

MEDEDEELINGEN DER
KONINKLIJKE AKADEMIE
VAN WETENSCHAPPEN

AFDEELING LETTERKUNDE
DEEL 55, SERIE A

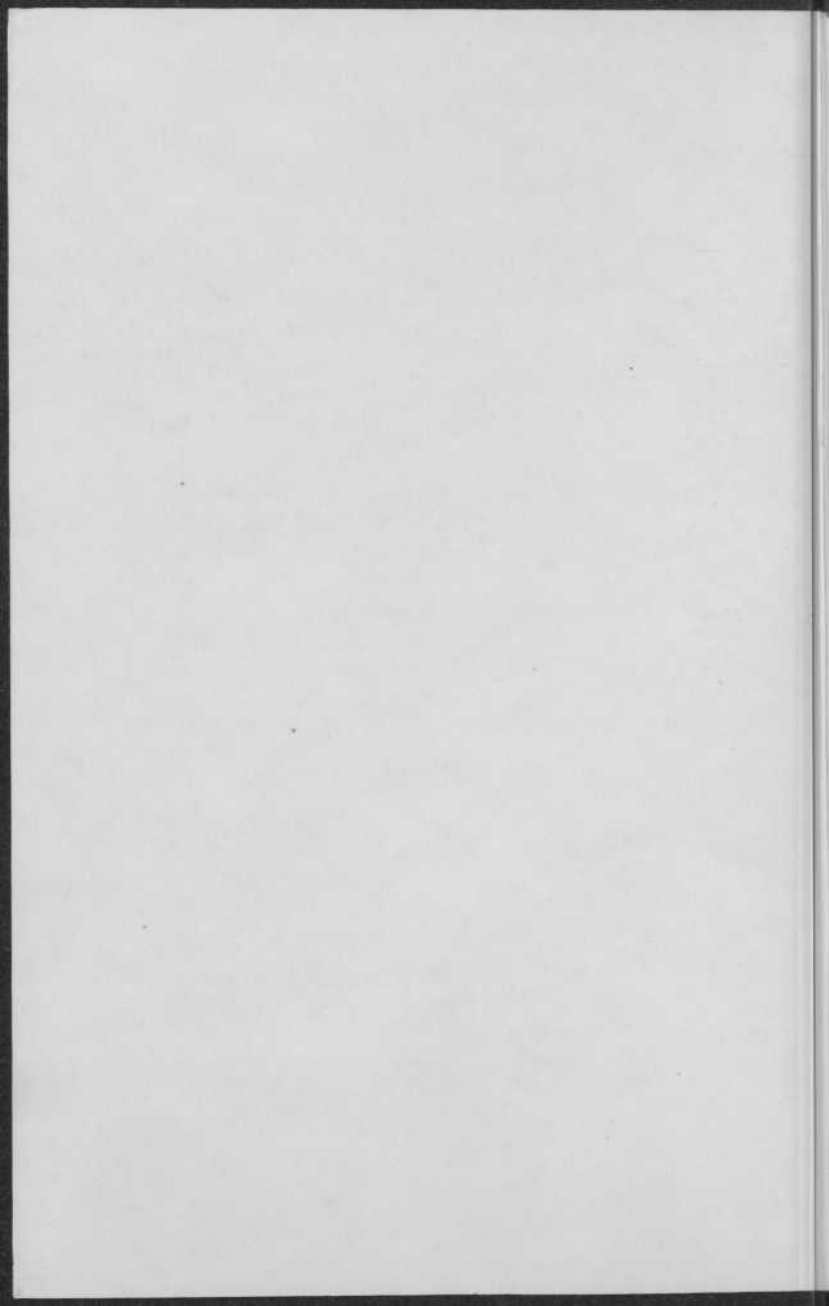
132 71
UITGAVE DER KONINKLIJKE AKADEMIE
VAN WETENSCHAPPEN TE AMSTERDAM
1923

KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK



0591 3832





T 1498

MEDEDEELINGEN DER
KONINKLIJKE AKADEMIE
VAN WETENSCHAPPEN

AFDEELING LETTERKUNDE
DEEL 55, SERIE A

UITGAVE DER KONINKLIJKE AKADEMIE
VAN WETENSCHAPPEN TE AMSTERDAM
1923

9



I N H O U D

1. B. FADDEGON, De interpretatie der Kāthaka-
Upaniṣad Blz. 1—17
2. J. H. KERN, De taalvormen van 't Middel-
engelse gedicht *Havelok* „ 19—53
3. N. VAN WIJK, Taalkundige en historische
gegevens betreffende de oudste betrek-
kingen tussen Serven en Bulgaren. . . „ 55—76
4. A. J. WENSINCK, New data concerning
mystic literature „ 77—103
5. C. C. UHLENBECK, Over een mogelijke
verwantschap van het Baskisch met de
Palaeo-Kaukasische talen „ 105—137
6. A. J. BARNOUW, Echoes of the Pilgrim
Fathers' speech „ 139—189



Kon. akad.
Meded. Leiden
55. A. 1.

