

MEDEDELINGEN DER KONINKLIJKE NEDERLANDSE
AKADEMIE VAN WETENSCHAPPEN, AFD. LETTERKUNDE
NIEUWE REEKS — DEEL 26 — No. 6

HET PROBLEEM DER CONTINUÏTEIT
IN DE
OUDERE INDISCHE GESCHIEDENIS

J. GONDA

N.V. NOORD-HOLLANDSCHE UITGEVERS MAATSCHAPPIJ
AMSTERDAM — 1963

UITGESPROKEN IN DE VERGADERING VAN
8 APRIL 1963

Degene die geïnteresseerd is in de Indische cultuurgeschiedenis — maar waarom niet liever kortweg geschiedenis? —, d.w.z. in de ontwikkelingsgang van de *humanitas indica*, kan worden getroffen door meer dan één paradox. Op één daarvan heeft ons buitenlands lid Renou onlangs weer eens attent gemaakt ¹⁾. Ze betreft de plaats die de oudste, kortweg Veda genoemde, literatuur in het Indische geestelijke leven inneemt. Aan de ene kant wordt hij door ieder die orthodox is, of beter traditiegetrouw denkt en tracht te leven, hogelijk vereerd, wordt zijn autoriteit als religieus-wereldbeschouwelijk fundament erkend, omschrijft men de eigen cultuur van rond de laatste 2000 jaar, het Hindoeïsme, als een complex van sociaal-religieuze verschijnselen die op de autoriteit van de Veda gebaseerd zijn ²⁾, beschouwt men het verwerpen van deze autoriteit door b.v. de Boeddhisten en de Jainas als een belangrijk criterium voor de 'heterodoxie', de ongetrouwheid aan de traditie van deze geestelijke stromingen. Ja, de Veda geldt als eeuwig, als door een goddelijke macht alleen maar geformuleerd, zodat bijzondere, geïnspireerde mensen in de voortijd, de ṛṣis, deze eeuwige waarheid intuïtief en bovenzintuiglijk konden schouwen; de Veda is alwetend, volmaakt, onfeilbaar, hij is het Eeuwige als Woord, en volgens sommigen ³⁾ bevat en omvat hij alles: wat er niet in staat, bestaat überhaupt niet. En anderen gaan tot in onze tijden zover, dat ze alle producten en resultaten van menselijk denken en alle uitingen van menselijke cultuur in latere perioden reeds in dit corpus aanwezig achten ⁴⁾. De Veda geldt in ieder geval als de grote autoriteit waarop de brahmaanse wetenschap en wereldbeschouwing berust, en als de wortel van de dharma, d.i. van het gehele complex van instellingen en levensgewoonten, van religie en traditionele cultuur, of zoals een groot autoriteit het zegt ⁵⁾: van alles wat men moet doen en wat hier en in het hiernamaals tot iemands welzijn leidt ⁶⁾. Dat is ⁷⁾, betoogt een zeer gezaghebbend geleerde: hij is de enige bron van de

¹⁾ L. Renou, *Le destin du Véda dans l'Inde*, in *Études védiques et pāninéennes*, VI, Paris 1960, p. 1.

²⁾ Zie b.v. S. Shivapadasundaram, *The Śaiva school of Hinduism*, London 1934, p. 13.

³⁾ Zie b.v. Mahābhārata, I, 62, 33C. Vgl. o.a. ook H. Oertel, *Zur indischen Apologetik*, Stuttgart 1930.

⁴⁾ Vergelijk b.v. de *Satyārthaprakāśa* (passim) van Dayānand Sarasvatī, de grondvester van de *Ārya-Samāj*.

⁵⁾ *Manusmṛti* 2, 6, 'subsidiar de traditie en het deugdzame gedrag van hen die de Veda kennen'.

⁶⁾ *Vasiṣṭha-dharmaśāstra* 6, 1. Vergelijk ook J. J. Meyer, *Über das Wesen der altindischen Rechtsschriften*, Leipzig 1927.

⁷⁾ Zie *Medhātithi* (IXe eeuw) op deze *Manu*-plaats.

dharma⁸⁾, ook zonder dat iemand op aarde dit zou poneren. De auteurs van de vele werken over Dharma putten tenslotte uit de Veda, zo heet het, en zij schrijven eigenlijk alleen maar voor hen, die de Veda niet kennen of zelf kunnen bestuderen. Er bestond een school van interpretatietechniek, de Pūrva-mīmāṃsā, die zich ten doel stelt aan te tonen dat de hele Veda dharma leert. Enzo-voort.

Maar aan de andere kant is een adequaat begrip van de Veda vroeg verloren gegaan, is een 'filologische' studie ervan gatrofied, geven commentatoren uit de latere Middeleeuwen op vele punten blijk van onkunde en wanbegrip, wanneer het er om gaat de Vedische teksten formeel en materieel te interpreteren en zonder inleggen van latere, al dan niet 'symboliserende' verklaringen de bedoeling van de oude dichters te vatten. Ja, men kan zeggen, dat Indië de Veda niet of zeer slecht kende, totdat de Europese filologie hem herontdekte⁹⁾.

Men kan trachten zich in de betekenis van deze paradox te verdiepen. Van waar die neiging, door de eeuwen heen, zich op deze oude literatuur te beroepen, vast te houden aan het axioma, dat eigen godsdienst en wereldbeschouwing, instellingen en gedragspatroon tenslotte berusten op wat de oude wijzen op bovenzintuiglijke wijze van de eeuwige waarheid ervoeren? Zonder op deze vraag uitvoerig in te gaan kan men als een belangrijke determinant beschouwen een diep ingewortelde behoefte continuïteit te erkennen en te handhaven, de behoefte eigen cultuur en eigen leven gebaseerd te weten op een fundament, dat, aan de aanvang der geschiedenis geopenbaard, eeuwigheidswaarde heeft^{9a)}. Een besef van continuïteit, dat zich in tal van tradities en cultuuruitingen, in al dan niet voor objectieve beoordeling standhoudende visies op historische processen en samenhang uit: de 'redacteur' van de Veda zou bv. tevens het vroeg-na-Vedische (Hindoeïstische) Mahābhārata, die 'encyclopedie van het Hindoeïsme', geredigeerd hebben, die dan ook als vijfde Veda naast de vier oude geldt, en verder ook de op het Mahābhārata chronologisch volgende, al

⁸⁾ *vidanty asmād iti vedah.*

⁹⁾ Men denke b.v. aan de stimulerende invloed van de Rgveda-uitgave van Max Müller. Zie ook: W. Caland, De ontdekkingsgeschiedenis van de Veda, in Verh. Med. Kon. Ned. Akad. v. Wet. V, III (1918), p. 261 vlgg.; waarbij Th. Zachariae, in Gött. Gel. Anz. 1922, p. 148 vlgg.

^{9a)} Het gebruik van de term continuïteit moet in deze verhandeling worden gezien in verband met de Indische omstandigheden: in hoeverre is de ons vanaf ± 11e eeuw v. Chr. uit een onafgebroken schriftelijke overlevering bekende Vedische, Brahmanistische en Hindoeïstische cultuur een continuum, en in hoeverre zet de laatste (en ten dele ook al de oudere periode) cultuur elementen van het in de Vedische tijd bestaande, doch niet uit schriftelijke overlevering bekende substraat voort?

vroeg¹⁰⁾ eveneens als vijfde Veda beschouwde purāṇas, werken waarin tal van aspecten van de Hindoeïstische cultuur in alle uitvoerigheid tot uiting komen. In weerwil van het feit, dat de purāṇische literatuur Vedische rituele gebruiken negeert, achterwege laat of door andere vervangt, pretendeert ze een herleving van de oude Vedische religie te bewerkstelligen. De middeleeuwse tantras — een uitgebreid genre van religieuze literatuur, dat o.a. yoga en Hindoeïstisch ritualisme met mystieke speculaties over de creatieve kosmische energie en allerlei traditioneel ritueel verbindt — willen uitdrukkelijk de Veda voor hún tijd zijn, ook voor minder ontwikkelden en ze pretenderen de Veda voort te zetten. Vele grote hervormers der 19e en 20e eeuw stellen er, ieder op hun wijze, prijs op, zich op 'de Veda' te beroepen of hun visie op het te louteren Hindoeïsme hunner dagen te funderen op wat zij dan onder de Veda verstaan. De zeer invloedrijke Ārya Samāj (gesticht in 1875) stelt zelfs uitdrukkelijk, dat de Veda de oerwaarheid voor alle mensen bevat en propageert in meer dan één opzicht een terug naar de Vedische cultuur. En het feit, dat men onder de Veda meestal de literaire erfenis van een later stadium, van een bepaalde latere fase van de Vedische cultuur verstaat, doet niets af van dit duidelijke bewustzijn van continuïteit¹¹⁾. Uiten niet tot heden de geestelijke leiders graag hun gedachten in de vorm van commentaren of subcommentaren op deze oude 'openbaring' of op werken die daarop berusten? Is nog niet in de tegenwoordige eeuw bij Rabindranath Tagore, en bij de politicus B. G. Tilak, bij Gandhi en de huidige president van India Radhakrishnan, stellingname ten opzichte van nieuwe culturele ervaringen, van nieuwe wereldbeschouwelijke problematiek, bij de toepassing van de bestaande opvattingen op, en adaptatie daarvan aan, nieuwe omstandigheden de commentaar op een oude autoritaire bron van het geestelijk leven een zeer geliefkoosde vorm?

Maar nu het paradoxale van deze situatie. Door tal van moderne auteurs, ook Indiërs, wordt niet alleen grote nadruk gelegd op de belangrijke verschillen tussen de Vedische en na-Vedische of Hindoeïstische cultuur¹²⁾, wordt uitdrukkelijk op het nieuwe van vele Hindoeïstische cultuurelementen gewezen — sommigen hebben

¹⁰⁾ Vgl. Chāndogya-upaniṣad 7, 1, 2, waar het itihāsa-purāṇam 'de legendarische overleveringen en oude tradities' de vijfde Veda heten; overigens zijn hier slechts voorlopers van de ons bekende werken bedoeld.

¹¹⁾ 'Every form of Hinduism and every stage of its growth is related to the common background of the Vedānta', S. Radhakrishnan, *The Hindu view of life*, London⁷ 1948, p. 22.

¹²⁾ Zie b.v. E. W. Hopkins, *The religions of India*, Boston 1895, passim; P. Masson-Oursel, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*,

zelfs ten aanzien van bepaalde cultuurverschijnselen bijkans van een 'breuk' gesproken of aan het ingrijpen van individueel initiatief gedacht¹³⁾ —, maar ook sinds geruime tijd¹⁴⁾ gepoogd de inderdaad onmiskenbare verschillen, het in vele belangrijke opzichten eigen karakter van het Hindoeïsme uit een 'substraat' te verklaren, uit een niet-Arische, niet-Vedische cultuur, die gelijktijdig met de Vedische, 'onder de oppervlakte' bestaan heeft en zelfs ouder is dan deze. Ik ontken het principiële bestaansrecht van deze visie uiteraard geenszins, noch ook, in verscheidene gevallen, de hoge graad van waarschijnlijkheid van een dergelijke 'substraat-invloed' op het Hindoeïsme en zelfs al eerder. Men kan het er over eens zijn, dat de grote meerderheid van hen die nu Indo-Arische talen spreken van niet-Ariërs afstamt; men kan er zeker van zijn, dat zij ook cultuurelementen van hun niet-Arische voorouders hebben overgenomen. Ik constateer alleen, dat deze 'substraat-hypothesen' impliciet of expliciet gepaard gaan met twijfel aan, of ontkenning van, de Vedisch-Hindoeïstische continuïteit. Nu kan men natuurlijk opmerken, dat het continuïteitsbewustzijn der Hindoes zelf niet op wetenschappelijk inzicht¹⁵⁾, maar op traditie en geloofsovertuiging berust, dat het uiteraard onwaarschijnlijk is, dat een aan tradities gebonden gemeenschap, die aan een oeroude 'geopenbaarde' oorsprong van haar opvattingen, instellingen en levenspatroon gelooft, de gedachte aan een breuk in die traditie zou laten opkomen¹⁶⁾. En des te onwaarschijnlijker, omdat er ook objectief gezien vele argumenten zijn om de Indische cultuur

Parijs 1923, p. 118; 228 vlgg.; dezelfde in P. Masson-Oursel, H. de Willman-Grabowska, Ph. Stern, *L'Inde antique*, Parijs 1933, p. 198 vlgg.

