rest or their ending,
Pallid and bright-lipped arrived from the mists and the chill of the Euxine.
Earth in the dawn-fire delivered from starry and shadowy vastness
Woke to the wonder of life and its passion and sorrow and beauty,
All on her bosom sustaining, the patient compassionate Mother ...*(21)

(De Dageraad, in haar* eeuwige voortgang de stervelingen tot werken dwingend,
De Dageraad, beginner der dingen met de nacht als hun rust en beëindiging,
Bleek en met stralende lippen rees op uit de nevels en de kilte van de Euxinos.
De Aarde, door het vuur van de Dageraad bevrijd uit de donkere weidsheid der sterren
Ontwaakte tot het wonder van het leven en zijn hartstocht en droefheid en schoonheid,

* *De Dageraad* is hier voor Sri Aurobindo ongetwijfeld een godin (Usha in het Sanskriet).

Alles op haar boezem in stand houdend, de geduldige, barmhartige Moeder ...)

Sri Aurobindo heeft tussen 1910 en 1913 geregeld aan *Ilion* voortgewerkt en nadien de acht hoofdstukken herzien die hij voltooid had. Maar in 1915 begon hij aan een ander epos, dat hem de vijfendertig resterende jaren van zijn leven zou blijven bezighouden. Het onderwerp van het nieuwe gedicht was het verhaal van Savitri en Satyavan. De vroege versies van *Savitri* vertonen gelijkenis met *Love and Death* en *Uloupi*, zowel naar vorm als naar inhoud. In de drie gedichten wordt een verhaal uit de Mahabharata gepresenteerd in rijmloze jambische pentameters. Het Savitri-verhaal vertoont een oppervlakkige overeenkomst met de Ruru-Pramadvara episode, en het heeft er alle schijn van dat Sri Aurobindo van *Savitri* eerst een ander eenvoudig verhaal van 'liefde die de dood overwint' wilde maken. Maar doordat hij zijn gedicht telkens weer herzag, werkte hij meer en meer van de symbolische mogelijkheden van de vertelling uit. *Savitri* werd ten slotte een poëtische kroniek van zijn yoga, even belangrijk in het geheel van zijn werken als *The Life Divine* of *The Synthesis of Yoga*. Het was trouwens niet alleen een registratie van zijn sadhana maar een onderdeel ervan. 'Ik gebruikte *Savitri* als een middel tot spirituele groei', schreef hij in een brief uit 1936. 'In feite werd *Savitri* door mij niet gezien als een gedicht dat geschreven en voltooid behoorde te worden, maar als een experimenteel terrein om uit te vinden in hoeverre poëzie geschreven kon worden vanuit je eigen yogisch bewustzijn en hoe dit creatief kon worden gemaakt.'⁽²²⁾ Met andere woorden, het schrijven van *Savitri* was een poging om in contact te komen met de 'bovenhoofdse niveaus' die de geboorte grond van de mantra zijn, en om aan de kennis en de visie van die niveaus gestalte te geven door middel van de taal van de openbaring.

In zijn uiteindelijke vorm, in twee boekdelen gepubliceerd in 1950 en (postuum) in 1951, telt *Savitri* bijna 24.000 versregels. Zoals Sri Aurobindo het verhaal vertelt, wordt het meisje Savitri, als een gave van de goden geschonken aan de kinderloze wijze Aswapathy, beschouwd als een incarnatie van de Goddelijke Moeder. Aswapathy is een yogi die streeft 'naar een universele realisatie en een nieuwe schepping'.⁽²³⁾ Zijn opwaartse queeste is een metafoor voor het proces van de 'opklimming' in de yoga. Sri Aurobindo's poëtische beschrijving van de gebieden waar Aswapathy doorheen moet, omvatten zijn meest gedetailleerde uiteenzetting van de geografie van de innerlijke werelden. Maar hij schreef *Savitri* niet alleen als een landkaart ten behoeve van toekomstige ontdekkingsreizigers. Hij bedoelde het als een ritmische belichaming van zijn ervaringen

waardoor overeenstemmende vibraties kunnen worden opgewekt in degenen die het lezen.

Savitri begint, net als *Iliad*, met een beschrijving van de dageraad. Met deze 'symbolische dageraad', zoals Sri Aurobindo hem noemde, is evenwel duidelijk meer bedoeld dan de dagelijkse terugkeer van de zon:

*It was the hour before the Gods awake.
Across the path of the divine Event
The huge foreboding mind of Night, alone
In her unlit temple of eternity,
Lay stretched immobile upon Silence' marge ...
An unshaped consciousness desired light
And a blank prescience yearned towards distant change.
As if a childlike finger laid on a cheek
Reminded of the endless need in things
The heedless Mother of the universe,
An infant longing clutched the sombre Vast.
Insensibly somewhere a breach began:
A long lone line of hesitating hue
Like a vague smile tempting a desert heart
Troubled the far rim of life's obscure sleep ...
The darkness failed and slipped like a falling cloak
From the reclining body of a god.
Then through the pallid rift that seemd at first
Hardly enough for a trickle from the suns,
Outpoured the revelation and the flame.(24)*

('t Was het uur vóór de Goden ontwaken.
Dwars over het pad van het goddelijk Gebeuren
Lag de enorme broedende geest van de Nacht, alleen
In haar onverlichte tempel van eeuwigheid,
Roerloos uitgestrekt over de rand van de Stilte ...
Een ongevormd bewustzijn verlangde naar licht
En een lege voorkennis hunkerde naar verandering veraf.
Alsof de vinger van een kind haar wang aanraakte
Om de onachtzame Moeder van het universum
Aan de eindeloze behoefte in de dingen te herinneren,
Zo greep een kinderlijk verlangen de donkere Ruimte aan.
Onmerkbaar ontstond ergens een barst:
Eén lange lijn van aarzelende tinten,
Als een vage glimlach die een verlaten hart bekoort,

Beroerde de verre rand van de obscure slaap des levens ...
De duisternis nam af en gleed als een losschietende mantel
Van het rustende lichaam van een god.
Dan, door de vale gleuf die eerst ternauwernood
Voldoende leek voor enkele druppels van het licht der zonnen,
Stortte zich uit de openbaring en de vlam.)

Het is in deze studie niet mogelijk de poëtische kwaliteiten van *Savitri* naar behoren te behandelen of ook maar een voldoende aantal uittreksels aan te halen om zijn verscheidenheid en diepgang aan te tonen. De beste manier om dit hoofdstuk te besluiten, is misschien zonder commentaar een representatieve passage aan te halen:

*A marvellous sun looked down from ecstasy's skies
On worlds of deathless bliss, perfection's home,
Magical unfoldings of the Eternal's smile
Capturing his secret heart-beats of delight.
Gods everlasting day surrounded her,
Domains appeared of sempiternal light
Invading all Nature with the Absolute's joy.
Her body quivered with eternity's touch,
Her soul stood close to the founts of the infinite.
Infinity's finite fronts she lived in, new
For ever to an everlasting sight ...
There lightning-filled with glory and with flame,
Melting in waves of sympathy and sight,
Smitten like a lyre that throbs to others' bliss,
Drawn by the cords of ecstasies unknown,
Her human nature faint with heaven's delight,
She beheld the clasp to earth denied and bore
The imperishable eyes of veiless love.(25)*

(Een wonderbaarlijke zon zag neer uit de hemelen der extase
Op werelden van onsterfelijke zaligheid, oorden van volmaaktheid,
Magische ontvouwingen van de glimlach van de Eeuwige
Die zijn geheime hartslagen van verrukking weergeven.
Gods eeuwigdurende dag omgaf haar,
Domeinen doemden op van eeuwig licht
Die de hele Natuur met de vreugde van het Absolute doordrongen.
Haar lichaam trilde van de aanraking door de eeuwigheid,
Haar ziel bevond zich bij de bronnen der oneindigheid.

In de eindige façades van de oneindigheid leefde ze, altijd
Nieuw voor een eeuwigdurend zicht ...
Daar vol van de bliksems van glorie en vuur,
Versmeltend in golven van medeleven en zien,
Aangeslagen als een lier trillend van de zaligheid van anderen,
Opgaande in akkoorden van onbekende extases,
Haar menselijke natuur dronken van hemelse verrukking,
Aanschouwde ze de omhelzing aan de aarde ontzegd en droeg ze
De onvergankelijke blik van ongesluisde liefde.)

13. Een laboratoriumexperiment

In Sri Aurobindo's leven hebben zich na 1920 weinig uiterlijke gebeurtenissen voorgedaan. Een schrijver die zich toelegt op het verhalen van gedocumenteerde voorvallen zou hier zo goed als met lege handen staan. In 1926, na zes jaar waarin hij zo goed als niets heeft geschreven en hij zijn contacten met anderen geleidelijk verminderde, trok hij zich terug in bijna totale afzondering. Hij ging ten slotte toch weer schrijven, maar hij was gedurende vierentwintig jaar praktisch ontoegankelijk behalve voor enkele helpers. Toch bleef hij tijdens zijn afzondering een actieve belangstelling tonen voor praktische aangelegenheden. Al belette zijn concentratie op zijn sadhana hem persoonlijk deel te nemen aan het 'uiterlijke werk' dat hij zo lang had gepland, hij bleef toezicht houden op de transformatie van zijn huishouding in de veelzijdige spirituele gemeenschap die hij beschouwde als de eerste stap naar de grotere samenleving die hij beoogde.

Zoals we hebben gezien, beschouwde Sri Aurobindo yoga niet als een vlucht uit het leven maar als een middel om het te transformeren. Door de innerlijke bevrijding was een onzelfzuchtige deelname aan het werk van de wereld mogelijk. Tijdens zijn opsluiting in de gevangenis van Alipore had hij ontvangen wat hij een *adesh* noemde, een 'order', om een viervoudig werk uit te voeren. Hoewel hij nooit openlijk over zijn roeping sprak, gaf hij toch, in een brief uit augustus 1912, aan een vroege volgeling een beknopt overzicht van de taak die voor hem lag. Ten eerste was er het literaire werk, dat hij toen nog zag als een herinterpretatie van de Indiase traditie 'in al haar onderdelen, vanuit een nieuw gezichtspunt'. Ten tweede zou hij, op basis van die kennis, een nieuwe yogamethode uitwerken 'die niet alleen de ziel zal bevrijden maar ook een nieuwe mensheid voorbereiden'. Ten derde: daar India het centrum was dat voor dat werk was uitgekozen, moest het land 'de plaats in de wereld die het toekwam' verkrijgen. En ten vierde: 'daar een volmaakte mensheid het doel was', zou de maatschappij 'opnieuw gemodelleerd moeten worden om geschikt te zijn om die perfectie te bevatten'.⁽¹⁾

Tot 1910 had Sri Aurobindo de meeste aandacht geschonken aan het derde punt op de lijst. Meer dan een decennium lang had hij voor India's vrijheid gewerkt en daarvoor zowel politieke als revolutionaire methoden gebruikt. In Pondicherry bleef hij de nationale beweging steunen, maar

hij raakte ervan overtuigd dat de juiste manier om de vrijheid te verkrijgen 'door middel van yoga' was 'toegepast op menselijke middelen en instrumenten, niet anders'.⁽²⁾ Na 1910 werd het zwaartepunt van zijn belangstelling verlegd van het politieke naar het literaire werk. Hij bracht dit tot een ten minste tijdelijke staat van voltooiing in de zeven jaargangen van *Arya* (1914-1921). Tegelijkertijd schetste hij het pad van zijn nieuwe methode van sadhana, dat hij voor eigen gebruik registreerde in *Record of Yoga* en voor anderen toegankelijk maakte in *The Synthesis of Yoga*.

Sri Aurobindo had aldus omstreeks 1920 heel wat van drie van de vier punten van zijn programma uitgewerkt. Slechts de 'maatschappelijke' kant van zijn werk was nog niet ontwikkeld. Hij zette een stap in die richting door Motilal Roy, de jonge man uit Chandernagore die hem er in 1910 onderdak had verleend, ertoe aan te zetten met een *sangha* of commune te beginnen. Op een bepaald ogenblik dacht Sri Aurobindo erover die kleine groep te maken tot de kern van de grotere gemeenschap welke hij hoopte te vormen na zijn terugkeer in Brits-Indië. Nadat hij echter Motilal's sangha een aantal jaren had geleid, verbrak hij er in 1921 alle banden mee toen Motilal zijn eigen weg ging. Toch gaf Sri Aurobindo zijn plan niet op, 'centra' op te richten die tot oefenterreinen zouden dienen voor zijn 'metgezellen' in 'het uitgebreide uiterlijke werk voortvloeiend uit de spirituele basis van deze yoga' waar hij zich toe geroepen voelde.⁽³⁾ Zo'n centrum werd opgericht in Bhawanipur, bij Calcutta, onder de leiding van zijn broer Barindrakumar. Nadat hij de over het algemeen onbevredigende ontwikkeling ervan een paar jaar had gevolgd, vroeg Sri Aurobindo in 1925 Barin het te sluiten. Pogingen om met een centrum te beginnen in Gujarat slaagden al evenmin. Hij kwam ten slotte tot de conclusie dat een gemeenschap van het soort dat hij verlangde slechts onder zijn eigen directe supervisie tot bloei kon komen.

Rond die tijd was Sri Aurobindo zijn eigen huishouding in Pondicherry als een 'centrum' beginnen te zien, maar ze was niet met dat doel voor ogen opgezet. Oorspronkelijk was het een praktische regeling, noodzakelijk gemaakt door zijn leven in ballingschap. De jongelui die met hem samenwoonden en zich om zijn persoonlijke behoeften bekommerden, beschouwden hem als hun oudere broer en vriend, niet als een goeroe. Hij schreef en deed zijn sadhana op zijn 'stille onopvallende manier' en verleende hun de volle vrijheid om te doen wat ze maar wilden. Sommigen onder hen begonnen met sadhana uit eigen beweging, maar anderen toonden niet de minste belangstelling voor yoga, Moni bijvoorbeeld, en Sri Aurobindo (in de woorden van een dagboekschrijver uit die tijd) 'sprak nooit ook maar één woord tegen hem daarover'. Hij oefende nochtans een

verborgen innerlijke druk uit op alle leden van zijn 'kleine kolonie', waaraan hij in een brief uit augustus 1912 refereerde als 'een soort zaai-bed, een laboratorium' voor experimenten in de yogische levenswijze.(4) Die losse communititeit begon in 1920 een vastere vorm aan te nemen. Twee brieven door Sri Aurobindo in dat jaar geschreven (beide werden in een andere context geciteerd aan het eind van hoofdstuk 8) geven blijk van zijn steeds grotere betrokkenheid bij de 'sociale' aspecten van zijn werk. In april schreef hij aan Barindrakumar Ghose over de *deva-sangha* of 'godelijke gemeenschap' die hij hoopte te stichten. Sri Aurobindo's beschrijving ervan was grotendeels in negatieve bewoordingen. Onder *deva-sangha* verstond hij *niet* een religieuze institutie van het traditionele soort. Het zou, naar hij schreef, 'geen vaste en strakke vorm zijn zoals die in de oude Arische maatschappij, geen stagnerende vorm, maar een vrije die zich kan verbreiden als de zee met haar talrijke golven – het ene ompoelend, het andere overstromend en alles in zich opnemend –, en als dat zo kan doorgaan, zal een spirituele gemeenschap tot stand komen'. De gemeenschap die hij beoogde, zou niet in een ijle spirituele lucht bestaan, afgesneden van de scheppende activiteiten van het leven: 'Ons gaat het niet alleen om de vormloze Geest, we moeten ook richting aan ons leven weten te geven. Zonder gestalte en vormgeving bezit het leven geen daadwerkelijke beweging ... We willen geen enkele van de wereldse activiteiten uitsluiten. Politiek, handel, sociale organisatie, poëzie, kunst, literatuur, het zal allemaal blijven. Maar aan alles zal een nieuw leven worden geschonken, een nieuwe vorm.'(5)

Deze brief uit april 1920 bevat geen aanwijzing dat Sri Aurobindo ermee begonnen was, zijn ideeën in praktijk om te zetten. Maar in zijn brief aan B.S. Moonje, precies vier maanden later, schreef Sri Aurobindo dat hij 'stellig begonnen was ... met een werk van spirituele, sociale, culturele en economische reconstructie van een bijna revolutionaire aard', en hij voegde eraan toe: 'Ik ben zelfs een soort praktisch of laboratoriumexperiment van dien aard aan het opzetten of houd er althans toezicht op, hetgeen alle aandacht en energie opeist die ik kan opbrengen'.(6)

Let u op het opnieuw hanteren, na acht jaar, van het woord 'laboratorium'. Dit geeft het juiste beeld aangezien we te maken hebben met een yogi wiens benadering van *sadhana*, zoals blijkt uit het *Record*, in wezen wetenschappelijk was. Neem eveneens nota van de plotselinge intensivering van het 'experiment'. Meer dan tien jaar had het nauwelijks enige ontwikkeling vertoond; nu vroeg het zijn volle aandacht. Terugblikkend kan men de katalysator van die verandering identificeren als Mirra Richard, die op 24 april 1920 met haar man Paul naar Pondicherry was teruggekeerd. Paul Richard, de Franse auteur die Sri Aurobindo in 1914 de

Arya had helpen lanceren, zat boordevol nieuwe plannen en projecten. Mirra was er tevreden mee aan Sri Aurobindo's voeten te gaan zitten, want ze had hem innerlijk als haar spirituele meester aanvaard. Paul Richard maakte in december een rondreis in noordelijk India, waar hij langer dan een jaar over deed. Daarna ging hij terug naar Europa. Mirra bleef bij Sri Aurobindo. Er was toen slechts een handjevol personen rond hem aanwezig, maar hun aantal 'vertoonde nu de tendens vrij snel aan te groeien'.⁽⁷⁾ Sri Aurobindo schreef die ontwikkeling toe aan Mirra's dynamische natuur, die hij als een complement van de zijne ging beschouwen. In een brief uit 1926 schreef hij dat zijn persoonlijke kracht, die het 'Purusha-element' vertegenwoordigde, vooral actief was op het gebied van de spirituele kennis, terwijl die van Mirra, die 'het Shakti-element vertegenwoordigt', 'hoofdzakelijk praktisch van aard'⁽⁸⁾ was.* In deze brief werd Mirra door Sri Aurobindo 'Mirra Devi' genoemd. Kort daarop begon hij haar 'de Moeder' te noemen, een naam die sinds de vedische tijden voor de scheppende shakti wordt gebruikt. Naar hij zei, zou zonder de Moeder zijn voorstelling van een goddelijk leven op aarde nooit concreet vorm hebben kunnen aannemen.