DE INTERPRETATIE DER KĀTHAKA-UPANISAD

DOOR B. FADDEGON

De Kāthaka-Upanisad behoort van oudsher tot de meest gezaghebbende der mystieke geschriften van Indië. En zoo zien we, dat in het hoofdwerk der orthodox-Brahmaansche dogmatiek, in het Vedānta-Sūtra van Bādarāyana, dateerende uit de eerste eeuwen onzer jaartelling, de Kāthaka-Upanisad in aanzien weliswaar onderdoet voor de Chāndogya-Upanisad¹⁾, maar dan toch op één lijn gesteld wordt met de Taittirīya, de Kausītaki en de Brhad-Araṇyaka, d. w. z. met de meest-geëerde oudere proza-Upanisads der verschillende scholen.

En het is derhalve ook begrijpelijk, dat eveneens in het Westen er voor deze Upanisad steeds een ruime belangstelling heeft bestaan en dat, sinds de eerste rechtstreeksche vertaling door Rammohun Roy in 1819 te Calcutta het licht zag, een al breeder wordende schaar van Sanskritisten aan de uitlegging en toelichting van dit geschrift haar krachten heeft gegeven. En toch, wanneer we thans aan het einde eener eeuw van philologischen arbeid de balans opmaken, kunnen we een gevoel van teleurstelling niet onderdrukken en dringt zich het pijnlijke besef aan ons op, hoe uiterst moeilijk het voor den Westerschen geleerde blijft tot het Indische geestesleven toegang te krijgen en de roerselen van de Indische ziel ook in het eigen hart mee te beleven. Want we mogen gerust zeggen, zoowel na lezing van

¹⁾ Cf. *Acta Orientalia*, I, 105—113, *The chapter (III, 3), the method of exegesis in the Vedānta-Sūtra*.

Whitney's als van Deussen's interpretatie ¹⁾ — hoever deze beide mannen in verstands- en gemoedsaanleg ook van elkander mogen staan, — na lezing van beide vertolkingen blijft het ons een raadsel, hoe de Kāthaka-Upanisad in Indië is kunnen zijn een der meest-vereerde godsdienstig-wijsgeerige teksten.

Whitney ²⁾ komt er trouwens openhartig voor uit, dat de Kāthaka-Upanisad hem slechts weinig vermag te bevredigen; hij doet dit in de volgende woorden:

'The crowning weakness of the whole treatise is that, after all, it reaches no definite result; the revelation of Death amounts to nothing at all, so far as concerns the main subject as to which knowledge is sought. The revelator manages to waste a chapter in commendations of his young friend for preferring spiritual knowledge to earthly blessings; and then he maunders on from topic to topic, dropping now and then an allusion to matters of eschatology, but entering into no exposition, advancing no argument, making no definite statement; there is neither beginning, middle, nor end in what he says'.

Met Deussen ³⁾ staat het geval eenigszins anders. Hij heeft zich van den beginne af aangekondigd als den grooten bewonderaar der Upanisads; de tirade van Schopenhauer over de Upanisads als een troost in leven en sterven ook voor den Westerling, siert of ontsiert nu eenmaal als motto den volledige bundel zijner Upanisad-vertalingen en, indien dan onder die Upanisads door de Indiërs zelf de Kāthaka-Upanisad bovenal geprezen wordt, mogen we stellig van Deussen geen critische veroordeeling verwachten. En toch,

¹⁾ De beknoptheid dezer mededeeling veroorlooft mij niet in te gaan op het werk: R. E. Hume, *The thirteen principal Upanishads, translated from the Sanskrit*, Oxford 1921.

²⁾ *Transactions of the American Philological Association*, XXI, 91-92

³⁾ *Sechzig Upanishad's des Veda*, 3te Auflage, Leipzig 1921.

wie de inleiding en aantekeningen leest, door Deussen op deze Upanisad gegeven, vooral waarneemt de wijze, waarop hij vaak tusschen de regels meent te moeten lezen, kan zich aan den indruk niet onttrekken, of ook aan Deussen is de waardeering dezer Upanisad niet geheel van harte gegaan.

Zoo staan we nu voor dit opmerkelijke feit, dat een der geschriften, door de Indiërs zelf hoogelijk geëerd, door Westersche geleerden slechts heel plichtmatig kon worden geïnterpreteerd en slechts bij weinigen een oprechten weerklank heeft gevonden.

Is dit feit aan de Kāthaka-Upanisad zelf te wijten, of ligt de schuld veeleer bij ons, Westerlingen, die in vereischte geestelijke accommodatie, in de kunst van het sympathetisch verstaan, zijn tekortgeschoten? Ik aarzel niet in dit dilemma het tweede alternatief te aanvaarden. Inderdaad, ondanks taalkundige kennis en geoefendheid, ondanks ook wijsgeerige geschooldheid zijn noch Whitney, noch Deussen er in geslaagd den geest van den Upanisad-dichter voldoende te naderen.

Ontevreden dan met hetgeen bereikt of beproefd was, ben ik ook zelf herhaaldelijk tot dezen Upanisad-tekst teruggekeerd en heb daarbij mijn overdenkingen als volgt gegroepeerd. In de allereerste plaats heb ik mij afgevraagd, van welken aard is het verband tusschen ritualisme en mystiek, zooals we dat ook uit deze Upanisad leeren kennen, en deze overwegingen gaven mij gereedelijk aanleiding stil te staan bij Deussen's aanvankelijke hypothese betreffende de historische ontwikkeling van het legendarische bestanddeel in dit geschrift. Dan afstappende van deze verhouding tusschen ritualisme en mystiek heb ik de Kāthaka-Upanisad bekeken naar haar inkleeding, dat wil zeggen als een sprookje, en ben nagegaan, hoe het sprookje ten tijde van de Upanisad-dichters niet beteekende een schertsend spel van verbeelding, waarin willens en wetens een afwijking der ons bekende natuur-orde wordt aanvaard, maar hoe het sprookje in die tijden veronderstelt een ware naïveteit van den geest,

een nog niet weten wat wonder is en wat gewoon natuurgebeuren, een toenadering van verbeeldings-voorstellingen aan hallucinaties, in 't kort, een ontoereikende kritiek van het verstand op de scheppingen der fantasie.