¹³⁾ Vgl. b.v. de beschouwingen van P. Oltramare, *L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, I, Paris 1960, p. 130: 'D'autres passages viennent accentuer encore de la manière la plus significative la rupture de la nouvelle théosophie avec la tradition brahmanique'.

¹⁴⁾ Zie b.v. E. W. Hopkins, *Religions of India*, Boston 1895, p. 416 etc. Sommigen hebben in dit proces een belangrijke rol toegekend aan Boeddhisten en Jainas; zie b.v. Masson-Oursel, l.c.

¹⁵⁾ Het is uiteraard vaak betoogd, dat men de eigenlijke Veda eeuwenlang nauwelijks kende, dat men de Upanishaden vaak anachronistisch, in het licht van jonge opvattingen, vanuit latere ontwikkelingsstadia, zonder besef van historische causaliteit en zonder filologisch-historisch onderzoek interpreterde en commentarieerde.

¹⁶⁾ Men kan er b.v. aan herinneren, dat volgens de moderne inheemse definitie (J. Ch. Chatterji, *The Hindu realism*, Allahabad 1912, p. 1 vlgg.) de Indische filosofie — een uiterst belangrijk cultuurelement — beoogt om door redeneren stellingen te bewijzen met betrekking tot a) wat men onder verschillende omstandigheden doen moet om het ware geluk te vinden; b) wat men in directe ervaring moet realiseren om verlost te worden; daarbij rekening houdende met het feit, dat deze stellingen (in de Veda) in wezen al gegeven en de methoden van redeneren (door de deskundigen van het voorgeslacht) al ontwikkeld zijn. D.w.z. men stelt zich ten doel volgens traditionele methoden rationale bewijzen te leveren voor reeds gegeven en vaststaande waarheden.

inderdaad als één zich steeds adapterend en steeds assimilerend continuum te beschouwen. Maar met de opmerking, dat het latere Hindoeïsme, levend in zijn vermeende culturele continuïteit en homogeneïteit, vele niet-Vedische elementen, zoals b.v. het gehele complex van voorstellingen in verband met *samsāra* (aan periodieke terugkeer onderhevige existentie in de wereld), *karman* (het principe van invloed van eigen daden op volgend lot) en *mokṣa* (verlossing), de consequente *ahimsā* (het sparen van leven) etc. abusievelijk voor Vedisch heeft gehouden, is men met deze kwestie niet klaar.

Integendeel, het wil mij voorkomen, dat velen de gecompliceerdheid van de problemen, die zich hier voordoen miskend hebben en al te zeer geneigd zijn zeer ingewikkelde en slechts ten dele herkenbare historische processen te simplificeren. Natuurlijk is het — om op één punt te wijzen — juist, dat de anikonische Vedische religie de gecompliceerde grote en vaak langdurige rituele plechtigheden met dieroffers, drie vuren en zestien priesters kent, dat deze *yajña* een zeer grote technische deskundigheid van de recitatoren, zangers en uitvoerders van de talloze tot in minutieuze details geregelde handelingen vereist, en dat aan de andere kant in de vegetarische Hindoeïstische *pūjā* met een simpel bloem- of spijsoffer aangeboden door een gelovige aan de door zijn beeltenis gerepresenteerde god kan worden volstaan¹⁷⁾, maar men mag daarbij niet verzwijgen, dat in bepaalde, vooral brahmaanse kringen de oude *yajña*, soms zelfs tot de moderne tijd toe in ere bleef. M.a.w. dat een belangrijk brok Vedische cultuur bleef voortbestaan, zij het dat de kringen die deze cultuur droegen relatief zwakker werden, althans niet meer hun stempel op de gehele religieuze cultuur zetten, zij het dat de groter wordende afstand tussen Veda en eigentijdse cultuur een goed begrip van de eerste steeds meer moeilijkheden in de weg legde. En als men de inderdaad grote verschillen tussen de Vedische en Hindoeïstische religie breed uitmeet¹⁸⁾, er op wijzende dat de eerste geen, de tweede wel tempels en beeldendienst kent, de eerste polytheïstisch is, de tweede ook enige praktisch monotheïstische grote godsdiensten omvat¹⁹⁾, dat in de laatste het bewuste streven naar verlossing

¹⁷⁾ Voor details zij naar de literatuur over Indische godsdiensten verwezen, b.v. H. von Glasenapp, *Die Religionen Indiens*, Stuttgart 1955; schrijver dezes, *Die Religionen Indiens*, I, Stuttgart 1960, II, 1963.

¹⁸⁾ Zie b.v. M. Monier Williams, *Hinduism*, London 1890, p. 41 vlgg; Hopkins, *Religions of India*, p. 177; 355.

¹⁹⁾ Von Glasenapp, *Die Religionen Indiens*, p. 142 vlgg.; 'Contact with the highly civilised Dravidians led to the transformation of Vedism into a theistic religion', Radhakrishnan, l.c. — Bij het volgende vergelijkte men ook enige weinig uitgewerkte opmerkingen van F. Edgerton, *Dominant ideas in the formation of Indian culture*, *Journ. Am. Or. Soc.* 62 (1942), p. 151 ff.

uit de *samsāra*, het telkens terugkerende aardse leven, een zo groot ideaal geworden is, dat het Hindoeïsme een grote betekenis toekent aan de geestelijke leidsman (de guru), aan *yoga*, aan bedevaarten, enz. enz., dan heeft men toch te vaak de punten van overeenstemming in de schaduw gelaten, te veel datgene verwaarloosd, wat in de Veda al preludeert op latere ontwikkelingen en over het hoofd gezien wat ondanks deze belangrijke verschillen op continuïteit wijst, te vaak onvoldoende aandacht besteed aan de vooruitgeworpen schaduwen, in de Veda, van latere ontwikkelingen.

Om een punt te noemen: men heeft te lang, ondanks de belangrijke voorstudiën enerzijds van Eggeling²⁰⁾, anderzijds van Hubert en Mauss²¹⁾, geen oog gehad voor de innerlijke band, de gemeenschappelijkheid van eigenlijke diepere zin en betekenis van Vedische 'vuur-' en latere 'tempeldienst', de onwispelbare continuïteit tussen beide²²⁾ bij de opbouw van de verhoging waarop de sacrale vuren van de Vedische ritus moeten aangelegd, het *Agnicayana*, en de bouw van een Hindoeïstische tempel. De eerste ritus, uitermate omvangrijk en langdurig, drukt, steeds herhaald, de door de bouwer tot stand gebrachte periodieke reïntegratie van het Oerwezen, de Scheppergod Prajāpati uit, waardoor deze zijn scheppingswerk kan voortzetten, wanneer hij door zijn emanatie-activiteit uitgeput is geraakt. Tegelijkertijd heeft deze bouw, doordat er een vaste correspondentie is tussen grootheden en processen in de kosmos, in de ritus en in de mens, een psychologische betekenis: de bouwer verwerft zich, als hij het proces van de bouw in de geest op de juiste rituele wijze volgt, een bijzondere wijziging van status, een hernieuwing van zijn persoonlijkheid, een geestelijke wedergeboorte, een identificatie met Prajāpati. Tot de huidige dag leggen ontwikkelde en traditiegetrouwe Indiërs er de nadruk op, dat deze zelf-verwerkelijking en transformatie van de persoonlijkheid het eigenlijke hoogste doel van de ritus, ook van de Vedische ritus is²³⁾. Deze gedachte, dat een volkomen geestelijk begrijpen en zich vereenzelvigen met een ritueel gebeuren identificatie met het object van dat begrijpen betekent keert terug, of liever: zet

²⁰⁾ J. Eggeling, in *Sacred Books of the East*, deel 43, Oxford 1897, p. XV vlgg.

²¹⁾ H. Hubert et M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, *Année Sociologique*, II (1897-98), p. 29 vlgg.

²²⁾ Het is o.a. de kritiek van H. Oldenberg (*Nachrichten Göttingen* 1917, I), die het doorbreken van een juister inzicht op dit punt lang belemmerd heeft. Voor de 'symboliek' van tempel en tempelbouw o.a. S. Kramrisch, *The Hindu Temple*, Calcutta 1946; P. Mus, in *Journal Indian Soc. of Oriental Art* 5, p. 60 vlgg.

²³⁾ Zie o.a. het overigens verwarde stuk van A. K. Coomaraswamy, *Ātmajāña*, in *Harvard Journal of Asiatic Studies* 6, p. 358.

zich voort in de Hindoeïstische tempeldienst. De gewone man mag zich in de tempel met gaven en gebeden tot de door zijn beeld vertegenwoordigde god richten, zij die dieper zien weten, dat een tempel in principe de uitdrukking is van dezelfde reïntegratiegedachte. In de bouw van een tempel waarbij niets wezenlijks aan toeval of eigen initiatief van de architect wordt overgelaten, materialiseert zich een aspect van het Hoogste Principe, ontstaat een z.g. 'heilige figuur' ²⁴), waarin het Hoogste, het Enige en Ware Zijnde gestalte aanneemt. Hier zal de ritueel voorbereide bouwer een existentiële ontmoeting hebben met het Brahman, het eeuwige principe dat alles draagt en is en waaruit alles is, en dat o.a. in dit opzicht de plaats van Prajāpati voortzet. En door deze ontmoeting ondergaat de bouwer een hergeboorte.

En wanneer men de inderdaad opvallende verschillen tussen de Vedische en de 'Middel-euws-Hindoeïstische' Tantristische riten souligneert, mag men niet over het hoofd zien, dat ook hier in belangrijke elementen een duidelijke continuïteit bestaat, hoe on-Arisch verscheiden aspecten van het Tantrisme ons ook mogen aandoen. Deze continuïteit — die natuurlijk tevens transformatie betekent — wordt door verscheiden dezer teksten zelf geponoerd, wanneer ze zich b.v. op de Veda beroepen en zich als een tak daarvan beschouwen ²⁵), en door traditiegezinde Indiërs zelf ²⁶) al sinds eeuwen b.v. zo geformuleerd, dat de 'openbaring' (*śruti*) als tweeledig geldt, als Vedisch én Tantrisch. Ze kan door ons bijvoorbeeld worden aangetoond door overeenstemmingen tussen tantras en bepaalde jongere upanishaden, die vaak zelf weer oudere ideeën voortzetten, en nog meer door enerzijds te wijzen op het voortbestaan, in een verder stadium van ontwikkeling en ten dele in gewijzigde toepassing, van elementen der Vedische religie in de tantras — iets dat b.v. duidelijk aan het licht treedt ²⁷) in de ritualistische speculaties van beide literaturen, bij de aan upanishaden en tantras gemeenschappelijke al-eenheidsopvattingen ²⁸), bij het hoge gewicht gehecht aan *mantras* ²⁹) (machtige verzen en formules die als materialisatie van goddelijke kracht gelden) —, anderzijds op de aanwezigheid in de Vedische literatuur van

²⁴) G. Tucci, *The theory and practice of the maṇḍala*, London 1961.

²⁵) Zie b.v. *Kulārnavatantra* 2, 143.

²⁶) Zie b.v. *Hārīta* (een oude autoriteit over dharma) geciteerd door *Kullūka* (15e eeuw) op *Manu* 2, 1; *Bhāgavatapurāṇa* 4, 24, 62 enz.

²⁷) Er zijn ook vele punten van overeenstemming met de vroeg-na-Vedische traditie van het Hindoeïsme, b.v. tussen *Mahānirvāṇatantra*, hfdst. 8 en *Manu* en *Bhagavadgītā* (plichtenleer).

²⁸) Zie b.v. *Mahānirvāṇatantra* 2, 33.

²⁹) Over *mantras* en hun functie in verschillende perioden der Indische godsdienstgeschiedenis zie schrijver dezes, *The Indian mantra*, in *Oriens* (1963).

usancen, rituele gebruiken, voorstellingen, die in het Tantrisme tot volle ontplooiing zijn gekomen of een brede toepassing hebben gekregen, of, ten dele, in de Veda in een geatfioeerde vorm zijn opgenomen ³⁰⁾.