Het aantal van Sri Aurobindo's volgelingen – nu de juiste benaming voor hen – groeide tussen 1920 en 1926 aan van zes tot meer dan twintig. Er moesten regelingen worden getroffen om de nieuwkomers te huisvesten. Sri Aurobindo en de Moeder namen in 1922 hun intrek in een nieuw huis in de Rue de la Marine. Het oude pand in de Rue François Martin werd aangehouden om er volgelingen en bezoekers in onder te brengen. Later werden nog andere huizen in die buurt aangekocht of gehuurd. Omtrent de tijd dat de *Arya* ophield te verschijnen, begon Sri Aurobindo sommige van de kortere reeksen artikelen uit het tijdschrift in boekvorm uit te geven; die onderneming bracht echter niet voldoende geld op om in de levensbehoeften van een groeiende gemeenschap te voorzien. De middelen voor de uitbreiding kwamen meestal van bewonderaars in Bombay, Gujarat, Bengalen en andere plaatsen. De gemeenschappelijke activiteiten en diensten ontwikkelden zich overeenkomstig de behoefte eraan. Het voedsel van de meeste volgelingen werd toebereid en opgediend in Sri Aurobindo's huis. Achteraan was een kleine moestuin die verzorgd werd door Barindrakumar Ghose. De vrouwen onder de volgelingen maakten en her-

* De karakterisering is een toepassing van de Indiase opvatting van het bestaan als een mannelijk-vrouwelijke dualiteit. Purusha, 'persoon', is de naam door de Sankhya-filosofie gegeven aan het mannelijke element, het bewuste wezen. Shakti, 'macht', is de naam in de Tantra's gebruikt voor het vrouwelijke element, de uitvoerende kracht.

stelden de kleren. Gescheurde *dhoti's* werden vermaakt tot blouses, die ook door de Moeder werden gedragen.

De Moeder was actief betrokken bij de praktische zaken van de gemeenschap, maar ze bleef vóór 1926 meestal op de achtergrond. Het leven van de volgelingen bewoog zich rond A.G., zoals Sri Aurobindo toen werd genoemd. Zijn bescheiden handelwijze verraste nieuwkomers met traditionele ideeën over hoe een *goeroe* zich behoorde te gedragen. Wie zijn *darshan* verlangde, moest zich ermee tevreden stellen in zijn nabijheid te mogen zitten terwijl hij de ochtendkrant las. Wanneer hij een telegram wilde versturen, toonde hij het ingevulde formulier aan een groepje volgelingen en zei, zich als het ware verontschuldigend: 'Ik veronderstel dat dit verstuurd zal moeten worden.' De volgelingen, die zich hierdoor volstrekt niet gestoord voelden in hun werk, vochten om het voorrecht als loopjongen te mogen fungeren. Sri Aurobindo was toentertijd van mening dat de traditionele *goeroe-shishya*-relatie veel van haar kracht verloren had doordat ze aan de heersende vormen was aangepast. 'Ik heb geen vertrouwen in het goeroeschap van het gewone soort', schreef hij in 1920 in een brief aan Barin. 'Ik wil geen goeroe zijn. Wat ik wil is dat iemand, gewekt door mijn invloed of door die van een ander, van binnenuit zijn slapende godheid zou manifesteren en het goddelijke leven realiseren.'⁽⁹⁾ Herkenbare 'spirituele' activiteiten kwamen geleidelijk aan bod gedurende de jaren twintig. Gemeenschappelijke meditaties werden ingevoerd omstreeks 1922. Ze werden dikwijls gevolgd door een informeel gespreksuurtje, waarin de volgelingen met Sri Aurobindo over een breed scala van onderwerpen van gedachten wisselden: de Indiase politiek, wereldaangelegenheden, plaatselijke gebeurtenissen, boeken, geneeskunde, opvoeding, literatuur, kunst – en ook over *sadhana*. Zijn stem was 'zacht en bedaard, bijna vrouwelijk', rapporteert een van de aanwezigen. Indien nodig kon hij ook scherp zijn, en met een bruusk gebaar zeggen: 'Vertel geen onzin!'. Hij sprak echter meestal 'op een ontspannen en joviale toon', vaak gebruikmakend van humor om ernstige onderwerpen wat te verlichten. Een keer, gevraagd naar de aard van de perfectie die het gevolg zou zijn van de supramentalisatie van het fysieke wezen, antwoordde hij met een komisch handgebaar: 'Ik heb er géén idee van.' Toen het gelach bedaarde, vervolgde hij: 'Het moet nog gedaan worden. Alles wat ik kan zeggen is, dat het iets zal zijn dat in zich de twee fundamentele wetten van het supramentale bevat: waarheid en harmonie.' Toen hem wat later gevraagd werd naar de *siddhi* (verwezenlijking) van de onkwetsbaarheid, antwoordde hij: 'Het beste wat je doen kunt wanneer je die *siddhi* hebt, is je door iemand laten afranselen om te zien of je onkwetsbaar bent geworden of niet.'⁽¹⁰⁾

Ernstige onderwerpen vroegen vaak om een ernstiger behandeling. Het volgende uittreksel komt uit een gesprek uit 1926: 'Het enige dat sadhana voor mij gedaan heeft, is dat ze alle ismen uit mijn denken heeft verwijderd ...

Wat we tegenwoordig aan het doen zijn, is onszelf tot geschikte instrumenten van de hogere waarheid maken, zodat, wanneer ze neerdaalt, de geschikte instrumentatie voor haar werking aanwezig zal zijn. We verwerpen het leven niet; we moeten een nieuw bewustzijn in het uiterlijke werk brengen ...

Het leven heeft geen ismen, ook het supramentale heeft geen ismen. Het is het denken dat alle ismen produceert en verwarring scheidt. Vandaar het verschil tussen een man die leeft en een denker die dat niet kan. Een leider die te veel denkt en steeds met ideeën bezig is, de hele tijd probeerend de werkelijkheden van het leven aan te passen aan zijn ideeën, slaagt zelden in zijn opzet. De leider die voorbestemd is om te slagen, daarentegen, breekt zijn hoofd niet over ideeën ...

Wat mezelf betreft, ik heb mijn werk en ik ben er tevreden mee. Niet dat ik geen idee heb van het werk dat gedaan zal worden wanneer de waarheid neerdaalt. Onze taak op dit ogenblik bestaat er echter in een verandering in het fysiek-mentale te bewerkstelligen, in het zenuwstelsel en in het vitaal-mentale, opdat ze geschikte instrumenten van de waarheid zullen worden. Die taak is ruim voldoende, zou ik denken.'*(11)

Sri Aurobindo en de Moeder verwachtten niet dat de volgelingen actief tot dat werk zouden bijdragen. De nieuwelingen vergden in feite een groot deel van hun energie en ze zouden zonder hen zeker in staat zijn geweest om veel sneller vooruit te gaan. Waarom namen ze dan volgelingen aan? Was het voor beiden niet beter geweest als ze tijdelijk alle uiterlijk contact hadden vermeden en als ze samen intensief aan hun sadhana hadden gewerkt om een stevige grondslag voor het 'uiterlijke werk' voor te bereiden? Toen ze hun gezamenlijke werk begonnen, zagen ze dit als een van de twee mogelijkheden. De andere bestond erin, de volgelingen zichzelf tot een soort prototype van de beoogde goddelijke gemeenschap te laten ontwikkelen. Het laatste alternatief kreeg de overhand, maar niet als het resultaat van 'een mentale keuze', verklaarde de Moeder later. 'Het ging vanzelf. De omstandigheden waren van dien aard dat er geen keus was; dat wil zeggen dat, volkomen natuurlijk, spontaan, de groep gevormd werd op zo'n manier dat het een dwingende noodzaak werd.'(12)

* De lezer bedenke dat deze woorden achteraf door een van de aanwezigen uit het geheugen werden opgetekend (vert.).

De gemeenschap van de *sadhaks* was nodig als proefterrein. Als de kracht die Sri Aurobindo en de Moeder 'naar beneden brachten' zich ook rondom hen moest uitbreiden, zoals hun bedoeling was, dan moesten ze tot in detail weten hoe deze werkte in gewone mannen en vrouwen. De enige manier om dat te weten te komen bestond erin, hun 'laboratorium' van vrijwillige proefkonijnen te voorzien en na te gaan wat er gebeurde wanneer de kracht naar beneden kwam. Mocht de metafoor vrij grof lijken, dan herinnere men zich dat tientallen en later honderden kandidaat-volgelingen werden geweigerd en dat degenen die aanvaard werden zich uitermate fortuinlijk achtten. Dicht bij het voorwerp van hun devotie en in de gelegenheid om verantwoordelijkheid voor hun sadhana op hen over te dragen, maakten velen van de uitverkorenen snel vorderingen.

Bij anderen, daarentegen, was dat niet het geval. Tot op dat ogenblik waren de yogamethoden door Sri Aurobindo voorgeschreven aan degenen die tot hem kwamen, dezelfde als die hijzelf had gebruikt. Hij raadde de aspiranten aan tot de mentale stilte te komen om het passieve Brahman te ervaren, om zich over te geven aan het dynamisme van het actieve Brahman, om zich open te stellen voor de innerlijke leiding, en om te proberen de Godheid in alle dingen en wezens te zien. Sommige volgelingen hadden voorproefjes van realisaties; andere liepen vast of dwaalden af. Er is veel voorbereiding nodig vóór een aspirant veilig tot de hogere niveaus kan opklimmen. Wie dat voortijdig probeert te doen, kan op een zijpad belanden, in een gevaarlijke 'intermediaire zone' tussen het gewone en het verlichte bewustzijn, en daar zijn evenwicht of zelfs zijn verstand verliezen. En wanneer de volgelingen in de onderbewuste en onbewuste delen van hun wezen afdaalden, zoals allen moeten doen die Sri Aurobindo's yoga volgen, dan vertoonden ze de neiging, door de duisternis en de inertie van die gebieden verlamd te worden. Sri Aurobindo en de Moeder gingen voort, nu eens snel, dan weer traag, maar veel van de volgelingen ploeterden zonder van hun plaats te komen.

Zich realiserend dat de meeste *sadhaks* moeite zouden hebben om het pad te volgen dat hijzelf was gegaan, begon Sri Aurobindo in de jaren twintig zijn sadhana te herformuleren in termen geschikt voor beginners. Hij voerde niets volledig nieuws in, maar verschoof het zwaartepunt in twee belangrijke aspecten: wat de ziel of het 'psychisch wezen' betrof en wat de Moeder betrof. In de *Arya* had hij extra nadruk gelegd op het mentale bewustzijn in de sadhana benadrukt. 'De mens is een mentaal wezen en nog geen supramentaal wezen', schreef hij in de *Synthesis*. 'Het is daarom dat hij door middel van het mentale bewustzijn naar kennis moet streven en zijn wezen verwezenlijken.'⁽¹³⁾ Die nadruk was in overeenstemming met zijn eigen aard en ervaringen. Het was immers door het verstill-

de mentale bewustzijn dat hij Brahman had gerealiseerd en door de hogere niveaus van het mentale bewustzijn dat hij naderde tot het supramentale. Sri Aurobindo beseftte echter dat het gewone mentale bewustzijn ingebouwde beperkingen heeft. Zijn kenmerkende activiteit is de analyse: opdeling en het leggen van onderling verband. Maar de waarheid is een eenheid die slechts binnen een synthetische visie kan worden gevat. Het analytische mentale bewustzijn is 'onmachtig om de opperste Waarheid te kennen; het kan alleen maar tastend zoeken naar de Waarheid, er gedeeltelijke weergaven van te pakken krijgen, niet de Waarheid als zodanig, en proberen die tot een geheel samen te voegen'.⁽¹⁴⁾ De niveaus van het mentale boven het gewone intellect, ons bekend als de bronnen van de intuïtie en van het genie, vertonen die inherente beperkingen niet, maar het is niet gemakkelijk er een betrouwbaar contact mee te onderhouden. Veel zogenaamde intuïties zijn in werkelijkheid het resultaat van gewoon en soms verwrongen redeneren, of zelfs van vermomde subrationele impulsen. Sri Aurobindo waarschuwde de beginnelingen voor het onkritisch volgen van een leiding die pretendeert intuïtief te zijn. In plaats daarvan raadde hij hun aan, de ingevingen van hun ziel te volgen. Daar het woord 'ziel' in het Engels [en in het Nederlands, vert.] nogal vaag gebruikt wordt voor een aantal verschillende dingen, gaf hij er de voorkeur aan een andere term te gebruiken die hij van de Moeder had overgenomen: het 'psychisch wezen'. Vanaf ongeveer 1926 begon hij in zijn gesprekken en brieven een proces te beklemtonen dat hij het 'naar boven komen' of 'naar voren komen' van het psychisch wezen noemde. Dat was het wat zijn volgelingen moesten nastreven, want indien het psychisch wezen naar voren kwam, zou al het overige veilig en gemakkelijk gaan. 'Wanneer het psychisch wezen naar voren komt', schreef hij in een brief, 'is er een werktuiglijke perceptie van wat waar en onwaar is, van het goddelijke en ongoddelijke, van de spirituele juistheid en verkeerdheid van de dingen, en de valse vitale [dit is: betrekking hebbend op de levenskracht] en mentale wezensuitingen en aanvallen worden meteen duidelijk, verdwijnen en kunnen geen kwaad meer aanrichten.'⁽¹⁵⁾ Het gehele wezen zou dan uiteindelijk getransformeerd worden naar het model van de ziel. Daarna konden dan de veel moeilijker en gevaarlijker spirituele en supramentale transformaties met groter gemak plaatshebben.

De tweede brandpuntverschuiving betrof de rol van wat Sri Aurobindo de 'goddelijke kracht' of de kracht van de Moeder noemde. Het principe van zijn yoga, legde hij uit, was dat de sadhak zich zou openstellen voor die kracht: dat hij haar werking zou nastreven, dat hij alles zou verwerpen wat haar tegenwerkt, en dat hij zich ten slotte aan haar werkingen zou overgeven. Dit oprecht te doen, was, zo zei hij, geen gemakkelijke taak.

Men moest zichzelf volledig opofferen, zonder welke persoonlijke aanspraken ook te maken. Tegelijkertijd moest men er alert op zijn dat de kracht waar men zich voor openstelde de werkelijke goddelijke kracht was, niet een verkapte uiting van de gewone natuur of zelfs van een ongoddelijke of 'vijandige' kracht.

