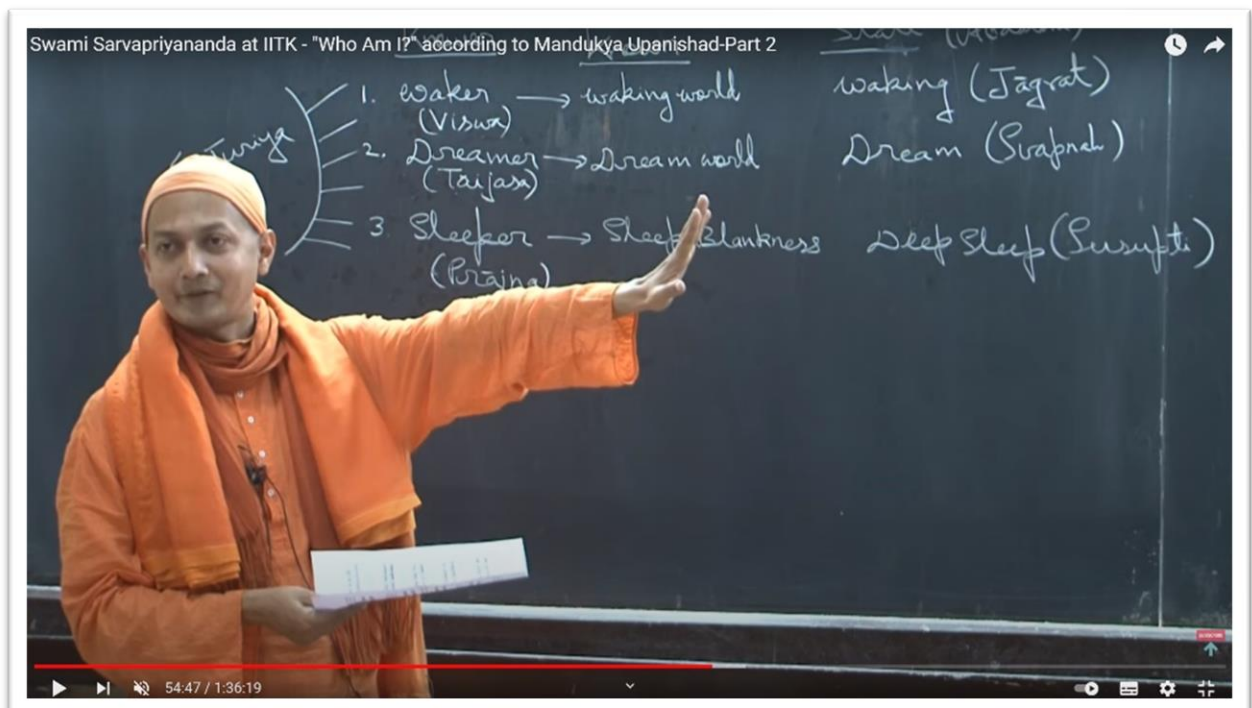


Wie ben ik?

Op zoek naar het antwoord d.m.v. een inleiding tot de
de Māṇḍūkya Upaniṣad, deel 1 en 2



Twee uitgeschreven en vertaalde lezingen
van **Swami Sarvapriyananda**

In het kader van de **Vivekananda Samiti** (bijeenkomsten)
28 en 29 februari 2014

IIT KANPUR
Indian Institute of Technology Kanpur



(N.B. deze publicatie is - gratis - te downloaden via arav.live)

Wie ben ik?

Beantwoord vanuit de Māṇḍūkya Upaniṣad, de
kārikā (toelichting) van Gauḍapādā
en het commentaar van Śaṅkara

Transcriptie en vertaling van de twee lezingen van **Swami Sarvapriyananda** over
de zevende mantra van de Māṇḍūkya Upaniṣad onder de titel:

‘Who am I?’

d.d. 28 en 29 februari 2014,
Vivekananda Samiti
IIT, Kanpur, India.

Link deel 1 (mei 2022: < 4,4 miljoen weergaven)

<https://www.youtube.com/watch?v=eGKFTUuJppU&t=1706s> (1.27.06)

Uit het Engels vertaald en op schrift gesteld door Arie van der Voort (avdv)

Link deel 2 (mei 2022: < 784 K weergaven)

<https://www.youtube.com/watch?v=F0dugc4TrIE> (1.36.19)

Uit het Engels vertaald en op schrift gesteld door Harry Topman (ht)
[toevoeging ht]. Noten 1 t/m 8 toegevoegd door (ht).

Aanzet, Sanskrit en eindredactie door Ferit Arav. (fa)

(Toelichting deel 1, avdv) Als vertaler van een lezing uit het Engels naar het Nederlands moet men allerlei ‘extra’ keuzes maken: het gaat dan niet alleen om de woordkeuze, de zinsconstructie, de gezegdes, e.d. Maar bij het op schrift stellen van een lezing moeten er ook keuzes gemaakt worden voor het gebruik van leestekens, voor een opbouw in alinea’s, het weglaten van ‘spreekruis’, e.d. Ook de indeling in paragrafen (met paragraaftitels) komt voor rekening van de vertaler. Met deze aanpak is gepoogd om de Swami recht te doen, eventuele misinterpretaties komen uiteraard voor rekening van de vertaler. *(Sluit ik graag bij aan, ht).*

Inhoud Deel 1	blz.
Inleiding	5
De Māṇḍūkya Upaniṣad	5
Māṇḍūkya Kārikā	6
Gangroti	6
Het verhaal van de monnik: koning Janakaraja	7
Het verhaal van de monnik (vervolg): de jñāni Aṣṭavakramuni	8
Het verhaal van de monnik (slot): noch dit, noch dat is de werkelijkheid	8
De vier staten	8
U bent niet de waker, noch de dromer, noch de slaper	9
Turīya, de vierde staat?	10
Wat onderscheidt de 4 'staten' van bewustzijn van elkaar?	11
Het bewustzijn is de onveranderlijke werkelijkheid	12
Het bewustzijn als getuige	13
Het eerste deel van de 7 ^e mantra	14
Het tweede deel van de 7 ^e mantra	15
Het derde deel van de 7 ^e mantra	17
Het 'spiritualiseren' van ons dagelijks leven	19
Inhoud Deel 2	
Inleiding	20
Waar waren we gebleven?	20
De drie staten	20
Wie is die ik?	21
Gauḍapādācārya's kārikā	21
Over de drie staten, onwetendheid en vergissing/misleiding	23
Gauḍapādācārya over turīya	24
Gauḍapādācārya over onwetendheid en vergissing/misleiding	24
Het verhaal van de herdersjongen en de Boeddha	26
De natuurwetenschappelijke insteek	27
Afwezigheid van aanwezigheid	27
Niet van horen zeggen maar zelf kijken	28
Andere insteek	28
Naar de film!	30
Zelfonderzoek als methode	31
Het plaatje compleet?	33
Inconsistenties, klopt er iets niet helemaal?	35
Onverstaanbare vragen en prachtige antwoorden	36
De aanhouder wint	39
De kwaal en het middel	40
Het principe	41
De bedelende rijke erfgenaam	41
Komt de verlichting vanzelf?	41
Verbreed uw horizon: oefening baart kunst	41
Meditatie verdiept	42
Noten	42

Deel 1 Inleiding

Een goedenavond allemaal.

Ik ben vanavond weer bij u terug, maar nu met een geheel ander onderwerp. De vraag die vanavond namelijk aan de orde is, is de oudste vraag die er bestaat: 'Wie ben ik'? En deze vraag zullen we vanavond (en morgenavond opnieuw) met elkaar vanuit het perspectief van de Upaniṣads gaan onderzoeken.

Vedānta is in essentie de leer van de Upaniṣads. Vedānta kan worden gedefinieerd als de filosofie die op de Upaniṣads is gebaseerd. Ik ga ervan uit dat u al over enige kennis beschikt met betrekking tot de Vedānta en met betrekking tot de Upaniṣads. De Upaniṣads bevatten de hoogste filosofische leer van de Veda's en zij behoren tot de alleroudste teksten die de mensheid kent. Er bestaat een zeer uitgebreide collectie Upaniṣads, zo vinden we bijvoorbeeld in een van die Upaniṣads, de Muktiḱā Upaniṣad, een opsomming van 108 Upaniṣads. Maar zo'n tien of elf stuks uit het totaal van die Upaniṣads worden als echt 'belangrijk' aangemerkt.

Waarom zijn deze Upaniṣads 'belangrijk'? Omdat nou juist deze Upaniṣads zo'n twaalf- tot dertienhonderd jaar geleden door Ādi Śaṅkarācārya werden uitgekozen en door hem in de vorm van Bhāsyas werden becommentarieerd. En daardoor zijn deze Upaniṣads feitelijk de centrale teksten van de Vedānta geworden. Daarom zijn het ook de bronteksten geworden voor de wereldwijde Vedāntabewegingen. De Śaṅkarācārya ging in zijn becommentariëring uit van een non-dualistische benadering en dat verklaart dat zijn leer de Advaita-Vedānta wordt genoemd. Onze discussie van vanavond zal ook vanuit deze context worden gevoerd.

De Māṅḁūkyā Upaniṣad

We zullen een Upaniṣad uit de genoemde groep van 'belangrijke' Upaniṣads met elkaar gaan bespreken. En wel de kortste van allemaal (maar die wel als de moeilijkst te doorgronden Upaniṣad wordt beschouwd), namelijk de Māṅḁūkyā-Upaniṣad. Er is een gezegde dat luidt dat de Māṅḁūkyā-Upaniṣad op zichzelf al voldoende is voor de bevrijding van degenen die spirituele verlichting zoeken. Dus als je deze Upaniṣad leest en het geluk hebt dat je het ook begrijpt, dat het goed tot je doordringt en dat je het in je eigen leven tot een levende waarheid maakt, dan ben je bevrijd en heb je niets anders nodig. Dus deze Māṅḁūkyā Upaniṣad volstaat voor degenen die bevrijding, *mokṣa* (spirituele verlichting) zoeken. Het is de kortste Upaniṣad van allemaal en er staan niet meer dan 12 mantra's in. Je treft deze Upaniṣad (samen met een aantal andere Upaniṣads) aan in de Atharva Veda. Zoals u weet zijn er vier Veda's:

1. **R̥g** Veda
2. **Yajur** Veda
3. **Sāma** Veda
4. **Atharva** Veda (met daarin dus o.a. Māṅḁūkyā Upaniṣad)

De Māṅḁūkyā Upaniṣad is maar heel kort, want zoals gezegd telt die slechts twaalf *mantra*'s. Maar in Bangladesh wordt het ook wel vergeleken met een piepklein chilipepertje, maar wel allerverschrikkelijkst heet.

De belangrijkste *mantra*, de centrale tekst van de Māṅḁūkyā Upaniṣad is de zevende mantra (de Swami verwijst hierbij naar de tekst van de mantra in de hand-out).

Dit is in feite de kern van de gehele Upaniṣad en geeft het hoogst denkbare en het meest directe antwoord dat je in onze geschriften van de Vedānta maar aan zult treffen. In ieder geval heb ik zelf in de geschriften van alle wereldreligies en in alle filosofieën die ik tot nu heb bestudeerd nergens een beter doordacht antwoord gevonden.

En voor zover mij bekend heeft ook niemand anders ooit melding gemaakt van een nog beter antwoord. Dus toen ik in de gelegenheid werd gesteld om een lezing voor u te houden zei ik tegen mezelf, 'waarom ook niet, wat let me om hiervoor de lastigste tekst te kiezen'.

Ik stel voor dat we met elkaar deze uitdaging aangaan en we zullen dan wel zien wat ons dat oplevert. *Het is niet gebruikelijk dat deze tekst in een publieke lezing zoals deze wordt behandeld, want het is eigenlijk studiemateriaal voor diegenen, die de Vedānta al langere tijd diepgaand bestuderen.*

Maar als u uw aandacht erbij kunt houden, dan ben ik ervan overtuigd dat we er vandaag (en ook bij het vervolg van morgen, als we nog dieper op de tekst ingaan) veel van zullen kunnen opsteken.

De Māṇḍūkya kārīkā

Gauḍapādācārya was de leraar van *Govindapādācārya*, die op zijn beurt weer de leraar van *Ādi Śaṅkarācārya* was. *Gauḍapāda* wordt daarom ook wel de 'grootvader'-leraar van *Śaṅkara* genoemd. En deze *Gauḍapādā* heeft een commentaar in versvorm op de *Māṇḍūkya Upaniṣad* geschreven en dat commentaar wordt de *Māṇḍūkya kārīkā* van *Gauḍapādā* genoemd.

Stel dat je vandaag de dag op zoek bent naar de tekst van de *Māṇḍūkya Upaniṣad*. Dan kom je bijna altijd uit bij een boek met de titel '*Māṇḍūkya kārīkā*'. En in dat boek is dan niet alleen de *Māṇḍūkya Upaniṣad* opgenomen, maar ook het commentaar (de *kārīkā* in versvorm) van *Gauḍapāda* op de *Māṇḍūkya Upaniṣad*, plus het (in gewoon Sanskrit-proza geschreven) commentaar van *Śaṅkarācārya* die niet alleen de *Māṇḍūkya Upaniṣad* becommentarieert, maar daarbij bovendien ook de *kārīkā* van *Gauḍapāda* van commentaar voorziet.

Er is dus een boek dat de *Māṇḍūkya kārīkā* heet en dat boek is samengesteld uit vier hoofdstukken. Het eerste hoofdstuk bevat de originele tekst van de *Māṇḍūkya Upaniṣad* plus het commentaar van *Gauḍapādācārya*. En de *mantra* van uw handout is overgenomen uit dat eerste hoofdstuk, het is de zevende mantra van de *Māṇḍūkya Upaniṣad* als zodanig. Op het einde van de lezing komen we hier nader op terug.

Gangroti

Toen ik lang geleden (dat was nog voor ik bij de orde intrad) communicatielessen volgde, leerde de communicatieleraar mij dat je iedere lezing met een verhaaltje moet beginnen. Dat is dan ook de reden dat ik deze lezing met een verhaaltje wil beginnen. Zo'n tien jaar geleden verbleef ik gedurende ongeveer een maand in Gangroti, een gebied met de hoogste bergen van de Himalaya. Ik verbleef daar gewoon als een monnik, en woonde dus niet in een school of in een āśram van de RamaKrishna-orde of in iets dergelijks.

Ik woonde er in een eenvoudige blokhut, ik moest gaan bedelen voor mijn eten en ik mediteerde en ik studeerde in mijn hut. En een verblijf in zo'n eenvoudige blokhut is heel wat anders dan bijvoorbeeld een verblijf in dit gebouw: er was daar geen elektriciteit en de hut was ook niet gemeubileerd. Je slaapplek was een deken op de kale vloer en dan waren er verder nog twee of drie dekens om over jezelf heen te leggen. En je kunt 's avonds ook niet even naar buiten toe, want het is daar dan pikdonker en bovendien ijskoud. Inmiddels is daar nu wel elektriciteit aangelegd en er zijn nu inmiddels ook mobiele telefoons. Ze hebben daar namelijk vlakbij in de buurt een zendmast opgericht, zodat je verbinding hebt voor je smartphone. Het is toevallig zelfs zo dat ik die mast daar gebouwd heb zien worden.

Welnu, in die hut was het toentertijd zo donker dat ik geen hand voor ogen kon zien. Als ik met mijn hand voor mijn ogen zwaaide maakte het werkelijk geen verschil of ik mijn ogen dan open of dicht hield, ik zag echt helemaal niets. Het enige wat je soms wel kon zien waren de vonkjes statische elektriciteit die van je wollen kleren (bijvoorbeeld je trui) afsprongen.

Nu goed, in die hut woonde ik dus en op zekere dag na de bhikṣa maakte ik een wandelingetje samen met een van de monniken met wie ik bevriend was geraakt. U heeft het plaatje misschien wel voor ogen: een donker bospad onder hoge loof- en naaldbomen door, de hoge bergpieken van de Himālaya, op het eind van de middag om ongeveer half vijf of vijf uur 's middags (het moet bij nader inzien wel ongeveer vier uur zijn geweest, want daarna wordt het te donker). En die monnik vertelde me toen het volgende verhaal:

Het verhaal van de monnik: koning Janakaraja

Op zekere dag lag koning Janakaraja vredig te slapen toen hij opeens ruw uit zijn slaap werd gerukt door de wachter die schreeuwde: ‘*Maharadja* vlug, sta op; de vijand valt ons aan. We zijn in oorlog.’ En Janakaraja vloog onmiddellijk zijn bed uit. Een van zijn bediendes hielp hem om zijn wapenrusting aan te trekken en hielp hem ook bij het omgorden van zijn zwaard. Samen met zijn generaals en soldaten trok hij ten strijde. Het gevecht was zeer heftig, maar uiteindelijk werd Janakaraja in het gevecht verslagen: hij raakte gewond, hij werd gevangengenomen en hij werd naar de koning van de vijand gesleept. De vijandelijke koning zei: ‘*Maharadja*, ik heb nu uw koninkrijk veroverd. Omdat u een koning bent zal ik u niet doden, maar u wordt wel verbannen uit uw rijk: verdwijn uit dit koninkrijk, het is nu van mij!’

Wat zat er voor de arme Janakaraja anders op? Hij was moe, uitgeput en terneergeslagen. Hij bloedde uit zijn wonden. Op de een of andere manier begon hij maar te lopen. Uit angst om daarvoor door de wrede nieuwe koning te worden gestraft, durfden de burgers (uit wat voorheen zijn eigen hoofdstad was) hem zelfs geen water of eten te geven. Na een paar dagen lopen kwam hij aan bij de grens van zijn koninkrijk en hij stak die grens over naar het volgende koninkrijk. Hij kwam erachter dat er in dat koninkrijk voedsel aan arme mensen werd uitgedeeld. Bedelaars stonden in een lange rij te wachten tot zij aan de beurt waren voor een portie rijst met curry. De koning besloot daarom om ook in die rij te gaan staan. Maar helaas was tegen de tijd dat hij aan de beurt kwam het eten helemaal op! Hij kon er niet meer tegen: hij was volkomen uitgeput, zijn wonden deden pijn en hij voelde zich hondsberoerd. De persoon die het voedsel uitdeelde zei, helaas heb ik voor u geen eten meer. Het enige wat ik nog over heb is deze aangebrande korst. ‘O, graag’, zei de koning. En hij kreeg een kom gevuld met kruimeltjes aanbaksel uit de pan.

Maar net toen de koning met zijn van vermoeidheid trillende handen de kom aan zijn mond wilde zetten, dook er een roofvogel (een in de lucht rondcirkelende wouw) naar beneden en die vogel sloeg de kom uit zijn handen. De kom viel op de grond en alle kruimeltjes lagen verstrooid in het stof. Daar ging het eten van de koning en hij zakte door zijn knieën en stortte ter aarde. Hij voelde zich uiterst miserabel en sprak: *haha karkateviye* (en in het Hindi betekent ‘haha’ niet hetzelfde als in het Nederlands, maar juist het tegenovergestelde!).

En toen hij daar zo verdrietig lag te kermen hoorde hij plots een stem: “Mijnheer, wat is er met U aan de hand”? En toen werd de koning wakker. Zijn hart bonsde, hij was nat van het zweet en hij zat rechtop in z’n eigen bed. Zijn kamerdienaar zei “Koning, ik hoorde u schreeuwen, wat is er gebeurd?” Het bleek dus allemaal maar een nare droom te zijn, een nachtmerrie. Er was in werkelijkheid helemaal niets gebeurd. Maar omdat Janakaraja over een analytisch verstand beschikte keek hij zijn kamerdienaar aan en vroeg: ‘*wo sat?*’, ‘*ye sat?*’: is ‘dit echt de werkelijkheid’, of was ‘dat de werkelijkheid’? Is de droom de werkelijkheid, of is deze wakende wereld de werkelijkheid? De kamerdienaar was zeer verbouwereerd en wist niet wat te antwoorden. De minister werd er daarom bij geroepen, ‘Mijnheer, wat is er met u aan de hand?’ Vervolgens werd de koningin erbij gehaald en ook zijn vrouw vroeg hem: ‘O lieverd, wat is er toch gebeurd?’

De koning zei echter steeds weer hetzelfde en er was niemand die er iets van begreep, niemand kon er een touw aan vastknopen.

Het verhaal van de monnik (vervolg): de *jñāni* Aṣṭavakramuni

De volgende dag werd er op de markt al volop over het probleem gesproken en geroddeld. Aṣṭavakramuni (de beroemde *jñāni*) was toen toevallig ook naar die stad gekomen en ook hij hoorde al gauw over het probleem (maar omdat hij een *jñāni* was wist hij het uiteraard allemaal al!). Hij besloot naar Janakaraja toe te gaan. Toen hij bij het hof was aangekomen vroeg hij aan Janakaraja hoe het met hem ging. En Janakaraja zei weer: ‘*wo sat? ye sat?*’. (*Is dit waar?, of, is dat waar?*). De hele dag zei hij steeds hetzelfde, terwijl hij daar in de grote zaal zat, samen met zijn koningin en met al zijn ministers en

generaals, etc. En ik stel me ook voor (het is geen deel van het verhaal, ik verzin het maar) dat er steeds weer ambtenaren officiële stukken ter ondertekening aan hem kwamen voorleggen: *'wo sat? ye sat?'* Natuurlijk schoot het regeringswerk zo niet echt op.

Maar toen de koning ook tegen Aṣṭavakramuni *'wo sat? ye sat?'* zei, begreep Aṣṭavakramuni (als enige in het gezelschap, want er was daar verder niemand die er iets van snapte) wèl waar de koning op doelde. En Aṣṭavakramuni zei: 'O Janakaraja, kunt u me zeggen of – toen u bloedend in het stof over de grond rolde, toen u moe, verdrietig, verslagen en terneergeslagen was, toen u daar op de grond luid lag te wenen – of toen dit alles: uw macht, uw rijkdom, uw koningin, uw ministers en generaals, etc. ook bestond?'

En Janakaraja zei: 'Nee, dat bestond toen allemaal niet. Er was toen alleen maar pijn, verdriet, verslagenheid, vermoedigheid en neerslachtigheid.' 'En, kunt u me zeggen - nu u hier als rijke en machtige koning in de grote zaal zit, met al uw hovelingen om u heen – of dat gevoel van verslagenheid, dat gevoel van neerslachtigheid, die wonden en die hele verschrikkelijke situatie nu hier ook werkelijk bestaan?' 'Nee' zei de koning, 'al die dingen bestaan hier nu niet meer'.

Het verhaal van de monnik (slot): noch dit, noch dat is de werkelijkheid

En toen zei Aṣṭavakramuni tegen de koning: 'Noch dit is de werkelijkheid, noch dat is de werkelijkheid. Dit hof, etc. bestond niet toen u uw angstdroom had; en vandaag bestaat die verschrikkelijke situatie niet en noemt u het een nachtmerrie.'

Koning Janakaraja was geschokt. Ook bij ons allemaal roept dit nu natuurlijk de vraag op of er dan misschien helemaal niets werkelijk bestaat?

Aṣṭavakramuni zei: 'Toen u daar verslagen in het stof lag en toen u moest huilen, was u daar toen of niet? Heeft u het toen allemaal echt meegemaakt?' 'Ja', zei de koning, 'toen was ik daar en ik heb het allemaal gezien. Misschien was het een misleiding, maar ik heb het echt zo ervaren. Mogelijk was het een misleiding: want toen ik wakker werd noemde ik het inderdaad ook een misleiding, maar ik heb het wel degelijk echt ervaren.'

'En nu, nu u hier in deze grote zaal zit, ervaart u nu ook dat u hier zit, of niet?' 'Ja natuurlijk, ervaar ik dat nu!'