Voorals sinds in de twintiger jaren van deze eeuw een reeks van opgravingen het bestaan van de tot in het 3e millennium v. Chr. teruggaande Induscultuur aan het licht gebracht hebben — een materieel relatief hoogstaande beschaving, die zich in de laatste 15 jaar ook aanzienlijk verder naar het Oosten blijkt te hebben uitgestrekt ³¹⁾ —, zijn vele, ook Indische, auteurs geneigd, in deze overigens enige eeuwen vóór de vermoedelijke komst der Ariërs afgebroken ³²⁾ cultuur de belangrijkste bron te zoeken voor vele, al dan niet terecht als niet-Vedisch beschouwde Hindoeïstische cultuurelementen. Niet alleen afwijkende voedings- en levensgewoonten — op zich zelf al verklaarbaar doordat de Ariërs zich geleidelijk vanuit het Noord-Westen over de verdere delen van het subcontinent verbreidden — zijn aan deze substraat-invloeden toegeschreven, maar ook, met meerdere of mindere stelligheid, elementen van de sociale ordening — Hindoeïstische kasten naast de Vedische vier standen —, de verering van andere goden — Śiva en Viṣṇu winnen het van Indra en Agni —, de grotere betekenis van het vrouwelijke element, van erotiek en orgiasme, in de cultus, de idee van een Īśvara (bovenwereldlijk schepper en Heer), de slangencultus, Yoga ³³⁾, het geloof in karman en wedergeboorte, het opkomen in het Hindoeïsme van andere genres van literatuur, o.a. het drama en voor bredere scharen bestemde religieuze literatuur, de achteruitgang van de sociale positie van de vrouw in het Hindoeïsme, enz. ³⁴⁾. En sommigen gaan, met meerdere of mindere reserve, zo ver, dat ze de meeste typisch-Hindoeïstische cultuurelementen voor Dravidisch houden, voor oorspronkelijk eigen aan de thans nog in tientallen miljoenen vooral in het Zuiden levende

³⁰⁾ Zie b.v. de opmerkingen gemaakt door B. L. Mukherji, *The Vedas and the Tantras*, in J. Woodroffe, *Shakti and Shākta*, London 1929, p. 95 vlgg.

³¹⁾ Zie o.a. J. Marshall, E. Mackay e.a., *Mohenjo-Daro and the Indus Civilization*, London 1931; E. Mackay, *Early Indus civilizations*, 2 London 1948; M. Wheeler, *The Cambridge history of India*, Suppl. vol., Cambridge 1953; M. Wheeler, *Early India and Pakistan*, London 1959; S. Piggott, *Prehistoric India*, Harmondsworth 1950; D. H. Gordon, *The prehistoric background of Indian culture*, Bombay 1958; H. Mode, *Das frühe Indien*, Stuttgart 1959.

³²⁾ J. E. van Lohuizen-de Leeuw, *De protohistorische culturen van Voor-Indië en hun datering*, Inaug. Rede Amsterdam 1960.

³³⁾ Marshall, *Mohenjo-Daro*, p. 53 vlgg.

³⁴⁾ Zie o.a. S. K. Chatterji, *The Indian synthesis*, Poona 1953; dezelfde, in R. C. Majumdar en A. D. Pusalker, *The history and culture of the Indian people I, The Vedic Age*, London 1951, p. 141 vlgg.; G. E. Sen, *Cultural unity of India*, Delhi 1954; J. Shekhar, *Sanskrit drama*, diss. Utrecht 1960, hfdst. II.

Dravidiërs, wier eigen cultuur tot ongeveer het begin onzer jaartelling teruggaat, en wel op grond van hun vermeende, maar geenszins bewezen identiteit met de dragers van de Indusbeschaving³⁵). U begrijpt, dat hier van Indische zijde bepaalde emotionele motieven in het wetenschappelijke betoog kunnen doorklinken: de Ariërs toch zijn, eerst militair, dan cultureel aperte veroveraars geweest, en de Dravidiërs, van onbekende en omstreden herkomst, kunnen tot op zekere hoogte als autochthonen gelden. U begrijpt ook, dat een vergelijking met de grote betekenis van de Kretisch-Myceense beschaving voor de cultuur der Griekse Indo-Europeërs, 'neven' der Indische Ariërs, niet achterwege gebleven is³⁶).

Het wil mij evenwel voorkomen, dat in de discussie van de belangrijkste problemen, die met dit alles samenhangen, de zo gewenste voorzichtigheid niet altijd in acht wordt genomen, en dat vooral in geschriften van archaeologen, linguïsten en godsdienst-historici soms ernstig tegen de juiste methoden wordt gezondigd, dat men wel eens te lichtvaardig een overwegende culturele invloed aan het weinig bekende ethnische substraat wil toekennen. Ik wil dit toelichten aan enige voorbeelden, bij de keuze waarvan ik mij vooral door de beperkte tijd en de samenstelling van mijn auditorium heb laten leiden, daarbij voor andere voorbeelden en voor een meer uitvoerige behandeling en documentatie naar een andere, toekomstige, publicatie verwijzend.

De archaeologen hebben veel belangrijks aan het licht gebracht, maar ook hier stómmе getuigenissen: het 'Indusschrift' is nog niet ontcijferd³⁷). Er is b.v. op honderden objecten een frappante overeenkomst in, wil men, 'symbolische motieven' gebleken tussen Indus vondsten, z.g. zegels, en overblijfselen uit de oudste Indische kunst, om en iets vóór het begin onzer jaartelling³⁸). Dat er continuïteit bestaat tussen een deel der Indus motieven en een aanzienlijke hoeveelheid ongeveer 317 v. Chr. te Taxila in de aardbodem

³⁵) Zie Chatterji en Sen, o.o.c.c.; discussie b.v. bij Gordon, *The pre-historic background of Indian culture*; H. Heras, in *The Review*, deel 2, Bombay 1936, p. 1 vlgg.; M. S. Purnalingam Pillai, *Tamil India*, Madras 1945; Chr. von Furer-Haimendorf, in *Man in India* 25 (1945); Voorts o.a. H. Frankfort, in *Annual Bibliography of Indian Archaeology*, VII, Leiden 1934; H. Mode, *Indische Frühkulturen und ihre Beziehungen zum Westen*, Basel 1944.

³⁶) Zie b.v. E. Benveniste, in *Vr̥tra et Vr̥tagna, étude de mythologie indo-iranienne*, par E. Benveniste et L. Renou, Paris 1934, p. 199: 'Il n'y a pas imprudence à supposer dès maintenant que les Aryens doivent autant à la culture de l'Indus que les Hellènes au monde créto-mycénien'.

³⁷) Zie b.v. ook R. E. M. Wheeler, *Early India and Pakistan to Aśoka*, London 1959.

³⁸) C. L. Fabri, in *Journal Royal Asiatic Society* 1935, p. 307. In het algemeen ook de uitvoerige, maar niet in ieder opzicht overtuigende artikelen van T. G. Aravamuthan, in *New Indian Antiquary* 4 (1941-1942), p. 253; 294; 317; 370.

geraakte munten is hoogstwaarschijnlijk, wegens de frappante overeenkomst dezer motieven en het feit dat 95 % dezer munten in gewicht overeenkomt met Indus objecten die men voor weegstenen houdt. Maar de conclusie, dat die symbolen op die munten dezelfde betekenis hadden als in de Indus beschaving, rond 2000 jaar eerder, zou uiterst onvoorzichtig zijn. Niemand kan werkelijk zeker weten, dat de veel genoemde horendragende en door dieren omgeven figuur, die in ongeveer de latere Yoga-houding zit, werkelijk Rudra-Śiva is, hoe vaak het ook met meerdere of mindere stelligheid de eerste steller dezer hypothese ³⁹⁾ is nagezegd. Niemand kan garanderen, dat een psi- of stemvork-achtig teken toen reeds, zoals later, voor Śiva's drietand stond. Men kan toch ook niet zeggen, dat de halve maan, die in de periode der Taxila muntvondsten voorkwam, toen reeds, zoals nu, de Islam symboliseerde. Die symbolen geven nu eenmaal geen ondubbelzinnig uitsluitsel over het geloof van degenen, die ze aanbrachten. Een wiel kan meer zijn dan de zon en als het voor de zon staat, wat betekende die dan in een bepaalde cultuur? Hoe verleidelijk de identificatie ⁴⁰⁾ van bepaalde kegelvormige stenen met de Hindoeïstische *linga* (phallus) ook is, o.a. wegens de vermelding van *linga*-vereerders al in de R̥gveda ⁴¹⁾, ze blijft een vermoeden en wordt stellig niet gesteund door een van linguïstische zijde verdedigde herkomst van het woord *linga* uit het Austro-Aziatische bestanddeel van het substraat ⁴²⁾, dat zeer weinig in aanmerking komt drager van de Indus-beschaving te zijn geweest ⁴³⁾.

Hoezeer archaeologen soms tot overhaaste conclusies geneigd zijn mag blijken uit het betoog van Ramaprasad Chandra ⁴⁴⁾ over het *anumarāna*, de vrijwillige dood van de weduwe op de brandstapel van haar man. Zonder ook maar een poging te doen een vrijwillig verbrande weduwe als archaeologisch object aan te wijzen, zet hij met behulp van overigens al vaker besproken plaatsen uit de Sanskrit literatuur uiteen, hoe we vanaf de oudste bronnen af en toe van het gebruik horen, en concludeert — wat niemand

³⁹⁾ Marshall, Mohenjo-Daro, p. 54 vlgg. Een op een reliëfje driehoofdig lijkend godenbeeld kan in werkelijkheid (als de latere Brahmā) vierhoofdig zijn.

⁴⁰⁾ A. D. Pusalker, in L. Sarup Memorial Volume, Hoshiarpur 1954, p. 49.

⁴¹⁾ R̥gveda 7, 21, 5 en 10, 99, 3.

⁴²⁾ J. Przyluski, in Bull. Soc. de Ling. 24, p. 118 vlgg.

⁴³⁾ Daarbij ook A. K. Sur, Beginnings of *linga* cult in India, in Annals Bhandarkar Oriental Inst. 13, 2, Poona 1932, p. 149 vlgg., die zijn korte betoog als volgt samenvat: 'Phallus worship in India is of Non-Aryan origin ... It was a flourishing cult in the Indus valley in the period of the R̥gveda. It became fused with the cult of Śiva in the epic period. The earliest archaeological specimens date from about the Christian era...'

⁴⁴⁾ Ramaprasad Chandra, in Memoirs of the Archaeological Survey of India 41 (1929), p. 19.

bestrijden zal —, dat het verre van algemeen moet zijn geweest, doch voornamelijk in kringen van de ksatriyas (adel) zal zijn voorgekomen. Aangezien de rite in de oudste teksten alleen maar symbolisch volvoerd wordt: 'sta op, o vrouw, tot de wereld van de levenden; ge ligt bij een ontzielde, kom' (RV. 10, 18, 8)⁴⁵), was deze voor hem in de hele oudste periode symbolisch. Dit is nu mijns inziens een veel aangetroffen methodische tekortkoming. Men concludeert vanuit de zeer eenzijdige, door brahmanen gecreëerde religieus-ritueel-wereldbeschouwelijke literatuur tot de cultuur van de gehele oudste periode van ongeveer 1200 tot 500 v. Chr. of nog later. Uit het feit, dat volgens latere literatuur en volgens buitenlandse getuigen — b.v. Diodorus Siculus 19, 33⁴⁶) — de weduwenverbranding werkelijk voltrokken werd, concludeert Ramaprasad Chandra verder, dat dit gebruik voorzover werkelijk uitgevoerd, dus uit het substraat stammen moet. Daarbij toont hij geen enkele bekendheid met de bestaande literatuur over het onderwerp⁴⁷) en dus ook niet met de m.i. terecht door velen aanvaarde theorie, dat we hier te maken hebben met een verbreid oud-Indo-Europees gebruik — Skythen, Thraciërs, Slaven en, blijkens Pausanias 4, 2, 7, ook de Grieken⁴⁸) kenden het —, dat waarschijnlijk door de Skythische invasies in het begin van onze jaartelling weer meer in zwang kwam. Uit de Vedische plaatsen zal men m.i. alleen mogen opmaken, dat het daarin beschreven ritueel het alleen symbolisch toeliet; de brahmanen waren er ook later niet voor geporteerd, — zie b.v. *Manu* 5, 156 vlgg.⁴⁹), waar aan de weduwe een asketisch leven wordt aanbevolen. Men kan niet bewijzen, doch evenmin ontkennen, dat de weduwenverbranding ook oudtijds in andere kringen wel voorkwam. Tenslotte bestaat het ook na het wettelijk verbod in 1829 officieel niet, maar is het toch sindsdien wel voorgekomen.