Heel wat lezers, zelfs degenen die de mogelijkheid van een inactief Absolute of ongeïnteresseerde Schepper aannemen, kunnen moeite hebben, het bestaan van een bewuste 'goddelijke' of 'spirituele' kracht aan te nemen. Is er echter ook maar de minste waarheid in spirituele ontwikkeling, dan moet er een spirituele kracht bestaan die spirituele gevolgen voortbrengt. Sedert de oude tijden hebben de aspiranten in India en elders het bestaan van zo'n kracht aanvaard en haar beschouwd als iets dat beschikt over een meer dan menselijk vermogen. Ze hebben haar zelden in de onpersoonlijke, hierboven gebruikte termen opgevat. Ze hebben haar veeleer als een godheid vereerd: de Grote Godin, de Shakti, de Goddelijke Moeder. Zoals we hebben gezien, beschouwde Sri Aurobindo Mirra, de Moeder, als 'het Shakti-element vertegenwoordigend'. Van omstreeks 1926 af begon hij zijn volgelingen aan te moedigen haar aldus te benaderen. Daar haar 'spirituele kennis' 'hoofdzakelijk praktisch van aard' was, was zij het die hen het best kon leiden door de dagelijkse moeilijkheden van de yoga heen.

Nadat Sri Aurobindo in november 1926 de 'bovenmentale neerdaling' had ondergaan, beschreven in hoofdstuk 10, hield hij op zijn volgelingen te ontmoeten. Voortaan, zo zei hij hun, zou de Moeder zich met hun ontwikkeling bezighouden. Na zijn terugtrekking begon de gemeenschap van sadhaks, die nu een vijftiwintigtal leden telde, bekend te worden als Sri Aurobindo's ashram. Hij had tot dan toe die benaming gemeden omdat ze, net als het woord 'goeroe', associaties had verkregen die hij wenste te vermijden. In de vedische tijden waren ashrams centra zowel van spirituele als van wereldse activiteit. Na de triomf van de wereldschuwende filosofieën waren ze echter meer en meer op plaatsen van afzondering beginnen te lijken. Het was hoegenaamd niet Sri Aurobindo's bedoeling dat zijn huishouding zou worden omgevormd tot een klooster of hermitage. 'Mijn doel', schreef hij in een brief, 'is een centrum van spiritueel leven te scheppen, dat zal dienen als een middel om het hogere bewustzijn naar beneden te brengen en het te maken niet alleen tot een vermogen van "verlossing" maar van een goddelijk leven op aarde.' Hij noemde de kiem van dat centrum een ashram 'bij gebrek aan een beter woord, want het is geen Ashram van Sannyasins, maar van degenen die al het andere willen verlaten en zich voorbereiden op dat rijk'.⁽¹⁶⁾

In de jaren van Sri Aurobindo's afzondering kwam de Moeder op het voorste plan als de actieve leidster van het innerlijke en uiterlijke leven van de ashram. De volgelingen richtten zich tot haar voor leiding in hun werk – ze was een geboren organisatrice onder wier leiding de activiteiten van de ashram zich in alle richtingen uitbreidden – en ook voor hulp in hun sadhana en in hun leven. Ze zagen Sri Aurobindo maar driemaal per jaar, wanneer hij darshan gaf; ze waren echter nog steeds in staat om met hem te communiceren, eerst via de Moeder en daarna door het schrijven van brieven. Ze zonden hem rapporten over hun werk en ook dagelijkse verslagen van hun yoga- en levenservaringen. Gedurende meer dan vijf jaar heeft hij massa's van dergelijke correspondentie behandeld en bracht hij er meer dan tien uur per dag mee door. Streng wanneer nodig, maar over het algemeen mild en zelfs toegeeflijk, beantwoordde hij de vragen en gaf hij aanmoediging en goede raad, zich tot elke correspondent richtend overeenkomstig zijn of haar wezensaard. Dat hield in dat hij dorpsvrouwen antwoordde in eenvoudig Bengaals en dat hij met afgestudeerden van de universiteit intellectuele schermutselingen aanging. Slechts zelden schreef hij hun de wet voor. Geconfronteerd met een specifiek spiritueel of huishoudelijk probleem, verschaftte hij gewoonlijk een specifieke oplossing, maar hij gaf ook richtlijnen die de volgeling in staat zouden stellen toekomstige problemen zelf op te lossen.

Sri Aurobindo's belangwekkendse antwoorden werden later verzameld en uitgegeven in de *Letters on Yoga*, een driedelig boekwerk dat de meest complete, ten behoeve van anderen gegeven, voorstelling van zijn yoga vertegenwoordigt. Het is echter opvallend dat hij nergens in de tweeduizend bladzijden van zijn gepubliceerde correspondentie een vaste methode voor de beoefening van yoga heeft geformuleerd. De 'perfecte techniek' voor een yoga waarvan het doel niet alleen een persoonlijke verlossing was maar tevens een transformatie van de natuur van het individu en ten slotte van de wereld, was er geen, zo schreef hij, 'die iemand ergens bij een klein stukje van hemzelf beetpakt, daar een haak aan vastmaakt en hem met een katrolletje in het Nirvana of het Paradijs hijst. De techniek van een wereldveranderende yoga moet even veelzijdig, soepel, geduldig en alomvattend zijn als de wereld zelf.'(17)

Dit betekende niet dat ervaringen, zoals de bevrijding in het Brahman-bewustzijn, uit zijn yoga waren gebannen. De Brahman-ervaring was de eerste stap in zijn eigen sadhana geweest en het was een onontbeerlijke stap voor degenen wier aspiratie het was hem te volgen. Maar de meeste aspiranten konden die en andere fundamentele ervaringen slechts verwezenlijken nadat hun mentaal bewustzijn, hun levenskrachten en hun lichaam door een vrij lange periode van zelfdiscipline waren voorbereid.

De meeste van Sri Aurobindo's brieven over yoga hebben te maken met dat stadium.

Sri Aurobindo's ashram bleef aangroeien, zelfs nadat hij zich in 1926 had teruggetrokken. Het aantal volgelingen steeg tot vijfentachtig aan het eind van 1928 en tot honderdvijftig enkele jaren later. Dit schijnt zo ongeveer het aantal te zijn geweest dat Sri Aurobindo en de Moeder toen wens-ten.*(18) Pogingen van volgelingen binnen en buiten de ashram om voor hem nieuwe leden te werven beschouwde hij als 'een groot probleem'. Op humoristische toon schreef hij eens: 'Ik geloof niet in reclame, behalve voor boeken enzovoort, noch in propaganda, tenzij voor politiek en patentgeneesmiddelen. Maar voor ernstig werk is dat vergif. Het betekent ofwel een hoogstandje of een plotselinge opflakking – en hoogstandjes en plotselinge opflakkingen putten uit wat ze tot een hoogtepunt lijken te voeren, en laten het levenloos en gebroken achter hoog en droog ergens op de oevers van nergens. Of het betekent een beweging. Een beweging in het geval van een werk als het mijne betekent de stichting van een school, of een sekte, of enig ander soort godgeklaagde onzin. Het betekent dat honderden of duizenden nutteloze personen toetreden en het werk verknoeien, of dat ze er een pompeuze klucht van maken waarvan de Waarheid die aan het neerkomen was zich terugtrekt in afzondering en stilte. Dat is wat met de "religies" is gebeurd en het is de reden van hun mislukking.'(19)

Sri Aurobindo had niets tegen religie op zich. Hij was van mening dat ieder van de grote religies iets waardevols aan de wereld had geschonken. Maar hij was ervan overtuigd dat geen religie de mensheid kon transformeren. 'Een weg die geopend moet worden, niet een religie die moet worden gesticht, dat is hoe ik het zie', schreef hij.(20)

* Het aantal leden van de ashram steeg gestadig van vijfentachtig in 1930 tot honderdvijftig in 1934. In 1938 werden er honderdtweeënzeventig leden geteld. Het volgende beschikbare cijfer was driehonderdvijftig in 1942. De plotselinge aangroei was te wijten aan een toeloop uit het door de oorlog bedreigde Bengalen.

14. De laatste jaren

Op de vooravond van de darshan-ceremonie van 24 november 1938 struikelde Sri Aurobindo in zijn kamer; hij viel en brak zijn dij. Het was een ernstige kwetsuur – een ingeklemde breuk van het rechter dijbeen boven de knie – waar omzichtig mee moest worden omgesprongen. Er werd een gipsverband aangebracht en lichte tractie werd toegepast. Het gipsverband werd in januari verwijderd en hij onderging een fysiotherapeutische behandeling, maar het duurde meer dan een jaar voor zijn activiteiten weer enigszins op het niveau van voor het ongeval waren. Tijdens de herstelperiode werd hij verzorgd door een team van volgelingen van wie de meesten medisch geschoold waren. Die helpers bleven toegang tot hem hebben, zelfs nadat hij volledig was hersteld. Zijn twaalfjarige periode van complete afzondering was voorbij.

Sri Aurobindo begon twee weken na het ongeval dagelijks gesprekken te hebben met zijn helpers. Die gesprekken werden regelmatig voortgezet tot eind 1940 en sporadisch nog verscheidene jaren langer. Zoals in de avondgesprekken uit 1923-1926 weidde Sri Aurobindo ongedwongen uit over een breed spectrum van onderwerpen, humor met ernst afwisselend of beide combinerend. De moeilijkste yogische verwezenlijkingen kon hij levendig en begrijpelijk maken, zoals de volgende gedachtenwisseling aantoont.

Dr. Manilal: Hoe kan men slagen in meditatie?

Sri Aurobindo: Door het mentale bewustzijn tot rust te brengen. Er is niet alleen het Oneindige op zichzelf, er is ook een oneindige zee van vrede, vreugde, licht en macht boven het hoofd. Een gouden deksel, *hiranmaya patra**, is aanwezig tussen het mentale bewustzijn en wat zich boven het mentale bewustzijn bevindt. Als je erin slaagt dat deksel te breken [maakt een handbeweging boven het hoofd] dan kunnen ze [vrede, vreugde enz.] naar beneden komen wanneer je maar wilt. Maar rust is daarvoor essentieel. Er zijn er natuurlijk die ervaringen kunnen hebben zonder eerst de basis van rust te hebben gelegd, maar dat is heel erg moeilijk ...

* Een uitdrukking uit de Isha Upanishad. Op andere plaatsen had Sri Aurobindo het over 'het gouden deksel van het bovenmentale' in verband met deze en nog een andere passage uit de Upanishads (*Letters on Yoga*, blz. 103).

Dr. Manilal: Ik heb eens het gevoel gehad dat mijn hoofd aan de voeten van de Moeder lag. Wat wil dat zeggen, meneer?

Sri Aurobindo: Het is een ervaring van het innerlijke wezen. Dus heb je een innerlijke ervaring gehad.

Dr. Manilal: Ik was me er jammer genoeg niet van bewust. [gelach]

Sri Aurobindo: Het is dat 'ik' dat altijd in de weg komt staan. Je moet het vergeten, net of de ervaringen iemand anders overkomen. Als je dat kon doen, zou het een grote overwinning zijn. Toen ik de ervaring van het nirvana had [in 1908], vergat ik mezelf helemaal. Ik was een soort niemand. Wat voor nut heeft het dat dr. Manilal Dinges met dat 'ik' blijft opgescheept? Al was je bij het ontdekken van je innerlijk wezen gestorven, het zou een glorierijke dood zijn geweest.

Dr. Manilal: Wat gebeurt er wanneer het menselijke bewustzijn vervangen wordt door het goddelijke?

Sri Aurobindo: Men voelt een nooit aflatende kalmte, een nooit aflatende sterkte. Men is zich bewust van de oneindigheid en leeft niet alleen in de oneindigheid maar ook in de eeuwigheid. Men voelt zich onsterfelijk en geeft niet om de dood van het lichaam. En men is zich ook bewust van het Ene in alles. Alles wordt de manifestatie van Brahman. Bijvoorbeeld, als ik in deze kamer om me heen kijk, dan zie ik alles als Brahman. Nee, dat is niet alleen maar een gedachte: het is een concrete ervaring. Zelfs de muur, de boeken zijn Brahman. Ik zie u niet langer als dr. Manilal maar als de Godheid die in de Godheid leeft. Het is een wonderbaarlijke ervaring.⁽¹⁾

Sri Aurobindo's helpers probeerden vaak, hem over zichzelf aan het spreken te krijgen en het lukte hun beter dan vroegere vragenstellers. Hun aantekeningen van zijn herinneringen behoren tot de belangrijkste bronnen van zijn biografie.

Sri Aurobindo's lange herstelperiode maakte het hem mogelijk te beginnen met de uitvoering van sommige literaire projecten. In de jaren dertig had zijn zware correspondentie hem maar weinig tijd gelaten voor andere vormen van literaire produktie. Na het ongeval hield hij ermee op brieven te beantwoorden en hij begon de belangrijkste nummers van de *Arya* te herzien teneinde ze in boekvorm te publiceren. *The Life Divine* kreeg prioriteit. De herziene versie van het eerste van de twee 'boeken' ervan werd gepubliceerd in 1939. Het jaar daarop kwam in twee delen het tweede 'boek' uit, helemaal herschreven en met toevoeging van verscheidene nieuwe hoofdstukken. *The Life Divine* genoot al gauw positieve belangstelling. S.K. Maitra, hoofd van de afdeling wijsbegeerte van de Hindu University van Benares, publiceerde in 1941 een baanbrekende studie die

een van de beste beknopte exposities van Sri Aurobindo's denken is gebleven. Maitra concludeerde dat Sri Aurobindo 'in het hele bereik van de geschiedenis van de filosofie waarschijnlijk zijn gelijke niet heeft wat de breedte en de veelomvattendheid van zijn visie betreft. De enige filosofen die op dit gebied met hem kunnen worden vergeleken, zijn Plato en Hegel in de westerse wereld en Shankara in ons land [India].'(2) Dat waardeoordeel vond een klankbord, zij het 'schoorvoetend', bij D.L. Murray, redacteur van het *Times Literary Supplement*. Hij schreef dat Sri Aurobindo wellicht een van die zeldzame 'waarlijk creatieve filosofen' zou blijken te zijn die 'aan de mensheid een nieuwe denkwijze en een nieuwe visie' hebben geschonken; andere volgens Murray waren Plato, Berkeley, Kant, Hegel en Bergson.(3) Het *Times Literary Supplement* publiceerde in 1942 een gunstige bespreking van *The Life Divine* door Sir Francis Younghusband, de Britse ontdekkingsreiziger, administrateur en schrijver die zelf mystieke ervaringen had. Het jaar daarvoor had Younghusband in een persoonlijke brief geschreven dat hij *The Life Divine* beschouwde als 'het grootste boek in mijn tijd geschreven'.(4) Sri Aurobindo's faam als wijsgeer is in zijn geboorteland groot gebleven.(5) In het Westen is hij in academische kringen weinig bekend, al zijn er de laatste jaren in de Verenigde Staten tekenen van toegenomen belangstelling.(6)

In de jaren die volgden op het uitgeven van *The Life Divine*, heeft Sri Aurobindo gewerkt aan herziene versies van zijn andere grote prozawerken: *The Synthesis of Yoga* (alleen het eerste deel), *The Human Cycle* en *The Ideal of Human Unity*. De eerste uitgaven van die boeken verschenen respectievelijk in 1948, 1949 en 1950. Maar de meeste van zijn literaire energie stopte hij gedurende die periode in *Savitri*. Hij reviseerde de meeste van de negenenvertig canto's en maakte het gedicht van een vrij lang symbolisch verhaal tot een schat van yogische kennis en visie. Het eerste deel van *Savitri* werd gepubliceerd in 1950, het andere in 1951. Sri Aurobindo's poëtische werken hebben een groot aantal bewonderaars gevonden, vooral onder degenen die in zijn yoga geïnteresseerd zijn. De kritische waardering in India is van meet af aan scherp verdeeld geweest.(7) Enkele auteurs hebben Sri Aurobindo geprezen als de meest vooraanstaande Indo-Angelsaksische dichter, de voorman van een nieuw tijdperk van spirituele inspiratie. Anderen hebben weinig poëtische verdienste gevonden in zijn werk, wat ook de waarde ervan als een expressie van mystieke ervaring zijn mag. 'Esoterisch spirituele betekenis zal voor deze gedichten worden opgeëist, maar de literaire recensent kan daar niet bij', was een van de eerste opinies.(8) Geen enkele westerse criticus van aanzien heeft voor Sri Aurobindo's poëzie belangstelling getoond, maar sommige Amerikaanse auteurs werden getroffen door de beeldende kracht er-

van, en een van hen ging zelfs zo ver, *Savitri* uit te roepen tot 'misschien wel het machtigste artistieke werk ter wereld voor het verruimen van de menselijke geest in de richting van het Absolute'.(9)

Tot Sri Aurobindo's dagelijkse routine behoorde het aandachtig lezen van de krant. Eind jaren dertig was het meeste wereldnieuws slecht. Toen de Tweede Wereldoorlog uitbrak, zag Sri Aurobindo dat als een afspiegeling in het fysieke vlak van de strijd tussen de krachten van licht en duisternis die hij en de Moeder in het spirituele vlak aan het strijden waren. Hitlers Duitsland, zei hij, was 'bezeten' door de krachten van het kwaad die in de Indiase traditie bekendstaan als *asura's*. De geallieerde naties, zelf niet zo heel erg goddelijk, waren, door hun oppositie tegenover de dictatoriale As-mogendheden, de vertegenwoordigers van de *daiva* of goddelijke krachten geworden.* In september 1940 maakte Sri Aurobindo publiekelijk zijn steun aan Frankrijk en Groot-Brittannië bekend. Voor velen in India was dat een schok. Hoe kon iemand die tegen het Britse imperialisme had gevochten, en die anderen ertoe had aangezet het te bevechten, nu zijn loyaliteit voor de Britse zaak proclameren? Sri Aurobindo's houding tegenover de Indiase vrijheidsstrijd was niet veranderd, maar hij beschouwde de Wereldoorlog als van groter belang voor de wereld als geheel en ook voor India zelf. Werd het Britse imperium door Japan en Duitsland vernietigd, dan zou het gevolg voor India niet bevrijding maar een nog ondraaglijker vorm van onderworpenheid betekenen.