Aṣṭavakramuni zei toen 'Noch dit is de werkelijkheid, noch dat is de werkelijkheid. Maar u, u bent 'de getuige' van beide situaties en alleen u bestaat werkelijk.'

Tot zover het verhaal. De rest van de lezing zullen we ons in het bovenstaande concept verdiepen en zullen we proberen om de betekenis van het verhaal helder te krijgen. De betekenis van dit verhaal is precies hetzelfde als de betekenis van de zevende mantra van de Māṇḍūkya Upaniṣad. U zult dit voor uzelf gaan ontdekken en u zult op z'n minst verstandelijk gaan begrijpen wat er wordt gezegd. We zien dan later nog wel, of u er zich ook al dan niet echt door laat overtuigen. Het gaat er nu eerst om het te begrijpen.

De 'vier' staten

De vraag waar het in deze lezing om draait, luidt: 'Wie ben ik?' En het 'ik', dat is het ego, de kenner. Het 'ik' in de *wakende* staat van bewustzijn ziet 'de wereld' (het ik ziet de *'jāgrat prapañca'* en dat betekent in het Hindi: dat wat uit de combinatie van de vijf elementen is samengesteld). De 'ik' die wakker is en die dus in de wakende staat verkeert, die wordt 'de waker' genoemd en 'de waker' ziet, respectievelijk de waker ervaart, 'de wereld van de wakende staat' (ik hoop maar dat we nu allemaal ook nog wakker zijn en ondertussen niet zachtjes in slaap zijn gesukkeld!).

Janakaraja verkeerde dus in de *droomstaat* toen hij droomde (en wij dus ook, wanneer we zelf dromen): toen was hij 'de dromer' en toen zag hij 'de droomwereld': *'tāijasa prapañca'*.

En dan kennen we ook nog die andere staat van bewustzijn, de staat waarin we niet wakker zijn en waarin we ook niet aan het dromen zijn. Dat is de staat van de diepe, droomloze slaap en ook die staat kennen we allemaal. Deze staat wordt ook door de moderne neuro-wetenschappen onderkend.

De staat van de droomloze slaap is dus iets anders dan de slaaperperiodes waarin we wel dromen en waarin er sprake is van 'rapid-eye-movements', de zogenaamde REM-slaap. Gedurende de staat van de diepe, droomloze slaap is er wel 'de slaper', maar we mogen natuurlijk niet beweren dat hij of zij dan 'een slaapwereld' ziet. Als we slapen wordt er immers niets gezien of ervaren. Er zijn dan helemaal geen gedachten, zelfs niet de gedachte van 'ik slaap'. Er is dan alleen maar 'de leegte van de slaap'.

Wat deze Upaniṣad u vertelt, is dat u niet de waker, niet de dromer en ook niet de slaper bent. Wat u wel bent (uw werkelijke ik) is een vierde staat van bewustzijn en die staat wordt *turīya* genoemd. U hoeft niet te schrikken van deze vreemde term, want *turīya* duidt simpelweg op 'de vierde staat'. *Turīya* betekent nummer vier. De term *turīya* komt overigens niet in de tekst van de zevende mantra voor, want dat woord werd pas voor het eerst door Gauḍapādācārya (in zijn commentaar op de Māṇḍūkya Upaniṣad) geïntroduceerd.

De mantra houdt hetzelfde in, maar heeft het dan over *catuṣṭham* of de vierde. Schematisch kunnen we dat als volgt weergeven (fig. 1-1)

U bent niet de waker, noch de dromer, noch de slaper

WIE BEN IK?		(fig. 1-1)
Ego / ik / de kenner		de wereld / prapañca
1. De waker	→	de 'wereld van de wakende staat'
2. De dromer	→	de 'droomwereld'
3. De slaper	→	de 'leegte van de slaap'
4. <i>Turīya</i>		

Dit is de kern van wat de mantra u probeert te vertellen, dit is de essentie van hetgeen *Aṣṭavakramuni* aan *Janakaraja* probeerde te vertellen. Datgene wat de verslagen Janakaraja zag, namelijk de wereld waarin hij werd verslagen, de wereld waarin hij naar het naburige koninkrijk werd verbannen, de wereld waarin hij pijn en honger leed en waarin hij op de grond lag, etc. etc., dat was de droomwereld. Janakaraja was de dromer en zag een droomwereld. Beide zijn niet werkelijk, maar er is wel een vierde die het allemaal waarneemt.

En nu, hier op dit moment, zijn u en ik 'de waker', maar ook dat is niet onze werkelijke natuur. Er is echter een vierde die toekijkt op zowel de waker alsook op de wereld van de wakende staat, en die beide verlicht. En datzelfde geldt ook voor de droomstaat.

Dit is de kern van het concept. Ik zal het u met behulp van een voorbeeld uitleggen. Wat is de werkelijkheid? We hebben als het ware vier rollen: de *waker*, de *dromer*, de *slaper* en *turīya*. Deze zevende mantra stelt dat *turīya* de werkelijkheid van uw ware ik is: 'de vierde'.

De Māṇḍūkya Upaniṣad begint met de volgende verklaring:

'soyamātma catuṣṭham'.

'Wie ben ik'? Jij hebt vier aspecten. De Upaniṣad zegt vervolgens in de eerste mantra dat u uit de hiervoor genoemde vier aspecten bent samengesteld. En van deze vier aspecten zijn er drie onwaar en is er slechts een werkelijk: *turīya*.

Dàt is het antwoord van de Upaniṣad op de vraag 'wie ben ik'? Het interessante is nu dat we ons helemaal niet gewaar zijn van iets dergelijks (*turīya*). Als we het over 'de waker' en over 'de wereld van de wakende staat' hebben, dan zijn we ons daar wel van gewaar. Dat is wat we kennen, dat is wat we nu ervaren. U bent de waker: u bent meneer of mevrouw zus en zo (respectievelijk Swami zus en zo) en we ervaren nu onze aanwezigheid hier in dit leslokaal. Dat is 'de waker' die 'de wereld van de wakende staat' ervaart. En als ik vannacht ga slapen en dan misschien ga dromen, dan zit ik in die droom en dan ervaar ik ook die droom. Met andere woorden, dan ben ik 'de dromer' en dan ervaar ik 'de droomwereld'. En als ik diep in slaap ben, dan ervaar ik niets, dan ervaar ik een absolute leegte. Dus dan zou je als het ware kunnen zeggen dat er een 'slaper' en de ervaring van 'de leegte van de slaap' is. Maar zoals ik al zei, als 'de slaper' in 'de slaapwereld' vertoeft dan bestaat er geen externe wereld, dan bestaat er geen fysiek lichaam en dan bestaat er geen geest: dan bestaat er alleen maar leegte!

Vanuit een objectief gezichtspunt bekeken klopt dit laatste inderdaad. Maar let op, hier hebben we het over onze eigen ervaringen en we hebben het niet over objectieve ervaringen. Ik herinner me bijvoorbeeld dat een Swami hier eens in een lezing over sprak en hij zei dat de diepe slaap *suṣupti* wordt genoemd: gedurende de diepe slaap is er geen ervaren van een wereld, dan bestaat er geen lichaam en geen geest, dan bestaat er slechts leegte. Iemand uit het publiek vroeg toen: wat bedoelt u met er bestaat dan geen lichaam en geen geest? Ik zie toch echt dat er hier naast mij onder het muskietennet een mens van zo'n 80 of 90 kilo ligt en ik hoor hem zachtjes snurken. Hoezo bestaat hij dan niet? En de Swami zei: natuurlijk is dat vanuit jouw objectieve gezichtspunt bekeken helemaal waar....

Maar..., vanuit het gezichtspunt *van degene die de vraag stelt 'wie ben ik'*, voor hem of haar geldt dat er *geen externe wereld, geen lichaam en geen geest* wordt ervaren. Wijzelf ervaren dat immers toch ook dagelijks? Ook de gedachte 'ik slaap' is er dan niet. Zodra u denkt 'ik slaap', dan bent u niet (meer) aan het slapen en is er dus geen sprake van diepe slaap!

***Turīya*, de vierde staat?**

Waken, dromen en slapen zijn de drie staten die we allemaal zelf ervaren, maar daarnaast wordt er ook gesproken over *turīya*, over 'de vierde'. Wat moeten we daar nu mee aan, wat is dat? De eerste drie staten van bewustzijn kunnen we begrijpen, maar de vierde is nogal onduidelijk. Wat is *turīya*?

We kunnen er als volgt naar kijken. Stel dat we een paar gouden sieraden bezitten. Bijvoorbeeld een armband, een bedeltje, een halsketting en een ring. En dan ontmoet u iemand die beweert dat die sieraden van u alleen maar namen en vormen zijn.

En dat alleen het goud de werkelijkheid is. Er is een gouden armband, een gouden bedeltje, een gouden ring, maar de armband, het bedeltje en de ring zijn niet de werkelijkheid, want de werkelijke substantie bestaat uit het goud.

Er is een interessant verhaal over een meubelmaker. Het ging helaas niet erg goed met zijn bedrijf, hij raakte in geldnood en daarom ging hij met een gouden beeldje van *Ganeśa* naar de bank van lening. De juwelier woog het gewicht van het beeldje en de juwelier vertelde de meubelmaker hoe hoog de dagkoers van het goud was en dat hij daarom zo en zoveel voor het beeldje van *Ganeśa* wilde betalen. De meubelmaker had ook nog een tweede beeldje van de muis *Makṣikā*. Ook dat beeldje werd gewogen en de juwelier bood aan om het voor dezelfde koers te kopen. De meubelmaker werd boos: "Hoe durft u me hetzelfde te bieden voor de olifant en de muis!" De juwelier antwoordde hem: "U ziet de beeldjes in de vorm van de olifant en de muis, maar ik zie slechts het goud". Daarom weeg ik het goud en ik betaal u dienovereenkomstig.

Alleen het goud is dus de werkelijkheid van de armband, van het bedeltje, de ketting en de ring. Stel nou dat er iemand bij u komt die niet weet wat goud is. En u vertelt die persoon dat de armband, het bedeltje, de ketting en de ring slechts namen zijn die een bepaalde vorm en functie van het sieraad aanduiden. Het is dan:

(1) denkbaar dat die persoon het idee heeft dat de sieraden alleen maar namen en vormen zijn en dat de werkelijkheid van het goud daar los van staat. Wat zou er gebeuren als hij dan eerst de armband, het bedeltje, de ketting en de ring weggooit om vervolgens naar het goud ervan te gaan zoeken? Zal hij dan het goud kunnen vinden? Nee, natuurlijk zal hij het goud dan niet kunnen vinden! Het goud bestaat niet apart van die sieraden. En:

(2) als die desbetreffende persoon daarentegen het idee heeft dat het bedeltje het goud is, wat zal hij dan denken als dat bedeltje wordt omgesmolten en er een ketting van wordt gemaakt? Hij moet dan wel denken dat gelijk met het bedeltje ook het goud verdwenen is! Hij snapt dan niet dat de nieuwe ketting gevormd is van hetzelfde goud, dat hetzelfde goud nu een andere vorm, een andere naam en een andere functie heeft gekregen. En als op een later moment ook die ketting wordt omgesmolten en er een ring van wordt gemaakt? Ook dan is het nog steeds hetzelfde goud, maar nu met weer een nieuwe vorm, een nieuwe naam en een nieuwe functie. De fysieke werkelijkheid is echter steeds dezelfde gebleven.

Het bovenstaande idee gaat ook op voor de waker, de dromer en de slaper. In werkelijkheid ben je de getuige van elk van die drie staten van bewustzijn, maar toch besta je evenwel ook nooit buiten (een van) deze drie staten om! Het concept houdt in dat er *géén aparte vierde werkelijkheid bestaat* die *turīya* wordt genoemd. Het is *één en dezelfde* werkelijkheid, *één en dezelfde* persoon, *één en hetzelfde* bewustzijn dat respectievelijk met 'de waker in de wakende staat', respectievelijk met 'de dromer in de droomstaat', respectievelijk met 'de slaper in de staat van diepe slaap' wordt aangeduid.

Wat onderscheidt de vier 'staten' van bewustzijn van elkaar?

In de wakende staat van ons bewustzijn is er een grote mate van overeenstemming tussen ons bewustzijn en ons fysieke lichaam dat met behulp van de zintuigen (*indriya's*) de interactie met de fysieke wereld aangaat. Het bewustzijn (dat dan ook wel *bahir citta* wordt genoemd) is dan naar buiten, op de wereld gericht.

De Vedānta stelt eenvoudigweg dat onze droomwereld wordt opgebouwd uit de ervaringen die we gedurende de wakende staat opdoen. Als ik ga slapen, dan vormt al hetgeen ik ooit gedurende mijn leven in mijn wakende staat heb ervaren de verzameling van grondstoffen waaruit de verhalen van mijn droom worden samengesteld.

De droomwereld wordt door de geest gemaakt, het fysieke lichaam is dan in rust. In mijn droom ben ik bijvoorbeeld naar de stad Delhi geweest om daar van alles en nog wat te doen. Maar pas als ik wakker word, besef ik dat ik al die tijd gewoon hier onder een muskietennet in mijn bed heb liggen slapen: mijn fysieke lichaam is helemaal niet in Delhi geweest. De droomwereld werd dus uitsluitend door de geest gemaakt.

Het bewustzijn (dat dan *antar prajñā* wordt genoemd) is naar *binnen* gericht, het is alleen binnen de geest actief en het bewustzijn is niet in interactie met de buitenwereld.

En in geval van de slaper in de staat van diepe slaap: dan wordt alleen de leegte van de slaap ervaren en zijn er in het geheel geen andere ervaringen. Als we uit de diepe slaap ontwaken, dan zeggen we: ik weet van niks, want ik sliep als een roos. Er was geen naar buiten gericht bewustzijn en ik was ook niet aan het dromen, maar ik heb vredig geslapen. De staat van de diepe slaap is dus een staat van *absolute leegte* en in de Vedānta wordt dat *Prajñāna kram* genoemd. *Prajñāna kram* betekent 'het homogene bewustzijn'. Homogeen wil zeggen dat er voor het bewustzijn niets aanwezig is om te belichten, het verblijft dan uitsluitend in de leegte van de slaap. Alles uit de externe wereld en al onze dromen liggen dan in dat homogene bewustzijn opgesloten. Er bestaat dan niets dat in het bewustzijn tot uitdrukking komt en er bestaat dan niets dat in het bewustzijn wordt ervaren. Maar alles blijft echter wel in een potentiële staat aanwezig. We gebruiken het woord 'potentieel', omdat alles weer bestaat zodra je wakker wordt.

Dezelfde gebouwen, dezelfde verantwoordelijkheid, hetzelfde lichaam en dezelfde mensen maken weer deel uit van je oude, vertrouwde leventje.

Dus volgens de Māṇḍūkya Upaniṣad zijn de wakende staat, de droom-staat en de staat van diepe slaap *niet de werkelijkheid*: de werkelijkheid is het bewustzijn dat deze drie staten doordringt. Wat er wordt gezegd is, dat (net zoals het goud iets anders is dan de sieraden en er toch in en door aanwezig is) het bewustzijn iets anders is dan de wakende staat, de droomstaat en de staat van diepe slaap en dat het er toch in en door aanwezig is. Een bedeltje kun je eventueel omsmelten tot een ketting: het bedeltje is iets anders dan de ketting, maar beiden zijn slechts het goud. En hetzelfde gaat ook op als je de ketting omsmelt tot een ring: de ketting is iets anders dan de ring, maar beiden zijn slechts het goud. Het goud is niet hetzelfde als het bedeltje of als de ketting. Als je het bedeltje omsmelt, dan verdwijnt wel dat bedeltje, maar niet het goud: dat blijft over. En als je de ketting omsmelt, dan verdwijnt de ketting en blijft het goud over. Hoewel de sieraden onderling van elkaar verschillen is het goud in alle sieraden hetzelfde.

Het bewustzijn is de onveranderlijke werkelijkheid

Op dezelfde manier is de waker niet dezelfde als de dromer en de dromer is niet dezelfde als de waker. Maar er is wel iets dat in deze staten hetzelfde blijft en dat is *turīya*, de vierde staat van bewustzijn. Zo geldt ook dat de dromer niet dezelfde is als de slaper en dat de slaper niet dezelfde is als de dromer. Maar toch moeten we allemaal erkennen dat we steeds weer zeggen dat het mijn droom, mijn diepe slaap en mijn wakende staat is! Wie is het toch die dat zegt?

Dat is het bewustzijn en het bewustzijn is iets anders dan de persoon die wakker is, het bewustzijn is iets anders dan de persoon die droomt of dan de persoon die slaapt. En toch is het steeds in en door die staten aanwezig.

Die werkelijkheid (*turīya*) is daarom ook hier en nu aanwezig! Maar deze werkelijkheid valt echter niet precies samen met meneer of mevrouw zus en zo. Want daarvoor moet er aan *turīya* nog wat worden toegevoegd: namelijk de aanwezigheid van de waker. Het werkt met het bewustzijn namelijk net als met het goud. U bent zich nu van deze klas bewust, maar hieraan voorafgaand speelden er in uw leven andere dingen, op dit moment zit u hier in deze klas en na de afsluiting van deze les gaat u weer terug naar uw huis of hotel en dan zullen er zich weer nieuwe omstandigheden voordoen. In al die gevallen (wat er hiervoor gebeurde, wat er nu gebeurt en wat er straks zal gebeuren) bent u het bewustzijn dat op alles toekijkt. De omstandigheden komen en gaan.

Kijk bijvoorbeeld maar eens hoe uw eigen lichaam er tijdens de jeugd, op middelbare leeftijd en in de ouderdom steeds weer anders uitziet. Maar het is desalniettemin steeds hetzelfde bewustzijn dat toekeek toen u een kind van tien jaar was, dat toekeek toen u nog een twintiger was, dat nu toekijkt en het is ook hetzelfde bewustzijn dat ook straks weer (als u weer een heel stuk ouder bent geworden) zal toekijken. Het lichaam verandert dus voortdurend, maar het toekijkende bewustzijn verandert niet. Hoe weten we dat?

Omdat we dat zelf zo ervaren! We zeggen immers toch zelf dat ik degene was in dat lichaam van tien jaar oud, dat ik degene ben in dit lijf van een tiener, dat ik degene ben in dit lijf van middelbare leeftijd? Wie is dan toch die 'ik' die steeds onveranderd blijft, terwijl het lichaam wel steeds blijft veranderen?

Op dezelfde manier geldt dat ook uw geest steeds verandert. Denk maar eens terug aan uw geest toen u eindexamen moest doen voor de middelbare school, waarschijnlijk de eerste belangrijke examens die u in uw leven heeft moeten afleggen. Wat wist u toen wel en wat wist u niet? Welke vakken vond u interessant en welke niet?

Welk toekomstbeeld zag u voor uzelf? En vergelijk dat eens met uw geest nu: u weet inmiddels zoveel dingen meer dan toen, uw voor- en afkeuren zijn veranderd en ook uw toekomstbeeld is veranderd. Met andere woorden: ... uw *geest* verandert voortdurend, maar het is nog steeds hetzelfde *bewustzijn*

dat toen toekeek op de geest van die middelbare scholier(e) en dat hier en nu ook toekijkt op wat er momenteel in uw geest omgaat. Uw geest verandert voortdurend, alleen het bewustzijn verandert niet. En op dezelfde manier geldt dat het bewustzijn niet verandert, terwijl we toch dagelijks de overgang maken van de wakende staat naar de droomstaat, respectievelijk naar de staat van diepe slaap. De wereld verandert: de wereld van de wakende staat verdwijnt en de droomwereld rijst op.

En vervolgens rijst daarin het droomlichaam op, een heel ander lichaam dan toen u wakker was! Waarom? Omdat uw lichaam van de wakende staat daar gewoon in bed ligt, terwijl u met uw droomlichaam allerlei dingen aan het doen bent. Het *is* natuurlijk onmiskenbaar een onwerkelijk lichaam, maar toch *ervaart* u dat lichaam in uw droomwereld.

Het bewustzijn staat dus apart van de wakende wereld en het wakende lichaam, het bewustzijn staat apart van de droomwereld en van het droomlichaam en het bewustzijn staat ook apart van de leegte van de diepe slaap. Maar terwijl deze staten komen en gaan blijft het bewustzijn continue in en door al deze staten heen aanwezig. En het blijft al deze staten verlichten, terwijl het (aan die staten verbonden) ego telkens van de ene staat in een andere overgaat.

Hieruit volgt dan ook dat we ‘de vierde’ in het eerder gegeven schema op een andere plek moeten positioneren, want :

1. het verlicht de waker, het verlicht de dromer, het verlicht de slaper;
2. het is de enige werkelijkheid èn;
3. het is het antwoord op de vraag ‘wie ben ik?’

WIE BEN IK? (fig. 1-2)

Ego / ik / de kenner		De wereld / prapañca
1. De waker ↗	→	de ‘wereld van de wakende staat’
4. <i>turīyam</i> → 2. De dromer	→	de ‘droomwereld’
↘ 3. De slaper	→	de ‘leegte van de slaap’

De vraag waar het om draait is immers ‘wie ben ik’? Wie bent u, apart van de wakende staat, apart van de droomstaat en apart van de staat van diepe slaap? Wie bent u, apart van de fysieke wereld van de wakende staat, apart van de mentale verbeeldingen van de droomstaat en apart van de leegte van de staat van de diepe slaap?

Het bewustzijn is de getuige

Een van onze Swami’s gaf ons eens het volgende voorbeeld over het werk van een stationschef in de stad Kanpur in Noord-India. Stelt u zich nu eens voor dat er een belangrijke sneltrein in het hoofdstation van Kanpur arriveert en dat de trein bij een van de perrons stopt. Gewoonlijk ontstaat er dan een grote drukte, omdat er veel passagiers in en uit moeten stappen. De stationschef blijft echter kalm en kijkt vanaf het perron slechts toe op die drukte. Vervolgens geeft hij het sein tot vertrek en de sneltrein met al de passagiers zet zich weer in beweging. De stationschef is echter niet met die trein meegegaan, hij staat nog steeds op het perron en hij kijkt slechts naar het vertrek van de trein.

Stel dat er vervolgens een goederentrein op hetzelfde perron van het station aankomt en na korte tijd geeft de stationschef weer het sein tot vertrek. De goederentrein heeft tot veel minder drukte op het

perron geleid. En ook dit keer gaat de stationschef niet met die trein mee, hij blijft op het perron staan en kijkt slechts toe op het komen en gaan van de goederentrein.

En stel dat we daarna de situatie krijgen dat er op dat perron van het station een tijdlang geen enkele trein meer komt of vertrekt: het perron is leeg. Maar ook dan staat de stationschef nog steeds op het perron en hij kijkt naar de leegte van het perron.

Dit voorbeeld geeft goed aan wat er ook met u gebeurt. U bent namelijk het zuivere bewustzijn en u kijkt naar de aankomst van de (sneltrain van de) wakende staat met al de daarbij horende wensen, verwachtingen en zorgen, met al de daarbij horende successen, mislukkingen, doelen en problemen. En u kijkt toe op het oprijzen van het lichaam en op het oprijzen van de fysieke wereld. *U kijkt er op toe.* Het probleem is echter dat u zich in de wakende staat met de geest identificeert. En dat u dan tegen uzelf zegt dat u meneer/mevrouw zus en zo bent. U zegt dat dit *uw* werkelijkheid is: dit zijn *mijn* wensen, *mijn* verwachtingen, *mijn* zorgen, *mijn* successen en mislukkingen, *mijn* problemen.