Voor kritiek vatbaar is ook het betoog van Miss Hall⁵⁰) naar aanleiding van het frequente voorkomen van en de bijzondere

⁴⁵) Vgl. ook AthV. 18, 3, 1; Kauś. S. 80, 44 en comm.; A. Hillebrandt, in *Zs. deutsch. morgenl. Ges.* 40, p. 708 vlgg.; W. Caland, *Die altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche*, Verh. Kon. Akad. v. Wet. Lett. I, 6 (1896), p. 42 vlg.

⁴⁶) Vergelijk ook Strabo, p. 714.

⁴⁷) Zie o.a. R. Garbe, *Die Witwenverbrennung in Indien*, in *Beiträge zur indischen Kulturgeschichte*, Berlin 1903, p. 141; Th. Zachariae, in *Zeitschrift d. Vereins f. Volkskunde* in Berlin 14, p. 198 vlgg.; 302 vlgg.; 395 vlgg.; 15, p. 74 vlgg.

⁴⁸) Paus. 4, 2, 7 *εἰ τοίνυν ἐστὶν ἀληθές, αἱ γυναῖκες αὐταὶ τρεῖς ὄσαι τὸν ἀριθμὸν, ἀπὸ Μαρπήσης ἀρξάμεναι, προαποθανοῦσι πᾶσαι τοῖς ἀνδράσιν ἐαυτὰς ἐπικατέσφαξαν.*

⁴⁹) Vgl. ook *Manu* 9, 64 vlgg.; *Yājñavalkya*, 1, 75.

⁵⁰) A. Ripley Hall, in E. J. H. Mackay, *Chanhu-daro excavations 1935-36*, American Oriental Series 20, New Haven 1943, p. 239 vlgg.

plaats ingenomen door het getal 16 in het Hindoeïsme. Tot voor kort immers was een rupee 16 annas en al voor 2000 jaar werd de munteenheid *kārsāpana* in 16en (16 *panas*) verdeeld⁵¹). Zegswijzen als $\frac{12}{16}$ in plaats van ons $\frac{3}{4}$ zijn gewoon. Tal van grootheden bestaan uit 16 delen en 'dit of dat is niet het 16e waard' is zowel in de Boeddhistische Jātakas als in het Mahābhārata een bekende zegswijze⁵²). Men kan aan de voorbeelden van Miss Hall zelfs nog veel toevoegen. Maar heeft ze nu gelijk, wanneer ze, zich baserend op uitingen van Hemmy⁵³) — die terecht wegens zijn methodische tekortkomingen bekritiseerd werd —, de oorsprong van dit alles zoekt in een basisgetal 16 van het, of een, stelsel van gewichten in de Induscultuur? Ook al is men geneigd een dergelijke conclusie voor muntwaarden en populaire zegswijzen aannemelijk te achten, dan nog kan men er geen vrede mee hebben, dat Miss Hall verzuimd heeft, na te gaan of 16 een rol in de Veda speelt. Dit is n.l. wel het geval en het is des te belangrijker, omdat de eerste ons bekende 'munten' pas uit \pm 500 v. Chr. stammen. In de Veda nu schijnt 16 op twee manieren van betekenis te zijn, 1e als 16 (aangeduid met het telwoord *ṣoḍaśin-*), 2e als $\frac{1}{16}$ (benoemd met de term *kalā*). Het laatste in reeksen van voortschrijdende halvering: $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{8}$, $\frac{1}{16}$ ⁵⁴); het eerste, b.v., als 4×4 , bij de 16 priesters van het Śrautaritueel. We krijgen de indruk, dat vaak min of meer gezochte combinaties van grootheden tot de som van 16 moeten leiden: er zijn 16 soorten water en 16 offergaven⁵⁵); mensen en dieren zijn 16-voudig, b.v. omdat ze 8 lichaamsdelen hebben waarvan de namen ieder twee-syllabig zijn⁵⁶), of wel omdat dieren behalve kop, hals, romp, staart, 4 poten en 8 klauwen hebben⁵⁷). De reden wordt meermalen door het tekstverband gesuggereerd: 16 is het getal van het Oerwezen, de Schepper Prajāpati, die het Al is: 'dit Al, de Totaliteit' — het wordt uitdrukkelijk geleerd⁵⁸) — 'bestaat uit 16'. M.a.w. 16 is het getal van de Totaliteit. Maar in de Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad⁵⁹) wordt verband gelegd tussen Prajāpati, die met de hoogste en meest algemene categorieën geïdentificeerd wordt⁶⁰), en die hier, als

⁵¹) Vgl. b.v. ook Manu 8, 136.

⁵²) Zie ook F. L. Woodward, *The book of gradual sayings*, V, London 1955, p. 240.

⁵³) A. S. Hemmy, *Weights at Chanhu-daro*, in Mackay, o.c., p. 236.

⁵⁴) Zie b.v. RV. 8, 47, 17 waar de betekenis $\frac{1}{16}$ voor *kalā* aannemelijk is.

⁵⁵) Śatap. Br. 5, 3, 4, 23.

⁵⁶) Śatap. Br. 10, 4, 1, 17.

⁵⁷) Śāyana op Pañc. Br. 3, 12, 2; Śatap. Br. 12, 8, 3, 13; 13, 3, 6, 5; Śāṅkh. Br. 8, 1, etc.

⁵⁸) Śatap. Br. 13, 5, 1, 15; zie ook 7, 2, 2, 17; 9, 2, 2, 2.

⁵⁹) Bār. Up. 1, 5, 14 en 15.

⁶⁰) J. Gonda, *Die Religionen Indiens, I Veda und älterer Hinduismus*, Stuttgart 1960, p. 190.

elders, het jaar is — d.i. de volledige tijdsacyclus, de hoogste tijds-kategorie — en de manecyclus. En wel als volgt: 15 is het getal van de maan wegens de 2×15 dagen van de maansomloop, benevens als 16e de z.g. *dhruva*, de 'vaste', waaronder hier verstaan wordt het niet-gemanifesteerde deel van een geheel, waarvan de gemanifesteerde delen van voorbijgaande of vergankelijke aard zijn; de term vertolkt de idee van het geheel dat de delen omsluit, samenvat en te boven gaat, — een voorstelling die men ook elders in de Veda vindt⁶¹). Verdient het nu echter geen overweging om niet alleen de Vedische 'rite van de zestien Somaporties' (*Ṣoḍaśin*), waarmee men alles wat in het universum is wint, maar ook 16-voudige grootheden in later ritueel en latere cultus (16 *śrāddhas*, d.i. ceremonieel voor gestorven voorouders, 16-voudige ademregulering), 16 componenten van het psychisch apparaat⁶²) of van het lichaam⁶³), van 16 principes⁶⁴), met dit 16-tal te verbinden, m.a.w. Vedisch-Hindoeïstische continuïteit aan te nemen?

Dat men ook in het Hindoeïsme gevallen van rechtstreekse invloed van de manecyclus heeft en dan niet aan het gewicht- en muntstelsel behoeft te denken, bewijst de door Tucci⁶⁵) beschreven tantristische rite, waarmee men te beginnen met Nieuwe Maan met 16 meisjes van 1 tot 16 jaar (later met brahmanen), die ieder een gestalte van de maan vertegenwoordigen, de groei van dat hemellichaam en daardoor ongetwijfeld van al wat hetzelfde ritme heeft wil bevorderen. Lag aan het basisgetal 16 in de Induscultuur, als het terecht wordt aangenomen, ook de 16 van de maan ten grondslag? Het is mogelijk. Maar 15 en 16 kunnen nog door andere oorzaken belangrijk geworden zijn dan door de maan ($1+2+3+4+5$; 3×5 etc.). Had dit zelfde 16 van het gewichtenstelsel invloed op de Vedische gedachtengangen? Het valt te bewijzen, noch te ontkennen. Maar om, bovendien met voorbijgaan van de relevante Vedische feiten, uit het betoog van Miss Hall met Eliade te concluderen tot sporen van manecultus in de vroegste Indische beschavingen⁶⁶), dat gaat mij te ver⁶⁷).

⁶¹) 'It seems then that of these sixteen parts one is chief, the others negligible' (Woodward, o.c., p. 240). Zie ook J. C. Heesterman, *The ancient Indian royal consecration*, Diss. Utrecht 1957, p. 13 vlg.; E. W. Hopkins, *Epic mythology*, Strassburg 1915, p. 91.

⁶²) *Mahābhārata* 12, 184, 35.

⁶³) *Mahābhārata* 12, 232, 12; 304, 8.

⁶⁴) *Mahābhārata* 12, 320, 106.

⁶⁵) G. Tucci, *Tracce di culto lunare in India*, in *Rivista di studi orientali* 12 (1929-1930), p. 419 vlgg.

⁶⁶) M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949, p. 167; (= *Patterns in comparative religion*, London-New York 1958, p. 187).

⁶⁷) Men houde in het oog dat ook andere getallen een bijzondere plaats innemen: over 18 zie O. Stein, in *The Poona Orientalist* 1, p. 1 vlgg. en 2, p. 164 vlg.; over 12 J. W. Spellman, in *The Journal of Asian Studies* 22

Dit brengt ons op de maan, om aan een ander voorbeeld te demonstreren, hoe nietszeggend, ja misleidend korte formuleringen kunnen zijn. Tot de opvallende verschillen tussen oudere en jongere stadia der Indische cultuur rekende reeds Hopkins ⁶⁸⁾ het feit, dat de uiterst belangrijke offerdrank *soma* in het Hindoeïsme zijn naam aan de maan gegeven heeft: 'soma betekent in de Veda de rituele drank, later de maan'. Merkwaardigerwijs heb ik de m.i., zij het gedeeltelijk met een hypothese, toch nog wel te achterhalen gang van zaken, die achter deze korte formulering volkomen schuilt, en die weer op Vedisch-Hindoeïstische continuïteit wijst, nergens compleet en bevredigend beschreven gevonden, (al maakte Barth ⁶⁹⁾ 80 jaar geleden al opmerkingen in de goede richting). Zeer in het kort moet m.i. er in de oudste periode der Indische geschiedenis het volgende gebeurd zijn. Van de maan ⁷⁰⁾, die in de Vedische literatuur slechts een ondergeschikte rol speelt en die als zodanig geen object van instituut geworden godsdienstige riten geworden is, mag men aannemen, dat hij ook in die oudste periode, zoals enerzijds bij vele volkeren op aarde, anderzijds in het moderne Indië, in de vrij vage en amorfe voorstellingen van de massa een belangrijke plaats heeft ingenomen: uit verschillende getuigenissen ⁷¹⁾ blijkt, dat ook de oude Indiër hem door zijn periodiek afnemen, 'sterven' en weer toenemen als de grote representant van de idee der periodieke hergeboorte, van alle ongelimiteerde periodiciteit en van de onsterfelijkheid beschouwde, en hem grote invloed toeschreef op allerlei verschijnselen van periodieke aard, op plantengroei en regenval ⁷²⁾, op lichamelijke groei, genezing en regeneratie ⁷³⁾. De doden wachten, volgens een bepaalde voorstelling, een wedergeboorte af op de maan en worden door hem gevoed ⁷⁴⁾. Ten tijde van de Nieuwe Maan, als de afgestorvenen de maan leeggedronken hebben, waardoor de dodenspijziging tijde-

(1962), p. 79 vlg.; in ruimtematen is een verhouding van 1 : 8 zeer frequent (zie b.v. W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder*, Bonn 1920, p. 331 vlg.); bij gewichten komen ook verscheiden andere verhoudingen voor.

⁶⁸⁾ Hopkins, *Religions of India*, p. 185.