Terwijl de Japanse troepen in 1942 de Indo-Birmese grens naderden, vloog Sir Stafford Cripps, lid van het Britse oorlogskabinet, naar Delhi met een voorstel voor de Indiase leiders: onafhankelijkheid na de oorlog in ruil voor medewerking in de strijd van de Geallieerden. Sri Aurobindo zag het Cripps-voorstel als een kans voor India om zijn nationale en internationale belangen te combineren. Aanvaarding van het voorstel zou het land in staat stellen zich effectief te verdedigen en daarna 'voor zichzelf te beslissen en met alle vrijheid van keuze zijn bevrijding en eenheid te organiseren'.(10) Sri Aurobindo's kijk op de zaken, telegrafisch aan Cripps meegedeeld en door een boodschapper aan het Dagelijks Comité van de Congrespartij overgebracht, had geen uitwerking op de onderhandelingen in Delhi. Het Cripps-voorstel werd verworpen en de erop volgende gebeurtenissen, welke een aanvaarding van het voorstel had kun-

* Dit zal sommige lezers misschien als een onnodige bovennatuurlijke verklaring van een gemene, moorddadige oorlog voorkomen, maar het heeft dan toch minstens het voordeel dat het het diabolisme – wat kan men het anders noemen? – van Buchenwald en Auschwitz begrijpelijk maakt.

nen voorkomen, maakten de verdeling van India onvermijdelijk. In een boodschap aan de vooravond van India's onafhankelijkheid in augustus 1947 betreurde Sri Aurobindo de politieke verdeling van het subcontinent als een oorzaak van zwakheid en een belemmering voor het realiseren van welvaart. De positieve kant van de gebeurtenis in aanmerking nemend, beschouwde hij 'de geboortedag van het vrije India' als 'het begin van een nieuw tijdperk' voor het land en voor de wereld. India had een grote rol te spelen in de heropstanding van Azië en in de verwezenlijking van een innerlijke en uiterlijke wereldeenheden. Belangrijker echter nog was het feit dat het 'een spirituele gift' te schenken had die van doorslaggevend belang kon zijn voor de mensheid op het moment dat ze zich voorbereidde om een stap vooruit te doen in de evolutie.(11)

Rond die tijd was Sri Aurobindo's faam als yogi en wijsgeer in heel India verbreid en begon hij ook in Europa en Amerika door te dringen. Steeds groter was het aantal van degenen die voor zijn darshans kwamen, sinds zijn ongeval eerst driemaal en nu viermaal per jaar gegeven. Zijn groeiende beroemdheid leidde soms tot rare verschijnselen. Een weinig verfijnd portret van hem werd afgedrukt op dhoti's geweven door de Aravind Weverijen, en hij merkte droogjes op dat hij er uitzag 'als een booswicht of een gek'.(12) Vertekeningen van een ander soort deden de ronde in de vorm van volkslegenden. Velen waren ervan overtuigd dat Sri Aurobindo het grootste deel van zijn tijd in een toestand van levitatie doorbracht, dat hij kon vliegen, dat hij in een kelder leefde en dat zijn voedsel in een emmer werd neergelaten, of dat hij achtentwintig talen sprak. Hij kon maar weinig doen om zulke loze berichten de kop in te drukken; maar toen artikelen en boeken in druk verschenen met biografische feiten die gebeurtenissen uit zijn verleden verkeerd voorstelden, voelde hij zich gedwongen ze recht te zetten 'ter wille van de waarheid.'*

Na de onafhankelijkheid van India hield Sri Aurobindo zich niet zo strikt meer aan de leefregel die hij meer dan twintig jaar lang had gevolgd en hij gaf persoonlijke interviews aan vertegenwoordigers van de Franse en Indiase regeringen. In september 1947 hadden Maurice Schumann, een Franse diplomaat, en François Baron, de gouverneur van het Franse deel van India, een gesprek met hem over een gepland Indo-Frans cultureel instituut dat ze in Pondicherry onder zijn leiding wilden oprichten. In 1950

* De aantekeningen waarin Sri Aurobindo dergelijke beweringen weerlegde, vormen een belangrijke bron van informatie over zijn leven, en ze zijn in deze zoals in alle andere biografieën vrijelijk gebruikt. Veel van die aantekeningen werden in de derde persoon geschreven omdat ze niet bestemd waren om boven zijn handtekening te worden gepubliceerd.

brachten eerst K.M. Munshi, een Indiase minister van de centrale regering, en daarna de maharadja van Bhavnagar, toenmalig gouverneur van de deelstaat Madras, hem een bezoek. Munshi, die een van Sri Aurobindo's studenten aan de universiteit van Baroda was geweest, en een enthousiast lezer van *Bande Mataram* en later van *The Life Divine*, heeft een levendig verslag van zijn ontmoeting nagelaten. Hij zag zijn vroegere professor 'na een tussentijd van meer dan veertig jaar' terug en werd getroffen door zijn uitzonderlijk voorkomen: 'Ik zag voor me een wezen dat totaal getransformeerd was. stralend, gelukkig, omgeven door een atmosfeer van goddelijke kalmte. Hij sprak met stille, duidelijke stem, die de diepten van mijn wezen beroerde.' Munshi had het met Sri Aurobindo over het conflict dat hij voelde tussen de eisen van de plicht en de drang om zich spiritueel te ontwikkelen. Sri Aurobindo zei tegen hem: 'U moet de wereld niet laten varen om vooruitgang te maken in zelfrealisatie.' Ze bespraken toen de politieke vragen die aan de orde van de dag waren: de wettelijke hindoe-code, de Indo-Pakistaanse situatie, de status van Pondicherry. Toen hij afscheid nam, vroeg Munshi aan Sri Aurobindo wanneer hij uit zijn afzondering zou komen. Sri Aurobindo antwoordde: 'Dat kan ik niet zeggen. Ik moet eerst mijn werk hier afmaken.'⁽¹³⁾

Sri Aurobindo ontving twee bekroningen, in 1948 en 1950: de nationale prijs Catamanchi Ramalinga Reddi, toegekend door de universiteit van Andhra Pradesh, en de medaille voor Vrede en Cultuur van de Aziatische Sociëteit. Omstreeks die tijd spanden sommigen zich ervoor in om gedaan te krijgen dat hem de Nobelprijs voor literatuur werd toegekend. Sir Francis Younghusband en de romanschrijver Aldous Huxley, die *The Life Divine* 'niet alleen een boek van het grootste belang qua inhoud' vond, 'maar ook een opmerkelijk voortreffelijk stuk wijsgerige en godsdienstige literatuur'⁽¹⁴⁾, hadden reeds ten gunste van Sri Aurobindo geschreven. In 1949 werd de formele nominatie aan de Zweedse Academie voorgedragen en ondersteund door twee Nobelprijswinnaressen, Gabriela Mistral en Pearl S. Buck. Hun voordracht werd kracht bijgezet door een memorandum ondertekend door vierentwintig hoofden van Indiase educatieve, culturele en overheidsorganisaties. De Zweedse Academie nam de nominatie in overweging voor de prijs van 1950, het laatste jaar van Sri Aurobindo's leven.

Aan het eind van de jaren veertig werden er bij Sri Aurobindo tekenen duidend op een zwelling van de prostaatklief geconstateerd. Niet lang daarna was er een vermindering van de symptomen, maar midden 1950 verschenen ze opnieuw en nu veel sterker. De te vrezen complicatie in gevallen van hyperplasia van de prostaatklief is nierontsteking leidend tot

uremie. Die ontwikkeling deed zich voor tegen het einde van het jaar. Sri Aurobindo werd verzorgd door een toegewijd artsenteam, maar hij weigerde elke ingrijpende behandeling, zelfs de toepassing van zijn eigen heilende kracht op hemzelf. Gevraagd waarom zei hij eenvoudig: 'Ik kan het niet uitleggen, jullie zouden het niet begrijpen.'⁽¹⁵⁾ Hij verviel in wat volgens de artsen een onomkeerbaar uremisch coma was. Maar een vreemd soort coma was dat, want de patiënt scheen er naar eigen willekeur uit te kunnen komen. Gedurende die perioden van volledige uiterlijke bewustheid sprak Sri Aurobindo met zijn helpers, en toen het einde nabij was, kuste hij zelfs één van die deelgenoten van zijn laatste jaren. Even na middernacht, op 5 december 1950, keerde hij voor het laatst in tot zijn innerlijk en om 01.26 uur kwamen zijn levensfuncties tot stilstand.

Epiloog

Berichten over Sri Aurobindo's overlijden verschenen op 6 december 1950 op de voorpagina van alle grote Indiase kranten. Meer dan een week lang stonden ze vol artikelen over hem en huldeblijken aan hem 'in plaats van veel van het gewone nieuws'. (Het nieuws toentertijd ging vooral over de verslechterde situatie in Korea. Verscheidene commentatoren merkten op dat Sri Aurobindo's overlijden vooral ongunstig leek op een ogenblik 'dat de mensheid het gevaar loopt verwickeld te raken in een nieuwe weerzinwekkende oorlog'.) De meeste vooraanstaanden in het land stuurden herdenkingsboodschappen uit met een klank van oprechtheid, zelden vernomen in officiële lofprijzingen. Premier Nehru herdacht Sri Aurobindo als 'een van de grootste geesten van onze generatie'. Sardar Patel, die Sri Aurobindo maar tien dagen zou overleven, had het over zijn inspanningen 'op het mystieke terrein van de strijd tussen de geest en het vlees', terwijl hij toch nooit zijn belangstelling had verloren 'voor onze problemen en lotgevallen'. De filosoof en staatsman dr. S. Radhakrishnan loofde Sri Aurobindo als 'de grootste intellectueel van onze tijd' en als 'een grote kracht voor het leven van de geest'.

Onder de vele necrologieën die op 6 december in de Indiase kranten als hoofdartikelen werden gepubliceerd, kan die van *The Times of India* als kenmerkend worden beschouwd. Na een beknopt overzicht van Sri Aurobindo's levensactiviteiten te hebben gegeven, schreef de auteur bij wijze van commentaar: 'Het is een romantisch verhaal, maar Aurobindo zelf had niets van een romanticus. Van nature ingekeerd, had hij tevens een sterke karaktertrek van de beeldenstormer in zijn wezen. Vanaf zijn vroege jaren had Aurobindo de instelling van een pionier en wilde hij nieuwe horizonten ontdekken. Een man van zo'n mentale intensiteit had onvermijdelijk iets van een idealist, maar net als zijn poëzie vaak de lyrische vertolking van zijn filosofie was, zo was ook zijn mysticisme in bepaalde opzichten op een buitengewone manier van praktische waarde. Voor iemand die in afzondering leefde, had hij een opmerkelijke interesse voor politiek en was hij er heel goed van op de hoogte. En het is wellicht typisch voor zijn sterk individualistische geest dat zijn opinies over wereldse aangelegenheden niet zelden aan het controversiële grensden ... De wereld was voor hem het terrein van een spirituele evolutie die zich stap voor stap in steeds hogere bewustzijnsvormen manifesteert, waarbij het

denken streefde naar de hooglanden van de opperste gedachte.'

Het baart geen verwondering dat de necrologie in *The Times* van Londen het grootste deel van de vier paragrafen aan Sri Aurobindo's loopbaan als geleerde en politicus wijdde. Ze vermeldde echter ook zijn gepubliceerde werken, in het bijzonder *The Life Divine*, waardoor hij 'in het Westen een grote bekendheid had verkregen', en besloot met een bevestiging van zijn 'betekenis en belang'.

Sri Aurobindo's begrafenis, aanvankelijk op 6 december gepland, vond pas op 9 december plaats. Daardoor was het mogelijk dat tienduizenden volgelingen, bewonderaars en anderen een laatste *darshan* hadden. Veel van de volgelingen die langs zijn lichaam waren gelopen, verklaarden het omgeven te hebben gezien door een dichte aura van licht. Zelfs de correspondent van een vooraanstaande krant uit Calcutta schreef op 7 december: 'Het lichaam van Sri Aurobindo ligt majesteitelijk op zijn bed, een wonder van uitstralende kracht, en niets wijst erop dat het niet meer in leven is.'⁽¹⁾ Dergelijke verklaringen zijn niet objectief te verifiëren, maar de opmerkelijk goede staat waarin Sri Aurobindo's lichaam zich zelfs vijfvijftig uren na zijn dood bevond, werd officieel bevestigd door een commissie van artsen. Op 7 december onderzochten drie artsen die volgelingen waren van Sri Aurobindo, onder leiding van dr. P. Sanyal van het Medical College van Calcutta, samen met dr. V.P. Barbet, hoofd van het General Hospital van Pondicherry, het lichaam en vonden geen enkel teken van putrefactie, ontbinding of suggilatie (grauwe plekken). 'Het Lichaam verkeert in een volmaakte staat van rust, zoals ik het de eerste dag na zijn overlijen heb aangetroffen', schreef Sanyal. Barbet was het eens met zijn Indiase collega's en stond toe dat de teraardebestelling werd verdaagd voorbij de limiet van achtenveertig uur, die van kracht was in het Franse deel van India. Toen hij door een journalist om zijn mening over het verschijnsel werd gevraagd, antwoordde Barbet kortaf: 'Ik leg geen verklaringen af.'⁽²⁾ Volgens de Moeder waren de goede staat en het licht dat door het lichaam werd uitgestraald het gevolg van Sri Aurobindo's sadhana. In een boodschap uitgegeven op 7 december schreef ze: 'Sri Aurobindo's lichaam is geladen met zo'n concentratie van supramentaal licht dat er geen teken van ontbinding is, en het lichaam zal op zijn bed blijven liggen zolang het intact blijft.'⁽³⁾

De eerste tekenen van ontbinding deden zich voor op 8 december. De dag daarop werd Sri Aurobindo's lichaam in een met zilver afgezette kist van rozehout gelegd en neergelaten in een samadhi of tombe op de binnenplaats van het hoofdgebouw van de ashram. De Moeder gaf voor de gelegenheid een boodschap die later in een marmeren plaat werd gegraveerd

en op een zijkant van de samadhi aangebracht: 'Aan U, die het materiële omhulsel van onze Meester bent geweest, aan U onze oneindige dankbaarheid. Voor U, die zo veel voor ons hebt gedaan, die hebt gewerkt, gestreden, geleden, gehoopt en zo veel verdragen, voor U, die alles hebt gewild, gepoogd, voorbereid, die voor ons alles hebt verwezenlijkt, voor U buigen we en we vragen dat we nooit mogen vergeten, zelfs niet voor één ogenblik, alles wat we U verschuldigd zijn.'(4)

Sri Aurobindo's volgelingen waren eerst geschokt en vervolgens door verdriet overmand door zijn onverwacht heengaan. De Moeder moedigde hen aan hun droefenis te vergeten en vooruit te kijken. Het was 'aan ons overgelaten', schreef ze, 'zijn werk te verwezenlijken met alle nodige oprechtheid, geestdrift en concentratie'.(5) Sinds 1950 is de Sri Aurobindo Ashram uitgegroeid tot een grote en veelzijdige spirituele gemeenschap. De Moeder heeft toegezien op de ontwikkeling en de innerlijke en uiterlijke levens van de volgelingen geleid tot haar heengaan in 1973. Een aantal jaren daaraan voorafgaand werd ze erg in beslag genomen door Auroville, een 'internationale stad' die in 1968 even buiten Pondicherry op een stuk grond van weinig waarde werd ingehuldigd. Veel plekken van die woestenij zijn nu groen geworden; pioniers uit verscheidene delen van India en uit veel andere landen hebben er huizen gebouwd, bomen geplant, het land bewerkt en kleine industriële bedrijven opgezet. In 1975 kwamen de pioniers in conflict met degenen aan wie het land wettelijk toebehoorde. De Indiase regering greep in, nam het land een tijdlang direct over en plaatste het vervolgens onder een onafhankelijke stichting, de Auroville Foundation. Het bestuur bestaat uit een beheersraad van vooraanstaande Indiase burgers, een vergadering van residenten, die zo goed als autonoom blijven, en een internationaal raadgevend lichaam, waarvan het doel is de ontwikkeling van Auroville aan te moedigen en te steunen overeenkomstig zijn handvest, een document door de Moeder opgesteld in februari 1968:

