

DE WORTELS VAN HET INDIASE DENKEN



Inleiding in de geschiedenis van de Indiase filosofie

Alfred R. Scheepers

**DE WORTELS VAN
HET INDIASE DENKEN**



Olive Press

Zuider-Æmstel 2015

Oorspronkelijke titel: *An Orientation in Indian Philosophy*,
Olive Press, Amsterdam 1997
Uit het Engels vertaald door de auteur.

Eerste druk 2000
Tweede herziene druk 2010
Derde herziene druk 2015

Copyright © Olive Press 2015
Olive Press is een imprint van Uitgeverij Abraxas *Zuider-Æmstel*
olivepress@uitgeverijabraxas.nl – olivepress.uitgeverijabraxas.nl

AFBEELDING FRANSE TITELPAGINA

Jain-heilige, gemaakt van een bronzen plaat waaruit de contouren van het
staande figuur is weggesneden. Integrale plint.

© Horniman Museum and Gardens, Londen

NUR 739 India, filosofie
ISBN 978-90-77787-25-0

Zoals het reddend vlot
dat alle dingen draagt
en zoals het moment
dat alle tijden tot object heeft
zo is het onderscheidend kennen

(Yoga-sūtra 3:54)

Inkijkexemplaar

Inhoud

Sanskriet uitspraak	9
Woord vooraf	11
Inleiding	13
<i>De wortels van het indische denken</i>	19
1 De oorsprong van de Indiase cultuur	19
2 Drie wereldbeschouwingen	21
De religieuze wereldbeschouwing	21
De magische wereldbeschouwing	22
De filosofische wereldbeschouwing	26
3 Ontwikkelingen in het brahmanisme	33
De helende waarheid	34
Brahman, het levensbeginsel	38
De Vaiṣṇava	43
Saṃskāra	49
De Avatāra	54
De negen Avatāra's van Viṣṇu	55
4 Het jaïnisme	56
De levens van een heilige	58
Hiṃsā en ahiṃsā	64
Karma en mokṣa	65
Jāinistische yoga	66

5	Het boeddhisme	69
	Verschillen jaïnisme en boeddhisme	73
	Het leven van de Boeddha	72
	Het boeddhistische wereldbeeld	75
	De leer van het afhankelijk ontstaan	79
6	De filosofie van de yoga	85
	Kapila en de Sāṃkhya-school	86
	Het yoga-systeem van Patañjali	93
	Westerse wetenschap en de yoga	93
	India en Europa	105
7	De filosofie van het ritueel	112
	De ontologie van de Mīmāṃsā	115
	De brahmaanse opvatting van de dharma	118
8	Het ontstaan van de Bhagavad Gītā	122
9	De Vedānta	135
	Nawoord	145
	Verklarende woordenlijst	149
	Literatuur	157
	Register	166

Uitspraak van het Sanskriet

a - dat	ā - vader	e - beet
u - doet	ū - loer	o - schoon
i - pit	ī - bier	ṛ - zwabber

kh - pakhuis	gh - Bhaghwan	g - Gegend (Duits)
ñ - ding	c - match	ch - matches (Eng.)
j - Joe	jh - joke (Eng.)	ñ - Angélique
jñ - Guillaume	ś - jam (Ned.)	ṣ - chauffeur
y - ja	v - water	

De volgende klanken zijn retroflex. Deze letters met punt eronder worden uitgesproken zoals in het Engels. Zonder punt worden dezelfde letters uitgesproken als in het Nederlands.

ṭ - toe	ḍ - drown	ṇ - unrest
---------	-----------	------------

ṁ - wordt gebruikt i.p.v. n, ñ, ṅ, m, of klinkt als 'm' in het Frans 'faim'.

ḥ - stemloze h. Zonder punt is de h stemhebbend.

Inkijkexemplaar

Woord vooraf

Dit boekje is geschreven als *Inleiding in de geschiedenis van de Indiase filosofie* voor studenten van het *Iyengar Yoga Centrum* in Amsterdam. Ook bij de *Stichting Yoga & Vedanta* was er behoefte aan een vertaling van *An orientation in Indian philosophy*.

De Indiase filosofie wordt vaak behandeld als iets dat los van de realiteit van de Indiase samenleving staat. In dit boek wordt geprobeerd om filosofie, religie en yoga in hun sociale context begrijpelijk te maken.

Het domein van de Indiase filosofie en religie is immens, de hoeveelheid literatuur schier onuitputtelijk en geen enkel boek kan een volledig overzicht presenteren.¹

Het boekje behandelt het ontstaan van de Indiase filosofie tot aan de tijd van de beroemde Advaitin Śaṅkara (788-820). Het beoogt een oriëntatie te zijn van de vroege periode waaruit het latere Indiase denken is voortgekomen en probeert om in een klein en overzichtelijk werk enig licht te werpen op de beweegredenen die leidden tot de ontwikkeling van het Indiase denken.

Amsterdam, 2000

A.R.S.

De tweede druk is herzien door Alfred Scheepers & Daniël Mok. De opmerkingen van de laatste zijn tussen [teksthaakjes] geplaatst.

Amsterdam, 2015

D.M.

1 [Zie ook de bijdragen van A. Scheepers e.a. in *25 eeuwen oosterse filosofie* onder redactie van Jan Bor, Amsterdam 2003.]

Inkijkexemplaar

Inleiding

De meeste boeken over Indiase filosofie maken een verschil tussen de orthodoxe en heterodoxe systemen van het Indiase denken. De orthodoxe komen uit hindoetraditie die de autoriteit van de Vedische openbaring erkent. De andere traditie is de *śramaṇa* die niet-Vedische religies van jainisme en boeddhisme omvat. In het algemeen worden de genoemde stromingen systematisch behandeld. Ze beginnen bij de orthodoxe systemen van de Vedānta, Pūrva-mīmāṃsā, Sāṃkhya, Yoga, Nyāya (logica) en Vaiśeṣika (natuurfilosofie), om dan verder te gaan met de niet-orthodoxe systemen. Je krijgt de indruk dat deze systemen, sinds ze uit de hemel gevallen zijn, ongewijzigd voortbestaan en dat ook altijd zullen blijven doen.

Men gaat er vanuit dat dit merkwaardige verschijnsel, dat zo scherp contrasteert met de manier waarop de filosofie zich in de Europese geschiedenis heeft ontwikkeld, te maken heeft met het verschil tussen de Europese geest en de Indiase.

Het hindoeïsme kent geen orthodox geloof en orthodoxe filosofieën. Het hindoeïsme is meer een verzamelnaam voor de kleurrijke verscheidenheid van religieuze praktijken in India die meer of minder een gezamenlijk begrippenkader en een culturele achtergrond delen. Deze achtergrond wordt tot op grote hoogte ook gedeeld door het jainisme en het boeddhisme. Wat is het verschil?

Het lijkt erop dat het huidige begrip van de Indiase filosofie losstaat van Indiase geschiedenis en bedacht is door 19^e en 20^e eeuwse brahmanen en indologen. Wat is de Indiase geschiedenis? Wat weten we – behalve het koloniale verleden – van de Indiase historie? Vaak wordt gesteld dat India geen echte geschiede-

nis heeft in de westerse of Chinese zin van het woord.

De Indiase geest zou niet geïnteresseerd zijn in vluchtige verschijnselen maar alleen in de eeuwige waarheid. Voor zover dit al waar is, zou dit eerder betekenen dat het reconstrueren van de Indiase geschiedenis lastig is dan dat India geen geschiedenis heeft. Het is ook lastig om de oude teksten in het Sanskriet en Middel-Indiase talen te onderzoeken op gegevens die relevant zijn voor de reconstructie van een Indiase geschiedenis. In een land als India staat de economische ontwikkeling voorop, de geesteswetenschappen en het vak geschiedenis in het bijzonder hebben een lagere prioriteit. Of zou onderzoek een minder aantrekkelijk beeld van het Indiase verleden onthullen dan het huidige beeld?

De ware geschiedenis van het Indiase denken zal niet in dit werk worden gevonden. Wel biedt het een raamwerk voor verder onderzoek. Het poneert de hypothese dat het Indiase denken zich ontwikkelde uit een cultuurbotsing, en laat zien dat de evolutie van dit denken op een begrijpelijke manier geïnterpreteerd kan worden door het aanvaarden van die veronderstelling. Dit bewijst niet dat de veronderstelling boven iedere twijfel verheven is. Hopelijk levert het historici argumenten om haar serieus te nemen. Door een uitdagende visie te presenteren, worden de aanhangers van de orthodoxie wellicht geprikkeld om hun eigen gezichtspunt met feiten te staven.

De gedachte achter dit boek is een ontmoeting tussen twee verschillende manieren van denken. De ene manier is geworteld in de oude inheemse stedelijke cultuur van India. Tot dit type van denken behoren de ideeën van gebondenheid in en bevrijding van de kringloop van hergeboorten. De andere lijn van denken komt tot wasdom onder een herdersonvolk dat zich ontwikkelt tot een klasse van feodale heersers. Hier is basisgedachte een eeuwige orde, een orde die zijn eigen feodale macht projecteert en, zo gelooft men, het hoogste goed op aarde vertegenwoordigt. De eerste ontmoeting tussen deze twee denkwijzen was

rond 1500 v.C.¹ Al het Indiase denken ontwikkelde zich als een dialoog tussen deze twee fundamenteel verschillende denkwijzen: het ene type zoekend naar vrijheid, het andere naar een stabiel sociaal evenwicht. Aanvankelijk ontwikkelden beide typen zich door zich tegen elkaar af te zetten, tegelijkertijd zien we ook een tendens tot syncretisme. Uiteindelijk krijgt vóór het einde van het eerste millennium n.C. deze versmelting van filosofische en religieuze opvattingen en meningen van verschillende herkomst de overhand en gaat het Indiase denken een nieuw tijdperk van zijn geschiedenis in. Een simpel schema – in de opinie van sommigen misschien al te simpel – maar men kan ermee verder. De onderliggende gedachte is dat menselijke ideeën zich niet kunnen ontwikkelen los van de maatschappij waarin ze groeien. Metafysica is verre van dat ze een soort silhouet van een eeuwige waarheid zou zijn, eerder een nauwgezette weergave van een systeem van sociale relaties in een soort geheime code. Dit boek is niet alleen een bijdrage aan de geschiedenis van het Indiase denken, het biedt ook aanknopingspunten om de Europese filosofie te beschouwen als de verhullende taal die uitdrukking geeft aan bestaande machtsstructuren.

Hier loert het gevaar van een universeel relativisme. Het boek zingt niet mee in het koor van de deconstructivisten. Er is geen reden om te wanhopen aan de mogelijkheid van waarheid. Niet alles dat gezegd is, werd gezegd met het oog op deze waarheid. Het menselijk leven is niet vrij van noden en geconditioneerd denken. Er is ook een verlangen naar waarheid en

1 Er zijn aanwijzingen voor een vroegere aanwezigheid in India van de (Indo-Europese) herdersvolken, de *Ārya's*. De werkwijze van de auteur is minder gebaseerd op dateringen als wel op de sociale verhoudingen die blijken uit de Indiase overleveringen. Vgl. Klaus Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, p.34 e.v. Een afbeelding toont een prehistorische rotstekening van 30.000 v.C. van een man met een pijl en boog en een met schild en kromzwaard, niet van steen want die zou bij de eerste houw breken.

vrijheid is dat zich niet restloos laat onderdrukken en sommigen verstaan de kunst om iets van die waarheid uit te drukken zonder de heersende machten tegen de haren in te strijken. De menselijke uitdrukkingsvormen behoren tot twee werelden. Een zorgvuldige lezer kan deze twee van elkaar onderscheiden.



De wortels van het Indiase denken

Dit boek probeert enig inzicht verschaffen in het karakter van de klassieke Indiase filosofie. De structuur is als volgt:

1. Een overzicht van die factoren die verantwoordelijk zijn voor het tot stand komen van dit denken.
2. Het ontstaan van het klassieke India. We maken kennis met de grote thema's van het denken en van de religie die de Indiase geschiedenis hebben beheerst en komen in aanraking met de grote diversiteit binnen de Indiase filosofie.
3. Vervolgens worden enkele belangrijke tradities van de Indiase geest afzonderlijk onderzocht:
 1. Jāinisme
 2. Boeddhisme
 3. Evolutionisme van de Sāṃkhya-filosofie
 4. De filosofie van het ritueel
 5. De Vedānta en zijn illusionisme
 6. *Last but not least*, de Yoga-filosofie.

1 De oorsprong van de Indiase cultuur

India komt voort uit een botsing van culturen. Al in het 3^e millennium v.C. gedijde de Harappa-beschaving in de Indus-vallei. Er werden grote steden gebouwd die bevolkt werden door groepen die verschillende talen spraken zoals in de Sumerische steden rond de Perzische Golf. India werd in die tijd vooral bevolkt door twee etnische groeperingen, de Dravidiërs, die talen spraken van de Dravidische groep zoals het *Tamil*, en de Austro-Aziaten die Austro-Aziatische talen spraken zoals het *Santali*. De Dravidiërs hadden vermoedelijk al vanaf de oudste tijden een stedelijke cultuur. Ze vormden de belangrijkste etnische groepering van de Harappa's en van hieruit kunnen zij zich over geheel India hebben verspreid. De Austro-Aziaten waren – vroeger en nu – in stamverband georganiseerd. Zij waren krijgslustig, fel en overheersten grote delen van India en de vele tributplichtige Dravidische steden. Is het mystieke element in het Indiase denken geïntroduceerd door deze Austro-Aziaten die dichtbij de natuur leefden? Zijn de Dravidiërs verantwoordelijk voor de rationele structuur van de Indiase kosmologie?

In het 2^e millennium v.C. vielen Indo-Europese stammen India binnen. Deze *Ārya's* brachten hun eigen religie en gebruiken mee. Uit de kruisbestuiving tussen deze culturen ontstond het denkklimaat dat zo kenmerkend is voor het klassieke India.¹

De Indo-Europese stammen vereerden vuur en water, zon en maan. Een van hun karakteristieke goden was Indra, de veroveraar. In dienst van deze goden ontwikkelde zich een uitgebreid offerritueel. De priesters hadden een mondelinge literaire overlevering van oden, hymnen en bezweringen, de *Veda's*, die de ene helft van de fundering zouden gaan vormen van het meeste

van al het verdere Indiase denken. De andere helft komt uit de erfenis van de autochtone bevolking:

1. sjamanisme,
2. het concept *hergeboorte*,
3. en *de kringloop van het bestaan*,
4. de leer van besmetting en zuivering van de ziel,
5. het ideaal van wereldverzaking en van innerlijke vrijheid.

De nieuwe Indo-Europese bewoners van India begonnen de oude autochtone tradities op te nemen. Deze assimilatie kristalliseert in toevoegingen aan de Veda's. Er wordt een vierde, *Atharva*, toegevoegd aan de drie oorspronkelijke (de *Rg-*, *Sāma-* en *Yajur-*veda) die wordt toegeschreven aan de wijze *Ṛgīras*. Deze tekst verraadt sjamanistische invloeden die waarschijnlijk van Austro-Aziatische oorsprong zijn. Er worden appendices ingelijfd bij de oorspronkelijke Veda's, de *Brāhmaṇa's* – die nauwgezet de uitvoering van het offerritueel voorschrijven – en ook de Oepanishaden (*Upaniṣads*) die zich bezinnen op de betekenis van dit ritueel en op de zin van het leven. Naast deze Vedische stromingen zijn er in het oude India verlossingsreligies zoals het jaïnisme en boeddhisme, die niet in de traditie van de *Ārya's* staan. In de Oepanishaden, en ook in het jaïnisme, boeddhisme en de bhakti-religie, speelt de mystiek, en het daaraan gekoppelde afstand nemen van de wereldse ellende, een belangrijke rol. Hier overheerst de gedachte dat je moet leren je fanatisme te beheersen door ascese (*tapas*) of yoga (introversie).

1 [In dit 2^e millennium v.C. zien we het eerste begin van *meditatiebeoefening* ontstaan, het streven om je los te maken van de wereld. Joseph Campbell noemt het *de grote ommakeer* in *Transforming religious metaphor*, 1985. Het onthult de geest van het jaïnisme, gebaseerd op de idee van geweldloosheid. We kennen het antwoord op de aloude vraag hoe je geweldloos kunt te leven: *Dat is onmogelijk*. De jaïnistische wet luidt dus: *sterven, d.i. de ziel volledig bevrijden van de materie en haar verlossen. En niet terugkomen*. 'Het is een radicale terugtrekking uit een steeds meer oververhitte wereld.']

2 Drie wereldbeschouwingen

Deze schets is te simpel. India huisvest een kleurrijke grote etnische en linguïstische verscheidenheid. Over de vroegste tijd van de Indiase beschaving is weinig zekerheid. Ook Europa weet weinig van haar eigen prehistorische verleden. Al is er onduidelijkheid over de oorspronkelijke samenstelling van de Indiase cultuur, ze bestaat uit verschillende componenten zoals het offerritueel van de *Ārya's* met al de religieuze voorstellingen en filosofische interpretaties van dien. Een ander aspect van de Indiase cultuur wordt gevormd door de verlossingsreligies, zoals jaïnisme en boeddhisme, waartoe ook het verlossingspad van de yoga behoort. Nog een andere zijde van de Indiase manier van leven is dat van de hindoeïstische volksreligie waaronder bhakti. Hier moeten we eerst de verering van de natuurgod Śiva en de moedergodin onder haar verschillende namen (o.a. Kālī) noemen. Als een mengvorm van deze drie Indiase levenswijzen is er de religie van de *Vaiṣṇava* (Viṣṇoeïsme), waarin Brahmanisme (de offer-religie van de *Ārya's*, genoemd naar de *brāhmaṇa's*), de yoga-traditie en de religieuze devotie samenkomen. Deze drie verschillende componenten worden aangeduid als magische, filosofische en religieuze wereldbeschouwing of wereldbeeld.

De religieuze wereldbeschouwing

Gods openbaring in de schepping is het gevoel van de overwelldigende aspecten van de natuurlijke omgeving. Het gevoel dat er iets moet zijn dat onze kleinheid overstijgt. In de Bijbel en andere religies uit het Midden Oosten wordt dit iets aangeduid met *El*. In India is het Śiva die je kunt tegenkomen in de natuur. In het hindoeïsme vlijt zich naast deze transcendente Aanwezigheid de

vruchtbare Aarde (belichaamd als een goddelijk beginsel), die het leven geeft en bij de dood alles terugneemt. Zij is de moeder van allen en ze geeft haar overvloed omdat ze bevrucht is door de transcendente Aanwezigheid in de vorm van regen. Als symbool hiervan wordt de *opgerichte steen* gebruikt – ook genoemd in de Bijbel – die in India *lingam* wordt genoemd.

De magische wereldbeschouwing

Drie-, vierhonderd jaar geleden werd het begrip *magie* gebruikt voor wat wij wetenschap of natuurkunde noemen. De grondlegger van het moderne wetenschappelijke wereldbeeld, Francis Bacon, gebruikte in de 16^e eeuw het woord magie toen hij zijn wetenschappelijke dromen formuleerde. Het doel van deze magie was macht over de natuur te verwerven. *Jullie moeten kinderen krijgen. Zorg ervoor dat er overal op aarde mensen komen. Jullie moeten de baas zijn over de aarde.* Met dit citaat uit het boek *Genesis* wordt de aarde ontheiligd (gedesacraliseerd). De aarde verandert van Moeder naar schepping. Ze is niet langer de bruid van de Aanwezige. In de joodse traditie neemt het volk zelf die rol over en in het christendom wordt de kerk de bruid. De maagd is zwanger geworden en verlaat het moederlijke huis om haar vaderlijke zaad te ontvangen. De jalouse aarde brengt nu niet langer haar overvloedige vruchten voort.¹ Ze eist zware arbeid: *Je zult hard moeten werken voor je eten, je leven lang.* Het incesttaboe en het bijbelse verhaal van de zondeval verwijzen naar een menselijke ontwikkeling van ingrijpende betekenis, de ontdekking van de akkerbouw. De mens uit de steentijd leefde in harmonie met de natuur en van wat de aarde te bieden had. Hij leefde van wat hemel en aarde samen voortbrachten in een heilig verwekkingsproces. Door de ontdekking van de akkerbouw kon de mens meer voedsel produceren en tegelijkertijd ontwrichtte hij het

1 Zie ook de voetnoot 1 op blz. 26.

evenwicht van de aarde, de paradijselijke tuin waarvan hij het vruchtgenot had. Het leven is niet langer een gave van de natuur. De aarde moet worden bewerkt om leven te geven, ze wordt ondergeschikt aan de mens gemaakt. In de ogen van de sjamaan uit oude steentijd werd zij misbruikt, verkracht door haar kinderen. De oerzonde was geschied, het noodlot kondigde zich aan. De mens werd verdreven uit het paradijs omdat hij de vrucht had gegeten van de boom der kennis (van de teeltgewassen).

Hoewel de moeite van de onderwerping van de aarde van oorsprong werd beschouwd als de vloek volgend op het breken van het incesttaboe (ploegen en zaaien in moeder aarde), werd het tot de zegen van de vooruitgang toen ontwikkelende technieken van akkerbouw grotere oogsten beloofden. De sneller groeiende gemeenschappen brachten rituele offers om de natuurlijke balans te handhaven en de goden te behagen.

Technische beheersing ging samen met rationele analyse. Wie hierin meester was, en zo de mensheid weldeed, was de goden gelijk en zou na zijn dood het eeuwig leven met deze goden beërven. Daarvoor mocht hij als een god op aarde leven. Door deze deugd van beheersing en kennis werd hij een tweede maal geboren. Hij werd een vrij mens en kon zelfs tijd uitsparen. In dit opzicht is de moderne ondernemer niet veel anders dan de oude Ārya's die op hun gemak konden leven omdat zij Indiase wouden verbrandden om er hun kudde te laten weiden voor de melkproductie. Dan is de evolutie van de voedselproductie overigens al weer een stapje verder.

Van patriarchale bevelhebber, gebaseerd op de ontdekking van zijn vrouws zonde in de nieuwe steentijd over hoe je de aarde in cultuur kunt brengen, werd deze mens de opzichter die de natuurvolken onderwierp om ze als halfvrijen vertrouwd te maken met de zegeningen van vooruitgang en akkerbouw. Zijn vrouw, die niet langer hoefde te werken, werd een vrouw des hui-

zes en hij werd zowel haar heer als die van de ondergeschikte: de dageraad van het feodalisme was aangebroken en er doemde een feodaal wereldbeeld en een feodale wereldorde op die mettertijd filosofische uitdrukking zouden vinden.

In de late Vedische periode, van 800 tot 500 v.C. begonnen in Vedische kringen, onder de Ārya's en hun priesters, de *brahmanen*, na te denken over de betekenis van het offerritueel. Begrepen moest worden dat het offer de *symbolische* representatie van het planten van het zaad is, of dat nu in de schoot van een vrouw is of in het veld. Het offerritueel was de 'gebruiksaanwijzing' van de Ārya-priesters waarin het proces van de voortplanting van de soorten werd beschreven. De mechanica van hemel en aarde is onbeheersbaar zonder een correct model hiervan. Daarom was de studie van de wetenschap van het ritueel voor de brahmanen even belangrijk als natuurkunde is vandaag de dag. Deze wetenschap is neergelegd in aanhangsels van de Veda's en worden *Brāhmaṇa's* genoemd. De bedoeling van deze geschriften is dat juist ritueel handelen (op de goede manier zaaien), dat *karma* of *saṃskāra* genoemd werd, moet leiden tot een voorspelbaar resultaat. Het loon van dit handelen hangt niet af van de welwillendheid van de goden. Correct ritueel handelen dwingt de natuur op de gewenste manier te reageren waardoor de brahmaanse priesters macht over de natuur, *c.q.* de goden, verwierven.

De kern van de offerwetenschap was een onderzoek (*mīmāṃsā*) naar de Vedische voorschriften, want alleen een correcte uitvoering hiervan leidt tot het gewenste resultaat. De mens is onafhankelijk van een hogere macht en kan, door de vaste natuurwetten, meester worden van zijn eigen lot door inzicht te verwerven in die wetten, want elke handeling heeft een vast resultaat.

De denker Jaiminī was de eerste die probeerde om de *Mīmāṃsā* een systematische vorm te geven. De stroming in de Vedische traditie waarop deze gedachte is gebaseerd heet 'voorafgaand' of 'eerder onderzoek' (*pūrva mīmāṃsā*).

Het uitgangspunt van de werkzaamheid van het offerritueel is dat er een eeuwige wet bestaat die oorzaak en gevolg verbindt. Deze wet heette eerst *ṛta* en later *dharma*. In deze *ṛta* of *dharma* lag niet alleen de vorm van het ritueel vast. Omdat het ritueel een model van de wereld is, was ook het juist functioneren van de wereld zelf er van te voren in vastgelegd. Het bevatte het gehele leven. Dit betekent dat als iemand geboren is zijn levensweg vastligt. Je moet je daaraan onderwerpen los van je persoonlijke gevoelens. Alleen hij is getrouw die in alle eenvoud buigt voor de plicht (persoonlijk *dharma*) die het lot hem heeft toebedeeld. De waterdrager moet geen koopman willen worden en de koopman geen koning, en de koning moet zijn plicht niet verzaaken en mysticus willen zijn. Plichtsverzuim is een schending van de heilige kosmische orde die fundamentele is dan de godenwereld. Deze ordeverstoring kan catastrofale gevolgen hebben. Alleen door juist handelen wordt de wereld in stand gehouden.

In deze visie zijn twee dingen te onderscheiden. Ten eerste is er een eeuwige kosmische orde die alles zijn eigen unieke plaats in het universum toewijst, de brahmaan die van brahmaan, de edele die van edele en de horige (*dāsa*, *śūdra*) die van horige. Ten tweede is er een tijdelijke wereld met levende wezens die de plicht hebben het tijdelijke in overeenstemming met het eeuwige vorm te geven. Dan gaat het goed met de wereld, de aarde zal vruchtbaar zijn en de mens gelukkig. Als hij sterft zal hij opstijgen naar de hemel en daar voor altijd leven met de goden. Wanneer de wet geschonden wordt gaat alles verkeerd. De aarde zal haar vrucht niet geven en de mensheid zal tot ellende vervallen. In deze complexe wereld heeft iedereen zijn eigen plicht te vervullen in overeenstemming met zijn aard. De Wet verlangt van de hoer geen heilige te worden, alleen de verwachting die ze wekt waar te maken. De tijger hoeft geen vegetariër te worden en is net zo vrij het lam op te eten als het schaap vrij is om wol te leveren. Tijgers die gras eten en herten die tijgers eten, verstoren de orde.

De koning heeft zijn verplichtingen en zijn hofdame de hare. Er is geen universele regel die voor iedereen geldt. In dit ideaal van wereldbeheersing heeft iedereen zijn eigen verantwoordelijkheid en als die wordt genomen word je gelukkig en kom je uiteindelijk in de hemel. Het werelds bestaan wordt beschouwd als iets goeds dat je niet moet afwijzen.

Het gevolg van deze visie is het kastenstelsel. 'Jāti', het Indiase woord voor kaste, betekent geboorte en daarin ligt de plicht van je hele leven besloten. Als je geboren bent als kind van een wasbaas dan is het je plicht om wasbaas te worden zoals de zoon van een geit bestemd is een bok te worden. Af te wijken van dit pad is een schending van de kosmische wet.¹

De filosofische wereldbeschouwing

Men vindt het religieuze wereldbeeld vooral onder India's tribale- en dorpspopulatie. Het magische wereldbeeld is dat van India's feodale heersers, die niet alleen geïdentificeerd moeten worden met de eerder genoemde Ārya's. India is vanaf het gloren van haar geschiedenis tot aan de Britse kolonisatie binnengevallen door vreemde volkeren.

Veel van de Austro-Aziatische stammen, die in het Vindhya gebergte leven, waren, voordat ze werden weggedreven door nieuwe invallers, eens krijgsheren die heersten over de landelijke bevolking.² Niet al te lang geleden werd de brahmaanse

1 [In het beschouwende laatste hoofdstuk *Mythologie, midrasj en Hammoerabi* in G. Clasons *De rijkste man van Babylon* wordt dit levendig beschreven; Olive Press, Amsterdam 2015, blz. 170.]

2 De Ārya's maakten verschil tussen Ārya's (edelen) en dāsa's (slaven) en een mythisch onderscheid tussen deva's (goden) en asura's (demonen). Dit laatste wijst op een verschil tussen de Indo-Europeanen en de oorspronkelijke bevolking. Latere brahmaanse teksten rekenden beide tot de brahmanen. Deze brahmanen erkenden dus de heersende laag van de oorspronkelijke bevolking als gelijke feodale machthebbers.

beschaving bijna verdrongen door die van de islamitische Moghuls. Al die heersers omarmden het kastenstelsel en het principe des onderscheids. De Nederlanders haalden ooit Rabindranath Tagore (voor hun doel misschien niet de beste keuze) naar Bali om het hindoeïsme daar te versterken. Het kastenstelsel is het ultieme koloniale instrument, beter dan het boeddhisme om niet te spreken van de islam. Het is daarom niet onmogelijk dat de *Ārya's* hun wereldbeeld ontleenden aan eerdere heersers. Het is niet onwaarschijnlijk dat ze sommige magische sjamanistische ideeën overnamen van de oude tribale Austro-Aziaten.

Voor elke etnische groepering geldt dat als zij in stamverband wonen, zonder iemand om over te heersen, leven van wat moeder natuur te bieden heeft. Die feodaal georganiseerden leven van wat zij haar daadkrachtig ontnemen. Koop- en ambachtslieden leven van wat zij de aarde listig ontfutselen. Ze maken oneetbare dingen die soms zelfs onbruikbaar zijn. De stedeling produceert als een illusionist zaken die bezitswaarde hebben en geruimd kunnen worden voor voedsel. Hij leeft in een imaginaire kosmos die kan voortbestaan omdat ze geworteld is in een echte wereld die voedsel voortbrengt. In de volgende fase ruilt hij met iets van een hogere orde, goud en geld dat bestaat uit de macht der illusie. Goud kan voor alles worden geruimd. Zo krijgt alles zijn tegenwaarde in goud.

Het goud moest beschermd worden tegen de feodalen die het zouden kunnen roven omdat ze niet begrepen dat ze, door zo te handelen, de illusie zouden opblazen. Om de illusie te versterken werd het goud opgepot in steden en werden er muren omheen gebouwd ter bescherming. Hoewel een Duits spreekwoord luidt: *Stadtluft macht frei*, schiep de koopman, door zijn steden te versterken, zijn eigen gouden kooi. In die kooi was hij veilig voor de rover en de ridder die zijn illusie hoger waardeerden dan zijn leven. In dit klimaat, zonder natuurlijke levensimpulsen, ervoer de Indiase koopman zijn verveling.

De Boeddha zei het zo: ‘Wat is dit vermoeiend, hoe verstikkend; er moet een uitweg zijn!’¹

Ook de koopman ontwierp zijn eigen wereldbeeld, een ruimte begrensd door de tijd en gevuld met talloze deeltjes van stof, als kleine muntjes gemaakt van goud, zilver en koper. Deze deeltjes enterden de zintuigen en de ziel die zwaar en onrein werd. Er was maar één uitweg om zijn tere hart niet te laten bezwijken onder de last die het neerdrukte naar de laagste regionen van de onderwereld. Door zelfkastijding moest hij die uit zijn ziel branden. Deze van zichzelf en het leven vervreemde koopman brandde los tegen zichzelf om uit te vinden of er niet iets immuun was tegen vervuiling en vergankelijkheid. Dit vond hij in de zuivere geest die onaangedaan is door enige illusie. De koopman vluchtte in wanhoop het bos in, en in de koele schaduw van een Pipalboom werd hij geconfronteerd met zijn eigen werkelijkheid en hervond zijn eigen zelf. Dit was de uiteindelijke ontsnapping. De filosofie van de koopman-burger valt samen met de speurtocht naar zijn verloren zelf.

Het wereldbeeld van de koopman-burger benadrukt in plaats van het brahmaanse begrip van de *dharma*, de idee van het *karma*. Dit karma is iets anders dan het rituele handelen dat de brahmanen hieronder verstonden. *Karma* is hier eigenlijk geen handelen, het wordt veroorzaakt door het handelen. De mens kiest zijn doelen, het streven ernaar is werken. Zo schept hij zijn natuur, ontwikkelt hij gewoonten, expertise, en goede en kwade ordeningen. In het aangezicht van de dood is zijn ziel hiermee beladen. Wanneer het stoffelijk overschot ten grave wordt gedragen, wordt deze ziel gedreven door de voortstuwende kracht van haar vorige daden en, na een tussentijds verblijf in een droomachtige wereld, opnieuw verenigd met een materieel lichaam dat overeenkomt met haar ordening. Zoals het verlangen van een mens is, zo zijn zijn werken, zoals zijn werken zijn, zo worden

1 Inleiding *Jātaka* (1.58), in Henry C. Warren’s *Buddhism in Translations*, p.61

zijn gewoonten en daaruit ontstaat zijn ordening. Deze bindt de ziel zodat ze weerkeert op aarde naar de plek waarheen de richting van haar aardse streven leidde. Karma is deze vorming van de ziel, die haar geneigd maakt tot een bepaalde moederschoot. Het is het product van door verlangens geleid handelen. Omdat iemands huidige geboorte bepaald is door de karmische vorming van een vorig leven, door eerdere, vroegere daden en verlangens is een mens als hij ter wereld komt geen onbeschreven blad. Hij is gekenmerkt door het karakter dat hij zichzelf heeft meegegeven.

Door passie, dorst, honger en verlangens is hij aan het aardse leven gebonden dat hem vervreemdt van zijn ware bestaan. Hij is verstrikt in arbeid en gebonden aan verplichtingen. Wie slechts wereldse bezittingen en genoegens najaagt kan slechts handelen vanuit dat motief. Hij is ongeschikt geworden voor het nastreven van hogere doelen. Vanuit zo'n positie is het onmogelijk om innerlijk leven te ontwikkelen. Losgezongen zwerft hij rond in een emotioneel vacuüm totdat het revolterende leven hem dwingt eraan te ontsnappen. Dit wordt dan het hoogste doel. Dit nieuwe doel kan alleen bereikt worden door de verkeerde geestestoestand uit te branden door het beoefenen van yoga en ascese (*tapas*). Het bereiken van dit hoogste doel is de ervaring van zijn ware natuur die volmaakte controle over het bestaan uitoefent en van een zo volkomen helderheid is dat die op hetzelfde neerkomt als alwetendheid. Zo zeggen de wijzen van het jainisme het. Deze opvattingen over de natuur en betekenis van het leven zijn hetzelfde als de verlossingsreligies van India: jainisme, boeddhisme en de filosofie van de yoga. Tot op zekere hoogte sluit ook de *Vaiṣṇava* (Viṣṇoeïsme) hierbij aan. Je wordt geboren in deze aardse conditie van het najagen van wind door een in een vroeger leven opgebouwde ordening. Door nu een nieuwe dispositie uit te beitelten worden de omtrekken van het toekomstig leven zichtbaar.

Dit is de kringloop van hergeboorten (*samsāra*) die ook een cyclus van lijden is en waarin de mens verstrikt is geraakt. Bevrijding kan worden gerealiseerd door het in acht nemen van een strenge discipline want daardoor worden de meegekregen disposities vernietigd.

In zijn meest oorspronkelijke vorm kan deze interpretatie van het leven gevonden worden in het jainisme. Hier gelooft men dat door een verlangen geleid handelen de poorten van de zintuigen opengaan. Daardoor vloeit dan een stroom van fijne materie in de ziel, die hier *karma* genoemd wordt. Dit karma kan drie kleuren hebben, wit, rood en zwart.¹

Deze materie belast de ziel en verontreinigt haar in meer of mindere mate. Door haar gewicht of relatieve lichtheid stijgt of daalt de mens in het kosmische lichaam. Wie door zijn maag wordt gemotiveerd daalt naar de maag van het kosmische lichaam en zal na de dood worden hergeboren als iemand die zijn leven in dienst stelt van de voedselproductie, bv. als een horige. Wie zich laat inspireren door het streven naar kennis stijgt naar het kosmische hoofd en kan in een nieuwe geboorte een heilige wijze worden. Omdat de laatste door zijn handelen wit *karma* heeft verzameld, heeft hij door zijn relatieve lichte gewicht een hoge positie bereikt in het kosmische lichaam.

De hoogste honing is de bevrijding van alle karma. Dan stijgt men naar de nok van het kosmisch lichaam waar de geest volkomen vrij en onbeperkt wordt, terwijl men zijn eigen alwetendheid en almacht ervaart. Dit kan worden bereikt door het vernietigen van karma door ascese en zelfdiscipline.

1 Eigenlijk zes kleuren: wit (*śukla*), rose (*padma*), vuurrood (*tejas*), duifkleurig (*kapota*), donkerblauw (*nāla*) en zwart (*kṛṣṇa*). Rose, duifkleurig en donkerblauw zijn tussenkleuren, respectievelijk te associëren met wit, rood en zwart. O.a. in Heinrich Zimmer *Philosophies of India*, p.229.

[Van Zimmer is het citaat: *De beste dingen zijn niet uit te leggen. De op een na beste dingen worden verkeerd begrepen. Waarom? Omdat de metaforen niet symbolisch maar letterlijk worden opgevat, denotatie i.c. connotatie.*]

In het boeddhisme en in de yoga zijn de grondgedachten niet wezenlijk verschillend van die van het jainisme. Deze latere filosofieën worden gekenmerkt door een andere opvatting van de ziel en beschouwen *karma* niet als een soort fijne materie. Het boeddhisme *bv. ontkent het bestaan van de ziel als een substantie*. Net als in de moderne psychologie wordt de ziel hier opgevat als het geheel van psychische verschijnselen. Gelijk met deze wordt ze geboren en houdt ze op te bestaan. In de yoga wordt wel het bestaan van een onsterfelijke ziel aangenomen maar deze ziel is hier volkomen gescheiden van de materie en kan er daarom ook niet echt door besmet raken. Het is de geachte dat de ziel niet werkelijk maar schijnbaar gebonden wordt door de materie. Alleen de spiegel van de ziel, het innerlijk orgaan (*antaḥkaraṇa*) of de intelligentie (*buddhi*), die zelf een materiële substantie is, kan beïnvloed worden door de materie. Het karma wordt niet opgehoopt in de ziel maar in dit orgaan. In werkelijkheid wordt alleen dit orgaan gebonden door deze kringloop. Omdat de ziel zichzelf alleen kent door haar reflectie in deze spiegel, projecteert ze deze staat van gebondenheid van het innerlijk orgaan op zichzelf. Alleen wanneer dit orgaan gereinigd wordt door de yoga kan de ziel zichzelf herkennen als datgene wat ze eigenlijk is, eeuwig vrij en zuiver geestelijk bewustzijn. Karma, de ordening als vrucht van vroeger handelen (ook *saṃskāra* of *vāsanā* genoemd), speelt een cruciale rol in alle drie de wereldbeelden, van jainisme, boeddhisme en yoga, en ook in de Vaiṣṇava.

In deze religies is verlossing de eerste taak van ieder levend wezen. De plicht van wezens is daarom niet de hun toegewezen plaats in de kosmos in te nemen en de rol te spelen die daarbij hoort, maar wezens dienen zich te emanciperen, zich te verheffen boven het kosmische niveau. Hier verschillen de wezens niet van elkaar omdat zij allen geroepen zijn tot dezelfde uiteindelijke bestemming. Zij moeten zich bevrijden van de vloek van het werelds bestaan door allen dezelfde ethische regels in acht

te nemen zoals geweldloosheid en eerlijkheid. Daarbij komen yoga-oefeningen en meditatie. Dit ideaal is individualistisch, net als het leven van de koopman-burger. Het moet scherp worden onderscheiden van het alles-omsluitende gemeenschapsgevoel van de brahmaanse wereld, waarin ieder afzonderlijk juist in zijn beperking bijdraagt tot het onbeperkte geheel.