Op een gegeven moment vertrekt de (trein van de) wakende staat van het perron. En u (de stationschef, respectievelijk *turiya*) kijkt toe op de aankomst van de droomwereld. U kijkt toe op het oprijzen van het droomlichaam en op het oprijzen van de dromen (niet alleen maar mooie dromen, soms zijn het ook nare dromen of zelfs nachtmerries). En u identificeert zich met het droomlichaam en met de droomgeest en u beleeft de droomervaringen. Op een gegeven moment gaat ook dat weg en blijft er alleen de leegte van het perron over. U bent *turiya*, het bewustzijn en u kijkt naar de leegte van het perron. En na een zekere periode begint de cyclus weer opnieuw met de komst van de wakende staat, etc.

Het bewustzijn staat echter *los* van die staten; èn het bewustzijn wordt bovendien geenszins door die staten geraakt: het plezier en het verdriet van de wakende, respectievelijk van de droomstaat raken het zuivere bewustzijn niet en de leegte van de diepe slaap raakt het zuivere bewustzijn evenmin. Het bewustzijn staat er los van, maar toch ondersteunt het bewustzijn de genoemde drie staten: het licht van het bewustzijn verlicht namelijk het gehele spel.

De tekst van de 7^e mantra

Het is inmiddels hoog tijd dat we daadwerkelijk de tekst van de mantra gaan bespreken. We zullen nagaan of we kunnen begrijpen wat die tekst ons probeert te vertellen. Ik zal de tekst eerst een keer in zijn geheel voorlezen en de tekst vervolgens in een aantal stukken opdelen en deze zal ik successievelijk met u bespreken.

De mantra luidt als volgt:

*nāntaḥprajñam na bahiṣprajñam nobhayataḥprajñam na prajñānaghanam
na prajñam nāprajñam | adṛṣṭamavyavahāryamagrāhyamalakṣaṇam
acintyamavyapadeśyamekātmapratyayasāram prapañcopaśamaṁ
śāntaṁ śivamadvaitaṁ caturthaṁ manyante sa ātmā sa vijñeyaḥ |7|*

Maar wat betekent dit eigenlijk? Ik zal het met u doornemen. De tekst bestaat uit drie delen. In het eerste deel wordt gezegd wat u niet bent: u bent niet de waker (ook al denkt u nu misschien dat u dat *wel* bent), u bent *niet* de dromer en ook *niet* de slaper. In het tweede deel wordt gezegd dat wat u werkelijk bent (*turiya*), apart staat van de drie staten: u staat apart van de wakende staat (u bent niet uw fysieke lichaam en u heeft niets van doen met de fysieke wereld), u staat apart van de droomstaat en u staat apart van de leegte van de diepe slaap. Maar het derde deel vertelt u dat u (net zoals dat het goud van de sieraden altijd blijft bestaan) het bewustzijn bent dat altijd in en door de drie genoemde staten heen aanwezig is. U bent het bewustzijn dat de getuige is van het spel van deze drie staten.

Het eerste deel van de 7^e mantra

Nāntaḥprajñāṁ: bent u de dromer? De letterlijke betekenis van *antaḥprajñāṁ* is het naar binnen gerichte bewustzijn, de dromer. *Na antaḥprajñāṁ* betekent dat u niet het naar binnen gerichte bewustzijn bent, dat wil zeggen u bent niet de dromer. Uw werkelijkheid is *turīyam* (de vierde) en u bent *na antaḥprajñāṁ*, niet de dromer!

Na bahiṣprajñāṁ, u bent niet de waker! De ware aard van uw bewustzijn is *turīyam* en niet de wakende staat. Wij allemaal verbeelden ons o zo gemakkelijk dat de wakende staat de werkelijkheid is. En dan denken we bijvoorbeeld dat ik Swami Sarvapriyananda ben, die hier in dit lichaam voor u staat om een lezing over de zevende mantra van de Māṇḍūkya Upaniṣad te geven. En dan beschouwen we dat als de werkelijkheid. Maar de mantra zegt: nee! U bent het bewustzijn dat deze tijdelijke verschijningsvorm belicht! U bent niet de waker, *na bahiṣprajñāṁ*.

Maar misschien bent u dan wellicht een tussenvorm? Misschien bent u iets tussen het bewustzijn van de waker en dromer in? Ook hierover zegt de mantra: nee, u bent ook niet een of andere tussenvorm van het bewustzijn. Veel studenten zijn waarschijnlijk wel vertrouwd met dit verschijnsel, als hun bewustzijn (bijvoorbeeld aan het einde van een lang college) ergens tussen waken en dromen in zit! Ik vind de aantekeningen die u dan maakt vaak een interessant mengsel van hetgeen in het college werd gezegd en van wat er vanuit uw onderbewuste naar boven kwam! Maar hoe dan ook, u bent ook niet een dergelijke tussenvorm van het bewustzijn.

Na prajñānaghanāṁ: of bent u de diepe slaap? Nee, ook dat bent u niet! U bent *turīyam* en niet de slaper.

Na prajñāṁ: of bent u alwetend? *Na prajñāṁ* ... zou in dit geval betekenen dat u een of andere alwetende god bent, zoals bijvoorbeeld *Īśvara*. Nee, u bent ook niet een of andere alwetende god. En tenslotte het laatste woord *na aprajñāṁ*: bent u onbewust?

Na aprajñāṁ houdt in dat u in werkelijkheid onbewust zou zijn, net zo onbewust als bijvoorbeeld een zandkorreltje of als een rotsblok. Nee, u bent ook niet onbewust.

En zoals reeds gezegd, u bent evenmin een alwetende god, noch een waker, dromer of slaper. Het eerste deel van de mantra zegt dus dat u dat allemaal niet bent, maar dat *turīyam* uw ware aard is.

Het tweede deel van de 7^e mantra

Het tweede deel van de mantra begint met het woord *adṛṣṭam*. Wat is *turīyam*? *Turīyam* is *adṛṣṭam*, 'onzichtbaar'. Dit houdt in dat *turīyam* geen zintuigelijk object is en je kunt *turīyam* derhalve niet met behulp van een van de vijf zintuigen waarnemen. Je kunt *turīyam* niet zien, niet horen, niet voelen, niet ruiken en ook niet proeven. Met behulp van de zintuigen kan niet worden vastgesteld of *turīyam* wel of niet bestaat.

Soms vragen mensen me wel eens: als God bestaat en als hij almachtig is, waarom kan ik hem dan niet zien? Dat is net zo iets als de vraag stellen: als het Higgs-boson (een in 1964 ontdekt deeltje, ht) echt bestaat, waarom laat je het me dan niet even zien? Dat kan niet omdat het niet iets is dat met het (oog) zintuig kan worden waargenomen. Stel dat je bijvoorbeeld nu zou zeggen dat er geen olifant in deze lesruimte aanwezig is, dan is dat een correcte bewering: want als er hier wel een olifant zou zijn, dan zouden we dat immers allemaal kunnen zien! Maar in de kwestie of er hier nu wel of niet een Higgs-boson aanwezig is, dan kun je niet beweren dat – omdat je ogen het niet rechtstreeks kunnen zien – het dus beslist niet hier in deze ruimte aanwezig is. En datzelfde gaat ook op met betrekking tot *turīyam*: het bewustzijn dat je werkelijk bent kan niet worden gezien, het kan niet worden gehoord, etc. Het is *adṛṣṭam*.

Het tweede woord is *avyavahāryam*. Het bewustzijn is niet iets dat je in iets anders kunt omvormen, het is niet 'bruikbaar'. Alles wat we kunnen zien, horen, proeven, ruiken en aanraken, alles waar we over kunnen praten, alles wat we kunnen gebruiken is *vyavahāryam*. Het zuivere bewustzijn is echter geen object waar we over kunnen praten, het is geen object dat kan worden gezien, kan worden gevoeld of kan worden gebruikt. We kunnen er niet iets anders mee maken, het is *avyavahāryam*. Je mag daarbij

echter niet uit het oog verliezen dat het wel de bron en de bestaansgrond is voor *vyavahāryam*. Zonder het zuivere bewustzijn kan al het andere niet oprijzen, respectievelijk niet gebeuren. Er kan niets gebeuren zonder het zuivere bewustzijn dat dit alles verlicht. Maar het bewustzijn als zodanig is *avyavahāryam*.

Het derde woord luidt: *agrāhyam*. En dat betekent dat het bewustzijn (*turīyam*) niet kan worden vastgepakt. Dit betekent dat je het niet in je hand kunt vasthouden en het heeft geen positie in de ruimte. Je kunt er daarom niet in een pelgrimstocht naar toe gaan. Je kunt bijvoorbeeld wel zeggen dat je naar Santiago de Compostella gaat wandelen, maar je kunt niet zeggen dat je naar *turīyam* gaat wandelen. Het is *agrāhyam*.

Het vierde woord: *alakṣaṇam*. Dit woord heeft een technische betekenis en het houdt in dat *turīyam* niet op logische gronden uit iets anders kan worden afgeleid. *lakṣaṇam* is dat waar iets 'logisch' uit kan worden geconcludeerd. Stel bijvoorbeeld dat de weg nat is, dan mag je daar de logische conclusie uit trekken dat het heeft geregend. In het Sanskrit kennen we het volgende klassieke voorbeeld: er is een brand op die heuvel, want ik zie dat daar rook omhooggaat. Er bestaat immers een bepaalde relatie tussen rook en brand: als ik rook zie, dan mag ik daaruit afleiden dat er ook een brand respectievelijk een vuur is. In de wetenschap is dit een veel gebruikte methode, namelijk in al die gevallen dat er van een eenduidige oorzaak-gevolg relatie sprake is. Maar voor *turīyam* gaat deze methode niet op: er is geen teken waar het bestaan, respectievelijk de aanwezigheid van *turīyam* uit kan worden afgeleid.

En daarna komt (het vijfde woord) *acintyam*: je kunt niet over *turīyam* denken. Als je over iets nadenkt, dan weet je dus zeker dat dat niet *turīyam* is! Je kunt er niet over nadenken, maar anderzijds geldt dat alles waar je wel over na kunt denken door *turīyam* wordt belicht. Dat we ons van allerlei ervaringen bewust kunnen zijn, dat is het gevolg van *turīyam*. Maar je kunt niet nadenken over *turīyam* als zodanig, dat is *acintyam*.

Het volgende (zesde) woord luidt *avyapadeśyam* en dat houdt in dat *turīyam* niet kan worden benoemd. De reden waarom het niet kan worden benoemd is echt interessant, maar de uitleg vraagt wel enige tijd. Śaṅkara heeft een studie aan dit onderwerp gewijd en daarin stelt hij de vraag aan de orde waar we taal voor kunnen gebruiken. Hij onderscheidt vervolgens een vijftal gebieden waarin we taal kunnen gebruiken en hij toont aan dat geen van die vijf gebieden op *turīyam* van toepassing is.

Ik zal het betoog van Śaṅkara nu in het kort voor u samenvatten, zodat u het vervolgens voor uzelf nader kunt uitwerken:

- Je kunt van de taal gebruik maken als er sprake is van *jāti*; dat wil zeggen als er sprake is van objecten die tot een bepaalde categorie respectievelijk tot een bepaalde klasse behoren. Bijvoorbeeld de bewering 'dit is een koe' is een juiste bewering als er hier inderdaad een object is dat overeenstemt met de kenmerken van de categorie/klasse van koeien. Maar *turīyam* heeft geen kenmerken en kan dus nooit in een of andere categorie/klasse worden ondergebracht.
- Je kunt van taal gebruik maken als er sprake is van *guṇa*. Dat wil zeggen als er sprake is van iets met een of andere kwaliteit. Neem bijvoorbeeld de zin 'geef me die rode bloem eens aan'. Hoe kun je de rode bloem van al de andere bloemen onderscheiden? Dat is niet zo moeilijk, dan moet je gewoon kijken naar de kwaliteiten (de hoedanigheden) van de bloemen; in dit geval naar de kleur rood. Maar voor *turīyam* werkt dit niet, want *turīyam* heeft helemaal geen kwaliteiten. *Turīyam* is '*nirguṇa*' (het gaat alle kwaliteiten te boven).
- Je kunt van taal gebruik maken als er sprake is van *kriya*. Dat wil zeggen als er sprake is van iets of iemand met een bepaalde functie, bijvoorbeeld een beroep. Śaṅkara gebruikt daarbij het volgende voorbeeld: 'vraag de kok om even hier te willen komen'. Maar *turīyam* is *niṣkriyam*, dat wil zeggen *turīyam* heeft geen functie, het is onveranderlijk en het verricht geen activiteiten.
- Je kunt van taal gebruik maken als er sprake is van *sambandha*. Dat wil zeggen dat er van een bepaalde relatie tussen personen of objecten sprake is. Bijvoorbeeld de relatie tussen een leraar en zijn leerling of tussen een vader en zijn zoon. Maar *turīyam* staat nergens mee in relatie, want het is één onveranderlijke werkelijkheid; er bestaat geen tweede werkelijkheid (buiten *turīyam*)

waarmee *turīyam* een relatie zou kunnen hebben. Er rijst natuurlijk van alles en nog wat op in het bewustzijn, maar dat alles heeft geen eigen werkelijkheid. Neem weer het ons bekende voorbeeld van het bedeltje, de armband en de ring: deze hebben ook geen eigen werkelijkheid apart van het goud waaruit ze zijn gemaakt. Als je het goud uit het bedeltje haalt, dan verdwijnt het bedeltje; als je het water uit de golf haalt, dan verdwijnt de golf; als je het hout uit de tafel haalt, dan verdwijnt de tafel. En op dezelfde manier is *turīyam* ook de enige werkelijkheid in de staten van bewustzijn. En *turīyam* kan daarom dus geen relatie hebben met iets anders.

- Ten slotte is er *rūḍhi*. Je kunt van taal gebruik maken om iets of iemand mee aan te duiden. Dit is een alledaags maatschappelijk gebruik dat we voor ons gemak toepassen. Zo is het bijvoorbeeld een normaal gebruik, respectievelijk een goede gewoonte dat ouders hun kind een naam geven. Het is immers gemakkelijk dat we mensen met hun naam kunnen onderscheiden: dit is Willy, Ria, Anja of dit is Albert, Gerard, Kees, etc. Maar *turīyam* kunnen we geen naam geven, want dan zouden we het immers van alle andere personen, respectievelijk van alle andere objecten moeten kunnen onderscheiden: dit of dat noemen we *turīyam* en al het andere niet! Het punt is echter dat er niets is op basis waarvan we *turīyam* van iets anders zouden kunnen onderscheiden. En daarom kunnen we taal ook niet op het gebied van *rūḍhi* op *turīyam* toepassen.

Op grond van het bovenstaande is de eindconclusie van Śaṅkara daarom dan ook dat we taal in het geheel niet voor *turīyam* kunnen gebruiken.

Met deze afronding van het tweede deel van de mantra hebben we (in combinatie met het eerste deel) een goed beeld gekregen van wat *turīyam* allemaal *niet* is. Het is noch de fysieke wereld van de wakende staat, noch de droomwereld, noch de leegte van de diepe slaap: je kunt *turīyam* niet met je zintuigen waarnemen. Je kunt *turīyam* niet vastpakken, je kunt er niet naar toe gaan en het is niet 'bruikbaar'. Je kunt het bestaan van *turīyam* niet ergens logisch uit afleiden, je kunt er evenmin over denken of er over praten.

Het derde deel van de 7^e mantra

We gaan nu het derde deel van de mantra bespreken en dat deel vertelt ons in positieve termen wat *turīyam* dan *wél* is: *ekātmapratyayasāraṁ*.

Turīyam is *ekātmapratyayasāraṁ*, dat wil zeggen *turīyam* is één.

eka: één, *ātman*: Ik, *pratyaya*: het gevoel van 'ik', *sāraṁ*: de essentie. Als je op zoek gaat naar de bron van het ik-gevoel, dan kom je vanzelf uit bij *turīyam*. Om die reden hamert Ramana Maharshi er dan ook voortdurend op dat we ons steeds de vraag 'wie ben ik?' moeten stellen.

Ekātmapratyayasāraṁ is precies hetgeen dat Aṣṭavakramuni tegen koning Janakaraja zei. "Toen u droomde en in de onwerkelijke droomwereld vertoefde, was u daar toen aanwezig?" "Ja, ik was daar aanwezig". "En nu u hier in de fysieke wereld van de wakende staat bent, bent u hier nu aanwezig?" "Ja, ik ben hier nu aanwezig". Dàt ik-gevoel is *atmapratya*, het ik-gevoel dat als bewustzijn *altijd* aanwezig is in de wakende staat, *altijd* aanwezig is in de droomstaat en dat zelfs in de diepe slaap *altijd* de 'leegte van de slaap' verlicht.

Dàt bewustzijn is *altijd in en door de genoemde staten van bewustzijn aanwezig*, net zoals ook het goud altijd in en door de sieraden aanwezig is. En *dàt bewustzijn* is *turīyam*. *Ekātmapratyayasāraṁ* is echt een bijzonder woord. *Atmapratya* betekent het ik-gevoel; doe onderzoek naar waar dat ik-gevoel uit oprijst: je komt dan uit bij de kern, respectievelijk bij de bron en dat is *turīyam*.

Turīyam is *prapañcopaśamaṁ*. *Upaśamaṁ* betekent stoppen en *prapañca* staat voor vier de staten: de *jagrat prapañca* (wakende staat), de *svapna prapañca* (droomstaat) en *suṣupti* (staat van diepe slaap). *Prapañcopaśamaṁ turīyam* is de *prapañca* die op geen enkele wijze aangedaan wordt door de beperkingen en problemen van de wakende staat, van de droomstaat of van de staat van diepe slaap.

Turīyam is *śāntam*: absoluut vredig, volledig onverstoort. Niets ter wereld kan je verstoren: dat is wat u werkelijk bent. *Turīyam* is *śivam*, *śivam* betekent *anāndasvarupa*, het is vreugdevol.

Turīyam is *advaitam*. *Advaitam* betekent non-duaal; er bestaat niets apart van *turīyam*. Goud is bijvoorbeeld *advaitam* met betrekking tot het bedeltje, de ketting en de ring. Het bedeltje, de ketting en de ring verschillen onderling qua vorm. Maar geen van de genoemde sieraden bestaat apart van het goud. Het goud is de enige werkelijkheid in de sieraden, want als je het goud eruit haalt verdwijnen daarmee ook de sieraden. En ditzelfde gaat ook op voor de drie werelden, te weten de wereld van de wakende staat, de droomwereld en de leegte van de diepe slaap: deze drie werelden zijn onderling verschillend, maar geen van deze werelden bestaat apart van *turīyam*. Met betrekking tot die drie werelden is *turīyam* 'advaitam'; de werelden bestaan dus niet apart van jou, de *turīyam*!

Dat is beslist een zeer belangwekkende uitspraak! De waker en de wereld van de wakende staat bestaat niet apart van jou, de *turīyam*. Jij bent dus de waker en jij bent ook de wereld van de wakende staat! De Advaita stelt dat jij deze wereld bent, *atmevedamsarvam*.

Je bent niet alleen deze wereld, maar je bent bovendien ook de droomwereld. In de droomwereld ben jij samen met tal van andere personen aanwezig en in de droom bestaan er ook allerlei objecten. Maar als je weer wakker bent, dan zeg je dat dat alles slechts een product van je geest was. Dat betekent daarom dat jij het was, wat je ook maar allemaal in de droom zag. De droom ontstaat in jou, jij bent hetzelfde als de droom, het is een geheel. En in de wakende staat ben jij ook de wereld van die wakende staat. Alles rijst op uit, respectievelijk alles wordt geprojecteerd in de *turīyam*; we zijn dus één met al hetgeen we ervaren.

Turīyam is *caturtham manyante*. Mensen denken soms *ten onrechte* dat *turīyam* een *aparte* vierde staat van bewustzijn is. We bespraken al eerder dat een dwaas zou kunnen denken dat het goud van de eerdergenoemde drie sieraden een apart vierde ding is. En op dezelfde manier zou er wellicht ook kunnen worden gedacht dat *turīyam* een aparte vierde staat van bewustzijn is. Maar er bestaat geen *turīyam* apart van de andere drie staten. Daarom moet je *turīyam dāra* (bij de drie staten) ook gaan zoeken: het gaat samen met elk van die drie staten. De vierde staat doorstraalt die drie staten van bewustzijn. Nogmaals, daarom moet je de ervaring van de wakende staat, van de droomstaat en van de diepe slaap gaan onderzoeken. Het is dan natuurlijk niet de bedoeling dat je ook daadwerkelijk gaat dromen of slapen om de ervaring van de droom, respectievelijk van de slaap te gaan onderzoeken: het onderzoek moet in de *wakende* staat worden uitgevoerd en je moet gaan uitzoeken wat de gemeenschappelijke noemer van alle ervaringen was.

Turīyam (*caturtham manyante*) is geen aparte vierde staat. Er wordt wel eens gedacht dat *turīyam* (naast de wakende staat, de droomstaat en de staat van diepe slaap) de vierde werkelijkheid is, maar in feite is het de enige werkelijkheid. De werkelijkheid van de andere drie staten is vals, want dat zijn slechts verschijnselen. Het is hetzelfde als bij de drie sieraden en het goud. Zoals we hebben gezien zijn er ook dan geen vier naast elkaar bestaande werkelijkheden, maar blijkt het goud de enige werkelijkheid van het bedeltje, de ketting en de ring te zijn!

Er is dus slechts één werkelijkheid en de drie sieraden en het goud zijn geen vier aparte werkelijkheden. En die éne werkelijkheid (het goud) neemt nu eens de vorm aan van het bedeltje, dan weer neemt het de vorm aan van de ketting, respectievelijk van de ring. En zo neemt ook onze enige werkelijkheid (ons bewustzijn, respectievelijk 'de vierde', respectievelijk *turīyam*) nu eens de vorm aan van de mens in de wakende staat, dan weer neemt het de vorm aan van de dromer, respectievelijk van de mens in diepe slaap: *caturtham manyante*.

We komen nu bij de afronding van dit derde deel van de mantra. Wie is die *turīya*? *Sa ātmā*? Het is de *Ātman*, dat wat we werkelijk zijn! *Ātman* betekent 'ik', dat wat ik werkelijk ben (en betekent dus niet God c.q. de *Paramātmā* of iets dergelijks). En daarmee hebben we ook het antwoord gekregen op onze oorspronkelijke vraag van 'wie ben ik'? Ik ben 'de vierde', ik ben *turīyam*, *sa ātmā*, ik ben de *Ātman*. En wat doen we nu we dit antwoord hebben gevonden? We moeten het tot onze werkelijkheid maken, het is namelijk niet voldoende om er op school naar te luisteren, of om er een boek over te lezen. We moeten het tot een levende werkelijkheid van onszelf maken.

Het 'spiritualiseren' van ons dagelijks leven

Swami Vivekananda verklaarde dat wanneer iemand de wereld verzaakt om ergens in de Himalaya te gaan mediteren en om daar in een grot te sterven in de overtuiging dat hij op deze wijze God zal kunnen vinden, dat die persoon zich helaas niet op het juiste pad bevindt. Maar ook degene die zich inspant om hier op aarde een luxueus leven te leiden bevindt zich niet op het juiste pad. Wat is dan wel het juiste pad? Dat is het pad waarin de vergoddelijking van het leven wordt nagestreefd, en aldus het pad waarin het gewone dagelijks leven wordt 'gespiritualiseerd'.