1. Auroville behoort toe aan niemand in het bijzonder. Auroville behoort toe aan de mensheid als geheel. Maar om in Auroville te wonen, moet men de gewillige dienaar zijn van het Goddelijk Bewustzijn.
2. Auroville wil de plaats zijn van permanente educatie, van een voortdurende vooruitgang en van een jeugd die nooit verouderd.
3. Auroville wil de brug zijn tussen het verleden en de toekomst. Alle uiterlijke en innerlijke ontdekkingen te baat nemend, wil Auroville stoutmoedig afgaan op toekomstige verwezenlijkingen.
4. Auroville wil een plaats zijn van materiële en spirituele onderzoekingen naar een levende belichaming van een feitelijke menselijke eenheid.(6)

Sri Aurobindo heeft zich nooit voorgesteld dat het uiteindelijke doel van zijn yoga – een goddelijk leven, op aarde, van getransformeerde enkelingen samengebracht in een ‘gnostische gemeenschap’ – met miraculeuze snelheid kon worden verwezenlijkt. Hij keek evenmin vooruit naar de dag dat een grote hoeveelheid mensen zijn yogamethode zou beoefenen. ‘Niets hangt af van het aantal’, schreef hij eens aan een volgeling. ‘Het aantal volgelingen van het boeddhisme en het christendom was zo groot omdat de meerderheid dat als een geloof beleed zonder dat het het minste verschil maakte in hun uiterlijk leven. Als het nieuwe bewustzijn zich daarmee tevreden zou stellen, zou het ook en veel gemakkelijker verering en aanvaarding door de hele aarde afdwingen. Het is omdat het een groter bewustzijn is, het Waarheidsbewustzijn, dat het een werkelijke verandering zal vereisen.’(7)

De transformatie door Sri Aurobindo beoogd, was geen verbetering van de bestaande aardse toestanden, maar veeleer ‘een radicale verandering in het bewustzijn van de aarde’. Dit kon niet worden bewerkstelligd door ‘sociale aangelegenheden binnen het raamwerk van de huidige mensheid’ om te vormen, maar door ‘een hoger spiritueel licht en macht’(8) naar beneden te brengen. Voor velen is gepraat over spiritueel licht en macht ten overstaan van de overweldigende problemen van de hedendaagse mensheid een teken zoniet gewoon van begoocheling dan toch van verkeerd gewaardeerde prioriteiten. Sri Aurobindo had dat soort kritiek voorzien. Hij wist dat ‘de heersende mentaliteit’ van de mensheid geloofde dat ‘de spirituele tendens ... heel weinig heeft bereikt’, en dat de spirituele mens ‘in de war is wat betreft de praktische en vitale vragen waar het leven ons mee confronteert’. Hij was er echter van overtuigd dat dergelijke kritiek zijn doel voorbijaaschoot. Het was niet de taak van de spiritualiteit ‘mense-lijke problemen op te lossen vanuit de vroegere of tegenwoordige mentale basis, maar een nieuwe fundering te scheppen van ons wezen, ons leven en onze kennis’. Zonder deze radicaal nieuwe fundering zou geen enkele mentale oplossing blijvende resultaten kunnen hebben: ‘Men kan niet van de spiritualiteit verlangen dat ze het leven op een niet-spirituele wijze zou aanpakken, of dat ze zou proberen de kwalen ervan te genezen met de wondermiddeltjes, met de politieke, sociale of andere werktuiglijke remedies welke het denken voortdurend uitprobeert, maar die altijd gefaald hebben en die er nooit in zullen slagen wat dan ook op te lossen. De meest drastische veranderingen veroorzaakt door die middelen veranderen niets; want de oude euvels verschijnen in een nieuwe vorm – het aanzicht van de uiterlijke omgeving wordt veranderd, maar de mens blijft wat hij was ... Slechts een spirituele verandering, een evolutie van zijn wezen van het oppervlakkige mentale naar het diepere spirituele bewust-

zijn, kan een echt en daadwerkelijk verschil uitmaken.’(9)

Sri Aurobindo zag niet minachtend neer op de pogingen om de economische en sociale omstandigheden van de mens te veranderen. Geen enkele vertegenwoordiger van de oosterse spirituele traditie heeft aan de menselijke maatschappij meer belang toegekend. Hij beschouwde de enkeling en de groep als onderling afhankelijk, maar hij kende een zekere prioriteit toe aan de enkeling als het instrument van de evolutionaire verandering. De voornaamste doelstelling van de maatschappij bestond erin ‘de voorwaarden voor het leven en de groei te verschaffen waardoor de individuele Mens – niet de geïsoleerde mens, of een klasse, of een bevoorrecht ras, maar alle individuele mensen overeenkomstig hun mogelijkheden – en het ras door de groei van zijn individuen zich in de richting van de goddelijke perfectie zouden kunnen bewegen.’ Ergens anders schreef hij: ‘Een volmaakte menselijke wereld kan niet worden geschapen of opgebouwd door mensen die zelf onvolmaakt zijn.’(10)

Wat de huidige mensheid werkelijk nodig heeft, is niet de definitieve overwinning van één ideologie op alle andere, maar een gemeenschappelijke menselijke inspanning gebaseerd op de harmonie van de verschillende wereldbeschouwingen. Een belangrijke stap in die richting zou de integratie zijn van de twee voornaamste wijzen waarop het bestaan kan worden gezien: de spiritualiteit, bewaard in de religieuze tradities van het Oosten, en de praktische geest, zoals vertegenwoordigd door de politieke en economische stelsels van het Westen. Sri Aurobindo keek daarop vooruit toen hij in 1916 schreef: ‘Het belangrijkste vraagstuk van deze tijd is of de toekomstige vooruitgang van de mensheid zal worden beheerst door de moderne economische en materialistische geest van het Westen, danwel door een nobeler pragmatisme, geleid, verheven en verlicht door spirituele cultuur en kennis ... De hoop van de wereld bestaat in de heropleving in het Oosten van de oude spirituele praktische geest en de weidse en diepe visie en organisatorische macht, door een voortdurend contact met het Westen en onder de uitstraling van het licht van Azië over het Westen, niet langer in vormen die nu statisch, verouderd en verstard zijn, maar in nieuwe beweeglijke, dynamische en daadkrachtige vormen.’(11)

Sri Aurobindo’s werk kan gezien worden als een poging om in moderne omstandigheden de ‘spirituele praktische geest’ weer in te voeren die hij als de grootste ontdekking van het oude India beschouwde. Zo’n inspanning, meende hij, zou geen beweging van reactie maar van hernieuwing en cyclische vooruitgang zijn. ‘De tradities uit het verleden zijn heel groot waar ze thuishoren, in het verleden’, schreef hij in een gedenkwaardige brief, ‘maar ik zie niet waarom we ze alleen maar zouden herhalen

en niet verder gaan. In de spirituele ontwikkeling van het bewustzijn op aarde zou het grote verleden moeten worden gevolgd door een nog grotere toekomst.'(12)

Noten

Gebruikte afkortingen:

AIO	Archieven van het <i>India Office</i>
A&R	<i>Sri Aurobindo: Archives and Research</i>
ASAA	Archieven van de Sri Aurobindo Ashram
ASWB	Archieven van de staat West-Bengalen
cit.	geciteerd in
MB	Ministerie van Binnenlandse Zaken (van India)
NAI	Nationale Archieven van India
NMML	<i>Nehru Memorial Museum and Library</i>
pol. vertr.	politiek en vertrouwelijk (dossier)
RI	regering van India
RB	regering van Bengalen

Titels waarbij geen auteur is vermeld, zijn van Sri Aurobindo, zoals gepubliceerd in de eeuwfeestuitgave van zijn verzamelde werken (1972).

Woord vooraf – 1. Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*, blz. 85 – 2. Leonard A. Gordon, *Bengal: The Nationalist Movement 1876-1940*, blz. 102 en 106 – 3. *Ibid.* blz. 101. Gordon citeert sommige treffende voorbeelden in een voetnoot. – 4. *Ibid.*

1. De Indiase afstamming – 1. Brief van 3 juni 1935, gepubliceerd in Nirodbaran, *Correspondence with Sri Aurobindo*, blz. 253 – 2. *The Supramental Manifestation*, blz. 102 – 3. *Ibid.* blz. 260; A&R 5 (1981), blz. 44 – Rajnarain Bose cit. in David Kopf, *The Brahma Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind*, blz. 67 – 5. Brief van Sri Aurobindo cit. Dilip Kumar Roy, *Sri Aurobindo Came to Me*, blz. 319 – 6. Brief van Manmohan Ghose aan Laurence Binyon (fotokopie ASAA) – 7. Basanti Chakrabarti, *Amader Aurodada*, blz. 778 – 8. *On Himself*, blz. 1.

2. De opvoeding in Engeland – 1. A&R 9 (1985), blz. 128-9 en 193 – 2. Gesprek van 28 juni 1926, gepubliceerd in Purani, *Evening Talks*, blz. 378 – 3. *On Himself*, blz. 3 en 4 – 4. Gesprek van 30 december 1938, gepubliceerd in Purani, *Evening Talks*, blz. 203 – 5. *On Himself*, blz. 1 – 6. A. Wood, aantekening in RB HP-D, juni 1908, blz. 13, 3 – 7. Laurence Binyon, *Introductory Memoir in Songs of Love and Death* van Manmohan Ghose; Philip Sergeant, *The Ruler of Baroda*, blz. 140 voetnoot – 7. *On Himself*; brief aan Mrinalini Ghose van 30 augustus 1905, uit het Bengaals vertaald in Purani, *Life of Sri Aurobindo* (1978), blz. 82; *On Himself*, blz. 4 – 8. A&R 2 (december 1977), blz. 88 – 9. A. Wood, aantekening in RB HP-D, juni 1908, blz. 13, 3 – 10. *On Himself*, blz. 2 – 11. *The Harmony of Virtue*, blz. 130-1 – 12. *Bande Mataram*, blz. 53 – 13. *The Harmony of Vir-*

tue, blz. 8 – 14. Brief van K.D. Ghose aan Jogindranath Bose van 2 december 1890 (fotokopie ASAA) – 15. Brief van G.W. Prothero van 20 november 1892. AIO J&P 1966/92, afgedrukt in Purani, *Life of Sri Aurobindo* (1978), blz. 328 – 16. *On Himself*, blz. 2 – 17. AIO V/7/212:5 – 18. Memorandum van de hoofdexaminator, commissie van de *Civil Service*, 16 november 1892. AIO J&P 1966/92, afgedrukt in Purani, *Life of Sri Aurobindo* (1978), blz. 323 – 19. Ongepubliceerde mondelinge mededeling (uit de jaren veertig), gepubliceerd in *Mother India* 23 (1971), blz. 102 – 20. Gesprek van 12 december 1940, gepubliceerd in *Mother India* 39 (1986), blz. 270 – 21. Brief van Lord Kimberley van 2 december 1892, AIO J&P 1966/92, afgedrukt in Purani, *Life of Sri Aurobindo* (1978), blz. 335 – 22. Lord Kimberley, cit. Bipan Chandra, *Modern India*, blz. 158 – 23. A&R 2 (december 1977), blz. 88; gesprek van 28 juni 1926, ten dele gepubliceerd in Purani, *Evening Talks*, blz. 378 – 24. Brajendranath De, *Reminiscences of an Indian Member of the Civil Service*, blz. 181.

3. Carrière en familieleven – 1. M.K. Sharangpani, in Trivedi, red., *Golden Jubilee*, blz. 39 – 2. M.V. Purohit, brief van 25 februari 1968 (ASAA) – 3. Gesprek van 30 december 1938 in Purani, *Evenings Talks*, blz. 203 – 4. *Ibid.* – 5. *On Himself*, blz. 31 – 6. Ongepubliceerd gesprek van 1 juli 1926 (ASAA) – 7. *Ibid.* – 8. M.H. Kantavala, in Trivedi, red., *Golden Jubilee*, blz. 24; S.B. Didmishe, brief van 18 september 1967, afgedrukt in A&R 2 (1978), blz. 204 – 9. Sayajirao Gaekwar, 'Speeches & Addresses of His Highness Sayaji Rao III, Maharaja of Baroda', eerste deel 1877-1910; geïdentificeerd door Sri Aurobindo als door hem geschreven in een gesprek van 12 december 1940, verschenen in *Mother India* 39 (1986), blz. 269 – 10. *On Himself*, blz. 9 – 11. S.B. Didmishe, in A&R 2 (1978), blz. 204; Munshi, 'Kulapati's Letter', blz. 9 – 12. Munshi, 'Kulapati's Letter', blz. 8 – 13. P.B. Chandwani, 'Sri Aurobindo – A Few Reminiscences', *Mother India* 23 (1971), blz. 468-9 – 14. Brief van K.D. Ghose aan Jogindranath Bose van 2 december 1890 (fotokopie ASAA) – 15. Barindrakumar Ghose, MS 11 (ASAA) – 16. Basanti Chakrabarti, *Amader Aurodada*, blz. 776-85 – 17. A&R 2, december 1977, blz. 85.

4. Dichter en politicus – 1. *On Himself*, blz. 374 – 2. A&R 12 (1988), blz. 173-4 – 3. *Bande Mataram*, blz. 15 – 4. *Ibid.* blz. 22, 26 en 8 – 5. *Ibid.* blz. 13 en 12 – 6. A&R 7 (1983), blz. 166 – 7. Ongepubliceerd gesprek van 1 juli 1926 (ASAA); *Bande Mataram*, blz. 658 – 8. *Bande Mataram*, blz. 57-8 – 9. Sayajirao Gaekwar, op. cit. blz. 90; *Congress Presidential Addresses*, blz. 619; *On Himself*, blz. 25 – 10. *The Harmony of Virtue*, blz. 98 en 101 – 11. *Ibid.* blz. 100 – 12. *Ibid.* blz. 142 – 13. *Ibid.* blz. 180 – 14. *Ibid.* blz. 174 – 15. *Ibid.* blz. 176 – 16. Ongepubliceerde passage uit *Notes on the Mahabharata* (ASAA) – 17. A&R 1 (april 1977), blz. 31 – 18. *The Upanishads*, blz. 466 – 19. *On Himself*, blz. 98 – 20. Gesprek van 22 juni 1926, gepubliceerd in Purani, *Evening Talks*, blz. 405 – 21. James Campbell Ker, *Political Trouble in India 1907-1917*, blz. 128 – 22. *Rowlatt Report*, paragraaf 30; zie ook Valentine Chirol, *Indian Unrest*, passim.

5. Bande Mataram – 1. *Bande Mataram*, blz. 22 – 2. Suresh Chandra Deb, 'Sri Aurobindo as I Knew Him', *Mother India* 2 (15 augustus 1950), blz. niet genummerd – 3. *Ibid.* – 4. Chintamani, cit. Hirendranath Mukherjee, *India's Struggle for Freedom*, blz. 113 – 5. *Bande Mataram*, blz. 86 – 6. Dagboek van G.S. Khaparde,

31 december 1906 (NAI) – 7. Brief van Bhupendranath Bose aan Pherozshah Mehta van 14 januari 1907, Pherozshah Mehta documenten (NMML) – 8. Dagboek van Dunlop Smith op 20 maart 1907, cit. Martin Gilbert, *Servant of India: A Study of Imperial Rule from 1905 to 1910*, blz. 77 – 9. Brief van Lord Minto aan Lord Morley van 19 maart 1907, cit. Mary Gravin van Minto, *India: Minto and Morley 1905-1910*, blz. 109 – 10. *Supplement*, blz. 49 – 11. *On Himself*, blz. 375 – 12. Nevinson, *Fire of Life*, blz. 232-3; Nevinson, *New Spirit*, blz. 220-6 – 13. Barindrakumar Ghose, MS 45 (ASAA) – 14. Brief van Tilak aan Motilal Ghose van 2 december 1907 (fotokopie ASAA) – 15. *On Himself*, blz. 49 – 16. Gesprek van 17 februari 1940, gepubliceerd in Nirodbaran, *Talks with Sri Aurobindo II*, blz. 194 – 17. *On Himself*, blz. 49 – 18. Id. blz. 48 – 19. *Ibid.* – 20. *Bande Mataram*, blz. 871-2.