Evenwel, de Kāthaka-Upanisad is niet alleen een uiting van ritualisme en mystiek, en niet alleen is ze naar de inkleeding een sprookje, maar vooral is ze een snoer van godsdienstig-wijsgeerige spreuken, en zoo kunnen we ons niet onttrekken aan deze vraag: heeft Whitney inderdaad gelijk, wanneer hij aan dit geschrift verwijt vaagheid van uitdrukking en ongebondenheid van compositie? En met deze vraag hangt wederom een nieuwe samen, hoe staat het met de bewering, dat de Kāthaka-Upanisad het werk zou zijn van twee dichters; of liever (want deze vraagstelling is wel zoo belangrijk) aangenomen dat we hier te doen hebben met den arbeid van twee dichters, of althans met een eerst als voleindigd beschouwd en daarna opnieuw vervolgd werk van één dichter, hoe komt het, dat deze tweede dichter of deze eene dichter, die het eigen voltooide werk bij wijze van vervolg ten tweeden male overdeed, hoe komt het, dat en deze auteur en zijn kring van lezers en hoorders het aldus ontstane werk als een eenheid konden opvatten en waardeeren?

Van vierderlei aard dus waren mijn overdenkingen; ze betroffen ten deele de verhouding tusschen ritualisme en mystiek, ten deele de eenzijdigheid van Deussen's historiografie, ten deele een karakteriseering van de Kāthaka-Upanisad als naief sprookje, ten deele een analyse naar stijl en compositie van de bespiegelende dialoog, waartoe dit sprookje de omlijsting vormt.

Alvorens nu op deze overdenkingen nader in te gaan, wensch ik allereerst eenige opmerkingen ter inleiding te laten voorafgaan.

De Upanisads dan, waaronder de Kāthaka-Upanisad zulk een voorname plaats inneemt, behooren tot de jongste ge-

wijde deelen van den Veda. Deze Veda, deze oudste letterkunde van Indië, groepeerde zich om den ouden Brahmaanschen offerdienst; eensdeels bevat hij teksten, en wel recitaties, gezangen, offerspreuken en correctiespreuken, bij den dienst in gebruik; anderdeels behelst hij proza-teksten met beschouwingen en mededeelingen over den dienst. In deze tweede groep van werken, in deze Brähmana's, nu komen stukken voor van bijzondere heiligheid, zoo heilig, dat de bespreking ervan bij het onderwijs niet mag geschieden in het huis van den leermeester, maar plaatsvindt buiten het dorp, in het woud. In deze Woudboeken of *Āraṇyaka's*, die den geheimen zin der offers mededeelen, komt wederom een onderdeel voor met eigen technischen naam; dat zijn de *Upanisads*, de overpeinzingen betreffende het wezen der ziel, inzonderheid betreffende de verhouding tusschen het Brahman of het Eeuwig-Zijnde en de ziel. Deze mystieke overpeinzingen zijn uit de offer-meditaties der Woudboeken opgegroeid; immers de priester, die een offer werkkrachtig wenscht te maken, moet de verhouding, die er bestaat tusschen offer en wereldloop, wel hebben overdacht, indien hij zelf bijv. offerzanger is, dan moet hij weten, dat, gelijk hij zelf zingt het hooggezag van den offerdienst, aldus de zon daarboven ook is een zanger van het hooggezag der wereld. Deze bespiegelingen derhalve, die aan het offer zijn volle uitwerking moeten verleen, die zich bezighouden met de vraag: hoe zijn offer en wereld aaneenverbonden, hebben vanzelf tot de nieuwe vraag geleid: hoe dan is de verhouding tusschen den mensch, tusschen de menschenziel, die dit offer onderneemt en ten uitvoer brengt, en het Eeuwig-Zijnde als omvatter, als laatste voorwaarde, als hoogste doel van al wat bestaat.

Uit deze nauwe betrekking tusschen offer-allegorie en mystiek, volgt allereerst dit: dat de afgrenzing van de *Upanisad* tegenover de rest van het Woudboek niet vrij is geweest van willekeur, dat in de eene Veda-school datgene,

vat Upanisad heet, nog veel meer offer-allegorie bevat, dan dit het geval is in een andere.