3 *Ontwikkelingen in het brahmanisme*

Het filosofische wereldbeeld, de visie van de stedelijke beschaving van India, bevat een aantal elementen als een materialistische opvatting van het universum. De ziel – van huis uit geestelijk – is verstrikt in dit materiële universum. Dit zelfde universum wordt geregeerd door causale wetten die ook de ziel regeren in zoverre zij met de materie verbonden is. Door deze causale wet zit de ziel vast in de cirkel van hergeboorten. Dit is niet haar ware en natuurlijke staat. Daarom moet zij er van worden bevrijd of verlost (*mokṣa*).

Dit doel van bevrijding wordt bereikt via het pad van ethische regels. De meest karakteristieke is die van van geweldloosheid (*ahimsā*). Er waren ook ascetische praktijken zoals yoga-oefeningen en meditatie. Hier moet de ziel bevrijd worden van haar materiële besmetting. Deze zuivering of *purificatie* werd letterlijk opgevat. De yoga en de ascetische en meditatieve oefeningen brachten hitte of gloed (*tapas*) voort. Dat is het vuur dat de onzuiverheden uit de ziel brandt.

Dat deze reiniging door vuur oud is wordt onderstreept wanneer de reiniging door de gloed van *tapas* wordt aangeduid als een *purificatie*. Dit woord is afgeleid van het Latijn *purus* (zuiver) en is verwant met het Griekse ‘pyr’ (πῦρ) dat vuur betekent. In het westen is de verbinding van dit begrip (*loutering door vuur*) met de zuiverheid van de ziel mogelijk ontleent aan de filosofie van de Pythagoreërs (o.a. Hippasos). Als dit verwant was aan Indiaas denken dan kan deze vorm van denken teruggaan tot de 6^e eeuw voor de Christus.

De helende waarheid

Er ontwikkelde zich in India ook een zachtere vorm van yoga die vriendelijker stond tegenover het lichaam met zijn vitale processen. Dit is de yoga van de levensgeesten (*prāṇa*). Deze yogavorm had contacten met de oude Indiase medische wetenschap (*āyur-veda*) die gesticht zou zijn door Ātreya, een Indiase Hippocrates, uit de vijfde eeuw v.C. Deze vorm van geneeskunde wordt beschouwd als een appendix van de *Atharva-veda*, de laatste Veda die werd toegevoegd aan de eerdere *Ṛg-*, *Sāma-* en *Yajur-veda*. In deze Veda staan bezweringen die erop gericht zijn de levensprocessen te beïnvloeden. Het begint met het sjamaanse idee dat de levensprocessen in het lichaam worden gestuurd door geesten die verantwoordelijk zijn voor ziekte en gezondheid. Deze geesten waren te beïnvloeden.¹ In de meest kenmerkende vorm van het sjamanisme brengt de brahmaan zichzelf in trance en in de climax daarvan verlaat hij het lichaam en gaat de geesteswereld binnen. Daar leert hij over de geestelijke oorzaken van de zaak, zoals een ziekte, waarvoor hij was geconsulteerd. Vaak is dit een of ander kwaad begaan door de zieke of zijn naaste omgeving. Het kwaad dat binnen is moet naar buiten worden gebracht, en dit opnieuw door een trance. Dan zijn de geesten tevreden en stoppen met het achtervolgen van hun slachtoffer.

Een Surinaamse vriend vertelde over zo'n trance-sessie in het oerwoud waarbij een jongen werd genezen. Op het beslissende moment zag hij insecten uit het jongenslichaam komen dat daarna genezen was. Al peinzend begreep hij dat de insecten de onverteerbare aspecten uit de vroege jeugd van de jongen waren die vrij gemaakt werden door ze naar buiten te brengen. Door ze ritueel met anderen te delen werden ze van hem weggenomen.

1 Vgl. *Zwarte Eland spreekt*; verhalen en visioenen van de laatste ziener der Oglala-Sioux, opgetekend door John G. Neihardt, Utrecht 2015.

Hier vinden we de geboorte van een gedachte die vertrouwd is in de psychologie, onderdrukte gevoelens blokkeren de stroom van levensenergie en veroorzaken lichamelijke of psychische kwalen.

De relatie tussen leven en waarheid en tussen ziekte en zelfbedrog, met zijn benauwende onwetendheid, werd onderkend. Deze gedachte kan, evenals het sjamanisme waaruit ze voortkomt, herleid worden tot de in stamverband levende volken van India die het thuisgebied vormen van de trance-rituelen van het sjamanisme. Hieruit ontwikkelde zich een filosofie van de gezondheid die zich concentreerde op de levensstromen in het lichaam die correspondeerden met de processen in de geest. Een ongehinderde geest resulteert in een onbelemmerde gezondheid. In zo'n leven worden de onreinheden van de ziel niet gezuiverd door ze uit te branden; ondeugden en moeilijkheden genezen door ze openbaar te maken, te onthullen, tot bewustzijn te brengen. Het purificatie of uitbrandconcept is een soort boekhoudkundig beginsel, verplichtende schulden moeten betaald worden om er van af te komen. Materialistisch plezier is meer dan een psychologische implicatie. Het is een trinitarië kringloop van schulden, lenen en betalen die is ontstaan onder de opkomende burgerlijke koopmansklasse.

Aan de andere kant is de holistische gedachte van de ongehinderde levensstroom geworteld in het oergevoel van solidariteit en loyaliteit tegenover de gemeenschap en in oprechtheid. Van buitenaf gezien leiden deze twee verschillende ideeën en manieren van voelen tot yoga-oefeningen die sterk op elkaar lijken. Als we beter kijken zien we dat deze twee vormen van yoga verschillen. De eerste yoga-vorm is ascetisch en gebruikt in zekere zin geweld (ondanks het gekoesterde *ahimsā*-concept) en is meer een boetedoening, een versterving van het vlees. De andere vorm van yoga keert zich naar binnen om daar te zoeken naar wat de ontwikkeling van het leven remt. De eerste yoga-vorm probeert de vitale processen te remmen door het idee dat ze hebzuchtig en wellustig

zijn. Ze willen door het louteringsproces van de boete iets overhouden dat volstrekt zuiver is (zoals bij de zuivering van goud). De tweede vorm van yoga onthult de blokkades van het leven, maakt ze bewust en wordt er daardoor uiteindelijk vrij van. In de eerste vorm van yoga lijkt meditatie onderdrukkend, repressief (opgevat als onderdrukking, *nirodha*), in de tweede soort lijkt ze terugvoerend, regressief en teruggaand in de tijd naar die ervaringen die in een bepaald opzicht traumatisch waren en die een verdringing (*repressie*) produceerden die verwijderd moet worden om het leven weer een kans te geven. Dit wordt bereikt door de waarheid over zichzelf te vinden. Enige voorbeelden van dit tweede vrijheidsconcept worden gegeven door Heinrich Zimmer in zijn *Wijsbegeerten van India*. Ik citeer er één:

‘De jongen Yaññadatta is gebeten door een giftige slang. Zijn ouders brengen hem naar een asceet, leggen hem neer en zeggen, “Eerbiedwaardige; monniken kennen medicinale kruiden en bezweringen; genees onze zoon.”

“Ik heb geen verstand van kruiden, ik ben geen arts.”

“Maar u bent een monnik, volbreng een daad van waarheid uit erbarmen met deze jongen.”

De asceet antwoordde, “Goed dan, ik zal een daad van waarheid stellen.” Hij legde zijn hand op Yaññadatta’s hoofd en reciteerde de volgende stanza.

*Slechts een week leefde ik het heilige leven
met een kalm hart en strevend naar de deugd.
Het leven dat ik daarna vijftig jaar geleefd heb,
leefde ik tegen mijn zin,
door deze waarheid: genezing!
Vergif wordt onschadelijk, laat Yaññadatta leven!*

Meteen kwam het vergif uit Yaññadatta’s borst en zonk in de grond. Toen legde de vader de hand op Yaññadatta’s borst en reciteerde:

Ik vond het nooit prettig als een vreemdeling kwam overnachten, ik gaf niet graag aalmoezen, maar ik liet die tegenzin nooit merken aan de monniken en brahmanen, geleerd als ze waren kwamen ze er niet achter. Door deze waarheid: genezing! Vergif wordt onschadelijk, laat Yaññadatta leven!

Direct kwam het vergif uit Yaññadatta's rug en zonk in de grond. Nu verzocht de vader de moeder om een daad van waarheid te stellen. De moeder antwoordde: 'Ik heb een waarheid maar kan die niet voordragen in jouw bijzijn.' De vader antwoordde: 'Hoe dan ook, maak mijn zoon beter.' Dus reciteerde de moeder de volgende stanza:

Niet erger mijn zoon, haat ik dit boosaardig serpent, dat uit zijn hol kwam om je te bijten, dan dat ik je vader haat. Door deze waarheid, genezing! Vergif wordt onschadelijk, laat Yaññadatta leven!

De rest van het vergif zonk in de grond, Yaññadatta stond op en begon in het rond te springen.¹

De gedachte van de helende waarheid werd overgenomen door hen die het eerder genoemde magische wereldbeeld aanhingen, de Ārya's en hun priesters, de brahmanen. Dit blijkt al uit het opnemen in de Vedische traditie van de Atharva-veda en de ontwikkeling van een daarmee verbonden geneeskunst. Ātreya (de grondlegger van de āyurveda) had een leerling Agniveśa, die een medisch werk schreef, de Agniveśa-saṁhitā. In de 2^e eeuw AD, de tijd van de boeddhistische koning Kaṁiṣka, werd dit boek bewerkt

1 H. Zimmer, *Philosophies of India*, Princeton 1969, p.167, naar Burlingame, loc. cit., p. 447-448.

door Caraka en heette vanaf toen de *Caraka-saṃhitā*. Het beschrijft de verschillende disciplines binnen de Āyurvedische medische wetenschap en werd de standaard voor alle volgende eeuwen.

Het lijkt erop dat de *sjamanistische* methode in eerste instantie werd aangenomen omdat het een toepassing was van het magische principe op menselijk lichaam en ziel en daarmee een aanvulling op het offermodel. Uit het bovengenoemde citaat blijkt dat sommige aanhangers van het filosofisch wereldbeeld beïnvloed werd door de gedachte van de helende waarheid. De Boeddha beschouwde zichzelf als een therapeut door zijn methode ter genezing van de ziel te vergelijken met de behandeling van het lichaam door een arts. Was het toeval dat hij en de arts Ātreya tijdgenoten waren?

Brahman, het levensbeginsel

Het beoefenen van de yoga van de helende waarheid was ook in religieuze zin invloedrijk. Hervormers van de traditie van de Ārya's voegden nieuwe appendices toe te aan de *Brāhmaṇa's*. Dit waren de *Āraṇyaka's* en *Upaniṣads*. Deze nieuwe geschriften ontlenen hun naam aan vermoedelijk geheime bijeenkomsten in de bossen (*Āraṇya*). Daar vergaderden de leerlingen in een zittende samenkomst (*upaniṣad*) aan de voeten van een *guru* die waarschijnlijk geen Ārya was, maar een Austro-Aziatische sjamaan. Van hem leerden ze de geheimen van het leven. De twee oudste van deze geschriften zijn de *Chāndogya-* en de *Brhadāranyaka-upaniṣad*. De belangrijkste passages van de *Chāndogya-upaniṣad* slaan op de leer van Uddālaka Āruṇi die, hoewel zelf een brahmaan, een idee introduceert die tot op dat moment geen gemeengoed was in de traditie van de Ārya's. Het is de gedachte van de identiteit van het subjectieve levensbeginsel, het innerlijke zelf of *Ātman* met het objectieve levensprincipe, het *Brahman*. Eerder zagen we dat de brahmaanse cultuur was gepreoccupeerd met de wetten die de processen van zaaien en bevruchting beheer-

sen. Deze natuurlijke processen werden geregeld door natuurwetten volgens een causale samenhang. Voor wie het model van het Vedische offer de wet kende, werd het mogelijk om deze processen te beïnvloeden door die wet toe te passen op de verschijnselen van het leven. Op deze wijze verwierf men welvaart. Onder invloed van de sjamanistische gezondheidsleer van de aanhangers van de Atharvaveda wordt de aandacht verplaatst van de wetten die de processen van de voortplanting beheersen naar de groeikrachten (*prāṇa's*) van het leven zelf. Waar de kosmische wetten het object zijn van kennis, zijn de groeikrachten het object van invoeling. Ze moeten ervaren worden, in zichzelf worden gevoeld in een proces van introversie. De houding van de bestuurder en technicus maakt plaats voor een meer fijngevoelige, voor compassie tegenover de natuur en alle levende wezens. Het woord *Brahman* is afgeleid van de werkwoordswortel *brh* die uitdijen, groeien betekent. Het woord verwijst naar de groeikracht die de hele natuur doordringt en kan wellicht ook staan voor de zwellende eigenschappen van de Śivaïtische fallus of *liṅgam*. Dat zou ook wijzen op verwerking van aspecten van het religieuze wereldbeeld in de brahmaanse traditie dat natuurlijk verwant is met, of een ander aspect is van, het sjamanistische. Want Śiva is de grote goddelijke geest onder vele andere kleinere geesten. De natuur is vol geesten. Brahman moet niet geïdentificeerd worden met een persoonlijke manlijke Śiva. De groeikracht kan niet werken vanuit alleen de manlijke aanwezigheid. Ze ligt in de verbinding van het manlijke en het vrouwelijke, het Freudiaanse *es* en het Latijnse *id*. Personen zijn daarvan louter de randverschijnselen. Brahman is dit ene *het* tussen de twee en de kracht achter alle manifeste en verborgen dingen.

Behalve de integrerende en uitdijende levenskracht van Brahman benadrukken de Oepanishaden ook de het leven bevrijdende kracht van de waarheid. De waarheid (*satya*) versterkt de werkingen van het leven omdat deze gehinderd worden door de leugen

die onwetendheid (*avidyā*), wankelmoedigheid en lichamelijke en geestelijke kwalen voortbrengt. Waarheid leidt tot vertrouwen (*śraddhā*) dat voedsel geeft aan stabiele groei.

In de *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* wordt het Brahman verder ontwikkeld. Hier worden ook enige aspecten van *het filosofische wereldbeeld* in het brahmanisme opgenomen. Het centrale deel van deze Oepanishad is de passage over de brahmaan Yājñavalkya. We moeten hem plaatsen in de 6e eeuw v.C., dus nog voor de geboorte van de Boeddha. Of hij van zuiver brahmaanse afkomst was is onduidelijk, hij schijnt inheemse voorouders te hebben gehad. Hij een brahmaan door verdienste.¹

Het verhaal begint met een koning Janaka van Videha, een van de vorstendommen in de oostelijke Gangesvallei ten zuiden van de Himalaya's.² Hij organiseert een wedstrijd voor de wijste brahmaan met als prijs duizend koeien met een gewicht goud aan hun horens. Yājñavalkya aanvaardt de uitdaging en hij wordt onderworpen aan een kruisverhoor door zijn medebrahmanen. Voelen deze zich, als brahmanen van zuivere afkomst, superieur? Yājñavalkya toont dat hij alle klassieke brahmaanse wetenschap over het offerritueel en de natuurkrachten beheerst, en hij voegt er iets aan toe. Wanneer hij ondervraagd wordt door Uddālaka Āruṇi, onderschrijft hij de Brahman-opvatting zoals die door deze laatste was uiteengezet in de *Chāndogya-upaniṣad*.

1 Vgl. *Anoniem; Het gesprek tussen Yājñavalkya en Maitreyi*, ingeleid door B. Nagel, in Jan Bor (red.) *25 eeuwen oosterse filosofie*, Amsterdam 2003.

2 *Ibid.* p.174-176. Deze passage uit de *Bṛhadāraṇyaka* ontkent de hergeboorte niet, zij bevestigt haar eigenlijk. Het punt dat gemaakt wordt is dat het zelf als zodanig verstoken is van individualiteit. Alleen onder invloed van verlangen of begeerte verzamelen zich individuele eigenschappen om voort te duren in een ander leven. De vergelijkingen die Yājñavalkya geeft benadrukken eerder de individualiteit van het psychosomatische complex dan dat van de individuele ziel. Deze complexen worden bezielt door een onpersoonlijk leven dat zich terugtrekt uit één complex en dan een ander bezielt.

Hij zegt dat dit Brahman de *antaryāmin* van de levende wezens is. Een illustratie maakt de betekenis van dit woord duidelijk. Het is dat wat de twee uiteinden van een boog opspant (m.a.w. de pees). Het voorziet het leven in de levende wezens van zijn spanning, en juist dit is het dat wegglipt bij de dood.¹ Maar zozeer Brahman de kracht van het leven is, het is ook het geheel ervan, het geheel van de wereld. Daarom is dit Brahman alles. Er is geen individuele ziel die tegenover het universum staat, zo argumenteert hij tegen de jains. Het leven is één, en het zijn van alle dingen is Brahman. Als een mens sterft hoeft zijn individuele ziel niet te overleven. Evenals zijn lichaam oplost in het universum zo gebeurt het ook met zijn denken en geest.² Uit de resten scheidt het leven een nieuwe en betere mens. Dus we hoeven er niet om te rouwen. Het lijkt alsof Yājñavalkya het gevoel heeft dat de oneindige scheppingsdrang van het leven zou worden gehinderd door het bestaan van een onveranderlijke individuele ziel. Brahman tolereert geen tweede naast zich. Niets beperkt zijn onuitputtelijk licht en bewustzijn. Want uiteindelijk is het dat waarmee de scheppingsdrang van het leven wordt gelijkgesteld.

Yājñavalkya geeft hier uitdrukking aan het gevoel van de natuur-mysticus die mediteert met als basis een goede lichaamsverzorging en een evenwichtige geest zonder afwijzing van het leven. Met deze houding en zijn nadruk op de waarde van de waarheid – alle aspecten van de sjamanistische ontwikkelingen – aanvaardt hij de gedachte van het monniksleven zoals verdedigd door de verlossingsreligies zoals het jaïnisme en boeddhisme. Het lijkt erop dat hij een meer materialistisch model van de wereld aanhing dan in verband gebracht kan worden met het

1 *The Upaniṣads*, vert. F. Max Müller, dl. II, p.132-33, New York 1964.

2 [Vgl. het begrip *moederzee* (non-lokaal bewustzijn) van William James in het door A.R. Scheepers vertaalde boekje *De onsterfelijkheid van het bewustzijn*, Amsterdam 2013 en Theo Fechners *Boekje over het bewustzijn na de dood*, Amsterdam 2014.]

sjamanisme. In zijn tijd had de medische wetenschap geen oog voor geestelijke invloeden die ziekte veroorzaken of genezen. Er werd aan Yājñavalkya gevraagd: ‘Waarin rust het hart?’ Hij antwoordde dat het een beetje dom was om dit te vragen, want als het niet in het lichaam zou rusten zou het gegeten worden door de beesten en worden verscheurd door de vogels.¹ Nieuw is zijn aanvaarding van de idee van *karma(n)*. Maar dit karman is niet het offerritueel of slechts de factor die de hergeboorte bepaalt; het is iets er tussenin, een soort gedachte waarachter zich een sociale revolte lijkt te verschuilen, want, zo zegt hij, door goede werken word je een goed mens en van slechte werken word je slecht. Dit soort vanzelfsprekendheden danken we aan mensen als Yājñavalkya en Confucius die onderwezen dat de waarde van een mens niet bepaald wordt door geboorte. Je kunt die waarde door eigen inspanning creëren. Dat was dat de manier waarop Yājñavalkya een brahmaan werd.²

De universaliteit van het levensbeginsel, het Brahman en haar vereenzelviging met iemands eigen innerlijke zijn, – allen één – werd ingeplant in brahmaanse traditie en heeft haar niet meer verlaten. Het werd bekend als *Vedānta*, de filosofie die zichzelf beschouwt als een interpretatie van de Oepanishaden, en

1 *Ibid.* p.148

2 [In 1604 raakten Franciscus Gomarus en Jacob Arminius verwickeld in een geschil over de voorbeschikking. Tegenover Arminius’ opvatting van de *uitverkiezing op grond van het door God van tevoren geziene*, stelde Gomarus die van *Gods eeuwig besluit om sommigen het geloof en het eeuwige leven te schenken en anderen in hun verdoemenis te laten*. In de Indiase bhakti-religie worden ze aangeduid als de kat- en de aapschool. Het aapje klemt zich aan de moeder vast als ze van boom tot boom springt. De moederkat pakt haar passieve jong in de nek en brengt het waar ze het hebben wil. De aapschool neemt een samenwerking aan tussen God en mens en de katschool ziet het als de exclusieve werking van Ishvara. Is ’t het verschil tussen berusting en vechtlust. Tussen kunnen accepteren of willen winnen?
D. Mok, *Het ware inzicht*, in Rudolf Otto, *De genadereligie van India* 2005, p.xi.]

boven alles van *het Brahman* zoals geleerd door de Chāndogya- en Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad. Blijvend was het inzicht dat dit absolute in laatste instantie identiek is met het oneindige bewustzijn dat de uiteindelijke verlossing is.

In de persoon van Yājñavalkya protesteert het brahmanisme tegen de wereldnegatie van de verlossingsreligies, het filosofische wereldbeeld. Maar dit brahmanisme van de Oepanishaden aanvaardt niet zonder meer de strenge morele principes van de kosmische orde van de eerdere generaties brahmanen en tot op heden door de conservatieven onder hen. Dit nieuwe brahmanisme tornt aan het kastenstelsel. Het bevestigt het leven en bekommert zich om een goede gezondheid. Toch beschouwt het de levenswijze van de bedelmonnik als goed wanneer het wordt gekozen om mystieke contemplatie met erkenning van het biologisch bestaan. Maar dan wel ná het volle leven van een brahmaan geleefd te hebben. Dit volle leven kent vier stadia:

1. student van de Veda's (*brahmacarya*),
2. gezinshoofd in het gehuwde leven (*grhastha*),
3. het zich terugtrekken van het oudere paar in een hermitage (*vanaprastha*),
4. bedelmonnik (*saṃnyāsin*).

De Vishnoe-verering

In de Oepanishaden liet de brahmaanse wereld zich vrijelijk inspireren door de mystiek van wat eerder het *religieuze wereldbeeld* werd genoemd, met zijn sjamanistische trekken, en ook door sommige ideeën uit het *filosofische wereldbeeld*. De redenen voor het zich laten leiden door deze denkbeelden kunnen heel complex geweest zijn. Van origine waren de Ārya's een nomadisch levend herdersvolk dat de natuurkrachten vereerde en in het bijzonder die van de hemel, de zon, maan en de sterren. Het oorspronkelijke concept van de *dharma* en van *ṛta* verwijst naar de

regelmatige orde van dag en nacht en naar de constellatie van de nachtelijke hemel. Nadat de Ārya's zich in India gevestigd hadden werd de landbouw voor hen steeds belangrijker al werd de feitelijke landarbeid gedaan door naar de laagste kaste, de śūdra's. Is het om die reden dat de ideologie van het brahmaanse offerritueel beïnvloed werd door de akkerbouwgemeenschap en de riten van zaaien en voortplanting in zich opnam met al zijn seksuele toespelingen? We zagen al dat de vroege inmenging van de Ārya's met de natuurlijke kringloop het gevolg was van hun functie als opzichter, technicus en landeigenaar. Het ging om de *wetten* van de akkerbouw, niet om haar beoefening, het ging om de *regels*, niet om de zaak zelf. Op den duur drong ook die zaak zelf door in de brahmaanse ideeënwereld. Dit gebeurde door het accepteren van de magische *Atharva Veda*, ook zien we die doordringing in het *Brahman*concept van de Oepanishaden. Dit was het principe van de zwellende krachten van het leven. Het lijkt logisch dat de herderlijke Ārya's allereerst nieuwe ideeën ontleenden aan de plattelandsbevolking en pas later, wanneer ze zich ook in stedelijke omgevingen gingen vestigen, ideeën begonnen uit te wisselen met de stedelijke koopmansklasse. Ook omdat het oorspronkelijke wereldbeeld van de Ārya's al verwant was met het sjamanisme dat overal ter wereld leeft onder herdersvolken. Zolang het rangonderscheid tussen heer en laagste kaste werd gehandhaafd kon verdere assimilatie van inlands denken in het Ārische, brahmaanse wereldbeeld zonder onderbreking doorgaan. De term *brahmaan* kan erop wijzen dat de oorspronkelijke Ārische priesterklasse is aangevuld met priesters van de op de landbouw georiënteerde inlandse bevolking. Pas wanneer het feodale systeem uitgedaagd wordt door mannen zoals Yājñavalkya die op eigen kracht een positie in de maatschappij verwierven en libertijns-burgerlijke ideeën introduceren, werd het feodale systeem zelf bedreigd. Als priesters van inlandse afkomst zoals Yājñavalkya zoveel prestige konden vergaren dan moest dit worden

beschouwd als *usurpatie*.¹ Als niet alleen de welvaart maar ook de Ārische vrouwen in handen zouden vallen van deze mannen dan stonden het Ārische geslacht en de Ārische overwicht op het spel. De Ārische wereld zou tot wanorde vervallen. Maar de werking van de tijd kon niet worden ongedaan gemaakt. Er was een *deus ex machina*² voor nodig om de Rāj te redden en om aan iedere klasse van de bevolking weer zijn passende plaats toe te wijzen. De ideologen van de Ārya's slaagden erin om hun oorspronkelijke positie te redden. Ze maakten handig gebruik van onder het volk levende gevoelens, van aan de Oepanishaden ontleende magisch-mystieke sentimenten en van ideeën over gebondenheid in en verlossing van de cirkel van hergeboorten zoals die leefden onder de stedelijke bevolking. Ze bonden deze ideeën samen met de draad van hun eigen *dharma*-concept, dat ze voorzagen van een arbeidsethos. Op deze manier schiepen ze een substituut voor alle progressieve krachten van de toenmalige Indiase samenleving dat aanvaardbaar was voor bijna iedere laag van de bevolking. Hoe kon het zover komen?

Na de tijd van Yājñavalkya kwam er een sterke groei van de stedelijke beschaving in de Gangesvallei die een bedreiging voor het feodalisme vormde. Niet alleen was de cultuur van de Ārya's diepgaand beïnvloed door inlandse, landelijke of stedelijke manieren van denken, ook gedijden de traditionele filosofieën van de stedelingen als nooit tevoren. Twee belangrijke hervormingen van een eeuwenoude stedelijke verlossingsreligie werden doorgevoerd door Vardhamana Mahāvīra in de 6^e eeuw en door Siddhartha Gautama in 5^e eeuw v.C.

Mahāvīra stichtte het jainisme, Gautama het boeddhisme.

1 wederrechtelijke inbezitneming

2 Iemand die, of iets dat, op een beslissend ogenblik als 't ware uit het niets tevoorschijn komt en de oplossing brengt.

Zowel he jainisme als het boeddhisme hadden een zendingsdrang en veel lokale heersers werden door hun gedachtegoed gewonnen. Het proces bereikte zijn hoogtepunt onder de Maurya-dynastie in de 3^e eeuw v.C. De Maurya's waren koningen van inlandse oorsprong die mogelijk vanuit de positie van vazal aan de macht gekomen waren. Hierdoor was hun loyaliteit tegenover het brahmanisme niet sterk. Aan het begin van de 3^e eeuw v.C. veroverde Candragupta Maurya bijna geheel India. Een ander deel van India bezet werd door de Hellenistische Grieken die ook een voorkeur hadden voor het stedelijke klimaat. Candragupta's zoon, de beroemde Aśoka kon die de druk van zijn eigen macht niet verdragen en ging op zoek naar zijn wortels. Die vond hij in het boeddhisme dat onder zijn regering steeds meer trekken van een staatsreligie ging vertonen. Het kwam zover dat het feodale systeem werd afgeschaft en het hele land onder directe administratie werd gebracht. We kunnen alleen gissen naar de redenen die leidden tot de neergang van het rijk van de Maurya's. Vroegen de koningen teveel belasting voor het stichten van tempels, kloosters en mausolea, of men was niet gediend van het vegetarisme? Het zal een complex van sociale en economische redenen geweest zijn en een strenge handhaving van ethische principes brengt niet iedereen voordeel. Hoe dan ook, het valt te begrijpen dat de feodale heren niet gelukkig waren met de inperking van hun macht en dat ze wachtten op een gelegenheid om zich te wreken. Dat lukte onder de regering van de Kāṇva's en Śuṅga's na de val van het Maurya-rijk rond 185 v.C. Deze nieuwe regeerders waren Vaiṣṇava's, vereerders van de god Viṣṇu. Het bestaan van een Viṣṇu-religie vóór deze tijd kan historisch niet worden aangetoond. Dit doet vermoeden dat het een reactie was van hoge kaste op het boeddhisme en jainisme.

De literaire cultuur van de Ārya's bestond niet alleen uit de nauwgezet overgeleverde Veda's maar ook uit sagen (*itihāsa's*) en legenden (*pūrāṇa's*). Veel traditionele sagen bewaren de herinnering

aan een grote veldslag tussen twee Ārische clans. Het was waarschijnlijk ten tijde van de Maurya-regering dat deze sagen werden verzameld om het Ārische chauvinisme te versterken.

Toen de brahmanen onder de opvolgers van de Maurya's opnieuw aan de macht kwamen en tegelijkertijd de verering van Viṣṇu in de mode kwam in de 2^e eeuw v.C. bleek chauvinisme te mager als basis van de nieuwe macht. Nodig waren sociale stabiliteit en eensgezindheid. Daarom moesten ook de niet-Ārische wereldbeelden een plaats krijgen in een nieuwe ideologie. Het materiaal van de traditionele sagen werd zo ineengesmeed dat binnen het kader van een heldenepos herkenbare aspecten van volksreligie, van inlandse yoga en van geweldloze stedelijke ethiek werden geïntegreerd.

Het epos waarin dit wonder tot stand kwam heet *Mahābhārata* en is geschreven als raamvertelling. Het raam wordt gevormd door het verhaal van de slag bij Kurukṣetra (bij Delhi) waarin twee clans van edelen, de Pāṇḍava's en de Kaurava's, met elkaar slaags raken om de heilige *dharma*. Een van een vijftal Pāṇḍava broers werd door bedrog van een Kaurava-neef van zijn koninkrijk beroofd. Uit zo'n schending van de *dharma* moest wel een catastrofe voortkomen. Die kwam in de vorm van een veldslag die uitliep op een algehele slachting onder de deelnemers. De vele verhalen die ingeregen zijn in dit raamwerk slijpen de lezer de Ārische moraal, filosofie en levensopvattingen in, samen met delen van het inlandse geloof die als nuttig werden beschouwd. Een groep van deze volksopvattingen zijn gecentreerd rond de figuur van de volksheld Kṛṣṇa. De naam betekent 'de zwarte' en verwijst naar zijn huidskleur. In de beeldende kunst wordt hij zwart afgebeeld (ook wel weergegeven als blauw). Dit maakt hem een niet-Ārya. Hij schijnt ooit een belangrijk potentiaat uit de omgeving van Mathura geweest te zijn. Er werden goddelijke krachten aan hem toegeschreven en hij werd ook vereenzelvigd met een plaatselijke herdersgod.

Deze Kṛṣṇa-verhalen waren niet echt oud, ze noemen de Grieken als tijdgenoten van Kṛṣṇa en deze vestigden zich in India na de 3^e eeuw v.C. Deze volksheld werd ingeroepen ter redding van de Ārische *dharma* en van de klasseverschillen; dit laatste was een van de significante onderdelen geworden van deze gedachte van een universele kosmische orde. De gestalte van Kṛṣṇa werd ingevoegd in wat de centrale episode zou worden van het Mahābhārata, de *Bhagavad Gītā*. In dit gedicht zien we Arjuna, de jongste van de vijf Pāṇḍava broers op zijn strijdswagen vlak voor het uitbreken van de strijd. Hij is zich bewust van de zinloosheid van het aanstaande bloedvergieten en voelt zich moedeloos. Hij laat zijn boog uit zijn handen glijden en weigert te vechten. Arjuna wordt hier gemotiveerd door de jainistische en boeddhistische waarde van de geweldloosheid (*ahimsā*). Zijn wagenmenner, Kṛṣṇa, de mensgeworden god, probeert hem te bemoedigen. Hier overtuigt de zwarte man de Ārya ervan dat zijn jainistisch-boeddhistisch morele oordeel in feite alleen maar een morele zwakte is. Men laat Kṛṣṇa zelfs zeggen dat de vlucht in het boeddhistische pad verraadt pleegt aan de ware moraal van de Ārische *dharma* die inhoudt dat je je klassegebonden plicht moet doen, wat de gevolgen daarvan ook mogen zijn. Want niet het menselijk leven maar de kosmische en sociale wet is het enige onschendbare. Men moet bereid zijn om daarvoor zijn leven te offeren. Blinde onderwerping aan deze wet zonder enige hoop om daardoor iets te winnen, d.w.z. zonder enige gehechtheid, het leven al opgegeven hebbend, dat is het waarachtige volbrengen van je plicht, dat is de ware yoga, te weten *karma-yoga* (de yoga van het handelen).¹ Want als het leven hoe dan ook aan zijn eind komt terwijl de ziel zelf onsterfelijk is, wat voor zin heeft geweld-

1 *Gītā* 3:30 [Wijd al je handelingen aan MIJ. Concentreer je gedachten op het ZELF. Wees vrij van toekomstverwachtingen, egoïsme en koortsachtige overwegingen. En vecht!]

loosheid dan nog? Het leven geeft zelf niets om haar uiterlijke vormen. Arjuna, twijfel niet, luister naar de drang van je eigen krijgsinstinct die je eigen aangeboren *dharma* vormt! Denk aan de verachting die je ten deel zal vallen als je weigert te vechten!

Kṛṣṇā blijkt een kenner van de *Sāṁkhya*-filosofie die verwant is aan het jaïnisme en boeddhisme. Hij citeert vele wijze leerstellingen uit deze vorm van wijsbegeerte die aan de basis lag van het klassieke Yoga-systeem met het besef dat iemand zich moet losmaken van de objecten van zijn verlangen. Is dit een onderdeel van een demagogische opzet? Als de aandacht van de ideeën van jaïnisme en boeddhisme verschuiven naar deze ethiek van de *Gītā*, is dat een omkering van waarden. Is de gelijkenis die er lijkt te zijn alleen cosmetisch? Is het haar bedoeling te misleiden?¹

Samskāra

Om de *Sāṁkhya*- en yoga-begrippen te verhelderen onderzoeken we een gemeenschappelijk concept uit de jaïnistische, boeddhistische en yoga-tradities, *samskāra* of *karma*. *Samskāra* is hier hetzelfde als de onbewuste gedragspatronen die een mens heeft ver-

1 [Rudolf Otto merkt op dat de uitgangspunten in het Oosten anders zijn dan in het Westen. In India hebben we te maken met een *convergeren*, een toenadering tussen gedachtes uit verschillende richtingen. De *Gītā* ziet als haar kernvraag: *moet de mens werken volbrengen?* Het is een 'keuze' tussen de samenwerking tussen God en mens (*synergisme*), en de soevereiniteit van het heilige (*monergisme*), van werk en genade.

De portée van Kṛṣṇa is Arjuna aan te sporen zijn *werk* te doen: *het noodzakelijke werk dat hem als krijgsman en ridder geboden is*. De *HEER* stelt zichzelf ten voorbeeld als *DEGENE* die onvermoeibaar werkt en bezig is. De strijd richt zich niet tegen het idee van de *samenwerking* tussen God en mens maar tegen de quiëtistische mystiek van de oudere Advaita-scholen: *wie tot de kennis van de eenheid met Brahman is gekomen, geeft alle werken op*. Hij oefent de *tyāga*, het opgeven van alle werk en *saṁnyāsa*, de vlucht uit de wereld. Voor hem is de wereld wezenloos geworden en daarom is alle werk, het goede zowel als het slechte, voor hem tot een eind gekomen. Deze leer wordt ook door Śaṅkara onderschreven. Vgl. *Genadereligie* 2005 p. 51]

worven door gedragingen en daden in dit en eerdere levens. Het handelen bepaalt het volgende leven door een sediment van *saṃskāra*'s achter te laten. Voorbeschikking is een beperking van de menselijke vrijheid. Onverwerkte en weggestopte gevoelens, kwetsuren van de ziel en toegebrachte schade aan anderen houden hun neiging om aan de oppervlakte te willen komen. Het onderkennen van deze krachten is het doorbreken van deze vicieuze cirkel. Vasthoudende ontkenning hiervan schept de mogelijkheid om de oorzaak van de onvrijheid en ons lijden bij anderen te leggen en door onwetenschap liggen hebzucht, wellust en kleinzieligheid op de loer die verhinderen om inzicht te krijgen in onze eigen natuur die samenvalt met uiteindelijke vrijheid en gerechtigheid.

Yoga en meditatie is het wegzuiveren van deze verontreinigende *saṃskāra*'s. Omdat de *saṃskāra*'s door handelen worden voortgebracht, wordt een actief leven in deze filosofieën niet beschouwd als het hoogste doel dat alleen kan gedijen in een bestaan waarin je niet meteen negatief en emotioneel reageert op wat je overkomt. Zelfs in het leven van een religieuze bedelaar moet de hoogste verwerkelijking gezocht worden in het stopzetten van alle innerlijke processen in een meditatieve trance.

Het is niet makkelijk om deze staat te bereiken. Er moeten morele regels als geweldloosheid en waarachtigheid worden geïnternaliseerd en daarvoor is het oefenen van yoga en meditatie vereist. In het boeddhisme heet het volgen van deze ethische route *dharma*. Het is het medicijn tegen *saṃskāra*. De *Gītā* suggereert dat dit hoogste doel van de traditionele yoga te vergelijken is met het streven naar eigen gewin. Vanuit het gezichtspunt van de yoga wordt het juist beschouwd als het opgeven van dit egoïsme. Voor de yoga, die hierin het jainisme volgt, is de connectie tussen werk en gebondenheid belangrijk. De *Gītā* leert dat werk zonder gehechtheid mogelijk is en dat dit zelfs de beste manier is om het hoogste doel van het leven te verwerkelijken. Dit werk

volbreng je door je aangeboren aanleg (door de kaste van je ouders) te volgen, oftewel door je ziel in lijdzaamheid te bezitten in overeenstemming met je *samskāra*'s (volgens yoga-opvatting). Deze worden hier getypeerd als je persoonlijk *dharmā*. Dus wat de yogi *karma* noemt, heet hier *dharmā*, en juist datgene wat de yogi weg wil zuiveren wordt hier heilig verklaard en daarmee als iets onaantastbaars neergezet. We zagen al dat de deugd van de geweldloosheid, voor de yogi de *dharmā* bij uitstek, hier wordt gezien als zwakte en lafheid en daarom wordt getypeerd als *adharma* (ondeugd). Kṛṣṇa durft zelfs een beroep te doen op Arjuna's vrees voor schande en minachting, dat hij als een lafaard zal worden beschouwd door niet te vechten, wat neerkomt op een beroep op een van de grondondeugden van yoga en boeddhisme, namelijk afkeer (*dveṣa*), in dit geval de angst dat hij zijn respect verliest. Een beginner in de yoga leert eerst om zijn handelen niet te laten bepalen door wat anderen over hem denken. De yogi neemt zijn sociale omgeving niet als basis, hij leert zich onafhankelijkheid aan. De *Gītā* hult de Vedische *ṛta* hier in de vermomming van de boeddhistische *dharmā* en ondertussen blijft ze verdedigster van de feodale orde.

De Vaiṣṇava bleef niet altijd een wapen in de handen van de feodale heren. De *Gītā* wordt ook symbolisch geïnterpreteerd. De ziel mag zijn strijd tegen de boze krachten niet opgeven; houdt ze vol dan wordt ze met een eeuwige hemel beloond. Het meisje dat in het Bijbelboek *Hooglied* naakt haar dans uitvoert, is door christelijke monniken getransformeerd tot de ziel die naakt staat voor God. Zulke beelden vormen de verbinding tussen waan en werkelijkheid. Door het grote belang wordt de waarheid altijd ergens bewaard, hoewel in het geheim. Vraag het de krijger voor de slag of de *sati* voor de brandstapel.¹

1 Sati is de bedroefde godin die de eer van haar man redt door vrijwillig de dood te kiezen. Hieruit ontstond de gewoonte van de weduwenverbrant-

De leer van de Gītā verloor haar scherpte toen ze op Indiase wijze werd ingekapseld in de volks- of yogatraditie. Zo wordt Kṛṣṇa het stoute jongetje, de minnaar, de verteller en de zegevierende leider: de yogi haalt de gestolen Sāṁkhya-leer terug. Kṛṣṇa is van ons. Leidde hij de Ārya's niet tot de ondergang?