⁶⁹⁾ A. Barth, geciteerd naar de Engelse editie, *The religions of India*, London 1906, *passim*.

⁷⁰⁾ Zie b.v. C. Hentze, *Mythes et symboles lunaires*, Antwerpen 1932; P. Saintyves, *L'Astrologie populaire étudiée spécialement dans les doctrines et les traditions relatives à l'influence de la lune*, Paris 1937; K. Tallqvist, *Månen i myt och dikt, folketro och kult*, Helsingfors 1947; M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Parijs 1949, p. 142 vlgg. (= *Patterns in comparative religion*, London-New York 1958, p. 154 vlgg.); J. Varenne, in *La lune, mythes et rites* (*Sources orientales* Paris 1962), p. 231 vlgg.

⁷¹⁾ Zie o.a. *RV.* 10, 85, 19; *AthV.* 10, 7, 33.

⁷²⁾ Zie b.v. *Ai. Br.* 8, 28, 15.

⁷³⁾ *Taitt. S.* 2, 3, 5.

⁷⁴⁾ *Kaus. Up.* 1, 2; J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*, Zürich-Leipzig 1937, II, p. 230; III, p. 160; III, p. 203.

lijk in de vorm van offers der mensen op aarde moet plaats vinden, gaat het laatste zestiende deeltje van het hemellichaam in de planten in of, ruimer nog, in alles dat leeft. Vandaar dat in die nacht niets dat leeft gekrenkt of beschadigd mag worden ⁷⁵⁾. Van bijzondere interesse is nu, dat in die kringen die in een bepaalde fase van het Vedische denken aan het oerwezen en de scheppersgestalte Prajāpati een centrale plaats toekenden, het deze Prajāpati wordt, die tijdens Nieuwe Maan met dat zestiende in al het levende ingaat ⁷⁶⁾. Dwz. hier is het de macht der Creatie zelve, aan wie het gebeuren wordt toegeschreven. Maar elders weer ⁷⁷⁾ is het de goddelijke rituele drank, Koning Soma, die deze rol vervult: 'de maan, dat is koning Soma, de spijs der goden. Wanneer hij 's nachts niet gezien wordt, noch Oost noch West, dan bezoekt hij deze wereld (de aarde) en gaat hij in water en planten in'. Deze gedachte wordt in latere literatuur voortgezet ⁷⁸⁾. Deze identificatie zal men m.i. daaruit moeten verklaren, dat Soma, — die zijn naam geeft aan een conceptie, met behulp waarvan men tot een theoretische verantwoording van de cyclische levensprocessen in de natuur kwam —, en de maan ieder op hun wijze de idee van voortdurende periodieke vernieuwing, voortdurende overwinning op de dood uitdrukken. Deze verwantschap van functie blijkt in tal van details, b.v. de maan is en bevat het zaad van de levende wezens ⁷⁹⁾, en Soma geeft deze ⁸⁰⁾ en wordt elders uitdrukkelijk het semen van het krachtige ros genoemd ⁸¹⁾. Daaruit moet men echter niet concluderen, dat de maan spoedig geheel met Soma geïdentificeerd wordt. In het oudere Hindoeïsme, zoals dit door het Mahābhārata gerepresenteerd wordt, is er op de grote meerderheid der plaatsen een duidelijk terminologisch onderscheid: als het hemellichaam en zijn licht en zijn verschijnselen bedoeld worden, worden in de regel de oude maannamen *candra* en *candramās* gebezigd; maar in de verbinding met Agni, de vuurgod, die zich in de zon manifesteert, heet hij Soma: Agni en Soma zijn een oude Vedische verbinding. Als demonenbestrijder en Koning der brahmanen heet hij eveneens Soma, want dit zijn oude functies van de goddelijke offerdrank. Als heer der planten komen en Candra en Soma voor: dit waren ze oudtijds, ieder op hun wijze, beide.

De hier zeer in het kort geschilderde ontwikkeling wordt gecom-

⁷⁵⁾ J. J. Meyer, *Das altindische Buch vom Welt- und Staatsleben*, Leipzig 1926, p. 714.

⁷⁶⁾ Bār. Up. 1, 5, 14.

⁷⁷⁾ Śatap. Br. 1, 6, 4, 5.

⁷⁸⁾ Meyer, *Trilogie*, III, p. 160.

⁷⁹⁾ Śatap. Br. 6, 1, 2, 4.

⁸⁰⁾ Vgl. Taitt. S. 2, 3, 10, 3.

⁸¹⁾ Vāj. Samh. 23, 62; vgl. Śatap. Br. 13, 5, 2, 21.

pliceerd door een intieme verbinding met de oude voorstellingen omtrent de levensdrank, het *amṛta*, de nectar of ambrosia ⁸²). Dat de desbetreffende voorstellingen oud-Indoeuropees zijn is na Adalbert Kuhn door Dumézil aangetoond, al valt aan zijn ten dele gechargeerde bewijsvoering wel het een en ander toe te voegen. De eerste volledige Indische weergave van de mythe van de drank die uit de zee te voorschijn komt — ook het Germaanse godenbier is een produkt van de oceaan, en de Griekse Ambrosia een dochter van Okeanos — en waaraan de goden hun levenskracht te danken hebben en die dan (door een vogel) geroofd wordt, is na-Vedisch: Mahābhārata I, a. 17 vlgg. Het is echter nauwelijks denkbaar, dat hier geen vóór-Vedisch-na-Vedische continuïteit bestaan heeft. Bovendien blijkt, zoals door Dumézil m.i. terecht is betoogd, bij nader toezien het mythische verhaal in de Veda toch wel vertegenwoordigd te zijn, fragmentarisch en getransponeerd in de Soma-mythologie: zoals bij de Grieken en Germanen rivaliteit onder de hogere wezens bestond met betrekking tot de levensdrank, zo strijden hier devas en asuras, goden en anti-goden, om het bezit van de Soma ⁸³). En ook de Soma wordt gestolen door de, of een, gandharva en het is een vrouw, de godin Vāc, die hem weet terug te krijgen; zoals in het Mahābhārata verhaal Viṣṇu als mooie vrouw vermomd het *amṛta* de tegenpartij weer afhandig maakte en bij de Germanen Thor zich als Freya vermomde. Er is dus stellig continuïteit van voorhistorische Indoeuropees-Arische tijd tot in het Hindoeïsme, en men ziet niet goed, wat het niet-Arische substraat aan deze ontwikkeling voor wezenlijks heeft bijgedragen, ook al zou het verwante voorstellingen gekend hebben. Dat de Ṛgveda op de mythische cyclus van het *amṛta*, voorzover ik zie, niet zinspeelt is weer een aanwijzing te meer voor de enigszins afzonderlijke plaats van dit corpus, dat intussen wel een paar malen het verband — verband, meer dan identificatie — tussen *soma* en *amṛta* poneert ⁸⁴).

Minder evident, hoewel in hoofdzaak toch niet onaannemelijk, is een dergelijke Arische continuïteit bij een ander cultuurelement, dat niet alleen van godsdiensthistorisch, maar ook van archaeologisch belang is. 'Voordat de Arische goden zich met de Dravidische

⁸²) Zie b.v. A. Kuhn, Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks, Berlin 1859; W. H. Roscher, Nektar und Ambrosia, Leipzig 1883; G. Dumézil, Le festin d'immortalité, Paris 1924.

⁸³) Vgl. Ai. Br. 1, 27.

⁸⁴) Vgl. RV. 9, 74, 4 *ṛtasya nābhīr amṛtam (= somah) vi jāyate* (L. Renou, Études védiques et pāṇinéennes, IX, Paris 1961, p. 24 vertaalt: '(principe) immortel'); 6, 44, 23 *ayam tridhātu divi rocaṇesu triteṣu vindad amṛtam nigūlham*; 9, 70, 4; 10, 123, 3. Deze teksten en argumenten zullen in een andere publicatie uitvoeriger behandeld worden.

amalgameerden,' zo schreef onlangs een Indisch geleerde⁸⁵⁾, 'reden ze niet op dieren, maar alleen op wagens die zich in de atmosfeer voortbewogen. Maar zodra Śiva en zijn gade Pārvatī een nieuwe mode begonnen, volgden de oude Arische goden onmiddellijk: Viṣṇu koos zich de vogel Garuḍa als rijdier, zijn echtgenote Lakṣmī een uil, Yama een buffel etc.' Ook hier weer verregaande simplificatie, eenzijdigheid van aanpak en miskenning van een interessant cultuurhistorisch probleem. Eerst even de opmerking, dat de lotgevallen, emblemen en attributen van de Indische goden niet alleen dienen om thema's en motieven aan de hand te doen aan dichters en beeldhouwers: ze zijn uitdrukking van aspecten, functies en eigenschappen van de goddelijke machten, die zelf weer Urbilder, prototypen, hypostasen, representanten — of hoe men het noemen wil — zijn van die krachten, invloeden, fenomenen waarmee de mens zich in zijn bestaan geconfronteerd weet, gestalte geworden numineuze ervaringen, 'symbool' geworden complexen van factoren, die in makro- en mikrokosmos werkzaam of aanwezig zijn, min of meer aanschouwelijk geworden ideeën, die de menselijke geest zich gevormd heeft ter verklaring van het wereldgebeuren, namen van voor de mens nuttige of hem vijandige functies.

De Vedische goden bewogen zich inderdaad op wagens door de lucht, maar, moet men er onmiddellijk aan toe voegen, ze blijven dat ook doen in de na-Vedische periode. Indra, b.v., de god van de nuttige, vitale, creatieve inaugurerende kracht in het heelal, de kampioen van een kosmos tegen de machten van de chaos, die op het mythologische vlak zich als demonenbestrijder voordoet, wordt door de adellijke milieus van Veda zowel als epos gezien als de strijder op de strijdwagen, al is hij oudtijds minder anthropomorf dan later. Ten tweede: de Hindoeïstische goden rijden op hun eigen dier, maar dit *vāhana* is niet alleen rijdier; het dient ook als begeleider en de goden kunnen er ook op staan, liggen of rusten⁸⁶⁾. Welnu, een bepaalde — ook in andere⁸⁷⁾ religies bekende — relatie tussen een god en een dier is ook Vedisch. En deze relatie is ons ook duidelijk: Varuṇa, de goddelijke representant van het koningschap in zijn statische aspecten⁸⁸⁾, heeft en is het koninklijke dier, het paard⁸⁹⁾, dat evenals hij zelf nauwe relaties onderhoudt met water en chthonische machten; bij Indra behoort de stier⁹⁰⁾, die

⁸⁵⁾ I. Shekhar, Sanskrit drama: its origin and decline, Diss. Utrecht 1960, p. 25.

⁸⁶⁾ Zie ook A. K. Coomaraswamy, Geschichte der indischen und indonesischen Kunst, Leipzig 1927, p. 43; 50.

⁸⁷⁾ Voorbeelden o.a. bij F. Heiler, Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Stuttgart 1961, p. 83 vlg.

⁸⁸⁾ Schrijver dezes, in Numen, 3, p. 63.

⁸⁹⁾ A. Hillebrandt, Varuṇa und Mitra, Berlin 1877, p. 34.

⁹⁰⁾ Zie b.v. Śatap. Br. 5, 3, 1, 3.

evenals de god zelf kracht, energie, vitaal élan, generatief vermogen vertegenwoordigt. Maar in na-Vedische tijd, als andere aspecten van deze ffiguur — b.v. zijn functie als god van wolken en onweer en regenmaker ⁹¹⁾ — naar voren komen, is de witte olifant zijn dier, de olifant die door zijn kleur, gedaante en waterspuitende slurf als neef van de regenwolk geldt ⁹²⁾ en aan koningshoven als garant voor de regenval gehouden werd. Maar ook als vorstelijk rijdier. Welnu, in het epos, dat Indra laat strijden op zijn traditionele wagen, berijdt hij de olifant als hij als een koning rustige reizen door het universum maakt, of als hij het, een fles met *amṛta* in de ene, zijn *vajra* in de andere hand laat regenen ⁹³⁾. Men zou ook van een Vedisch stieraspect tegenover een Hindoeïstisch 'olifants-aspect' van de god kunnen spreken. Bij het eerste past de voorstelling van de *vajra* als knots ⁹⁴⁾, bij de tweede die van hetzelfde wapen als donderkeil ⁹⁵⁾. Maar men zal m.i. ook bij de beoordeling van de god verkeerd doen zijn in de na-Vedische tijd meer op de voorgrond tredende functies als rechtlijnige ontwikkelingen en zelfs verwording van zijn Vedische gestalte te beschouwen, daarbij vergetend dat deze god van nuttige energie en activiteit in natuur en heelal voor boeren wel altijd een bevorderaar van die meteorologische verschijnselen moet zijn geweest, die de landbouw ten goede komen — dat er b.v. geen samenhang is tussen zijn Boomfeest ⁹⁶⁾ en de Meiboomfeesten in andere Indo-europese gebieden, lijkt niet bijzonder waarschijnlijk —, zoals de vorsten hem als een bovenaards koning, de Boeddhisten hem als een trouw aanhanger van hun Meester beschouwden en zijn typisch Vedische aspecten wel bijzonder goed in de gedachtengangen pasten van hen die deze literatuur hebben voortgebracht.