Zoo gaat, om een paar voorbeelden te noemen, de Brhad-āraṇyaka-Upanisad in haar mystieke beschouwingen uit van den *as'vamedha*, het paarden-offer, zoo kostbaar en veel-eischend, dat alleen machtige koningen en veroveraars tot de uitvoering in staat zijn. Op een soortgelijke wijze gaat de Chāndogya-Upanisad uit van de gezangen, door den opperzanger, den *udgātar*, tijdens den dienst gezongen. Daarmede is ook te vergelijken de wijze, waarop de Taittiriya-Upanisad aanvangt met allegorische beschouwingen over het priesterlijk onderwijs¹⁾. En ook in onze Kāthaka-Upanisad is de verhouding tusschen ritueel en mystiek heel innig, en geenszins hoofdzakelijk van antithetischen aard. Zoo zegt de dichter zelf, dat men er den gestorvene een dienst mede zal doen, indien men deze Upanisad bij den ritus der crematie reciteert²⁾; en op een andere plaats³⁾ deelt hij ons mede, dat Brahman-kenners, dat wil hier zeggen mystici, zoowel als strenge ritualisten, het met elkander eens zijn over de onderlinge verhouding van de ziel en het Eeuwig-Zijnde; de *ātman* en het *brahman* toch zijn in wezen één, doch de eene zetelt in de verborgenheid van het hart en het andere in de hoogste sfeer; maar voorzoover zij beiden één zijn, mogen we zeggen, dat ook het Eeuwig-Zijnde deelt in de vreugden, die aan de ziel op grond van goede daden toevallen; het Eeuwig-Zijnde en de ziel zijn als lichten schaduw⁴⁾ aan elkander verbonden. Maar ofschoon de ziel en het Eeuwig-Zijnde één zijn, toch zijn ze tevens verre van elkander; de hoogste waarheid is nu eenmaal paradoxaal; een langen tocht daarom moet de individueele ziel ondernemen om het Eeuwig-Zijnde te ge-

¹⁾ Inderdaad is het begin van de Taitt. Up. een stuk *Āraṇyaka*.

²⁾ III, 17.

³⁾ III, 1.

⁴⁾ Hetzelfde beeld, doch in anderen zin: VI, 5.

naken; het mystieke weten is daartoe de allerlaatste stap; maar als voorbereiding daartoe hebben ook haar waarde de verrichtingen van het ritueel, en bovenal de ritus van den altaarbouw, naar Naciketas benoemd. Het Naciketas-altaar, zegt de dichter¹⁾, is een brug voor hen, die offeren; d. w. z. het voert den vromen ritualist bij den dood naar den hemel der zaligheden; maar voegt hij daaraan toe, ten aanzien van hen, die niet tevreden zijn met een hemel van betrekkelijke genietingen, van hen, die het Eeuwig-Zijnde zelf willen bereiken en wenschen te landen op de verre kust der vreeze-loosheid, ten aanzien van dezen is het Naciketas-altaar Brahman zelf; immers (zoo moet de bedoeling van den dichter zijn) het Brahman uit zich in alles wat bestaat, uit zich vooral in datgene wat het beste is, uit zich ook in den ritus, die voor de ziel eenmaal de omstandigheden kan te voorschijn roepen, waarin het mystieke inzicht zal gedijen.

Zien we aldus, dat in de Upanisads, die behooren tot de scholen der priesterlijke offerbedienaars en spreuke-prevelaars, dus in de Brhadāranyaka-, Taittiriya- en Kathaka-Upanisad, en eveneens in de Upanisad der priesterlijke zangers, in de Chāndogya-Upanisad, sacrale en mystieke overpeinzing vredig naast elkander staan, zoo is daarentegen in de Upanisads, die behooren tot den Veda van de recitators, de scheiding wat scherper uitgevallen en zoo bevat daar in tegenstelling met de rest van het Woudboek de Upanisad uitsluitend mystieke leeringen; maar ook hier hebben we wel te maken enkel met een verschil in latere rangschikking; ook in de scholen der recitators is de mystieke overpeinzing een plant, gegroeid op den bodem van den ritus. Zoo is dan van den aanvang af en zonder uitzondering in Indië, ook door de ritualisten, de mystiek erkend als een uitvloeisel en onderdeel van den ritus.

Voor dezen nauwen samenhang tusschen sacrale en mystieke

¹⁾ III, 2.

gedachte-richting pleit nog dit: dat zoowel de inrichting der offers als de grond-waarheden der mystiek aan dezelfde leeraars worden toegeschreven, aan een Yājñavalkya en een S'āndilya bijv.; en eveneens in de Kāthaka-Upanisad is — dank zij de openbaringen van den God des Doods — Naciketas zoowel de leeraar van den heiligen altaarbouw, die aan den vrome een ongestoord verblijf in den hemel verzekert, als ook de leeraar van den moeilijken weg, dien de ziel heeft te betreden, om zich eenmaal voorgoed met het Eeuwig-Zijnde te vereenigen.

Offer en mystiek dus zijn niet in de allereerste plaats te denken als een tegenstelling, maar het offer is de scholing van den mysticus; door de sacrale overpeinzing wordt de inleiding gegeven tot de mystiek; de stille godsvereering van den mysticus is een offer, is een altaarbouw, in den geest zelf volbracht; en ook het uitwendige offer met zijn praal en heerlijkheid brengt niet alleen uiterlijk geluk en hemelsche zaligheid aan den volbrenger, maar kan ook voorbereiden de gunstige omstandigheden voor het mystieke inzicht. Wie daarom in het Westen belangstelling wil wekken voor de Upanisad-literatuur, behoort m. i. niet in de allereerste plaats de wijsgeerige denkbeelden te verheerlijken, die daarin heeten neergelegd te zijn, maar hij moet beginnen met een aanschouwelijke uiteenzetting van den ouden Indischen ritus.