Bovenstaande beschrijving van de Gītā doet geen recht aan haar wijsheden over de goddelijke transcendentie, deemoedige devotie en de inzet voor het goede zonder uit te zijn op persoonlijk voordeel. Zeker dit laatste wordt beschouwd als de grootste bijdrage van de Gītā aan de Indiase en aan de wereldbeschaving. Arjuna is vanaf het begin van de Gītā geen moment gedreven door eigenbelang. Hij is bereid zijn faam als krijgsman op te geven vanuit zijn mededogen met levende wezens. Het was niet zijn eigen leven waarvoor hij vreesde, maar het leven van die mannen in de tegenoverliggende gelederen die hij respecteerde als waardige mensen en leraren, zoals Bhīṣma en Droṇa. Hiertegen brengt Kṛṣṇa het sofistieke argument in stelling: *Want zeker is de dood voor hen die geboren worden, en zeker is de geboorte voor de doden. Daarom moet je niet bedroefd zijn om wat onvermijdelijk is.*¹ Is dit een hogere gedachte dan respect voor het leven en compassie? Gewetensvolle arbeid, zelfs wanneer het zijn doel niet bereikt, kan ook het onthechte werken zijn waarover de Gītā spreekt. Wil Kṛṣṇa Arjuna's geweten laten zwijgen ten overstaan van wat hij *een rechtvaardig gevecht* noemt?

De Gītā is vermoedelijk het begin van de verspreiding van de cultus van de Vaiṣṇava, de verering van de god Viṣṇu, een van de minder belangrijke goden uit het Vedische pantheon. Kṛṣṇa werd steeds meer als een van zijn incarnaties (*avatāra*) beschouwd. De naam *Viṣṇu* is Vedisch, zijn karakter lijkt uit niet-Vedische mythen te komen. Dat een transcendente goddelijke macht zich

ding.

1 Gītā 2:27

kan concentreren in een aards wezen om de wereld te redden was al gemeengoed onder de niet-Vedische religies van jainisme en boeddhisme. Dat geldt ook voor de ideeën van een hiërarchie van hellen en hemelen, van hergeboorte en van *karma*. Al deze ideeën werden onderdeel van de Vaiṣṇava-leer. In een tijd dat het boeddhisme niet langer een politieke bedreiging vormde werden de oorspronkelijke Ārische intenties van de Gītā bijna vergeten om pas weer opnieuw de kop op te steken bij het verschijnen van een nieuwe politieke dreiging. In de gouden eeuw van de Indiase beschaving, de Gupta-tijd, tussen de 3^e en 5^e eeuw n.C., ervoeren de jaina's, boeddhisten en Vaiṣṇava's hun verwantschap van ideeën en ontleenden vrijelijk denkbepelden aan elkaar. Leden van dezelfde familie hingen overeenkomstig hun smaak een van deze religies aan. Het was een tijd van stedelijke groei en tolerantie. Wat de Vaiṣṇava toevoegde aan de andere religies van dezelfde groep was de toewijding aan een persoonlijke god. Los daarvan had de Vaiṣṇava weinig eigen filosofische ideeën.

Eeuwen later, na de verspreiding van de islam, werden de oorspronkelijke politieke motivaties van de Vaiṣṇava opnieuw manifest. Het Mahābhārata bevat een legende over de held Rāma die in de 4^e eeuw v.C. werd uitgewerkt in het *Vālmiki-Rāmāyaṇa*. Dit werk benadrukt de feodale waarden van de dharma en beschrijft het leven van de onberispelijke held Rāma in zijn strijd tegen de demonische Sri-Lankaanse koning Rāvaṇa.

De plaats en aard van het werk suggereert dat het is ontstaan onder dezelfde groep van brahmaanse filosofen die de Gītā schiepen, de wijzen van de Kāṇva en Śuṅga dynastieën. Want was Sri Lanka niet duivels boeddhistisch gebleven? Hoewel de intentie van het Rāmāyaṇa opzettelijk anti-boeddhistisch lijkt, had het aanvankelijk niet dezelfde uitwerking als de Gītā. Werd dit verhinderd door de hoofse stijl van het werk? Het heeft er alle schijn van dat na de islamitische veroveringen, zo vanaf het begin van het tweede millennium n.C., de verhalen over Rām (Hindi)

het ferment werden van nationalistische hindoe-gevoelens.

De avatāra's

De verering van Viṣṇu werd belangrijk door de legenden van Kṛṣṇa en Rāma en geleidelijk ontstonden haar eigen religieuze structuren. De Vaiṣṇava werd India's theïstische religie par excellence. De god Viṣṇu ontwikkelde zich tot de hoogste bestierder van het wereldgebeuren. We zien deze veranderingen al in de latere klassieke Oepanishaden, zoals de Īśa. In contrast met de Gītā of andere delen van het Mahābhārata, waarin de gestalte van Kṛṣṇa een rol speelt, betoont deze god Viṣṇu zich als een van de meest goedgunstige wezens van het Indiase pantheon. Viṣṇu wordt dan vooral gezien als de onderhouder van het universum, terwijl hij zich in de Gītā ook voordoet onder het meer schrikwekkende aspect van de alles verslindende tijd (*kāla*), een aspect dat men in later tijd eerder zou verwachten bij Śiva of Durgā.¹ Wilden de latere vereerders niet worden geconfronteerd met deze aspecten van hun god? Voor hen was het allereerste kenmerk van hun god die van de *avatāra*, de interventie in het wereldgebeuren wanneer de aarde dreigt af te glijden in chaos. Bij die gelegenheid nam de god een aardse gestalte aan. In de tweede plaats werd het verwerven van de hoogste hemel (*Vaikunṭha*) als de grootste zegen van het Vaiṣṇava-geloof beschouwd. Naar deze hemel zullen de devote volgelingen gaan om daar voor altijd te leven in de nabijheid van het object van hun devotie.

Zo ontstond een religie die geloofde in een god die van tijd tot tijd neerdaalde voor het welzijn van de mensheid, om steeds opnieuw de levende wezens en de mensheid tegen het kwaad te beschermen. In de laatste 'neerdaling' of *avatār* kwam Viṣṇu volgens de overlevering zelfs op aarde als de Boeddha om de dieren te redden van het brahmaanse offerritueel. Daarvóór kwam hij

1 'Zij wier wegen hard zijn'. Dit is een andere naam voor Kālī, de moedergodin onder het aspect van allesverslindende tijd.

in de gestalte van Kṛṣṇa en nog eerder in die van Rāma. In onderstaande lijst staan de negen goddelijke *avatārs*, waaraan soms Jezus van Nazareth als een tiende wordt toegevoegd. Een nog te verwachten *avatār* is Kalki.

De negen Avatāra's van Vishnoe

1. **De vis** (*Matsya*). Toen de aarde bedreigd werd door overstroming redde Viṣṇu de wereld en de Veda's in de vorm van een vis.
2. **De schildpad** (*Kurma*). In de gestalte van een schildpad redde Viṣṇu de schatten die waren ondergelopen door de overstroming uit de oceaan.
3. **Het zwijn** (*Varāha*). In de vorm van een everzwijn vernietigde Viṣṇu de demon Hiraṇyakaśa die opnieuw probeerde om de wereld te laten onderlopen.
4. **De leeuw-man** (*Narasimha*). In deze vorm doodde de god de demon Hiraṇyakaśipu om diens vrome zoon Prahlāda te redden.
5. **De dwerg** (*Vāmana*). In deze vorm schakelde de redder de demon Bali uit die zelfs de goden bedreigde met zijn bovennatuurlijke kracht.
6. **Rāma met de bijl** (*Paraśurāma*). Deze *avatāra* vernietigde de boze koning Kārtavīrya en bovendien alle perverse leden van de adel.
7. **Rāma**. Held van het Rāmāyaṇa en doder van de demon Rāvaṇa.
8. **Kṛṣṇa**. Held van de *Bhagavad Gītā*
9. **Boeddha**. Beschermheilige van de dieren, wat aangeeft dat hij tevens met Śiva geassocieerd wordt die immers ook *Paśupati* (heer van het vee) genoemd wordt. Zo eet Viṣṇu al zijn concurrenten op.

4 *Het jainisme*

Het jainisme is de oudste van de Indiase religies die het genoemde filosofisch wereldbeeld tot uitdrukking brachten. Het is een religie van geweldloosheid (*ahimsā*) en wereldverzaking (*saṃnyāsa*) en heeft weinig op met begrippen als arbeidsethos. Is dit waarom haar aanhangers meer in de koopmansklasse dan in de arbeidersklasse te vinden zijn? Volgens het jainisme is de kosmos opgebouwd uit levende en niet-levende substantie. De eerste is de jivische of bezielde substantie waarin oorzaak en gevolg rechtstreeks verbonden zijn met de ethische opvattingen van bewuste zielen. De ziel (*jīva* = leven) is in haar kern volmaakt. De niet-levende, onbezielde natuur bestaat uit ruimte, tijd, beweging, rust en materie (*pudgala*). Materie kent bij de jains vele gradaties. Alle natuurlijke eenheden, bv. moleculen zijn bezielde en rotsen hebben een elementaire levensvorm. De notie van bezielde materie heet in filosofische terminologie *hylozoïsme* en is te vinden bij Griekse presocraten als Thales van Milete en is verwant met begrippen als *panpsychisme* en *animisme*.

In alle Indiase denksystemen is karma een soort levensrekening die door de kwaliteit (+/-) van daden als verdienste of schuld gepresenteerd wordt.

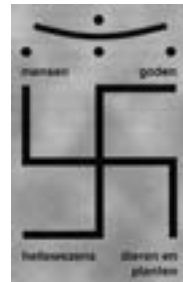
In het jainisme is karma een verfijnde vorm van materie (*pudgala*) die, door de werkzaamheid van gedachten, woorden en doen, de ziel indaalt en die aan de kringloop van levens bindt (*bandha*). De ziel wordt 'verduisterd', afgeschermd en beperkt. Het karma kleurt de ziel. De kleurschakeringen worden bepaald door de graad van spirituele perfectie. Zwart en wit (-/+) zijn de twee uitersten binnen dit spectrum. In westerse ogen lijkt het erop dat de ziel als materieel wordt beschouwd maar volgens de jains, of

jaïnisten, is de aard van de ziel immaterieel (*amurta*). Hun opvatting over de ziel is niet beperkt tot wat wij 'bezielde wezens' noemen.¹ De ziel kent vier bestaansgebieden (*gati*): god, mens, hellewezen en dier of plant. De eerste vier hebben een zintuig (*manas*) die innerlijke ervaringen als pijn en vreugde registreert. Planten hebben alleen tastzin.

De ziel kent bewustzijn (*cetana*) en materie niet, die is concreet en bestaat uit een bepaalde vorm (*murta* of *rūpa*). De ziel bezit in pure staat alwetendheid. Door het ingestroomde karma raakt zij verstrikt in de de kringloop van bestaansvormen. Het karma produceert in de ziel wat de Friezen *God jout elk kjeld nei't er klean hat noemen*.² Het bij de geboorte reeds aanwezige is proportioneel, te dragen en rechtmatig.

Hoewel het karma invloed (*āsrava*) heeft op de kwaliteit van denken en doen heeft dit geen absolute geldigheid omdat de mens alwetend noch god is. Het verschil tussen het jaïnisme en andere Indiase denksystemen is hun visie op de aard van het karma dat de oorzaak is van onvrijheid. Bevrijding ontstaat uit het voorkomen van nieuwe karma-instroom (*saṁvara*) en het afbreken van oude karma (*nirjara*) en is te realiseren door moreel gedrag, spirituele oefeningen (mentale en fysieke training om discipline te leren) en het volgen van de tien religieuze plichten, waaronder:

1. Geloof in de heiligheid van alle leven en dat er een einde moet komen aan het kwetsen van bewuste schepsels, groot en klein, en dat zelfs onbedoeld doden karma scheidt.
2. God is geen schepper, vader of vriend. Deze menselijke concepten zijn beperkt. Alles



1 [Vgl. Theo Fechner: *Het boekje over het bewustzijn na de dood*, ingeleid door William James, Amsterdam 2014.]

2 God geeft ieder mens kou naarmate hij kleren heeft, *kracht naar kruis*.

- dat over Hem gezegd kan worden is: *Hij is*.
3. De ziel van ieder mens is eeuwig en individueel. Iedereen zal op eigen kracht moeten overwinnen en het tijdelijke aan het eeuwige ondergeschikt moeten maken om zich te bevrijden.
 4. Overwinning (*jīna*) kan bereikt worden in ascetische discipline en religieuze naleving, en dat niet-asceten en vrouwen hun bevrijding in een ander leven zullen hebben.
 5. Opeenvolging van levens beheerst karma en onze daden, zowel goed als slecht, bindt ons. Karma alleen opgelost kan worden door zuivering, vergeving en soberheid.
 6. De drie juwelen zijn: juiste kennis (*samyagjnāna*), vertrouwen (*samyagdarśana*) en gedrag (*samyakcāritra*).
 7. Het uiteindelijke doel van mokṣa is eeuwige bevrijding van saṁsāra, het wiel van geboorte en dood die gepaard gaat met het bereiken van de hoogste kennis.

Als dit dubbelproces van *saṁvara* en *nirjara* lang genoeg heeft geduurd zal de ziel uiteindelijk totaal bevrijd zijn van al het karma en is hij teruggekeerd tot zijn zuivere aard van alwetendheid en gelukzaligheid. De vicieuze cirkel is doorbroken, de ziel zal nooit meer herboren worden, hij is bevrijd (*mukta*).

De *swastika*, het geluksteken uit het Oosten, is veel gebruikt in de jainistische iconografie en kunst. Het symboliseert hun panvitalistische visie op de natuur, de opvolgende levens van mens en dier en de leer van de bevrijding.

De vier hoeken in de lijnen wijzen naar de vier geboortebestemmingen'. De drie stippen staan voor de drie juwelen (*triratna*), de middelen om aan de kringloop te ontsnappen. De halve maan boven de drie juwelen is de wereld van bevrijde zielen en de enkele stip daarboven stelt de bevrijde ziel voor.¹

1 [Vgl. G. Cemparrathy: *De filosofie van het jainisme*, in Jan Bor (red.): *De verbeelding van het denken*, Amsterdam 1995.]

De levens van een heilige

Het object van de jaïnistische religie is geen scheppende God maar, net als in het boeddhisme, een menselijk ideaal. Het ideaal is de mens die zichzelf bevrijd heeft van al zijn beperkingen. Na de dood zal hij altijd in alwetende contemplatie vertoeven in het *zenit*, de hoogste regionen van het universum. Een dergelijke heilige werd *jīna* (overwinnaar) genoemd of ook *tīrthamkara* (de vinder van een doorwaadbare plaats in een rivier).

Terzijde kan worden opgemerkt dat de titel van de Boeddha tijdens zijn leven *tathāgata* was, *hij die de stroom is overgestoken*. En dat de Latijnse titel *pontifex* dezelfde betekenis heeft.

De jaïnistische traditie vertelt de verhalen van vierentwintig heiligen die deze volmaakte staat hebben bereikt. Deze vormen het object van de hoogste verering. De laatste van deze heiligen was Mahāvīra die in de 6^e eeuw v.C. leefde. Het Westen beschouwt hem als de stichter van het jaïnisme, maar volgens de jains zelf was hij slechts één uit een lange reeks van verlossers. Zo'n 250 jaar vóór hem zou Pārśvanātha of de Heer Pārśva hebben geleefd en 40.000 jaar dáárvoor Ariṣṭanemi. Volgens de traditie was Ṛṣabha de eerste in de rij. Deze zou een ongelooflijke leeftijd hebben bereikt in een astronomisch verleden. Niet alle *jīna*'s zijn legendarisch. De historiciteit van de laatste hervormer van het jaïnisme is zeker, die van Pārśva waarschijnlijk.

Historisch is de heilige iemand die huis en haard verlaat om zich aan te sluiten bij de jaïnistische orde van bedelmonniken en op zoek gaat naar de verlichting en, nadat hij die gevonden had, rondgaat om de zegeningen van de *dharma*, de ethische leer, te onderwijzen. Hij kan ook een hervormer van de orde geweest zijn. In ieder geval weten we dat van het leven van Mahāvīra. Een steeds terugkerend thema in de jain-iconografie is dat van de twee broeders. Om iets van de Indiase geest te begrijpen, volgt hierna het verhaal van de twee broers.

Twee broers

De broers leefden in de periode van de 20^e *tīrthamīkara*, Muni-suvrata. Ze heetten Kul-Bhushan en Desh-Bhushan en waren de enige twee kinderen van het gezin. Toen ze zeven en acht jaar oud waren, werden ze naar een ashram gebracht voor hun opleiding. Ze verbleven daar tot hun vijftiende. In die periode hadden ze geen contact met hun ouders of de andere bewoners van het paleis waar ze hun vroegste jeugd hadden doorgebracht.

Bij hun terugkomst werd hun een groots welkom bereid. Zowel de familie als de mensen in de stad hadden een groots feest voorbereid. Ministers werden vooruitgezonden om Kul en Desh buiten de stad te verwelkomen en naar het paleis te begeleiden. In de stad heerste een feestelijke en opgewonden stemming toen hun parade langstrok op weg naar het paleis. Voor het paleis stond hun moeder met andere familieleden om hun *arati* - een in de hand gehouden koperen schaal met oren die langzaam wordt rondgedraaid en waarop begroetingslichtjes branden - te geven. Op het balkon van het paleis stond een jonge aantrekkelijke vrouw die hun bloemenslingers toewierp. Beide broeders besloten op slag dat ze met haar wilden trouwen. Ze gaven hun wens te kennen aan een minister. Deze antwoordde echter niet. Toen de beide broeders ontdekten dat de ander hetzelfde verlangen had, ontstond er een heftige woordenwisseling. De twist liep zo hoog op, dat ze hun zwaarden trokken en elkaar te lijf wilden gaan. Toen kon de minister zich niet langer inhouden:

‘Hou op met die nonsens, ze is jullie jongere zus!’

‘Wat!’ riepen ze allebei, ‘we hebben helemaal geen zus. Wanneer is ze dan geboren?’

De minister vertelde dat al spoedig nadat ze het paleis hadden verlaten de vertrekken vervuld werden van het geluid van een krijsende baby - een meisje - en dat was zij.

De twee broers schaamden zich diep en wierpen hun zwaarden weg. Ze konden geen stap meer verzetten door de wroeging over de zonde om hun eigen zuster te begeren. Onmiddellijk legden ze beiden de eed af dat ze ononderbroken boete zouden doen totdat ze de uiteindelijk allerhoogste bevrijding (*mokṣa*) zouden bereiken. Zij volgden hun eed op, bereikten uiteindelijk *mokṣa* en verlieten hun lichaam op de Kunthalheuvel in de huidige deelstaat Maharashtra waar nu nog hun *charana*'s, in de rots gekerfde voetafdrukken, te zien zijn.

Penitentie of boetedoening is iets anders dan een psychologisch schuldcomplex of zelfkastijding. Het is de eed die je aflegt om je geestelijk pad te versnellen en je verantwoordelijkheid te nemen. Ooit zul je dat toch onder ogen moeten zien. Je accepteert in dank wat je krijgt te verduren en daarmee is je ziel weer iets verder gezuiverd en komen je ware kwaliteiten verder naar voren. Door de eed, de spirituele focus en vooral vertrouwen komt het karma's in hoog tempo en in volle intensiteit tot rijping. Je stelt je helemaal open, zonder enig verzet, wat wordt gesymboliseerd door de staande houding. Een zittende houding symboliseert meditatie en inkeer.

De twee broers, die ook op de zg. *Induszegels* voorkomen, zijn op de rots in Sravana Belagola zowel zittend als staand afgebeeld met hun pauwenbezem en waterkan naast zich. In het onderste gedeelte van de sculptuur zitten ze, als leken, met gevouwen handen tijdens de voorbereidingen op hun eed. Ze dragen nog kleding en hun haar is op zg. Induswijze opzij geknot. Daarboven zijn ze naakt in staande houding afgebeeld, het leven van een heilige is begonnen. Er groeien slingerplanten over hun lichamen. Boven hun hoofd bevindt zich één *chatra* of parasol, wat symboliseert dat zij oorspronkelijk waren voorbestemd om als vorsten bescherming te bieden aan anderen. De steen is rondom de figuren uitgehakt zodat deze prominent zichtbaar werden.

In dezelfde stijl is de familie van Ādināth of Rṣabha, de eerste tīrthamkara, uitgebeeld op diezelfde rots. Zijn twee broers, Bāhubali en Bharata, zijn beiden afgebeeld, Bāhubali staand en Bharata zittend met zijn andere broers. Daar vlak naast is een verzonken reliëf in dezelfde stijl als Rṣabha met een rij monniken en nonnen. Rṣabha zelf is afgebeeld als *arhat* (of *arahant*, de overwinnaar van zijn innerlijke vijanden), met drie parasols boven zijn hoofd. Dat betekent dat hij kennis heeft van alledrie de werelden: de hellen of lagere werelden, de middenwereld (met de aarde) en de hemelse of hogere werelden. De mooiste artistieke prestatie is te vinden op dezelfde rots in de vorm van een Bāhubali. De rots, met op de achterkant een vrouwelijke toegewijde, kan als een tempel worden beschouwd.¹

Himsā en ahimsā

Geweldloosheid (*ahimsā*) is de spil van de jāinistische ethiek.² Het is de kunst om geen schade aan te richten. Geen fysiek en verbaal geweld en zeker geen mentaal geweld met zijn langdurige doorwerkingen.

1 [Vgl. R. Jansma: *Jainisme*, Deventer 2005.

2 Terzijde kan worden opgemerkt dat dit ook voor de zg. *Quakers* geldt, die als enige Kerk ooit de Nobelprijs voor Vrede heeft gekregen voor het in praktijk brengen van hun humanistische opvattingen. Gandhi was ook genomineerd maar werd vermoord door een fanaat. Het gedicht dat werd voorgedragen bij de uitreiking sprak boekdelen:

*Alleen de ongewapende
Heeft onuitputtelijke hulpbronnen
Alleen de geest kan overwinnen.*

Volgens Bertrand Russell komen deze beginselen niet neer op kalmte, maar op hartstochtelijke liefde, zelfs tegenover de grootste immoralist: 'Daartegen valt niets in te brengen, behalve dan dat het voor de meesten van ons te moeilijk is om het daadwerkelijk in de praktijk te brengen. Albert Schweitzer heeft de Nobelprijs gekregen voor zijn levensvisie waarin *erbieid voor het leven* en *respect voor alles wat leeft* centraal staat.]

De jaïnistische geschriften zijn duidelijk over wat ze onder geweld (*himsā*), het tegenovergestelde van *ahimsā*, verstaat.

- Geweld brengt schade toe aan de *prāṇa*, de vitale levensenergie, door vibraties die uit fanatisme voortvloeien.
Tattvārtha-sūtra VII:13
- Geweld is schade die wordt veroorzaakt door geestelijk, fysiek en verbaal fanatisme.
Purushārtha-upayā IV:43-44
- Geweld is het grootste obstakel voor geestelijk ontwaken. Het berokkenen van schade aan levende wezens slaat altijd terug op de dader, het is de voornaamste oorzaak dat men niet verlicht is.
Āchāranga-sūtra I:1.2
- Alle kwaad en verdriet vloeit voort uit het kwetsen van levende wezens, dit leidt tot eindeloze vijandschap en haat en is de oorzaak van angst.
Sūtrakritāṅga I:10.21
- Alles wat iemand overkomt, raakt jezelf. Dus als je jezelf liefhebt, maak je geen slachtoffers en staak je al je vijandelikheden.
Uttarādhyayana-sūtra VI:6
- Alle wezens zijn levenslustig en willen niet dood. Daarom vermijden jainmonniken het schaden van levende wezens.
Daśavaikālika Sūtra VI:11
- Geweld is de poort naar ellende, een zee van zonde, een vreselijke hel en de donkerste duisternis. Bij misdragingen worden alle goede eigenschappen waardeloos.
Jñānārṇava VIII.19-20

De consequentie van deze *anekāntaleer* is dat niemand de waarheid in pacht heeft en dat je principieel niemand een verkeerd standpunt kunt verwijten. Anekānta is te vertalen met 'vele aspecten'.

Niet handelen geeft de ander de ruimte, het is geven en naastenliefde. Het laat het andere wezen intact en voor het eigen zelf is het zuiverend.

Karma en moksja

Karma is de universele wet van oorzaak en gevolg zoals we die ook van de natuurkunde en biologie kennen. Karma houdt meer in, karma betekent 'werk' dat alleen door bewuste wezens kan worden gedaan. Voorafgaand aan het handelen is er een impuls, een gedachte en een wil.

Omdat het handelen het allesdoordringende bewustzijn van het leven verduistert, bant het de ziel uit wat de Europese mystici de *nunc-stans* hebben genoemd, de aanwezigheid in een eeuwig nu, waarin verleden en toekomst het bewustzijn even na staan als een moment van actuele ervaring. Voor zo'n bewustzijn kan er geen beweging zijn en daarom ook geen tijd. Een geremd bewustzijn bevat iets dat er eens was, maar er nu niet meer is, iets dat zich ooit kan voordoen maar voorlopig nog geen werkelijkheid is. Met andere woorden, de beperking van het bewustzijn is de geboorte van de tijd en de geschiedenis. Voor iets dat alle ruimte vult kan er geen beweging zijn. Iets van beperkte afmeting kan zich bewegen in een omringende ruimte. Beperking is de voorwaarde van de tijd. Verlangen naar de elementaire behoeften en meer is de oorsprong van die beperking. Deze verlangens zijn veroorzaakt door vroeger handelen. Deze regressie leidt uiteindelijk tot de dood van het organisme. Maar het leven of het bewustzijn zelf kan niet sterven. Het kan verduisterd, verontreinigd en beperkt worden, maar het kan niet worden vernietigd. Dit betekent, dat wanneer het lichaam uiteenvalt er een beperkt bewustzijn over-

blijft. Niet meer gebonden aan de fysieke beperkingen maar door de voorstellingen die ontsproten zijn aan een levenslang najagen van verlangens. Deze voorstellingen kunnen ingeblazen zijn door hoop of vrees, vrees voor de straf voor misdragingen – en hoop op beloning omdat er altruïstisch is gehandeld. Deze hoop en vrees vormen na de dood de krachten die materie aantrekken en er daardoor naar neigen om te materialiseren in een nieuwe geboorte die volgt als resultaat van het handelen in een vroeger leven. Het ene leven scheidt de beperkingen voor een volgend leven, waarin men weer kan werken aan een nog verdere beperking in een weer daaropvolgend leven. Het kind dat in zichzelf de verbeelding van een kwaad geweten heeft gematerialiseerd krijgt de ruwe ouders die hem slaan en benauwen. Het kind van een goed geweten krijgt de liefhebbende en zorgzame ouders die gelukkig zijn met hun baby.

Als handelen er toe leidt dat de ziel vervreemdt van haar oorspronkelijke natuur, door haar in de tijd te werpen en van geboorte tot geboorte voort te drijven op zoek naar de vergelding voor haar misdragingen, dan lijkt het logisch om te proberen om te ontsnappen aan deze vicieuze cirkel. Er zijn twee manieren om dit te bereiken, het stoppen van alle handelen door de jaïnistische leefregels na te leven en het geweten te zuiveren door boetedoeningen. Samen vormen deze de jaïnistische vorm van yoga. Dan kan zich de ontsnapping aan de hergeboorte en de tijd voordoen, dat is *mokṣa* (bevrijding).

Jaïnistische yoga

Het handelen is niet alleen maar verontreinigend, het initieert processen in de wereld die consequenties hebben voor degene die ze veroorzaakt. Wie handelt zal de vruchten van zijn daden oogsten. Zoals de Indiërs het uitdrukken: het *karma* (werk) heeft zijn evenknie in *bhoga* (ervaring, genieting) of *vipāka* (vergelding). Zoals het handelen de ziel kleurt met zijn smaak en daardoor de

vatbaarheid en het gemoed beïnvloedt die haar vervreemdt van haar wezen en haar bindt aan tijd en vergankelijkheid, zo wordt de ziel gecorrigeerd doordat zij de gevolgen van haar daden moet ervaren en verdragen. De ziel wordt zich hierdoor bewust van haar werken en vermeerdert daardoor kennis. Is elke ervaring een reinigende boete?

Omdat ervaring wordt opgedaan tijdens het doen, worden haar reinigende eigenschappen teniet gedaan door nieuwe die worden aangetrokken door dit recente handelen. Toch kan op deze manier, door het handelen in de juiste richting te leiden, door vriendelijk en zachtaardig te zijn, vooruitgang worden geboekt. De boze vruchten die de opbrengst zijn van misdragingen kan weggepoetst worden terwijl nieuw *karma* van een helderder karakter wordt aangetrokken. Om zichzelf door en door te reinigen moet de instroming (*āsrava*) van nieuw karma totaal worden geblokkeerd, dit wordt *saṁvara* genoemd en wordt bereikt door het naleven van de jaïnistische leefregels van geweldloosheid, eerlijkheid en seksuele ingetogenheid. Door het in praktijk brengen van deze regels word je als een lotusblad. Zoals water zich niet hecht aan een lotusblad, zo hecht karmische materie zich niet aan iemand die zich houdt aan de jaïnistische leefregels. Zo komen er geen nieuwe verontreinigingen bij en kan je beginnen met het opruimen van het nog aanwezige vuil. Dit proces van *nirjara* wordt in gang gezet door het beoefenen van ascese (*tapas*). Daarvan zijn er twee soorten, een uiterlijke en een innerlijke. De uiterlijke ascese bestaat vooral in het gedurende langere tijd volharden in een bepaalde houding en in vasten, of, meer in het algemeen, in een simpel leven en een sobere en deemoedige houding. De innerlijke ascese wordt gevormd door een streven naar kennis, door studie en meditatie. Evenals in de *haṭha-yoga* kan deze meditatie culminereren in *samādhi* (diepe verzinking). De oorspronkelijke betekenis van *tapas* is gloed, vuur waarvan de verbranding van het karma-fluidum wordt toegeschre-

ven. Ook vasten wordt gebruikt als ascetisch middel. Dit vasten werd soms zo ver gedreven dat de dood erop volgde. In het voort-schrijden van deze innerlijke reiniging verbranden de banden met de wereld tot as, tot er een punt komt dat het proces niet meer kan worden gekeerd. Dan is men niet langer ontvankelijk voor de verleiding van de wereld. Je kunt zich nog altijd over het aardoppervlak bewegen en het spel van het leven beschouwen, maar je wordt er niet langer door aangetrokken. Zoals een verzadigde spons geen water meer absorbeert, zo neemt de verlorene vervuילend karma meer op. Hij is een *kevalin* geworden die zich afzijdig houdt van de drukte van leven en dood. Hij heeft niet langer deel aan de dagelijkse moeilijkheden van de strijd om het bestaan. Van een geestelijke afstand bespiegelt hij dit alles dat hij heeft achtergelaten in het donkere dal. Dan wordt zijn ziel vervuld met de kennis van haar eigen lichtende natuur. Hij is uiteindelijk tot zelfbeheersing gekomen.

Vardhamāna, de vermeende stichter van het jainisme, een jongere tijdgenoot van de Boeddha, werd geboren in een voorstad van Vaiśālī als zoon van de Kshatriya Siddhārtha en Irīśālā. Hij was dus geen brahmaan. Dit wordt geaccentueerd door de legende dat hij eerst neergedaald was in de schoot van een brahmaanse vrouw en door goddelijke bemiddeling werd overgebracht naar Trīśālā. Deze geboorte plaatste hem buiten de strikt brahmaanse lijn en dat maakte hem ontvankelijk voor de heterodoxie.

Hij zou getrouwd zijn geweest met Yaśodā en had een dochter, Aṇojjā. Toen hij 28 was stierven zijn ouders. Nadat zijn oudere broer als hoofd van de familie twee jaar geen toestemming had gegeven, kreeg Vardhamāna de vrijheid om de roep van zijn hart te volgen en de wereld te verzaken. Hij sloot zich aan bij een groep asceten met de naam *Nirgranthas*, zij die vrij zijn van kluisters, en begon een leven van radicale zelfkwelling. Hij zat 2½ dag vastend onder een boom, rukte zich de haren in vijf bundels uit het

hoofd (een boeddhist laat zich scheren) en droeg dertien maanden dezelfde kleren. Daarna trok hij ze uit om voortaan *de lucht als kled* te dragen, een nudisme waarvoor hij veel smaad onderzond. Na twaalf jaar ontving hij de hoogste wijsheid, *kevala*, het enige, het absolute. Door deze geestelijke prestatie verwierf hij de erenaam *Jina* = overwinnaar en *Mahāvīra* = grote held. 42 jaar trok hij onderwijzend rond. Elf leerlingen volgden hem en mannen en vrouwen sloten zich bij hem aan als monniken en nonnen. Zijn invloed steunde echter voornamelijk op de lekebroeders en de lekezusters van wie hun organisatie aan het latere jainisme de nodige weerstandsvermogen heeft gegeven. Aan de leken is namelijk de zorg voor de monniken, de nonnen, hun kloosters en hun heiligdommen toevertrouwd. De heersers van het Magadha-land, het toneel van zijn werkzaamheid, beschermden hem. Hij ondervond weerstand van andere leraren en kreeg te maken met afvalligen. Zijn schoonzoon Jamāli keerde zich van hem af en de asceet Gosāla stichtte een eigen sekte. Op 72-jarige leeftijd is hij in Pāvā gestorven. Omdat hij de kringloop der geboorten had voltooid, ging hij volgens de traditie op in het *Nirvāṇa*, de uitblissing van de levensvlam. Het *Nirvāṇa* van *Mahāvīra* werd het uitgangspunt van de tijdrekening van de jaina's. De traditionele datum is 527 v.C., anderen geven de voorkeur aan 467. Over de *Nirgranthas* is weinig bekend. Zij zouden vier geloften nakomen: niet doden, de waarheid spreken en eerlijk en bezitloos zijn. Dit zou teruggaan op Pārśvanātha († 720 v.C.). Hieruit blijkt dat Vardhamāna een voorganger had wiens spoor hij doortrok. Toch is zijn inzet zo belangrijk en beslissend en getuigt zijn optreden van zoveel originaliteit dat hij de stichter van het jainisme wordt genoemd. De jains echter onderstrepen dat hun godsdienst sedert de eeuwigheid bestaat.¹

1 [Vgl. C.J. Bleeker: *Op zoek naar het geheim van de godsdienst*, Amsterdam 1952, p.49; H. Ohmann: *Godsdiensten van India*, Goes 1985, p.79.]

5 Boeddhisme

Het boeddhisme is een verlossingsweg die veel gemeen heeft met het jainisme. De twee religies delen dezelfde grondideeën.¹ De menselijke ziel zit gevangen in een cirkel van hergeboorten. Zolang ze in die cirkel zit, is ze vervreemd van haar eigen natuurlijke staat. Door eraan te ontsnappen wordt ze vrij. In beide visies is vrijheid hetzelfde als kennis en, overeenkomstig de staat van gebondenheid, met een soort onwetendheid. De nadruk die in beide visies wordt gelegd op kennis, onderscheidt ze van religies waarin de verering van een persoonlijke God of ethische leerstellingen het hart van de leer uitmaken. Het jainisme en boeddhisme vertegenwoordigen een rationele verlossingsmethode. In dit opzicht zijn ze verwant met de mystieke filosofische bewegingen zoals in de antieke Griekse cultuur en het Chinese confucianisme. In het Westen werd de mystieke filosofische beweging, die begon met de Pythagoreërs en de school van de Eleaten – waartoe Parmenides behoorde – en die zich uiteindelijk ontwikkelde tot de filosofieën van Plato en Aristoteles, het fundament van de moderne mens- en natuurwetenschappen. We moeten niet vergeten dat ons beeld van mens en natuur zich heeft ontwikkeld uit een streven naar geestelijke vrijwording dat lijkt op dat van de oude Indiërs. Hebben de Griekse en de Indiase filosofie hetzelfde doel om heerschappij te winnen over de natuur om niet langer onderworpen te zijn aan de noden waaraan zij de mens onderwerpt?

1 [Religie hier niet in de Middelnederlandse betekenis van *religieën*, godsdienst, maar in de Latijnse van *relegere*, opnieuw doorlopen, telkens overwegen en vanuit de 4^e naamval *religionum* (*religio*) gemoedsbezwaar en plichtsbetrachting.]

De oude Pythagoreërs leefden op een manier die doet denken aan de jainistische gemeenschap. Beide zijn vegetarisch, geloven in hergeboorte en zijn verzot op getallenspeculatie. De Grieken zelf suggereerden al dat Pythagoras India had bezocht. Hoewel de oorsprongen gelijkenis vertonen, ontwikkelden het Europese en het Indiase denken zich langs verschillende lijnen. In het oude Griekenland vind je niet alleen de kiemen van de rationele mystieke traditie maar ook een politiek bewustzijn dat de samenleving in een meer sociale richting drong. Kennis en rationeel inzicht werden in laatste instantie altijd ondergeschikt gemaakt aan politieke doelen. Hoewel dit soms tot catastrofale gevolgen leidde, is dit de grote kracht van de Europese cultuur geweest waar de hele gemeenschap profiteerde van de wetenschap. Bevrijding, emancipatie en vrijheid waren hier in de eerste plaats sociale concepten.

In India staat het rationele denken meer in dienst van het individu. We zien hier geen maatschappij die streeft naar heerschappij over de natuur – als het geheel van de natuurlijke verschijnselen buiten de menselijke macht – maar mensen die bezig zijn de 'natuur' in hun eigen lichamen te onderwerpen om zo te ontsnappen aan een natuur die niet alleen inherent is aan de natuurlijke omgeving, maar die ook de menselijke gemeenschap regeert. De natuur begint hier niet aan de rand van de stad maar aan de rand van de menselijke ziel. Daarom is bevrijding door kennis een eenzame ontsnapping. In brede zin vind je hier geen communaal zelfbestuur of politieke autonomie. De democratie – de Griekse bijdrage aan de beschaving – kan in de Indiase geschiedenis alleen gevonden worden aan het prille begin en nu. Tussen die episodenvinden we autocratisch bestuur en dit maakt het ontstaan van het jainisme en boeddhisme zo interessant. In de tijd van hun opkomst, het begin van de Indiase geschiedenis, bestond er een zelfbestuur van onafhankelijke gemeenschappen zoals in Griekenland en de Etruskische gemeenschappen van Italië.

Toen de Ārya's India binnenvielen, was het land niet onbewoond. Het land was bezaaid met Dravidische koninkrijken en republieken die deel uitmaakten van een neolitische beschaving die zich uitstreckte van de Middellandse zee tot de oostelijke delen van India. In India werden deze autonome staten belegerd en veroverd door de Ārya's, maar zelfs in de tijd van Mahāvīra en de Boeddha waren ze in het oostelijk gebied van de Ganges niet geheel verdwenen. Het schijnt dat de Boeddha en Mahāvīra in het jainisme de erfgenamen waren van de regerende families van deze vrije steden en dat de verschijnselen van de bevrijdingsmethode, de bedelmonnik, de hermitage in het bos e.d. iets te maken hebben met een politiek systeem dat werd bedreigd. In de oude boeddhistische teksten vinden we vaak een vijandige houding tegenover edelen en koningen die, behalve in Japan, nooit geheel werd vergeten. De Boeddha plaatste koningen in dezelfde categorie als rovers en hij schijnt te hebben geloofd dat het koningschap zijn oorsprong niet vond in een goddelijke instelling, maar in een behoefte aan wettelijke en militaire bescherming van de kant van de bevolking. De koning was aangesteld door een sociaal compromis en op basis van een sociaal contract. Oorspronkelijk was hij een ambtenaar die door de gemeenschap was aangesteld, maar in de loop van de tijd eigende hij zich meer macht toe dan hem was toevertrouwd en op die manier ontwikkelde hij zich tot een dictator. Deze gedachte is nauw verwant aan die welke opkwam in de westerse humanistische traditie. Mogelijkerwijs werden zulke ideeën gesuggereerd door de politieke structuur van de plaats waar de Boeddha vandaan kwam, Kapilavastu, in het huidige Nepal. Dit schijnt een stad geweest te zijn die een relatieve politieke onafhankelijkheid genoot, en waar het staatshoofd nog altijd werd aangesteld door verkiezing. Dat de stad schatplichtig werd aan de grotere naburige koninkrijken kan de kritische toon verklaren die men vaak in de Boeddha's onderwijs hoort.