Maar om op de *vāhanas* terug te komen. In bepaalde gevallen blijft de theriomorfe manifestatie van een deel van het wezen van de godheid, die de Veda kende — alleen niet als rijdier —, later bestaan als *vāhana* waarop de god ook rijdt. Agni's rijdier of

⁹¹⁾ Schrijver dezes, *Die Religionen Indiens*, I, p. 225 vlg.; 340 vlg.

⁹²⁾ H. Zimmer, *Myths and symbols in Indian art and civilization*, Washington D.C. 1947, p. 102 vlgg.

⁹³⁾ Zie o.a. Meyer, *Trilogie*, III, p. 129.

⁹⁴⁾ H. Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland*, Halle 1923, p. 19 vlg.; L. Buschardt, *Vṛtra. Det rituelle Daemondrab i den vediske Somakult*, Diss. Kopenhagen 1945 (= *Det Kgl. Danske Vidensk. Selskab, Hist. filol. Meddel.* 30, 3), p. 148; V. M. Apte, *Vajra in the Rigveda*, *Annals Bhandarkar Or. Res. Inst.* 37, Poona 1957, p. 292 vlgg.

⁹⁵⁾ J. N. Banerjea, *The development of Hindu iconography*, Calcutta 1941, p. 301 vlg.: 'Vajra seems to have been represented in early art in two different ways; one is clublike in appearance, narrow in the middle and wider at both ends (cf. Pl. VIII, Fig. 15) and the other is a double-faced weapon ending in projecting prongs at its both hands (cf. Pl. VIII, Fig. 16)'.

⁹⁶⁾ Meyer, *Trilogie*, deel III.

begeleider is in jongere tijd de ram, maar hij wordt met dit dier ook geïdentificeerd ⁹⁷⁾ of hij vermomt zich als dit dier ⁹⁸⁾; hij heet een ram of een bok en behoort tot de schutspatrons der kleinveehouders. De nauwe relaties tussen deze sexueel zeer krachtige dieren en de vuur- en lichtgod met zijn vruchtbaarheid-bevorderende macht, het mannelijke oerprincipe dat in de vrouwelijke wateren ingaat ⁹⁹⁾, bestaan echter al in de Veda: 'de bok', zo heet het, 'is Agni en ze noemen de bok licht' ¹⁰⁰⁾ en ook in het ritueel heeft dit dier, 'omdat het aan Agni gewijd is' nauwe relaties met de vuurgod ¹⁰¹⁾.

Dit alles moet men nu overwegen, wanneer men bij Zimmer ¹⁰²⁾ zonder veel nadere adstructie geponoerd vindt, dat de *vāhana*-idee voor goden van de prae-, d.i. niet-Arische traditie uit Mesopotamië ontleend is. Hij wijst daarbij op het in de 14e eeuw v. Chr. in de Hettietische kunst verschijnende motief van een god met knots en donderkeil die op twee mensen en van de god of godin die op een leeuw staat ¹⁰³⁾. Hij herinnert ook aan de verbinding met de leeuw van de Vooraziatische vertegenwoordigsters van de Magna Mater, Cybele en Astarte, enerzijds en van haar Indische tegenhangster Durgā anderzijds. Indien Zimmer's stelling juist ware, zouden de Indische godheden met hun *vāhanas* dezelfde oorsprong hebben als, in het oude Rome, b.v. Jupiter Dolichenus, met bijl en stier ¹⁰⁴⁾. Maar men mag toch niet verzwijgen, dat de cultuur die de meest waarschijnlijke tussenschakel vormt tussen Mesopotamië en het historische Indië, de praehistorische Indus-beschaving, op duizenden nagelaten reliëfjes het motief van de god op een *vāhana* niet kent ¹⁰⁵⁾. En ten tweede: Zimmer maakt hier ten onrechte geen onderscheid tussen a) de nauwe verbinding tussen een god en een dier, die zoals opgemerkt in de Veda en daarna wel-bekend is, en ook in Indo-europese milieus verbreid voorkomt ¹⁰⁶⁾, b) het voorkomen in literatuur en in de beeldende

⁹⁷⁾ Vgl. Mahābhārata 13, 86, 24.

⁹⁸⁾ E. W. Hopkins, *Epic mythology*, Strassburg 1915, p. 103; 105; Meyer, *Trilogie*, II, p. 246.

⁹⁹⁾ Zie schrijver dezes, *Die Religionen Indiëns*, I, p. 68 vlg.

¹⁰⁰⁾ Ath. V. 9, 5, 7; vgl. Taitt. S. 5, 1, 6, 2.

¹⁰¹⁾ Śatap. Br. 2, 1, 4, 3.

¹⁰²⁾ H. Zimmer, *The art of Indian Asia*, I, New York 1955, p. 42 vlgg.

¹⁰³⁾ Vgl. ook B. Hrozný, in *Encyclopaedia Britannica*¹⁴, II, p. 606.

¹⁰⁴⁾ Zie o.a. H. Demircioğlu, *Der Gott auf dem Stier*, Berlin 1939 (met literatuur op bl. 134); A. H. Kan, *De Iovis Dolicheni cultu*, Diss. Groningen 1901.

¹⁰⁵⁾ Over de gelijkenis van dieren op Indus zegels met Sumerische dieren Mackay, *Early Indus Civilizations*, p. 63, die toevoegt: 'it is impossible to say whether the animals on the ancient seal-amulets were worshipped *per se*, or only because they were regarded as representing, or as an attribute of, a certain deity'.

¹⁰⁶⁾ J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, Berlin 1956, II²,

kunst van een god met z'n dier dat hem op een of andere manier begeleidt, aan z'n voeten zit, of waarop de god staat, en c) de voorstelling van de god die op een paard of ander dier rijdt. Dat de oude Indische goden niet op een dier reden, omdat de oude Indo-europese volkeren nooit op een paard of een ander dier zouden hebben gezeten, en dat wel omdat er geen oer-Indo-europese term voor het Duitse 'reiten' is, wel voor 'fahren' (*ueġh-*), en geen term voor 'zadel'¹⁰⁷⁾ is een hoogst gevaarlijk taalkundig argumentum e silentio, want men reed in de Oudheid vaak op een dier zonder zadel en men gebruikte voor deze bezigheid veelal andere werkwoorden.

Dat een god op een dier rijdt vinden we inderdaad zoals gezegd pas in de na-Vedische tijd, maar het is m.i. hoogst onwaarschijnlijk dat het van de substraatbevolking of al dan niet door intermediair van de Indus-cultuur uit Mesopotamië stamt. De geschiedenis van het rijden met dieren¹⁰⁸⁾, hetzij voor een wagen, hetzij als rijdier, leert ons, in het kort, het volgende. Vanaf de 16e eeuw verschijnt in vele landen op grote schaal in oorlog en wedren de tweewielige bespannen wagen, in de Aegaeis b.v. voor 1500 en nog voortbestaande bij Homerus. Zijn uitstralingspunt lag, van Mesopotamië uit gezien, in Noordelijke streken. Indo-europese volkeren hadden een zeer actief aandeel in de ontwikkeling van deze techniek. De Indus-cultuur kende haar voorzover we weten niet, wel een volk in Beludsjistan, dat \pm 1700 tot haar ondergang bijdroeg¹⁰⁹⁾. De omstreken vraag of de Indus-beschaving het paard überhaupt gekend heeft kan hoogstens met een 'in geringe mate' beantwoord worden. Bij de Vedische adel is deze krijgs- en racewagen echter overbekend. Rijden op een dier komt echter vóór \pm 1000 v. Chr. in de oude wereld slechts incidenteel voor. Dan gaat men er echter bijkans internationaal toe over. In de Veda zelden vermeld, verschijnen ruiters in de Boeddhistische Jātakas en in de Indische

p. 6; 64; 190 vlg.; dezelfde, Keltische Religion, Stuttgart 1961, p. 171 vlgg. Men denke ook aan Athene met de uil, Demeter met de merrie enz.

¹⁰⁷⁾ W. Brandenstein, in Die Indogerm. und Germanenfrage, p. 247. Zie ook O. Schrader-A. Nehring, Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde, II², Berlin-Leipzig 1929, p. 498; 625.

¹⁰⁸⁾ Zie b.v. Jos. Wiesner, Fahren und Reiten in Alteuropa und im alten Orient, Leipzig 1939; F. Hančar, Das Pferd in prähistorischer und früher historischer Zeit, Wien-München 1956; Gertrud Hermes, Das gezähmte Pferd im alten Orient, Anthropos 31 (1936), p. 364 vlgg., vooral p. 391, die de uitvinding van de strijdswagen in de aanvang van het 2e millennium voor Chr. dateert en aan 'Indogermanen im asiatischen Bereich' toeschrijft.

¹⁰⁹⁾ S. Piggott, Prehistoric India, Harmondsworth 1950, p. 240; Hančar, o.c., p. 513. Over het paard in de Indus-beschaving en verder in het proto-historische Indië is een zeer recent artikel (met lit.) van A. D. Pusalker, in Munshi Indological Felicitation Volume, Bombay 1963, p. 237 vlgg.

legers die tegen Alexander vochten¹¹⁰). Maar de godenwereld blijft, aan tradities gehecht, achter, Assyrische en Egyptische goden rijden — met uitzondering van Astarte bij de Egyptenaren — nog in wagens¹¹¹), ook de Iraanse Mithra en Ahura Mazda, wanneer de groten der aarde slechts op een paard zitten. En de god of heilige te paard verschijnt, in het Westen, pas later¹¹²). De Indische feiten passen voortreffelijk in het internationale beeld en zijn m.i. ongetwijfeld in samenhang met dit geheel te beoordelen.

In ieder geval staan Vedisme en Hindoeïsme hier niet zo kras en abrupt tegenover elkaar op de wijze als de in de aanvang van dit betoogje bedoelde auteur meent. En ook mag men er m.i. de waarschuwing aan ontlennen, bij het opstellen van substraat- en ontleningshypothese 'het nemen van de tegenproef' niet te verzuimen. Waarbij te bedenken valt, dat gebrek aan duidelijke literaire argumenten vóór Arische herkomst van een cultuurelement nog niet op afwezigheid daarvan in Arisch milieu behoeft te wijzen. Een grote moeilijkheid is echter, dat de primitivisme van de niet of minder in de literatuur aan het woord komende Arische 'onderstroming' zo moeilijk van de niet-Arische traditie te onderscheiden zijn¹¹³). Dit punt is m.i. goed in het oog te houden bij de bijkans onoplosbare problemen rondom de voorgeschiedenis van de grote Hindoeïstische gestalten van Viṣṇu en Śiva. Hoe

¹¹⁰) Jātaka 531 (V, p. 310 F.); 546 (VI, p. 436); 254 (II, p. 290) etc.; V. R. Ramachandra Dikshitar, *War in ancient India*, London 1944, p. 174 vlgg.; B. K. Majumdar, *The military system in ancient India*, Calcutta 1955, p. 65 ff. Zie ook Plinius, N.H. 6, 19 (22), 68.