6. Oorlog tegen de koning – 1. *On Himself*, blz. 22 – 2. A&R 3 (1979), blz. 4 en 3 – 3. A&R 2 (december 1977), blz. 3 en 4 – 4. *On Himself*, blz. 24 – 5. *Jugantar*, 17 juni 1906, vertaling uit *Report on Native Newspapers in Bengal*, week eindigend op 23 juni 1906 (ASWB) – 6. *Jugantar*, 26 augustus 1906, vertaling uit ASWB, *Freedom Movement Papers*, dossier 104 – 7. RI HD-A september 1910, 33-40, blz. 18 – 8. Gesprek van 18 december 1938, gepubliceerd in Nirodbaran, *Talks with Sri Aurobindo*, blz. 58 – 9. RB pol. vertr. van 1908 – 10. RI HD-A, mei 1908, 104-11, blz. 2 – 11. Barindrakumar Ghose aan Girijashankar Raychaudhuri, cit. in Raychaudhuri, *Sriarabinda o Banglāy Svadeshi Yug*, blz. 670 – 12. Wat de brief over de 'snoepjes', de 'krabbels' enz. betreft, zie A&R 5 (1981), blz. 205-7; delen uit het vonnis zijn gepubliceerd in A&R 6 (1982), blz. 221-7 – 13. *Bangla Rachana* 270, blz. 276-78 (vertaald uit het Bengaals) – 14. C.R. Das, cit. Bijoy Krishna Bose, red., *The Alipore Bomb Trial*, blz. 140-1.

7. Karmayogin – 1. Gesprek van 13 april 1923, ongepubliceerd transcript (ASAA) – 2. *Karmayogin*, blz. 11, 14, 17 en 16-17 – 3. *Ibid.* blz. 19 en 9 – 4. *Ibid.* blz. 19 – 5. *Ibid.* blz. 9 – 6. *Ibid.* blz. 343 – 7. *Ibid.* blz. 355; *The Hour of God*, blz. 378-9 en 382-7 – 8. *The Harmony of Virtue*, blz. 345 – 9. *Bombay Presidency Abstract of Intelligence*, afgedrukt in A&R 1 (april 1977), blz. 2 – 10. Gesprekken van 5 en 21 januari 1939, gepubliceerd in Nirodbaran, *Talks with Sri Aurobindo I*, blz. 168 en 290 – 11. Sri Aurobindo, *Letters on Yoga*, blz. 1385-6 – 12. Jitendralal Bannerji, 'Aravinda Ghosh – A Study', *Modern Review* 6 (1909), blz. 487 – 13. *Karmayogin*, blz. 3 en 4 – 14. *Ibid.* blz. 61-2 – 15. Gesprek van 14 maart 1924, cit. Purani, *Life of Sri Aurobindo* (1978), blz. 124 – 16. Verscheidene documenten geciteerd in A&R 7 (1983), blz. 89-90 – 17. RB pol. vertr. 205 uit 1909, blz. 230-43 – 18. RB HD-A, oktober 1909, blz.230-43 – 19. *Ibid.*; RB pol. vertr. 205 uit 1909 – 20. *Ibid.* (beide) – 21. Gesprek van 6 januari 1939, gepubliceerd in Nirodbaran, *Talks with Sri Aurobindo*, blz. 172 – 22. RB HD-B, november 1909, blz. 103-4, afgedrukt in A&R 7 (1983), blz. 207 – 23. Niet gedateerde fragmentarische brief gepubliceerd in *Sri Aurobindo's Action* 6 (4&5) (februari/maart 1976), blz. 4 – 24. *Karmayogin*, blz. 324, 326 en 328 – 25. *On Himself*, blz. 36 – 26. *Ibid.* blz. 37 – 27 A&R 9 (1985), blz. 69 – 28. *On Himself*, blz. 423 – 29. *Ibid.* blz. 37 en 34 – 30. Madan Gopal, red., blz. 42 – 31. Jawaharlal Nehru, woord vooraf in Karan Singh, *Prophet of Indian Nationalism*.

8. De eerste jaren in Pondicherry – 1. Brief van Alexandra David-Néel aan haar

echtgenoot van 27 november 1911, gepubliceerd in *Journal de Voyage*, blz. 68 – 2. *Supplement*, blz. 426 – 3. *Ibid.* blz. 425 en 427 – 4. A&R 8 (1984), blz. 61 – 5. A&R 5 (1981), blz. 186-7 – 6. *Supplement*, blz. 455 – 7. *The Synthesis of Yoga*, blz. 329 – 8. Gesprek uit 1924, gepubliceerd in Purani, *Life of Sri Aurobindo* (1978), blz. 152 – 9. Brief van Alexandra David-Néel aan haar echtgenoot van 27 november 1911, gepubliceerd in *Journal de Voyage*, blz. 69 – 10. Brief aan Bhupal Chandra Bose van 19 februari 1919, gepubliceerd in het *Supplement* van Sri Aurobindo's verzamelde werken, blz. 422 – 11. Brief aan Joseph Baptista van 5 januari 1920, gepubliceerd in Sri Aurobindo, *On Himself*, blz. 432-3 – 12. *Ibid.* blz. 431 – 13. *The Hour of God*, blz. 366 – 14. Brief aan Dr. Moonje van 30 augustus 190, gepubliceerd in *On Himself*, blz. 432-3 – 15. Brief aan Barindrakumar Ghose, gepubliceerd in A&R 4 (1980), blz. 13 en 23.

9. Brahman en Vasudeva – 1. *Letters on Yoga*, blz. 428 – 2. *On Himself*, blz. 378 – 3. *Ibid.* – 4. Ongedateerd gesprek gepubliceerd in *Sri Aurobindo Circle* 42 (1986), blz. 46; gesprek van 12 december 1940, gepubliceerd in *Mother India* 39 (1986), blz. 269; cf. *Letters on Yoga*, blz. 747; *The Synthesis of Yoga*, blz. 517 voetnoot – 5. *On Himself*, blz. 79 – 6. *Ibid.* blz. 77-8 – 7. *Ibid.* blz. 83-4 – 8. *Ibid.* blz. 87 en 64; *Letters on Yoga*, blz. 49 en 50 – 9. *Letters on Yoga*, blz. 192 – 10. *Ibid.* blz. 273 en 54; *On Himself*, blz. 87 en 116; gesprek van 10 februari 1940, gepubliceerd in Nirodbaran, *Talks with Sri Aurobindo II en III* (samengevoegde uitgave van 1985), blz. 187 – 11. *On Himself*, blz. 86 – 12. *Ibid.* blz. 49 – 13. *Bande Mataram*, blz. 652 en 659-60 – 14. *On Himself*, blz. 86 – 15. *The Synthesis of Yoga*, blz. 389 – 16. *The Upanishads*, blz. 349-51. De aangehaalde vertaling van de Taïttiriya-Upanishad komt uit dit commentaar door Sri Aurobindo – 17. *On Himself*, blz. 68 – 18. *Ibid.* blz. 64 – 19. *Karmayogin*, blz. 3 – 20. *On Himself*, blz. 64; *Karmayogin*, blz. 4 en 5 – 21. *On Himself*, blz. 64; cf. *The Synthesis of Yoga*, blz. 392.

10. Een spiritueel avontuur – 1. *Letters on Yoga*, blz. 98 – 2. *The Upanishads*, blz. 348 – 3. *Letters on Yoga*, blz. 97 (twee brieven) – 4. *On Himself*, blz. 109 – 5. *The Supramental Manifestation*, blz. 291 – 6. *The Synthesis of Yoga*, blz. 367-8 – 7. *The Synthesis of Yoga*, blz. 586; voor meer over Vedanta, Tantra en Sri Aurobindo's Yoga zie de bladzijden die daarop volgen, hoofdstuk 5 van de inleiding tot hetzelfde werk, en *Letters on Yoga*, blz. 39 en 73 – 8. *The Synthesis of Yoga*, blz. 586-7 – 9. *Ibid.* blz. 41-2 – 10. *Ibid.* blz. 389 – 11. *On Himself*, blz. 64 – 12. Ongedateerde brief, geschreven kort na 15 augustus 1912, gepubliceerd (met in-correcte datum) in het *Supplement* tot Sri Aurobindo's verzamelde werken, blz. 433 – 13. Gepubliceerd in het halfjaarlijkse tijdschrift *Sri Aurobindo: Archives and Research*, beginnende met deel 10 (1986) – 14. *On Himself*, blz. 469 – 15. *Ibid.* blz. 154 – 16. A&R 11 (1987), blz. 163 – 17. *Ibid.* blz. 171 – 18. *The Synthesis of Yoga*, blz. 613; *Supplement*, blz. 508; *The Hour of God*, blz. 43 – 19. *The Synthesis of Yoga*, blz. 613 – 20. *Supplement* bij Sri Aurobindo's verzamelde werken, blz. 375 – 21. *On Himself*, blz. 426-7 – 22. *The Synthesis of Yoga*, blz. 694 – 23. *Supplement*, blz. 359 e.v.; *The Synthesis of Yoga*, blz. 701 e.v. – 24. *On Himself*, blz. 64 – 25. *The Synthesis of Yoga*, blz. 429; *The Life Divine*, blz. 787-8 – 26. *The Life Divine*, blz. 278 – 27. *Letters on Yoga*, blz. 103 – 28. *The Supramental Manifestation*, blz. 20-1 – 29. *Letters on Yoga*, blz. 1234.

11. Een filosofie van de ervaring – 1. *On Himself*, blz. 374 – 2. *Nirodbaran's Correspondence with Sri Aurobindo*, blz. 1066 – 3. *On Himself*, blz. 84 en 163 – 4. *The Upanishads*, blz. 497 – 5. A&R 7 (1983), blz. 152 – 6. *Essays on the Gita*, blz. 242 – 7. Troy Organ, *Philosophy East & West* 26 (1976), blz. 353 en 490-1 – 8. *On Himself*, blz. 374; A&R 7 (1983), blz. 165 – 9. Troy Organ, *Philosophy East & West* 26 (1976), blz. 491 – 10. *The Life Divine*, blz. 19-20 – 11. *On Himself*, blz. 383; A&R 7 (1983), blz. 163-4 – 12. A&R 7 (1983), blz. 164 – 13. *Ibid.* blz. 165 – 14. *Ibid.* blz. 144 – 15. Brief van 4 september 1934, gepubliceerd in *On Himself*, blz. 374 – 16. *Letters on Yoga*, blz. 1281 – 17. A&R 7 (1983), blz. 165 – 18. *The Life Divine*, blz. 2 – 19. *Ibid.* blz. 91 en 714 – 20. *Ibid.* blz. 510, 835 en 834 – 21. *Ibid.* blz. 1050, 1030, 1031, 1069 en 1067 – 22. *On Himself*, blz. 368-9 – 23. *Social and Political Thought*, blz. 239.

12. Dichter van de yoga – 1. *Collected Poems*, blz. 16 – 2. *Ibid.* blz. 46 – 3. *Ibid.* blz. 35 – 4. *Ibid.* blz. 51 – 5. *Ibid.* blz. 55-61 – 6. James H. Cousins, *New Ways in English Literature*, blz. 31 en 30 – 7. *On Himself*, blz. 276 – 8. Brief van 22 juni 1931, gepubliceerd in *The Future Poetry*, blz. 369-70 – 9. *Collected Poems*, blz. 161 – 10. Brief van Sri Aurobindo van 4 januari 1932, gepubliceerd in *The Future Poetry*, blz. 300; *ibid.* blz. 17-18 – 11. *Collected Poems*, blz. 563 – 12. *Ibid.* blz. 557 – 13. *Collected Poems*, blz. 567 – 14. *Collected Plays*, blz. 1 – 15. *The Future Poetry*, blz. 74 en 73 – 16. *Collected Plays*, blz. 180 – 17. *Collected Poems*, blz. 223 – 18. *Ibid.* blz. 248, 255 en 257 – 19. *Ibid.* blz. 281 – 20. *The Future Poetry*, blz. 6 – 21. *Collected Poems*, blz. 391 en 393 – 22. *Savitri*, blz. 727-8 – 23. Brief uit 1946, gepubliceerd in *Savitri*, blz. 774 – 24. *Savitri*, blz. 1-3 – 25. *Ibid.* blz. 671 en 677.

13. Een laboratoriumexperiment – 1. Brief uit 1912, gepubliceerd (met incorrecte datum) in *Supplement*, blz. 433-4 – 2. *Ibid.* blz. 434 – 3. *On Himself*, blz. 435 – 4. *Supplement*, blz. 434 – 5. Ongedateerde brief (april 1920), gepubliceerd in A&R 4 (1980), blz. 17 en 15 – 6. Brief aan dr. Moonje van 30 augustus 1920, gepubliceerd in *On Himself*, blz. 432 – 7. *On Himself*, blz. 479 – 8. Brief van 26 maart 1926, gepubliceerd in *Sri Aurobindo Circle* 32 (1976), blz. 25 en 26 – 9. A&R 4 (1980), blz. 21 – 10. Gesprek van 4 mei 1924, gepubliceerd in *Purani, Evening Talks*, blz. 443 – 11. Gesprek van 18 mei 1926, gepubliceerd in *Purani, Evening Talks*, blz. 326, 327 en 328 – 12. De Moeder, *Collected Works* VII, 414 – 13. *The Synthesis of Yoga*, blz. 376; zie ook blz. 609 en 627 – 14. *Letters on Yoga*, blz. 157 – 15. *Letters on Yoga*, blz. 1107-8 – 16. *Supplement*, blz. 416 – 17. *Letters on Yoga*, blz. 12 – 18. De Moeder, *Collected Works* VI, blz. 297 – 19. *On Himself*, blz. 375-6 – 20. *Letters on Yoga*, blz. 139.

14. De laatste jaren – 1. Gesprek van 13 december 1938, gepubliceerd in *Nirodbaran, Talks with Sri Aurobindo* I, blz. 24, 26 en 27 – 2. S.K. Maitra, *An Introduction to the Philosophy of Sri Aurobindo*, blz. 103 – 3. Verslag van de toespraak tot de *East India Association*, Londen, november 1943 (kopie in ASAA) – 4. Brief van Younghusband aan D.K. Roy van 17 december 1941, gepubliceerd in *Mother India* (1975), blz. 623 – 5. Zie bv. Dharendra Mohan Datta, *The Chief Currents of Contemporary Philosophy* (Calcutta, University of Calcutta, 1961), en bijdragen door Kali Das Bhattacharya en anderen in *Sri Aurobindo: A Garland of Tributes*, een symposium onder redactie van Arabinda Basu (Pondicherry, *Sri Aurobindo*

Research Academy, 1973) – 6. Zie Stephen H. Phillips, *Aurobindo's Philosophy of Brahman* (Leiden, E.J. Brill, 1986). Aan Sri Aurobindo wordt ook een belangrijke plaats toegekend in Robert Nozick's *Philosophical Explanations* (Cambridge, Harvard University Press, 1981), en in nog te publiceren werken van Nozick en Phillips – 7. Sri Aurobindo's voornaamste voorvechters zijn: K.D. Sethna (*Sri Aurobindo – The Poet*, Pondicherry, Sri Aurobindo International Centre of Education, 1970); Sisirkumar Ghose (*The Poetry of Sri Aurobindo*, Calcutta, Chatuskone Private Limited, 1969) en K.R. Srinivasa Iyengar (*Indian Writing in English*, New Delhi, Sterling Publishers Private Limited, 1983, schrijvers die er een tegengestelde opinie op na houden zijn o.a. P. Lal (*Modern Indian Poetry in English: An Anthology and a Credo*, 1969), Nissim Ezekiel (recensie geciteerd in Sethna, op. cit.) en R. Parthasarathy (inleiding tot *Ten Twentieth-Century Indian Poets*, Delhi, Oxford University Press, 1987). Voor een meer uitgebalanceerde en over het algemeen positieve opinie zie C.D. Narasimhaiah, *The Swan and the Eagle: Essays on Indian English Literature* (Shimla, Indian Institute of Advanced Study, 1987) – 8. Recensie van *Poems* (1941) in *Modern Review* (ongedateerd kranteknipstel bij ASAA) – 9. Raymond Piper, *The Hungry Eye*, blz. 132 – 10. *On Himself*, blz. 399 – 11. *On Himself*, blz. 404 en 406 – 12. Gesprek van 26 januari 1940 (ongepubliceerd gedeelte); cf. Purani, *Evening Talks*, blz. 734 – 13. Munshi, *Aurobindo Ashram – A Pilgrimage*; getypt manuscript van de ontmoeting (ASAA) – 14. Brief van Huxley aan D.K. Roy van 16 juni 1948, gepubliceerd in *Mother India* 40 (1987), blz. 467 – 15. Nirodbaran, *Twelve Years with Sri Aurobindo* (1972), blz. 264.