Eerder werd gesteld dat voor de Indiase koopman zijn stad als een kooi werd bedreigd door de feodale Ārya's en dat zo, afgesneden van de aarde, de afkeer van het leven opkwam die uitmondde in het zg. filosofische wereldbeeld. De inlandse Indiase reactie op de invaller was anders dan van de Grieken, niet vechten maar vluchten. We weten te weinig van de eerste helft van het eerste millennium v.C. om iets met zekerheid te kunnen zeggen. Wel lijkt het erop dat vanaf de tweede helft van dit millennium actieve weerstand opgegeven was en dat de inlandse koningen vanaf toen alleen nog fungeerden in de rol van vazal. De oorspronkelijke bevolking schijnt compensatie te hebben gezocht in de handel. We lezen dat kooplieden er trots op waren om koningen te verblinden met hun rijkdom door ze met hun hele gevolg uit te nodigen voor een feestmaal. Zijn zulke verhalen over vrijgevigheid niet gebruikt om de herinnering te verbloemen van het feit dat de koning zichzelf uitnodigde met zijn leger? Wijst deze afkeer van het leven niet op het feit dat de Dravidische of Austro-Aziatische Indiërs zijn vrijheid verloor, en omdat er niet langer een redelijk perspectief op politieke vrijheid bestond, de idee van vrijheid naar binnen gekeerd werd, zodat deze werd opgevat als een ontsnapping uit de maatschappij in de geest die nooit gevangen kan worden gezet? En zou men misschien de vlucht uit de stad naar het bos ook op deze manier kunnen interpreteren? Ik las ergens dat de saffraankleurige mantel van de bedelmonnik wellicht ooit gevangeniskleding was. Zou dat er op wijzen dat de eerste bedelmonniken en sādhu's politieke gevangenen waren die erin waren geslaagd te ontvluchten? In een bepaalde boeddhistische tekst, als zij het lijden in de wereld beschrijft waarvan het boeddhistische pad de ontsnapping is, culmineert deze pijnen in de wrede vormen van tortuur die in die dagen werden bedreven in de kerkers van de koningen en edelen.

Verschillen tussen het jainisme en boeddhisme

Het jainisme en boeddhisme lijken op elkaar, wat zijn de verschillen? In het jainisme wordt de gebondenheid aan de wereld en de cirkel van hergeboorten veroorzaakt door een vervuiling met een werkelijke materiële substantie. Het lijkt dat gebondenheid en verlossing hier worden gezien als de uitkomst van een natuurlijk proces. Het boeddhisme heeft een meer psychologische benadering. Hoewel het boeddhisme het begrip bezoedeling (*āsrava*) kent, is die vervuiling/onreinheid hier meer een beïnvloeding dan een binnenstromen. Deze bezoedeling neemt geen centrale positie in binnen het boeddhistische gedachtegoed, die plaats is gereserveerd voor het verlangen en het lijden dat erdoor wordt veroorzaakt. De Boeddha kan worden beschouwd als een psychiater avant la lettre. Hij vergeleek zijn methode van bevrijding met de kuur die wordt voorgeschreven door de arts. Zoals de arts het lichaam geneest door eerst een diagnose te stellen, dan naar oorzaken te zoeken en vervolgens een therapie voorschrijft die die oorzaken wegneemt, zo stelt de Boeddha de diagnose dat het wereldlijk leven lijden is, dat dit lijden wordt veroorzaakt door dorst of gehechtheid (*trṣṇā*) en dat het daarom kan genezen door deze dorst op te geven. Dan stelt hij dat je de dorst te boven kan komen door het volgen van het edele achtvoudige pad (*ārya-aṣṭāṅga-mārga*). Het boeddhisme zegt dat het leven lijden is, veroorzaakt door dorst, dat dorst verwijderd kan worden en dat dit kan door het volgen van het edele achtvoudige pad van de vier edele waarheden (*ārya-satya*).

In het boeddhisme is het edele achtvoudige pad een remedie tegen de ziekte van het leven die 'lijden' (*duḥkha*) heet. Het pad bestaat uit de volgende zaken die in acht worden genomen: juiste mening, juist denken, juist spreken, juist handelen, juiste manier van levensonderhoud, juist streven, juiste aandacht en juiste concentratie. De eerste vijf vormen de voorbereidende en ethi-

sche voorschriften Deze zijn algemeen geformuleerd omdat de Boeddha er zich van bewust was dat vele ethische voorschriften tijd- en cultuur-gebonden zijn. Het boeddhisme onderschrijft echter dezelfde waarden als het jainisme, nl. geweldloosheid (*ahimsā*), eerlijkheid, niet stelen en een beschaafd seksueel leven. Evenals in het jainisme beschouwt men het leven van een bedelmonnik als het beste. In het jainisme vormde de ethiek een voorbereidend stadium, dat aangevuld moest worden door ascetische oefeningen (*tapas*): vasten, studie en meditatie. Het is typisch voor het boeddhisme dat de meer harde vormen van ascese minder aandacht krijgen. Het verhaal gaat dat de Boeddha in zijn streven naar verlichting tot in het uiterste ging tot het punt waar zijn zelfkastjdingen bijna zijn dood brachten. Uiteindelijk kwam hij bij zinnen en beëindigde deze praktijken om ze te vervangen door een gewone, gematigde manier van leven. Pas daarna, toen hij rustig onder een boom zat, vond hij de verlichting die ascese hem niet kon brengen. Hij geloofde dat ascese tot uitputting leidt en niet tot verlichting. Meditatie door yoga wees hij niet af, want juist dit wordt omvat door de drie laatste stadia van het achtvoudige pad. Daarom is het boeddhisme in de praktijk een soort mildere vorm van het jainisme. De zeer kritische toon die het boeddhisme van het eerste uur aanslaat tegen het jainisme vindt dan ook zijn belangrijkste aanleiding niet in een verschil in leer, maar in de Boeddha's eigen ervaringen met de jainistische zelfkwellig. Voor de Boeddha was het juist de meer gematigde houding die beslissend is bij het bereiken van innerlijke vrijheid.

Het leven van de Boeddha

De Boeddha leefde waarschijnlijk in de 5^e eeuw v.C. Hij was een lid van de regerende klasse van de stadstaat Kapilavastu, en was mogelijk de zoon van haar president. Volgens zijn eigen woorden genoot hij een beschermde jeugd met veel materiële welvaart. In het huis van zijn vader aten zelfs de bedienden vlees.

Maar hij miste iets, en voelde verveling. Het hofleven was verstikkend. Hij trouwde en was erg op zijn vrouw gesteld te zijn, maar haar zwangerschap kwam als een schok voor hem. Hij dacht: 'Dit is echt een zware band om te breken.' Een laatste blik werpend op zijn vrouw met de zuigende jonge Rahula aan haar borst, vluchtte hij, om pas terug te komen als *de ontwaakte*, de Boeddha. Het beeld stond gegrift in zijn geest. Toen hij een naam moest geven aan de eerste oorzaak van het lijden sprak hij van *dorst*, deze eerste drang naar het leven aan de borst.

Het boeddhistische wereldbeeld

In de vroege filosofie van de koopmansklasse vinden we in het algemeen een materialistische opvatting van de wereld die wordt opgevat als een grote ruimte waarin zich atoomdeeltjes bewegen. Dit is ook de opvatting van het jainisme het Pythagoreanisme. Dat deze materie de woning was van zielen doet geen afbreuk aan het materiële karakter van die materie als zodanig. Dit beeld van het universum drong in vele stadia van zijn ontwikkeling ook binnen in het boeddhisme maar het is geen kenmerk van het boeddhisme. De Boeddha zelf was een empirist en wat de kritische empirist niet kan waarnemen bestaat ook niet. Omdat atomen niet door de menselijke zintuigen konden worden waargenomen werden ze als speculatie beschouwd. Deze lastigheid is de geschiedenis van het boeddhisme blijven volgen. Veel boeddhisten waren bereid de leer van het atomisme te aanvaarden, want dit geloof was in die tijd vrij algemeen verbreid. Het werd aangehangen door de jainisten en een andere filosofische school, *Vaiśeṣika*. Maar de aanhangers van de belangrijkste stroming in het boeddhisme verwierpen de gedachte van een materieel universum dat in zichzelf los van een mogelijke waarnemer bestaat. En daarin volgden ze waarschijnlijk de Boeddha zelf. Want voor de Boeddha viel zijn samen met waargenomen worden. Van deze waarnemingen zijn er vijf groepen, de *skandha's*.

Ten eerste zijn er de objecten van de zintuigen: kleuren, geluiden, geuren, smaken en tastgebaarwordingen, warm en koud, ruw en glad. Deze werden samen de *rūpa-skandha* genoemd, de groep van de vormen. Maar ook de innerlijke wereld is onderdeel van de ervaring. De geest is zich bewust van zijn eigen functioneren en dit is onderverdeeld in drie groepen: de groep van gevoelens (*vedanā*), van gedachten (*saṃjñā*) en die van wilsbewegingen en instinctieve neigingen (*karma* of *saṃskāra*). Tenslotte kan de geest zich ook nog bewust zijn van zijn eigen voorbije gebaarwordingen door de herinnering (*smṛti*). In die zin is ook de geest zelf een object van de waarneming die zelf een vijfde groep van verschijnselen vormt, die van bewustzijn of mentale perceptie (*viññāna*). Alles wat er is, bestaat als een combinatie van deze vijf soorten van verschijnselen. Geboorte, leven en dood, gebondenheid en verlossing hebben hun plaats tussen deze elementaire fenomenen die het geheel van het lijden uitmaken. Het lijden ligt besloten in onze verlangens, ideeën en gevoelens.

Vier van de soorten van waarnemingsverschijnselen staan in een bijzondere verhouding tot elkaar. Als iemand zijn zintuigen opent ervaart hij kleuren, geluiden enz. Deze kunnen aangenam zijn of pijn veroorzaken (gevoel). Men verlangt het aangename en mijdt het tegendeel.

Omdat een gevoel dat niet daadwerkelijk gevoeld wordt niet wordt waargenomen, wordt dit gevoel, wanneer het zich niet doet gelden, in het verstand vertegenwoordigd door een idee. Zulke ideeën stellen zich objecten van verlangen en vrees voor, objecten die aangename en pijnlijke gevoelens kunnen veroorzaken. De wereld zoals we die waarnemen is in werkelijkheid uit zulke ideeën opgebouwd, en we vatten deze op als dingen die mij vreugde of verdriet kunnen brengen. Maar het zijn geen op zichzelf bestaande werkelijkheden. Ze worden in de geest gevormd en zijn in werkelijkheid slechts gedachten, hoewel ze echt schijnen te bestaan.

De grandeur van het boeddhisme is dat het begreep dat zelfs deze elementaire verschijnselen van het bestaan geen onafhankelijke werkelijkheden zijn; ze veroorzaken en conditioneren elkaar wederzijds of, nog preciezer, als in een cirkel. Een voorbeeld: Als ik zintuiglijke gewaarwordingen heb is dit niet simpelweg een ongeconditioneerd fenomeen. Mijn waarnemingen worden geconditioneerd door de bewegingen die ik in de ruimte maak en die zijn op hun beurt geconditioneerd door mijn wil die op zijn beurt geconditioneerd is door mijn verlangens en behoeften. Die worden op hun beurt weer veroorzaakt door gevoelens van genot en pijn, tevredenheid en ontevredenheid die ik ervaar als een reactie op zintuiglijke gewaarwordingen. Want mijn noden hebben geleerd het pijnlijke te mijden en het aangename te oarmen. Maar zelfs zintuiglijke ervaring is niet zonder meer aangenaam of pijnlijk. Want een ervaring tendeeert ernaar pijnlijk te zijn als ze ingaat tegen een verwachting die ik koester. Gevoelens van pijn of genot zijn gegrond in verlangen, maar dit verlangen is op haar beurt weer gegrond in gevoelens van genot en pijn.

Het aangename en het pijnlijke wordt, zolang het je niet treft, in het boeddhisme gerepresenteerd door een gedachte. We zitten vol met ideeën van aangename en onaangename dingen. En die ideeën motiveren onze daden. Maar al deze ideeën hebben één centrale vooronderstelling: dat er een 'ik' is, een blijvende persoonlijkheid die de verwerkelijking van deze ideeën in de toekomst zal kunnen ervaren. De oermeetlat van alle genot en pijn is het voortduren en het intact blijven van dat bijzondere zijnde waarvoor ik mijzelf houdt. In andere woorden, pijn is er als dit ego wordt bedreigd en genot is er wanneer het wordt gestimuleerd. Pijn is daarom niet simpelweg een actueel gevoel, want zonder het perspectief van groei of vernietiging zouden alle gevoelens een neutraal karakter hebben; ze zouden indif-ferent zijn. Het zijn gedachtes als *dit leidt tot mijn einde* of *dit leidt tot mijn macht, gezondheid en kracht* dat een gevoel als pijnlijk of

aangenaam kenmerkt. Het persoonlijke, durende ego, als een bestendige entiteit is – in tegenstelling tot een subjectieve beleving – alleen maar een idee. Het kan geen onderwerp van een echte ervaring zijn, omdat de ervaring beperkt is tot het heden en het durende ego zich uitstrekt van verleden tot toekomst, en dat is het rijk van het niet-bestaande, het object van de loutere verbeelding. Wat niet langer of niet meer is, is niet, en wat nog niet is, is er ook niet. Pijn en genot hebben daarom dit perspectief van het niet-bestaande nodig. Het lijden van de tragiek heeft een verleden nodig en het lijden van de angst een toekomst. En dit is altijd een verleden of een toekomst van een ego, een permanente persoonlijke entiteit. Maar een dergelijk permanent ego is er niet, omdat er niets is behalve de actualiteit van de ervaring. En omdat zo'n entiteit, een substantieel zelf, fenomenologisch niet kan worden blootgelegd, zegt men dat de aannahme ervan gegrond is in onwetendheid (*avidyā*).

Het is daarom een fundamenteel verkeerd idee, de idee van een permanent persoonlijk bestaan, dat de elementaire verschijnselen van het leven aan elkaar breidt en ze betekenis geeft. Het hele praktische leven is erop gebaseerd. Roei deze verkeerde idee uit en je hebt de wortel van het verlangen weggenomen. Maar wanneer je je ontdaan hebt van het verlangen, dan heb je het leven genezen van zijn lijden.

Gevoelens zoals genot en pijn kunnen er in werkelijkheid alleen maar zijn bij gratie van het niet-actuele. Ze kunnen er alleen zijn in afhankelijkheid van wat er niet is. Daarom werd gesteld dat ze ontstaan in afhankelijkheid. Als duidelijk wordt dat het niet-bestaande waarvan ze afhangen er niet is, kan het gevolg dat eruit voortkomt er ook niet zijn. En het lijden van het leven verdwijnt als een luchtspiegeling.

Wat gezegd kan worden van het gevoel, kan ook gezegd worden van de andere elementaire verschijnselen. Net als het gevoel alleen kan bestaan in afhankelijkheid van het verlangen, evenzo

kan het verlangen alleen maar bestaan in afhankelijkheid van het denken en van de verbeelding. De verbeelding kan alleen maar bestaan in afhankelijkheid van de zintuiglijke waarneming. En zelfs zintuiglijke waarneming zou er niet zijn als het lichaam niet in beweging zou zijn gebracht door het verlangen.

Dan is er nog een laatste vraag. We telden vijf vormen van elementaire verschijnselen: gevoel, verlangen, denken en zintuiglijke waarneming of zintuiglijke gegevens. De laatste vorm van verschijnselen werd gevormd door het bewustzijn zelf. Het bewustzijn is wat de andere elementaire verschijnselen onthult. Zonder het bewustzijn zouden de andere verschijnselen niet worden waargenomen, maar zou er een bewustzijn kunnen zijn zonder dat het enig verschijnsel onthult? Anders gezegd, kan er een ongeconditioneerd bewustzijn bestaan? Dit zou de meest dringende vraag van het boeddhisme worden.

De leer van het afhankelijk ontstaan

Al in het bovenstaande komt een intrinsieke verbinding aan het licht tussen de vijf soorten elementaire verschijnselen die het leven vormen. We zagen hoe in het leven het ene aspect van de ervaring alleen kan bestaan in afhankelijkheid van het andere. Voor het boeddhisme ging dit niet ver genoeg. Zij had al in een vroeg stadium, net als het jaïnisme, het concept van de hergeboorte aangenomen. Daarom was het niet alleen nodig om uit te leggen hoe binnen de grenzen van een leven geen enkel aspect geïsoleerd kan worden van het geheel zonder zijn betekenis te verliezen, het was ook nodig om aan te geven dat geen enkel individueel leven afgezonderd kan worden van de andere levens. Oftewel, geen enkel individueel bestaan kan worden afgezonderd van het universele leven. Het schijnt dat het boeddhisme hier een idee aan de Oepanishaden ontleent, die van de fundamentele eenheid van het bestaan. Daarnaast nam het ook de idee van *de helende waarheid* aan, zoals we hebben gezien in de paragraaf

met die titel. We kunnen deze invloed ook concluderen uit het feit dat het vroege boeddhisme de jainistische kosmologische ideeën grotendeels negeert en zich concentreert op de bestaansvormen die aan het leven zelf eigen zijn. Want voor de vroege boeddhist schijnt dit alles te zijn dat er is. We ervaren geen materiële wereld, maar de materiële wereld wordt afgeleid van, wordt gevormd door de ervaringen van ons leven. Daarom wordt in het boeddhisme de oorspronkelijke zuiverheid van het leven niet bezoedeld door een of andere invloed van buitenaf, het is een verkeerde ontwikkeling in het leven zelf die ellende en aandoeeningen veroorzaakt. Al in de preek van Benares had de Boeddha uitgelegd dat het lijden veroorzaakt werd door de dorst die alleen genezen kan worden door het volgen van het edele achtvoudige pad. Maar zo goed als het is te weten dat de dorst of het verlangen het lijden veroorzaakt en dat dit kan worden verholpen door een therapie, de kwestie waarom het draaide was hoe het er ooit toe had kunnen komen het leven hoe dan ook aan te tasten. Eén antwoord was dat ze net als de seksuele drang haar eigen herstel veroorzaakt. Daarom kan een zich eerder voordoen van de dorst altijd beschouwd worden als de oorzaak van haar latere manifestatie. Behalve als denkt dat het leven van nature ziek is, leidt dit de aandacht alleen maar af van een echt antwoord. Het meer principiële antwoord is dat de dorst verborgen motieven uitdrukt, waarvan we ons zelf niet bewust zijn, die onze daden richting geven in weerwil van de rationele motieven die we als bewuste rechtvaardiging van die zelfde daden aanvoeren. We maken ons zelf dus wijs dat onze daden een gegronde reden hebben, maar in werkelijkheid heeft de bewuste rede er geen vat op en worden ze beheerst door onbewuste drijfveren. Maar als onze daden buitenredelijk zijn, hoe kunnen we ze dan redelijk verdedigen? Als, zoals de jains leren, het leven volmaakt in zichzelf is, door wat voor dwaling vermoeien we ons dan door achter iets anders aan te jagen? Kan het soms een gevoel van schuld zijn,

een of andere goddelijke of menselijke wet te hebben geschonden, dat we ons zelf weigeren te erkennen, dat ons ertoe noopt een bewust systeem van motivaties te ontwerpen dat er mooier uitziet dan de werkelijkheid? Hoe dan ook, voor de vroege boeddhist was het de onwetendheid over onze verborgen motivaties, of onbewuste drijfveren, die er juist de reden van was dat deze drijfveren in stand werden gehouden, terwijl aan de andere kant de soorten van daden die eruit voortvloeien de geest nog meer verwarren, en wel dermate dat ze die geest vasthouden in zijn toestand van onwetendheid. Daarom is het menselijke hart niet tevreden met zijn aangeboren paradijs en zwerft het van bestaan tot bestaan op zoek naar de zegen waarvan het wegvluicht. De vroege boeddhisten beschreven dit proces als een cirkelvormige ketting van twaalf bestaans-elementen, de zogeheten ketting van het afhankelijk ontstaan (*pratītya-samutpāda*).

Ze zeiden dat door —

1. de onwetendheid (*avidyā*) zich
2. onbewuste motieven (*saṃskāra*'s) voordoen.
Deze motieven bewerken dat na de dood
3. de geest (*viññāna*) zich neigt tot een *garbha* (een embryo in de moederschoot).
Het verenigt zich daarmee en vormt op die manier
4. een nieuw complex van lichaam en geest (*nāma-rūpa*) dat zich zal ontwikkelen tot een nieuw leven. Het lichaam is hier de loutere potentialiteit van toekomstige zintuiglijke ervaringen (*rūpa*) en de geest draagt in zichzelf de mogelijkheid van nieuwe gevoelens, gedachten en beweegredenen. Een nieuw leven bestaat daarom opnieuw uit de vijf soorten elementaire verschijnselen van het leven. Als de foetus groeit differentiëren de toekomstige zintuiglijke ervaringen en het toekomstige bewustzijn zich in de
5. zes zintuiglijke velden (*ṣaḍāyatana*), vijf van de zintuigen: zien, horen, ruiken, smaak en tastzin, en de zesde die van de geest

zelf die zijn eigen werkingen waarneemt. Bij de geboorte komen deze organen in contact met de buitenwereld.

Ze worden gevuld met

6. de indrukken van de vormen van de wereld (*sparsā*). Deze indrukken verwekken
7. gevoelens (*vedanā*) van genot en pijn. Deze veroorzaken op hun beurt
8. gehechtheid, verlangen, dorst (*trṣṇā*) naar het één en afkeer van het ander. De dorst drukt zichzelf uit in het vormen van nieuwe *samskāra*'s, nieuwe drijfveren die zich op een bewust object projecteren, dit in de vorm van een concept of idee,
9. een begrip of levensopvatting (*upādāna*), een instant-reden om te leven, of een complex van zulke redenen, de zaken waarmee we onze verborgen drijfveren proberen te camoufleren, zoals de genietingen van het leven, een gerespecteerde positie in de wereld of het vage gevoel van een zin van het bestaan. Geleid door deze opvattingen – die tussen twee haakjes behoren tot dezelfde categorie van verschijnselen als de gedachten (*samjñā*) die eerder werden besproken – kiest het leven zijn koers. Dit conditioneert nieuwe ervaringen, gevoelens, verlangens, gedachten en gewaarwordingen. Dit kiezen en voortschrijden in een bepaalde richting wordt door de vroege boeddhisten
10. 'worden' (*bhava*) genoemd. Het wordt geleid door een projectie van de verbeelding die fungeert als een rationeel excuus voor een irrationeel motief. In andere woorden, het 'worden' wordt geleid door ijdele overwegingen. Het demasqué van dit redeneren volgt met de dood, maar de onderliggende motieven blijven en maken dat de geest zich opnieuw verenigt met een nieuw leven in een nieuwe
11. geboorte (*jāti*), die weer eindigt met dezelfde ellende van
12. ouderdom, dood (*jara-maraṇa*) en lijden als altijd. En dat is niet anders dan de last van de onwetendheid. Twee levens later zijn we terug op het punt waar we begonnen waren.

De ketting van het afhankelijk ontstaan houdt de mens gevangen in de cyclus van hergeboorten. Als je er in slaagt de ban van de onwetendheid, die de verborgen drijfveren die je aan die cyclus binden in stand houdt, te doorbreken dan valt die hele door condities veroorzaakte ketting aan stukken en is er geen geboorte meer en geen dood, geen verlangen meer en geen lijden. Zolang de drijfveren verborgen zijn houden ze de menselijke persoonlijkheid als het ware samen. Het bewustzijn identificeert zich met het complex van de vijf groepen van elementaire verschijnselen en beschouwt die als het 'ik'. Deze illusie wordt gesuggereerd omdat de motor van de menselijke ontwikkeling, de motieven, vaag zijn zodat ze gemakkelijk kunnen worden verward met het beginsel van de subjectiviteit zelf. Want wat niet kan worden waargenomen kan ook niet met precisie worden gelokaliseerd. Daarom worden de verschillen tussen de motieven en het subject vertroebeld. In plaats van dat je ze onderkent en dus ziet, fungeren de motieven als de bewegers van binnenuit. Maar vanaf het moment dat men zijn diepere motieven begint te onderscheiden, worden ze tot iets uiterlijks, iets dat volstrekt verschillend is van het subject dat ze waarneemt. Maar een uiterlijk motief brengt de persoonlijkheid niet in beweging; het wordt beschouwd als een mechanisme: dat van het afhankelijk ontstaan. Om een persoonlijkheid te bewegen moet een motief het welzijn van zijn subject tot doel hebben en juist dit wordt uitgesloten doordat het motief iets uiterlijks geworden is, d.i. iets dat in geen enkel opzicht tot het subject behoort. Precies op het moment dat we kunnen zien wat ons bindt, worden we er vrij van. Zolang men zich identificeert met dit complex van motieven en zijn gevolgen, kan men ze niet kennen. Want een oog kan alles zien behalve zijn eigen zicht. Maar gekend door, en ontkoppeld van het subject, verliezen de motieven hun doel en wordt de voorwaartse drang van de libido gekalmeerd.

6 De filosofie van de yoga

In het jainisme en boeddhisme hoort de Yoga tot de inheemse Indiase traditie die is samengevat in de paragraaf *De filosofische wereldbeschouwing*. Zij aanvaardt de idee van hergeboorte en streeft naar de verlossing daarvan.

Terwijl het boeddhisme stilzwijgend enige ideeën overnam uit de traditie van de Oepanishaden – de eenheid van het leven en de genezende werking van de waarheid – bewaarde de yoga, hoewel ze allang het gezag van de Veda's en de Oepanishaden had aanvaard, in zekere zin de oude proto-jainistische structuur van de wereld in een meer rigide vorm.

Het jainisme koesterde de idee van een zuiver levensbeginsel (een monade), de *jīva*, die verloren dreigde te raken in een wereld van verontreinigende materie. Dit dualisme werd in de yoga zelfs nog meer benadrukt. De ziel en de materie lijken hier te worden opgevat als twee absoluut tegengestelde principes, die zo in karakter verschillen dat de ziel in werkelijkheid geen enkele invloed op de materie kan uitoefenen en de materie in werkelijkheid niet in staat is de ziel te verontreinigen.

Het gevolg van deze opvatting is dat zelfs gebondenheid in en verlossing uit de cirkel van hergeboorte – het kenmerk van het filosofisch wereldbeeld – niet kunnen bestaan als werkelijke feiten. Ze bestaan alleen als ideeën in de geest zolang die in een toestand van onwetendheid verkeert.

Evenals in het boeddhisme is deze onwetendheid de werkelijke oorzaak van alle ellende en lijden. Het verdrijven van die onwetendheid resulteert in vrijheid.

Kapila en de Sāmkhya-school

De beoefening van de yoga gaat terug tot prehistorische tijden, maar haar uitdrukking in een systeem van filosofische ideeën wordt toegeschreven aan de half-mythische wijze Kapila. Vaak wordt aangenomen dat deze leefde in de 6^e eeuw v.C. In de Indiase geschiedenis is er gesteggel over de datering. Je kunt overwegen dat de Indiase geschiedenis bepaalde creatieve perioden vertoont. Een van die perioden was rond de 5^e, 6^e eeuw v.C. Dan zien we de opkomst van het jainisme, het boeddhisme, van de vroege Oepanishaden, en, waarschijnlijk ook van de Sāmkhya-filosofie. Want het denken ontwikkelt zich nooit in isolatie, maar altijd in discussie en confrontatie. Iedere traditie aanvaardde, wanneer zij in de loop der tijd esoterisch werd, haar eigen ideeën wat betreft de chronologie, waarbij de fantasie dikwijls in toeneemende mate de werkelijkheid verving. De stichters van deze tradities waren geen geïsoleerde wijzen die ergens in de geschiedenis opdoemden om op een afgezonderde plek bekeerlingen te maken. Hun volksgenoten zouden hen voor gek hebben verklaard. Wereldwijde erkenning vereist de juiste encensering, de *volheid des tijds* noemt de christelijke traditie dat. Ze vereist sociale veranderingen die traditionele zekerheden omvergooien. In zulke tijden wordt aan de overgeleverde waarheid getwijfeld en komen nieuwe antwoorden op in een botsing van vele meningen. Dus, als er een zekere Kapila geleefd heeft, kunnen we aannemen dat hij leefde in dezelfde wereld als een koning Janaka¹, Yājñavalkya, Mahāvīra, Gautama Boeddha e.d. Het is aannemelijk dat tussen de verschillende geboorte- en sterfdata van deze figuren uit het heroïsche tijdperk niet meer dan een paar honderd jaar ligt. De 6^e eeuw v.C. zou de eeuw van Kapila geweest kunnen zijn.

1 De koning van Videha, die optreedt in de Yājñavalkya-episode van het Bṛhadāranyaka-upaniṣad.

Kapila's filosofie was ongeveer als volgt. Er bestaan vele zielen (*puruṣa*). Deze worden gelijk gesteld met zuiver bewustzijn. Dit bewustzijn doordringt alles zoals een straling, maar het is niet in staat tot handelen. Het universum waarin dit bewustzijn doordringt heeft zich ontwikkeld uit een oernatuur ofwel een organische materie (*prakṛti*). Deze natuur bezit drie karakteristieken of *guṇa's*: die van helderheid (*sattva*), van agitatie (*rajas*) en van inertie, zwaarheid, duisternis en starheid (*tamas*). Wanneer deze drie in balans zijn kan geen van hen zich manifesteren. Ze heffen elkaar wederzijds op, ongeveer zoals een gelijke menging van de primaire kleuren rood, groen en blauw zwart, dus geen kleur oplevert. Als ze echter hun evenwicht verliezen dan manifesteren ze zich, en dit proces van manifestatie van de *guṇa's* is de ontwikkeling of evolutie van het universum. Dit universum is niet louter het materiële universum dat we met onze ogen kunnen zien en dat waargenomen kan worden door de andere zintuigen. Dat is alleen haar 'grove' manifestatie, die zichtbaar is alleen door de ondoordringbaarheid van de massa die het zicht blokkeert. Het universum bestaat ook uit de scheppende kracht, de levenskracht, die het zicht modificeert en vervormt. Maar vóór de stralen van het bewustzijn worden geblokkeerd door *tamas* en verdraaid door *rajas* hebben ze eerst moeten passeren door een medium dat noch blokkeert noch verdraait. Dit medium is *sattva*, en het kan worden geïdentificeerd met geest, verstand, rede of intellect. Het is als een lege ruimte die de aftastende stralen van het bewustzijn geleidt. Het hoeft niet te verbazen dat we omstreeks dezelfde tijd in het oude Griekenland het begrip 'αἰθήρ' (*ether*) zien opkomen, dat dezelfde idee belichaamt.

De drie *guṇa's* vormen, in hun verschillende composities, alle dingen van de wereld. Al in hun oorspronkelijke balans omvatten ze alles, maar nog niet gemanifesteerd. Daarom ontstaan de dingen niet wanneer zij zich in de loop der tijd manifesteren maar ze komen a.h.w. slechts te voorschijn uit hun embryonale

schuilplaats. Deze wereld is niet slechts een hoop materie, zoals men haar in het westen beschouwt. Deze zichtbare wereld heeft twee polen; ze heeft een mentale en een materiële kant. Aan de ene kant is er de geest, aan de andere kant zijn de elementen. Deze elementen kunnen zich alleen manifesteren aan en in de geest. De materiële wereld is de inhoud van de geest en de geest is de drager, de bevatter van de wereld. Beide zijn in hun eenheid een product van de *guṇa*'s. Omdat de materiële wereld de inhoud is van de geest, kan men de evolutie van de wereld het best beschouwen als een evolutie van die geest. De waarneembare wereld is de totaalsom van alle geestelijke fenomenen (de fenomenen die zichzelf aan de geest voordoen), en de geest zelf is de ruimte waarin deze fenomenen zich voordoen – hij is de potentialiteit en de actualiteit van deze fenomenen. Zoals de Zen-meesters later plachten te zeggen: ‘al deze werelden zijn enkel geest.’

De geest, met de wereld erin, en de ziel spelen hun tegengestelde rollen in het kosmische spel. Helaas is bijna alle oorspronkelijke *Sāṃkhya*-literatuur verloren gegaan. De vroegste volledige uiteenzetting ervan is de *Sāṃkhya-kārikā* van Īśvarakṛṣṇa die dateert uit de 5^e eeuw n.C. Maar men neemt aan dat deze tekst trouw is aan de oorspronkelijke traditie. Deze Īśvarakṛṣṇa nu vergelijkt de oermaterie (oernatuur), de *prakṛti*, die kan worden gelijkgesteld met de geest in een nog slechts potentiële toestand, met de haremduersteres wier doel bij het dansen slechts is om de aandacht van de koning te trekken – die wordt vergeleken met de ziel. Zolang de koning kijkt danst zij verder, maar wanneer de koning verveeld raakt, of afgeleid, ziet zij geen reden meer om zich te vermoeien en stopt.¹ De auteur van de *Brahma-sūtra*'s stelt dat het *Sāṃkhya* de verhouding tussen de ziel en het geest-beginsel ook vergelijkt met de relatie tussen de magneet en ijzer. Hoewel de magneet niet zelf beweegt, zorgt hij ervoor dat het ijzer

1 *Sāṃkhya-kārikā* vers 59, 61 (haremduersteres).

in zijn richting wordt getrokken. De ziel is daarom de onbewogen beweger.¹ Ze beweegt de geest-wereld niet door een daadwerkelijke kracht uit te oefenen, maar ze beïnvloedt de wereld als een doelloorzaak, een *ἐντελέχεια* (entelechie) zoals Aristoteles het uitdrukte. Zij beweegt de wereld op dezelfde wijze als schoonheid dat doet.²

De ziel staat op een volkomen afstand. Ze schijnt van de geest geheel onafhankelijk te zijn. Maar toch heeft ze om één reden de geest nodig. Er is al gezegd dat de geest optreedt als een harem-danser. De dans in India is echter niet abstract, maar vertelt het verhaal van het leven. Daarom confronteert ze de toeschouwer met zichzelf. Dit is altijd de antieke functie geweest van het drama, van dans en zang. Ook de Griekse tragedie was er omwille van de *κάθαρσις* (katharsis), de innerlijke reiniging van de toeschouwer. Evenals bij het kijken naar de opvoering van een drama de toeschouwer zichzelf ontmoet, zo verwerft de ziel, door in de spiegel van de geest te staren, de kennis van zichzelf, die zij anders nooit zou kunnen vinden. De ziel moet zich verliezen in het spel van de wereld om zichzelf te kunnen hervinden en te zien wat zij in werkelijkheid is. Ze moet haar toestand van voorwereldlijke rust verlaten en zichzelf laten bedriegen door de glamourachtige verlokking van de verschijnselen opdat zij tenslotte in staat mag zijn haar oorspronkelijke waardigheid te herontdekken. Alleen door de onwetendheid te verdrijven kan de kennis oplichten.

De geest, als danseres, houdt de ziel op één of andere manier voor de gek en misleidt haar. Hij doet haar dwalen in een wereld

1 *Brahma-sūtras* 2.2.7. De auteur van deze sūtra's noemt in dit verband ook de verhouding tussen de lamme en de blinde die wordt genoemd in *Sāmkhya-kārikā* 21.

2 De idee van doelloorzaak wordt genoemd in *Sāmkhya-kārikā* 56. Zoals het doel van melk is het kalf te voeden, zo is het doel van de natuur de bevrijding (en vervulling) van de ziel te bewerkstelligen.

van illusie waarin de ziel ervan wordt overtuigd dat ze niet het eeuwige centrum van bewustzijn kan zijn, dat ze in feite is, maar een sterfelijk wezen van vlees en bloed in een vergankelijke wereld. Onder invloed van de betovering van het spel vereenzelvigd de ziel zich met de geest, en tegelijkertijd toont de geest zich niet als de sublieme bevatter van de wereld der verschijnselen, maar als omgeven door een drukkende wereld van uiterlijke substanties, zoals een reiziger beneden in een eng ravijn. De ziel schijnt te zijn verstrikt in een volledige omkering van haar natuurlijke staat. Maar niets daarvan is echt, het is alles spel, het is alleen (auto)suggestie. In werkelijkheid zit de toeschouwer op zijn bank in het theater en is zijn identificatie met de personages op het toneel louter denkbeeldig.

Nu is er in deze filosofie van het Sāṃkhya een rol voor de yoga. Yoga is een proces om te herstellen wanneer men is aangedaan door een teveel aan dramatische emotie. Yoga is een opnieuw tot zichzelf komen van de geest zodat deze stil wordt als de oppervlakte van een vijver bij een windstilte en helder als het water van een bergmeer. In een dergelijke geest ziet de ziel zich weerkaatst als in een spiegel.

In het Sāṃkhya, evenals in alle oude Indiase verlossingswegen, had de yoga, als methode om de onstuimigheid van de geest te temmen, een spilfunctie. Het jaïnisme, boeddhisme en Sāṃkhya deelden in dezelfde lichamelijke en geestelijke oefeningen, ze verschilden alleen in de theoretische verklaring van de menselijke conditie. En zelfs in dit opzicht hadden ze vele grondconcepten gemeen. Vanaf het eerste begin behoorden Sāṃkhya en Yoga samen als theorie en praktijk. Het is zelfs te verdedigen om het woord 'Sāṃkhya' te vertalen als 'theorie' in plaats van het weer te geven door 'opsomming', zoals meestal wordt gedaan.

Het Sāṃkhya is wel beschouwd als 'opsomming' van 25 zogenaamde *tattva's* of wezenheden. De Sāṃkhya-kārikā leert dat wie deze 25 wezenheden begrijpt daardoor voor altijd verlost zal zijn

van alle soorten van lijden die de mensheid kwellen, van luizen en krokodillen tot donderstormen, en van koorts tot schizofrenie en andere mentale aandoeningen. Twee van die wezenheden hebben we al genoemd; het zijn de natuur (*prakṛti*) en de ziel (*puruṣa*). Van deze twee essenties geldt dat de één, de natuur, ongeschapen maar scheppend is, en de ander, de ziel, ongeschapen en niet-scheppend. De natuur, samengesteld uit de drie *guṇa's* of motieven, emaneert wezenheden die worden beschreven als innerlijke organen. Deze zijn, in volgorde van belangrijkheid: *mahat* of *buddhi* (rede), *ahaṁkāra* of *asmitā* (ik-bewustzijn) en *manas* (denken en verbeelding). Van deze zijn de rede en het ik-bewustzijn geschapen en scheppend. Want de rede komt voort uit de *guṇa's*, terwijl ze op haar beurt het ik-bewustzijn emaneert, en dit produceert weer de verbeelding. Deze drie staan voor drie respectievelijke mentale functies, te weten: de presentatie van een object in de geest in de vorm van een voorstelling of voornemen, wat *saṁkalpa* (*manas*) wordt genoemd, veronderstellen dat *abhimāna* (*ahaṁkāra*) heet, en vaststellen genaamd *avyavasaya* (rede, *buddhi*). De *manas* heet ook 'innerlijk zintuig' en wordt als zodanig beschouwd als het centrale van de elf zintuigen (geschapen en niet scheppend). Die zintuigen zijn naast de *manas* zelf de vijf zintuigen van perceptie: ogen, oren, smaak, reuk, en tast; en de vijf zintuigen van het handelen: spraak, handen, benen, geslachtsorganen en de organen van spijsvertering en ontlasting. Waar de tien zogenaamde uiterlijke zintuigen, die van perceptie en van handelen, alleen de actuele werkelijkheid laten zien, presenteert het innerlijk zintuig de virtuele werkelijkheid, te weten, die werkelijkheid die verborgen ligt in verleden en toekomst. Alle zintuigen worden geprojecteerd door het ik-bewustzijn. Daarnaast projecteert het ik-bewustzijn de zogenaamde vijf *tanmātra's* of subtiele elementen, die het zaad vormen van de vijf grove elementen (*mahābhūtāni*) waaruit de hele wereld zich heeft ontwikkeld. Daarom ontwikkelen zich uit de

geest (*buddhi*, rede) en het ik niet alleen het individuele denken (*manas*) en het concrete lichaam, maar ook iemands uiterlijke wereld, die niets anders is dan een projectie van die geest. Het universum is niets dan een veelheid van monaden, welke bestaan uit subjectieve waarneming, die a.h.w. kijken naar de beeldschermen in hun privé-vertrekken om te zien wat er gaande is op het wereldwijde web van andere monaden en om geïnformeerd te blijven aangaande hun liefde en leed. Juist dit is de betekenis van het ik-bewustzijn, dat ik kijk naar mijn eigen scherm, ondertiteld in mijn eigen privé-taal, die mijn eigen voertuig van interpretatie is.