¹¹¹) Zie ook Homerus, *E* 720 vlg.; Hom. Hymne 9, 3; Pind. Ol. 3, 19. Vergelijk W. H. Roscher, *Über Selene und Verwandtes*, Leipzig 1890, p. 29 vlg.; E. Sieck, *Götterattribute und sogenannte Symbole*, Jena 1909; dezelfde in *Archiv für Religionswiss.* 1, p. 103 vlgg.; 209 vlgg.; J. Wiesner, *Fahrende und reitende Götter*, in *Archiv für Religionswissenschaft*, 37 (1941), p. 36 vlgg. p. 38 'Im homerischen Epos ist die Vorstellung von Ares mit dem Streitwagen voll entwickelt, dagegen ist er niemals zum Reiter geworden ... Die übrigen hellenischen Götter haben mit dem Pferd nichts zu tun, nur vereinzelt zeigt Athena, daß sie sich auf das Schirren der Rosse versteht'; p. 39 'Von reitenden römischen Göttern wissen wir nichts ...'. Voor Astarte vergelijk men A. R. Schulman, *Egyptian representation of horsemen and riding in the New Kingdom*, in *Journal of the Near Eastern Studies* 16 (1957), p. 263 vlgg.; J. Leclant, *Astarté à cheval d'après les représentations égyptiennes (15e eeuw v. Chr.)*, in *Syria*, 37 (Paris 1960), p. 1 vlgg. Voor Perzië zie o.a. Herodotus 7, 40; Xen. Cyr. 8, 3.

¹¹²) Zie o.a. J. Strzygowski, in *Zeitschrift für ägyptische Sprache* 40, p. 1 vlgg. en *Asiens bildende Kunst*, Augsburg 1930, p. 328 f. — De Indoskythische munten uit de 2e eeuw v. Chr., waarop de Iraanse Mithras in ruitersdracht (broek) verschijnt en soms naast een paard (enige literatuur *Archiv f. Rel.* 37, p. 40, n. 7) staat, kunnen naast andere argumenten hoogstens een vingerwijzing geven voor de richting en het milieu waaruit in Indië de populariteit van het rijden op een dier, ook in de godenwereld, is aangewakkerd.

¹¹³) Zie b.v. schrijver dezes, *Aspects of early Viṣṇuism*, Utrecht 1954, p. 5 vlgg.

waarschijnlijk het ook is, dat het ethnisch substraat veel tot de wording van de eerste heeft bijgedragen, ja, dat hij een proto-Hindoeïstische 'reactie' tegen de religie van de immigranten uit het Noord-Westen belichaamt¹¹⁴), men moet er rekening mee houden dat speciaal onze oudste bron, de R̥gveda, zeker niet de stem van de gehele Arische gemeenschap was.

Enige tijd geleden betoogde Renou¹¹⁵), zonder overigens in detail te treden, dat men te weinig pleegt te letten op het grote verschil in wereldbeschouwelijke terminologie tussen de Veda enerzijds en de belangrijke bronnen voor onze kennis van het Hindoeïsme anderzijds: de oude termen zijn verdwenen of zozeer van betekenis veranderd, dat men ze nauwelijks meer herkent; een nieuwe terminologie is opgekomen. Uit de toevoeging, dat zelfs daar waar continuïteit gesuggereerd wordt, zoals in het geval van de Vedische Rudra, die in het Hindoeïsme als Śiva voortbestaat, de punten van verschil veel meer opvallen dan die van overeenkomst, mag men opmaken, dat hij ook godennamen onder 'terminologie' verstaat. Omdat elk der vele hier voor nadere studie in aanmerking komende termen een geheel complex van historische belangrijke verschijnselen, een segment der cultuur benoemt, schijnt deze opmerking wel een krachtig argument te betekenen voor de juistheid van Renou's stelling, dat de Vedische bijdrage tot het Hindoeïsme, o.a. in praktijk van de cultus en in filosofisch-theologische speculatie, niet groot is. Liever dan over de begripsinhoud van het adjectief 'groot' te twisten wil ik een paar kanttekeningen maken.

Ten eerste: er zijn stellig belangrijke uitzonderingen op deze terminologische divergentie, d.w.z. termen waaraan Indië alle 3000 jaren sinds de R̥gveda is trouw gebleven, terwijl naar mijn mening althans ook de semantische kern, weliswaar verdiept en verrijkt, maar niet essentieel gewijzigd, althans niet tot onherkenbaar wordens toe veranderd is. Houdt men hardnekkig vast aan het met de ervaring van de historische semantiek strijdige beginsel, dat een betekenisontwikkeling, ook wanneer het wereldbeschouwelijke terminologie betreft, zich eenvoudig laat aflezen uit het gebruik in chronologisch op elkaar volgende teksten¹¹⁶), dan wordt men meer dan eens gedwongen tot m.i. ongerijmde conclusies als 'brahman, in de R̥gveda de heilige macht van het toverwoord' is later 'het hoogste begrip van de Indische mystiek, de eeuwige, uit zich zelf zijnde oerkracht, die aan alles ten grond-

¹¹⁴) Aldus J. H. Hutton, *Caste in India*, Cambridge 1946, p. 200.

¹¹⁵) L. Renou, *Religions of ancient India*, London 1953, p. 47.

¹¹⁶) Wat b.v. de mening schijnt te zijn van P. Thieme, in *Zs. d. deutschen morgenl. Ges.* 102 (1952), p. 91 vlgg.

slag ligt¹¹⁷⁾. Maar men moet niet alleen met de chronologie der teksten, maar ook met hun 'sociologie' rekening houden. Elders¹¹⁸⁾ heb ik trachten aan te tonen, dat men tot een bevredigender inzicht in semantische nuanceringen en ontwikkelingen van dergelijke uiterst belangrijke termen kan komen, als men het verschillende gebruik in bepaalde teksten, milieus, gedachtengangen niet uitsluitend als successieve fasen van ontwikkeling, maar ook als gelijktijdige aspecten van de semantische kern van de term beschouwt, als speciaal gebruik of speciale ontwikkeling in bepaalde min of meer eenzijdig gerichte belangstellingsferen. Een ontwikkelingshistorisch oudere betekenis wordt immers vaak in de Sonder-sprache van een bepaald milieu vastgehouden, of een woord met een algemene betekenis kan zich al naar de kringen waarin het gebezigd wordt specialiseren. Een begrip als *māyā* b.v. laat zich, hoezeer zijn Vedische en latere inhouden van elkaar schijnen te liggen, wel degelijk als een eenheid vatten¹¹⁹⁾. Het is de voor de gewone mens onbegrijpelijke macht of energie die zijn bezitter in staat stelt iets wonderbaarlijks te scheppen of te produceren. In de sfeer der Vedische godenwereld stelt het b.v. een god in staat de wonderen der natuur voort te brengen of in stand te houden. Als een vijandige macht erover beschikt, kan het de nuance van een boos magisch kunnen aannemen; in een ander verband is het vertaalbaar met 'illusie' of zelfs met 'goochelaarskunst'. Toegeschreven aan een boven de wereld staand God is het diens onbegrepen Scheppersmacht¹²⁰⁾, het vermogen zich als wereld der veelheid te manifesteren. In het Mahāyāna Boeddhisme is het de wondermacht van de bovenfenomenale Boeddha, waarmee deze zich in de zichtbare wereld in de vorm van de aardse Boeddhā projecteert. Bij Śāṅkara is *māyā* een noch als zijnd, noch als niet-zijnd te omschrijven, ondefinieerbare en onverklaarbare factor, postulaat om zich rekenschap te geven van het op zichzelf onverklaarbare verschijnsel van deze wereld. De vraag naar de relatie tussen het enige dat werkelijk is, brahman, en deze wereld is immers onbeantwoordbaar: als we intuïtief brahman vatten, is de wereld er voor ons niet en als we met ons intellect de wereld kennen, is brahman er voor ons niet. En volgens Radhakrishnan is *māyā* de formule die uitdrukt dat alles buiten het

¹¹⁷⁾ Zo b.v. H. von Glasenapp, *Die Religionen Indiens*, Stuttgart 1943, p. 35; 113.

¹¹⁸⁾ Notes on brahman, Utrecht 1950; Some notes on the study of ancient-Indian religious terminology, in *History of Religions*, I (Chicago 1962), p. 243 vlgg.

¹¹⁹⁾ Over *māyā* schrijver dezes in *Four studies in the language of the Veda*, 's-Gravenhage 1959, p. 119-193 en in *Tijdschrift voor Philosophie* 14 (Leuven 1952), p. 3 vlgg.

¹²⁰⁾ Zie b.v. Śvetāśvatara Up. 4, 9; Bhagavadgītā 4, 6; 7, 14.

Ene, Eeuwige geschapen en afhankelijke realiteit is ¹²¹⁾. Kortom, het begrip *māyā* is een uitstekend voorbeeld van een over 30 eeuwen voortgezette Vedisch-Hindoeïstische continuïteit, die niet alleen met specialisatie, maar ook met verdieping en verrijking is gepaard gegaan.

In andere gevallen is een terminologische discontinuïteit veel minder ingrijpend dan dit op het eerste gezicht schijnt. Een grondig filologisch onderzoek naar alle connotaties van de gehele woord-families van zeer prominente, typisch Hindoeïstische termen als *dharma* ¹²²⁾, *karman*, *īśvara* — een onderzoek waarmee ik U hier niet wil ophouden — brengt n.l. aan het licht, dat zich in de oudste periode de latere ontwikkeling al kan voorbereiden of aftekenen, ook al verschijnt de term zelf of zijn karakteristiek Hindoeïstisch gebruik pas bij de leraren der oudste Upanishaden. Weer anders staat het met het gehele complex van voorstellingen dat zich groepeert om het ontvangen, de verwerking en praktische toepassing van intuïtieve en inspiratieve kennis. Een grondig onderzoek van de Vedische term *dhī* ¹²³⁾ en zijn verwanten heeft mij tot mijn eigen verrassing geleerd, hoe groot en fundamenteel de overeenkomst is tussen de uit de sfeer van het transcendente en goddelijke ontvangen inspiratie (*dhī*) der legendarische wijzen die de Vedische hymnen dichtten, de in het *dhyāna* proces door de Hindoeïstische yogins opgewekte visioenen van het eeuwige, en de *pratibhā*, de inspiratie der dichters van de klassieke tijd, goddelijk van oorsprong en transcendent van aard, zonder welke hun dichten 'iets belachelijks' zou zijn zoals (in de VIIIe eeuw) een theoreticus ¹²⁴⁾ opmerkte. En in verband daarmee: er bestaat een aanzienlijke mate van functionele overeenkomst tussen de Vedische hymnenpoëzie, die, voortgekomen uit de inspiratie der dichters, de macht heeft rituele handelingen te consecreren en de goddelijke machten in staat te stellen hun aldus op peil gehouden potenties ten gunste van de mens aan te wenden, de epische dichtwerken, die heiligen en reinigen, sterken en de zondigheid vernietigen en de artistieke literaire kunst van de klassieke tijd, het *kāvya*, dat op zijn wijze eeuwige waarheid heeft levend te houden en de hoorder of lezer door hem 'artistiek genot' te bereiden heeft te louteren en te vervolmaken ¹²⁵⁾.

¹²¹⁾ S. Radhakrishnan, in P. A. Schilpp, *The philosophy of S. Radhakrishnan*, New York 1952, p. 41.

¹²²⁾ Zie schrijver dezes, *Het begrip dharma in het Indische denken*, Tijdschrift voor Philosophie 20 (Leuven 1958), p. 213 vlgg.

¹²³⁾ *The Vision of the Vedic poets*, 's-Gravenhage 1963.

¹²⁴⁾ Vāmana, *Kāvya*. 1, 3, 16. Zie ook P. V. Kane, *History of Sanskrit poetics*, Bombay 1951, p. 137.

¹²⁵⁾ Over dit alles *De 'inspiratie' der Indische dichters in Forum der Letteren*, 4 (Leiden 1963), p. 1 vlgg.