Tegen de achtergrond van wat we vanavond hebben behandeld kunnen we gemakkelijk inzien wat de woorden van Vivekananda betekenen. Het is immers het zuivere bewustzijn (dat wat u werkelijk bent) dat zich toont in de vorm van alles en iedereen in de wereld van de wakende staat. En daarom bestaat er ook maar één gemeenschappelijke spirituele werkelijkheid voor u, voor mij, voor alle levende wezens en voor alle objecten in deze wereld. Dat wil dus zeggen dat we één zijn met de wereld. Als we er op deze manier naar kunnen kijken, dan heet dat 'het spiritualiseren van de wereld'. In de Isha Upaniṣad staat *Īśa vasyaidam sarvam*, je ziet God in alle dingen. Deze uitspraak uit de Isha Upaniṣad betreft dus een diepgaande weldoordachte zienswijze. Dus als Vivekananda het over iemand heeft die *turīyam* probeert te vinden door de wereld te verzaken, dan lijkt dat op de handelwijze van de dwaas die het bedeltje, de ketting en de ring weggooit om het goud te kunnen vinden. En als je je vastklampt aan de werkelijkheid van de wakende staat en je jezelf als 'de waker' beschouwt, ook dan kom je in grote problemen. De wakende wereld verandert immers voortdurend en de waker wordt onher-roepelijk steeds ouder, zijn gezondheid laat hem misschien in de steek en hij gaat op een zeker moment dood.

Met deze bespreking van de zevende mantra hebben we de kernboodschap van de Upaniṣads behandeld en daarmee hebben we als het ware de top van de Mount Everest beklommen. Tijdens mijn opleiding werd deze mantra ook eens behandeld door een zeergeleerde Swami en er werden daarbij tot wel honderdzevenentwintig verschillende aspecten onderscheiden. Vanavond heb ik er voor u slechts vier of vijf punten uitgelicht en ik heb er in dit uur dus minder dan 10% behandeld. Er zijn dus veel punten overgeslagen en u heeft wellicht ook opgemerkt dat er diverse leemten in mijn betoog zaten. Vermoedelijk heb ik u daardoor ook enigszins in de war gebracht en u zult ongetwijfeld met veel vragen zijn blijven zitten. Dat is allemaal volkomen begrijpelijk. Want als het u namelijk allemaal wel geheel en al duidelijk is geworden, dan bent u òf verlicht, òf u heeft mijn betoog toch niet goed kunnen volgen.

* * *



Deel 2 Inleiding*1 (* zie noten)

Goedenavond, en ‘*Namaskar*’, daar ben ik weer, voor de afsluitende lezing over een deel van de *Māṇḍūkya Upaniṣad*. Het onderwerp is ‘Wie ben ik?’

Ik werd door sommige studenten gewaarschuwd dat het nu erg rustig kon zijn omdat er vanavond een belangrijke cricketwedstrijd is, die velen erg graag willen zien. Maar tot mijn verassing is er een groot aantal aanwezigen. U wordt gecompimenteerd over het feit dat u komt opdagen voor zoiets als de *Māṇḍūkya Upaniṣad* en de *Māṇḍūkya kārīkā’s*, en dat vóór laat gaan bij een belangrijke cricketwedstrijd, (en de andere ontspanningsmogelijkheden) op deze zondagavond.

Waar waren we gebleven?

Ik zal even op hoofdpunten samenvatten wat we al behandeld hebben, tot op het punt waarop we ons op dit moment bevinden, voordat we verder gaan.

De handouts bevatten de *kārīkā’s* die geschreven zijn door *Gauḍapādācārya* en die de verzen van de 7^e *mantra* nader verklaren.

Gisteren hebben we de 7^e *mantra* zelf bestudeerd en dit zijn de *kārīkā’s* die de 7^e *mantra* verklaren, en vandaag doen we een poging er dieper op in te gaan. En te komen tot een diepere waardering van de 7^e *mantra* vanuit de vraag ‘Wie ben ik?’.

Welnu, waar waren we gebleven? De vraag die ons bezig houdt is ‘Wie ben ik?’ Over de kleinste van de *Upaniṣads*, de *Māṇḍūkya*, zegt men: Voor hen die bevrijding (*mokṣa*) zoeken, is het bestuderen van de *Māṇḍūkya Upaniṣad* op zichzelf genoeg. En de 7^e *mantra* die we gister hebben bestudeerd is daarvan de essentie, die is het hart van de *Māṇḍūkya Upaniṣad*. Wat had het ons te vertellen?

De drie staten

Kijk naar ons dagelijks leven, iedere dag gaan we door drie staten: nu zijn we wakker, straks gaan we dromen en mogelijk is er ook nog diepe slaap.

Dus een van de staten is, 1., ik ben de *waker*. De volgende is 2., ik ben de *dromer* en de 3^e is, ik ben de *slaper*: dat zijn niet drie aparte personen, het is één en dezelfde persoon, zoals wij, ik en jij hier zijn. We gaan steeds allemaal door die identiteiten. We noemen dit (wijst op zichzelf) de *kenner*. Wat kent deze persoon? Het gekende, of het kenbare. De waker kent a.h.w. de wakkere wereld. Niet dat de *wereld* wakker is, maar het is de wereld die we kennen in de staat van de waker.

Dan is er de droomwereld, de dromer ervaart de droomwereld, en de slaper ervaart de diepe slaap, wat we de slaap ‘leegte’ (ook: leemte, hiaat, lacune, ledigheid, ht) zouden kunnen noemen.

Er is dus de *kenner* en het gekende, het kenbare, dat wat we ervaren tijdens het waken, dromen en de diepe slaap.

Dan zijn er de verschillende staten: de wakende staat, de droomstaat en de diepe slaap. En wat we geleerd hadden door een analyse van deze ervaringen: die ervaring hebben we allemaal, daar is verder niet zoveel spiritueels aan, het is onze eigen, alledagelijkse ervaring. Zie fig. 2-1.

wie ben ik? (fig. 2-1)			
	de kenner	het gekende	de staten
4. <i>turiyam</i>	→ 1. waker	→ wereld waarin wakker	wakende
	→ 2. dromer	→ droom wereld	droom
	→ 3. slaper	→ slaap ‘leegte’	diepe slaap

De *Māṇḍūkya Upaniṣad* zegt tegen ons: kijk nou eens naar deze ervaringen; de waker en de dromer zijn verschillend, de dromer en de slaper zijn verschillend, ze zijn verschillend van elkaar. Want wat er met de waker gebeurt wordt niet herinnerd door de dromer, en wat er met de dromer gebeurt, wordt

vervaagd en vervalst als je wakker wordt en de slaper is wéér iemand anders: ze sluiten elkaar uit. Net zoals een armband geen ketting is en een ketting geen ring. Ze bestaan los van elkaar als armband, als ketting en als ring.

Maar los hiervan is er een realiteit. Hoe weet u dat? Hoewel ze los van elkaar bestaan, zeggen we immers 'ik ben de waker', het was 'ik' die wakker was, 'ik ben de dromer', het was 'ik' die droomde, 'ik' was in diepe slaap en 'ik' ben nu weer wakker. Dus eist 'ik' al die staten voor mezelf op.

Wie is die ik?

Wie is die 'ik', die zo vertrouwd is met al die drie de staten? Want hoewel ze verschillend en gescheiden van elkaar zijn, loopt er door alle drie die staten iets heen, en dat is wat we 'puur bewustzijn' noemen. Dat is waarvan we ons realiseren dat dat 'turyam', of 'turīya', 'de vierde' is.

Er is dus iets, los van de waker, de dromer en de slaper, dat onze ware natuur is, het zuivere bewustzijn en dat *niet* 'los van de drie staten' bestaat.

Het bestaat in en dóór de drie staten heen, net zoals er geen goud 'los van de ornamenten' gevonden kan worden, omdat het immers de bestaansgrond van de ornamenten is.

Precies zo verschijnt het zuivere bewustzijn als de waker, verschijnt het zuivere bewustzijn als de dromer en verschijnt het zuivere bewustzijn als de slaper.

Net zoals een winkelier die zijn winkel opent, en daar overdag zakendoet: dezelfde man sluit de winkel, gaat naar de woonkamer en kijkt televisie, ontspant in de avond, gaat vervolgens naar de slaapkamer en gaat naar bed. Het is allemaal dezelfde man.

Maar in het geval van de winkel heeft hij te maken met de uiterlijke wereld van kopen en verkopen, hij doet zaken met de wereld, u zou hem de ondernemer kunnen noemen. In de tweede staat, gaat het om dezelfde persoon, hij heeft geen contact met iemand anders, hij kijkt naar een film op televisie en daarna gaat hij naar de slaapkamer en daar weer na naar bed en slapen. Drie ruimtes, drie soorten van activiteit, drie namen: de winkelier, de ontspannende, en de slaper. Er zijn drie ruimtes, drie soorten activiteit en de drie bijbehorende namen. Maar de persoon is één en dezelfde.

Op gelijke wijze is het hetzelfde bewustzijn, *turīya*, dat te maken heeft met de uiterlijke wereld, kopen en verkopen in die uiterlijke wereld, met lichaam en geest, en dat noemen we de waker. Als hij gaat slapen verbeeldt hij zich een mentale wereld, een wereld vanuit zijn eigen *saṁskāra's* gecreëerd in de geest, en dan noemen we hetzelfde *turīya*, de dromer. En dan in diepe slaap.... Helemaal niets. Volledige leegte, en opnieuw noemen we dezelfde *turīya* ook de slaper. En daarna ontwaakt hij weer als de waker.

Gauḍapādācārya kārīkā's

Wat doet *Gauḍapādācārya*? Hij zal dit concept verkennen en uitleggen en het aan ons duidelijk maken. En er worden verschillende termen geïntroduceerd die u moet leren om de *kārīkā's* te kunnen begrijpen. Deze termen moeten begrepen worden.

De waker noemt hij *viśva*. Wie is die *viśva*? Is dat een bijzonder iemand? Nee! Dat bent u... Wij allemaal, wat wij nu hier en nu zijn, noemt *Gauḍapādācārya* *viśva*. De dromer geeft hij de naam *tāijasa*. Deze technische namen zijn gegeven en komen uit de mantra's van eerdere

Upaniṣads, we zijn nu nog niet aangekomen bij deze (Māṇḍūkya Upaniṣad) mantra's zelf.

De dromer heet dus *tāijasa* en er is een reden waarom deze namen gegeven worden, maar daar zullen we hier verder niet op ingaan. Op het moment dat u gaat dromen wordt uw naam dus *tāijasa*. Als u moe bent en u in diepe slaap terechtkomt wordt uw naam *prājña*.

Wie zijn al deze vreemde mensen? Dat bent u! U bent nu zoals u hier bent *viśva*, als u straks droomt wordt u, dezelfde persoon, *tāijasa* genoemd. Als u dan in diepe slaap bent, in grote leegte en nergens besef van hebt, wordt u *prājña* genoemd.

Dus: wie ben ik? Zie fig. 2-2.

de kenner:	de namen:	(fig. 2-2)
-------------------	------------------	------------

- | | | |
|------------------------|---|----------------|
| 1. In de wakende staat | - | <i>viśva</i> |
| 2. In de droomstaat | - | <i>taijasa</i> |
| 3. In diepe slaap | - | <i>prājña</i> |

Dit zijn de dingen zoals we die gedurende de dag ervaren.

Toch vertellen de Upaniṣads u dat u in werkelijkheid *geen van die drie* staten bent. U bent in werkelijkheid, in uzelf, feitelijk *turīya*. *Turīya* betekent letterlijk de vierde. Het is *turīya* die verschijnt als *viśva*, het is *turīya* die verschijnt als *taijasa*, en het is *turīya* die verschijnt als *prājña*..... Zie fig. 2-3.

Upaniṣads:	alles is <i>turīyam</i>	(fig. 2-3)
-------------------	--------------------------------	------------

- | | | | |
|--------------------------------------|---|----------------|--|
| 1. <i>turīya</i> in de wakende staat | - | <i>viśva</i> | |
| 2. <i>turīya</i> in de droomstaat | - | <i>taijasa</i> | |
| 3. <i>turīya</i> in diepe slaap | - | <i>prājña</i> | |

Wat de staten (= *avasthā*) betreft, de wakende staat wordt *jagrat* genoemd, de droomstaat noemen we *svapnah* en de diepe slaap noemen we *suṣupti*. Dat zijn de gebruikelijke namen die er in de Vedānta en in het Sanskrit aan zijn gegeven.

Wat betreft het gekende: wat u ziet aan gekende objecten in de wakende (*jagrat*) staat wordt *jagrat prapañca* [*prapañca* betekent o.m. uitdijing, groei, vermeerdering in omvang, ht], wordt 'deze wereld' genoemd.

In uw dromen ziet u *svapnah prapañca*, gecreëerd door de geest. In diepe slaap noemen we dat geen *suṣupti prapañca*, want in deze staat is er geen *prapañca* [elders noemt SSP deze leegte heel treffend 'afwezigheid van aanwezigheid, ht], er is alleen de leegte, het is een *potentiële* staat. Dat zijn dus de termen die we moeten kennen.

Zie fig.2- 4. Dan kunnen we nu verdergaan.

wie ben ik?	(fig. 2-4)
--------------------	------------

	de kenner	het gekende	de staten (avasthā)
<div style="border: 1px dashed black; padding: 2px; display: inline-block;">4. <i>turīyam</i></div>	1. waker <i>viśva</i>	→ wereld waarin wakker <i>jāgrat prapañca</i>	wakende <i>jāgrat</i>
	2. dromer <i>taijasa</i>	→ droom wereld <i>tāijasa prapañca</i>	droom <i>svapnah</i>
	3. slaper <i>prājña</i>	→ slaap 'leegte' -	diepe slaap <i>suṣupti</i>

Wat wil *Gauḍapādācārya* ons in deze verzen vertellen? Dat komt zo direct aan de orde, dan wordt het allemaal veel logischer.

Een fundamenteel uitgangspunt of stelling binnen Advaita is dit: onwetendheid veroorzaakt vergissing, fouten, misleiding. Het veelgebruikt voorbeeld om dat te illustreren in Vedānta*² is:

.... er ligt een touw in de schemering. Ik weet nog niet dat het er ligt, ik zie wel iets, maar het volgende moment zie ik er ineens een slang in. Het woord voor touw is *rajju* en het woord voor slang is *sarpa*. Dus *rajju* is de realiteit die ik niet ken, *sarpa* wordt de vergissing. De realiteit van *rajju* niet kennende, neem ik als vergissing, in de misleiding, vervolgens als fout, *sarpa* aan als realiteit. En is er sprake van een *sarpa bhrama*, een fictieve slang. *Bhrama* betekent fout, misleiding. [N.B. niet te verwarren met *Brahmā*, de schepper... ht]. Er is immers helemaal geen slang, maar voor een moment zag ik toch echt de slang. En wat doet me nou die slang zien?

Het is de onwetendheid omtrent de realiteit van het touw die me de slang doet zien. Ik heb niet goed zicht op de realiteit en daardoor vergis ik me. Zie fig. 2-5.

onwetendheid leidt tot vergissing en misleiding (fig. 2-5)

onwetendheid	vergissing/misleiding
touw	slang
<i>turīya</i>	<i>viśva</i>

Hetzelfde geldt voor *turīya*. Wij zijn op dit moment *turīya*, en wat ziet u, u ziet *viśva*. U ervaart zichzelf als *viśva*. Welnu, wie ben ik? Wat zeggen de Upaniṣads? U bent *turīya*, maar wat ervaart u? U ervaart *viśva*. U zegt: ik ben deze beperkte persoon, in dit lichaam en met deze geest, dat is wat ik ben.

Waarom denk ik dat ik *viśva* ben? Zoals de Upaniṣads dat vertellen komt dat omdat u uw ware natuur niet kent. Net als toen u het touw niet kende en u dat voor een slang aanzag. Omdat u uw ware zelf niet kent denkt u over uzelf als *viśva*, als lichaam en geest. Dat is de kern van het idee.

Over de drie staten, onwetendheid en vergissing/misleiding

Laten we nu kijken hoe *Gauḍapādācārya* dit verder gebruikt.

Als we wakker zijn, zien we deze wereld, die feitelijk *turīya* is, en ook ik ben *turīya*, maar ik zie het als een beperkte kenner, die *viśva* heet, en ik ervaar de wereld als *jagrat prapañca*. (zie fig. 2-4). Dus is er onwetendheid ten aanzien van onze ware natuur en maken we de vergissing: we zien *turīya* als *viśva* in de *jagrat prapañca*.

Wat gebeurt er in de wakende staat? Volgens de Upaniṣad zijn we onwetend ten aanzien van onze ware natuur en denken we dat we dit lichaam en deze geest zijn, deze *viśva*, en we beleven 'de wereld', als los en afgescheiden van onszelf. Dus is er onwetendheid ten aanzien van onze ware natuur en maken we een vergissing: dat wat eigenlijk een onafgescheiden realiteit is, genaamd *turīyam*, of *Brahman* of hoe u het wil noemen, zien we als een veelvuldige en verdeelde wereld met onafhankelijke entiteiten. Wat eigenlijk *advaitam* is, zien we als *dvaitam*, een duale, verdeelde wereld. Ik ben afgescheiden van jou. Dat zijn allemaal afgescheiden, onafhankelijke, intelligente entiteiten, dat is immers hoe we de wereld ervaren. Echter, niet alleen is dat niet waar, de waarheid is dat het één en onafgescheiden realiteit is, en dat dat hetgeen is wat u bent.

Wat ik maar wil zeggen, in deze wakende staat vallen we zowel ten prooi aan onwetendheid als aan misleiding en vergissing, volgens de Upaniṣads dus. We zijn onwetend ten aanzien van de realiteit en we maken een vergissing te denken dat ik dit lichaam en deze geest ben, en dat we allemaal afgescheiden zijn. Ik ben de *viśva* en de wereld is mijn *jagrat prapañca*.

Kijken we naar de tabel van fig. 2-6, dan zien we dat de *viśva* ten prooi valt aan onwetendheid. Er is natuurlijk veel onwetendheid, onwetendheid ten aanzien van wiskunde, algebra, mechanica, er is

allerlei onwetendheid, maar dat is niet wat hier bedoeld wordt, hier gaat het om onwetendheid ten aanzien van uw ware natuur. En ik ben me dus niet bewust van deze onwetendheid.

staten, onwetendheid, vergissing/misleiding (oorzaak)	(fig. 2-6) (gevolg)
---	-------------------------------

staat	onwetendheid (oorzaak)	vergissing/misleiding (gevolg)
1. <i>viśva</i> (waker)	ja (karma)	ja (geest)
2. <i>taijasa</i> (dromer)	ja (karma)	ja (geest)
3. <i>prājñā</i> (diepe slaap)	ja (karma)	nee (geen geest)
4. <i>turīya</i> (.....)	nee (.....)	nee (.....)

En vergis ik me, in de wakende staat? Ja, want ik denk dat ik dit lichaam en deze geest ben. Dus *viśva* lijdt *en* aan onwetendheid *en* aan vergissing.....

Hoe zit het met *taijasa* in de droomstaat? Laten we onze dromen overwegen, wat heeft u voor dromen? Heeft u ooit het gevoel dat u zuiver bewustzijn bent als u droomt? Dat is niet zo. Net als in deze wakende wereld hebben we nu een andere wakende staat, maar dan een die in de geest vanalles creëert.

Dus ook in de droomstaat is er onwetendheid t.a.v. *turīya*. We zien een droomlichaam in een droomwereld en pas als we wakker worden zien we dat als een droom. Is er onwetendheid in de droom? Ja, want ik weet niet dat ik droom. Is er vergissing in de droom? Ja, want ik zie een wereld los van mij en ik identificeer me met het droomlichaam. Dus ook *taijasa* lijdt aan onwetendheid en vergissing.

En dan *prājñā*, dat is heel interessant. Wat hebben we daar? Ik ben in slaap er en is een volledige leegte. Ik weet zelfs niet dat ik aan het slapen ben. Ik weet helemaal niets: niet van mijzelf en niet van de wereld. Niets, alleen de leegte. Is er dan ook onwetendheid in *prājñā*? Ja, want ik ben me niet bewust van de leegte en ook niet van mijzelf. Wie ben ik? Onwetendheid van wat? Haal even in herinnering, ik weet niet wie ik ben. Is er ook vergissing? Nee! In de diepe slaap is er niet de vergissing van *dvaitam*, de vergissing dat ik denk dat er iets apart van mij bestaat. De kennis van *Advaita* is er niet. Maar de vergissing van *dvaitam* is er in *prājñā* dus ook niet. Geen vergissing, want ik weet helemaal niets.

Gauḍapādācārya over turīya

Over *turīya* zegt *Gauḍapādācārya*: zie fig. 2-6: daar is noch onwetendheid noch vergissing of misleiding. Als we onszelf realiseren, is er in *turīya* geen onwetendheid en geen vergissing. Ik weet dat ik zuiver bewustzijn ben en er zijn geen vergissingen meer. De wakende staat, alle staten zullen weer verschijnen, maar nu weet ik dat ze niet anders zijn dan wat ik ben. Ik ben zuiver bewustzijn, en wat ik ben verschijnt in zuiver bewustzijn aan Mij. Ik ben één met alles en allen. Ik ben één met alles dat ik ervaar. Die kennis wordt in *turīya* ervaren. Daarom hebben grote heiligen een instinctieve vereenzelviging met alle mensen, ze voelen met alle mensen mee, ze voelen de verbinding in eenheid met allen. Met alles en iedereen. In de Bhagavat Gītā wordt het keer op keer aangehaald: vriend en vijand, want diep van binnen weten ze: ik verschijn in dit bewustzijn. En dus zo ook met armoede en rijkdom, met voor- en tegenspoed. Niet dat het daarmee verdwijnt, helemaal niet, het blijft zich tonen zoals het zich vertoont, aan jou en aan mij, maar de heilige kent de onderliggende werkelijkheid. Dus in *turīya* is er geen onwetendheid ten aanzien van 'Wie ben ik?' en is er dus ook geen misleiding of vergissing. Hij weet dat ik dit alles ben. Wie zich dit realiseert is '*turīyam*'.

Gauḍapādācārya over onwetendheid en vergissing/misleiding

Er zijn verschillende termen die *Gauḍapādācārya* gebruikt voor onwetendheid, en voor vergissing en misleiding. Onwetendheid noemt hij *agrāhanam*. *Grahanam* betekent begrijpen, snappen, doorzien,

doorgronden. Dus *a-grahanam* [de *a* ervóór gezet betekent in het Sanskrit vaak 'niet' of 'ontkenning van', ht] betekent dus niet begrijpen, niet snappen, niet doorgronden.

Heb je het begrepen? Nee? Wat doorgrond je niet? De kennis omtrent de werkelijke natuur, omtrent 'Wie ben ik?'. En vergissing noemt hij *anyathāgrahanam*. Wat betekent *anyathāgrāhanam*?

Als men het juiste antwoord op de vraag 'Wie ben ik?' niet begrepen heeft, niet alleen niet begrepen heeft maar er per vergissing ook nog iets anders voor in de plaats zet is het *anyathāgrahanam*. Wat zet men ervoor in de plaats? Als men de vraag stelt: 'Wie ben je?' antwoord men: 'Ik ben dit lichaam en deze geest.'

Anyathāgrahanam betekent 'op andere wijze, anders' [dan in realiteit]. Maar als men vraagt, 'wie heeft het begrepen?', zegt men: 'ik...!', maar men zit er dus helemaal naast. En die vergissing, *anyathāgrahanam*, komt dus voort uit onwetendheid, *agrāhanam*.

En andere termen die *Gauḍapādācārya* gebruikt zijn *kāranam* en *kāryam*. *Kāranam* betekent oorzaak. *Kāryam* betekent effect, resultaat. Onwetendheid is de oorzaak en vergissing is het effect. Ik weet niet van het touw (onwetendheid, oorzaak) en zie de slang (vergissing, effect). Hoe weet u dat de onwetendheid het effect geeft? Op het moment dat u het touw in plaats van de slang ziet is het effect ook verdwenen. U ziet niet langer de slang, maar het touw.