De eigen wereldprojecties kunnen van verschillende kwaliteit zijn. Ze kunnen aangenaam, pijnlijk of gevoelloos zijn. Maar uit een rede die tevreden is met de contemplatie van goedheid (of helderheid, *sattva*) komt niets voort; er ontwikkelt zich geen ik en geen wereld. Zo is ook een duistere geest niet vruchtbaar. Alleen het pijnlijke, gedomineerd door *rajas* is scheppend. Het is het geweld van het instinct dat de motor vormt van de werkelijkheid, de kracht achter de evolutie van het leven. Maar deze schijnbaar blinde kracht is niet zonder zin. Want hoewel de afscheiding van melk door de uier van de koe geen enkele bewuste bedoeling impliceert, noch van de kant van de koe zelf, noch van de kant van een schepper of god, is de melk er toch met het doel het kalf te voeden. Op dezelfde wijze heeft de evolutie van de geest die voortkomt uit de spontaniteit van het instinct het doel de ziel te bevrijden.¹ Zelfs het geweld van de leeuw bij het doden van een antilope is er uiteindelijk alleen om haar welp te voeden. Maar wanneer vanuit het menselijk hart te midden van de dagelijkse hergeboorte de kreet van wanhoop oprijst, dan breekt de tijd aan om terug te gaan en om het geweld van het instinct te verzaken door tot haar wortel weer te keren, om daar het inzicht

1 *Sāmkhya-kārikā* 56

te vinden: ‘dit ben ik niet’, ‘ik ben de ander’.¹ Als men dit weet is men veilig; men heeft de andere oever bereikt. De betovering van het spel heeft zijn invloed op de toeschouwer verloren; de koning ontsnapt aan zijn erotische fantasie om terug te vallen tot de beslommeringen van de staatsfinanciën, terwijl de danseres zich overgeeft aan roddel.

‘Terugkeren tot de wortel van het instinct;’ het is de geest weer oplossen in de prakṛti, in de toestand voor de wereld bestond², de prenatale staat, de gelukvolle wakende slaap in het oerwater van de baarmoeder, waar niets zich manifesteert. Maar nu is de ontmoeting met de oorsprong volledig bewust. De ziel schouwt erin en ziet zichzelf weerspiegeld als degene die eeuwig vrij is. Eens, als in een droom, dook zij in deze embryonale materie, nu ontdekt ze hoe ze zich ervan onderscheidt.

Het Yoga-systeem van Patañjali

Met het terugkeren tot de wortel raken we de essentie van de yoga. Hoewel het Sāṃkhya-systeem in de eerste 500 jaar van het christelijke tijdperk op Indiase bodem geleidelijk aan invloed afnam, bleef zijn erfenis, in de vorm van een aantal metafysische ideeën, aanvaard door bijna alle latere Indiase denkers, en in de vorm van een idee van yoga, bestaan. Dit is voornamelijk te danken aan een werk over de yoga, genaamd de *Yoga-sūtra's*, toegeschreven aan een zekere Patañjali, die, volgens sommigen moet worden geïdentificeerd met een grammaticus die leefde in de tweede eeuw v.C. Maar volgens de meeste westerse geleerden moet het werk aanzienlijk later worden gedateerd en zou het bezwaarlijk vroeger voltooid kunnen zijn dan de 4^e eeuw n.C.

1 *Sāṃkhya-kārikā* 20 noemt de ziel de ‘vreemdeling’

2 Terugkeer, oplossing in de prakṛti wordt genoemd in *Sāṃkhya-kārikā* 45 noemt de ziel de ‘vreemdeling’

Patañjali schetst methode en doel van de yoga in vier hoofdstukken van moeilijk toegankelijke aforismen. Yoga is voor hem het stopzetten van de onrust van de geest. Dit kan worden bereikt door onthechting en oefening. Hierdoor worden de aandoeningen (*kleśa*) weggereinigd, zoals onwetendheid, verlangen, afkeer, ik-bewustzijn (of egotisme) en gehechtheid aan het leven. Deze *kleśa's* verwarren de geest zodat ze iemand aanzetten tot egoïstisch handelen. Zulk handelen laat op zijn beurt een spoor (*saṃskāra*, *vāsanā*) achter in het onderbewuste, en die vormt de persoonlijkheid dermate dat deze zelfs nog meer onwetend, begerig etc. wordt. Een dergelijk handelen dat voortkomt uit een verwarde en onrustige geest levert iemand zelf geen voordeel, al kan het daar wel op doelen. In werkelijkheid leidt dit handelen tot ellende en brengt daardoor als het ware zijn eigen straf met zich mee. Het schijnt dat de termen *saṃskāra* en *kleśa* in verregaande mate naar hetzelfde verwijzen, in die zin dat alle *kleśa's* gevormd worden door *saṃskāra's*. Niet alle *saṃskāra's* vormen *kleśa's*. Alle *kleśa's* zijn dus *saṃskāra's*, maar niet alle *saṃskāra's* hebben het karakter van aandoening of *kleśa*. Ook de oefeningen van de yoga laten nl. een *saṃskāra* achter en deze zijn geen *kleśa*.

De *saṃskāra's* vernieuwen en versterken zichzelf door de handelingen die onder hun invloed staan. Een handeling die uit een bepaald soort *saṃskāra* voortkomt, zal een *saṃskāra* achterlaten die de *saṃskāra's* die fungeerden als drijfkracht van deze daad versterkt. In de *saṃskāra's* en *kleśa's* zijn de eerder genoemde *guṇa's* aan het werk. In het klampen aan het bestaan zien we *sattva*, in verlangen en afkeer *rajas* en in onwetendheid *tamas* aan het werk.

Door de beoefening van de yoga, en ook door religieuze devotie, moeten de *kleśa's* worden weggewassen. Dan kan de geest tot rust komen en de kristalzuivere spiegel worden waarin de ziel zichzelf weerkaatst kan zien.

Patañjali is bekend geworden door zijn achtledige yoga. Hij zegt dat de yoga acht 'ledematen' (*aṅga*) heeft. De eerste is *yama*, de morele voorschriften, zoals respect voor het leven (*ahiṃsā*), waarheidslievendheid (*satya*), niet stelen (*asteya*), bezitloosheid (*aparigraha*) en kuisheid (*brahmacarya*). Deze regels zijn universeel en niet afhankelijk van leeftijd of sociale positie. Dan komt *niyama*, de persoonlijke leefregels, zoals hygiëne, tevredenheid, ijver, het uit het hoofd leren van de Veda's en eerbied voor God. Door het in acht nemen van deze voorschriften en regels bereidt men zich voor op een juiste beoefening van de yoga, die bestaat uit de zes overgebleven 'ledematen' gevormd door lichamelijke en geestelijke oefeningen. De lichamelijke oefeningen worden gevormd door het aannemen en volhouden van een bepaalde houding (*āsana*, gewoonlijk een zithouding) en adembeheersing (*prāṇāyāma*, wat letterlijk het spannen of uitrekken van de adem betekent). De geestelijke oefeningen (meditatie) zijn: het naar binnen keren van de zintuigen of de aandacht niet laten afleiden door zintuiglijke indrukken (*pratyāhāra*), het richten van de aandacht op één plek (*dhāraṇā*), het handhaven van die aandacht (*dhyāna*) en het opgaan in het object van de concentratie (*samādhi*, contemplatieve verzinking).¹ Samādhi is dat stadium van concentratie waarin de geest zijn eigen onrust volkomen te boven komt. Gewoonlijk is de geest onderworpen aan veranderingsprocessen die hem doen transformeren van de ene staat in de andere: hij neemt waar, maakt vergissingen, fantaseert, herinnert zich iets of slaapt; hij beweegt zich her en der, maar hij is van nature niet in een staat van bewegingsloze aandacht, want dat vereist de beoefening van de acht ledematen. Zo'n bewegingsloze wakende toestand wordt *nirodha* genoemd. Dit is de geest in een staat van

1 Volgens Rudi Jansma (2005, p.105) beveelt het jainisme deze vorm van yoga niet aan. Lichaam, spraak en denken worden op één object gericht. Omdat het altijd een uiterlijk object betreft, leidt het tot het aantrekken van karma's die zich aan de ziel hechten en zo schade of hinder veroorzaken.

zelfbeheersing, de enige toestand waarin hij kan fungeren als een spiegel voor de ziel. Want in deze beheerste toestand projecteert de geest niet langer zijn eigen wereld, maar weerspiegelt alle dingen, zowel de innerlijke als de uiterlijke, en ook de ziel zoals ze werkelijk zijn. Terwijl ze de wereld weerspiegelt kan de concentratie zich verdiepen zodat ze de dingen van de wereld en de geest achter zich laat en zich oplost in de voorwereldlijke oorsprong van de oernatuur, ofwel de embryonale materie. Alleen dan is de ziel alleen met zichzelf en kent zij zichzelf. Dan worden vrede en wijsheid geboren, en deze laten een spoor in het onbewuste achter dat de sporen van de *kleśa's* (de aandoeningen) tegenwerkt. Maar omdat deze laatste de oorzaak zijn van de normale werking van de geest, komt door dit uitwissen van de *kleśa's* ook de motor van geboorte en dood tot stilstand. Niets kan nu de *guṇa's* meer uit balans brengen. De (schijnbare) wisselwerking tussen de ziel en de wereld, het persoonlijk leven, dat neerkomt op een identificatie van de ziel met het complex van lichaam en geest, is tot een einde gekomen. De ziel kent nu haar eigen vrijheid en de materie wordt niet langer voortgedreven. Ook al kan het zijn dat lichaam en geest nog een tijdlang voortduren, de ziel zal niet meer worden hergeboren.

Patañjali zegt dat de yogi in de hogere stadia van meditatie bovennatuurlijke krachten (*siddhi's*, *vibhūti's*) verkrijgt, maar deze zijn een bijproduct van de yoga, niet haar doel. Wanneer ze om hun zelfs wil worden gezocht, veranderen ze in een val en zullen ze opnieuw een aanhechting van de *kleśa's* veroorzaken. Niettemin lijkt er één *siddhi* te zijn die wezenlijk is voor het proces van bevrijding zelf. Patañjali spreekt erover aan het einde van het derde hoofdstuk. Na een lange opsomming van verschillende soorten meditatie en hun resultaten in de vorm van natuurlijke en bovennatuurlijke krachten en eigenschappen, zegt hij dat door de concentratie (*saṁyama*) op de tijdsmomenten en hun opeenvolging onderscheidende kennis (*vivekajñā jñāna*) ontstaat. Door

deze wijsheid kan men onderscheiden tussen twee dingen die in alle andere opzichten (behalve hun tijdsaspect) gelijk zijn. Nadat we in het voorafgaande geïnformeerd werden aangaande *siddhi's* als levitatie, helderziendheid, buiten het eigen lichaam bewegen en het in bezit nemen van andermans lichaam, lijkt deze simpele daad van onderscheiding over te komen als een anti-climax. Want is het niet vanzelfsprekend dat twee dingen die overigens exact gelijk zijn (ook wat ruimtelijke positie betreft) zich alleen kunnen onderscheiden doordat ze een andere positie in de tijd innemen? Evengoed als het vanzelf spreekt dat twee objecten die overigens gelijk zijn (ook wat tijd betreft) alleen kunnen verschillen door het innemen van een andere ruimtelijke stelling? Nog meer verbijsterend is het dat Patañjali juist hier de drempel van de uiteindelijke bevrijdende kennis situeert. Want hier vinden we het reddende vlot dat alle wezens naar de andere oever brengt, het Moment dat alle tijd omvat.¹

In werkelijkheid maakt Patañjali in deze paar zinnen een verschil duidelijk, dat hij op andere plaatsen alleen maar stelt, nl. dat tussen de geest en de ziel. Eerder stelde ik dat de geest de hele wereld bevat. Maar hij bevat die wereld slechts in het begrip. Een voorbeeld: als de geest een tafel herkent impliceert dat meer dan enkel een waarneming. Om te beginnen wordt uit de volle complexiteit van de primaire gewaarwording door de geest een visueel schema geabstraheerd, een patroon. Dit reduceert de volheid van de gewaarwording tot wat betekenis heeft. Het betekenisvolle is in feite dat wat ik gebruiken kan. In andere woorden, het vertegenwoordigt een functie. De tafel is een tafel omdat ik hem kan gebruiken als een tafel. Afgezien van andere verklaringen is dit waarom Magritte op zijn schilderij van een pijp schreef: *ceci n'est pas une pipe*. Want een schilderij of prent kan alleen funge-

¹ *Yoga Sūtra's van Patañjali*, 3:55, Amsterdam Olive Press 2004, vert. A. Scheepers, blz. 91.

ren als schilderij of prent, en niet als een pijp. Maar tot het wezen van een functie behoort dat ze niet individueel is; ze heeft geen tijdsaanduiding. De functie van tafelheid is toepasbaar op alle tafels in alle tijden. Wanneer we in ons normale actieve bewustzijn verkeren, dat is, wanneer wij werken, volbrengen we taken met dingen die een functie bezitten, en dit omdat we er iets mee willen verwerkelijken dat er op dit moment niet is. We gebruiken dingen om er iets mee te doen, voor een bepaald doel. Terwijl we van dingen gebruik maken wordt het gerief of genot dat we zoeken uitgesteld naar de toekomst. En dit is iets dat eigenlijk alleen maar bestaat in mijn verbeelding. Maar de verbeelding laat, in tegenstelling tot de waarneming, nooit de volle ervaring zien, maar alleen een betekenisdragend patroon, een abstractie die een functie aanduidt die niet aan een bepaalde tijd gebonden is, maar gerelateerd is aan een 'tijd hoe dan ook'. Als wij zo in de verbeelding van onze toekomst leven, verliezen we de tijd – altijd hier en nu – die de actuele ervaring kenmerkt. Levend in de verbeelding verdwijnt de tijd uit onze voorstellingen en daarmee verliezen wij zelf onze tijd. We verliezen voortdurend tijd zonder het te merken. Het niet opmerken van de tijd, het leven in een wereld van functies en de verbeelding van functies is niets anders dan de verduistering van de onmiddellijke waarneming, in andere woorden, onwetendheid. Wie de tijd niet opmerkt is eraan onderworpen, maar wie zich van de tijd bewust wordt is haar meester. Wie aan de tijd aandacht schenkt trekt zich terug uit de geest in de ziel. Want de geest is niets anders dan het geheel van betekenissen die abstracte functies vertegenwoordigen, de wereld waarvan de actualiteit van de tijd is afgetrokken. Wie zich daarentegen van de tijd bewust is, ziet de unieke singulariteit van ieder moment. En aangezien geen enkel moment in zichzelf is geïsoleerd, maar juist om die reden singulier is omdat het in zichzelf het pad tot zijn eigen oorsprong bevat (wat juist datgene is dat het verbindt met alle andere gebeurtenissen) impli-

ceert ieder moment alle andere. Wie de volheid van het actuele moment ervaart, ervaart daarin de volheid van alle daarmee verbonden momenten, en omdat er niets is dat aan de tijd ontsnapt, is in het volle moment de eeuwigheid ingevouwen. Het blank worden van de geest scheidt een staat van openheid waarin de tijd ten volle kan worden ervaren. Wie het moment ten volle ervaart is 'alwetend', en de mens die zijn tijd weet te beheersen is 'almachtig'. Daarom zegt Patañjali: 'Zoals het redende vlot, dat het geheel van alle dingen draagt, en zoals het Moment, dat alle tijden in zijn blikveld vat, zo is het karakter van onderscheidende kennis.'¹ Deze toestand waarin de geest volkomen transparant geworden is, of, ook wel, zuiver weerspiegelend, zodat de ziel daarin haar eigen volheid kan herkennen, is de staat van uiteindelijke vrijheid (*kaivalya*).

Westerse wetenschap en de levensopvatting van de Yoga

Het kan zijn dat de bovenstaande uiteenzetting van de yoga-metafysica voor de lezer bij eerste kennismaking verwarrend werkt. Dit komt omdat de grondbegrippen van de yoga in strijd zijn met de moderne wetenschappelijke opvatting van de natuur. Het wereldbeeld dat in het westen nog steeds overheerst is gevormd door de filosofie van René Descartes, een Franse filosoof die in de 17^e eeuw in Nederland leefde. Deze stelde dat de wereld bestaat uit twee substanties, of soorten van substanties. De ene soort noemde hij *res cogitans* (denkende zaak), de andere *res extensa* (zaak die ruimtelijk uitgebreid is). Het verschil tussen deze twee soorten substanties valt min of meer samen met de hedendaagse 'gezond verstand'-onderscheiding tussen geest en materie. Descartes identificeerde de geest met de ziel, in natuur verwant met God in zijn spiritualiteit, maar de materie beschouwde hij als een levenloos, dood iets, dat alleen onderworpen is aan de

1 *Yoga Sūtra's van Patañjali*, 3:55, blz. 91.

wetten van de mechanische beweging. De materiële wereld was als een reusachtige machine, die volledig mechanisch werkt; een machine die door God in beweging is gezet. De menselijke geest kon daar, volgens Descartes' mening, geen enkele invloed op uitoefenen. Zijn bestemming lag louter hierin, dat hij de werkingen van deze grote machine moest leren *kennen*, niet om erin betrokken te raken.

Oppervlakkig lijkt deze wereldbeschouwing veel overeenkomsten te hebben met die van de yoga. Ook daar zien we een ziel aan de ene kant en een materiële natuur aan de andere. Maar het belangrijke verschil is dat voor Descartes het wezen van de ziel het denken is, terwijl dit denken in de yoga het wezen is van de materie. Daarom is de Indiase idee van materie of natuur, zoals die wordt gevonden in de yoga, volledig verschillend van de mechanistische opvatting van de natuur zoals we die vinden bij Descartes. De Indiase materie van de yoga is geen mechanische materie maar een organische. Ze bestaat niet uit de gedetermineerde bewegingen van kleine atomaire deeltjes, maar ze is de levende materie waaruit het levende wezen zich ontwikkelt. Ze moet – en dit is heel belangrijk – niet worden beschouwd als iets dat daar buiten in de ruimte is, als klonters van moleculen, atomen en elektronen die tezamen materiële lichamen vormen die behept zijn met een uiteindelijke werkelijkheid die radicaal onderscheiden is van de ervaring die ik heb wanneer ik ze waarneem, en die bovendien onderworpen zijn aan onverbidelijke wetten die uitgevaardigd zijn door een goddelijke schepper. In de yoga zijn de materiële wereld en de menselijke ervaring niet gescheiden op deze manier. Een dergelijke materiële uiterlijke wereld zou de Yoga-filosoof in het geheel geen 'materie' noemen, maar maar 'vorm' of 'verschijning'. En dat is louter de evolutie van de materie, haar uiterlijke tooi. Wat Descartes 'geest' noemde zou hij slechts beschouwen als een vroeger stadium van deze zelfde materiële evolutie. Het innerlijk leven en de uiterlijke

wereld zijn daarom in de yoga niet twee gescheiden substanties, maar twee onderscheiden verschijningsvormen van dezelfde ten grondslag liggende materie. Van één stuk klei maakt de pottenbakker een kruik met een binnen- en een buitenkant, welke beide een verschillende functie en verschijningsvorm hebben, maar toch zijn binnen- en buitenkant niet twee verschillende dingen, maar zijn ze de verschillende aspecten van die ene stof (substantie) die klei wordt genoemd. Materie is hier niet levenloos en mechanisch maar behept met inherent leven. En dit leven maakt dat ze zich ontwikkelt. Ze ontwikkelt zich dus niet door wetten die haar van buitenaf bepalen. Ze wordt bezielde door een drang tot manifestatie (het instinct) die haar van binnenuit aanstuurt. Geest en materie zijn niet twee gescheiden substanties maar twee aspecten van hetzelfde wezen: de één is haar potentialiteit, de andere haar feitelijkheid.

Bij Descartes hield de scheiding van geest en materie in dat er vele geesten waren die de ene geschapen substantie van de natuur of materie trachtten te kennen. Alle geesten schouwden dezelfde wereld, die niet afhankelijk was van hen maar van God. Maar in de yoga projecteert iedere geest zijn eigen wereld, omdat de wereld hier de uiterlijke verschijningsvorm van de geest is. Waar in de filosofie van Descartes het probleem bestaat hoe geesten een wereld kunnen beïnvloeden die ze weliswaar kunnen zien, maar niet kunnen aanraken, maar niet een probleem van communicatie tussen geest en geest, omdat die zich voltrekt omdat ze een gemeenschappelijke wereld delen, kan in de Yoga het probleem rijzen, hoe, als iedere geest zijn eigen wereld projecteert, verschillende geesten ervaringen kunnen delen.

De Sūtra's van Patañjali bespreken het probleem niet expliciet. Maar de Indiase traditie als geheel wijst in de richting van een oplossing van het volgende type. Omdat de zintuiglijke ervaring niet een proces is waarin stimuli van buitenaf de geest bereiken, kan een interpretatie van externe stimuli geen presentatie van

een uiterlijke wereld opleveren. Geesten, of bewustzijnscentra, kunnen daarom niet van buitenaf worden gecoördineerd, en ze kunnen in werkelijkheid niet met elkaar communiceren d.m.v. van een uitwendig medium. Coördinatie van, en communicatie tussen verschillende geesten moet daarom van binnenuit plaatsvinden. Stel u een geest voor in een wereld die zijn eigen projectie is. De wereld is een droom die hij zelf voortbrengt. Er is geen ander bestaan waarmee hij omgang kan hebben. Deze geest voelt zich eenzaam en verlangt een veelheid te worden. Hij gaat zijn projectie binnen in een voorwereldlijke verwekkingsdaad en deelt zichzelf in een manlijke en vrouwelijke helft.

De oorspronkelijke androgynе god is nu een tweehheid geworden. Maar in ieder van de twee delen is de oorspronkelijke geest bewaard in de wortel van de herinnering. De oorspronkelijke geest slaat twee wegen in, beginnend bij een tweesprong, zoals een kiem die zich in twee spruiten vorkt die gevoed worden door dezelfde steel. Het punt van vertrek wordt bewaard als het begin van de ketting van de tijd. Ieder nieuw tijdsmoment draagt in zichzelf alle momenten die naar dit moment hebben toegeleid. De oorspronkelijke eenzame volheid, zowel culminatie als beginpunt van de tijd, wordt in de ontwikkeling van de onvolmaaktheid van de tijd bewaard als een mogelijkheid. Wanneer er eenmaal seksuele differentiatie is gaat de deling der geesten onbepaald door. De boom van het leven groeit gestaag en de twijgen vertakken zich totdat zich een kroon van miljoenen bladeren vormt. Maar in ieder blad is, in de onderste diepte van zijn bestaan, de voorwereldlijke geest in zijn geheelheid aanwezig. Het is een boom met zijn wortels in de hemel en de kroon van bladeren gewend naar de aarde. Ieder blad is een individuele geest die zijn eigen wereld projecteert. Omdat geen enkel individu gescheiden bestaat van het universele dat zijn wortel is, zijn alle verschillende wereldprojecties tegelijkertijd projecties van de universele geest. Bovendien, omdat het universele in ieder indi-

vidu is, zijn de privé-projecties van ieder individu afzonderlijk in potentie aanwezig in alle andere individuen. Zo kan er een coördinatie, en, als het ware, een communicatie tussen individuen zijn. In werkelijkheid is het geen vorm van uiterlijke communicatie, maar veeleer een hermeneutisch proces van invoeling.

Het leven wordt divers door middel van daden. Wanneer ik vanuit mijn verlangens handel schep ik mijn actuele ervaring zoals die door mijn daden is gekleurd. Deze daden bepalen de koers van een volgende geboorte. Omdat geen enkele daad verwijderd kan worden uit de ketting van tijdsmomenten, staan alle volgende momenten onder invloed van een eerder voltrokken daad; ze worden erdoor beperkt. Op deze manier maken tijd en activiteit dat iemand zich steeds verder van zijn oorsprong verwijderd. Nu resulteren gelijksoortige daden van gelijksoortige geesten in een hergeboorte in een overeenkomstige conditie. Dat betekent, ze resulteren in een gelijksoortige beperking van wereldprojectie. Omdat het proces van invoeling het sterkst is tussen verwante geesten vormen levende wezens empathische gemeenschappen zoals bij yoga-studenten. In al deze gemeenschappen delen de leden een echte coördinatie van begrip. Maar nooit wordt een idee overgedragen van de ene geest op de andere. Het is door de aanraking van de empathische invloed van een ander, dat ieder lid van de gemeenschap zijn eigen corresponderende projectie uitzendt. Op deze manier wordt de omvatende structuur van de beschaving gevormd.

Maar er is een uitweg. Men kan zich terugtrekken uit de beperkende invloed van de tijd die wordt gevormd door drijfveren en handelingen. Hoewel men weliswaar niet in werkelijkheid in de tijd kan terugkeren, kan men toch in het geheugen het pad van de tijd in tegenovergestelde richting bewandelen, en de toegedekte lagen van het bewustzijn activeren totdat men het eerste moment bereikt heeft. Daar aangekomen ziet men in, dat dit eerste moment niet zelf één van de momenten van de tijd is. Het

is het moment vóór de tijd, d.w.z. het moment vóór er ooit een ervoor was. Omdat dit moment de volheid van de tijd omvat is het even dicht bij het tweede tijdsmoment als bij ieder ander tijdsmoment. Tijd is het telkens opnieuw plaatsvinden van de schepping. Ieder tijdsmoment is het tweede moment. Tijd is de voorwereldlijke volheid die een moment later tot feit geworden is. Aangezien de ketting van de tijd het voortschrijden is van de beperking, is het het eerste moment in ieder moment die die beperking hoe dan ook doet voortgaan. Plat voorover op de bodem van het ravijn van de tijd, hoeft men zich alleen maar op de rug te keren om de oneindige ruimte te zien. Deze omkering van de aandacht, dit over de schouder kijken, is het enige dat men nodig heeft om de vrijheid te herwinnen. Maar daartoe moet men eerst de ingesleten gewoonte overwinnen om altijd neer te zien.

In de context van de Yoga is deze herkenning van de eerste geest, d.i. van God, als het scheppende beginsel van de tijd, niets anders dan de gedeconditioneerde eindige geest, wanneer deze gereinigd is van onzuiverheden en zijn onrust is gekalmeerd. Alleen in zo'n geest kan de ziel zichzelf schouwen zoals zij is.

Het betoog komt tot het punt waar Yoga en hindoereligie samenkomen. We hebben ook de plek bereikt waar de vraag zich doet voelen of er vele zielen zijn die alle hun eigen geest-spiegel bezitten, of vele zielen die uiteindelijk allemaal zien in dezelfde geest van het eerste moment? Of zou er soms maar één ziel zijn die zichzelf een veelheid waant vanwege de vele weerspiegelingen door vele spiegels? Of één ziel die zich spiegelt in één geest? Of zou er slechts één ziel zijn die zich gespiegeld ziet op haar eigen rug en zich daardoor abusievelijk als een geest-spiegel beschouwt en dus zichzelf voor iets anders houdt? India zou India niet zijn als het niet al deze mogelijkheden tot in detail zou beschouwen. Maar al deze gedachten zijn evenzovele variaties van de oude mythe van het voorwereldlijk wezen dat zichzelf vermenigvuldigt tot de baaierd van de wereld der levenden.

India en Europa

Je kunt je afvragen waarom er in India een metafysica overheerst die een organisch wereldbeeld vertegenwoordigt, terwijl je in Europa het mechanistisch wereldbeeld vindt dat door Descartes werd geïntroduceerd. Tijdens een lezing over dit onderwerp voor het *India-Instituut* in Amsterdam stelde ik dat ieder wereldbeeld opkomt tegen een sociale achtergrond. Er zijn enige grondtypen van sociale organisatie, zoals ik het toen zag, om precies te zijn: vier. Dat zijn de organisatie in stamverband, de feodale samenleving, de burgerlijke levensvorm, en de absolute monarchie.

In een in stamverband georganiseerde maatschappij vindt men mythische verklaringen van de wereld en een verschil tussen de wereld van de levenden en die van de doden. De religie wordt gedomineerd door voorouderverering en een zin voor het heilige. De levenden en de doden zijn min of meer leden van dezelfde gemeenschap. Er is een relatie van intimiteit en van persoonlijke verplichting ten aanzien van de voorouders die aan de andere zijde leven. Hun aanwezigheid kan worden gevoeld midden in de routines van alle dag. Bovendien zijn de voorouders afhankelijk van de offers die we hen brengen. Zij, van hun kant, stellen de levenden een voorbeeld. Dit zijn de gewoonten die men niet ongestraft kan overtreden. Als de gewoonten worden geschonden doordat men het heilige geweld aandoet – wat bv. het geval was toen de mensen de aarde begonnen te bewerken – dan is de maatschappij in gevaar. In het stambewustzijn waren de eerste voorouders de ‘groten’, de goden die één of ander aspect van de natuur domineerden. De omgang met de natuur was een vorm van persoonlijke communicatie met diegenen die groter zijn dan wij. Wanneer wij hen dienen, belonen zij ons met natuurlijke zegeningen: goed weer, voedsel, geboorte. Toen de akkerbouw in zwang kwam werden deze goddelijke aanwezigheden onderworpen aan de onbeschaamdheid van de mens. Een volgende stap

was, dat, wanneer de betere leden van de familie van de levenden en de doden niet langer konden rekenen op het respect dat men hen verschuldigd was, dan ook de mindere leden, de levenden, niet langer konden worden gespaard. Als sommigen welvaart konden verwerven door de Ouden te onderwerpen, konden anderen het evenzeer aanvaardbaar vinden, of zelfs meer, om hun medemensen te onderwerpen om zo het onderscheid tussen meester en slaaf in het leven te roepen. Maar toen deze dingen gebeurden was de oorspronkelijke familierelatie voorgoed verbroken. De voorouders veranderden in goden die volslagen vreemden waren.

Ze werden hemelse machthebbers, precies op dezelfde wijze als de feodale heersers aardse machthebbers werden. Bovendien waren deze machthebbers niet langer geliefde vaders en onderwijzers, maar regeerders die de wetten uitvaardigden die het universum beheersen op dezelfde manier als de feodalen de onderdrukkende wetten uitvaardigden die de feodale samenleving regeren. Op deze manier schiep het feodalisme de idee van een eeuwige goddelijke orde, een orde die niet was gegrond op familiegebruiken, maar die stond voor iets subliems en onpersoonlijks. Het was geen orde waarin men door persoonlijke communicatie werd geïnstrueerd, maar ze moest worden onderzocht – buitenaards als ze was – door een soort rationele waarzeggerij: de zin moest worden ontworsteld aan haar tekenen. Ik gebruik dit woord waarzeggerij (*divinatie*) omdat het de begrippen bevat als veronderstelling, hypothese en speculatie, van het interpreteren van de tekenen en betekenissen van dingen die niet van zichzelf evident zijn. Omdat de wereld vreemd geworden was moest men haar analyseren om haar te begrijpen. Juist hier vinden we de geboorte van filosofie en wetenschap die men kan aantreffen in zowel het oude Griekenland als het oude India, maar ook in andere grote wereldbeschavingen, zoals bv. in China. In het oude Griekenland werd de opkomst van het feodalisme met zijn

goddelijke orde en zijn filosofie spoedig gevolgd door de opkomst van een koopmansklasse die even belangrijk werd als de adel. Haar leden concentreerden zich in steden en deze werden geregeerd door een koopmansaristocratie die in zichzelf een democratische gemeenschap vormde; d.w.z. ambstdragers werden gekozen en aangesteld voor een bepaalde tijd en men lette er nauwgezet op dat het gezag evenredig over de leden van de regerende klasse werd verdeeld. Daarom besteedde men veel aandacht aan politiek en recht en ook aan de geschiedenis, die voor de Grieken vaak neerkwam op een beschrijven van de zeden en gebruiken van vreemde volken en hun organisaties. Deze interesse in het exotische was het logisch gevolg van de mobiliteit van de koopmansklasse die de hele bekende wereld afreisde om producten te kopen en te verkopen. Toen men, zodoende in contact kwam met zoveel goddelijke ordes, ontstond natuurlijkerwijs een houding van relativisme. De koopman begon te geloven dat er geen eeuwige orde was, maar dat de mens zijn eigen wetten scheidt, dat de mens de maat is van alle dingen.¹ Het welzijn van een gemeenschap was afhankelijk van het sluiten van een zo goed mogelijk compromis tussen verschillende interessen en meningen. Dit is de eigenlijke kern van het politieke denken. In een stamverband of in een feodale gemeenschap waar alle levenstaken vaststaan is er geen of relatief weinig behoefte aan politieke theorie. Deze koopmansideologie, soms vereenzelvigd met het kapitalisme, heeft het westerse denken sinds de renaissance, de tweede opkomst van de koopmansgemeenschappen, doordrongen. Maar er is ook een andere lijn van denken in de westerse cultuur. Ten tijde dat in Griekenland de koopmansgemeenschappen verzwakt waren door intern conflict en onderlinge strijd, nam een feodale heerser, Philippus van Macedonië, de gelegenheid te baat om bijna geheel Griekenland te veroveren

1 Uitspraak toegeschreven aan de sofist Protagoras.

om zodoende de absolute heerser te worden van een rijk. Gebeurtenissen als deze waren niet uniek; ze kwamen overal voor in het Midden-Oosten. Heersers zoals Philippus namen het morele relativisme van de koopmansklasse over, maar handhaafden de machtsstructuren van het feodalisme. In andere woorden: zij werden de persoonlijke belichaming van de goddelijke wereldorde. Hun persoonlijk woord werd de wet. Ze bezaten alle macht ter wereld en daarom gebruikten ze die wereld als hun gereedschap. De samenleving werd niet langer bestuurd door het politieke compromis maar door bevel. In andere woorden, ze was niet langer een politiek lichaam maar een machine. De schrijver Lewis Mumford herleidde deze machinale maatschappij al tot het Egypte van de Farao's.¹ Philippus van Macedonië vond zijn voorbeeld in het Perzische rijk en hij liet zijn erfenis na aan de Hellenistische wereld. Het voorbeeld werd gevolgd door de latere Romeinse keizers en tenslotte werd de structuur van de absolute monarchie ingelijfd in de organisatie van de Rooms-Katholieke kerk, die een eiland van theocratische monarchie werd in de zee van het middeleeuwse feodalisme.

Tegen het einde van de middeleeuwen werd de structuur van het Perzische rijk van de kerk gekopieerd door de koningen van Frankrijk en Engeland. Ze werd uitgedrukt in het *goddelijke koningschap*. Het intellectuele correlaat van deze politieke idee was de opvatting van een universum dat geregeerd wordt door een absoluut autocratisch vorst, die de wereld regeert door zijn woord, opgevat als het bevel dat het mechanisme van de *machina mundi* in beweging zet, de materiële substantie van René Descartes en enige andere van zijn tijdgenoten. Zonder het Perzische rijk, en zonder Philippus' zoon Alexander de Grote, geen wetenschappelijk wereldbeeld.

Terug naar India. We zagen dat het feodalisme India al binnen-

1 Lewis Mumford, *The City in History*, p.75-76, Penguin Harmondsworth 1974.

drong aan het begin van haar geschiedenis. We zagen ook de opkomst van koopmansstaten. Vanwege het eerste zag men in India de opkomst van de idee van de goddelijke wereldorde, de *ṛta* en de ermee corresponderende filosofieën, vanwege het laatste zagen we ook een soort materialistische filosofie die bewoog rond de idee van de vrijheid. Maar deze vrijheid was niet de sociale vrijheid die werd gevormd door een optimaal compromis tussen verschillende interessen. Ze toonde zich als een spirituele vrijheid. Maar naar mijn mening bleef het in werkelijkheid een verlangen om vrij te zijn van de verdrukking door het feodalisme.

Als een idee van mechanische beweging (eigen aan een tot absolutisme vervallen koopmansgemeenschap) zich in een vroeg stadium van de ontwikkeling van de Indiase filosofie voordoet, hoe moeten we dit verschijnsel dan verklaren? In Griekenland vond de idee van de mechanische beweging haar oorsprong in de school van Pythagoras en werd verder ontwikkeld door Leukippos en Demokritos in de 5^e eeuw v.C. Als we een blik werpen op de kaart van het oude Griekenland dan zien we dat deze vorm van denken zich niet ontwikkelde in het democratische hart van Hellas, de vrije Ionische steden, met Athene aan het hoofd. Pythagoras vestigde zich in de Italiaanse kolonies, waar ook de Athener Plato eens op de slavenmarkt terecht kwam, omdat hij zich te zeer bemoeide met iets dat hem niet aanging, nl. het absolute bestuur over Sicilië. Leukippos kwam waarschijnlijk ook uit Zuid-Italië, en Demokritos kwam van Abdera in Thracië, dat opnieuw gesticht was door vluchtelingen van de Perzische bezetting van Teos. Hun geestelijke erfgenaam Epicurus ontwikkelde zijn materialistische ideeën onder Hellenistische heerschappij. Al deze mensen kenden het klappen van de zweep van de absolute soevereiniteit.

In het filosofische wereldbeeld van het antieke India zagen we dat de materialistische denkbeelden en ideeën over bevrijding van de jainas op een of andere manier in verband stonden met de

koopmanssamenleving die bedreigd werd door het feodalisme. In het voorbeeld van Philippus van Macedonië zagen we hoe een feodale machthebber kan veranderen in een absoluut heerser als hij begint koopmansgemeenschappen te veroveren. Iets dergelijks gebeurde tussen de 6e en 3e eeuw v.C. In de Gangesvlakte kwamen enkele belangrijke vorsten aan de macht. Alexander de Grote (zoon van Philippus) veroverde delen van Noord-India, en India had haar eigen absolute monarchie onder de regering van de Maurya's. Net als in het middeleeuwse Europa overleefde de absolute monarchie in India niet. Toen het feodalisme opnieuw overheersend werd drukte ook het begrip van de goddelijke wereldorde zich weer uit in de filosofie. Anders dan in Europa bewaarde India in haar middeleeuwen het model van absolute heerschappij niet in een kerk van waaruit ze weer te voorschijn zou kunnen komen. Eens waren onder de handelsgemeenschappen egalitaire ideeën algemeen verspreid en deze werden weerspiegeld in het beeld van een kosmos opgebouwd uit vele gelijksoortige atomen. Deze egalitaire gedachte werd versterkt onder de absolute monarchie waar alle onderdanen als gelijk beschouwd worden tegenover de absolute macht van de heerser. Onder invloed van het weer de kop opstekende feodalisme kon dit egalitairisme, dat verbonden is met het mechanistische wereldbeeld, niet zonder meer voortbestaan. Het versmolt met de idee van de eeuwige orde die ieder wezen dwingt zich te gedragen volgens zijn eigen ingeboren wetten. Dit mondde uit in de idee van *eenheid in verscheidenheid* met een organisch karakter. Eén enkel levend wezen is gedifferentieerd in vele organen, en elk daarvan heeft zijn eigen functie, maar dit wezen wordt bezielde door een enkel levensbeginsel. In de diepte is alle verscheidenheid verenigd in één enkele essentie. Kijk je naar de oppervlakte dan lijken alle verschijnselen gedifferentieerd overeenkomstig hun eigen wetten, en al deze verscheidenheid kan herleid worden tot één enkele ongedifferentieerde bron. Zoals we hebben gezien, geloofde men

dat je met die bron contact kan maken in meditatie. Het smelten van de ideeën van een onpersoonlijke wereldorde met het idee van een fundamentele gelijkheid of eenheid kun je volgen in de geschiedenis van het Indiase hindoeïsme. De leer van de Yoga, de *Bhagavad Gītā* en van de *Vedānta* vormen drie opeenvolgende stadia van dit proces. Tot nu toe hebben we ons vooral bezig gehouden met de egalitaire beginselen van het jainisme en boeddhisme. We beschouwden de Yoga als een soort van denken dat hiermee een geestelijke verwantschap vertoont, ze introduceerde echter het idee van een organische wereld-evolutie die niet gevonden werd in de eerdere filosofieën. Om dit beter te begrijpen, moeten we terugkeren tot het feodale denken van de oude brahmaanse gemeenschap en zijn eeuwige wereldorde, het *rta* of *dharma*. We moeten aandacht schenken aan haar uitdrukking in de conservatieve filosofie van de *Mīmāṃsā* (onderzoek) voor we kunnen begrijpen hoe dit denken werd aangepast in de Yoga, de *Gītā* en in de *Vedānta*.