Epiloog – 1. *Amrita Bazar Patrika*, 8 december 1950 – 2. *Hindusthan Standard*, 8 december 1950 – 3. *Ibid.* – 4. De Moeder, *Collected Works of the Mother* XIII, blz. 7 – 5. *Ibid.* – 6. *Id.* blz. 199-200 – 7. *On Himself*, blz. 138 – 8. *On Himself*, blz. 151 – 9. *The Life Divine*, blz. 883 en 884 – 10. *Social and Political Thought*, blz. 58; *The Life Divine*, blz. 1022 – 11. *The Supramental Manifestation*, blz. 326 – 12. *Letters on Yoga*, blz. 88.

Literatuur

I. Voornaamste geraadpleegde bronnen

Papieren van Sri Aurobindo (Sri Aurobindo Ashram Archives and Research Library, Pondicherry).

Collectie biografische documenten aanwezig in de Sri Aurobindo Ashram Archives and Research Library.

Archieven van St Paul's School; archieven van King's College en Cambridge University; archieven van de Civil Service Commission (India Office Records London).

Archieven van Baroda (Baroda Record Office, Gujarat State Archives); archieven van Baroda College (Maharaja Sayajirao University, Baroda).

Archieven van de federale overheid van India, Ministerie van Binnenlandse Zaken (National Archives, New Delhi); Staatsarchief van Bengalen (West Bengal State Archives, Calcutta); Archieven van de regering van Madras (Tamil Nadu State Archives, Madras).

II. Werken van Sri Aurobindo

In de periode 1971-1973 werden alle vóór die tijd uitgegeven werken van Sri Aurobindo in een serie van 29 delen uitgebracht, getiteld *Sri Aurobindo Birth Centenary Library*:

- | | |
|------------|--|
| Volume 1. | <i>Bande Mataram: Early Political Writings – I.</i> |
| Volume 2. | <i>Karmayogin: Early Political Writings – II.</i> |
| Volume 3. | <i>The Harmony of Virtue: Early Cultural Writings.</i> |
| Volume 4. | <i>Bangla Rachana</i> [Geschriften in het Bengaals]. |
| Volume 5. | <i>Collected Poems: The Complete Poetical Works.</i> |
| Volume 6. | <i>Collected Plays and Short Stories</i> [I]. |
| Volume 7. | <i>Collected Plays and Short Stories</i> [II]. |
| Volume 8. | <i>Translations from Sanskrit and Other Languages.</i> |
| Volume 9. | <i>The Future Poetry.</i> |
| Volume 10. | <i>The Secret of the Veda.</i> |
| Volume 11. | <i>Hymns of the Mystic Fire.</i> |
| Volume 12. | <i>The Upanishads: Texts, Translations and Commentaries.</i> |
| Volume 13. | <i>Essays on the Gita.</i> |
| Volume 14. | <i>The Foundations of Indian Culture en The Renaissance in India.</i> |
| Volume 15. | <i>Social and Political Thought</i> [bevat ook <i>The Human Cycle, The Ideal of Human Unity, War and Self Determination</i>]. |
| Volume 16. | <i>The Supramental Manifestation and Other Writings.</i> |
| Volume 17. | <i>The Hour of God and Other Writings.</i> |
| Volume 18. | <i>The Life Divine</i> [I]. |
| Volume 19. | <i>The Life Divine</i> [II]. |
| Volume 20. | <i>The Synthesis of Yoga</i> [I]. |
| Volume 21. | <i>The Synthesis of Yoga</i> [II]. |

- Volume 22. *Letters on Yoga* [I].
 Volume 23. *Letters on Yoga* [II].
 Volume 24. *Letters on Yoga* [III].
 Volume 25. *The Mother with Letters on the Mother* met
 [vertalingen van de Moeder] *Prayers and Meditations*.
 Volume 26. *On Himself: Compiled from Notes and Letters*.
 Volume 27. *Supplement*.
 Volume 28. *Savitri: A Legend and a Symbol* [I].
 Volume 29. *Savitri: A Legend and a Symbol* [II].

Vanaf 1977 zijn werken van Sri Aurobindo die niet zijn opgenomen in de Centenary Library verschenen in *Sri Aurobindo: Archives and Research*, een halfjaarlijks tijdschrift uitgegeven door de Sri Aurobindo Ashram Trust.

Letters on Yoga (Centenary Library Volumes 22-4) is een bloemlezing uit de correspondentie van Sri Aurobindo uit de jaren dertig. Veel brieven die niet in *Letters on Yoga* zijn opgenomen, zijn te vinden in de boeken van volgelingen, bijvoorbeeld:

Nirodbaran's Correspondence with Sri Aurobindo: The Complete Set, twee delen, Sri Aurobindo Ashram Trust, Pondicherry 1983.

Dilip Kumar Roy, *Sri Aurobindo Came to Me*, Sri Aurobindo Ashram, Pondicherry 1952.

Verscheidene volgelingen van Sri Aurobindo hebben schriftelijke verslagen gemaakt van zijn gesprekken en hebben deze naderhand gepubliceerd. De belangrijkste zijn:

Nirodbaran, red., *Talks with Sri Aurobindo*, eerste deel, Sri Aurobindo Pathamandir, Calcutta 1966; daaropvolgende delen, Sri Aurobindo Ashram Trust, Pondicherry.

A.B. Purani, red., *Evening Talks with Sri Aurobindo*, Sri Aurobindo Ashram Trust, Pondicherry 1982.

III. Biografieën van Sri Aurobindo

Alleen werken die een grote hoeveelheid origineel materiaal bevatten (zie 'Woord vooraf'), zijn hier opgenomen.

K.R. Srinivasa Iyengar, *Sri Aurobindo*, Arya Publishing House, Calcutta 1945; tweede druk, 1950; derde (herziene en uitgebreide) uitgave, met de ondertitel 'A Biography and a History', uitgegeven door Sri Aurobindo International Centre of Education, 1972; vierde (herziene) editie, 1985.

G.E. Monod-Herzen, *Shri Aurobindo*, Sri Aurobindo Ashram, Pondicherry 1954; tweede druk, 1983.

Nirodbaran, *Twelve Years with Sri Aurobindo*, Sri Aurobindo Ashram Trust, Pondicherry 1972; tweede en derde druk 1973 en 1988.

A.B. Purani, *The Life of Sri Aurobindo*, Sri Aurobindo Ashram, Pondicherry 1958; tweede en derde druk, 1960 and 1964; vierde (herziene en uitgebreide) editie, 1978; herdrukt 1987.

Girijashankar Raychaudhuri, *Sriarabinda o Banglaly Svadeshi Yug*, Navabharat Publishers, Calcutta 1956.

The Journal, *Sri Aurobindo: Archives and Research* (Sri Aurobindo Ashram Trust, Pondicherry 1977-) bevat letterlijke weergaven van biografische documenten en artikelen van biografisch belang van de hand van de auteur van dit boek.

IV. Andere aangehaalde bronnen

- Bannerji, Jitendralal, 'Aravinda Ghosh – A Study', *Modern Review* 6 (1909): 476-87.
- Binyon, Laurence, 'Introductory Memoir', in *Songs of Love and Death* door Manmohan Ghose, University of Calcutta, Calcutta 1968.
- Bipan Chandra, *Modern India*, National Council of Education Research and Training, New Dehli 1984.
- Bose, Bejoy Krishna, ed., *The Alipore Bomb Trial*, Butterworth & Co., Calcutta 1922.
- Chakrabarti, Basanti, 'Amader Aurodada' [Onze Aurodada], *Galpa Bharati* 6 (1357 Bengali era): 776-85.
- Chandwani, P.B., 'Sri Aurobindo – A Few Reminiscences', *Mother India* 23 (1971): 468-9.
- Chiorl, Valentine, *Indian Unrest*, Macmillan and Co., 1910.
- Cousins, James H., *New Ways in English Literature*, Ganesh & Co., n.d. Madras (1917).
- David-Néel, Alexandra, *Journal de Voyage: Lettres à son Mari*, Plon, Parijs 1975.
- De, Brajendranath, 'Reminiscences of an Indian Member of the Indian Civil Service' – XI, *The Calcutta Review* 132 (1954): 178-82.
- Deb, Suresh Chandra, 'Sri Aurobindo as I Knew Him', *Mother India* 2(13) (15 August 1950), ongepagineerd.
- Gaekwar, Sayajirao, *Speeches & Adresses of His Highness Sayaji Rao III, Maharaja of Baroda*, Deel 1 1877-1910. Uitgave in eigen beheer, gedrukt bij University Press, Cambridge 1927.
- Gilbert, Martin, *Servant of India: A Study of Imperial Rule from 1905-1910*, Longmans, London 1966.
- Gordon, Leonard, A., *Bengal: The Nationalist Movement 1876-1940*, Manohar, New Dehli 1979.
- Ghose, Barindrakumar, 'Sri Aurobindo (As I Understand Him)', Onuitgegeven manuscript.
- Ker, James Campbelle, *Political Trouble in India 1907-1917*, Editions Indian, Calcutta 1973 (herdruk van de Calcutta-editie van 1917).
- Kopf, David, *The Brahma Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind*, Princeton University Press, New Jersey 1979.
- Madan Gopal, red., *The Life and Times of Subhas Chandra Bose: as told in his own words*, Vikas Publishing House Pvt. Ltd., New Dehli 1978.
- Minto, Mary Countess of, *India: Minto and Morley 1905-1910*, Macmillan and Co. Ltd., London 1934.
- Maitra, S.K., *An Introduction to the Philosophy of Sri Aurobindo*, The Culture Publishers, Calcutta 1941.
- Mother, the, *Collected Works of the Mother*, zeventien delen, Sri Aurobindo Ashram Trust, Pondicherry 1978-89.
- Mukerjee, Hirendranath, *India's Struggle for Freedom*, National Book Agency Private Limited, Calcutta 1962.
- Munshi, K.M., 'Kulapati's Letter', *Bhavan's Journal* 8(26) (1962): 8-9.
- Munshi, K.M., 'Aurobindo Ashram – A Pilgrimage', *The Hindustan Times Independence Supplement*, 15 August 1952.
- Nandy, Ashis, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*, Oxford University Press, Delhi 1988.

- Nevinson, Henry W., *The New Spirit in India*, Metropolitan Book Co., Delhi 1975 (herdruk van de Londense editie van 1909).
- Nevinson, Henry W., *Fire of Life*, James Nesbet & Co., London 1935.
- Organ, Troy, Book review, *Philosophy East & West* 26 (1976): 352-6.
- Organ, Troy, 'Rejoinder to Robert A. McDermott's Reply', *Philosophy East & West* 26 (1976): 489-92.
- Piper, Raymond, *The Hungry Eye*, De Vorss & Co., Los Angeles 1952.
- Rowlatt, Justice, S.A.T., et al, *Report of Committee Appointed to Investigate Revolutionary Conspiracies in India*, His Majesty's Stationary Office, London 1918.
- Sergeant, Philip, *The Ruler of Baroda*, John Murray, London 1928.
- Singh, Karan, *Prophet of Indian Nationalism*, met een voorwoord van Jawaharlal Nehru, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay 1967.
- Trivedi, A.K., red., *The Baroda College Golden Jubilee Commemoration Volume*, The Times of Indian Press, Bombay 1933.

Register

- Aberdeen, universiteit van, 16
adesh, 81, 83, 151
Adwaita, 45, 46
ahimsa, 63
Aiyar, v.v.s., 87, 90, 91
Ajit Singh, 56
Akroyd, Annette, 17, 38
Alipore, 68
Alipore-bomaffaire, 68
Allahabad, 61
Amrita (volgeling van Sri Aurobindo), 93
ananda, 116
Anushilan Samiti, 64
Aristoteles, 124
Arnold, Matthew, 22, 137
Arya, 92-3, 122, 125-6, 152, 157
Ashe (Brits collector), 92
Ashram, zie Sri Aurobindo Ashram
Aurobindo, Sri, zie Sri Aurobindo
Atman, 28, 44
Auroville, 171
- Baker, Sir Edward, 78, 81
Bande Mataram (slogan), 50-1
Bande Mataram (krant), 49-62, 64, 73, 79
Banerjea, Krishna Mohan, 15
Banerjea, Surendranath, 39, 51, 52, 53, 58-61, 79
Banerjee, Upendranath, 66, 72
Banerji, Jotindranath, 41
Bangladesh, 16
Bankura, 18
Baptista, Joseph, 94
Barbet, dr. V.P., 170
Barisal provinciale conferentie 1906, 51; 1909, 77
Baroda, 29-37; maharadja van, zie Gaekwar, Sayajiro
Baroda universiteit, 30-3, 36
Baron, François, 166
- Basu, Bhupendranath, 51, 54
Beachcroft, C.P., 68-9, 72
Bengaals 15, 43; Aurobindo spreekt het niet als kind, 18; Aurobindo studeert het in Baroda, 43
Bengaalse renaissance, 14
Bengalen, 50, 54, 97, 154; in de negentiende eeuw, 14, 42; opdeling, 47, 48
Bengalen, Nationale Universiteit van, 48, 50
Bergson, Henri, 124, 163
Berkeley, George, 164
bevrijding, 44, 111, 115, 151, 160
Bhagavad Gita, zie Gita
Bharati, Subramania, 87, 91
Bhartrihari, 44
Bhavabhuti, 44
Bhavnagar, maharadja van, 167
bhukti, 112, 115
Bihar, 16, 35, 67
bijbel, Engelse, 20
biografie, 98; biografieën van Sri Aurobindo, 8-10, 99, 163, 166
Blake, William, 131
Bombay (stad), 104, 154
Bombay Presidency, 36; zie ook Maharashtra
Bose, Bhupal Chandra, 37
Bose, Khudiram, 67
Bose, Nanda Kishore, 14
Bose, Rajnarain, 13, 14, 38
Bose, Saurin, 88
Bose, Subhas Chandra, 83
bovenmentale, 118, 159; poëtische inspiratie uit, 137
boycot, 50, 53-5, 58-9
Brahman, 46, 98-108, 126-9, 160; actieve, 105, 113, 157; passieve, 102, 103, 106, 109, 111, 113, 157
Brahmananda, Swami, 47, 101
Brahmo, Samaj, 14-7
Britse East India Company, 14, 42
Browning, Oscar, 22-3
Buck, Pearl S., 167
- Calcutta, 14-7, 21, 47-8, 49-50, 67-9, 73, 77, 101, 152
Cama, Madame, 87

Cambridge universiteit, 23-6, 124
 Chaki, Prafulla, 67
 Chakravarty, Prafulla, 66
 Chakravarty, Suresh (moni), 88, 89, 152
 Chandernagore, 67, 81, 88, 152
 Chandidasa, 44
 Chandod, 47
 Chatterjee, Bankim Chandra, 42, 50
 Chettiar, Shankara, 88
 Chintamani, C.Y., 53
 christendom, 45, 172; onbewuste invloed op Aurobindo, 19-20; aversie, 22
 Comilla, 56
 Congregationalistische Kerk, 20
 Congres, zie Indiase Nationale Congres
 Cotton, James, 27-9
 Cousins, James, 137
 'credo', 60, 79
 Cripps aanbod, 165
 Curzon, George Nathaniel (Viceroy), 47

 Darjeeling, 18
 Darshan, 155, 160, 162, 166, 170
 Das, Chittaranjan, ontmoeting met Aurobindo in Londen, 28; verdedigt Aurobindo in Alipore-zaak, 69
 David-Neél, Alexandra, 91-2
 Deoghar, 16, 36, 55, 66
 deportatie, 69, 73, 78, 81

 Deshpande, K.G., 36, 39, 48
 Dharma, 74
 Dharma (Bengaalse krant), 74
 Drewett, Mrs (moeder van William), 22
 Drewett, Mrs (vrouw van William), 20
 Drewett, William H., 19-21
 Duff, Alexander, 15
 Duitsland, 131, 165
 Dutt, Michael Madhusan, 42
 Dutt, Ullaskar, 66, 72

 Engeland, parlementarisme, 49; Aurobindo en zijn broers mee naar, 19

erfelijkheid, Sri Aurobindo's gezichtspunt, 13
 ervaringen, spirituele, zie spirituele ervaringen
 Europa, 44
 evolutie, 126-9, 169
 Extremistische partij (Extremisten), 49-61, 77-80

 filosofie, Aurobindo's gebrek aan interesse, 25; Aurobindo's kennismaking met de Indiase, 28; natuur van de Indiase, 46; Sri Aurobindo over, 121-4
 Frankrijk, 49, 91, 165