En dan tenslotte een 'terminologisch' verschil in de naam van een Godsgestalte, de hindoeïstische Śiva, wiens karakter meer verschil dan overeenkomst zou vertonen met Rudra, zijn Vedische gedaante¹²⁶), of, is de theorie van zijn Dravidische herkomst juist, zijn Vedische component, — tot Vedische 'voorganger' is voorzover ik weet nog niemand gegaan. Zeker, er zijn grote verschillen, door von Glasenapp¹²⁷) als volgt kort aangegeven: Rudra is een gevreesde god, schrikverbreidend boogschutter, die men smeekt om mens en vee te sparen en ziekte verre te houden. De Hindoeïstische Śiva brengt nog wel vernietiging; de gruwelijke doodbrenger Mahākāla is stellig een aspect van hem, maar hij is ook de machtige overwinnaar op de dood, heilbrenger, helper; hij is ook de grote vruchtbaarheidsgod; hij is bovendien de askeet, de patroon van dichters en toneelspelers, en zelfs de god die in zijn dans het wereldgebeuren bepaalt, een aspect, dat overigens aan onze literaire bronnen pas in de VIIIe eeuw, aan de archaeologische iets eerder bekend is. En deze gestalte is volgens dezelfde geleerde, in zoverre 'etwas in wesentlicher Hinsicht neues'¹²⁸) als met de oude Rudra goden van zeer verschillende, vaak ongetwijfeld niet-Arische herkomst zijn samengesmolten. En Renou¹²⁹), opmerkend dat het moeilijk is uit zo dispaaraat materiaal de wording van de Hindoeïstische god te reconstrueren, betoogt dat locale godheden, geniën van het gebergte en van de procreatie, dodengeesten, demonen met bloedige cultus het schema hebben aangegeven, waarin men zich de voorstellingen van Śiva vormde. Anderen weer hebben, ondanks een niet onaanvechtbare bewijsvoering¹³⁰), het waarschijnlijk geacht, dat de opname in de brahmanistisch-hindoeïstische cultuur, de z.g. sankritisering en de reïnterpretatie van namen van de Dravidische 'rode god' tot identificatie van deze met Rudra en ontlening van diens naam Śiva aanleiding heeft gegeven¹³¹), 'of dat door een onjuiste interpretatie van de naam Rudra 'Rudra en Śiva verward zouden zijn'¹³²). Zijn deze voorstellingen geheel bevredigend? Drukten

¹²⁶) Renou, *Religions of ancient India*, p. 47.

¹²⁷) Von Glasenapp, *Die Religionen Indiens*, p. 67; 145.

¹²⁸) Von Glasenapp, o.c., p. 142.

¹²⁹) Renou, in L. Renou et J. Filliozat, *L'Inde classique*, Paris 1947, I, p. 515.

¹³⁰) Zie b.v. M. Mayrhofer, *Zs. deutsch. morgenl. Ges.* 103 (1953), p. 143 vlgg. en voor een overzicht van de desbetreffende etymologische hypothesen W. Wüst, *Rudra*, München 1955, p. 7 vlgg.

¹³¹) Vgl. o.a. V. Pisani, in *Z.D.M.G.* 104, p. 136 vlgg. en ook V. Machek, *Origins of the gods Rudra and Pūṣan*, in *Archiv Orientální* 22 (1954), p. 544 vlgg.

¹³²) Discussie bij W. Wüst, *Rudra*, München 1955, p. 7 vlgg. Op pogingen ook de Vedische Rudra als voortzetter van een 'pre-Vedic proto-Indian god' als niet-Arisch te interpreteren (zie b.v. R. N. Dandekar, *Rudra in*

ze, om te beginnen, de geciteerde karakteristieken, het wezenlijke en kenmerkende van Rudra en Śiva wel goed uit?

Er is over Ausgangs- und Kernpunkt der Rudra-conceptie veel geschreven. We moeten dit hier laten rusten, zelf het wezen van Rudra omschrijvend als de als goddelijk ervaren macht van de ongecultiveerde en derhalve onbedwongen, onberekenbare, gevaarlijke en gevreesde natuur ¹³³). Hij is dan ook de schutspatroon van allen die buiten de grenzen der Arische cultuur, in de wildernis leven, jagen, roven, extatici. Men smeekt hem, uiteraard, om gespaard te blijven. Hij kan immers zijn boze of hinderlijke activiteit onderbreken en is dan de 'weldoende' (Śaṅkara) of 'heilbrengende' (Śambhu), namen, die aspecten van zijn wezen aanduiden. De na-Vedische Śiva is groter, veelzijdiger, universeler dan Rudra ¹³⁴). Hij neemt geleidelijk in grootheid toe en bereikt in de laat-epische periode de positie van bovenfenomenaal God ¹³⁵). Kan nu de existentie van allerlei min of meer duidelijk autochthone goddelijke machten als berg- en procreatiegeesten, wier functie met een deel van Śiva's activiteiten samenvalt, kunnen de etymologische speculaties omtrent zijn namen, die sterke aanwijzingen voor de Dravidische elementen in de Hindoeïstische Śiva moeten leveren ¹³⁶), ons het feit over het hoofd doen zien, dat vele trekken in Rudra's karakter ook aan Śiva eigen zijn, dat de laatste de vrees inboezemende en met het oerwoud verbonden macht van gevaar en ziekte, dood en vernietiging blijft? Dat hij in een zekere tegenstelling tot de andere goden blijft staan: leefden zijn Vedische collega's in het Oosten, Rudra huist in het barre Noorden, van de normale Somacultus uitgesloten; de Hindoeïstische Śiva anderzijds vernietigt het offer van zijn schoonvader Dakṣa, als deze hem van de erediensluit. En al heeft de latere tijd een uitgesproken voorkeur voor de naam Śiva, oude epitheta — uitdrukkingen van aspecten van zijn wezen — gaan niet verloren. En is de groei van zijn gestalte — die misschien ten dele slechts in schijn bestaat, omdat ook onze bronnen veelzijdiger worden — niet althans voor een deel te verklaren uit een natuurlijke ontwikkeling van de mogelijkheden die in de oude Rudra zelf lagen? Deze vraag gesteld zonder op diens antecedenten te prejudiciëren. Zoals b.v. de steeds aanwezige vrees voor de god en de voortdurend bestaande behoefte hem te verzoenen zijn opstijgen tot

the Veda, in *Journal of the University of Poona*, I (1953), p. 54 e.a.) kan ik hier niet ingaan.

¹³³) Die Religionen Indiens I, p. 89.

¹³⁴) Over Rudra in het bijzonder E. Arbman, Rudra, Uppsala 1922.

¹³⁵) Gonda, o.c., p. 254 vlgg.

¹³⁶) 'L'apport autochtone (probablement du Sud) semble avoir été considérable' (Renou, l.c.).

de hoogste rang zonder twijfel bevorderd hebben, zo sloot zijn ambivalente karakter van vernietiger, maar tevens overwinnaar van dood en vernietiging de kiem in van een later meer op de voorgrond tredende functie: god van procreatie, leven en regeneratie¹³⁷). Zoals het vaststaat dat in de laatste 20 eeuwen bij de uitbreiding van het brahmanistische Hindoeïsme vele 'autochthone' gestalten en vereringen in het Śivaïsme opgingen, zo laat zich aannemelijk maken, dat al in de Vedische tijd juist deze god, wat ook zijn oorsprong en herkomst moge zijn, door dergelijke processen het terrein zijner werkzaamheid uitbreidde en in veelvuldigheid van functies en veelzijdigheid van wezen zelf toenam. M.a.w. ook in dit geval mag het betrekkelijke gemak waarmee men enige hoofdpunten van verschil tussen de toestand van 500 vóór en die van 500 na Chr. kan formuleren ons niet de ogen doen sluiten voor de gecompliceerde historische processen die, in banen van geleidelijkheid verloopend, zich niet met simplistische en eenzijdige hypothesen laten duidelijk maken.

Tenslotte: omtrent de wijze waarop de Arische traditie zich met de substraat-invloeden amalgameerde, anders gezegd, hoe in bepaalde cultuurelementen een onmiskkenbare Vedisch-Hindoeïstische continuïteit zich laat waarnemen tegelijk met beïnvloeding door de culturen van het ethnische substraat, zal men door middel van een terug-projecterende methode nog veel kunnen leren van de uitkomsten van het in de laatste jaren aangevangen sociologisch onderzoek van vergelijkbare assimilatie-verschijnselen in de moderne tijd. In het bijzonder wanneer de zich in een sociologische benadering van deze problemen geïnteresseerde filoloog de onafzienbare Hindoeïstische literatuur systematisch zal gaan uitbuiten op alle gegevens met betrekking tot de geleidelijke wijziging van het gehele cultuurpatroon, o.a. van religieuze denkbeelden en rituele praktijken, als daar b.v. is het doordringen van populaire, althans niet-Vedische gebruiken in de z.g. sacramentele riten¹³⁸). Want het proces van de vermenging van de geariseerde of gesanskritiseerde (d.i. onder invloed der zich van het Sanskrit bedienende

¹³⁷ De identificatie van de Dionysus van de Griekse auteur Megasthenes (± 300 v. Chr.) met Śiva (A. Cunningham, *Coins of ancient India*, 1891, p. VII vlg.; J. Kennedy, in *Journal Royal As. Soc.* 1907, p. 967 e.a.) wordt thans door A. Dahlquist, *Megasthenes and Indian religion*, Uppsala 1962, passim met beslistheid van de hand gewezen (zie b.v. p. 278 vlgg.).

¹³⁸ Als voorbeeld kunnen gelden het *Vaikhānasasmārtasūtra* (uitg. en vertaald door W. Caland, Calcutta 1927 en 1929), de *Rgvidhāna*, uitg. door R. Meyer, Berlin 1878, vert. door J. Gonda, Utrecht 1951 (zie *Introduction* p. 5, en M. Eliade, *Le Yoga, immortalité et liberté*, Paris 1954, p. 144 'ce recueil illustre d'une manière idéale le processus d'hindouisation de la tradition védique ...') en verschillende teksten over huwelijks- en lijkbezorgingsritueel enz.

door brahmanen geleide traditie staande)¹³⁹⁾, verre van statische en homogene Hindoe cultuur met Dravidische en andere elementen schrijdt nog steeds voort¹⁴⁰⁾. Dit proces is tweeledig: enerzijds komen cultuurelementen van de Sanskrit traditie tot buitenstaanders, die ervan overnemen, al was het alleen om hun 'status' te verhogen; anderzijds worden hun opvattingen, gebruiken enz. gesanskritiseerd en in de 'grote' traditie opgenomen. Dit gaat in het algemeen met een zekere consolidering, systematisering en ook verbreiding van meermalen in oorsprong regionale cultuurelementen gepaard. Het uitermate rekbare en adaptabele Hindoeïsme, dat van eigen principiële universaliteit overtuigd is, laat deze uitbreiding en assimilatie over het algemeen gemakkelijk toe. Wat daarbij o.a. opvalt is het bestaan van een zich geleidelijk wijzigend equilibrium tussen de 'grote', d.i. algemeen-Hindoeïstische, en 'kleine' d.i. groeps-tradities: de ene sluiten de andere niet uit. De grote ondergaat wijzigingen en past zich aan, maar is niet sterk genoeg om de geïntegreerde elementen van de kleine traditie te verdringen en te vervangen¹⁴¹⁾. De tijd ontbreekt om dit gecompliceerde proces aan enkele instructieve voorbeelden te illustreren en om te laten zien, dat er goede grond is om aan te nemen, dat reeds in vroege tijden b.v. de uitbreiding en verbreding van het Śivaïsme op overeenkomstige wijze moet hebben plaats gehad. Maar zoveel mag duidelijk zijn, dat ook deze benadering van het in dit uur besproken probleem ons leert, dat het veel gecompliceerder is dan het vaak wordt voorgesteld en dat bovendien ieder cultuurelement zijn eigen geschiedenis kan hebben.

¹³⁹⁾ M. N. Srinivas, *Religion and society among the Coorgs of S. India*, Oxford 1952, passim; M. Singer, in *The Adyar Library Bull.* 25 (1961), p. 285; Mc Kim Marriott, *Village India*, Chicago 1955, p. 197; V. Raghavan, *Variety and integration in the pattern of Indian culture*, in *The Far East Quarterly* 15 (1956), p. 497.

¹⁴⁰⁾ Algemeen overzicht, enige details en literatuur: *Die Religionen Indiens II*, *Der jüngere Hinduismus I*, 1.

¹⁴¹⁾ Zie ook S. C. Dube, *Indian village*, London 1955, p. 88; Hutton, o.c., p. 195.