7 *De filosofie van het ritueel*

In de laat-Vedische tijd – maar nog voor het verschijnen van de Oepanishaden – begon men in brahmaanse kringen na te denken over de betekenis van het offerritueel, een zaak die altijd in het middelpunt van de brahmaanse levenbeschouwing had gestaan. Onder de invloed van het sjamanisme dat de Atharva Veda was binnengedrongen geloofde men dat rituele handelingen magische uitwerkingen hadden. Zo meende men dat het correct uitgevoerde offerritueel een kracht, het *apūrva*, genereert en dit maakt dat de dingen die men verlangt ook daadwerkelijk gebeuren. Dit zou in de hoogste mate het geval zijn wanneer het ritueel exact juist zou worden uitgevoerd. Om deze reden werd het correcte rituele handelen een studieonderwerp en dit had zijn neerslag in appendices bij de Veda's die *Brāhmaṇa*'s werden genoemd. De grondidee in deze geschriften is de al genoemde gedachte dat een bepaalde rituele handeling leidt tot een bepaald resultaat. Het loon van het offer is niet afhankelijk van de welwillendheid van de goden, maar de juiste uitvoering van het ritueel dwingt de natuur (die met de goden wordt geïdentificeerd) om op een bepaalde manier te reageren. Op deze manier verwierven de brahmaanse priesters – in ieder geval in hun eigen ogen en in die van hun tijdgenoten – macht over de natuur en daarmee over de goden. Ze ontwikkelden zich a.h.w. tot de wetenschappers en ingenieurs van het ritueel. De autoriteit die ze uitoefenden is vergelijkbaar met die van de wetenschappers van onze eigen tijd, wier uitlatingen i.h.a. voor waar worden aangenomen, zelfs als ze niet redelijk kunnen worden verdedigd.

Een deel van de voorbereidingen van het offerritueel bestond in een onderzoek naar de Vedische voorschriften, want alleen

een juiste uitvoering van de juiste voorschriften leidt tot het verlangde resultaat. Dit houdt in dat de mens niet afhankelijk is van de genade van de één of andere transcendente macht, maar dat, vanwege de wetmatigheid van de natuur, hij zijn lot in eigen hand kan nemen door een studie van die wetmatigheden. Iedere daad leidt tot een noodzakelijk resultaat. Deze magische opvatting is, merkwaardig genoeg, verwant met het moderne wetenschappelijke wereldbeeld. Men moet daarbij opmerken, dat in de Renaissance (bv. in het denken van Francis Bacon) de wetenschap nog altijd werd aangeduid met de term 'magie'.

De denker Jaiminī wordt beschouwd als de eerste die heeft geprobeerd om het onderzoek naar de Vedische voorschriften, de Mīmāṃsā, een systematische vorm te geven. De stroming in het Vedische denken die bij hem aansluit wordt 'voorbereidend onderzoek' (*pūrva-mīmāṃsā*) genoemd, om haar te onderscheiden van de Vedānta, de lijn van denken die zichzelf baseert op de Oepanishaden, een stroming die ook 'uttara-mīmāṃsā' of 'voortgezet onderzoek' wordt genoemd. De school van Jaiminī was en is in hoofdzaak verbreid onder conservatieve brahmanen.

Het doel van de Mīmāṃsā is het verwerven van voorspoed op aarde en daarna de genietingen van de hemel.

De heilige geschriften van de brahmanen waren de Veda's, zo'n 3500 jaar oud waaraan later de bezweringen van de Atharva Veda werden toegevoegd. Maar deze geschriften konden niet de grondslag vormen voor een wetenschap van het ritueel. Die werd gevormd door de Brāhmaṇa's, de toevoegingen aan de Veda's die zich bezighouden met de technische finesses van het Vedische offer. In deze geschriften werd de *sanātāna dharma* uiteengezet, de eeuwige wet die de maatschappelijke en de kosmische orde bestuurt, of beter de wet die de kosmische orde fundeert op de sociale, die beide met elkaar in harmonie probeert te brengen. Het is die orde van sociaal en religieus gedrag waarvan men gelooft dat die in overeenstemming is met de menselijke natuur.

Men stelde zich voor dat deze orde een sociaal functioneren zonder menselijke vervreemding zou garanderen. Maar men geloofde ook dat de mens dit 'ware leven' niet op eigen kracht kan vinden. Want het omvat allerlei handelingen die niet evident zijn, handelingen waarvan de meeste mensen wel bereid zullen zijn om aan te nemen dat ze alleen gegrond kunnen zijn op Vedische openbaring zoals regels tegen verontreiniging, offers en rituelen die dagelijks moeten worden voltrokken bij het huisaltaar, klasse- en kasteregels, ideeën omtrent de betekenis van het huwelijk: kortom, alles waarvoor India vandaag de dag door de 'ontwikkelde wereld' wordt bekritiseerd en op grond waarvan het als achterlijk en conservatief wordt bestempeld. Veel Indiërs die zichzelf als progressief beschouwen zouden niet aarzelen dit denken als een reactionaire kracht te typeren. Maar voor degene die vertrouwen stelt in deze leer is deze vorm van leven de enige die de moeite waard is. En men beschouwt dit als de zin van het bestaan en onderkent dat alle modernisten en aanhangers van andere culturen het pad van corruptie en verval zijn ingeslagen.

Oorspronkelijk dacht men dat men door het vervullen van de eeuwige *dharma* voorspoed op aarde en daarna het hoogste geluk in de hemel zou verwerven. Later kreeg het geloof in de *dharma* zelfs nog meer gewicht en begon men het als een doel op zichzelf te beschouwen. Het leven overeenkomstig de hoogste *dharma* beschouwde men nu zelf als de hoogste vorm van geluk. De beloning voor het volgen van de Vedische voorschriften is niets anders dan dit heilige leven zelf en de straf voor het breken van de wetten is niets anders dan van dit leven verstoken te raken.

Omdat het patroon van dit leven in de Veda's was geopenbaard (met inbegrip van de *Brāhmaṇa's*), is de correcte interpretatie van deze teksten van het allerhoogste belang. Daarom werd in kringen van de *Mīmāṃsā* een grammatica, een semiotiek, semantiek en hermeneutiek ontwikkeld. Aangezien deze buiten

het raamwerk van dit boek vallen, zal ik hier op deze kunden niet verder ingaan en zal ik volstaan met iets te zeggen over de metafysica en kennisleer die door de denkers van deze school zijn ontwikkeld.

Evenals in het Sāṃkhya en in de Yoga (en ook in de Vedānta, zoals we zullen zien) begint de traditie van de Mīmāṃsā met een verzameling aforismen (*sūtra's*) die de fundamentele gedachten van de leer tot uitdrukking brengen. Ze dateren waarschijnlijk uit dezelfde tijd als de aforismen van de meeste andere scholen. Hun oorsprong zal liggen tussen de 3e en 1e eeuw v. Chr. en hun voltooiing waarschijnlijk vóór de 3e eeuw n.C. De aforismen van de Mīmāṃsāschool werden, zoals al werd gesteld, toegeschreven aan een zekere Jaiminī. Zoals vaker met dergelijke aforismen, zijn ze nauwelijks begrijpelijk zonder een commentaar. Het eerste van deze commentaren was van Śābara tussen de 3e en 5e eeuw n.C. De uitwerking van de klassieke Mīmāṃsā geschiedt door Kumāṛila Bhaṭṭā en Prabhākara in de 7e eeuw. De volgende uiteenzetting geeft de meest algemene karaktertrekken van het werk van deze beide denkers.

De ontologie van de Mīmāṃsā

De aanhangers van de Mīmāṃsā geloven dat er een oneindig aantal zielen bestaat (*ātman*). Deze zijn gesitueerd in een materiele wereld samengesteld uit de vijf bekende elementen. De zielen bewerken deze wereld, terwijl ze daarbij de hun eigen lichamen, zintuigen en denkorganen (*manas*) gebruiken. Een ziel heeft twee wezenlijke eigenschappen: zij is de auteur (*kartṛ*) en de genie-ter (*bhoktṛ*) van werk. Het bewustzijn, daarentegen, dat door de andere systemen beschouwd wordt als het wezen van de ziel, wordt hier slechts beschouwd als een eigenschap van het denkorgaan. Met andere woorden, de ziel is het subject, de *agens*, van al haar handelingen (daarin begrepen die van het denken), maar valt niet samen met deze activiteiten en handelingen. Dit subject

wordt ook beschouwd als een substantie (*dravya*) die gelijk blijft in al haar veranderingen (*vikāra*) en die ook de eenheid is in de verscheidenheid van haar eigenschappen. De ziel wordt gemotiveerd door twee drijfveren, die van materieel welbevinden en één die de diepste natuur van de ziel tracht te verwerkelijken. De eerste drijfveer is de meest werkzame, de normale. Om materiele welvaart te verwerven moet de ziel werken. En dit werk levert een resultaat dat overeenstemt met haar aard. Ook voor het verwerkelijken van de ziels diepste natuur is werk vereist. Deze activiteit is niet gericht op iets in het bijzonder en doelt niet op het bereiken van een bepaald doel zoals het geval is in erotiek (*kāma*) en zaken (*artha*).

Voor deze activiteiten is het werelds verstand genoeg om de wegen naar het doel uit te stippelen. In het seculiere leven is alles een gevolg van ons eigen handelen. We kunnen al dan niet slagen in het bereiken van onze doelen. Maar dit hangt van ons zelf af. We kunnen onze zaken efficiënt regelen of de wereld onbewoonbaar maken. Hier komt niets bovennatuurlijks aan te pas.

Als we de *dharma* willen verwezenlijken krijgen we te maken met de natuur die zich onder het niveau van het bewuste leven verschuilt. Hiertoe kunnen we alleen naderen door openbaring. In deze openbaring – de Veda's en de *Brāhmaṇa*'s – moet je eerbiedig geloven en handelen volgens de richtlijnen die erin worden gegeven. Zo kan het subject zijn eigen natuur ontdekken. Tegelijkertijd dringt er ook een andere dimensie in de wereld door, die van de vaste en eeuwige norm en wet, het heilige woord, die een schat vertegenwoordigt die de beperkingen van het menselijk verstand overschrijdt.

Ze wijst in de richting van 'iets anders dan het louter menselijke' (*apauruṣeya*). Het belangrijkste in dit alles is het openen van de zelfgemaakte kooi van egoïstische impulsen om de verbinding met de bron van het eigen bestaan te herstellen en op die manier ook met die van zijn medemens.

In dit alles speelt de bevrijding uit de kringloop van hergeboorten nauwelijks een rol. De wereld is eeuwig en de *dharmā* verwerkelijk zichzelf in deze wereld. Ondanks deze seculiere houding werd, onder de invloed van andere geloofsrichtingen, een verlossingsleer ontwikkeld. Deze accepteert de gangbare ideeën over hergeboorte en stelt dat men zich uit de kringloop daarvan kan bevrijden door het opgeven van alle aardse werken die voortkomen uit erotisch verlangen of machtshonger. Maar men mag nooit de religieuze plicht, ofwel de *dharmā*, verzaken, zoals de yoga leert. Als je op deze wijze leeft, bereikt men na het sterven een toestand die ontsnapping (*apavarga*) wordt genoemd, waarin men vrij is van genot en leed.

De Mīmāṃsā ontwikkelde ook belangrijke gedachten over de werking van de menselijke kennis. In bepaalde scholen van het boeddhisme was de gedachte in zwang geraakt dat het bewustzijn iets is dat het licht in zichzelf draagt. Men beschouwde het als een autonoom verschijnsel dat voor zijn bestaan van niets anders afhankelijk was. Het bestaan was volgens deze scholen niet anders dan een serie van bewustzijnsflitsen.

De Mīmāṃsā valt deze opvatting aan door erop te wijzen dat het bewustzijn van nature een bewustzijn van iets anders is. Het bewustzijn onthult het bestaan van zowel het subject als het object, maar nooit zichzelf. Zijn eigen bestaan moet worden geconcludeerd uit het feit dat er zich een object aan toont. Het bewustzijn is niets anders dan een lamp die een wereld verlicht die ook zonder dit bewustzijn zou bestaan.

In dit opzicht is de aanhanger van de Mīmāṃsā een typische realist. Alle bewustzijn vertoont de structuur: 'ik ken dit' (*aham idaṃ jānāmi*).

De structuur van de kenact toont al aan dat het bewustzijn afhankelijk is van het subject en het object waartussen het een relatie legt.

De brahmaanse opvatting van de dharma

De belangrijkste bijdrage die het brahmanisme de Indiase wereld te bieden had in de vorm van de Mīmāṃsā was die van de *dharma*. We zagen dat dit het inacht nemen betekende van de eeuwige kosmische orde in het ritueel. Maar wat was deze orde? Eerder verdedigde ik de gedachte dat de kosmische orde zelf niets anders was dan een projectie van de feodale maatschappelijke orde in de natuur. Zoals men in de feodale orde aan de ene kant de edelen ziet die de heren van de aarde zijn, en aan de andere kant de horigen en ambachtslieden, zo zijn er in de natuur de goden die heersen over de ondergeschikte natuurverschijnselen. Je vindt deze verhouding opnieuw weerspiegeld op het vlak van het menselijk organisme. Hier vind je het intellect, het brein of de hersenen, die regeren over de andere ledematen en organen van het lichaam. De maatschappij lijkt, evenals de kosmos, op een organisme. Zolang alle delen van het organisme naar behoren hun eigen functie vervullen, de hersenen die van hersenen, de buik die van buik, de lever die van de lever en de handen die van de handen, dan zal het hele organisme gedijen. Maar als de lever het begeeft of een paar dagen met de nieren zou willen ruilen dan zouden ook de hersenen en de andere organen hun eigen functies niet meer goed kunnen vervullen. Als de hersenen worden beschadigd kunnen de handen ook hun werk niet meer doen. Het juiste gedrag van ieder van de delen overeenkomstig hun eigen bijzondere natuur draagt bij aan het welzijn van het gehele organisme.

Omgezet naar het maatschappelijke niveau betekent dit dat de welvaart van de edelen ook als in het belang van de horige en de ambachtsman moet worden beschouwd. Door te regeren ordenen de edelen de maatschappij, en deze orde verschaft veiligheid aan de lagere leden van de samenleving, terwijl, aan de andere kant, de ijver van de lagere klassen aan de edelen de vrije tijd verschaft

die ze nodig hebben om zich aan de taken van de staatkunde te wijden. Op dezelfde manier ziet men dat in de natuur het ecosysteem het best functioneert als er een evenwicht bestaat tussen verschillende soorten gewassen en ook tussen graseters en roofdieren. Zolang tijgers zich als tijgers en schapen zich als schapen gedragen gaat alles goed. In de grote organismen van het universum en de maatschappij is er geen universele wet die voor iedereen geldt. Ieder deel van het geheel gehoorzaamt aan zijn eigen wetten. Het gebod om niet te doden is geldig voor *śūdra's* (de laagste klasse) maar niet voor edelen (*kṣatriya's*). En hoewel ook een brahmaan niet mag doden, komt een brahmaan die een *śūdra* vermoordt eraf met een boete, terwijl de *śūdra* die een brahmaan om het leven brengt een kwade dood tegemoet ziet.

De Mīmāṃsā-gedachte van de dharma is daarom fundamenteel verschillend van die van de universele wet die werd gevonden in het jainisme en boeddhisme, en ook in de yoga. In de yoga waren de *yama's*, de universele wetten, geldig voor alle mensen, ongeacht leeftijd, vorm van samenleving of kaste. Er is een idee van een universele menselijkheid die beheerst wordt door een algemeen goed. Hier, in de brahmaanse traditie van de Mīmāṃsā wordt de *dharma* betrokken op de bijzondere levensomstandigheden. Iedere plaats in de maatschappij, iedere fase van het leven, wordt beheerst door haar eigen dharma, met veronachtzaming van het universele. Het goede is om alleen te beantwoorden aan dit eigen dharma en het universele buiten beschouwing te laten. Dit wordt tevens beschouwd als een gehoor geven aan de eigen aangeboren natuur. Want iemands eigen dharma en zijn aangeboren natuur vallen samen. Niemand kan ontsnappen aan de positie die de samenleving hem heeft toegewezen, want dat zou 'onnatuurlijk' gedrag zijn, en dat komt op hetzelfde neer als volkomen verwording.

In het licht van het bovenstaande kunnen we misschien iets meer begrijpen van de yoga-filosofie zoals die was ontwikkeld

door Patañjali. Deze schijnt het midden te houden tussen de stedelijke religies van jaïnisme en boeddhisme met hun respectievelijk materialistische en positivistische interpretatie van de werkelijkheid en de *Mīmāṃsā* met haar organische interpretatie. In de yoga wordt, evenals in het jaïnisme, de ziel beschouwd als een vrij, intelligent en onbeperkt bestaan. In wezen zijn we allemaal gelijk, en wat ons onderscheidt is louter uiterlijk. Bovendien zijn die verschillen slechts schijnbaar, want ze zijn gebaseerd op een vereenzelving van de ziel met het innerlijk orgaan (het denken) dat onderdeel uitmaakt van de zich differentiërende verscheidenheid van de natuur. De zielen, de wezens, zijn de toeschouwers die buiten het spel staan. Er is een maatschappij, een wereld van een organische natuur, maar de ziel is van deze samenleving niet de drijvende kracht; ze staat erin als een vreemdeling. Klaarblijkelijk is deze organische samenleving niet haar wereld. Ze wordt erin getrokken.

Maar de ziel van de *Mīmāṃsaka* is thuis in deze wereld. Men kan zeggen dat ze de gebiedster van deze wereld is, en daarnaast is ze de oogster van haar vruchten. Dus lijkt deze ziel dezelfde als die van de feodale heerser die de bevelen geeft en de oogst opeist. Ze identificeert zich niet met de natuur maar is er identiek mee. Ze gebruikt het bewustzijn voor haar eigen doeleinden. De ziel van de *Mīmāṃsaka* oefent wereldlijke macht uit en ervaart wereldlijke genietingen, dus waarom zou ze aan de wereld willen ontsnappen? Maar de ziel van de yogi heeft geen invloed op de wereld; ze oefent slechts haar aantrekkingskracht uit, zoals goud rovers aantrekt zonder er iets voor te doen, of zoals het lieflijke *sūdra*-meisje door haar onschuld de seksuele driften opwekt van de ridder.

Daarom vinden we na de Gupta-tijd één Indiase wereld: die van het vroeg middeleeuwse feodalisme, bewoond door twee verschillende zielen. Die wereld is een groot organisme met zijn eindeloze differentiaties. Maar één ziel voelt zich thuis in deze

wereld, de ander is een ontheemde. Of, zoals een Oepanishad het stelt: twee vogels in een boom, 'de één geniet de zoete vrucht, de ander kijkt toe zonder te eten'¹

Van twee gemeenschappen in één land kwam het tot twee soorten ziel in één samenleving. Maar de dingen gingen zelfs nog verder. Het zou eindigen met de twee zielen in één borst van de Vedānta. Maar vóór we de Vedānta-filosofieën van Bhāskara en Śaṅkara zullen beschouwen, moeten we terugkeren naar de Bhagavad Gītā om te zien hoe het brahmaanse en het Sāṅkhya denken samenvloeiden om samen de fundering van het moderne hindoeïsme te vormen.

1 *Muṇḍaka Upaniṣad* 3.1.1., Max Müller, *The Upaniṣads* vol 2, blz. 38.

8 *Het ontstaan van de Bhagavad Gītā*

Zoals het geval is met de meeste oude Indiase literatuur is er geen precieze datum die kan worden toegeschreven aan de Bhagavad Gītā. Daarom moeten we onze gevolgtrekkingen maken. In de 3e eeuw v.C. vonden we de opkomst van de niet-brahmaanse religies van jainisme en boeddhisme, die, voor een deel, haar oorzaak had in de politiek van Aśoka, de Maurya-heerser, die, volgens de traditie, bekeerd was tot het boeddhisme, maar die ook het jainisme bevorderde. In ieder geval deed Aśoka er veel aan het soort geweldloze en vegetarische ethiek te verbreiden die eigen was aan beide levensovertuigingen, maar vóór alles aan het jainisme. Deze situatie duurde tot het einde van de Maurya-heerschappij, tot ongeveer 185 v.C. Toen viel de macht over de Gangesvallei en Noord-India in handen van de Kāṇva- en Śuṅga-dynastieën. De vertegenwoordigers van deze vorstenhuizen waren brahmanen die tevens aanhangers waren van de Bhāgavata- of Viṣṇu-cultus. Het lijkt voor de hand te liggen dat deze situatie de gelegenheid schiep om bestaande mythen verbonden met de Viṣṇu-cultus te verzamelen en deze vast in te lijven in de brahmaanse traditie. Op deze manier moet de Gītā, zoals wij die kennen, deel zijn gaan uitmaken van het grote brahmaanse epos, het *Mahābhārata*, waarvan het materiaal al bestond gelijk met of zelfs vóór de periode van de vroege Oepanishaden, aangezien de *Brhadāraṇyaka-upaniṣad* al verwijst naar het bestaan van de ‘historieën’ of ‘sagen’ (*itihāsa*’s).

De grote verdienste van de Gītā is dat ze de ideeën over ethiek en yoga uit een vroegere tijd opneemt in de structuur van de eeuwige brahmaanse wet (*dharma*). Ze verzoende ook de ideeën aangaande een kosmische orde – en een hemelse beloning verbonden aan het volgen ervan – met de ideeën aangaande herge-

boorte en bevrijding zoals bekend van het jainisme, boeddhisme en het Sāṁkhya. Ze slaagde erin om al deze schijnbaar tegenstrijdige ideeën te aanvaarden. Dit geschiedde door de Sāṁkhya-filosofie te canoniseren als een goddelijke openbaring, terwijl ze tegelijkertijd werd aangepast aan de brahmaanse behoeften. Dit deed men door de hulp in te roepen van een ondergeschikte god uit het Vedische pantheon, Viṣṇu, en deze te identificeren met een populaire volksheld, Kṛṣṇa. Deze Kṛṣṇa verkondigde een nieuwe interpretatie van de Sāṁkhya-leer, die haar verenigbaar maakte met de Vedische openbaring en bovenal met de brahmaanse wet (*dharmā-śāstra*).

Omdat in de periode die vooraf ging aan de regering van de Kāṇva's het jainisme en het boeddhisme de belangrijkste niet-Ārische religies waren geweest, lag de keuze voor de derde niet-Ārische denkrichting als voertuig om algemeen aanvaarde niet-Ārische noties binnen te halen in de religie van het brahmanisme voor de hand, alleen al om politieke redenen. Maar er kunnen ook intellectuele redenen aan ten grondslag hebben gelegen. Beide, het boeddhisme en het jainisme hingen een meer of minder positivistische en materialistische opvatting van het bestaan aan; het boeddhisme meer positivistisch, het jainisme meer materialistisch. Deze zienswijzen waren in overeenstemming met het temperament van de stedelijke samenleving waar de productie van levenloze materialen, en geldtransacties de basis legden voor het dagelijks bestaan.

De wereld van de Ārya's, daarentegen, was die van de landheren, een wereld van grazend vee en van de arbeid van de horigen op de akkers. Aan de wortel van deze samenleving lag de voedselproductie. Hier werd de materie niet opgevat als dode stof maar als een levende substantie. Dit was in overeenstemming met de filosofie van het Sāṁkhya zoals wij die nu kennen. Hier wordt de levende materie, de *prakṛti*, beschouwd als een levend iets dat zich ontwikkelt op dezelfde manier als organismen doen.

Zoals in het zaad van een plant of in de foetus van een levend wezen de volgroeide plant of het volwassen dier al in gecodeerde vorm aanwezig zijn, aangezien beide wezens zich ontwikkelen uit een vroegere impliciete, maar niettemin bestaande toestand, is op dezelfde manier ook de natuur als geheel niet het toevallige resultaat van een botsing van atomen, of van de gerangschikte opeenvolging van de individuele foto's die een film vormen: ze is de uitkomst van een intrinsieke teleologie. De wereld is niet louter een drogbeeld of een mechanisch gedetermineerd proces, ze is in zekere zin een daadwerkelijke kracht tot manifestatie, omdat zo het wezen is van alles dat leeft. De verborgen levenskracht beweegt al deze werelden in overeenstemming met hun eigen aangeboren beginselen. Of deze ideeën er al waren vanaf de tijd van Kapila, de stichter van de school, of dat ze werden ingebracht door dezelfde brahmanen die later de Sāṃkhya-leer aanpasten aan hun eigen noden, zullen we waarschijnlijk nooit weten. In ieder geval strookte het met het brahmaanse principe van onderscheid. Want het verklaarde, in tegenstelling tot wat bv. Patañjali later zou zeggen, dat er geen ethische wet is die geldt voor iedereen, maar dat ieder wezen zich naar behoren gedraagt als het handelt in overeenstemming met zijn eigen aangeboren natuur (*svabhāva*), die samenvalt met de *prakṛti* zoals die werkzaam is in dit of dat bijzondere geval. Dit verschaftte een basis aan de differentiatie van rechten en plichten onder de verschillende sociale lagen van de bevolking. Want de maatschappij kan, als groot organisme, alleen goed functioneren vanwege de differentiatie van haar verschillende organen. Als ieder orgaan zijn eigen functie goed vervult dan zal ook het hele wezen in goede staat verkeren, terwijl als de verschillende weefsels van het organisme zich in hun groei niet zouden differentiëren er zich geen levend wezen uit zou kunnen ontwikkelen.

Kṛṣṇa maakt in de Gītā een knap gebruik van het onderscheid-beginsel zoals dat wordt geïmpliceerd in de organische filosofie van het Sāṁkhya. Hij verdedigt, in zijn tweegesprek met de boogschutter Arjuna, dat het in de natuur van de *prakṛti* ligt om zich te differentiëren in overeenstemming met de neigingen inherent aan de drie *guṇa*'s. Kṛṣṇa meent dat organische groei geleid wordt door geloof of vertrouwen. Dit geloof ontspruit aan de aangeboren natuur van de mens en wordt gekarakteriseerd door *sattva*, *rajas* of *tamas*. De *sattvische* mens vereert door zijn aangeboren geloof de goden, de *rajasische* mens de hemelse wachters, en de *tamatische* mens de lagere geesten.¹ Vertrouwen leidt de natuurlijke groei omdat het de voedselkeuze beïnvloedt. Omdat de *sattvische* mens houdt van smaakvol, voedzaam en vet (ooit een teken van welvaart, en ook van zegen) voedsel, leidt dit hem tot een lang leven en een goede gezondheid. De *rajasische* mens, die houdt van te sterk gepeperd eten, zal daarentegen geneigd zijn om ziek en neerslachtig te worden, terwijl de *tamatische* mens smakeloos en bedorven eten consumeert.² Op dezelfde manier trekken al 's-mensen andere bezigheden hem in de richting van zijn aangeboren constitutie. Daarom dwingt de natuur de mens in het systeem van de vier klassen. Want de *sattvische* kwaliteiten van kalmte, zelfbeheersing, ascetisme, hygiëne, geduld en eerlijkheid behoren van nature tot de brahmanen, terwijl dapperheid, roem, vasthoudendheid, behendigheid en standvastigheid in de strijd tot de eigenschappen van de krijger behoren (vergeet even hun dieet!). Akkerbouw, veeteelt en handel zijn eigen aan de Vaiśya's en horigen-arbeid is de Śūdra van nature op het lijf geschreven.³

1 Gītā 17:2-4 [Ieder mens gelooft naar zijn aard. De harmonieuze mens vereert de goden en de fanaten aanbidden geesten en demonen.]

2 *Ibid.* 17:8-10

3 *Ibid.* 18:41-44

De overgang van de drie *guṇa*'s naar de vier klassen is niet geheel zonder wrijving, maar we moeten de poging appreciëren. Als al deze met verschillende natuur toegeruste mensen genoegens scheppen in hun eigen soort werk dan zullen ze de volmaaktheid (van hun eigen natuur) bereiken. Want men vereert Kṛṣṇa door gehoorzaam zijn eigen werk te volbrengen: *Het is beter je eigen plicht te vervullen – zelfs onvolmaakt – dan de plicht van een ander goed te vervullen. Wanneer men de plicht vervult die met de eigen aard overeenkomt, begaat men geen zonde. De plicht die met de aangeboren aard overeenkomt, mag men niet opgeven, zelfs als ze gebrekkig uitgevoerd. Want alle ondernemingen zijn omgeven door fouten, Arjuna, zoals het vuur door rook.*¹

Wanneer je altijd aan MIJ denkt, zul je door mijn genade alle moeilijkheden overwinnen. Maar als je om egoïstische redenen geen aandacht geeft, zul je ten onder gaan. Zou je – door je over te geven aan zelfzucht – denken: ‘Ik zal niet vechten’, dan zal je besluit niet baten; want de natuur (prakṛti) zal je dwingen.

Dat wat je uit misleiding niet wenst te doen, zul je toch doen, zelfs tegen je wil. Want je bent gebonden door je eigen handelingen (karma), die uit je eigen aard zijn voortgekomen.

*De HEER woont in de harten van zijn schepselen, Arjuna. Door zijn begoocheling (māyā) bestuurt hij hen alsof ze vastgebonden zijn aan een rad.*² Dat de natuurlijke diversiteit verschillende plichten inhoudt voor verschillende wezens lijkt de gedachte te ontkennen van de fundamentele gelijkheid van natuur die wordt gedeeld door alle levende wezens die doordrongen zijn met de niet-Ārische religies van het jainisme en boeddhisme. Daarin werd gesteld dat binnenin het fenomenale omhulsel, met zijn door de tijd bewerkstelligde veranderingen, alle wezens een kern van kalm bewustzijn bezitten. Daarom hadden mensen de opdracht zich van het

1 *Ibid.* 18:47-48

2 *Ibid.* 18:58-61; vgl. noot 2 op blz.136.

fenomenale en van de tijd te onthechten om stilte te vinden in meditatie en in het verzaken van wereldse doelstellingen. Door de regeerders van die tijd kan deze verheerlijking van de *vita contemplativa* zijn beschouwd als een bedreiging voor de samenleving. Want als iedereen zich verliest in verzinking, wie zal dan de oogst binnenhalen en de graanschuren vullen? Niet dat men het ideaal van verzaking geheel en al zou moeten opgeven, maar dit mag niet leiden tot het opgeven van de dagelijkse taken en verplichtingen.¹ Vele jainistische en boeddhistische leraren hadden de zinloosheid en wreedheid veroordeeld van het brahmaanse ritueel waarin dieren geslacht werden zonder duidelijke reden, terwijl ze tevens klaagden over de ijdelheid van het huwelijk en het nastreven van rijkdom, wat alleen maar leidt tot hergeboorte. Voor hen was alleen het vinden van de innerlijke stilte van de geest belangrijk. Kṛṣṇa leert Arjuna nu dat de eeuwige brahmaanse *dharma* niet verwaarloosd mag worden. Rituele en wereldlijke plichten moeten worden nageleefd in overeenstemming met de *Śāstra*², de wetboeken van de brahmanen die, *mutatis mutandis*, net zoals later in Bijbel en Koran, niet al te subtiel omgingen met niet-*dvija*'s³ die de Veda's hebben horen reciteren. Alle civiele en religieuze plichten moeten geëerbiedigd worden, en het werk dat ermee in overeenstemming is moet worden uitgevoerd, maar dit houdt geen verwerping van de yoga in. Want de yoga bestaat in oefening en onthechting om het rusteloze denken te beteugelen⁴, zoals ook de *Yoga-Sūtra*'s benadrukken. De

1 *Ibid.* 17:5-7

2 *Ibid.* 16:23-24

3 Een *dvija* is een 'tweemaal geborene', d.i. iemand die de tweede geboorte heeft ondergaan door ingewijd te zijn in het leven van de drie Ārische klassen (brahmanen, adel, boeren- en koopmansklasse) en die daarbij het zg. heilige koord heeft ontvangen.

4 *Gītā* 6:35

oefening is hier het volbrengen van zijn plicht in overeenstemming met de wet, en onthechting impliceert ook geen hechting aan het resultaat daarvan. De yoga van het werk (*karma-yoga*) die Kṛṣṇa bepleit houdt in dat je *de vruchten van je werk moet opgeven*. Doe het om de plicht zelf en niet om mogelijke winst. Deze nederige houding lijkt inderdaad een zekere wijsheid te bezitten. Maar is het opgeven van de *vruchten* van je arbeid niet hetzelfde als wat de landheer eist van zijn akkerbouwer, die zwoegend zijn plicht verricht *door zijn eigen natuur te volgen*?

Hoewel de Gītā de beoefening van de yoga lijkt te bepleiten en de grondinzichten van de Sāṃkhya-filosofie te onderschrijven, is datgene wat de kern van dit geschrift uitmaakt iets volkomen anders dan het beoefenen van lichaamshoudingen of meditatie. Want de *karma-yoga* (werk-yoga) die de Gītā leert is niets anders dan de vervulling van de dagelijkse plicht op een gedisciplineerde manier. En mochten lichaams- en meditatie-oefeningen hier hoe dan ook deel van uitmaken¹, dan maakt dit een onderdeel uit van de algemene intentie om de wereld draaiende te houden en de natuur zijn gang te laten gaan. Hier wordt niet een uiteindelijke rust beloofd, maar een hemelse beloning voor het dienen van de Heer. Het tot rust brengen van de geest is eerder een voorwaarde voor een gedisciplineerde wijze van leven dan het doel ervan. De helft van de Gītā bestaat daarom in een veilig stellen van de brahmaanse manier van leven zoals die werd

1 *Ibid.* 5:27; 6:10-15 [Alleen op een afgezonderde plek verblijvend, moet een yogi steeds zijn gedachten concentreren, zichzelf beheersen, vrij van verwachtingen en hebzucht. - Wanneer hij neerzit, moet hij zijn denken op één punt richten, zijn gedachten en zintuigen beheersen, en zo yoga beoefenen voor de zuivering van het ego. Met zijn lichaam - het hoofd en de nek rechtop - onbeweeglijk en bedaard, moet hij zijn blik richten op de punt van zijn neus, zonder rond te kijken. Zo dient hij te zitten, kalm, onbevreesd, standvastig in zijn gelofte aan het celibaat, het denken beheersend, zijn gedachten op Mij gericht en geconcentreerd op Mij als de Allerhoogste. De yogi die op die manier altijd zijn gedachten concentreert en zichzelf beheerst, ervaart innerlijke vrede en het allerhoogste nirvana dat in Mij is.]

geopenbaard in de *brāhmaṇa*'s en voorgeschreven in de wetboeken. De yoga-discipline kan in dit verband alleen maar als bijzonder bruikbaar worden beschouwd.

Het scheen dat een natuurlijke verscheidenheid die verschillende plichten voor verschillende wezens impliceert, botweg de gelijkheid met tegenover de meest fundamentele plichten weerspreekt zoals die wordt gevonden in de niet-Ārische religies. Het moet worden bijgeschreven op het conto van de Gītā dat ze een manier vindt om deze fundamentele gelijkheid te redden door haar te verinnerlijken, en wel tot een dergelijke graad dat deze ongevaarlijk wordt voor de sociale orde. Aan alle verscheidenheid ligt een eenheid ten grondslag, en deze eenheid, dit wat gelijk is in alles, is afgeleid van de Oepanishadische idee van het universele Zelf. Want hoewel Kṛṣṇa, om wat voor reden dan ook, lippendienst bewijst aan de filosofie van het Sāṃkhya, is de grondstructuur van zijn denken zeer verschillend van die van de twee tegengestelde beginselen van *puruṣa* en *prakṛti* die deze filosofie karakteriseerden. Om mee te beginnen, Kṛṣṇa gebruikt de term '*puruṣa*' niet in de Sāṃkhya-zin van 'bewuste persoonskern', maar in de Vedische betekenis van 'oerbeginsel'.

Om iets te begrijpen van de complexe metafysica van de Gītā, is het verstandig om eerst de twee manieren te onderscheiden volgens welke ze in de werkelijkheid onderscheid aanbrengt. De ene manier beschouwt de werkelijkheid als een eenheid in verscheidenheid, de andere als de onveranderlijke kennis van de veranderende verschijnselen. Beide opvattingen van de werkelijkheid zijn echter van elkaar afhankelijk. Om te beginnen met de eerste: de werkelijkheid van het individu is niet iets dat onafhankelijk bestaat van het overige, maar het geheel van de werkelijkheid doordringt ieder van zijn afzonderlijke vormen. Daarom is het geheel van het bestaan aanwezig in al zijn delen en in ieder van die delen afzonderlijk. Vanwege deze universele aanwezigheid van het geheel in elk individu bevat ieder wezen in zijn kern

het zelfde universele wezen. Maar hoewel in de kern alle wezens hetzelfde zijn verschillen ze voor zover het hun activiteiten of daden betreft. Deze zijn bepaald door het *karma(n)* dat de innerlijke natuur (*svabhāva*) uitmaakt van de afzonderlijke individuen. Werk dat daarmee in overeenstemming is vormt tegelijkertijd de persoonlijke *dharma* van ieder wezen. Een mens moet die dingen doen en ervaren waartoe zijn eerdere handelingen hem hebben veroordeeld. Hij zou zelfs niet anders kunnen, maar hij moet het ook nog doen met vrije instemming. Maar het feit dat men aldus gedetermineerd is in het rijk van het handelen en ervaren verhindert niet het feit dat men geworteld blijft in het universele leven. Als het binnenste centrum van dit universele bestaan, dat niets anders is dan de alomvattende tijd, wordt de stilte gevonden die aan de wortel van die tijd ligt en die bestaat in de onveranderlijke waarheid aangaande de vlietende en onophoudelijk veranderende feiten van het leven. Deze hoogste kennis, aan de ene kant, en de veranderende vormen van het bestaan, aan de andere, verhouden zich als het hoogste zelf tot het geheel van de tijd. Daarom hebben we als uitersten aan de ene kant de onveranderlijke oneindige kennis van de waarheid en aan de andere de wereld van de tijdelijke verschijnselen. Het ene is het hoogste Zelf, vereenzelvigd met God en Kṛṣṇa, het andere is de ontvouwde *prakṛti*, de transformaties (*vikāra*) van de wereld, voortgedreven door de daarin altijd tegenwoordige *guṇa*'s. Beide tezamen vormen het gelukzalige schouwen van het gehele kosmische drama. Maar tussen de goddelijke kennis en zijn gecontemplerde inhoud is er nog een gradatie van subtiele onderscheidingen die worden gemaakt om te verklaren hoe het vergankelijke emaaneert uit het onvergankelijke. Het eerste wat men moet doen is het maken van een onderscheid tussen een gemanifesteerde en een ongemanifesteerde toestand van de *prakṛti*, het *vyakta* en het *avyakta*, het karma zoals het zich uitwerkt in een ervaring die het als vruchtgenot tot zich neemt en het karma dat zich heeft

opgehoopt maar nog niet tot rijping is gekomen. Beide worden tegelijkertijd geïdentificeerd met het Brahman, met het Brahman als het geheel van het zichtbare bestaan maar ook met het Brahman dat wordt beschouwd als de schoot of baarmoeder die het zaad van eerder gezaaid handelen ontvangt en dit tot rijping brengt. De Gītā neigt er hierbij toe het Brahman gelijk te stellen met de actieve zijde van het karmische proces; de receptieve, consumptieve zijde wordt gelijk gesteld met *puruṣa*, nu niet opgevat als de ziel, maar als een spirituele substantie die ervoor verantwoordelijk is dat levende wezens beschikken over het vermogen tot in- of aanvoelen. Neem deze geest weg en een wezen wordt volledig gevoelloos, maar blijft niettemin een bewust zelf. Door toedoen van deze geest kunnen we genieten en lijden, maar ervan verstoken zouden we nog altijd kunnen kennen. Omdat *puruṣa* hier staat voor de consumptieve zijde van de karmische ervaring heeft het dezelfde onderscheidingen als het Brahman, nl. die van zichtbare actualiteit en van opgehoopt maar nog niet gerijpt karma. Brahman (*prakṛti*) en *puruṣa* zijn de twee zijden van het uitzenden en het zich toeëigenen van werk. Hoger dan deze zichtbare en onzichtbare stadia van het karmische proces, dat eeuwig in een proces van verandering is, is een rijk dat wordt aangeduid met de term *akṣara* en dat als onvergankelijk wordt beschouwd. Het *akṣara* kan worden geïdentificeerd met de heilige lettergreep om̐ (ॐ). Dit woord omvat in een notedop de totaliteit van de Vedische openbaring. Om precies te zijn, schijnt het te kunnen worden gelijkgesteld met de eeuwige Veda voordat deze als tijd werd uitgesproken.¹ Het wordt ook beschreven als de hoogste zetel van God, en dit verklaart weer dat het kan worden geïdentificeerd met het paradijs van Viṣṇu, *Vaikunṭha*. Ook

1 In de Vedische mythologie werd de schepping van de tijd als volgt opgevat: toen God ontwaakte uit zijn kosmische slaap aan het einde van een periode van wereldoplossing, herinnerde hij zich de woorden van de Veda, en deze luid uitsprekend schiep Hij weer een nieuwe wereld.

deze zetel van God wordt aangeduid als *puruṣa*. Dit betekent dat we voor het woord *puruṣa* in de *Gītā* tenminste drie betekenissen kunnen onderscheiden. Maar geen van deze heeft de zin van ‘zelf’ of ‘ziel’. Want boven of op de hoogste zetel troont het hoogste zelf (*paramātmān*) dat wordt geïdentificeerd met *Kṛṣṇa*, *Viṣṇu* zelf, in zijn wezen van kenner van alwetende kennis. Deze kennis huist in het eeuwige woord. Het is de Indiase gnosis in optima forma: *Luister nogmaals naar mijn verheven woord, het meest geheime van al. Jij bent mij lief, Arjuna, en daarom wil ik je vertellen wat goed voor je is.*¹

Het occultisme van de woorden contrasteert treffend met de uitspraak van de Boeddha dat hij alleen in het publiek sprak en niets in het geheim leerde.