Dit is dan het eerste beginsel, dat we bij de interpretatie der Kāthaka-Upanisad in het oog hebben te houden: de innige betrekking, die er aanvankelijk in het Indische denken en ook nog in den geest van den dichter dezer Upanisad bestond tusschen sacralen dienst en mystiek.

En aan dit algemeene beginsel heb ik thans nog toe te voegen een verwerping van een zonderlinge methode van interpretatie, door Paul Deussen somwijlen toegepast. Deussen¹⁾ neemt namelijk gaarne, als de gelegenheid zulks

¹⁾ *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I, III, 579 etc.

toelaat, het volgende schema van historische ontwikkeling aan. Allereerst staat er een genie op, dat de waarheid vindt; dan komen er eenige eigenwijze leerlingen, die den meester meenen te kunnen en moeten verbeteren; en eerst daarna vindt de ware leermeester der waarheid zijn waren profeet. Zoo werd, om een voorbeeld te noemen, in de classieke Duitsche wijsbegeerte de waarheid gevonden door Kant, verdraaid door Fichte en Hegel, maar hersteld door Schopenhauer. Dit schema dan van waarheid-vondst, waarheid-verdraaiing en waarheid-herstelling wordt door Deussen, zoo mogelijk, ook op de Indische geestesontwikkeling toegepast, liefst in zijn drievoudige volledigheid, maar in ieder geval wordt aangenomen, dat in den aanvang de waarheid werd gevonden en daarna, hetzij uit kortzichtigheid, hetzij om baatzuchtige redenen, misverstaan. Deze voorstelling nu leidt herhaaldelijk tot een verkeerde interpretatie der verhouding tusschen offerdienst en mystiek. Telkens komt het daarbij voor, dat een gedachte volgens Deussen allereerst wijsgeerig en mystiek zou zijn gedacht en vervolgens door ritualisten baatzuchtig verminkt ¹⁾, terwijl het iederen onbevooroordeelden lezer duidelijk is, dat ook daar de mystiek uit den ritus en de sacrale meditatie moet zijn ontsproten.

Om thans slechts één voorbeeld te noemen: van het sprookje, dat aan de Kāthaka-Upaniṣad de omlijsting verschaft, bestaan twee redacties, de eene neergelegd in het Taittirīya-Brāhmaṇa en daar gegeven in een korten prozavorm, en de tweede overgeleverd in onze Upaniṣad en wel in een uitvoerigen poëtischen vorm.

De beide redacties van het sprookje komen hierin overeen: Us'at ²⁾ Vājasravasa, de vader van Naciketas, brengt al zijn bezittingen bij een offer aan de goden ten geschenke. Als dan Naciketas deze bezittingen, de runderen, bestemd tot

¹⁾ Vgl. *Museum*, XXVIII, 131—133.

²⁾ De opvatting van Us'at als eigennaam heb ik te danken aan den heer Caland.

slachten, aanschouwt, spot hij met deze offergave, en biedt zich zelf aan, jong als hij nog is, tot een toevoegsel aan dit sacrale geschenk. Maar de vader, beleedigd en vertoornd, wijdt den knaap toe aan den God des Doods. Naciketas bereikt krachtens deze vervloeking de woning van den Dood, maar bij zijn aankomst wordt hij, de jonge Brahmaan, niet met de vereischte eerbewijzen ontvangen. Immers drie dagen lang laat de God van den Dood op zich wachten. Zoo is dan bij hun allereerste ontmoeting Naciketas vol verwijten over deze onachtzaamheid, en de God van den Dood, blijkbaar om alle booze gevolgen van zich af te wenden, staat den jongen Brahmaan de vervulling van drie wenschen toe. En de allereerste wensch van Naciketas is, dat hij naar de aarde mag terugkeeren ten einde zijn toornigen en ontstelden vader te verzoenen en te vertroosten. Dezen wensch willigt de dood in. — Tot zoover stemmen de beide redacties van het sprookje overeen, maar ten aanzien van de twee laatste wenschen verschillen ze.

Volgens de Taittirīya-redactie is de tweede vraag van Naciketas: leer mij, hoe de offers en vrome werken onverniëtg blijven. En dezen wensch vervult de dood, door hem te leeren den bouw van het Naciketas-altaar. Als derden wensch vraagt daarop Naciketas: leer mij, hoe de tweede dood wordt voorkomen; d.i. Naciketas wil een middel vernemen, hoe de ziel, eenmaal in den hemel gekomen, daar niet behoeft te sterven, daar niet behoeft te ondergaan (zoovals het heet) den tweeden dood; en in antwoord op deze vraag leert de God van den Dood aan Naciketas wederom den bouw van het Naciketas-altaar.

Volgens de redactie der Kāthaka-Upanisad daarentegen luidt de tweede wensch van Naciketas: leer mij den bouw van het altaar, waardoor de ziel na den dood zal genieten de hemelsche zaligheden, en wel zaligheden zonder angst en onrust voor ouderdom en dood. En op die vraag onderwijst de God van den Dood aan Naciketas den bouw van dat

altaar. Daarop spreekt Naciketas zijn derden wensch uit; hij wil zekerheid hebben omtrent de vraag, of de ziel na den dood al of niet bestaat; en in verband met den tweeden wensch, waarbij stilzwijgend werd aangenomen, dat de ziel inderdaad bestaan blijft, is de bedoeling van den derden wensch: onderwijs mij betreffende de verhouding tusschen de individueele ziel en het Eeuwig-Zijnde. En in dien geest beantwoordt de God van den Dood dan ook die vraag.