Nog een term die *Gauḍapādācārya* gebruikt is *bijam*. *Bijam* betekent zaadje. Dus onwetendheid is het zaadje.

En wat is het effect? Hoewel hij die term zelf niet gebruikt, kunnen we ook *ankura* toevoegen, want dat is wat hij bedoelt. *Ankura* betekent scheut, uitspruitel. Dus wat komt er van onwetendheid? Het zaad van vergissing. Het effect is het uitspruitel.

Wat komt er van het niet kennen van de ware natuur? Het is niet alleen een zaadje, want *samsara* [de wereld waarin wij leven] is een enorme grote boom van vergissingen, van wel 1001 problemen, allemaal vanuit het piep-kleine zaadje van onwetendheid. Onwetendheid van wat? Onwetendheid van mijn ware natuur. 'Ik weet niet wie ik ben'.

De vierde term die hij voor onwetendheid gebruikt is, en dat is nogal ontzunderend, is *nidrā*, dat betekent slaap, en het gevolg noemt hij *svapnah*, en dat betekent droom.

Gauḍapādācārya zegt dus dat 'de ware natuur niet kennen' hetzelfde is als 'slaap'.

Je slaapt [d.w.z. 'je zit te pitten', ht], en de vergissing die je maakt, 'dat ik dit lichaam en geest ben, dit beperkte individu, en dat dit mijn vrienden zijn en dat mijn vijanden zijn, en dit mijn doel is in het leven en dat mijn mislukkingen zijn, ook het ervaren van gelukzaligheid, van verdriet,ik moet dit allemaal doen, ...dat kan ik allemaal niet, dat heb ik verzuimd....., enz.', dat allemaal, het enorme net van *samsara* waar we in gevangen zitten en waar we tegenaan lopen, die vergissing noemt hij een droom.

Let op, want het interessante is, dat in dat geval, en dit is heel belangrijk, volgens *Gauḍapādācārya* zowel de wakende als de droomstaat een *droom* is.

Gauḍapādācārya over onwetendheid, vergissing/misleiding (fig. 2-7)

onwetendheid	vergissing/misleiding
<i>agrāhanam</i> (onwetendheid)	<i>anyathāgrahanam</i> (op andere wijze)
<i>kāranam</i> (oorzaak)	<i>kāryam</i> (gevolg)
<i>bijam</i> (zaadje)	<i>ankura</i> (scheut)
<i>nidrā</i> (slaap)	<i>svapnah</i> (droom)

Onze droomstaat is vanuit onwetendheid een vergissing, want we weten dan niet wat we zijn. Daarom is het een droom. Maar in onze wakende staat is er ook onwetendheid omtrent de ware natuur en de vergissing van er iets voor in de plaats zetten.

Gauḍapādācārya stelt het heel duidelijk: als je in de wakende staat je ware natuur *niet* kent, ben je ook *daar* slechts in een droom. Hier komen we aan op het punt waarop de Advaita stelt dat '*uw leven slechts een droom is.*'*³

Het verhaal van de herdersjongen en de Boeddha

Er is een prachtig verhaal over de Boeddha: nadat hij zijn verlichting had verworven, liep hij richting het dorp, op weg naar zijn spirituele oefening (*sādhana*). Het verhaal gaat dat eens er een herdersjongen was die hem zag en zo verbaasd was over de bijzondere verschijningsvorm van de Boeddha, dat hij hem vroeg: 'Wat bent u? (even terzijde: Hustin Smith, in zijn boek 'Introductie tot het Boeddhisme', schrijft: heel veel mensen is gevraagd 'Wie bent u?', maar, in de hele historie van het mensdom, is maar aan heel erg weinig mensen gevraagd 'Wat bent U?').

Bent U een *devata*, een god? vroeg de herdersjongen, en Boeddha zei: 'Nee', Bent U een engel? En Boeddha zei: 'Nee', 'Bent U een menselijk wezen?' Boeddha zei: 'Nee' 'Maar wat bent u dan?' Boeddha zei: 'Ik ben de Boeddha, de ontwaakte.' Waarmee hij maar wilde zeggen: 'Wij zijn niet wakker, wij zijn in de slaap van onwetendheid en we dromen de dromen van de vergissingen'. We zijn in de slaap van onwetendheid, we weten niet wie we zijn, en we dromen allerlei soorten dromen: dat we dit individuele lichaam zijn, met deze geest, dat we worden geboren, we zijn blij, we zijn droevig, we worstelen, we zullen snel sterven en dan is het allemaal voorbij.....

Terwijl gedurende de hele tijd het onderliggende bewustzijn het hele drama verlicht*³ dat zich tegenover het bewustzijn manifesteert....

Dit zijn de termen (→ fig. 2-7) die *Gauḍapādācārya* in dit verband gebruikt. Dan zullen we nu de *kārikā* nader beschouwen, en kunt u het, met deze achtergrond, allemaal gemakkelijk volgen.

Nummer 10: dit zijn de *kārikā*'s die zijn geschreven door *Gauḍapādācārya*, die de zevende mantra van de *Māṇḍūkya Upaniṣad* verklaart en verder uitwerkt en de bedoeling verheldert.

Als eerste nummer 10: ik zal het voorlezen, en ik zal u de betekenis in het kort uitleggen.

Bij ontbreken van de hand-outs van SSP, de Sanskrit transliteratie gehaald uit*⁴ :

nivṛtteḥ sarvaduḥkhānāmīśānaḥ prabhuravyayaḥ |
advaitaḥ sarvabhāvānām devasturyo vibhuḥ smṛtaḥ || 10 ||

10. Er is daarin, aangeduid als de onveranderlijke en Allerhoogste God, het einde van alle misère. Onder al de entiteiten is het de ene zonder tweede. Het wordt gekend als *Turīya* (de vierde), stralend en allesdoordringend.

Wat betekent het? *Turīya* noemt hij *Isana*, *Īśa* betekent God, *Bhagavan*, en wat we normaal gesproken God noemen, daarvan zegt hij u bent Bhagavan, u bent *Īśa*, u bent God. Dat is in feite de betekenis van de *Mahavakya* '*Tat tvam asi*', vertaald als 'Dat zijt Gij'.

Dit, zegt *Gauḍapādācārya*, is God. God? In welke zin dan? *Īśa* betekent letterlijk 'de krachtige'. Krachtig in welk opzicht? *nivṛtteḥ sarvaduḥkhānāmīśānaḥ*, hij is voorbij alle misère.

En hij bedoelt: u...! In uw ware natuur bent u voorbij al het lijden, wanneer?, *op dit moment* ...

Hoezo op dit moment? En op welke manier? Op dit moment (d.w.z. in het hier en nu) bent u voorbij alle lijden. Het lijden behoort immers bij het lichaam, of bij de geest. Lijden behoort bij het lichaam in de fysieke wereld, het lijden met z'n nachtmerries behoort tot uw dromen in de droomwereld, en de

potentie van dit alles is verborgen in de diepe slaap. (zie fig. 2-4). U kunt het weliswaar niet in diepe slaap ervaren, maar het potentieel is daar. Zodra u ontwaakt zal het lijden weer terugkomen.

Maar *Turīya* is dus voorbij dit alles, onaangedaan door het lijden in de wakende staat, voorbij het lijden in de droom staat en voorbij het potentieel daarvan in de diepe slaap. Onaangedaan, op welke manier? Het lijden is er, en het zal ook naar ons toekomen en naar de *jñāni* (wijze) ook.

Het verschil is dat wij denken dat 'ik' de pijn heb, dat 'ik' lijd. De *jñāni* zegt: 'ik ben de *sākṣi* (getuige) van die pijn'. De pijn manifesteert zich in het lichaam, en de geest herkent als pijn en ik ben de *sākṣi*, en ik word niet getroffen door de pijn. Er is geen sprake van stoere (*fakir* op het spijkerbed, ht) wilskracht om de pijn te overwinnen. Hij *weet* dat *hij* geen pijn heeft. Er is geen identificatie van waaruit hij geraakt kan worden.

Het is net als het zonlicht: dezelfde lichtstralen vallen op het riool, op de Ganges en op de Himalayas. Het licht wordt niet verontreinigd door op het riool te schijnen, het wordt niet gezuiverd door op de Ganges te schijnen, het verlicht eenvoudigweg. U bent het bewustzijn, u laat licht schijnen op het lijden van de wakende staat, op de nachtmerrie van de droomstaat en de leegte van de diepe slaap.

De natuurwetenschappelijke insteek

Soms zeggen mensen: ja maar, in diepe slaap is er geen bewustzijn. Hoe kun je dan zeggen dat het bewustzijn de leegte verlicht? Ik zal u een interessant verhaal vertellen:

Tien jaar geleden (2004) was er een Neuro-wetenschappelijk symposium over bewustzijn. Aan het einde daarvan vroeg een Indiase filosoof aan de neuro-wetenschapper (uit de VK): 'Dokter, is er, volgens de neuro-wetenschappelijke opvattingen, in diepe slaap bewustzijn, of niet?'

En de neuro-wetenschapper zei, 'Nee, in diepe slaap *is er geen bewustzijn*. Volgens onze ('natuurwetenschappelijke', en zichzelf nogal beperkende, ht) definitie is er in diepe slaap *geen* bewustzijn.'

Waarop de filosoof antwoorde, 'Dit is nou het verschil tussen de moderne neurowetenschap en de aloude Indiase filosofie, want volgens de Indiase filosofie (d.w.z. in de Advaita, ht) is er in diepe slaap juist '*alleen*' bewustzijn. Dus neuro-wetenschappelijk: (totaal) *géén* bewustzijn in diepe slaap, en volgens Advaita: (juist) '*alléén*' bewustzijn in diepe slaap. Wat betekent dit?'

Afwezigheid van aanwezigheid

Stelt u zich voor dat u in een auto een heuvel oprijdt; de lichtstralen van de koplampen schijnen de hoogte in, en je ziet allerhande insecten (en bijvoorbeeld als het regent ook de regendruppels) in de lichten van de koplampen en die daarmee de lichtbundels zichtbaar maken. Als u bij het hoogste punt van de heuvel bent aangekomen, schijnen de lampen even de oneindige ruimte in. En op een maanloze en wolkeloze avond, waarop verder niets te zien is, gaat het licht verloren in de ruimte, er zijn geen lichtbundels zichtbaar, er wordt niets in gevangen waardoor het zichtbaar gemaakt zou kunnen worden. Waardoor het even lijkt alsof er *géén* lampen schijnen. Wat dus komt, omdat er niets is om met het licht in de reflectie daarvan zichtbaar te maken. Maar is het licht van de lampen nou daar, of niet? Natuurlijk is het licht van de lampen daar: de lampen staan aan, ze doen het en schijnen de ruimte in, maar er is dus niets om te reflecteren.

Maar toch is het licht er wel degelijk.

Dat is net als in diepe slaap: *turīya* is daar, het zuiver bewustzijn is daar, maar er zijn *géén* gedachten, er is niets om door het zuivere bewustzijn verlicht te worden. Geen fysieke dingen, geen emoties, in diepe slaap is er niets. Daardoor kan er door het zuivere bewustzijn ook niets gereflecteerd worden. Er kan dus niets 'ervaren' worden. Maar het is er wel.

De wetenschapper neemt een reductionistische methode (van herleiding: vanuit de aanname dat de hersenen het bewustzijn ['wakker zijn'] genereren en dat daar in diepe slaap geen ervaring van is), ten eerste: mensen zeggen immers niets over bewustzijn in diepe slaap, dat is objectief waargenomen, en ten tweede: we zien geen hersengolven (d.m.v. een EEG-apparaat/MRI scan) die bij bewustzijn horen,

dus kunnen we aannemen dat het er dan ook niet is. Dat is wat ze zelf zien als ‘objectieve visie’ van de wetenschapper.

Wij (de kenners van de Vedānta zoals SSP, ht) zeggen daarop: volgens de Advaita bekijkt u het juist vanuit een *subjectieve* manier. Wat is een subjectieve insteek?*

Niet van horen zeggen maar zelf kijken

Kijk nou eens goed naar uw *eigen* ervaring. Als u zegt dat er hersenen zijn die bewustzijn-activiteiten genereren, zegt Advaita daarover: ook dat alles (de waarneming en de aanname) toont zich in ‘bewustzijn’. Het feit dat u hersenen ziet en dat u daar een samenvattende studie van maakt en dat verbindt aan het genereren van bewustzijn door die hersenen, ook dat, zegt Vedānta, *verschijnt in en wordt allemaal verlicht* door uw *eigen* bewustzijn.

En dat wordt niet alleen maar binnen Advaita even vastgesteld, men toont u tevens een techniek waarmee ‘wat er gezegd wordt’ vanuit uw *eigen* ervaring bevestigd kan worden. Ze tonen u een techniek. Wat zij doen is uitleggen dat de drie staten, de wakende staat, de droom staat en de diepe slaap niet controversieel zijn. Die herhalen onze dagelijkse routine ervaringen.

Maar als we een stap verder gaan: als u naar die drie staten kijkt, rijst er iets interessants uit op. De wakende staat, de droom staat en de diepe slaap zijn op een bepaalde manier bijzonder. De ervaringen zijn op zich allemaal uniek: de wakende staat ervaringen zijn in de droom staat vergeten, de droom staat ervaringen zijn los van die van de wakende en in de diepe slaap is er een leegte. Een leegte die men ‘objectief’ wellicht ‘geen bewustzijn’ zou kunnen noemen.

Maar... Beschouw dit als een gegeven: als we weer wakker worden zeggen we ‘*ik* ben de waker, *ik* was degene die droomde en *ik* was degene die diep heeft geslapen’ Hoe kunt u dat nou weten? Dat nemen we gewoon aan.

U zal nooit zeggen dat er iemand *anders* wakker was, of dat iemand *anders* aan het dromen was of dat je er tijdens het slapen *niet* was.

Toch zou het logisch zijn om te zeggen, dat als ik het product van mijn hersenactiviteit ben, ik er tijdens de afwezigheid van bewustzijn in diepe slaap ook niet zou zijn. Maar dat voelt vreemd aan en normaal gesproken zouden we dat (ik was er even *niet*) niet accepteren. We zeggen, ik was er wel, maar op welke wijze kan ik alleen niet verklaren.

Er wordt gezegd dat het dit *zuiver bewustzijn* is, dat in de wakende staat het lichaam en de geest, in de droom staat de geest en in de diepe slaap de ‘geen ervaring leegte’ verlicht.

U moet dit wellicht even laten bezinken.

Andere insteek

Ik breng het hier nu slechts voor het voetlicht. Het is geen ‘beslissing afdwingende redenering’.

Niet dus. Daarom wordt er gezegd dat het *niet* vastgesteld kan worden *op basis van argumenten*. Door middel van argumenten kun je alleen stellen dat de mogelijkheid er is. Het is geen wiskundig bewijs. Een wiskundig bewijs vereist uw erkenning. In een redenering moet u ergens tot een conclusie komen.

Maar dit is meer als een gerechtshof, waar de advocaten argumenteren en daarmee proberen de jury te overtuigen dat dit mogelijk is... En zo zou u het kunnen opvatten: als *mogelijkheid*.

Welnu: *nivṛtteḥ sarvaduḥkhānāmīśānaḥ prabhuravyayaḥ*

Avyayaḥ betekent onveranderlijk. De waker, dromer en slaap veranderen, komen en gaan, maar dat waarin het zich toont (*turīya*) is onveranderlijk. Denk maar aan het voorbeeld van de stationschef: treinen komen en gaan, de stationschef blijft en kijkt toe. Evenzo ziet u toe op het komen en gaan van deze drie staten.

Advaita sarva bhavanam, heel belangrijk, betekent ‘alle bestaande dingen zijn in relatie tot u (in *turīya*) non-duaal. Non-duaal wil zeggen dat ze niet als entiteit *los van* u bestaan. *A-dvīata*, is niet-*dvaitam*, er bestaat geen tweede onafhankelijke realiteit los van dit zuivere bewustzijn. Dat alleen verschijnt slechts in dat bewustzijn als de kenner, het gekende enz. in deze staten.

Adviata sarva bhavanam, dus u, in *turīya*, u alleen verschijnt als al deze lichamen en geesten, en u heeft zich geïdentificeerd met een losstaand lichaam en geest idee, net zoals we dat doen in een droom. Dat wordt er mee bedoeld.

In de verzen 11 t/m 15 zal *Gauḍapādācārya* zal *viśva*, *taijasa*, *prājñā* en *turīya* vergelijken en de tegenstellingen toelichten. En vaststellen dat er in alle drie de staten iets is dat, onafhankelijk van die staat, u uw aanwezigheid doet 'ervaren'. Dat zal hij doen door de termen uit fig. 2-7 te gebruiken, dus bereid u maar voor.... Nummer 11:

kāryakāraṇabaddhau tāviṣyete viśvataijasau |
prājñāḥ kāraṇabaddhastu dvau tau turye na siddhytaḥ || 11 ||

11. *Viśva* en *taijasa* liggen geaard in en worden geconditioneerd door oorzaak en gevolg. Maar *prājñā* is alleen geaard in oorzaak, niet in gevolg. Deze twee (oorzaak en gevolg) bestaan niet in *turīya*.

Viśva en *taijasa* zijn gebonden door oorzaak en gevolg. Maar *prājñā* is alleen door oorzaak gebonden. Deze twee effecten (oorzaak en gevolg) bestaan niet in *turīya*.

Wat houdt dit in? *Viśva* en *taijasa* zijn verbonden met *kāranam* en *kāryam*: de waker en de dromer zijn verbonden met oorzaak en gevolg. Oorzaak? Onwetendheid... Gevolg? Vergissing.... *Viśva* is onwetend, weet niet dat hij de *Ātman* is, *turīya* is en hij maakt de vergissing want hij denkt dat hij deze lichaam en geest is die dit allemaal ervaart. Dus wat betreft de *viśva*: er is hier een vergissing (gevolg), en ook nog onwetendheid (oorzaak), beide zijn aan de orde.

Zelfs in de droomstaat is er sprake van *kāranam* en *kāryam*, onwetendheid en vergissing. Wat *prājñā* betreft, weet u nog? *Prājñā* is alleen verbonden met onwetendheid, maar er is in *prājñā* geen vergissing. Net als u in volledige duisternis geen touw ziet, kunt u er ook geen slang van maken. Slechts als u (al is het maar een heel klein beetje touw) een slang ziet is er sprake van vergissing.

Vergelijkbaar is het in diepe slaap. Ik weet niet dat ik de *Ātman* ben, of *turīya*, maar er is ook geen vergissing. Er is geen idee van dat ik deze lichaam en geest ben, die vanalles meemaakt. In diepe slaap is er ook geen pijn. Dat is een heel interessante eigenschap van diepe slaap. Iemand die veel pijn heeft en er slecht, of zelfs terminaal aan toe is en op de intensive care terecht komt, heeft daar in diepe slaap geen weet van. Vanuit dat gezichtspunt dan, want het lichaam is natuurlijk wel in de problemen en mogelijk stervende. Maar 'fenomenologisch' ervaart hij helemaal niets. Dat is één.

De tweede eigenschap is.. eh... Mijn ervaringen en uw ervaringen zijn op dit moment verschillend, ik ervaar dit op de ene manier en u op een andere. Dat geldt ook voort de droomstaat: mijn dromen zijn andere dan uw dromen. Maar uw diepe slaap en mijn diepe slaap zijn precies dezelfde diepe slaap.

En dat niet alleen: de Upaniṣads zeggen dat als er diepe slaap is, het niet uitmaakt of het een leeuw of een tijger, een mens of een muskiet is, een in de wetenschap gepromoveerde of een ongeletterde is, zij hebben allemaal precies dezelfde soort diepe slaap. De aard van die diepe slaap is overal hetzelfde, want het is onwetendheid. Het is volledige duisternis. Er is daar niet iets speciaals en er wordt nergens onderscheid in gemaakt.

Hier doet zich iets interessants voor: de wetenschap zegt: we hebben geen ervaring, Advaita zegt: is het toch niet zo dat u de afwezigheid van het ervaren van aanwezigheid ergens registreert?

Als u wakker wordt na een goede nachtrust zegt u: 'ik heb geslapen als een blok' en ik wist helemaal niets.. Ik had helemaal nergens weet van. Maar dat is niet helemaal juist. U zou kunnen zeggen, 'ik was aan het dromen en nu ben ik wakker. En daartussen had ik nergens weet van.. '.

Wat houdt deze verklaring in? Hierover is nogal wat discussie met allerlei argumenten. Sommige mensen zeggen dat je het er later 'tussen frommelt' (oh, ik zie nu dat ik zes uur geslapen heb, dus het moet wel zo zijn enz.). Maar het gaat hier om directe, eigen ervaring. Dat is waar ze op proberen te wijzen, het is wel iets heel subtiels. Probeer het even vanuit de Advaita insteek te zien, dat er zich op z'n minst iets mysterieus voltrekt. Een mysterieuze ervaring van de verlichting of belichting van de leegte.

Op het 'objectieve' (buiten jezelf) level kom je niet ver. Je kunt zeggen ik zie een lichaam en de hersenen en je kunt patiënten vanalles aan ervaringen bevragen en vandaar uit proberen tot conclusies te komen. Dit hier is de 'subjectieve' benadering, 'wat bent u aan het ervaren' en Advaita zegt dat wat u ook als afgescheiden realiteit denkt te kunnen ervaren een 'vergissing' is. En dat komt eenvoudigweg omdat u zichzelf door de vergissing niet als *turīya* ervaart. Dat is alles wat ze zeggen.

Vragen over coma, over bijna-dood ervaringen, die liggen allemaal in hetzelfde mysterieuze gebied, al die gewaarwordingen liggen (uiteindelijk) ingebed in *turīya*. En er is daar geen sprake van (bewuste) zelfrealisatie. Het is volledige onwetendheid: diepe slaap wordt geassocieerd met onwetendheid.

(N.a.v. onverstaanbare vraag, diepe zucht...): Ik zal u één ding zeggen...

Wat de Zen scholen proberen te doen, allemaal eigenlijk.. er wordt gesproken over verlichting, dat noemt men '*satori*', door het volledig kortsluiten en stopzetten van het denken, vanuit het idee dat de verlichting dan los zal barsten.

Advaita zegt: niet stoppen met denken..., je bent nu in de wakende staat, zorg dat je in die wakende staat reflecteert (*vicāra*) op je ervaringen in de wakende staat, je ervaringen in de droom staat en die in de diepe slaap. Dus wat betreft wakende staat, droom staat en diepe slaap, overweeg dat in de wakende staat, wat je *werkelijk* bent (*turīya*). In feite hoef je niet in diepe slaap te zijn om je dat te realiseren. Dat kan alleen in de wakende staat, door zelfonderzoek (*vicāra* = zelfonderzoek, zie*⁷).

Sommige scholen zeggen dat *door de gedachten stil te zetten turīya* verschijnt als 'diepe slaap'. Maar Advaita zegt dat dat niet klopt, je zult in de wakende staat moeten zijn, en dat in die staat, door *vicāra*, e.e.a. vanzelf duidelijk wordt.

Naar de film!

Ik zal u een verhaal vertellen om dit toe te lichten.