 Gaekwar, Sayajiro, 28-9, 31-6, 42
 Gandhi, Mohandas (Mahatma), 55, 61, 63, 83, 94-6
 Gematigden, 51-61, 79-80
 genie, 13, 158
 Ghosal, J. (Bengaals Gematigde), 59
 Ghose, Aurobindo, zie Sri Aurobindo
 Ghose, Barindrakumar ('Barin') (broer van Aurobindo), 36; door Aurobindo naar Bengalen gestuurd, 41; naar Surat congres, 59, 66; als revolutionair, 64-7; over de affaire in Alipore, 68-72; en Lele, 101, 106; Sri Aurobindo's brief, 94, 153; in Bhawanipur, 152; in Pondicherry, 154
 Ghose, Benoybhushan (broer van Aurobindo), 17, 18, 20, 23, 27, 28, 29
 Ghose, dr. Kristo Dhone (vader van Aurobindo), 11, 14, 16-8; brengt zijn zoons naar Engeland, 19; stuurt onvoldoende geld naar zijn zoons in Engeland, 21, 26; dood, 18, 29
 Ghose, Manmohan (broer van Aurobindo), 17, 18, 20, 21, 23
 Ghose, Mano Mohun (vriend van K.D. Ghose), 17, 19, 39
 Ghose, Mrinalini (vrouw van Aurobindo), 37, 88, 93
 Ghose, Rash Behari, 59
 Ghose, Sarojini (zus van Aurobin-

do), 36
 Ghose, Swarnalotta (moeder van Aurobindo), 11, 16, 17, 35
 Gita (Bhagavad Gita), 44, 74, 100, 107, 116, 121
 Gladstone, William Ewart, 40
 Gokhale, G.K., 54
 Goswami, Narendranath, 70-1
 Gujarat, 37, 66, 101, 152, 154
 Gupta, Nolini Kanta, 88
 guru, Sri Aurobindo over guru's, 89, 93, 152, 155; in Sri Aurobindo's yogabeleving, 101

hagiografie, 9
 Hegel, G.W.F., 124, 164
 hindoeïsme, 75; en brahmo, 14-6; heroplevingsbeweging, 16; Sri Aurobindo over, 44-5, 75-7
 hindoe-moslem-probleem, 50, 56
 Hindu (krant), 89
 Hitler, Adolf, 141, 165
 Hooghly, provinciale conferentie, 79
 Hume, A.O., 38
 Huxley, Aldous, 167

Indiaas Nationaal Congres, stichting, 16; Aurobindo'svroege kritieken, 38-41; Studiecomitee, 53-4, 58; onafhankelijkheid, 61, 83; Sri Aurobindo uitgenodigd om de partijvergadering van 1920 voor te zitten, 95; vergaderingen: Bombay (1885), 38; Ahmedabad (1902), 42; Benares (1905), 50; Calcutta (1906), 50; Surat (1907), 57-60; Nagpur (1920), 95
 Indian Civil Service (ICS), 19; Aurobindo's voorbereiding op St Paul's, 23; Aurobindo doet toelatingsexamen, 24; Aurobindo aspirant in Cambridge, 25-6; rijexamen, 27; Aurobindo afgewezen, 28
 Indiase vrijheidsbeweging/nationale beweging, twee fronten, 49, 63
 Indian Majlis, 25
 Indu Prakash, 39
 Iyengar, K.R. Srinivasa, 9

Jadav, Khaserao, 36, 101

Jadav, Madhavrao, 36
 Jatiya Mela, 16
 Jatiya Sabha, 16
 Jnanadas, 43
 Jeanne d'Arc, 22
 Jugantar, 52, 56, 64-5, 73

Kalidasa, 44, 73
 Kant, Immanuel, 124, 164
 karmayoga, 74
 Karmayogin (krant), 73-86
 Kashmir, 34
 Khaparde, Ganesh Srikrishna, 60
 Khulna, 18
 Kimberley, graaf van, 27, 28
 King's College, Cambridge, 23-6
 Kingsford, Douglas, 67
 Krishna, 44, 107, 114, 116
 Krishnavarna, Shamji, 87
 Kulkarni, P.B., 9

Lajpat Raj, Lala, 53, 55, 56, 59, 60-1, 69, 73, 78
 Lamprecht, Karl, 130
 Lele, Vishnu Bhaskar, 101-2, 104-5, 106
 leven en yoga, 112, 142, 151
 Londen, 20
 Loreto Convent School, 18
 'Lotus en dolk', 28
 Lytton, graaf van (Viceroy), 38

Madras Presidency, 55
 Magha, 44
 Maharashtra, 36, 52, 55, 66
 Maitra, S.K., 163
 Malaviya, Madan Mohan, 53
 Manchester, 19-20
 Manchester Grammar School, 20
 Manchester Guardian, 57
 Manicktolla Tuin, 65, 101
 mantra, 137, 174
 maya, 111
 mayavada, 100, 102
 Mazzini, Giuseppe, 22
 Mehta, Pherozshah, 40, 54, 58
 metafysica, 122-3
 Midnapore, 15; districtsvergadering (1907), 58

Milton, John, 131, 135
 Minto, graaf van (Viceroy), 54-5, 69, 80
 Mirabeau, hertog van, 76
 Mistral, Gabriela, 167
 Mitra, Basanti, 36
 Mitra, Krishna Kumar, 73
 Mitra, Pramatta Nath, 64
 Moeder, de (Mirra Richard), 92, 153; Sri Aurobindo's spirituele medewerkster, 120; vertegenwoordigt het shakti-element, 154, 159; en de ashram, 154-61; kracht, 158; na Sri Aurobindo's overlijden, 170-1
 Monod-Herzen, G.E., 9
 Moonje, B.S., 95-6
 Moni, zie Chakravarty, Suresh
 Morley-Minto-hervormingen, 55, 80
 moslems, zie hindoe-moslem-probleem
 Müller, Max, 45
 mukti, 44, 111, 115; zie ook bevrijding
 Munshi, Kanaialal Manecklal, 35, 167
 Murray, D.L., 164
 Muzaffarpur, 67, 73

Nag, Bijoy, 88
 Nagpur, 58
 Naini Tal, 37
 Naoroji, Dadabhai, 28, 53, 54
 Napoleon Bonaparte, 76
 Nasik, 76
 nationaal onderwijs, 51, 58
 Nationale Raad voor het Onderwijs, 50, 51
 nationalisme, in Bengalen, 15, 16, 43; Sri Aurobindo over, 104
 neerdaling, 117
 Nehru, Jawaharlal, 83, 169
 Nevinson, Henry W., 57-8, 61
 Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 124
 nirvana, 104, 109, 119, 138
 niveau, 117
 Nobelprijs, 167
 Norton, Eardley, 69

opstijging, 117

overgave, 112

Pabna, 61
 Pal, Bipin Chandra, 51-7, 73
 parlement, Engels, 28, 49, 78
 passief verzet, 55, 64
 Patel, Vallabhbbhai, 169
 Patna, 16
 Plato, 124, 164
 Plotinus, 124
 politiek en religie, 74
 Pondicherry, 82-3, 87 e.v., 166
 Poona, 105
 pranayama, 46, 101
 Prothero, G.W., 26, 27
 psychisch wezen, 157
 Punjab, 53
 Purani, A.B., 9
 Purohit, D.L., 91

Radhakrishnan, dr. S., 169
 Rajputana, 41
 Ramakrishna Paramhansa, 68, 113
 Ranade, M.G., 40
 Rangpur, 16-8, 66
 Raychaudhuri, Girijashankar, 9
 religie, Aurobindo's gebrek aan interesse in Engeland, 22; en politiek, 74; Sri Aurobindo over, 153, 161
 Richard, Mirra, 92, 153; zie ook de Moeder
 Richard, Paul, 92, 153-4
 Roy, Motilal, 81, 83, 88, 152
 Roy, Rammohun, 14
 Russell, George William (A.E.), 132

sadhana, definitie, 30
 sanatana dharma, 75
 Sandhya (krant), 56
 Sanyal, dr. P., 170
 sapta (zeven) chatushtayas, 115-7, 119-20, 130
 sat-chit-ananda, 127
 Schumann, Maurice, 166
 Sen, Keshub Chunder, 15
 Shakespeare, William, 137, 141
 Shakti, 112, 113, 154, 159
 Shankaracharya (Shankara), 45-6, 100, 125, 164

Shelley, Percy Bysshe, 20, 131, 135, 141

Shiva, 112

spirituele ervaringen, 8, 46, 75, 99, 101, 103; definitie, 103; basis van Sri Aurobindo's filosofie, 127

spirituele realisatie, definitie, 103

Sri Aurobindo Ashram, voorbereiding, 120, 159-61; stichting, 160; groei na 1926, 161; groei na 1950, 171

St Paul's School, 21-3

Stuart, Sir Harold, 78

supramentale, 117, 118, 127, 156

Surat, 58, 101; Congrespartij, 58-60

Sri Aurobindo

ALGEMEEN

als dichter, 38, 133-50; als filosoof, 38, 121-6; als guru, 89, 93, 152; als leraar, 31, 32-3, 35; als politicus, 38, 49-62, 73-83, 96, 170; als evolutionair, 41, 49, 63-7, 151; als spreker, 25, 33, 77, 79, 104; biografieën, 8, 9, 99, 163, 166; familie, 30, 35-7, 93-4; geen pacifist, 63; gesprekken met volgelingen, 155, 162; lezen, 20-22, 36, 42, 43, 45, 165; naam 'Aurobindo', 17, 87; naam 'Sri Aurobindo', 87; ontwikkeling als denker, 124; over hindoeïsme, 45, 75-7; over onderwijs in India, 32; over oude tradities, 173; over religie, 153, 161; persoonlijke gewoonten, 90, 93; sociaal leven, 30, 36; uiterlijk werk, 151, 152; volgelingen, 154-62, 170; yogabeoefening, 48, 80, 83, 95, 100-8, 109-20, 151; yogamethode, zie yoga, Sri Aurobindo's systeem; yogasysteem, 106, 109-20, 151, 157-60

LEVENSLOOPE

geboorte, 17; jeugd in Rangpur, 17-8; bezoekt Loreto Convent School, 18; mee naar Engeland, 19; in Manchester, 19, 20; vroege deelname aan revolutionaire actie, 21; naar St Paul's School, 21-3; armoede in Engeland, 23, 26; toelatingsexamen voor ICS, 24; naar King's College, Cambridge, 24-6, 124; ICS-aspirant,

24-5; eindexamen ICS, 26; zakt voor ICS-rijexamen, 27; afgewezen door ICS, 27; in Londen na Cambridge, 28; lid van 'Lotus en dolk', 28; terug naar India, 29; carrière in de staat Baroda, 30, 31, 33-5; docent aan de universiteit van Baroda, 31-3; huwelijk, 37; artikelen in Indu Prakash, 40; begin van politiek werk, 41; studie in Baroda, 43-6; schrijft pamfletten, 47; vertrek uit Baroda, 48; aankomst in Calcutta, 49, 50; aangesloten bij de Bengaalse Nationale Universiteit, 50; politiek werk in Bengalen, 50-62; schrijver/uitgever van Bande Mataram, 52, 53, 55, 61, 79; vervolging van Bande Mataram, 56; conferentie in Surat, 58, 60; naar Baroda na de conferentie in Surat, 101; gearresteerd, 67; gedaagde in de Aliporebomaffaire, 68 e.v.; in de gevangenis in Alipore, 72, 107, 113, 117; ontslag, 72; politiek werk 1909-10, 73-81; naar Chandernagore, 81; aankomst in Pondicherry, 82, 88; leven in Pondicherry 1910-20, 87-97; uitgever van Arya, 92-3; uitgenodigd om de partijvergadering van 1920 voor te zitten, 95; leven 1920-6, 151-9; gesprekken met volgelingen, 155; afzondering, 120, 151, 159, 160, 161; correspondentie met volgelingen, 160; ongeluk, 162; gesprekken met helpers, 162-3; steunt de Geallieerden, 165; steunt het voorstel van Cripps, 165; ontvangt Indiase bekroningen, 167; laatste ziekte en dood, 167-8; begrafenissen, 170

SPIRITUELE ERVARINGEN EN REALISATIES

vroege (1893-1905), 46, 100; passieve Brahman/Nirvana (1908), 49, 76, 100, 102, 103, 105, 106, 109, 111, 113, 122, 129, 157; kosmisch bewustzijn (1908), 106, 109; opperste Werkelijkheid, 113; siddhi, 117

WERKEN

Arya, 92, 122, 126, 152, 157; autobiografische aantekeningen, 166;

Baji Prabhu, 145; Bande Mataram, 52, 55, 61, 122; Bankim Chandra Chatterjee, 42; 'Bhawani Mandir' (pamflet), 47; commentaar op de Upanishads, 121; 'Descent', 139; Dharma, 74; Het ideaal van passief verzet, 55; Eric, 142; essay over de Mahabharata, 43; Future Poetry, 131, 133, 141; Harmony of Virtue, 25, 124; Human Cycle, 131-1, 164; Ideal of Human Unity, 131-1, 164; Iliion, 146; 'India and the British Parliament' (eerste politieke artikel), 39; 'In the Moonlight', 135; Karma-yogin, 73; Letters on Yoga, 160; Life Divine, 121, 123, 126-9, 147, 163; 'Light', 20; 'Love and Death', 143-5; New Lamps for Old, 39, 49; 'Nirvana', 138, 139; 'No Compromise' (pamflet), 46; 'Ocean Oneness', 139-40; On Himself, 60; Perseus the Deliverer, 141; Prince of Eduar, 55; 'Rebirth', 133-4; Record of Yoga, 113-4, 117-9, 152, 153; Rodogune, 48, 141; Savitri, 147-9, 164, 165; Songs to Myrtilla, 43, 133-4; Synthesis of Yoga, 121, 129, 147, 152, 157, 164; 'To My Country men', 80-2; 'Uloupi', 145; 'Urvasie', 142-3; vertalingen van Bhartrihari en Kalidasa, 44; vertalingen van de Upanishads, 45; Vasavadutta, 142; Viziers of Bassora, 142
Swadeshi beweging, 50, 53, 58
swaraj, 54, 58
Sylhet, 80

Tagore, Devendranath, 15
Tagore, Rabindranath, 16
tantra's, 112
tantrische yoga, 112, 115 e.v.

Theresa, heilige, 113
terrorisme, 63
Thakur Sahib, 41
Tilak, Bal Gangadhar (Lokmanya), 36, 42, 52, 54, 59-61, 73, 94
Tirumalachari, S.N., 87
Tuin, zie Manicktolla Tuin

Upadhyay, Brahmabandhab, 57
Upanishads, 45, 73, 100, 105, 112, 121, 122, 124-6, 162; Isha Upanishad, 100, 125, 162
Uttarpara, 77

Veda's, 121, 132, 138
Vedanta, 15, 44, 45, 46, 73, 75, 100, 112, 125
Vedanta-sara, 125
Victoria, Koningin, 40
Vidyapati, 43

Walker, Frederick William, 21
Wereldoorlog I, 91, 92
Wereldoorlog II, 161, 165
Wilde, Oscar, 25
Wordsworth, William, 131, 135, 141

Yeats, William Butler, 132
Yoga, 74, 80, 100, 122, 130, 142; definitie, 46, 109; tantrische, 111; en leven, 112, 115 e.v., 129; Sri Aurobindo's systeem, 106, 109-20, 151, 157-60; drie hoofdpaden, 129
Young Bengal (jong Bengalen), 15
Younghusband, Sir Francis, 164, 167

Zelf, 28, 44
zelf-realisatie, 109

Georges van Vreckhem
VOORBIJ DE MENS

Leven en werk van Sri Aurobindo en De Moeder
494 bladzijden, geïll., gebonden

*

Sri Aurobindo
DE VISIE VAN SRI AUROBINDO

Een keuze uit zijn brieven
256 bladzijden, paperback

*

De Moeder
WAAROM YOGA?
130 bladzijden, paperback

*

Sri Aurobindo
DE AFORISMEN
102 bladzijden, paperback

*

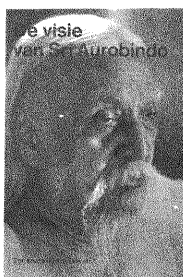
Eknath Easwaran
OP DE GOEDE WEG
Meditatie in acht stappen
186 bladzijden, paperback

Georges van Vreckhem



Voorbij de mens

Leven en werk
van Sri Aurobindo en de Moeder



Uitgeverij Ankh-Hermes bv Deventer



De Moeder
HET GODDELIJKE BINNEN JE BEREIK

Gesprekken met de Moeder (1953)

424 bladzijden, paperback

*

Satprem
MOEDER

3 delen in cassette

*

MAHABHARATA

Bloemlezing uit het klassieke Indiase epos

370 bladzijden, gebonden

*

RAMAYANA

De Prins van Ayodhya

230 bladzijden, gebonden

*

Thich Nhat Hanh

IEDERE STAP IS VREDE

met een voorwoord van Z.H. de dalai Lama

Tweede druk, 134 bladzijden, paperback

*

Marcel Messing

BUIGZAAM ALS RIET

Over geweldloosheid

184 bladzijden, paperback



Uitgeverij Ankh-Hermes bv Deventer