Het hoogste zelf schijnt hier niet alleen de passieve getuige te zijn van de werkingen van de natuur, zoals het *puruṣa* in de *Sāṅkhya*-filosofie. Want hoewel de natuur al het werk doet, moet deze natuur worden opgevat als het lichaam van de hoogste Heer, en de relatie tussen wereldziel en wereldlichaam is analoog aan het mysterie dat ligt in het uitspreken of visualiseren van de betekenis van het heilige woord. Gebruik maken van de predictie van de zingeving (het projecteren van betekenis) is niet hetzelfde als werken, toch kunnen we spreken van een auteurschap.

De *Gītā* heeft ook een begrip van een individueel zelf. Dit wordt *jīva* genoemd en het schijnt niets anders te zijn dan het hoogste zelf in verbinding met de bijzondere menselijke situatie, zoals ook het menselijk lichaam niets anders is dan een bijzondere vorm binnen het geheel van de verschijnselen. Het is een vonk van het grote vuur van de kennis. Onwetendheid, veroorzaakt door het verlangen, door lust, woede en gulzigheid, verduistert het bewustzijn hiervan. Werk daarom niet omwille van de bevrediging van het zelf. Doe het allemaal voor de Heer: dan

1 *Gītā* 18:64, *Staes*, p.151

zul je hem bereiken en met hem worden verenigd. Aanvaard daarom deemoedig al wat God je schenkt of te doen geeft. En bewijs, na jouw deel van het stuk te hebben uitgevoerd, eer aan de auteur. Wijd al je werken aan God. Dan is alles wat jij doet in feite niet door jou gedaan maar door God. Dan ben jij het niet die verantwoordelijk is voor wat je doet, maar God. Maar zodra je je eigen wensen volgt laad je schuld op je.

Hoewel we in de Gītā, ondanks de verschillen met het Sāṁkhya, de tegenstelling vinden tussen de innerlijke stilte van het Zelf en de onstuimigheid die wordt veroorzaakt door de *guṇa's*, worden beweging en rust niet beschouwd als de opeenvolgende stadia van slavernij en verlossing. Ze worden eerder, evenals in de Vedānta – waar het denken van de Gītā dichtbij staat – opgevat als de oppervlakte en de diepte, analoog aan de relatie tussen de golven en de stille diepte van de oceaan. Daarom vinden we hier ook geen dualisme zoals in het Sāṁkhya. Want hier zijn de ziel en de natuur geen twee tegenovergestelde beginselen maar de binnen- en buitenkant van het ene goddelijke wezen dat zichzelf manifesteert als de eeuwigheid van de tijd, de grond van leven en dood. Tezamen vormen ziel en lichaam het vooraf bepaalde kosmische schouwspel van de natuurkrachten *sub specie æternitatis*, waaruit men niet kan ontsnappen dan door er zich aan over te geven. Het is Spinozisme in een theïstische vermomming. Hoewel gehuld in ongeveer dezelfde bewoordingen en begrippen als het oudere Sāṁkhya en het boeddhisme is er toch een verschil in geest. In deze religies van het 'filosofische wereldbeeld' vinden we een bijna heroïsch verzet tegen de demon van de tijd en de dood: de blinde instinctieve drang van de natuur, met een belofte van overwinning. Als Māra, de god van de tijd, het verlangen en de dood, de Boeddha benadert onder de Bo-boom¹, met al zijn afschrikwekkende kracht, raakt de Boeddha met zijn vingers

1 Boom waaronder de Boeddha de verlichting zou hebben bereikt.

de aarde, haar tot getuige aanroepend. En hij wijkt niet van zijn plaats. In zekere zin is hier een geval van een geslaagde rebel- lie, zelfs van een kosmische revolutie. De Gītā begint met Arju- na's grote mededogen, maar als Kṛṣṇa aan hem verschijnt als Kāla, als alles verslindende tijd, op een manier die sterk over- eenkomt met de wijze waarop Māra verscheen aan de Boeddha, wordt Arjuna door angst overweldigd en smeekt hij Kṛṣṇa weer zijn menselijke vorm aan te nemen, en geeft zich over. Ik wil het werk van je lichaam, zegt Kṛṣṇa, geef het me, en houdt op met denken. Gedraag je als een pop in mijn spel.¹ Hecht je niet te veel aan vrouw, kinderen of familie.² En tenslotte worden liefde en mededogen afgedaan als egoïsme. De Gītā zoekt de verlos- sing in het gevoel van eenheid met het al, de kosmische orde, het inzicht in de noodzakelijkheid, de *amor fati*, de schouw van alle dingen als van te voren bestemd, de kennis van het onein- dige. In het boeddhisme wordt verlossing gezocht in een moedig, vrijwillig, ethisch handelen, dat zelfs de natuur en de kosmische orde trotseert omwille van de menselijke waardigheid. De Boed- dha schokte juist die kosmische orde die Kṛṣṇa met zijn brah- maanse ruggensteun wederom opeist, een orde die, zoals we eer- der zagen, in werkelijkheid een sociale orde was. Daarom kon de Gītā voldaan concluderen, dat waar je (het denken van) Kṛṣṇa en Arjuna vindt het lot gunstig is.³ Gezag en orde zegevierden.

1 Gītā 18:59-61 [59- Arjuna speelt de rol van van *kṣatriya* en is verplicht te strijden voor een rechtvaardige zaak.

60- *Spel* hier als karma; vgl. noot 2 op blz.126.

2 *Ibid.* 13:9 *Wie ongebonden is, onthecht van huis en vrouwen nageslacht, En, heeft hij het goed of heeft hij het kwaad, zijn geest nimmer verstoren laat...*

3 *Ibid.* 18:78 *Overal waar Kṛṣṇa, de HEER van yoga, en Arjuna, de boogschutter, samen zijn, daar zullen zeker succes, overwinning, uitzonderlijke vermogens en rechtvaardigheid zijn. Dat is mijn overtuiging.*

9 De Vedānta

De invloedrijke conservatieven binnen het brahmanisme verdedigen de brahmaanse wet. Eerder zagen we dat in een vroeg stadium sommige brahmanen interesse kregen voor het inheemse sjamanisme en ook voor hun idee van een uiteindelijke eenheid van het bestaan die kon worden ervaren in een mystieke eenheid. In de loop van de eeuwen werd deze mystieke eenheid geïdentificeerd met het ideaal van bevrijding (*mokṣa*) zoals we dat kennen van de religies van uit het filosofisch wereldbeeld. Vanaf die vroege tijd, waarin de eerste Oepanishaden werden geschreven, viel de brahmaanse wereld uiteen in degenen die de *dharma* hooghielden als uiteindelijke waarde en zij die geloofden in een vrijheid die zelfs de *dharma* te boven gaat. Hoewel de controverse nooit geheel werd opgelost, kwamen beide partijen tot een soort overeenkomst in de leer van de levensstadia (*āśrama*). De morgen, middag en avond van het leven houden verschillende plichten in. Jongeren moet studeren, een huisvader moet zijn sociale verantwoordelijkheid nemen en daarna mag hij zich op hogere leeftijd terugtrekken, en oog in oog met de dood reikt hij naar de ultieme vrijheid. Dit kan de vorm aannemen van een zich terugtrekken in het bos of het vervallen in een thuisloze religieuze zwerver. In de kracht van zijn jaren is er een onderwerping aan de *dharma* en op leeftijd moet je ervan bevrijd worden door *mokṣa*. Zijn deze ideeën van de stadia van het leven een harmonisch sprookje om de fundamentele tegenstelling in de Indiase geest te maskeren? Weinigen belichamen met hun leven het ideaal van de stadia van het leven. Het gegeven is dat mensen of kiezen voor het *dharma*-patroon van leven of voor het ideaal van vrijheid van sociale verplichtingen, zonder dat daarbij het levensstadium een rol speelt. Daarom vinden we kinder-*sādhus* (religieuze bedelaars) en bejaarde gezinshoofden.

De Bhagavad-Gītā is een serieuze poging om het *dharm*a- en het *mokṣa*-ideaal te combineren. Door de *dharm*a (dat hier hetzelfde inhoudt als *karman*) te volbrengen wordt na de dood *mokṣa* bereikt in het paradijs van Viṣṇu. Als jij volgens de *dharm*a leeft zal God je *mokṣa* (bevrijding) geven. Hier werd *mokṣa* de beloning voor het in ere houden van de *dharm*a, want dat laatste was de eerste interesse van de schrijvers van de Gītā. De Oepanishadische traditie heeft een grotere belangstelling gekoesterd voor bevrijding en mystieke eenheid, en historisch werd deze traditie in brahmaanse kringen steeds belangrijker. De aanhangers van de Oepanishadische traditie dachten dat er twee levensdoelen zijn waarvan de *dharm*a de lagere is (en als het ware voorbereidend) en *mokṣa* de hogere. Zij doopten de studie van de *dharm*a ‘*pūrva-mīmāṃsā*’, wat eerder onderzoek betekent en de studie van *mokṣa*, zoals gevonden in de Oepanishaden, *uttara-mīmāṃsā* (later of hoger onderzoek). Zoals de *pūrva-mīmāṃsā* haar *sūtra*’s had die werden toegeschreven aan de wijze Jaiminī, zo had ook de *uttara-mīmāṃsā* haar *sūtra*’s of aforismen als grond voor alle erop verder bordurende leer. Deze *sūtra*’s werden toegeschreven aan een zekere Bādarāyaṇa. Deze kan, evenals Jaiminī en Patañjali, een geleerde uit de *sūtra*-periode geweest zijn (ca. 2^e eeuw v.C.), terwijl zijn *sūtra*’s zich kunnen hebben ontwikkeld tot een paar eeuwen na het begin van de christelijke tijdrekening. Het doel van de aan Bādarāyaṇa toegeschreven *sūtra*’s was het geven van een bloemlezing van de belangrijkste passages uit de Oepanishaden en bovendien het verzoenen van hun ogenschijnlijke contradicties. Deze klus werd geklaard door een spilfunctie toe te kennen aan die passages die het zelf (*ātman*) identificeren met het universele levensbeginsel (*brahman*). *Brahman*, als universele levende materie, transformeert zichzelf in alle verscheidenheid van de zichtbare wereld terwijl het tegelijkertijd in al deze vormen woont als het bewuste zelf. Hier vinden we het ene *Brahman* in de dubbele rol van de *prakṛti* en het *puruṣa* van het Sāṅk-

hya. De brahmanen kopieerden de Sāṁkhya-leer en ze vonden het belangrijk om één zwaarwegend verschil met het origineel te benadrukken. Ziel en materie zijn geen twee onafhankelijke beginselen maar één enkel principe. De ziel is het Brahman, is de prakṛti in zijn diepste wezen, terwijl het wezen van Brahman, de levende materie, de ziel of het zelf *ātman*) is. Door dit belangrijke verschil met het Sāṁkhya noemden de aanhangers van de Oepanishadische traditie zichzelf niet slechts Vedāntins', aanhangers van de Vedānta (het einde van de Veda's, ofwel de Oepanishaden) maar ook 'Advaitins' (non-dualisten), omdat ze van mening waren dat de wereld niet wordt gevormd door twee onafhankelijke beginselen, maar door slechts één, het Brahman of het Zelf, het universele bewuste leven, dat één is zonder tweede (*eka-advitīya*), uniek dus. Het rustieke gevoel van de *unio mystica* stond de brahmanen nader dan het stedelijke verlangen naar ontsnapping (van hergeboorte). Ontsnappen impliceert een tweeheid, degene die ontsnapt en dat waarvan hij ontsnapt. De *unio mystica*, daarentegen, heeft niets anders nodig dan enkel haar eigen eenheid. De brahmanen kenden het stedelijke leven met zijn intellectuele klimaat, maar ze kenden deze wereld alleen van buitenaf. Ze misten het stedelijke bewustzijn.

Het oorspronkelijke concept van het Brahman, van het universele bewuste leven, was dat van een allesdoordringende materiële substantie met daarin een bewuste kern. Het was het voorwereldlijke levende wezen dat vóór het ontwaken van de wereld in een toestand van slaap verkeerde. Toen het wakker werd voelde het zich alleen en daarom schiep het de wereld door zich erin te veranderen. Het werd een veelheid die zichzelf transformeerde en die zich deelde. De vergelijking die dit proces kan illustreren is die van de groei van een boom. Uit één spruit ontwikkelen zich – wanneer deze groeit – vele twijgen, en deze worden weer tot takken waaruit wederom twijgen te voorschijn komen die eindigen in bladeren. Terwijl het ene zaad zich daad-

werkelijk omvormt tot een veelheid van bladeren, blijft het waar dat al deze bladeren deel uitmaken van de ene boom. De veelheid is werkelijk, maar bestaat alleen als geworteld in een grondende eenheid. De wereld van de verschijnselen is daarom een eenheid in verscheidenheid. In haar gedeeldheid is ze toch ongedeeld. Dit is de reden waarom deze opvatting van het Brahman *bhedābheda* werd genoemd (leer van gedeeldheid en ongedeeldheid). Dit is de Advaita-vedānta zoals Bādarāyaṇa die zelf zag. En deze positie werd nog altijd verdedigd door de 9^e eeuwse filosoof Bhāskara.

De Oepanishadische bespiegelingen kwamen op toen de aandacht verschoof van de wetten van leven en dood, van zaaien en oogsten, en alle verplichtingen die nodig zijn om het sociale leven in stand te houden, naar de essentie van het leven, het proces van de groei zelf. De neolithische akkerbouwer had ontdekt dat het leven uit de dood ontstaat, dat de oorsprong van het leven gelegen is in het offeren van ander leven. Als het zaad niet aan de aarde wordt geofferd – of aan de schoot van een vrouw – en sterft, zal geen nieuw leven zich ontwikkelen. Daarom ontwikkelde de kunst van het offer zich onder de brahmanen tot de hoogste wetenschap. Het offer is de natuur van het leven en het wordt door de aarde geëist. Maar van de inlandse sjamaan leerde de brahmaan de bespiegelende aandacht voor de groei zoals die werkt van binnenuit. Hij leerde iets te verstaan van de innerlijke vreugde van het leven, niet als een individueel bestaan dat geofferd moet worden aan iets bovenpersoonlijks, maar als een allesdoordringende onvernietigbare kracht. De *Ādivāsi*¹ leerde de brahmaan dezelfde kunst van de mystieke balans of yoga die hij ook onderwezen had aan de escapistische stedeling. Evenals een geitehoedster de vervreemde Boeddha het geneesmiddel wees voor zijn levensafkeer door hem wat rijstepap aan te bieden,

1 Sanskriet en Hindi woord dat *oorspronkelijke bewoner* betekent.

evenzo ontfermden zich soortgelijke mensen over de innerlijke verscheurdheid van de Ārische ziel. Die ziel was hier niet als die van de gekooide vogel van de stadsmens, maar ze was als die van de soldaat die ontdekt dat hij gebonden is door dezelfde boeien waarmee hij zijn krijgsgevangene ketent.

We zagen al dat de Advaita-Vedānta in zijn oorspronkelijke vorm nauw verbonden was met het denken van het Sāṃkhya. Hier wordt niet getwijfeld aan het bestaan van een materiële wereld. De Vedāntin ontkent alleen het dualisme dat hoort bij de Sāṃkhya-leer. De waarnemer en het waargenomene worden niet opgevat als twee verschillende zijnden maar als twee aspecten van dezelfde werkelijkheid. De Vedānta staat hierin dicht bij de Bhagavad Gītā, ook daar wordt het geheel van de werkelijkheid gezien als de manifestatie van het ene goddelijke wezen. De Vedāntin onderscheidt zich echter van de Gītā doordat, waar de Gītā het actieve leven bepleit, hij – met het filosofisch wereldbeeld – opteert voor het contemplatieve ideaal. Hier verliest de brahmaanse wet veel van zijn betekenis. Niet dat haar geldigheid wordt ontkend – de Vedānta blijft brahmaanse leer – maar ze wordt beschouwd als iets dat slechts voorbereidend is voor de verwerkelijking van het hogere ideaal van de verlossing (*mokṣa*). Daarom verliest de *dharma* iets van zijn absoluutheid. De Vedāntins zijn immers gedwongen om toe te geven dat in de verlossing alle levende wezens hetzelfde zijn, hoewel de *dharma* heerst zolang die verlossing er nog niet is. Daarin toont de Vedānta zich als een mildere vorm van het brahmanisme.

Er zouden nog andere vormen van de Vedānta komen. In de tweede helft van het eerste millennium n.C. ging het met de stedelijke cultuur in India achteruit. Deze cultuur was de gastheer geweest van de religies van het filosofisch wereldbeeld. De politieke en economische redenen voor deze achteruitgang kunnen hier niet behandeld worden. Maar het gevolg ervan was dat wederom het platteland de Indiase cultuur ging bepalen. In de

landelijke gebieden was het brahmanisme altijd sterk geweest. Daarom betekende een teruggang van de stedelijke cultuur tegelijkertijd een versterking van de brahmaanse positie in India en een verzwakking van die van jaïnisme en boeddhisme. Het boeddhisme in het bijzonder werd door het hindoeïsme geabsorbeerd. Omstreeks het begin van de 7^e eeuw regeerde in Bengalen een zekere koning Śāśānka, die het tot dan toe in zijn rijk wijd verbreide boeddhisme vervolgde. Het is waarschijnlijk dat onder deze omstandigheden vele boeddhisten formeel tot het hindoeïsme werden bekeerd. Op deze wijze introduceerden ze daarin vele boeddhistische ideeën. Eén van die ideeën was het fenomenalisme dat vanaf het begin eigen aan dit boeddhisme was geweest. De boeddha had onderwezen dat het bestaan uit niets anders was opgebouwd dan de vijf groepen (*skandha's*), te weten: zintuiglijke waarnemingen, gevoelens, begrippen, neigingen en bewustzijn. Los daarvan bestond er geen objectieve of substantiële werkelijkheid. Dit werd nog meer benadrukt door het latere Mahāyāna-boeddhisme, met name in de idealistische traditie van de Yogācāra, maar, op een andere manier, ook in de Mādhyamika van Nāgārjuna. In de Yogācāra werd de hele wereld opgevat als een projectie van de geest. Daarom werd de wereld, in zoverre zij als iets uiterlijks zou bestaan, opgevat als een louter illusie. De Mādhyamika's benadrukten de volstrekte wederzijdse afhankelijkheid van alle bestaans-elementen, en daarom was ook voor hen de wereld als de som van de onafhankelijke zijnden een drogbeeld. Zij beschouwden de intrinsieke onzelfgenoegzaamheid van ieder onderdeel van de werkelijkheid als de hoogste waarheid. Beide scholen stelden dus hun vraagtekens bij de realiteit van de uiterlijke wereld. Men beschouwde die wereld als *māyā*, als zinsbegoocheling. De uiterlijke wereld was in werkelijkheid een product van de geest. We vinden hier dezelfde idee die we ook al tegenkwamen in de Sāṃkhya-filosofie. Ook daar werd de wereld in feite beschouwd als een voorstelling in de

geest, hoewel die geest zelf beschouwd werd als een materieel ding.

Mogelijk waren de vroege brahmanen met hun magische houding ten aanzien van de werkelijkheid nog niet rijp geweest voor deze kentheoretische finesses. Voor hen was het grote zich evoluerende zijnde simpelweg het zelf van alle dingen. Men voelde een overeenkomst tussen het Brahman en de oceaan. Aan de oppervlakte van de zee ziet men de onstuimigheid en de verschillen tussen golven en schuim en eeuwig durende beweging. Maar in de diepte was er de stilte van louter water. Evenals in de Gītā werd de diepte vereenzelvigd met de oneindigheid van de kennis terwijl de oppervlakte werd vergeleken met de veranderingen van de tijd. Maar deze kennis werd nog altijd opgevat als een soort spirituele, levende substantie, de levensessentie die de machtige Banyan-boom van de Chāndogya-upaniṣad doortrekt. Het was het boeddhisme, en in het bijzonder de Mādhyamika, dat aan het brahmanisme leerde dat het absolute, als grond van de tijd, niet kon worden opgevat als een soort substantie, een zee die druppels kan vormen of een vuur waaraan vonken ontspringen. Alle substanties kunnen gedeeld worden, maar het absolute niet. Het absolute moet daarom niet opgevat worden als een soort materie maar moet eerder beschouwd worden als de onveranderlijke waarheid waartoe alle tijdelijke verscheidenheid zich op één of andere manier verhoudt. Tijdelijke verandering is geen transformatie, geen verandering van een ten grondslag liggende materie, zoals klei die gekneed kan worden tot verschillende vormen, maar is een reeks verschijningen aan een bewustzijn zonder dat er een individuele substantie is die zich in die verschijningen toont. De verschijningen zijn geen modificaties van een substantie. Van de Mādhyamika nam het brahmanisme het louter fenomenale karakter van de werkelijkheid over. Daarom kon in de nieuwe vorm van de Advaita-Vedānta het Brahman niet langer beschouwd worden als een levende substantie die zich-

zelf omvormt tot alle gestalten van de wereld zoals een zaad dat zijn aangeboren mogelijkheden ontplooit (een theorie die *pariṇā-mavāda* = transformatie-leer of ook *satkāryavāda* = het gevolg-bestaat-al-in-de-oorzaak-leer werd genoemd). De hele stoffelijkheid van het Brahman bestond alleen schijnbaar en daarom was zijn transformatie in de zichtbare wereld ook slechts schijnbaar. Het was een ‘alsof’-transformatie, een *vivarta*. Het zelf van de levende wezens werd niet langer gevormd door het Brahman in de zin dat we allemaal gemaakt zijn van dezelfde klei, integendeel, alle dingen zijn afhankelijk van datgene wat het wezen van alle zelfheid vormt, nl. het zuivere bewustzijn, het loutere zien, gewaarworden. We zagen dat de Gītā nog niet bekend was met de Sāṃkhya-opvatting van de ziel (*puruṣa*). Want alles wat de Gītā in zijn metafysica opnoemt zou het Sāṃkhya nog steeds rangschikken onder zijn begrip van de natuur (*prakṛti*). De vroege Vedānta omhelst het monisme door de ziel, de zetel van het geweten, te offeren. Nu vindt er in de Advaita-Vedānta een radicale verandering plaats: het monisme wordt gered, maar ditmaal door zichzelf te ontdoen van de natuur (*prakṛti*) en door het *puruṣa*, dat nu de naam ‘Ātman’ draagt, tot enige werkelijkheid uit te roepen. Evenals het *puruṣa* van Patañjali is deze Ātman een louter zien, terwijl het, evenals het absolute van de Mādhyamika een oneindigheid van kennis is. De wereld is een verschijning, een projectie van de geest. Maar deze geest is ditmaal geen evolutie van een natuur (*prakṛti*), maar een voorspiegeling van de onwetendheid, omdat er niets kan bestaan los van het absolute zelf. Men kan dan weliswaar doorgaan met te spreken van natuur of geest, maar dit is dan slechts een conventionele manier van spreken, de nog niet uiteindelijke waarheid van het praktische leven. In een meer uiteindelijke zin worden betekenissen als *prakṛti* en *citta* (geest) gevormd door onwetendheid, *avidyā-kalpita*. Ze zijn onwerkelijk (*anṛta*) terwijl alleen het getuige zijnde bewustzijn, gedrenkt in oneindige kennis, waar is. In deze vorm van Advaita-Vedānta

kwamen en bleven de yoga van Patañjali en het Mādhyamika boeddhisme samen. Het was de grootste revolutie die het brahmanisme onderging sinds zijn ontstaan. Want hier liet het de Ārische traditie van een op de natuur gebaseerd *dharma* vallen. Aangezien de natuur zelf ontmaskerd werd als een illusie konden er geen intellectuele redenen meer bestaan voor het hooghouden van de onderscheidingen van klasse en kaste. Aangezien de natuur slechts onwetendheid is, blijft er alleen ruimte voor de *dharma* van het geweten, de *dharma* van de innerlijke getuige. En dit is de *dharma* van het boeddhisme, het jainisme en de yoga. Tussen de *Gītā* en de *Vedānta-sūtra's* aan de ene kant en de *vivarta-vāda* van de Advaita-Vedānta ligt de waterscheiding in de geschiedenis van de hindoe-filosofie en -religie. Eindelijk begon India haar invallers te verzwelgen.

Maar zelfs nu was het traditionele brahmanisme nog niet verslagen. Het oefent tot de huidige dag zijn invloed uit. Maar sinds deze tijd bestaat er niet langer een onoverbrugbare kloof tussen het magische en het filosofische wereldbeeld. Vormen van syncretisme werden eerder regel dan uitzondering.

Het Advaita-illusionisme begon met een Bengaalse wijze genaamd Gaudapāda die waarschijnlijk leefde in de 7e eeuw. Hij schreef een commentaar op de *Māndukya-upaniṣad* met daaraan toegevoegd een serie stanza's. Na de eerdere revolutionaire periode van de Oepanishaden, toen de brahmanen iets begonnen op te steken van de inheemse tradities, was hij de eerste in de Ārische traditie die begon de wereld te analyseren in termen van bewustzijnsstadia in plaats van dat hij haar wilde zien als een serie transformaties van een oorspronkelijke materie. Hij besteedde bijzondere aandacht aan de toestand van *samādhi* zoals we die kennen uit het boeddhisme en de yoga. Hij noemde die toestand *turiya*, de vierde toestand. Men zegt dat de beroemde filosoof Śaṅkara een leerling van diens leerling was. Deze legde het fundament voor de illusionistische (*māyāvāda* of *vivartavāda*)

vorm van Advaita-Vedānta. Hierin wordt gesteld dat de veranderende wereld als een luchtspiegeling is en dat de uiteindelijke bestemming van de mens niet gelegen is in het hoog houden van de eeuwige (*sānātana*) brahmaanse *dharma* maar in de uiteindelijke rust van een stille contemplatie.

Maar zelfs in Śaṅkara vinden we een grote terughoudendheid om de brahmaanse *dharma* op te geven en hij blijft vasthouden aan veel brahmaanse vooroordelen, hoewel hij daarvoor geen overtuigende redenen kan aanvoeren. Zelfs vandaag de dag is India nog steeds het continent van de dubbele orde. Maar sinds de tijd van Śaṅkara hebben hervormingsbewegingen steeds geprobeerd om de kaste-verschillen te verzachten. Ze zijn nu bij wet afgeschaft, hoewel ze nog altijd stevig verankerd zijn in de traditie.

Nawoord

Veel geleerden vragen zich af waarom het boeddhisme dat ooit wijd verspreid en invloedrijk was in India, vanaf de 8^e eeuw geleidelijk aan van het subcontinent verdween. Een reden werd gevonden in de situatie van politieke discontinuïteit die een einde maakte aan het stedelijke leven en daarbij de cultuur het door de brahmanen gedomineerde platteland op dreef. Het leek dat het brahmanisme uiteindelijk had gezegevierd.

Van de Vedantijnse revolutie leerden we dat het niet het traditionele brahmanisme was dat de overwinning wegsleepte. Het boeddhisme verdween niet zonder het hart van zijn overwinnaar te overmeesteren. Juist in haar overwinning werd de brahmaanse cultuur volgezogen door het boeddhisme. Ze kon niet langer haar feodale hegemonie bewaren. In plaats van priesters van de regerende klasse te blijven, vormden de brahmanen nu een priesterklasse in het algemeen en niet altijd tot hun eigen voldoening. Toen in de 17^e eeuw de katholieke priesters voet op Indiase bodem zetten en aan de brahmanen vroegen hoe zij hun rol konden vervullen in die wereld van heidense beeldenverering bekenden velen hun kritiek. De maag moest worden gevuld en het was nu de brahmaan die moest werken voor zijn geld.

Hoewel de brahmaan tot op zekere hoogte geaccepteerd werd, hield dit ook in dat hij niet langer de vertegenwoordiger was van een politiek systeem met een genadeloze wet, hoewel de aura van het verleden voortduurde. Hadden de brahmanen nieuwe machtige invallers nodig om hun oude positie te herwinnen? Ze werden vaak bestuursambtenaren van de nieuwe heersers, of dit nu de Moghuls waren of de Engelsen.

Zo slaagden ze er in de brahmaanse erfenis te presenteren als de culturele erfenis van India. Het brahmanisme was verzwakt en hun greep op de maatschappij werd lossler. Dit kwam tot uiting in de opleving van alle soorten van traditionele religies waarvan sommige heel oud geweest kunnen zijn.

Het is ook van betekenis dat we het centrum van de Indiase cultuur zien verschuiven van het noorden naar het zuiden. In het gebied van de Tamils zien we vanaf de 10^e eeuw de opkomst van mystieke bewegingen en stromingen van religieuze devotie. Na enige eeuwen verspreidden deze zich naar het noorden. Al deze nieuwe bewegingen hingen – een paar uitzonderingen daar gelaten – de fundamentele ideeën van het *filosofisch wereldbeeld* aan, zelfs wanneer ze namen en symbolen gebruikten die waren ontleend aan de brahmaanse traditie. Zelfs de Vaiṣṇava werd een religie van devotie en bevrijding meer dan een religie van de brahmaanse *dharmā*.¹

Zolang als India verdeeld was in twee ideologische blokken konden de oude religies van het *filosofisch wereldbeeld* hun identiteit behouden. Tegenover de feodale vijand diende er iets stabiels te zijn, iets ouds en waardigs waarop men zich kon beroepen om zich staande te houden. Toen het gevaar week werd de Indiase ziel bevrijd. Het was het niet langer de gevestigde doctrine maar de levende, hoewel lang onderdrukte, tradities die explodeerden in een vuurwerk van religies en theorieën. Er ontwikkelden zich de anarchistische religieuze groeisels die zich tot vandaag in een van de vele kamers van het hindoeïsme hebben genesteld.

We weten weinig van de politieke veranderingen in de 8^e en 9^e eeuw. Wel wordt er iets van revolutionaire aard bevestigd door het nieuwe type van de Advaita-Vedānta dat bijna de

1 Zo stond de geestelijk hervormer Chaitanya, grondlegger van de Hare-Kṛṣṇa-beweging, het hertrouwen van weduwen toe: een omkeer in de geschiedenis van het hindoeïsme.

gehele vroegere ontwikkeling van de Vedānta, vanaf de tijd van de Oepanishaden en de *Brahmasūtra's*, aan het oog onttrok. Was er een geleidelijke ontwikkeling van de Vedānta-filosofie tot aan de tijd van Śaṅkara? Behalve de herinnering aan de namen die bewaard zijn gebleven in de *Brahmasūtra's*, zoals die van Auḍulomi of Kāśakṛtsna, en, natuurlijk, de Bhagavad Gītā, is er niets overgebleven van deze traditie behalve het relatief late werk van Bhāskara.

Is de oudere interpretatie van de Oepanishaden vernietigd? Is het niet bewaard omdat de nieuwe Vedānta-traditie de Veda's wilde interpreteren in het licht van de yoga en het boeddhisme? Moest dit als de ware brahmaanse traditie worden gepresenteerd?

Tot aan de Vedantijnse revolutie werd het *filosofisch wereldbeeld* bewaard door een intellectuele elite. Of leefde het onder grotere delen van de bevolking?

Hoe dan ook, na deze tijd klommen mensen van lage geboorte op tot de positie van religieuze leiders. Uiteindelijk werd duidelijk dat de grote filosofieën geruggesteund werden door een volkse vroomheid die niet kon worden uitgeroeid en mochten nu spreken.¹

De Indiase geschiedenis ging een nieuwe fase binnen: de middeleeuwen.

1 [De standvastigheid van volkse vroomheid blijkt overal uit de godsdienstgeschiedenis.]

Inkijkexemplaar

Verklarende woordenlijst

adharma – vernietiging, het tegenovergestelde van *dharma*.

Advaita – non-dualisme; brahmaanse leer die stelt dat de bewuste kern van het leven (*ātman*) identiek is met de levenskracht (*brahman*) die het heelal doordringt.

advaitin – aanhanger van de leer van de Advaita.

Agniveśa-saṃhitā – oudste overgeleverde tekst van de *Āyur-veda*, de medische wetenschap waarvan de arts *Ātreya* als grondlegger wordt beschouwd.

aḥaṅkāra – steller van het ik, d.i. het ego of ik-bewustzijn.

ahiṃsā – geweldloosheid, de leefregel om geen levend wezen het leven te benemen.

anṛta – onwaar, onjuist.

antahkaraṇa – letterlijk: ‘innerlijk orgaan’, d.w.z. de geest, meestal geïdentificeerd met het denkorgaan of ‘*manas*’.

apavarga – ‘ontsnapping’, de term die in de *Pūrva-mīmāṃsā* meestal gebruikt wordt om de uiteindelijke verlossing uit de kringloop van

hergeboorten aan te duiden. Deze term wordt ook in andere verlossingsbewegingen en filosofieën gebruikt.

apūrva – begrip uit de *Pūrva-mīmāṃsā*, dat staat voor de kracht die wordt opgewekt door een juist uitgevoerd offerritueel. Deze kracht bewerkt dat het doel waartoe men het offer ondernam wordt verworvelijkt.

artha – 1) het nastreven van wereldlijke doelen, handel, arbeid, zaken; 2) ding, zaak; 3) betekenis.

Ārya – 1) een afstammeling van de Indo-Europese stammen die in het 2e millennium v. Chr. India binnentrokken. 2) ‘edel(e)’. Dit is de grondbetekenis van het woord. In deze zin wordt de term vaak in het boeddhisme gebezigd.

āsana – een yoga-houding. Het woord duidt oorspronkelijk een zit-houding aan.

asmitā – ik-bewustzijn of egoïsme; één van de *kleśa*’s uit de Yoga-leer van *Patañjali*.

āśrama – levensstadium. In het brahmanisme worden er vier onderscheiden: *brahmacarya* (leerling-schap), *grhastha* (de staat van gezinshoofd), *vanaprastha* (het zich terugtrekken in het woud), en *saṁnyāsa* (de staat van bezitloosheid).

āśrava – de instroom van karma in de ziel in het jainisme; de invloeden die op de geest inwerken in het boeddhisme.

Atharva-veda – vierde Veda, toegevoegd aan de drie oorspronkelijke (Ṛg-, Sāma-en Yajur-veda). Deze Veda is genoemd naar Atharvan (of Aṅgiras) en heeft sterke sjamanistische invloeden ondergaan. De oorsprong van die invloeden ligt waarschijnlijk bij de niet-Ārische Indiase bevolkingsgroepen.

ātman – het zelf, de bewuste persoonskern, zoals die wordt opgevat in de Oepanishaden en de Vedānta.

avatāra – ‘neerdaling’, ‘incarnatie’. Het verschijnen van de god Viṣṇu op aarde in een menselijke of dierlijke gedaante; dit om de wereld voor verder afglijden te behoeden.

avidyā – onwetendheid.

avidyā-kalpita – voorgesteld door onwetendheid, gevormd door onwetendheid.

āyur-veda – ‘de wetenschap van de le-

vensduur’ (āyus). Dit is de traditionele Indiase medische wetenschap die begint met de arts Ātreya. Centraal in deze leer staan de drie levenssappen (*doṣa*): *pitta* (het vurige), *vāta* (het winderige) en *kapha* (het vochtige).

bhedābheda-vāda – ‘leer van verschil en niet-verschil’. Deze leert stelt dat alle individuele wezens zich tot het absolute verhouden zoals de bladeren tot de boom. Hoewel de bladeren individueel van elkaar verschillen zijn ze toch delen van de ene boom. Zo zijn ook de verschillende wezens delen van het ene Brahman.

bhikṣu – bedelmonnik (met name in het boeddhisme).

bhoga – genieting, receptieve ervaring, consumptie.

bhoktr – genierter, subject van de receptieve ervaring, consument.

bodhi – het ontwaken, het bevrijden van de inzicht dat de mens volgens het boeddhisme uit de kringloop van hergeboorten verlost.

brahmaan – iemand die tot de hoogste kaste behoort.

brahmacarya – het stadium van leerling, kuisheid, celibaat.