Er was een jongen in een dorp (in India, toen er nog niet overal tv was) die nog nooit naar 'de film' was geweest (...vandaag de dag een kind vinden dat nog nooit een film heeft gezien zal niet meer lukken.., maar stel...). En de vader neemt het kind mee naar de bioscoop. Op weg naar de bioscoop vertelt de vader het kind over wat 'een film' is. Er is een groot scherm, er wordt licht op het scherm geprojecteerd en daardoor zie je bewegende beelden, en dat is de film. Het kind zegt, okee, leuk! Dan gaan ze de bioscoop in, en nu wordt het interessant, toen ze binnenkwamen was de film al begonnen. Dus het eerste wat de jongen ziet zijn de bewegende beelden. En een poosje geniet hij van de film (dat gebeurt ons allemaal), maar dan stelt hij toch de vraag aan z'n vader... (in het leven houden wij ook van film kijken, maar als we daar genoeg van hebben komen we, op zoek naar het scherm, in de Māṇḍūkya klas terecht) en stelt hij eigenlijk dezelfde vraag als waar we hier mee bezig zijn, namelijk: 'waar is het scherm?'

En de vader zegt, 'hier! ...recht voor je neus!' maar het kind ziet het niet. En de vader heeft een probleem met het scherm aan te wijzen, want overal waar hij op het scherm wijst zijn er beelden. Dus denkt de jongen steeds dat het aangewezen figuur op het scherm, dat dat het scherm is. Oh dus dat is *turīya*... Nee, nee!, Oh, dat! Nee, ook niet!, De achtergrond is *turīya*. Dat blijkt onoplosbaar.*⁸

De enige manier om het scherm te zien is te wachten tot de film stopt, en dat is in de pauze. De film stopt, de lichten zijn uit, dus even is er duisternis, en wordt er even helemaal niets, ook het scherm niet, gezien (dat is *suṣupti*, diepe slaap), de lichten gaan aan, en hij ziet het scherm, en hij begrijpt het. Het is nu duidelijk wat 'het scherm' is.

Wel licht, geen beelden: dat is *Samādhi*, intuïtief krijg je door wat de realiteit van het scherm is. Maar Vedānta zegt: u hoeft de film niet stil te zetten. Bovendien is dat een hele inspanning. Maar u *hoeft* de film dus niet stil te zetten. Als ik hier zo voor u sta, voor het bord, en wat er op staat, is het dan toch niet mogelijk om de vergelijking naar waarde in te schatten? Ondanks wat er allemaal op het bord geschreven staat? Herinner u, als de film opnieuw begint zal het kind de vraag wat het scherm is nooit meer stellen. Hoewel hij alle beelden ziet weet hij nu heel goed dat er een groot wit scherm aan ten grondslag ligt, ook al is het volledige scherm helemaal bedekt met beelden.

Zelfonderzoek als methode

In Advaita Vedānta gebeurt het onderzoek in principe op de zelfde wijze: in deze wakende staat waarin wij als *viśva* denken dat we dit lichaam en deze geest zijn, door onderzoek (*vicāra*) proberen we te begrijpen en te waarderen wat die achtergrond realiteit is, stellen we de vraag: 'wat houdt het scherm hier in?'

Als u het hier kunt snappen, dan heb je geen *samadhi* nodig. Maar *samadhi* is heel erg krachtig. Vivekananda zegt: tenzij u zelf deze ervaring heeft gehad, zult u hier niet gemakkelijk echt stevig van overtuigd raken.

Wat u hier wellicht begint te doorgronden wordt weliswaar versterkt door *samadhi*, maar slechts in de wakende staat kunt u zich dit alles waar Vedānta aanspraak op maakt, zelf realiseren. Maar u komt daar niet met *redeneren*: al kunt u daarmee op z'n minst leren te waarderen dat er zoiets als een achtergrondbewustzijn *bestaat*, en, dat u Dat in feite bent....

Laten we nu de overige *kārikā* afhandelen. Nu komen we precies bij wat u net zei: er is hier (in *suṣupti*) geen realisatie.

Nummer 12:

*nā'tmānaṃ na paraṃścaiva na satyaṃ nāpi cānṛtam |
prājñāḥ kiṃcana saṃvetti turyaṃ tatsarvadṛksadā || 12 ||*

12. *Prājñā* weet niets van het Zelf of het niet-Zelf of van Waarheid of onwaarheid. Maar *Turīya* is eeuwig bestaand en alles overziend.

De *prājñā*, de diepe slaper, kent zichzelf niet als de *Ātman*, en ook niet als *prājñā*, het kent ook de buitenwereld (*jagrat prapañca*) niet, kent ook niet de waarheid dat ik *turīya* ben, het kent ook de onware illusoire droom wereld (*taijasa prapañca*) niet, het weet helemaal niets, dat is de staat van de diepe slaper. En hoe verschilt *turīya* daar van?

Antwoord: *turyaṃ tatsarvadṛksadā*, het verlicht alles voortdurend. Het verlicht zichzelf en de wereld er omheen. Het lijkt op de bioscoop waar de lichten (weer) aan zijn gegaan. 'Het weet...'

We gaan door met nr. 13:

*dvaitasyāgrahaṇaṃ tulyamubhayoḥ prājñaturyayoḥ |
bījanidrāyutaḥ prājñāḥ sā ca turye na vidyate || 13 ||*

13. Het niet kennen (of ervaren) van dualiteit is normaal voor zowel *prājñā* als voor *turīya*. Maar *prājñā* is verbonden met slaap in de vorm van oorzaak en die (slaap als oorzaak) bestaat niet in *turīya*.

Het dertiende vers vertelt u eigenlijk: *dvaitam*; de vergissing-van-de-afgescheiden-realiteit wordt niet gemaakt in *prājñā* en in *turīyam*. *Prājñā* ziet niets, ook geen *dvaitam*, ziet niets afgescheiden van zichzelf, net als wij in de diepe slaap. *Turīyam* ziet ook niets afgescheiden van zichzelf.

Maar *prājñā* is verbonden met *nidrā*, met deze onwetendheid, leegte, terwijl *turīya* die leegte niet heeft. Dat is het verschil tussen *prājñā* en *turīya*. *Prājñā* ziet geen *dvaita*, *turīya* ziet ook geen *dvaita*. Maar *prājñā* is volledig gehuld in duisternis, waar *turīya* juist alles verlicht en alles als zichzelf ziet.

En dan nu *kārikā* 14:

*svapnanidrāyutāvādyau prājñastvasvapnanidrayā |
na nidrāṃ naiva ca svapnaṃ turye paśyanti niścitāḥ || 14 ||*

14. De eerste twee (*viśva* en *taijasa*), zijn geaard in en worden geconditioneerd door oorzaak en gevolg. *Prājñā* is de omstandigheid van slaap zonder droom. Zij die de waarheid hebben gekend, ervaren noch slaap noch droom in *turīya*.

Zij die deze filosofie kennen en begrijpen, en hebben gerealiseerd, wat zeggen zij? *Advaita viśva* en *tājjasa* hebben *svapna* en *nidrā*, zij hebben onwetendheid en vergissing. *Prājña* heeft alleen *nidrā*. *Asvapna nidrā*: kent de slaap zonder droom: dat wil zeggen, onwetendheid zonder vergissing. En *na nidrām naiva ca svapnaṃ turye paśyanti niścītāḥ*, de *turīyam* heeft noch slaap noch droom. Slaap betekent onwetendheid, en dromen betekent vergissing. Hetzelfde punt wordt hier herhaald.

Nummer 15:

*anyathā grhṇataḥ svapno nidrā tattvamajānataḥ |
viparyāse tayoh kṣīṇe turīyaṃ padamaśnute || 15 ||*

15. *Svapna* of droom is het op onjuiste wijze kennen van de Realiteit (Waarheid). *Nidrā* of slaap is de staat waarin men niet weet wat de Realiteit (Waarheid) is. Zodra in deze twee de misvatting in kennis wordt doorzien en verdwijnt, wordt *Turīya* gerealiseerd.

Welnu, *anyathā grhṇataḥ svapno* .. Wat is *svapna*? Wat is droom?

Het is *anyathāgrahanam*, misvatting, vergissing: het zien van het touw als een slang. Dus *anyathāgrahanam* is een droom. Ik ken de werkelijkheid niet, dus zie ik een misvatting, een vergissing, een droomwereld, *anyathā grhṇataḥ svapno*.

En wat is *nidrā*? *Nidrā* (betekent niet 's nachts snurken), hier betekent *nidrā tattvamajānataḥ*, het kent niet de realiteit, onwetendheid. *Nidrā* betekent onwetendheid en *svapna* betekent vergissing, misvatting.

En dan: *viparyāse tayoh kṣīṇe*; zodra onwetendheid verdwijnt, hoe ontdoet u zich daarvan? En hoe ontdoet u zich van het probleem van de onechte slang, van het touw dat per vergissing voor een slang wordt aangezien, hoe raakt u die slang kwijt?

Met handengeklap, met lawaai, met het zwaaien van een stok? Zo zal de slang niet verdwijnen... De slang verdwijnt pas als het touw ook werkelijk als het touw wordt gezien. Zodra u ziet dat de slang eigenlijk een touw is. Zodra u de *tat tvam* ziet, de werkelijkheid ziet, zodra u de onwetendheid over het touw verdrijft verdwijnt ook de slang. Dus het is de *onwetendheid* die u moet verwijderen.

Hoe verdrijf je onwetendheid? Door kennis... Onwetendheid wordt verwijderd door kennis. Zodra de onwetendheid verdwijnt, *viparyāse tayoh kṣīṇe*.....

Als de onwetendheid in deze twee staten (*viswa en taijjasa*) wordt teruggebracht, wordt verwijderd... En hoe wordt het dan verwijderd? Door..... Kennis.....!

En wat gebeurt er dan? U realiseert zich dan dat u *turīyam* bent. En hoe zit het met de vergissing? Zodra de onwetendheid verdwijnt, verdwijnt ook de vergissing: als u het touw kunt waarnemen als het touw, zal de slang vanzelfsprekend verdwijnen. Maar eigenlijk *is er geen slang* die zal verdwijnen, het was gewoon een vergissing.

Dan nr. 16. De vraag dient zich aan: hoe ontstaat deze onwetendheid? Vrijwel altijd nadat men ergens over *Advaita Vedānta* heeft gesproken, waar dan ook, zal iemand de op een gegeven moment vraag stellen: 'Okee, we *zitten* dan dus in deze onwetendheid, maar hoe *begint* het?'

Laten ons kijken naar het antwoord. *Gauḍapādācārya* weet hiervan, laten we kijken naar deze 1200 jaar oude *kārikā*.

*anādimāyayā supto yadā jīvaḥ prabudhyate |
ajamanidramasvapnamadvaitaṃ budhyate tadā || 16 ||*

16. Wanneer de *jīva* of individuele ziel die slaapt (d.w.z. zich niet bewust is van de Realiteit) onder invloed van de beginloze *māyā*, is ontwaakt, al dan, realiseert het in zichzelf de non-dualiteit, begin loos en droomloos.

Deze *jīva*, wij, deze individuen, die zichzelf als de waker beschouwen, degenen in onwetendheid, *anādimāyayā supto*, slapend in onwetendheid als gevolg van *Māyā*. En sinds wanneer? *Anādi*, dat wil

zeggen zonder begin, begin loos... Wanneer begon het? Het is niet begonnen, het is begin loos. En dat klinkt onlogisch. Want hoe kan onwetendheid nu *zonder* begin zijn? Maar eigenlijk *is* het niet onlogisch. In feite is *alle* onwetendheid zonder begin.

Mag ik u vragen: 'Mijnheer, spreekt u Duits?' U zegt: 'Nou, nee...'

'Dus u bent onwetend ten aanzien van de Duitse taal?' 'Ja...' 'Sinds *wanneer* bent u onwetend ten aanzien van de Duitse taal?' 'Tja, al vanaf m'n geboorte'

'.. Oh..., dus *vóór* uw geboorte sprak u wel Duits?!' (..gelach..)

Nee! Uw onwetendheid ten aanzien van het Duits is *anādi*, zonder *begin*, maar... het heeft wel een *einde*. Wanneer heeft het een einde? Zodra je een boek over het Duits ter hand neemt en begint te studeren en een beetje Duits leert, verdwijnt voor zover dan ook daarmee de onwetendheid. Dus onwetendheid is feitelijk *anādi*, begin loos, maar het kan eindigen. Zodra kennis verschijnt, eindigt het.

Hij zegt: *anādimāyayā supto*, je kunt niet zeggen sinds wanneer we in onwetendheid verkeren: *yadā jīvaḥ prabudhyate*, zodra de *jīva* ontwaakt. Kijk naar het woord *boeddha*, waar de Boeddha naar vernoemd is, wanneer de *jīva* ontwaakt, wat hij zich dan realiseert. De volgende *śloka* is zo prachtig, want hij realiseert zich, ik ben *ajam*. *Ajam* betekent ongebooren, en dan *anidrām*, wat betekent: zonder slaap (dus niet insomnia, geen ziekelijke slapeloosheid), *asvapnam*, zonder dromen.

Het plaatje compleet?

Nu kunnen we het begrijpen en het onmiddellijk ook goed in kaart brengen: het grote feitelijke gegeven van de fysieke wereld is het lichaam, en het is het lichaam dat geboren wordt. Maar hij zegt: ik ben nooit geboren, *ajam*, dat realiseert hij zich. Als hij ontwaakt tot ware kennis realiseert hij zicht dat hij *ajam* is, en *ajam* betekent: 'ik ben *niet* geboren.' Het lichaam wordt geboren, maar ik niet. En ik ben dus *niet* het lichaam.

Dus: ... *anidrām*, geen slaap, en ook geen *prājñā*, geen *svapna*, geen dromen, en ook geen *taijasa* en tegelijkertijd *advaitam*, en *advaitam* betekent non-duaal, er is geen waker, geen dromer, geen slaper die afgescheiden van mij bestaat, ik ben de enige realiteit, dit (de drie staten) zijn slechts verschijningsvormen. Het is niet zo dat er een winkelier, en een vrije tijd ontspanner en een naar bedganger is, en daar naast nog een 'echte persoon': er is slechts één persoon, die verschijnt als de winkelier, als de ontspanner en naar bedganger, het is slechts één persoon, en dat is *turīyam*, en dat is wat u bent. De volgende...

Er speelt nog een andere grote vraag: 'Swami-ji, zal na de realisatie deze wereld verdwijnen? Een enorme lichtknal, waarmee lichaam, geest en alles zal verdwijnen? Het lijkt een gekke vraag, maar mensen stellen deze vraag. Blijft het lichaam leven als *Brahman* wordt gerealiseerd?

Natuurlijk zal het lichaam verder leven, het lichaam gaat verder zoals het is, de wereld gaat verder zoals hij is.

Als u ergens leert (en beseft) dat lucht niet blauw is, is het blauwe uit de lucht de volgende morgen dan verdwenen? U ziet dat de lucht blauw is, de *ervaring* blijft hetzelfde, maar uw begrip van de feitelijke situatie zal volledig verschillend zijn. Uw weten en begrip zal volledig anders zijn. Dat is het punt wat hij (*Gauḍapādācārya*) nu aan de orde brengt, een zeer interessant vers: zal de wereld na realisatie verdwijnen? Wat zegt hij?

prapañco yadi vidyeta nivarteta na saṁśayaḥ |

māyāmātramidaṁ dvaitamadvaitaṁ paramārthataḥ || 17 ||

17. Als de waargenomen en ervaren veelheid aan vormen werkelijk was geweest, zou die zeker verdwijnen. Maar die gekende dualiteit is slecht illusie (*Māyā*). Non-dualiteit is (als enige) de Allerhoogste Waarheid.

Een prachtig vers. Weet u wat hij zegt? Zal de wereld weggaan als ik *Brahman* realiseer? Mijn lichaam? Mijn geest? Alles? Word ik helemaal Licht in *turīyam*? En over 'of de wereld blijft bestaan...'. Hij zegt: Als

de wereld er was geweest, zou de vraag van ‘komen of gaan’ hebben kunnen oprijzen. Maar de wereld bestaat helemaal niet. Zal de slang wegrennen als men doorziet dat het een touw is? Het juiste antwoord is eenvoudig: er is helemaal geen slang om weg te rennen. Gaat de slang dood als ik zie dat het een touw is? Nee. Hij loopt niet weg en gaat niet dood want er is helemaal geen slang. Alleen als er een slang was geweest zou de vraag van toepassing zijn geweest. Als u ziet dat het een touw is, zal het Wereld Natuurfonds dan zeggen dat er nu 1 slang minder is? Nee..! Het aantal slangen is nog steeds hetzelfde... *prapañco yadi vidyeta*, als de wereld bestond, *nivarteta na saṁśayah*, zonder twijfel zou het zijn verdwenen, maar de wereld bestaat niet... Dus wat gebeurt er? *māyāmātramidaṁ sarvam*, het is een misvatting, een vergissing, net zoals de slang een vergissing was, is het gewoon een vergissing. *Māyāmātramidaṁ sarvam*, *dvaitamadvaitaṁ paramārthataḥ*, het is één, onverdeelde realiteit, *Advaita*, non-dualiteit als realiteit: en dit alles bent u, *er bestaat geen wereld los van u* die verdreven zou kunnen worden. Zal dit alles bestaan? U zult bestaan! Eerder was het iets dat apart van u verscheen, maar nu, zonder enige denkbare twijfel, weet u dat u één bent met alles en iedereen... Dat is wat er zal gebeuren...

En dan nu de vraag van die meneer gisteren: ‘Wie weet er dan wat? Wie is dan degene die dit allemaal leert en weet als ik *turīyam* ben? Wie luistert er, wie is die *turīyam*? Wie vergist zich? Wie wordt er gerealiseerd? Laten we naar het laatste vers gaan:

vikalpo vinivarteta kalpito yadi kenacit |
upadeśādayaṁ vādo jñāte dvaitaṁ na vidyate || 18 ||

18. Mocht iemand zich ooit de verscheidenheid aan ideeën hebben verbeeld (zoals bijvoorbeeld de leraar, het onderricht, de geschriften), dan zouden die kunnen verdwijnen. Dualiteit (noodzakelijk voor het kunnen uitleggen) houdt op te bestaan zodra de Hoogste Waarheid wordt gekend.

Hij zegt: alle verschillen en onderscheidingen zullen verdwijnen, net als wat hij eerder zei, al het onderscheid, *guru-śiṣyah* (leraar-leerling), de kenner en het gekende, en *jñāni* is nu gerealiseerd in *turīyam*, de verschillen verdwijnen nu, als die verschillen er om te beginnen überhaupt al waren.

Hij zegt: *upadeśādayaṁ vādo*, al die verschillen en al het onderscheid en alle tegenstellingen zijn er door de Upaniṣads slechts ingezet ter instructie als doel, om het uit te leggen, omdat we het op die manier nu eenmaal beleven.

De Upaniṣads zeggen daarom: Okee, jij weet het zeker. Dus hier is een *guru*, hier is de *Māṇḍūkya*, ga het maar lezen, zorg dat je gerealiseerd raakt, en wat gebeurt er daarna? Vanochtend bij de recitatie van de *Nirvānasatkam*: *na mitram gurur naiva śiṣyah*, *cidānanda rūpah śivo'ham śivo'ham*; ik ben noch leraar, noch volgeling, ik besta slechts in de vorm van bewustzijn en geluk, ik ben de oneindige *Śiva*... en dan komt de eenheid.

De *guru* van *Janakaraja* vertelde hem: ik zal je gerust de *Advaita* kennis geven, maar toon me eerst maar het respect voor de leraar (*guru-dakūina*), waarom? Omdat er na de *Advaita* kennis er geen *guru* (leraar) en *śiṣyah* (leerling) meer zullen zijn. Dus kom maar op met het respect. Maar hij maakte natuurlijk maar een grapje.

Het punt is dat dit onderscheid zich als verschijningsvorm zullen blijven voordoen, maar u weet dat er in werkelijkheid geen afgescheiden gekende en kenner, geen afgescheiden *guru* en *śiṣyah* zijn.

Om er nu nog even dieper op in te gaan: uw vraag is helemaal niet verkeerd. Binnen deze filosofie is dit een fundamentele vraag: ‘wie is de kenner in dit geval?’

In het 13^e hoofdstuk van de *Bhagavat Gītā*, staat, in de *Śaṅkara Bhāṣya* versie, stelt de *Guru Pakṣa*?, na een hele lange discussie deze vraag: ‘Wie realiseert zich dit? Wie krijgt er *mukti* (bevrijding)? *Turīyam* is de enige realiteit, is altijd vrij en ongebonden, dus wie krijgt er nou wat? En Śaṅkara geeft een heel interessant antwoord...

Hij zegt: ‘Waarom vraagt u dat?’ ‘Waarom vraagt u dat?’ De vraag was *wie* er in onwetendheid verkeerde, en *wie* er kennis verkreeg..

Maar Śaṅkarācārya zegt ‘Waarom vraagt u dat? Want, ik wil weten of jullie wel weten dat jullie in onwetendheid verkeren....’ ‘Ja, dat doen we.... en dus reist in ons de vraag: Wie ben ik?.....’ ‘Nou’, zegt Śaṅkara, ‘Kom maar naar deze uitleg’ (wijst naar het bord met de uitleg over de drie staten en *turīyam*...). Dat heb ik net allemaal aan u uitgelegd. Het lijkt paradoxaal en in feite is dat een teken dat er iets niet klopt.

Niet in deze filosofie overigens, want aldaar wordt de onbegrepen vertwijfeling ‘*Māyā*’ genoemd. Maar als je de logica er op loslaat merk je dat je uiteindelijk vastloopt, en dat er *iets niet klopt*. In feite hebben al die filosofen, Nagarjuna bijvoorbeeld, en zelfs Śaṅkarācārya) gezegd: “Als je de wereld onderzoekt via de weg der logica zul je eindeloos blijven stuiten op logische inconsistenties. De filosoof Immanuel Kant (1724-1804) noemt deze inconsistenties de antinomieën[#] van de zuivere rede.

([#]Noot, ht: *een antinomie is een tegenspraak die geen paradox is, maar die [in de filosofie van Kant] ontstaat door het feit dat de zuivere rede, als deze zijn meest fundamentele principes toepast op de fenomenen van de door ons ervaren wereld, onvermijdelijk op tegenspraken stuit*).

Inconsistenties, klopt er iets niet helemaal?

Ik zal u een klein voorbeeld geven, met als onderwerp: relaties. Bijvoorbeeld vader en zoon, *guru* en *śiṣyah*, de kenner en het gekende. Deze worden hier voorgesteld als aspecten A en B. Een relatie veronderstelt immers twee aspecten, een A en een B, bijvoorbeeld een *guru* en een *śiṣyah*, een vader en een zoon, een kenner en het gekende..

‘A’ is de ‘één’, en ‘B’ is de ‘ander’, en vervolgens is dan dus de ‘relatie tussen die twee’, R1.

Śaṅkara stelt de vraag: ‘Is A werkelijk?’ ja... ‘Is B werkelijk?’ ja.... ‘Is de relatie R1 werkelijk?’ ja..., in een bepaald opzicht is de relatie ook werkelijk. Als de relatie R1 echter ook een aspect is, ontstaat daarmee wel de vraag, ‘Als A en R1 allebei entiteiten zijn, wat is dan weer de relatie tussen A en R1?’ Er komt nog een relatie bij. En tussen R1 en B? Er komen dus zelfs nog veel meer relaties bij, namelijk de relatie tussen A en R1 ($A \leftrightarrow R1$) = R2 en de relatie tussen B en R1 ($B \leftrightarrow R1$) = R3.