Hoe is nu de verhouding dezer beide redacties? Bij de beantwoording dezer vraag¹⁾ hebben we allereerst te rekenen met het feit, dat beide gelijkelijk op een derde, oorspronkelijke redactie moeten teruggaan. Immers het gedeelte van het Taittirīya-Brāhmana (III, 10—12), waarin de proza-vorm der Naciketas-legende gevonden wordt (als III, 11, 8), is evenals Taittirīya-Āraṇyaka I en II ontleend aan Kāthaka-boeken. Dit blijkt, 1^o uit de overlevering dienaangaande bewaard in den Kāṇḍānukrama (Weber, *Indische Studien*, XII, 352 vgl.), 2^o uit de vergelijking van Taittirīya-Āraṇyaka II met den Katha-tekst, medegedeeld door L. v. Schroeder (*Sitz. Ber. der Kais. Ak. der Wiss. in Wien, phil. hist. Kl.*, CXXXVII, die *Tübinger Katha-Hss.*, blz. 52 vgl.), 3^o uit het feit, dat (volgens mededeeling van den heer Caland) in het Benares handschrift van de Kapisthala-samhitā, dus van een samhitā, toebehoorende aan een s'ākḥā der Kathas, en behoudens indeeling en kleinigheden eensluidend met het ons bekende door Von Schroeder uitgegeven Kāthaka, — dat daarin, en wel verdwaald midden in de beschrijving van een agnistoma, een vrij groot fragment voorkomt, dat beantwoordt aan Taittirīya-Brāhmana III (nl. slot van III, 12, 4, dan III, 12, 3, daarop III, 12, 2), 4^o uit een spelling als *suvara* in Taitt. Br. III, 10—12, tegenover *svarga* in de voorafgaande boeken.

¹⁾ De opmerkingen betreffende een oorspronkelijke redactie, die toebehoort moet hebben aan de Kāthaka's, zijn ingelascht naar aanleiding van opmerkingen, dienaangaande gemaakt door den heer Caland.

De vraag naar de onderlinge verhouding der beide overgeleverde redacties der Naciketas-legende komt dus hierop neer: welke van beide staat vermoedelijk het dichtst bij de verloren gegane oude Kāthaka-redactie. Het feit nu, dat de Taittirīya-redactie voorkomt in een Brāhmana en in korten prozavorm, de tweede in een uitgewerkte metrische Upanisad, pleit wel voor de grootere authenticiteit der eerste. Deussen evenwel — althans in zijn *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I, I, 176 — keert de verhouding om en schrijft: „Hier hat die spätere Form der Kāthaka-Upanisad den ursprünglichen Sinn der Erzählung bewahrt, während die ältere Form im Taittirīya-Brāhmana dieselbe im liturgischen Interesse entstellt hat.”

Nu is het wel waar, dat Deussen in zijn werk *Sechzig Upanisad's des Veda*¹⁾ niet meer zoo zeker is van zijn zaak en zijn hypothese, al is het dan ook niet volmondig, terugneemt; maar toch lijkt het mij nuttig op Deussen's hypothese in haar oorspronkelijken vorm nader in te gaan. Immers het is volstrekt niet de eenige keer, dat deze schrijver, geleid door zijn dogmatisme en zijn gemis aan poëtischen zin, ertoe overging teksten te „entstellen”. Maar bovendien is de bespreking van zijn fout een geschikte aanleiding om de Kāthaka-Upanisad als sprookje nader te kenschetsen.

Volgens Deussen's *Geschichte der Philosophie* dan heeft het sprookje in de Kāthaka-Upanisad zin en mist het zin in het Taittirīya-Brāhmana. Immers, zegt hij, de tweede en derde wensch vallen in het Brāhmana met elkander samen; ze betreffen beide den bouw van het Naciketas-altaar. Daarentegen is er in de Upanisad-redactie climax in het sprookje; daar toch vraagt Naciketas ten eerste weerkeer naar de aarde en eigen voorspoed aldaar; ten tweede zaligheid in den hemel, en ten derde de verlossing van alle betrekkelijk bestaan en de vereeniging met het Eeuwig-Zijnde.

¹⁾ p. 263.

Beide beweringen van Deussen nu moet ik tegenspreken. Want, om met de tweede bewering te beginnen, wat Naciketas vraagt als eerste vraag, is niet de terugkeer naar de aarde ten einde daar wereldsch geluk deelachtig te worden, maar hij vraagt terugkeer naar de aarde ten einde zijn vertoornen en verdrietigen vader te mogen verzoenen en vertroosten. Geen zelfzucht, maar kinderliefde en plichtgevoel nopen Naciketas tot deze vraag. Zoo staat inderdaad deze eerste wensch alleen tegenover de beide andere als een paar; deze eerste wensch toch behoort nog tot de inleiding; de beide laatste daarentegen behooren tot de eigenlijke godsdienstig-wijsgeerige dialoog.