– het oorspronkelijk en alomanezi-

- ge aspect van het ALLERHOOGSTE. In de Vedānta vereenzelvigd met ātman, de bewuste persoonskern.
- Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad** – één van de twee oudste Oepanishaden (de ‘grote woud-oepanishad’).
- buddhi** – hoogste geestelijke vermogen, het oordeelsvermogen, de rede.
- Caraka-saṁhitā** – Medische (āyur-vedische) tekst toegeschreven aan Caraka, waarschijnlijk 2^e eeuw n.C.
- Chāndogya-upaniṣad** – één van de twee oudste Oepanishaden. Oepanishad behorend bij de Sāma-veda, de Veda van de zangers.
- dāsa** – slaaf, horige.
- dhāraṇā** – het richten van de concentratie.
- dharma** – afgeleid van het Sanskriet-werkwoord *dri*, dragen, steunen, behouden, instandhouden. Dharma is dat wat alles draagt en ons hoogste bewustzijn beschermt. Het is de kosmische wet, de ethische norm.
- Dharma-śāstra** – de wetboeken van de brahmaanse traditie.
- dhyāna** – meditatie.
- dravya** – substantie, ding.
- duḥkha** – het lijden, kernbegrip in o.a. het boeddhisme.
- garbha** – baarmoeder.
- grhasṭha** – huisvader, gezinshoofd.
- guṇa** – de drie oerkrachten die tezamen de natuur van alle dingen vormen. Begrip uit de Sāṅkhya-filosofie.
- itihāsa** – sage, legendarisch epos, zoals bv. het Mahābhārata en Rāmāyaṇa.
- jāti** – geboorte, maar ook ‘kaste’.
- jīna** – ‘overwinnaar’, titel van de heiligen van het jāinisme.
- jīva** – ziel, term gebruikt in het jāinisme maar ook in de Vedānta, waar de term de individuele ziel aanduidt in onderscheid met het absolute zelf (ātman).
- jīvanmukti** – iemand die bij het leven verlost is.
- kaivalya** – onafhankelijkheid, innerlijke vrijheid, afzondering. Aanduiding van de staat van verlossing uit de kringloop van hergeboorten in de yoga en andere wereldbeschouwingen.
- kāla** – de tijd.
- kāma** – (erotisch) verlangen.
- karma** – afgeleid van *kri* = doen, handelen. Karma is elke daad of handeling (fysiek, mentaal en verbaal) waarvoor je de gevolgen draagt. *Je oogst wat je zaait.*
- karṭṛ** – subject van handelen, de *agens*, degene die handelt, de dader.
- kastensysteem** – klassieke indeling

- van de Indiase maatschappij in vier groepen: *kṣatriya*'s (koningen en krijgers) *brahmanen* (priesters en geleerden) *vaiśya*'s (landbouwers en handelaren) en *śūdra*'s (knechten en dienaren). Naast deze vier kasten zijn er ook de kastenlozen (*paria*'s) en de tribalen.
- kevalin** – iemand die de toestand van kaivalya heeft bereikt.
- ken die maken dat men verstoken is van het inzicht in de eigen ware natuur.
- kṣatriya** – krijger, edele.
- līnga(m)** – symbool in de vorm van een opgerichte steen (vaak bewerkt) van de verwekkende levenskracht; fallus-symbool.
- Mahābhārata** – grootste klassiek Indiase epos. Het grote epos over de Bhārata's (een Ārische clan).
- mahābhūtāni** – de vier (of vijf) grove elementen: wind, vuur, water, aarde en de ruimte of ether (medium van het geluid) als vijfde.
- mahat** – buddhi.
- manas** – denk- en voorstellingsvermogen.
- māyā** – in oudere teksten *toverkracht*, in jongere *illusie*. Māyā bestaat uit de drie basiseigenschappen: harmonie, passie en loomheid (*sattiva*, *rajas*, *tamas*). Het brengt de mens in begoocheling waardoor hij zijn hogere natuur vergeet. Bij het doorzien van māyā wordt de mens bevrijd van haar illusie.
- mīmāṃsā** – onderzoek.
- mokṣa** – verlossing (van de kringloop van hergeboorten), bevrijding
- nāma-rūpa** – naam en vorm, geestelijke vermogens en lichaam, of, geestelijke vermogens en zintuiglijke gewaarwordingen.
- nirjara** – uitdelging; in het jainisme het d.m.v. ascese verwijderen van opgehoopt karma.
- nirodha** – beheersing, controle, het bedwingen, het stopzetten; in de yoga het beteugelen van de onrust van de geest.
- Nirvāna** – hoogste gelukzaligheid; eeuwige bevrijding van de illusie van de materiele wereld en van de noodzaak van hergeboorte.
- niyama** – persoonlijke leefregels, wat men bij een goede levensvoering in acht dient te nemen; tweede discipline in de achtledige yoga van Patañjali.
- paramātman** – het hoogste zelf; benaming van het absolute in de Vedānta, zuiver onbeperkt bewustzijn.
- pariṇāma-vāda** – leer dat de wereld voortkomt uit de transformatie van een oermaterie of oerwezen;

- o.a. in het Sāṃkhya en in de Vedānta.
- prakṛti** – natuur of oermaterie; begrip uit de Sāṃkhya-filosofie.
- prāṇa** – levensadem, vitale energie.
- prāṇāyāma** – adembeheering (en daarmee beheersing van de levensenergie); het woord betekent letterlijk ‘het spannen van de adem’.
- pratītya-samutpāda** – ‘afhankelijk ontstaan’; de idee dat een psychisch verschijnsel zich alleen kan voordoen onder zekere condities. In het boeddhisme knoopt zich hieraan de gedachte vast van een ketting van twaalf soorten condities, waarbij de laatste zelf weer de voorwaarde is voor de eerste.
- pratyāhāra** – het naar binnen keren van de aandacht, introversie; vijfde trap van yoga-beoefening in het systeem van Patañjali.
- pūja** – religieus eerbetoen.
- pūrāṇa** – legende
- puruṣa** – ziel; in Sāṃkhya en Yoga de passieve bewuste persoonskern van een levend wezen.
- Pūrva-mīmāṃsā** – ‘eerder’ of ‘voorbereidend onderzoek’; conservatieve stroming in het brahmanisme waarin het inachtnemen van de brahmaanse wetten centraal staat.
- Rāj** – (Hindi) de Britse overheersing van India.
- rajas** – één van de drie guṇa’s (die van energie, verlangen en passie) die, in de filosofie van het Sāṃkhya en van de Yoga, tezamen de oermaterie (prakṛti) vormen. De andere zijn sattva en tamas.
- Ṛg-veda** – één van de vier Veda’s. Dit is de Veda die werd geciteerd en vnl. bestaat uit oden.
- ṛta** – de kosmische wereldorde die de hoogste religieuze entiteit is in de Veda’s.
- rūpa** – vorm, gestalte, lichaam, zintuiglijke gewaarwording.
- sādhu** – religieuze bedelaar.
- samādhi** – meditatieve verzinking waarin men opgaat in het object van zijn meditatie; achtste trap in de yoga van Patañjali.
- Sāma-veda** – één van de vier Veda’s. Dit is de Veda die werd gezongen. Qua inhoud is deze voor een groot deel gelijk aan de Ṛg-veda.
- sarṃhitā** – compositie, compilatie; een verzameling teksten van een bepaalde aard die meestal de gezaghebbende grondslag vormt van een bepaalde traditie. Zo spreekt men van Ṛg-veda-sarṃhitā, Caraka-sarṃhitā.
- sarṃjñā** – begrip, concept, gedachte.

Sāṃkhya – een van de oud-Indische denkscholen. Een dualistische filosofie die een theorie geeft van de verschillende wezenheden (*tat-tva's*) die samen de wereld vormen. De belangrijkste van die wezenheden zijn *puruṣa* (ziel) en *prakṛti* (natuur). Door deze wezenheden goed te onderscheiden zou men verlost worden van de kringloop van hergeboorten. Dit denken vormt het theoretisch kader van de yoga-traditie van Patañjali.

saṃnyāsa – verzaking; het opgeven van alle aardse doelen en bezittingen teneinde daardoor geestelijk vrij te worden. Vierde levensstadium in het latere brahmaanse denken.

saṃnyāsin – iemand die aardse doelen en bezittingen heeft opgegeven om een religieuze bedelaar te worden.

saṃsāra – kringloop van hergeboorten.

saṃskāra – een onbewuste indruk die is achtergebleven van vroeger handelen, een dispositie.

saṃvara – het blokkeren van de instroom van karma in het jainisme.

saṃyama – concentratie; verzamelterm voor de drie laatste trappen van het yoga-pad (*dhāraṇā*, *dhyāna* en *saṃādhi*) in het denken van

Patañjali.

sanātana-dharma – de eeuwige, altijdurende wet (van het brahmanisme).

satkārya-vāda – de leer die stelt dat dingen die verschijnen ook al voor ze zich manifesteerden bestonden, maar dan in een potentële, niet waarneembare staat; kerndoctrine van de Sāṃkhya-filosofie.

sattva – één van de drie *guṇa's* (die van helderheid, bespiegeling, deugd en intelligentie) die samen de natuur (*prakṛti*) zoals opgevat door de Sāṃkhya-leer vormen. De andere zijn *rajas* en *tamas*.

siddhi – bovennatuurlijke kracht.

skandha – 'groep' of 'element'; term die in het boeddhisme één van de vijf groepen van ervaringsverschijnselen (zintuiglijke gegevens, neigingen, gevoelens, denken en bewustzijn-van) aanduidt.

śraddha – vertrouwen.

sūdra – lid van de klasse van landarbeiders en ambachtslieden; laagste hindoe-kaste.

sūtra – 'draad'; 1) serie van kernachtige uitspraken die een bondige samenvatting geven van de ideeën van een bepaalde intellectuele (religieuze, filosofische) traditie; 2) preek van de Boeddha. De boed-

- dhistische sūtra's hebben een duidelijk andere, meer verhalende structuur.
- svabhāva** – de eigen natuur, de eigen aard, wezen.
- tamas** – één van de drie guṇa's of oerkrachten die in de Sāṃkhya-filosofie tezamen de natuur (prakṛti) vormen (de andere zijn rajas en sattva).
- tanmātra** – de subtiele, of zaad-elementen. Deze maken het wezen van de zintuigen uit en brengen wanneer zij zich ontvouwen de zichtbare elementen voort. Begrip uit de Sāṃkhya-filosofie.
- tapas** – gloed, hitte, energie die door ascese wordt opgewekt.
- tattva** – wezenheid of bestaans-element, lett. 'dat-heid'. In de Sāṃkhya-filosofie de verschillende grondbeginselen die de bouwstenen van het bestaan vormen. In de Vedānta vaak een aanduiding van het absolute Brahman.
- tīrthamkara** – 'maker (ontdekker) van een voorde', d.i. een doorwaadbare plaats in een rivier of ander water. In het jainisme is dit een titel van hun heiligen, evenals 'jīna'.
- tṛṣṇā** – 'dorst', zucht, verlangen. In het boeddhisme de oorzaak van het lijden in de kringloop van hergeboorten.
- upaniṣad** – benaming voor een groep brahmaanse teksten met een mystiek-filosofische inslag. De oudste van deze teksten stammen van ongeveer 600-500 v. Chr.
- Uttara-mīmāṃsā** – andere naam voor de Vedānta.
- Vaikunṭha** – het hemels paradijs van Viṣṇu.
- Vaiṣṇava** – Viṣṇuïsme, Viṣṇu-devotie.
- vaiśya** – klasse van kooplieden en hereboeren; derde Indiase kaste.
- vanaprastha** – levenstadium van retraïte in het woud; derde van de vier levensstadia zoals opgevat door het hindoeïsme.
- vāsana** – letterlijk: 'impregnatie'. De 'geur' van iemands vroegere daden blijft hangen aan zijn persoon en 'kleurt' zijn karakter. In de praktijk is dit begrip een synoniem van 'saṃskāra'.
- Veda** – De gezaghebbende teksten van de Ārische of brahmaanse traditie. Hiervan bestonden aanvankelijk drie compilaties, de Ṛg-, Sāma en Yajur-veda, met respectievelijk oden, gezangen en offerspreuken. Na 1000 v. Chr. werd hieraan nog de compilatie van de Atharva-veda toegevoegd, goeddeels bestaande uit magische bezweringen.

vedanā – gevoelens.

Vedānta – letterlijk: ‘einde van de Veda’s’; leer die aanknoopt bij de Oepanishaden en die filosofeert over de betekenis van de levenskracht, Brahman, en haar verhouding tot het bewuste zelf, Ātman.

vibhūti – bovennatuurlijke kracht.

vijñāna – bewustzijn-van.

vikāra – transformatie, modificatie. Aardewerk is een *vikāra* van klei.

vipāka – resultaat, vergelding, het noodzakelijk gevolg van iemands handelen.

vivarta-vāda – leer dat de evolutie van de wereld slechts schijnbaar is, even werkelijk als een luchtspiegeling. Kerndoctrine van de Advaita van Śaṅkara.

Yajur-veda – één van de Veda’s, nl. die van de offerspreuken.

yama – ‘beteugeling’, de vijf universele geboden van de yoga-traditie van Patañjali: geweldloosheid, waarachtigheid, niet-stelen, kuisheid en niet hechten aan bezit.

Yoga – gewoonlijk worden ons bewustzijn en onze energie naar buiten gericht, d.i. naar de objecten in de wereld die we waarnemen via onze vijf zintuigen. Onze zintuigen hebben weliswaar beperkte mogelijkheden. Yoga is het proces waarbij

de energie en het bewustzijn omgekeerd worden, zodat het intellect niet langer van de onvolmaakte zintuigen moet afhangen, maar opnieuw verbonden wordt met de intuïtieve kennis. Op die manier kan de yogi de absolute realiteit ervaren. Yoga is afgeleid van het Sanskriet-werkwoord *yuj* (één worden, verbinden). Het verwijst naar de eenwording van het individueel bewustzijn met het universeel bewustzijn. Yoga is een levenswijze, waarbij het denken eenduidig en vastberaden is. Iemand die handelingen verricht met een evenwichtige innerlijke kalmte en zonder gehechtheid, en die dezelfde goedstoestand bewaart bij succes én mislukking, is een yogi.

Yuga of tijdperk: het tijdsschema dat in de Poeranliteratuur (*pūrāṇa* = legende) berekend is, ziet er als volgt uit. Er zijn vier tijdperken (yuga), van goed naar slecht. Nu leven we in het vierde (en slechte!) tijdperk.

1. Gouden tijdperk (krit-yug): 1.728.000 jaar,
2. Treta-yug: 1.296.000 jaar,
3. Dvāpar-yug: 864.000 jaar,
4. Tijdperk van verval (*kali-yug*): 432.000 jaar. Samen vormen ze één groot tijdperk van 4.320.000 jaar.

LITERATUURLIJST

- Basham, A. L. – *The Wonder that was India*, Londen, 1954, 1967
- Bazaz, P. N. – *The Role of the Bhagavad Gītā in Indian History*, Delhi 1975.
- Blok, Ir. J.A. – *Oepanisjads*, Deventer 1971.
- Deussen, P. – *The Philosophy of the Upanishads*, New York 1966.
- Dasgupta, S. – *A History of Indian Philosophy* (4 vols), Cambridge 1922-49.
- Dutt, N. – *Mahāyāna Buddhism*, Delhi 1978.
- Edgerton, F. (tr.) – *The Bhagavad Gītā* (2 vols.), Cambridge Massachusetts 1952.
- Eliade, M. – *Yoga, Immortality and Freedom*, Princeton 1969.
- Ensink, J. – *Mahāyāna, de grote weg naar het licht*, Amsterdam, 1973.
- Feuerstein, G. – *The Philosophy of Classical Yoga*, Vermont 1996.
- Glaserapp, H. – *Der Jainismus, Eine indische Erlösungsreligion*, Berlijn 1925.
- Glaserapp, H. von – *Brahmanisme of Hindoeïsme*, Den Haag 1971.
- Gonda, Dr. J. – *De Indische Godsdiensten*, Wassenaar, Utrecht 1974.
- Hiriyanna, M. – *Outlines of Indian Philosophy*, Londen 1932, 1958.
- Keith, A. B. – *The Karma-Mīmāṃsā*, Calcutta, Londen 1921.
- Klostermaier, K. K. – *A Survey of Hinduism*, Albany (NY), 1994.
- Mookerji, S. – *The Buddhist Philosophy of Universal Flux*, 1935, Delhi, 1980.
- Müller, F. M. (tr.) – *The Upaniṣads* (2 vols.), New York 1962 (reprint).
- Murti, T. R. V. – *The Central Philosophy of Buddhism*, Londen 1955, 1987.
- Nakamura, H. – *Indian Buddhism*, Delhi 1987, 1989.
 – *A History of Early Vedānta Philosophy*, Delhi 1983, 1990.
- Potter, K. H. – *Advaita Vedānta up to Śaṅkara and his Pupils*, Princeton 1981.
- Radhakrishnan, S. & G. Moore – *A Source Book in Indian Philosophy*, Princeton 1973.
- Scheepers, Dr. A. – *A Survey of Buddhist Thought*, Amsterdam 1994.
 – *The Yoga Sūtras of Patañjali*, Amsterdam 1997.
- Schubring, W. – *The Doctrine of the Jainas*, Delhi 1962.
- Gerda Staes (vert.) en W.M Callewaert – *Bhagavad Gītā*, Leuven 2001.
- Wilson, H. H (tr.) – *The Sāṅkhya Kārikā by Īśvarakṛṣṇa*, translated from the Sanskrit by Henry Thomas Colebrooke, also the Bhāṣya, or commentary of Gauḍapāda; tr. H. H. Wilson, Delhi 1978.
- Zimmer, H. – *Philosophies of India*, Princeton 1969, 1971.



NĀGĀRJUNA

Grondregels van de filosofie van het midden, 2005

Vertaald uit het Sanskriet door Erik Hoogcarspel

•Vertaling van de invloedrijke *Mulamadhyamakakārika's* van de boeddhistische filosoof Nāgārjuna uit de tweede eeuw. Deze ontwikkelde zijn filosofie in de traditie van de *Prajnaparamitasoetra's*, die leren dat de dingen 'leeg' zijn als een illusie.

Nāgārjuna tracht aan te tonen dat de werkelijkheid niet terug te brengen is tot begripsmatige structuren, omdat denken en begripsvorming op het vlak liggen van de mentale voorstelling en daarom fantasie zijn. De werkelijkheid wordt immers ervaren en daarom juist kan ze niet worden gedacht. Het werk heeft grote invloed uitgeoefend op het boeddhistische denken in Centraal- en Oost-Azië. Evenals Immanuel Kant wijst Nāgārjuna op de grenzen van het menselijk verstand en schept zo openheid voor de vrijheid van het ervaren. Erik Hoogcarspel is filosoof en indoloog en doceerde hindoeïsme aan de Radboud Universiteit. Hij zorgde voor een deskundige vertaling met uitgebreide inleiding, index en literatuur-opgave en een commentaar, breed van kennis en verrassend actueel, door de vele vergelijkingen met moderne westerse filosofen.

NBCBiblion



DE YOGASOETRA VAN PATANĀJALI, 2004

Vertaald uit het Sanskriet door Alfred Scheepers

Uitdagende - soms gewaagde - vertaling van de belangrijkste yoga-tekst (4e eeuw v. Chr.). Het Sanskriet lijkt vrij van religieuze beïnvloeding vertaald te zijn, maar heeft soms correctie.

De uitgebreide inleiding en de commentaren en inleidingen bij ieder hoofdstuk verklaren de tekst, bieden analyses van de historische en religieuze context van de soetra's en belichten hun filosofische achtergrond. De tegenover elkaar afgedrukte getranscribeerde Sanskriet-tekst en de vertaling bevorderen de vergelijkingsmogelijkheid en leesbaarheid. Een Sanskriet-terminenlijst en een index op de filosofische begrippen hadden de toegankelijkheid nog vergroot!

De auteur, Oost-Westfilosoof, laat zich al jaren kennen als een origineel onderzoeker van de Indiase cultuur. Ondanks enkele verrassende misvattingen en -spellingën prikkelt dit boek tot nadenken en discussie, op zichzelf al een enorme verdienste. Voor kritische yoga-geïnteresseerden

NBCBibliion-recensie, drs. C. J. G. v. d. Burg

SANSKRIET GRAMMATICA, 2008

Maaïke Mulder

Eerste grammatica van het Sanskriet in de Nederlandse taal. Sanskriet is de klassieke taal van het oude India. De meeste oude Indiase teksten – en dat zijn er heel veel – zijn in deze taal overgeleverd.

Wil je Indiase religie bestuderen, Ayur Veda of de literatuur leren kennen, dan is dit werk een onschatbare hulp.



HET BOEK VAN TJENTINI

De zangen van het eiland van wakende dromen, 2013

Herverteld door Élizabeth D. Inandiak

↳ Navertelling van het 19e-eeuwse Javaanse epos *Serat Tjentini* over de omzwervingen van twee jonge prinsen en een prinses die gedwongen worden het rijk van Giri te ontvluchten.

Élizabeth Inandiak is een Franse journaliste en schrijfster die geobserveerd is door het eiland Java en de oude Javaanse cultuur. Haar oorspronkelijke naam wijzigde ze in de Javaanse naam Inandiak. Ze hervertelde een twee honderd jaar oud Javaans epos dat vierduizend pagina's telt en verdeeld is over twaalf boeken en vatte het samen in honderd twee en vijftig zangen.

Het epos, met de oorspronkelijke titel *Soeloek Tabangraras*, vertelt over de omzwervingen van twee jonge prinsen en een prinses die gedwongen worden het rijk van Giri te ontvluchten. Op hun omzwervingen over het eiland leren ze alle wereldse geestelijke wijsheid van Java kennen. Het is een monumentaal epos vol humor, Javaanse mystiek, wetenschap en erotiek. Het boek is beter bekend onder de naam *Serat Tjentini*. De *Serat Tjentini* wordt wel eens de Javaanse encyclopedie genoemd. Het bevat een fenomenale schat aan traditionele Javaanse kennis en wetenschap. Inandiak heeft deze erotische-spirituele queeste als het ware herbeleefd en verwoord.

Het boek bevat onder meer een bibliografie en een lexicon.↳

NBCBiblion



DE RIJKSTE MAN VAN BABYLON

Zeven remedies tegen een krappe beurs, zesde druk 2015

George Clason

In de laatste acht eeuwen voor onze jaartelling zijn er impulsen geweest die de wereld blijvend hebben beïnvloed. In de 18^e eeuw v.C regeert in Babylon koning Hammoerabi. Deze stelt voor het eerst in de geschiedenis regels op om machtsmisbruik door leiders te voorkomen. Het zijn regels voor de behandeling van slaven, bescherming van eigendom en aanwijzingen voor de rechtspraak. Zijn religieus-humanistische waarden stonden aan de basis van de welvarende ontwikkeling van zijn land. In Israël traden profeten op die een universeel monotheïsme doceerden en in Griekenland ontwaakte een hoger type van godsdienst. In het oude India ontstond het brahmanisme, in China brak de tijd aan waarin Confucius verklaart dat de mensen vriendschappelijk en rechtvaardig met elkaar om moeten gaan. In India pleit de Boeddha voor een samenleving waarin compassie en vrede centraal staan.

Bij de Perzen is er de werkzaamheid van Zarathoestra. Deze vervlogen tijden zijn onder het zand van de woestijn geconserveerd en spreken boekdelen: de hervormingen in het machtige Babylonisch-Assyrische Rijk – opdoemend door de sluier van demonisme en polytheïsme – brachten een cultuur voort van een zeldzame zuiverheid en kracht, verheven religieus gevoel, en een gemeenschap met universele waarden die tot de dag van vandaag hun actualiteit hebben behouden.

George Clason belicht in zijn boek *ter lering ende vermaeck* de praktische kant van hun succesformule waarvan de grondslag was gelegd door koning Hammoerabi.

Rudolf Otto

Twee boeken in één band

DE GENADERELIGIE VAN INDIA EN HET CHRISTENDOM

Overeenkomsten en verschillen

Vertaald door Alfred Scheepers

RELIGIEUZE OVEREENSTEMMING

Parallellen in de godsdienstgeschiedenis

Vertaald door Daniël Mok et al.

Rudolf Otto is beroemd geworden door zijn boek *Das Heilige*, waarin hij het begrip 'heilig' heeft geanalyseerd op een manier die diepe indruk maakte. Otto is een geleerde met een fijn gevoel voor religieuze kwaliteitsverschillen, maar de fenomenologie heeft meer te danken aan zijn boekje *Indiens Gnadenreligion und das Christentum*. In de vergelijking van de verschillende typen van mystiek toont Otto zich namelijk een meester. Hier is een waarachtig schouwen van het wezen. Hij laat zien, hoe het Voor-Indiase geloof in genade naar de terminologie met het christelijke sterke overeenkomst vertoont, maar naar de godsdienstige houding diep verschilt. Dit is fenomenologisch genuanceerd ontleed.

«De uitgave van dit boekje is daarom zo belangrijk, omdat wie Otto's hoofdwerk *Het heilige* gelezen heeft als godsdienstfilosofische theorie, nu merkt hoe hij persoonlijk was geraakt door de werking van dat mysterieuze Iets, dat ons deel doet hebben aan een bovenrationele werkelijkheid. Dat hij een groot kenner van de Voor-Indische godsdiensten was, blijkt uit dit werk, waarin hij met name van het hindoeïsme een diep reikend en verhelderend beeld geeft door overeenkomsten en verschillen aan te wijzen met het christendom. Voor Otto is het heilige een autonoom Iets, *das ganz Andere*, dat rationeel weliswaar niet te kennen valt, maar wel innerlijk te beleven. De uitgever heeft het boek bewonderenswaardig verzorgd door er met grote kennis van zaken geschreven inleidingen, nawoorden en aantekeningen alsmede citaten van Otto aan toe te voegen. Een subliem boekje dus, waardoor velen zich kunnen laten verrijken. Met verklarende lijst van oosters-religieuze termen.»

NBCBibliion-recensie, drs. J. Kleisen

Voor deze 3e druk is het hoofdstuk over het *jainisme* geheel herzien. Er is een register toegevoegd en de sprekende kopregels zijn verbeterd t.b.v. de navigatie.

Een hoop mitsen en maren zijn verwijderd omdat duidelijk is gemaakt dat over de vroege periodes geen echte zekerheden bekend zijn. De gedecideerdheid van de tekst is bedoeld om de leesbaarheid te vergroten en preludeert op de kritische geest van de lezer.

De bedoeling van de filosoof en de onderwijzer is niet om een mening op te dringen maar om de geest te scherpen. Dat weerhoudt hem niet van de plicht om zowel met compassie als met de kritische blik van een geleerde zijn onderwerpen te benaderen.

Ook de schrijvers dezes falen door gebrek aan wijsheid. Wat wel verwacht mag worden is gedegen kennis van het onderwerp.

Kritische geluiden zijn daarom altijd welkom, niet zozeer om elkaars gelijk te betwisten, maar om het gesprek aan te gaan.

D.M

COLOFON

IMPRINT: Olive Press, *Zuider-Amstel*,

REDACTIE, TYPOGRAFIE EN PREPRESS: *Uitgeverij Abraxas*, Amsterdam

AUTEURSONDERSTEUNING & EINDREDACTIE: Daniël Mok

TEKSTCORRECTIE: Nienke Lantman, Erm

LETTERS: *Gentium Book*, TEFF *Trinité 2* en *Lexicon*, ITC *Bodoni 72*,

DTL *Documenta*

PRODUCTIE: CPI *Koninklijke Wöhrmann*, Zutphen/*Scan Laser*, Zaandam

PAPIER OMSLAG: 240 g/m² *sulfaat-karton*

PAPIER BINNENWERK: 100 g/m² *Biotop 3*

EAN: 9789077787250

A

adharna 51, 149
Advaita
49, 138, 139, 142-
144, 146, 149, 156, 157
advaitin 149
afzondering 151
agens 115, 151
Agniveśa 37, 149
aham idam jānāmi
117
ahamkāra 91, 149
ahimsā 7, 33, 35, 48, 5
6, 62, 63, 65, 74, 95, 149
Alexander de Grote
108, 110
ambachtslieden
27, 118, 154
animisme 56
anṛta 143, 149
antahkaraṇa 31, 149
apavarga 117, 149
apūrva 112, 149
Aristoteles 69, 89
Arjuna 48, 49, 51, 52, 1
25, 126, 127, 132, 134
artha 116, 149
Ārya 15, 19-24, 26, 27,
37, 38, 43, 44-48, 52, 71,
72, 123, 149
āsana 95, 149

ascese

20, 29-30, 66, 74, 152,
155
transmit 91, 149
Aśoka 46, 122
āśrama 135, 150
āsrava 57, 66, 73, 150
Atharva
20, 34, 37, 4, 112-
113, 150, 155
Athene 109
ātman 115, 136,
137, 149-151
avatāra 52-55, 150
avidyā
40, 78, 81, 142, 150
avidyā-kalpita 150
āyur-veda 150

B

baarmoeder
93, 131, 151
bedelaar 50, 153, 154
beteugeling 156
Bhagavad Gītā
8, 48, 55, 111, 121, 122,
139, 147, 157
Bhārata's 152
bhedābheda 150
bhikṣu 150
bhoga 65, 150
bhokṣ 115, 150
Bo-boom 133

bodhi

150
Boeddha 8, 28, 38,
40, 54, 55, 59, 67, 71,
73-75, 80, 86, 132-
134, 139, 154, 161
boeddhisme
8, 13, 20-21, 27-31, 41,
45, 46, 49, 50-53, 59,
69-80, 82, 84-86, 90,
111, 117, 119-123, 126,
133, 134, 140-143, 145,
147, 149-151, 153-155
Bor, Jan 11, 40, 58
brahmaan 25, 34, 38,
40, 42-44, 67, 119, 138,
145, 150
brahmacarya 43, 95,
150
Brahman 7, 38-43,
49, 131, 136-138, 141,
142, 150, 155, 156
Bṛhadāraṇyaka 38,
40, 43, 86, 122, 151
buddhi 31, 91, 92,
151, 152
C
Caraka 38, 151, 153
Chaitanya 146
Chāndogya 38, 40,
43, 141, 151
concentratie 73, 95,
96, 151, 154

convergeren 49

D

dāsa 25, 26, 151

Demokritos 109

Descartes 99-101,

105, 108

dhāraṇā 95, 151, 154

dharma 8, 25, 28,

43, 45, 47, 48-51, 53,

59, 111, 113, 114, 117-

123, 127, 130, 135, 136,

139, 143, 144, 146, 149,

151, 154

dhyāna 95, 151, 154

dispositie 29, 154

divinatie 106

dorst 29, 73, 75, 80,

82, 155

Dravidiërs 19

dravya 116, 151

duḥkha 73, 151

Durgā 54

dvija 127

E

edele 25, 73, 80, 152

Edgerton 132, 157

Eleaten 69

Engeland 108

entelechie 89

entiteit 78, 153

Epicurus 109

epos 47, 122, 151, 152,
160

erotisch 117, 151

ether 152

Europa 8, 21, 105, 110

F

fallus 39, 152

Theo Fechner 57

Frankrijk 108

G

Gangesvallei 40, 45,

122

garbha 81, 151

geest 13, 18, 28, 30,

35, 39, 41, 59, 62,

72, 75, 76, 81, 82, 85,

87-104, 127, 128, 131,

133-135, 140-142, 149,

150, 152, 164

gelukzaligheid 58,

152

gevoel 21, 41, 76-80,

82, 134, 137, 161, 162

gevoelens 25, 35, 45,

50, 53, 76, 77, 81, 82,

140, 154, 156

gezinshoofd 43, 150,

151

gr̥hastha 43, 150, 151

Griekenland 70, 87,

106, 107, 109, 161

guṇa 87, 88, 91, 94,

96, 125, 126, 130, 133,

151-155

H

handelaren 152

Hare-Kṛṣṇa 146

harmonie 22, 113,

152

heiligen 59, 151, 155

Hindi 53, 138, 153

hogere natuur 152

horige 25, 30, 118,

128, 151

huisvader 135, 151

hylozoïsme 56

I

illusie 27, 28, 83, 90,

140, 143, 152, 158

India 4, 8, 13, 14, 15,

18-22, 26, 29, 30, 33,

34-37, 42, 44, 46, 48,

49, 54, 68, 70, 71, 89,

104-106, 108-110, 114,

122, 139, 140, 143-146,

149, 153, 157, 159, 161

innerlijke vrijheid

20, 74, 151

Italië 70, 109

itihāsa 46, 122, 151

J

Jaiminī 24, 113, 115, 136
jainisme 7, 8, 13, 20, 21, 29-31, 41, 45, 46, 49, 50, 53, 56-62, 64, 66, 67-71, 73-75, 79, 85, 86, 90, 95, 111, 119, 120, 122, 123, 126, 140, 143, 150-152, 154, 155
William James 41, 57
Jātaka 28
jāti 82, 151
jīna 58, 59, 151, 155
jīva 56, 85, 132, 151
jīvanmukti 151

K
kaivalya 99, 151, 152
kāla 54, 151
kāma 116, 151
karma 24, 28, 30, 31, 42, 48, 49, 51, 53, 56-58, 61, 64-67, 76, 95, 126, 128, 130, 131, 134, 150-152, 154
kartṛ 151
kaste 26, 44, 46, 51, 119, 143, 144, 150, 151, 154, 155
kastenlozen 152
kastensysteem 151
katharsis 89
kevalin 67, 152

Klaus Klostermaier 15
kri 151
krijger 51, 125, 152
kringloop 14, 20, 30, 31, 35, 44, 56-58, 68, 117, 149-152, 154, 155
Kṛṣṇa 47-49, 51, 52, 54, 55, 123, 125-127, 128-130, 132, 134, 146
kṣatriya 119, 134, 152

L

landarbeiders 154
landbouwers 152
leefregels 65, 95, 152
Leukippos 109
levensadem 153
liṅga(m) 152
logica 13
loomheid 152

M

Mahābhārata 47, 48, 53, 54, 122, 151, 152
mahābhūtāni 91, 152
mahat 91, 152
Mahāvīra 45, 59, 68, 71, 86
manas 57, 91, 92, 115, 149, 152
Māra 133, 134
māyā 126, 140, 152

mentaal 62, 151
mīmāṃsā 13, 24, 113, 115, 117, 136, 149, 152, 153, 155
Moghuls 27, 145
mokṣa 7, 33, 58, 61, 65, 135, 136, 139, 152
monade 85
monergisme 49
Müller, Max 41, 121
Mythologie 26

N

nāma 81, 152
natuurfilosofie 13
Nirgranthas 67, 68
nirjara 57, 58, 66, 152
nirodha 36, 95, 152
Nirvāna 152
niyama 95, 152
Nyāya 13

O

oermaterie 88, 152, 153
offerspreuken 155, 156
Oglala-Sioux 34
onafhankelijkheid 51, 71, 151
onderwijs 71
onrust 94-95, 104, 152
ontologie 8, 115, 117

- Rudolf Otto** 42, 49, 162
overwinnaar 59, 62, 68, 145, 151
- P**
panpsychisme 56
paramātman 132, 152
paria's 152
pariṇāma-vāda 152
Parmenides 69
passie 29, 152, 153
Patañjali 8, 93, 94, 95, 97, 99, 101, 120, 124, 136, 142, 143, 149, 152-154, 156, 157
Plato 69, 109
prakṛti 87, 88, 91, 93, 123-126, 129-131, 137, 142, 153-155
prāṇa 34, 39, 63, 153
prāṇāyāma 95, 153
pratītya 81, 153
pratītya-samutpāda 153
pratyāhāra 95, 153
priesters 20, 24, 37, 44, 112, 145, 152
Protagoras 107
pūja 153
pūrāṇa 46, 153, 156
puruṣa 87, 91, 129, 131, 132, 137, 142, 153, 154
Pūrva-mīmāṃsā 153
Pythagoras 70, 109
Pythagoreërs 33, 69, 70
- R**
Rāj 45, 153
rajas 87, 92, 94, 125, 152-155
Rām 53
Rāmāyaṇa 53, 55, 151
Religie 69
Renaissance 113
retraîte 155
Ṛg 20, 34, 150, 155
Ṛg-veda 153
ṛta 25, 43, 51, 109, 111, 153
rūpa 57, 76, 81, 152, 153
- S**
sādhu 72, 153
sage 151
Sāma 20, 34, 150, 151, 153, 155
samādhi 66, 95, 143, 153, 154
Sāma-veda 153
samhitā 37, 38, 149, 151, 153
samjñā 76, 82, 153
Śaṅkara 11, 49, 121, 144, 147, 156, 157
Sāṅkhya 8, 13, 18, 49, 52, 86, 88-90, 92, 93, 115, 121, 123-125, 128, 129, 132, 133, 137, 139, 141, 142, 151, 153-155, 157
samnyāsa 49, 56, 150, 154
samnyāsin 43, 154
saṁsāra 30, 58, 154
saṁskāra 24, 31, 49-51, 76, 81, 82, 94, 154, 155
saṁvara 57, 58, 66, 154
saṁyama 96
sanātana-dharma 154
Santali 19
śāstra 123, 151
Sati 51
satkārya 154
satkārya-vāda 154
sattva 87, 92, 94, 125, 153, 154, 155
Siddhartha 45
siddhi 96, 97, 154
Śiva 21, 39, 54, 55
sjamanisme 20, 34, 35, 42, 44, 112, 135

skandha's 75, 140
slaaf 106, 151
Spinozisme 133
śraddha 154
śramana 13
substantie 31, 56, 73, 101, 108, 116, 123, 131, 137, 141, 142, 151
sūtra 5, 63, 88, 89, 93, 115, 136, 143, 154, 155
svabhāva 124, 130, 155
synergisme 49

T
tamas 87, 94, 125, 152-155
Tamil 19
Thales van Milete 56
Thracië 109
tīrthamkara 59, 60, 62, 155
transformatie 141, 142, 152, 156
tribalen 152
tr̥ṣṇā 73, 82, 155

U
upaniṣad 38, 40, 43, 86, 122, 141, 143, 151, 155

Uttara-mīmāṃsā 155

V
vāda 143, 150, 152, 154, 156
Vaiḥṣṇa 54, 131, 155
Vaiśeṣika 13, 75
Vaiṣṇava 7, 21, 29, 31, 46, 51-54, 146, 155
vanaprastha 43, 150, 155
Vardhamāna 67, 68
vāsana 31, 94, 155
Veda 20, 24, 34, 43, 44, 46, 55, 85, 95, 112-114, 116, 127, 131, 137, 147, 150-51, 155-156, 159
vedanā 76, 82, 156
Vedānta 8, 13, 18, 42, 111-115, 121, 133, 137, 139, 142, 143, 144, 146, 147, 150-153, 155-157
verbaal 62, 63, 151
verlangen 15, 28, 29, 30, 40, 49, 60, 73, 76-80, 82, 83, 94, 109, 117, 132, 133, 137, 151, 153, 155
vertrouwen 40, 58, 61, 114, 125, 154

verzaking 127, 154
vibhūti 96, 156
vijñāna 76, 81, 156
vikāra 116, 130, 156
vipāka 65, 156
Viṣṇu 7, 46, 47, 52, 54, 55, 122, 123, 131, 132, 136, 150, 155
Viṣṇu-devotie 155
Viṣṇuïsme 155
vivarta 142, 143
vivarta-vāda 156
vrijheid 15-16, 20, 50, 67, 69-74, 85, 96, 99, 104, 109, 135, 151, 158

W
wereldbeschouwing 7, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 29, 31, 32, 85, 100

Y
Yajur 20, 34, 150, 155
Yajur-veda 156
yama 95, 119, 156
Yoga 5, 11, 13, 18, 49, 50, 85, 90, 93-97, 99-101, 104, 111, 115, 128, 149, 153, 156, 157
Yuga 156

Z

ziel 20, 28, 29-41, 48,
50, 51, 56, 57, 58, 61,
64-70, 85, 88-100, 104,
115, 116, 120, 121, 131-
133, 137, 139, 142, 146,
150, 154

H. Zimmer 37

VOOR DE BOEDDHIST IS DE AARD VAN HET ONVERLICHTE MENSELIJKE BESTAAN TELEURSTELLEND. Toch is het boeddhisme geen pessimistische levensinstelling. Je kunt aan de pijn van het lijden ontkomen wanneer je de oorzaken kent en die teniet doet. De oorzaken liggen in de mens zelf. Boeddhisten zeggen dat het lijden van de mens onwetendheid over de oorzaken is. Zolang de mens niet tot inzicht komt, blijft de ellende eindeloos bestaan.

Twee oorzaken worden genoemd: *onwetendheid* en *ontevredenheid*. In het *Theravada* wordt ontevredenheid met haar illusionaire aspecten als bron voor het lijden gezien. In het *Mahayana* is het de onwetendheid van het redenerende denken, We houden de werkelijkheid gevangen in het net van begrippen dat over die werkelijkheid wordt heen geworpen en dat leidt tot onwetendheid (*avidyā*). Boeddhisten hebben een redelijke verklaring voor het lijden: De *Tweede Edele Waarheid*, daarin wordt de oorsprong of oorzaak van het lijden uiteengezet, en dat is de houding van de mens zelf. Het lijden komt niet uit de lucht vallen, het is 't directe gevolg van de eigen blindheid en hardheid tegenover het leven.

Geen enkele *theodicee*, d.w.z. dat het lijden een zin of redelijkheid vindt in een hogere wil of intelligentie, kan het lijden van de mens aannemelijk en draaglijk maken. Het lijden van de mens – of welke *holocaust* ook – krijgt geen plaats in een goddelijke *voorzienigheid*, maar wel in de blindheid en hardvochtigheid van de egocentrische mens. De Boeddha sprak over deze en andere vragen niet, want er zijn dringender problemen.

Er was eens een man – aldus de Boeddha – die door het oerwoud trok en getroffen werd door een giftige pijl. Wanneer de pijl in het lichaam zou blijven, zou deze man zeker sterven. Wat voor zin heeft de vraag, *wie heeft de pijl geschoten?* Is die persoon groot of klein, jong of oud, afkomstig uit een hoge of een lage kaste? Je bent allang dood voor je de juiste antwoorden hebt gevonden.¹

1 Vgl. M. v.d. Boom: *Boeddhisme*, Kampen 2000.

Inkijkexemplaar