Toelichting.. [er zijn dus twee entiteiten, A en B], [er is een relatie tussen A en B, tussen haakjes als [$A \leftrightarrow B = R1$]. Omdat R1 werkelijk is, is R1 ook een entiteit. Dit maakt dat er dan tussen R1 zelf en A dan feitelijk ook een relatie is, [$A \leftrightarrow R1 = RA1$], en dat geldt ook voor B [$B \leftrightarrow R1 = RB1$]. Maar er ontstaat dan ook weer een relatie tussen A en RA1 [$A \leftrightarrow RA1 = RA2$] etc. Dit gaat dan tot in het oneindige door en men blijft zitten met een regressie (herhaling, terug naar het begin, ht) en een regressie tot in het oneindige, een soort logische inconsistentie. Men kan hier natuurlijk heel lang over delibereren, maar wat er in feite gezegd wordt is dat het een aanwijzing is dat er *op een of andere manier toch een probleem is met hoe wij de fenomenale (met de zintuigen waarneembare) wereld met de logica beschouwen*. Er klopt hier toch iets niet ‘helemaal’. (zie toelichting antinomie hierboven).

Als je maar diep genoeg logisch door redeneert, komen de inconsistenties vanzelf aan de orde. Westerse filosofen zoals Francis Bradley (1846-1924) in zijn essay ‘Verschijning en Realiteit’ (1893), maar dus ook Kant, stellen dit fenomeen nadrukkelijk aan de orde.

En in oude tijden kwamen ook Śaṅkara, Nagarjuna, de boeddhist *Sunyi Avadi*, *Srī Harṣa*, een grootse *Advaitin*, allemaal tot diezelfde conclusie: als je maar diep genoeg logisch door redeneert, komen de inconsistenties vanzelf aan de orde. Waaruit wel *moet* blijken dat we dan toch iets heel fundamenteels of niet begrijpen of over het hoofd zien.

En dat geldt ook voor de wetenschappelijke theorieën: ook daar zijn verregaande inconsistenties t.a.v. ons beeld en logisch begrip van de (fenomenale) wereld. Deze fundamentele inconsistenties betekenen dat we iets fundamenteels niet begrijpen. En dat betekent ook dat er blijkbaar iets *nog fundamenteels* dient te worden ontdekt. Blijkbaar heeft men dan toch *nog niet tot volledig* begrip kunnen komen.

Okee, dit waren de *kārikā's* ter toelichting en uitleg van de Māṇḍūkya Upaniṣad, van *mantra* nr. 7. Ik heb genoeg gezegd, ik ben al meer dan een uur aan het woord, we sluiten het hier af. Wel zal ik nog, als u een beetje geduld heeft, vragen beantwoorden.

Vragen en antwoorden

(Onverstaanbare vraag...)

SSP: U heeft inderdaad geen lucide dromen (*een lucide droom is een droom waarin de dromer er zich van bewust is dat hij droomt, de term komt van Frederick van Eeden*), je kunt je dromen inderdaad niet regisseren zoals bijvoorbeeld een film. Dromen worden je aangereikt. Net zoals u nu uw aanwezigheid ervaart, ervaart u de droom. Ik zal u de logica hiervan toelichten.

In plaats van dat u kijkt naar de dingen die ervaren worden (de ervaringen), kijk nu eens naar degene die ervaart (de getuige). Probeer het zo te zien: u kijkt nu naar deze swami, nu kijkt u naar de tafel, nu kijkt u naar de muur, drie objecten die u een voor een achter elkaar waarneemt.

Uw bewustzijn plus deze naam en vorm is uw *ervaring* van deze swami. Uw bewustzijn plus deze tafel naam en vorm is uw *ervaring* van de tafel. Uw bewustzijn plus deze muur naam en vorm is uw *ervaring* van deze muur. Tafel, swami, muur, die verschillen van elkaar. Maar wat in al die ervaringen *constant is, is uw bewustzijn*. De objecten verschillen van elkaar, en dat is wat er de hele dag door gebeurt, is het niet zo, uw bewustzijn verlicht voortdurend de verschillende objecten en geeft u de ervaring van de objecten.

Normalerwijs focussen we op de *objecten*: daar is de swami, daar is de tafel, daar is de muur. Hier is de vreugde, hier is de pijn, maar door dit geheel aan ervaringen stroomt er één bewustzijn, de objecten blijven steeds veranderen, maar het bewustzijn doet dat niet. U kunt het zien: zo heb de ene gedachte, en zo denk ik weer heel wat anders, en u denkt, hoe kunt u nou zeggen dat dat niet verandert? De *gedachten* veranderen, de *inhoud* van de gedachten zijn veranderd, maar het *licht*, het bewustzijn dat al die veranderingen in uw gedachten verlicht is niet veranderd. Dat is wat er gezegd wordt.

Vervolgend: dan doorgetrokken naar de droomstaat: de wakende staat verdwijnt hierin volledig. U bent diep in slaap, u vergeet dat u op een bed onder een muskietennet ligt, maar wat is uw subjectieve ervaring? Er gebeurt van alles, u weet niet eens dat het een droom is, er zijn mensen, dieren, vogeltjes, gebouwen, en u bent daar ook in een lichaam in de droom aanwezig. De objecten in de droom veranderen, maar het bewustzijn, hetzelfde bewustzijn dan tot dan toe de wakende staat had gezien en ervaren, ziet en ervaart nu de droom staat. Na verloop van tijd houdt het helemaal op: er is leegte, noch objecten, noch de droomobjecten, helemaal niets, inclusief uw 'geest', het idee dat u iemand bent, is ook verdwenen, en die totale leegte is verlicht door dat bewustzijn. Dit continue doorlopende bewustzijn is waar zij naar verwijzen. Dat verlicht alle ervaringen. En volgens de Advaita Vedānta is de geest en uw lichaam op dat moment als 'potentie' aanwezig. Vanuit uw subjectieve gezichtspunt gezien. Niet vanuit het 'objectieve' gezichtspunt: vanuit het 'objectieve' gezichtspunt ligt er iemand onder het muskietennet te slapen en misschien ook te snurken, maar vanuit het persoonlijke gezichtspunt is er slechts leegte. En de geest is er slecht potentieel. Dat is het Advaita gezichtspunt.

Vanuit het gezichtspunt van *Patañjali's yoga* is diepe slaap ook een van de *vṛtti's* (vervormingen, gedachten, bewegingen) van de geest. De geest kent verschillende *vṛtti's*. En diepe slaap wordt daar ook gezien als een *vṛtti* van de geest. Dus in *Patañjali's yoga* is de geest er ook in diepe slaap. De Advaita Vedānta stelt dat niet. In Advaita Vedānta is de *prāñña* slechts onwetendheid en bewustzijn, dat is diepe slaap.

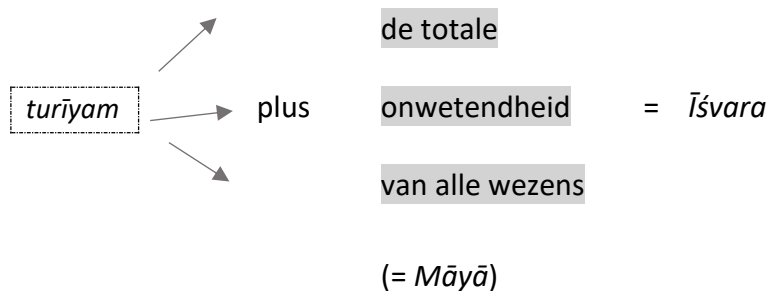
(Onverstaanbare vraag...)

SSP: Advaita Vedānta heeft het over de *karāṇa śarīra* (causale lichaam), dat in zichzelf onwetend is. Maar je kunt zeggen dat er dan alleen het onwetende aspect van de geest is.

(Onverstaanbare vraag...)

SSP: Dat zal ik u vertellen: in Advaita Vedānta... We hebben de 6^e *mantra* niet behandeld. We zijn meteen naar de 7^e *mantra* gegaan. In de 6^e *mantra* wordt gesteld dat je in diepe slaap deze *prājñā* bent, die geassocieerd, verbonden is met je leegte, je onwetendheid: dat is wat we in diepe slaap ervaren. In diepe slaap ben ik *prājñā* met leegte, verder niets. Dat is individueel. Maar als u kijkt naar de totaliteit van alle wezens, is bewustzijn (*caitanya*) met totale onwetendheid, de onwetendheid van alle wezens bij elkaar, noemen we *Īśvara*. De term *Īśvara* wordt gebruikt in de 6^e *mantra*.

de 6^e *mantra* onwetendheid individueel en totaal (fig. 2-8)



Het bewustzijn *met* de kracht van *māyā* wordt in Vedānta *Īśvara* genoemd. Zuiver bewustzijn *zonder* de kracht van *māyā*, zonder dat daaraan wordt gerefereerd, daar is *turiyam*, *Īśvara* en u zijn daarin één de dezelfde.

Īśvara wordt *Tat* (Dat) genoemd, u wordt *Tvam* (Gij) genoemd, dus Dat zijt Gij, U bent Dat...

Tat (Dat) dat verwijst naar *Īśvara*, *Tvam* verwijst naar u. Maar als we nu zeggen *u bent Īśvara*, dan slaat dat nergens op. Hoe zou dat nou iets kunnen betekenen? Hoe kan ik nu *Īśvara* zijn? Ik ben niet *Īśvara* vanuit het gezichtspunt van de waker (*viśva*) of de dromer (*taijasa*). Als een individueel lichaam en geest ben ik zeker geen *Īśvara*, ik ben een doodgewoon wezen en ik heb geen idee wie *Īśvara* is.

Maar als u lichamen en geesten buiten beschouwing laat, en alleen het bewustzijn neemt, dan is het hetzelfde bewustzijn, dat met de kracht van *māyā* het hele universum creëert, dat heet in onze religie *Īśvara*.

Het individuele *karāṇa śarīra* (causale lichaam) en het individuele *sukṣma śarīra* (subtiële lichaam) wordt de *jīva* genoemd. Als u al de *upādhi's* (bedekkingen, verhullingen) buiten beschouwing laat en alleen het bewustzijn *zelf* beschouwt, zijn u en *Īśvara*.... *bheda* (één, een en dezelfde), dat is de betekenis van *Tat Tvam Asi*, Dat Zijt Gij.

Dat is de betekenis van deze *Mahavakya* in de *Upaniṣads*. Zo ook: *Aham Brahmasmi*, ik ben *Brahman*...Op welke manier? *Aham*, de individuele *Brahman*, de *saguṇa Brahman*. Voorbij de *gunah* is het *nirguṇa Brahman*, 'God'. De essentie van het bewustzijn is de essentie van God en is ook de essentie van u. En de essentie van God en van u is hetzelfde.

Een *Soefi* dichter zei het op een werkelijke prachtige manier zo:

'Toen ik zocht naar Allah, vond ik slechts mezelf. Toen ik op zoek ging naar mezelf (d.w.z. het uitwerken van de vraag 'Wie ben ik?'), vond ik Allah....' In de zoektocht naar God vond ik geen God, maar mezelf. En op zoek naar mezelf, vanuit de vraag "Wie ben ik?", in mijzelf, vond ik God.

Prachtig verwoord. Beide wegen leiden naar hetzelfde. We hebben het hier over Advaita Vedānta, maar toch wordt het zo op een prachtige wijze door een islamitische dichter verwoord.

(Onverstaanbare vraag...)

Het universum is opgebouwd uit *ākāśa* (ruimte) en *prāna* (levenskracht, levensadem), het hele universum is opgebouwd uit 'honderd-zoveel' elementen, of deeltjes, of snaren (ingebracht fenomeen in de theoretische natuurkunde) of wat dan ook, en dat alles is niets anders dan een verschijning van *turīya*.

En dat zeg ik niet zomaar even uit de losse hand. De Upaniṣads zeggen in de *Taittirya*: 'Uit deze *Ātmā* werd *ākāśa* geprojecteerd, uit *ākāśa vāyuh* (lucht), *agni*, (vuur), *jala* (water) enzovoort. Dus zegt de Upaniṣad: uit deze *Ātmā* werd *ākāśa* geprojecteerd. Geprojecteerd...

Wat betekent dat? Van *Ātmā* naar *ākāśa*, hoe ontstaat het? Er is slechts *Ātmā*, het is de verkeerd begrepen (= onwetendheid) *Ātmā* en die wordt aangezien voor *ākāśa* (= vergissing). En vanuit *ākāśa vāyuh* (lucht), *agni* (vuur), *appa* (water) en *prittivi* (aarde), enzovoort.

In moderne taal zou ik kunnen zeggen deeltjes, snaren en dergelijke zaken. Dus het is slecht alleen de *Ātmā*, die zich doet verschijnen in al deze vormen.

Er is een zeer interessant artikel verschenen, Anand Subramanyam, een professor in de natuurkunde bij de IIT in Mumbai over het concept (begrip, uitgangspunt, fenomeen) *ākāśa* (ruimte) vanuit zowel de verschillende Indiase filosofieën en als vanuit de moderne natuurkunde, dan heet het, het *universum**⁹. Dat is heel interessant. In dat artikel worden verschillende aspecten beschouwd, maar het basale idee is: *jijzelf*, het *bewustzijn*, verschijnt in al deze vormen. Laat me u een voorbeeld geven:

Als ik u een spiegel voorhoud, wat wordt er dan gezien in de spiegel?

Al die jonge heren en dames die hier zitten te luisteren, de tafels, stoelen, lampen, ventilatoren, u ziet het hele lokaal gereflecteerd in deze spiegel.

Maar wat bevindt zich nu *feitelijk* in de spiegel? Er zijn daar geen mensen, geen tafels, lampen, stoelen, niets... De spiegel bestaat slecht uit glas, het is glas dat verschijnt als al die getoonde vormen. U zou kunnen zeggen dat omdat het dáár is, het in de spiegel wordt gereflecteerd, maar laten we dat aspect even buiten beschouwing laten. Laten we ons tot het glas beperken. Of neem de monitor (het tft- of lcd-computerscherm), daarin kunt u zo veel verschillende zien, wat u maar wilt zien kunt u daar laten verschijnen, maar wat is daar *feitelijk*?

Er zijn daar geen auto's, wegen, mensen, sterren, planeten, niks van dat alles is daar: het is slecht glas, pixels, een monitor, een tv-scherm. Vergelijkbaar is op dezelfde wijze in zuiver bewustzijn dit alles geprojecteerd. Swami Vivekananda zei het heel poëtisch, in het *lied van de Saṃnyāsin*: 'Slechts Eén alleen bestaat... In Hem (in *turīya*) droomt *māyā* deze droom' (van lichaam, geest, de hele *samsāra*, vreugde, pijn, alles), in Hem wordt het feitelijk gerealiseerd als de ene werkelijkheid.

(Onverstaanbare vraag...)

Als u vraagt wat het nut is, het nut is in feite het grootst mogelijke nut. Wat iedereen aan het zoeken is... We zoeken eigenlijk maar twee dingen: we zoeken het overwinnen van het lijden, en het beleven van bliss en geluk (*Ānanda*) ... Dat is eigenlijk alles wat we in het leven proberen te bereiken. En niet alleen als mensen. Zelfs het dier zoekt geluk en probeert zorgen of lijden te overwinnen. Wij allemaal, in alles wat we proberen te doen, van het allerhoogst staande research tot aan de meest erudiete wetenschapper, van de professor in zijn laboratorium tot aan de bedelaar op straat, allemaal proberen ze eenvoudigweg ongelukkigheid te vermijden en proberen ze het geluk te vinden: alleen de objecten waar we onze inspanning op loslaten zijn wat geraffineerder of grover.

Wat Vedānta u vertelt....., zij stelt als eerste de vraag: 'Wat is het nut van dit alles?' 'Wat is het doel?' Het doel is het volledig stoppen van zorgen en het bereiken van bliss.. Dat is het doel. Een hoger doel kan er niet zijn.... Er kan geen hoger doel zijn 😊 ...

(Onverstaanbare vraag...)

Hoe bereikt u het voortdurende geluk? Voortdurend geluk is overigens niet het geluk van de waker (*viswa*). Het geluk in de geest, het ego, waar we over gesproken hebben: als u *toekijkt* op uw ellende

bent u niet die ellende, de ellende wordt in u gekend, u bent de slechts kenner van de ellende. Het geluk en de ellende in de geest, die komen en gaan. Maar dat is nou net wat de meeste mensen najagen.

En als u nu *turīyam* realiseert, is het dus niet zo dat u rondloopt als een permanente smiley, 😊, dat is het dus niet. Dat je rondloopt met een grote brede grijns op je gezicht: 'Wat is er gebeurd?', 'Ik heb *turīyam* gerealiseerd...'. Nee dus...

Wat er dan gebeurt is dat u de geest, het ego, het construct overstijgt, u realiseert zich dat u iets bent dat los staat van lichaam en geest, een realiteit bent die van nature gelukzaligheid, van nature vreugde is. Dat is 'bliss', dat is waarom ze de term 'bliss' gebruiken in plaats van *sukha* (plezier, genot, blijdschap), dat is voorbij *sukha* en *duhkha* (misère). Herinnert u zich dat we vanmorgen de *Nirvāṇaṣaṭkam* deden, *cidānaṃdarūpaḥ śivo'ham śivo'ham*? Daar zegt hij (Śaṅkara) *na saukhyam, na duhkhyam, geen sukha noch duhkha*. Okee, en dan? Dan gebruikt hij de woorden *cidānaṃdarūpam*, hij gebruikt het woord *ānanda*, ik ben *ānanda*. Het verschil is het 'ervaren' van *sukha* en het 'zijn' van *ānanda*. Dat is als: ik heb een gezicht, en ik zie het in de spiegel. Als ik het zie is het mijn gezicht, gereflecteerd in de spiegel.

Als onze aangeboren *ānanda* in de geest wordt gereflecteerd, ervaren we wat *sukha* wordt genoemd en dat jagen we dan ook na, dat is wat we normaliter beschouwen als geluk. Maar als u zichzelf als *turīyam* realiseert, bent u niet langer afhankelijk van de geest. U weet dat u het gezicht hebt. En ik heb niet de hele dag een spiegel nodig om te weten dat ik een geest heb. Als de spiegel verdwijnt is mijn gezicht er nog steeds... U realiseert zichzelf als *ānandasvarūpam*.

Swami Vivekananda zegt het heel mooi als hij vraagt: 'Wat is de betekenis van Sat Cit Ānanda?' Het is niet zoiets dat 'de *Ātman* bestaat', het is 'het bestaan' zelf. Het is niet dat de *Ātman* 'weet', het is 'de kennis' in zichzelf. Het is niet dat de *Ātman* 'gelukkig' is, het is 'gelukzaligheid' zelf. Het vergt enige tijd dit alles nader te verklaren maar u kunt het in deze woorden en termen wellicht begrijpen. Okee, we laten het hier even bij. Volgende vraag....

(Onverstaanbare vraag...)

Dat is een goede opmerking. U zegt dat door kennis onwetendheid verdwijnt en dat door het verdwijnen van onwetendheid de vergissing zal verdwijnen. De vraag is wel, door welke kennis? Is dit alles op het bord dan geen kennis? Jazeker, Advaita Vedānta zegt dat dit *parokṣa* kennis is. *Parokṣa* betekent indirecte kennis, niet *direct*. Dus wat is dan mijn directe kennis? Dat ik dit lichaam en deze geest ben. Wat is de indirecte kennis? Ik heb in een boek gelezen en hier in het college gehoord dat ik *NIET* het lichaam en de geest ben, maar iets dat (tussen aanhalingstekens...) 'bewustzijn' wordt genoemd.

De aanhouder wint

Nu is het een gegeven dat *indirecte* kennis nooit *directe* onwetendheid kan verdrijven. Dat zal door directe kennis moeten gebeuren. Ik zal het als werkelijkheid moeten voelen en ervaren, anders zal de onwetendheid niet verdwijnen, het zal direct ervaren moeten worden. Hoe gaat dat gebeuren? Ja, hoe zal dat gebeuren?

Er is een proces, dat *śravanam*, *mananam* en *nididhyāsanam* genoemd wordt. *Śravanam*: horen, betekent letterlijk 'horen'; *mananam* betekent: overdenken, beredeneren; *nididhyāsanam*: meditatie. Wat gebeurt er? Dit is even grofweg uitgelegd, maar de meer precieze uitleg is dit:

1. *Śravanam*: het systematisch luisteren naar deze waarheden, of ze bestuderen. Systematisch, serieus, volhardend. Als dat proces is voltooid moet u kunnen zeggen: ik heb begrepen wat ze wilden zeggen, ik heb begrepen wat deze swami hier heeft proberen uit te leggen. Ik heb, op z'n minst intellectueel, 'begrepen' (*agrāhanam*) wat hij probeerde uit te leggen. Dan is *śravanam* afgerond. Is dat dan niet genoeg? Nee dat is niet genoeg. Wat hierna zal gebeuren is dat u zegt: 'Okee, ik snap wat u probeert te zeggen, ik heb het systematisch bestudeerd wat de *Upaniṣads*

proberen te zeggen, ik snap het, maar... Ik geloof het niet. Ik begrijp wel wat u zegt, maar ik geloof het niet.

Waarom niet? Er zijn nog zoveel twijfels. Tenzij u het begrijpt kunnen er geen twijfels zijn. Als het u echt helemaal duizelt wat *turīyam* en wat *viśva* allemaal inhoudt, dan zal *śravanam* nog een keer herhaald moeten worden. U moet het op een rijtje hebben. Dan is het één keer duidelijk, en u zegt, okee, ik ben zuiver bewustzijn, maar toch ga ik daar niet aan. Waarom gaat u er niet aan, waarom gelooft u het niet? Neem uw twijfels, neem ze één voor één ter hand, de twijfels zullen moeten worden weggenomen, en dat is het stadium dat we *mananam* noemen. Er zijn hele boekenreeksen over geschreven. Iedere denkbare vraag en zelfs ook vragen die u niet zou bedenken, worden daarin gesteld. En worden ze beantwoord. Zolang als ik deze lessen geef ben ik nog geen vraag tegengekomen die ik niet heb kunnen uitdenken en beantwoorden, in ieder geval tot mijn tevredenheid.

2. *Mananam*: en als u aan het einde van *mananam* bent gekomen, hoe weet u dat dat stadium voorbij is? Aan het einde van *mananam* zult u zeggen: ik ben ervan overtuigd, ik geloof het. Aan het einde van *śravanam* zegt u 'okee, ik snap wat u probeert te zeggen.' Maar er is twijfel en u gelooft het niet. Aan het einde van *mananam* zegt u: 'oké, het is mogelijk, ik geloof wel dat dit waar is'... 'ik *denk* dat het waar is, ik *geloof* dat het waar is...' maar wat is het probleem? Het *voelt* niet zo.... Ik voel nog steeds dat ik dit lichaam en deze geest ben. Ik voel het niet echt, het *lééft* niet in mij.. Als iemand in m'n hand prikt zeg ik 'au!', want het doet pijn...
3. *Nididhyāsanam*... Hier heeft u het begrepen en bent u ook overtuigd, en het moet alleen nog diep in u gegrond worden, door meditatie. Swami Vivekananda zegt: 'Hou jezelf keer op keer voor 'Ik ben Hij', *Soham*, totdat deze waarheid tintelt in iedere druppel van je bloed, je er onomstotelijk van overtuigd bent. Als je op dit punt van het proces zou *beginnen* gaat het niet werken. Dan zou het slechts hersenspoelen zijn. Je zult het dus eerst naar behoren dienen te bestuderen^{*10}, om te begrijpen wat er gezegd wordt, dat logischerwijze uit te werken, zo dat tenminste jij persoonlijk daar geen twijfels meer over hebt. Al blijven er alle mogelijke vragen over, jij hebt geen twijfels meer. Dan moet het serieus verdiepen. Als je niet echt overtuigd bent zal eenvoudigweg herhalen niet helpen. En dan, aan het einde van dit proces zal er een 'intuitieve grasp' zijn, een 'intutief weten', met een 'ja!'... Tot nu dacht ik dat ik een van alles afgescheiden individu was, maar nu ben ik doordrongen van het scherm, ben ik doordrongen van mijzelf als bewustzijn, waarbinnen dit alles (*māyā*, de wereld, *saṃsāra*) schijnt: Een ongebroken, onveranderlijk bewustzijn, dat is *turīyam*, de vierde.