Dat er dus climax zou zijn in de drie wenschen der Upanisad-redactie moet ik allereerst tegenspreken; maar ook Deussen's kritiek op de Brāhmana-redactie kan ik niet deelen. Als tweeden wensch in deze redactie vraagt Naciketas: leer mij het middel, opdat de verdienste, door sacrale werken tijdens het leven verworven, een ongestoord bezit mag blijven van de ziel ook na den dood; en als derden wensch vraagt hij: leer mij het middel, opdat de ziel in den hemel den tweeden dood niet moge ondervinden. Het is duidelijk, dat deze dubbele wensch niet anders is dan een literaire vorm, dan een uiterlijkheid, waarmee het geliefde drietal van wenschen kon worden verkregen. De bedoeling van den oorspronkelijken sprookjesverteller was blijkbaar de verheerlijking van het Naciketas-altaar; immers de ritueele opbouw hiervan brengt teweeg, dat de ziel zelf in den hemel een ongestoord verblijf zal genieten en ten andere, dat ze gedurende dat verblijf alle voorrechten zal bezitten, welke uit de vrome verrichting van aardsche offers voortvloeien. Nu moge voor den Europeeschen lezer de volgorde dezer wenschen vreemd zijn, immers allereerst wordt gevraagd om het ongestoorde bezit der verdienste en daarna om het ongestoorde verblijf van den bezitter, de splitsing zelf, hoewel inderdaad weinig meer dan een literaire vorm, kan toch moeilijk onlogisch heeten.

En zoo bestaat er niet het minste bezwaar, om aan te nemen, dat de Naciketas-mythe oorspronkelijk een uitsluitend sacrale beteekenis had en dat eerst de Upanisad-dichter aan de sacrale een mystieke strekking heeft verbonden. Maar terwijl aldus de dichter beproefde aan de oude mythe den ouden zin te laten en tevens een nieuwen zin te geven, verviel hij in een erger ongerijmdheid dan er ooit met den besten wil van de wereld in de oorspronkelijke redactie kan worden aangewezen. Eenerzijds toch leert hij bij de beantwoording van Naciketas' tweede vraag, dat het Naciketas-altaar aan den vrome verschaft een ongestoord verblijf in den hemel en een vreugde, die door geen vrees voor ouderdom of dood wordt onderbroken; en anderzijds leert hij als antwoord op Naciketas' derde vraag, dat alle bestaan, ook dus het hemelsche bestaan, betrekkelijk is en dat alleen het mystieke weten de eenheid van de individueele ziel en 't Eeuwig-Zijnde kan teweegbrengen. En nu zijn er ook hier wel uitvluchten te vinden om de tegenstrijdigheid op te lossen en zoo zou men kunnen zeggen, dat de dichter, sprekende over de hemelsche zaligheid door geen vrees gestoord, slechts sprak in hyperbolen, maar heel goed wist, hoe de hemel, evenals trouwens het gansche heelal zijn tijd heeft van verval, van ondergang en van wedergeboorte; maar toch is het eerlijker te beken, dat de dichter inderdaad met zichzelf in strijd is, en te beproeven de aanvaarding dezer tegenstrijdigheid psychologisch te verklaren, er op wijzende, hoe voor den vromen mensch, en vooral voor den vromen Hindoe, en zeker wel voor de dichters der oude Upanisads het gemakkelijker is te berusten in een logische absurditeit, dan of te bannen de gehechtheid aan oude overleveringen, of wel doof te blijven voor de opwellingen van het eigen godsdienstig gemoed. Zoo dan, hoewel er inderdaad tegenstrijdigheid was tusschen de oude sacrale overlevering en het daarop geënte mysticisme, kon noch wilde de dichter de tegenstrijdigheid zien of gevoelen.

En daaraan kunnen we nog dit toevoegen: de Kāthaka-Upanisad is naar inkleeding een naïef sprookje; en het naïeve sprookje veronderstelt naïveteit van den geest, immers het wordt opgebouwd uit onmogelijkheden zonder dat die onmogelijkheden nog als onmogelijkheden worden gevoeld; en tot die onmogelijkheden behoort ook de logische ongerijmdheid. En om thans deze laatste bewering toe te lichten, wil ik uit de rijke Indische sprookjes-literatuur één voorbeeld uitkiezen, en wel een heel bekend sprookje: de mythe van prinses Sāvitrī.

Het huwelijk van koning As'vapati was kinderloos gebleven, en verdrietig over het feit, dat geen nakomelingen zijn schim eenmaal met offers zouden eeren, volbracht bij ascese. Dan begenadigt hem de godin Sāvitrī en zegt hem toe de geboorte van een meisje. En als het meisje geboren is, wordt ze Sāvitrī geheeten. Evenwel tot smart van den vader blijft het meisje ongehuwd; geen edelman komt aan het hof dingen naar haar hand. Dan staat de vader krachtens inheemsche zede haar toe zelve te zoeken naar een echtgenoot. En haar keuze valt op prins Satyavat Citrās'va, die tezamen met zijn blinden en van den troon gestooten vader in de wildernissen rondzwerft. Maar aan het vaderlijk hof teruggekeerd, verneemt zij van een heilig man, dat prins Satyavat na een jaar zal sterven. Toch blijft Sāvitrī haar voornemen getrouw; zij huwt prins Satyavat en deelt met de beide ballingen de vermoeienissen van het woudleven. Maar dan nadert de dag, waarop de dood van Satyavat haar te wachten staat. Drie achtereenvolgende dagen en nachten onderwerpt Sāvitrī zich aan gestrenge ascese, en op den bangen dag zelf begeleidt ze haar jongen echtgenoot naar de plaats van zijn arbeid. Daar gekomen, voelt hij zich uitgeput en gaat rusten met het hoofd op haar schoot. Op dat oogenblik nadert de God des Doods, en de ziel ter grootte van een duim halende uit het lichaam van den slapende, verwijdert hij zich daarmede. Maar Sāvitrī volgt hem op de voet en weet hem tot luisteren te dwingen

door haar boeiende en vleiende spreuken op de vriendschap en de deugd. Telkenmale dan keert de God des Doods zich om en staat haar toe de vervulling van een wensch, doch de herleving van haar echtgenoot daarvan uitzonderende. Zij dan, wetende, hoe haar schoonvader gekrenkt is door zijn verstooting van den voorvaderlijken troon, en er zich van bewust, hoe haar vader gebukt gaat onder de dreigende uitsterfing van zijn geslacht, wenscht allereerst haar schoonvader toe de herwinning van het gezicht en van den geroofden troon, dan haar vader het bezit van honderd zoons, dan zichzelf een honderdvoudig kroost uit haar huwelijk met Satyavat. En ook dezen laatsten wensch staat de Dood haar toe, zonder haar te prijzen of te laken om haar list. En ook zij zelf vervolgt in onbewogen onnoozelheid haar verzen op de deugd en de vriendschap met het vurig verbeide gevolg, dat de Dood thans niet langer eenigerlei beperking haar oplegt bij keuze van wensch.

Welke Westerling dan door de naïveteit van het *Sāvitrī*-sprookje wijzer is geworden, hij zal zich niet langer verwonderen over de simpelheid van de *Naciketas*-mythe; hij zal geen sofismen bedenken om het goed te praten, dat *Naciketas* den Dood dwingt tot de toezegging van vervulling van wenschen, nog wel door te klagen over de krenking hem, den *Brahmaanschen* gast, bij zijn komst aangedaan, en zijn lakschen gastheer, dat is de Dood, te bedreigen met verlies van zonen, vee en sacrale verdiensten¹⁾. Wie dan

¹⁾ Overigens heeft deze bedreiging, die naar den raad van den vader wordt uitgesproken, en die vooral in de *Brahmaṇa*-redactie nadrukkelijkheid bezit, iets heel opmerkelijks. *Naciketas* doet zijn aanbod aan zijn vader uit „geloof“ (*Kath.-Up.*, I, 2); toch wordt de vader toornig (vgl. I, 10) en verliest daardoor, mogen we aannemen, de aldus vruchteloos geofferde runderen, zijn zoon en de begeerde sacrale verdiensten. Door de driedaagsche afwezigheid van den Dood uit te leggen als inbreuk op de plichten der gastvrijheid, wint hij dat alles terug. Ook hier een soortgelijke naïeve listigheid als in het *Sāvitrī*-sprookje!

wijzer is geworden door de naïveteit van het Sāvitrī-sprookje zal zich over dergelijke onmogelijkheden en ongerijmdheden niet langer verwonderen, maar wel zal hij zich verbazen over de belachelijke pedanterie van een Whitney, wanneer deze de godsdienstig-wijsgeerige dialoog van de Kāthaka-Upanisad veroordeelt, omdat daarin „no argument is advanced, and no definite statement is made”: ik vraag u, is dat nu inderdaad de methode om te beoordeelen een lyrisch-gestemde meditatie?

Evenwel, de verdiensten van Whitney ten aanzien der Indologie zijn zooveel en zijn gezag heeft zulk een gewicht, dat het ongepast ware, zijn beschouwingen enkel met deze onheusche bejegening ter zijde te leggen. Maar aan den anderen kant is de taak, door zijn kritiek ons opgelegd, zoo veel-omvattend; — immers zijn veroordeeling dwingt ons te vragen: indien dan de dialoog der Kāthaka-Upanisad aan de eischen eener Europeesche compositie niet voldoet, zijn er dan wellicht aan het Oostersche kunstwerk andere wetten van compositie te vinden, waarvan de kennis ons tot gematigder oordeel zou stemmen; — ik meen, deze taak, de beantwoording dezer vraag, is zoo veel-omvattend en bovendien van zoo technischen aard, dat ik haar liever tot een latere gelegenheid¹⁾ zou willen verschuiven en me thans tevreden stellen met een beknopte herhaling van den gedachtegang, dien ik heden voor u ontwikkelde.

Allereerst dan wees ik er op, hoe in Indië van oudsher de Kāthaka-Upanisad hoogelijk geëerd werd en aanvaard naast enkele andere Upanisads als grondslag der Brahmaansche dogmatiek, maar hoe anderzijds in het Westen de waardeering van dit geschrift zelden warm of oprecht is geweest. En zoekende naar de oplossing dezer moeilijkheid meende ik haar te moeten zoeken in de tekortkomingen van ons, Wes-

¹⁾ En wel tot het a.s. Congres van het Oostersch Genootschap in Nederland.

terlingen, die de kunst der geestelijke accommodatie nog slechts kwalijk verstonden, wien de naïeve verbinding van ritus en mystiek onbegrijpelijk scheen, die door het Schopenhaueriaansche dogmatisme tot onhistorische opvattingen werden verleid, en vooral die te wijs, dat wil zeggen eigenwijs, hebben geoordeeld over de naïveteit der Indische sprookjes-literatuur. In één woord, wie de dichters der Upanisads wil kunnen waardeeren, moet voor een wijl kunnen zijn — eenvoudig van geest.