(Onverstaanbare vraag...)

De kwaal en het middel

In Vedānta wordt gezegd dat de geest onafhankelijk van de fysieke hersenen is. De *jivatman* ('de ziel' zo men wil, ht) het bewustzijn plus de geest gaat van lichaam (incarnatie) naar lichaam. Dus als het lichaam sterft, versterven de hersenen ook. Dus tenzij de geest onafhankelijk is van de hersenen kan het niet van het ene lichaam naar het andere. De geest is een materiele entiteit. Subtiële materie wellicht, maar wel materieel. Het probleem hier is: onwetendheid... Waar is de onwetendheid? Onwetendheid zit niet in m'n duim. Welke kennis of onwetendheid dan ook moet wel in de geest zitten. *Turīyam* is volmaakt. In zichzelf. U bent volmaakt. Maar het probleem is dat u het niet weet. En u weet niet dat het onwetendheid wordt genoemd. Waar is die onwetendheid? In uw geest... Dus waar moet de kennis verschijnen? Het kan slechts op één plaats komen. Het kan niet in m'n duim komen, of in de lucht hangen, het kan slechts verschijnen in de geest.

Het principe

En het principe is: daar waar onwetendheid is, daar moet de kennis verschijnen. Waarover onwetendheid is, daarover moet er kennis verschijnen, twee principiële uitgangspunten. De *aśrāya* en *viśāya* van *ajñāna* en *jñāna* moeten hetzelfde zijn. Om met *jñāna* de *ajñāna* te kunnen vernietigen. Wat betekent dit? *aśrāya* betekent: daar waar de onwetendheid is, slechts daar zal de kennis moeten verschijnen. Dus de *guru's jñāna* kan mijn *ajñāna* niet vernietigen. Dat is omdat de onwetendheid in de geest is. Śaṅkara's of *Gauḍapādācārya's jñāna* kan mijn onwetendheid niet vernietigen. *Jñāna* zal hier zelf moeten komen, alleen dan kan mijn *jñāna* mijn *ajñāna* vernietigen. Onwetendheid zit in de geest, en niet in *turīyam*.

Nu het tweede punt: ook de *viśāya* zal hetzelfde moeten zijn. Stel dat ik onwetend ben (*ajñāna*) t.a.v. natuurkunde. Als ik dan biologie ga studeren zal mijn onwetendheid t.a.v. natuurkunde daarmee niet verdwijnen, want de *viśāya* van die *jñāna* is natuurkunde. Dus zal ik kennis moeten vergaren van natuurkunde. De *viśāya* van de *jñāna* zullen echt dezelfde moeten zijn, ze zullen moeten samenvallen. De *viśāya* van *ajñāna* hier zijn t.a.v. mijzelf. Wie ben ik? Ik ken mezelf niet. Dus is er noodzaak tot kennis over mezelf. Die zal de onwetendheid t.a.v. mijzelf vernietigen. En beiden kunnen slechts verschijnen in de geest. Onwetendheid in de geest noopt tot kennis in de geest. Daar wordt de onwetendheid verwijderd.

De bedelende rijke erfgenaam

Het probleem is alleen, stel uw grootvader heeft u een ton nagelaten. Dus ben je een rijke erfgenaam. Iemand vraagt je 'Waarom bedel je voor geld?' Het is waar dat mijn grootvader me een ton heeft nagelaten, maar in welke bank en op welk rekeningnummer dat is weet ik niet, ik weet eigenlijk helemaal niets. Dus u bent vermogend maar moet toch bedelen. Op vergelijkbare wijze bent u *turīyam*, u bent *samsāra* ontstegen, geen *duhkha* kan u raken, en toch bent u ellendig, helaas, ik lijd van dag tot dag, zelfs al ben ik in *turīyam*, kan ik er niet bij, is het niet voor mij beschikbaar, want het is verneveld door mijn onwetendheid. Ik weet het gewoon niet. Dat is alles....

(Onverstaanbare vraag...)

Komt de verlichting in de stilte verder vanzelf?

In de Hindoe filosofie zeggen de Yogi's dat als je studeert je slechts de geest op het verkeerde been zet. Laat je niet afleiden. Laat de geest rustig worden, zit stil en dan zul je realisatie bereiken, zeggen zij. Lees vooral niet te veel boeken. Of woon maar liever niet te veel lezingen bij 😊. Maar in het Boeddhisme zijn er ook andere scholen. Zo is er een school die volledig op redenering is gefundeerd.

Verbreed uw horizon: oefening baart kunst

Advaita Vedānta zegt u: *śravanam*, *mananam* en *nididhyāsanam*, eerst aanhoren, ze beredeneren en er dan op mediteren. Advaita Vedānta ontmoedigt u om eenvoudigweg te gaan zitten, omdat dat niet gaat helpen. En dat is gebaseerd op gezond verstand.

Als ik werktuigbouwkundig ingenieur wil worden en ik ga daar stilletjes voor zitten, dat gaat toch niet helpen. Binnen een paar dagen zit u flink in de problemen. Dus u zult aan de studie moeten.

Een swami zei het heel mooi, wat betreft het door ingeving verkrijgen van kennis: 'Wij geloven niet in intuïtion (intuïtie), wij geloven in tuitie (tutoren, lesgeven). Dus in Vedānta is *śravanam*, *mananam* en *nididhyāsanam*, eerst aanhoren, ze beredeneren en er dan op mediteren is de aangewezen weg. En dus is in Vedānta meditatie belangrijk. Heel erg belangrijk zelfs.

Meditatie verdiept

In *nididhyāsanam* krijgt men vat op de waarheid, men raakt er van overtuigd, en verblijft daar dan, dat is meditatie. Op dat niveau is meditatie behulpzaam. Dan kun je ophouden met boeken lezen. Dan kun je in de verkregen waarheid verblijven, waar ik *turīyam* ben. Ik heb het begrepen, ik geloof het, laat het me nu voelen. Daar is meditatie behulpzaam, en heet het *nididhyāsanam*.

Dank u wel.



Noten [ht]

*1. NB. Bij deel 2 bij de video zelf kijken, eerste 2 min en 50 sec zijn niet meegenomen; een goedbedoelde onverstaanbare samenvatting van de host van deel 1, [28-4-2014] en het overige programma aldaar.

*2. Het door SSP gebruikte klassieke voorbeeld van de slang is qua 'dagelijkse bruikbaarheid en relevantie' nogal aan *India* gekoppeld: er zijn daar veel slangen, ook zeer giftige, de openbare verlichting buiten is vaak matig of afwezig dus is de kans dat dit gebeuren kan in India voor vrijwel iedereen herkenbaar. Ter info: er zijn in India zo'n 58.000 dodelijke slangenbeten per jaar, in *Nederland* waren er in 2010 slechts 20 slangenbeten, zonder ernstige gevolgen of dodelijke afloop.

.....Dus een *herken-* en *inleefbaarder* Nederlands voorbeeld zou een onheilspellende schaduw in een slecht verlicht stadspark in de schemering kunnen zijn, waardoor het lijkt of er een gevaarlijke engerd op je staat te wachten. Schrik, angst en stress door onwetendheid omtrent de struik leiden tot vergissing en maken er in de eigen geest een niet bestaande gevaarlijke engerd van. Eenmaal dichterbij blijkt (kennis) het een struik met zeer treffend overeenkomende contouren: onwetendheid en vergissing verdwijnen gelijktijdig.

.....De 'schemering' in beide voorbeelden is bovendien een symbool en metafoor voor de 'normale' perceptie, de 'gedeeltelijke' en 'verdeelde' staat van bewustzijn van de mens in de wakende staat. Maar het is natuurlijk maar een voorbeeld om iets toe te lichten: de kern is dat we doorkrijgen dat we in onze schemerige onwetendheid niet in de gaten hebben dat we er *zelf* in de geest *iets van maken* wat er *niet* is.

*3. zie ook de *Brahmajñānāvalīmālā*, vers 20 (vertaling F. Arav, zie arav.live):

Brahman is werkelijk, de wereld is een illusie.

Het individu is niet verschillend van Brahman.

Dit moet gekend worden als de waarheid van het bestaan;

Dit is de uitroep van Vedānta.

*4. <https://www.wisdomlib.org/hinduism/book/mandukya-upanishad-karika-bhashya/d/doc143607.html> Engelse Kārikā teksten 10 t/m 18:

10. *In it, indicated as the changeless and the Supreme Lord, there is a cessation of all miseries. It is the one without a second among all entities. It is known as the Turīya (Fourth), effulgent and all-pervading.*

11. *Viśva and Taijasa are conditioned by cause and effect. But Prājña is conditioned by cause alone. These two (cause and effect) do not exist in Turīya.*

12. *Prājña does not know anything of the self or the non-self nor truth nor untruth. But Turīya is ever existent and ever all-seeing.*

13. *The non-cognition of duality is common to both Prājña and Turīya. (But) Prājña is associated with sleep in the form of cause and this (sleep) does not exist in Turīya.*

14. *The first two (Viśva and Taijasa) are associated with the conditions of dream and sleeps Prājña is the condition of sleep without dream. Those who have known the truth see neither sleep nor dream in Turīya.*

15. *Svapna or dream is the wrong cognition of Reality. Nidrā or sleep is the state in which one does not know what Reality is. When the erroneous knowledge in these two disappears, Turīya is realized.*

16. *When the Jīva or the individual soul sleeping (i.e., not knowing the Reality) under the influence of the beginningless Māyā, is awakened, it, then, realises (in itself) the non-duality, beginningless and dreamless.*

17. *If the perceived manifold were real then certainly it would disappear. This duality (that is cognized) is mere illusion (Māyā). Non-duality is (alone) the Supreme Reality.*

18. *If anyone has ever imagined the manifold ideas (such for instance as the teacher, the taught, and the scripture), they might disappear. This explanation is for the purpose of teaching. Duality (implied in explanation) ceases to exist when the Highest Truth is known.*

*5. In het voorwoord van het boek The Mandukya Upanishad with Gauḍapāda's Kārikā and Śāṅkara's commentary van Swami Nikhilananda haalt V. Subrahmanya Iyer J.A. Thompson aan:

De geldigheid (betrouwbaarheid) van een wetenschappelijke conclusie hangt af van *de eliminatie* van het *subjectieve element.....*, maar, 'Wat het *moeilijkst* is om te bereiken en toch *onmisbaar* is, is het (gezonde, oprechte, ht) wantrouwen van onze *persoonlijke vooringenomenheid* (vooroordelen, bias) bij het vormen van oordelen. Onze hypothese moet worden *gedepersonaliseerd....*'

In analogie hiermee: 'Veel liever een *slechts bij benadering verklarend antwoord op de juiste vraag, dat vaak vaag en nog onduidelijk is, dan een zeer exact antwoord op de verkeerde vraag, die, in gesloten redenering bevestiging zoekend, altijd heel precies gemaakt kan worden.*' (W.J. Tukey).

*6. Over de *jīva's* in de drie staten: uit 'Over Onderscheid tussen de Kenner en het Gekende', de *Dṛg Dṛśya Viveka* van Śāṅkara (supplement, vertaling F. Arav, zie arav.live).

Behalve onderscheid in de wakende, droom en diepe slaap staat die oprijzen in het allesomvattende *turīya*, wijst Śāṅkara nog op een andere belangrijke en verhelderende indeling van aspecten van het bewustzijn die kunnen worden aangeduid als *prātibhāsika*, *vyāvahārika* en *pāramārthika*. Deze hebben betrekking op hoe de *jīva* (ziel, getuige, de waarnemer) zijn aanwezigheid ervaart.

32. De jīva manifesteert zich op drie verschillende wijzen;
De tweede en derde zijn de begrensde onwerkelijke voorstellingen
Respectievelijk in de wakende staat en in de droomstaat.
Maar de eerste is de werkelijke aard van de jīva.
33. Begrenzing is denkbeeldig,
Maar wat begrensd schijnt is werkelijk.
Het jīvaschap (van het Zelf) ontstaat door opleggingen,
Maar het heeft, vanzelfsprekend, de aard van Brahman.
34. Vedische verklaringen zoals 'Dat zijt Gij' verklaren
De eenzelveheid van de ondeelbare Brahman met de jīva,
Maar niet in de betekenis
Van de andere twee jīva's.
35. In Brahman vindt māyā zijn kracht
Van versluiering en projectie.
Het versluiert Brahman en doet Hem verschijnen
Als de wereld en het belichaamd wezen (jīva).
36. Wanneer bewustzijn door het misleide intellect handelt
En de gevolgen daarvan ondergaat, heet het jīva.
En dit alles, bestaande uit de elementen en hun voortbrengsels,
Die als ervaringsobjecten dienen, wordt wereld genoemd.
37. Deze twee, hebben sinds beginloze tijden
Alleen een empirisch bestaan
Dat voort duurt tot de realisatie van bevrijding.
Daarom worden ze empirisch genoemd.
38. Slaap, in samenhang met de misleide voorstelling in bewustzijn
Is van de aard van versluiering en projectie.
Hij bedekt eerst het persoonlijke zelf en de kenbare wereld,
En dan verbeeldt hij ze in dromen opnieuw.
39. Deze twee zijn verbeeldingen;
Zij bestaan alleen tijdens droomervaring.
Want niemand ziet na het ontwaken uit een droom
Ze weer wanneer hij opnieuw droomt.
40. De prātibhāsika jīva beschouwt,
De droomwereld als werkelijk.
De vyāvahārika jīva echter
Beschouwt die wereld als onwerkelijk.
41. De vyāvahārika jīva ziet deze wereld
[In wakende staat] als werkelijk.
Maar de pāramārthika jīva
Weet dat het onwerkelijk is.

42. Alleen de pāramārthika jīva weet dat
 Zijn eenzelveheid met Brahman werkelijk is.
 Hij ziet geen ander, en weet
 Als hij een ander ziet dat het onwerkelijk is.
43. Op dezelfde wijze als de eigenheden van water
 Zoals zoetheid, vloeibaarheid en kilte
 Ook in de golven zitten en dan ook
 In het schuim waar de golven de bestaansgrond van zijn,
44. Zo ook dringen Bestaan, Bewustzijn en Gelukzaligheid
 Die de natuurlijke eigenheden van de getuige zijn
 Schijnbaar door in de wakende jīva
 En door deze ook in de dromende jīva.
45. Met de oplossing van het schuim in de golf
 Blijven zijn eigenheden in de golf voortbestaan.
 Zo ook blijven met de oplossing van de golf,
 Deze eigenheden in het water voortbestaan.
46. Met de oplossing van de prātibhāsika jīva in de vyāvahārika jīva
 blijven zijn eigenheden in de vyāvahārika jīva voortbestaan.
 Zo ook blijven met de oplossing van de vyāvahārika jīva
 In de getuige, zijn eigenheden in de getuige voortbestaan.

*7. *Vicāra*. De Swami gebruikt hier het woord 'vicāra' dat - door het ontbreken van een Nederlandse equivalent - met 'onderzoek' is vertaald. *Vicāra* is echter een sleutelbegrip in Vedānta. De betekenis gaat veel dieper; het is een motiefloze directe observatie, een innerlijke aanschouwing, bij een geheel stille staat. Het mag niet worden verward met intellectuele analyse of redenering. In het Engels wordt het soms met 'enquiry' of 'selfenquiry' vertaald en in het Nederlands met 'zelfonderzoek'.
 (Uit *Vivekacūḍāmaṇi*, vert. F. Arav, zie arav.live).

*8. Tony Parsons (all there is, 2003, ISBN 0953303225):

We zijn naarstig, langdurig en bijna ongeduldig op zoek naar de geliefde (het Zelf, ht). Maar de geliefde zit gewoon op onze schouder en zoekt hunkerend mee. Wachtend op het moment waarop we onbevangen naar binnen kijken en beseffen dat we, dat wat we zoeken, allang zijn. We zitten als het ware bovenop onze geliefde en kijken er daardoor hardnekkig overheen. Ontwaken is het laten vallen van de illusie van afgescheidenheid en zodra het idee van afscheiding wegvalt, is er de 'Eenheid', 'het Een zijn', hetgeen verder onbeschrijflijk is. Niemand is ooit in staat geweest om het gevoel van het ervaren van Eenheid of het Een zijn, dat zich toont 'als het zoeken stopt', in woorden uit te drukken.

*9. Universum: "de hele wereld, kosmos, de totaliteit van bestaande dingen", van Oudfranse *univers*, van Latijns *universum* "alle dingen, iedereen, alle mensen, de hele wereld", zelfstandig naamwoord. Bijvoeglijk naamwoord *universus* "alles samen, heel, betrekking hebbend op allen", letterlijk "veranderd in één". Van *unus* "één" + *versus*, voorbij deelwoord van *vertere* "om te keren, terug te keren, gedraaid te worden; converteren, transformeren, vertalen; worden veranderd".
 (vrij naar Wikipedia, ht).

*10. Dat luisteren is evenwel nog niet zo makkelijk. Dit brengt ons bij een bijzonder voorval. In de traditie van vraag en antwoord tijdens de audiënties bij Z.H. *Shankaracharya Sri Shantananda Saraswati* spreekt iemand 'in deze functie' vanuit de traditie nadrukkelijk 'nooit' over 'zichzelf'. Maar n.a.v. een opmerking van Mr. MacLaren dat het hem tegenviel dat het met het toepassen van de gehoorde kennis maar matig wilde lukken, glimlachte Z.H. en zei hij : "Het stemt hem blij te horen dat er inspanning wordt geleverd in de richting van het begrijpen van de aanwijzingen en de betekenis van de woorden." (Gesprekken, jaartal onbekend).

Tot slot ter info:

Over de Indiase filosofie, filosofen en sociale hervormers: de mysticus *Sadguru* (zie You-tube) zegt desgevraagd over Indiase filosofen en sociale hervormers:

"India kent feitelijk geen 'filosofen' en 'sociale hervormers', d.w.z. mensen die 'vanuit de eigen geest', veelal vanuit een academische insteek, een moreel systeem met identiteit en zekerheid *bedenken*, het vormgeven, d.m.v. theoretische argumenten trachten te valideren en vervolgens te proclameren (of dat door hun volgelingen laten doen) als *de* (of een *deel* van de) Waarheid.

De Indiase traditie kent geen 'filosofen' in die zin, maar heeft fenomenale Wijzen, Heiligen en Yogi's voortgebracht in de Vedānta traditie die niet zozeer 'zeggen hoe het zit', maar de zoeker juist *zelf* vragen (leren) stellen. En daar (overigens alleen desgevraagd) vervolgens volledig zelfdoorwrochte, zelfdoorgronde en zelf gerealiseerde antwoorden op geven, maar (i.p. ook altijd, en heel belangrijk...) naar de *maat en staat van de vragensteller*. Het gaat uiteindelijk niet meer over 'denken', maar over 'er zijn'."

(Dat is ook de opzet van School voor Praktische Filosofie & Spiritualiteit. Het lesmateriaal is opgebouwd rond de verder ook zelf innerlijk uit te zoeken aanwijzingen met antwoorden op de oeroude vragen: 'Wie ben ik? Wat is de wereld?, Wat is mijn relatie met de wereld?' Zie onderstaand schema uit lesmateriaal DevSc-di, 2016:

wie ben ik?	wat is de wereld?	wat is de relatie met de wereld?	F. Arav 2016
de vraag	entiteit	bedekking	het antwoord*
wie ben ik?	<i>jīva</i> (ik, het individu)	5 sluiers 3 staten 3 lichamen	ik minus bedekkingen = <i>Ātman</i>
wat is de wereld?	<i>Īśvara</i> (Heer van het universum)	<i>māyā</i> (namen, vormen)	<i>Īśvara</i> minus <i>māyā</i> = <i>Brahman</i>
wat is relatie ik met de wereld?			<i>Ātman</i> = <i>Brahman</i> 'Dat Zijt Gij'

* Zie Vivekacūḍāmaṇi 241 e.v. (Vertaling F. Arav, zie arav.live)

Het punt van mogelijkheden tot ervaren en leren ligt in de *jīva*. Dat is wie/wat zich toont als 'ik ben'. Die ervaart de wereld-illusie, de onwerkelijke *māyā*. De *jīva* is bedekt door de vijf sluiers, de drie staten en de drie lichamen. De wereld, *Īśvara*, is bedekt door *māyā* met haar ontelbare namen en vormen. Deze dubbele bedekking zal dus zowel in mijzelf als in de wereld moeten worden doorzien. 'Ik ben' minus bedekking is de *Ātman*. De schepping, *māyā* minus bedekkingen is de kracht erachter, *Brahman*. Onderricht vanuit de Vedānta, ondersteund door meditatie, studie en reflectie leren dat er geen verschil is tussen het *individuele* en *universele* bewustzijn. De zoektocht met kans op succes begint evenwel niet eerder dan bij het (leren!) stellen van de juiste vragen. En het is nu eenmaal: *geen vraag, geen antwoord*. Het leren *stellen van de juiste vragen en onbevreesd op onderzoek uitgaan* [*vicāra!*, zelfonderzoek en *dhyana*, meditatie!] en *durven zien wat dat aan inzicht brengt* is volgens de traditie het onmisbare begin.

Sadguru: “Kijk naar Shiva en zijn vrouw Parvati, die stelde hem duizend vragen, kijk naar Krishna en Arjuna, die stelde talloze vragen. De antwoorden zijn nooit absoluut en wijzen de vragensteller slechts een richting van verder en dieper zelf zoeken.”

En hoe wordt een onwetend mens dan wijs? Door vragen te stellen aan mensen die (werkelijk, uit eigen ervaring) weten. Vanuit het besef dat hij/zij in onwetendheid gevangen zit er zonder hulp niet uit zal kunnen komen. De traditie zegt dat als iemand (door eigen wens, inzet en volharding) klaar is voor dit soort vragen (en daardoor kan, wil en zal luisteren naar de aanwijzingen) er vanzelf iemand met de aan hem toegemeten antwoorden op z'n levenspad zal verschijnen.

In het boekje van het symposium “*De vraag naar het zelf-zijn*” uit 2000 licht *Douwe Tiemersma* het boven aangehaalde punt van *Sadguru* toe. Na het denken van westerse ‘denkers’ als Descartes, Husserl en Nietzsche als dualistisch en uiteindelijk beperkt te hebben ontleed en toegelicht, zegt hij:

“De relevantie van de Advaita Vedānta is nu duidelijk. Daarin gaat het om een radicale kritiek op *allerlei denkbeelden van zekerheid en identiteit*. Deze kritiek gaat zover, dat er *geen enkele inhoudelijke vorm overblijft*. Uiteindelijk of oorspronkelijk, is het zelf zonder één enkele vorm, een zuiver subject zonder enig objectaspect. Je bent het zelf. Je kunt er naar op zoek gaan maar je zult het nooit via de uiterlijke weg vinden. Je bent altijd het zelf al en daarom zul je op een andere manier moeten kijken. Terugkerend naar jezelf is er een besef van zelf-zijn, uiteindelijk een interne zelfervaring zonder vormen en grenzen. Dat is dus geen idee die wordt gedacht, zoals in westerse filosofie, maar een heel eenvoudig *besef*, juist los van theoretische bedenksels, een ‘*zijnsstaat*’ die *iedereen kan vaststellen*. Deze ‘staat’ is niet te betwijfelen, want elke twijfel vooronderstelt niet een ‘ik denk’, maar *het eigen zijn zonder kwaliteiten*.

Dat is het centrum van de leer van de Upaniṣads (ca. 800-550 v Chr.), zoals die in Advaita Vedānta is uitgewerkt.”

