F. Kuiper

Naar aanleiding van De Gouden Kiem)

In: Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 107 (1951), no: 1, Leiden, 67-85

This PDF-file was downloaded from <http://www.kitlv-journals.nl>

NAAR AANLEIDING VAN DE GOUDEN KIEM *).

Met dit *magnum opus* heeft Bosch ons de rijpe vrucht geschonken van een leven van liefdevolle verdieping in Oud-Indische en Indonesische kunst en geestesleven. Als een ware *kalpataru* schudt hij hierin de resultaten van een origineel en fascinerend onderzoek over de lezer uit. Een poging hiervan in kort bestek een samenvatting te geven moet zich uiteraard tot enkele hoofdlijnen beperken en kan aan de grote rijkdom van dit boek geen recht doen.

In zijn inleiding wijst de schr. er op, dat de beschrijvende en classificerende taak, die de Indische archeologie tot nog toe voornamelijk vervuld heeft, deze wetenschap op één lijn stelt met de ethnografie en haar tot een „archeografie” stempelt, waarnaast voor een „archeologie” in nieuwe stijl de taak van een diepergaande interpretatie der feiten weggelegd is.

Uitgaande van opvallende overgangen, die tussen ornamentmotieven van het *parvan* (de knoop in de lotus„stengel”) en de *makara*-kop zijn aan te treffen, en die Bosch ertoe brengen de boogpost, welke vaak twee *makara*'s verbindt, met de lotusstengel, en de *kāla*-kop met de lotus„wortel” gelijk te stellen, komt hij dan tot zijn grondhypothese, dat niet de planten-motieven door stylering uit de dieren-motieven zijn ontstaan (Brandes), maar omgekeerd de lotusvegetatie uitgangspunt van deze gehele rijk gevarieerde ornamentiek is geweest. Inderdaad toont B. aan dat het stengel-motief niet slechts ornament is, zoals men tot nog toe meende, maar dat het, bijv. in de reliefs van Bharhut en Sānchi het centrale symbool is, de levensbron, die alles voedt en waaraan mens en dier verbonden worden voorgesteld. Deze mystieke levensbron verbindt B. dan met de Vedische mythe van de gouden kiem (*Hiranyagarbha*), die in de wateren geboren wordt. Daar elders in de oerkiem het Ene opgericht heet, waaraan alle wezens bevestigd zijn, dus de wereldzuil (*stambha*), vat B. de gouden kiem op als de kiem van die boom,

*) De Gouden Kiem, Inleiding in de Indische Symboliek door Dr. F. D. K. Bosch, uitgave N.V. Uitg. Mij. Elsevier, Amsterdam-Brussel 1948.

waarmee dan verder de (in veel latere tijd optredende) mythen van een lotus, die uit een navel verrijst, geïdentificeerd worden. Zo komt hij ertoe de lotus „wortel” met Hiranyagarbha gelijk te stellen. Evenwel: de mythe van de gouden kiem heeft onmiskenbaar op de mysterieuze geboorte van Agni (het vuur) in het oerwater betrekking, terwijl de lotuswortel meer rechtstreeks met het (levens-)water in verband staat. Het feit, dat in de „kiem” beide elementen (Agni-Soma, naar de rituele formule) besloten liggen, verklaart B. daaruit, dat de kiem verwekt is door een manlijke vurige levensadem, die in de vrouwelijke wateren is ingegaan. Het equivalent van deze levensadem wordt dan gevonden in de oude Ved. voorstelling van een vijgenboom (*āśvattha*) als wereldboom. Dat deze somtijds een omgekeerde boom heet, wordt mythisch met de afdalende levensadem en naturalistisch met de groei van *āśvattha* als parasiet op de stam van andere bomen in verband gebracht. Ook de (niet-omgekeerde) vijgenboom blijkt nu een vast requisiet in de kunst en deze vertoont als „wortel” een antefix (als *brahmamūla* aangeduid), dat met de lotuswortel (*padmamūla*) grote overeenkomst vertoont. Dit antefix rust echter gewoonlijk zelf weer op de stam van een andere boom met lotusvegetatie. In het tot eenheid vergroeide ornament laten zich de onderdelen der twee bomen nog scherp onderscheiden. Het hoofddeel van het werk is dan gewijd aan een onderzoek van de verschillende vormen, waarin zich stengels, stam en *mūla*’s in de kunst en op andere cultuurgebieden voordoen. Zo leidt Bosch het cosmische classificatiesysteem af uit de stam, als centrum waarop dit stelsel georiënteerd is, vindt microscopisch het grondplan terug in de mythische anatomie van de *yoga*, en macrocosmisch in de wereldberg Meru, die als repliek van het *padmamūla* verklaard wordt. Als symbolen van de lotuswortel worden dan besproken de bloemvaas met de „pot-buikige” wezens, schelp, juweel enz., als die van de stengel: de kris, enz. Evenzo worden verschillende zonnegestalten als symbolen voor de vijgenwortel verklaard, terwijl bijzondere aandacht wordt gewijd aan de goenoengan (*kekajon*) als representant van de stam van de boom. De studie van de stam in menselijke gedaante (o.a. ontstaan van het Boeddhabbeeld¹) leidt dan over naar een afzonderlijk hoofdstuk over het cultusbeeld als wensboom¹). In een slothoofdstuk bespreekt de

¹) Op dit punt breekt de schr. zijn bewijsvoering af, omdat ergens een grens moet worden getrokken. Enkele vormen van de boom mist men echter node: de *jarjara*, die op het toneel geplaatst en vereerd werd en dit daarmede tot sacrale wereld stempelde (anders Gonda, A.O. XIX, 367 sqq); de *ketu* op de strijdswagens van het epos (vgl. daarmee Rigg. IV 24.11 ?), en de pijler bij de woningbouw.

schr. ten slotte enige principiële punten, geeft een zeer mooie karakteristiek van de religieuze waarden der boomsymboliek, en enige verrassende uitzichten op de literatuur, wanneer hij de *parvan's* en *kāṇḍa's* van het epos, het typisch-Indisch kaderverhaal, het śraṇaphala e.dgl. vanuit de boomsymboliek belicht.

Dat de invloed van de boom- en lotussymboliek veel dieper ingrijpt in de Indische cultuur dan tot nog toe beseft is, heeft B. m.i. volkomen evident bewezen. Wanneer de auteur bepaalde, in zijn oog centrale, stellingen niet aannemelijk heeft weten te maken en op bepaalde punten begrijpelijkerwijze aanleiding geeft tot kritiek, dan moge met nadruk worden vooropgesteld, dat de rijke winst aan inzicht en de nieuwe probleemstellingen van dit boek zo positief overwegen, dat ook de kritiek in vele punten slechts kan uitgaan van de nieuwe gezichtspunten, die door dit boek eerst geschapen zijn. De overwegende indruk, die men behoudt na het boek dichtgeslagen te hebben is, dat Bosch niet slechts op een indrukwekkende reeks van Indische cultuurverschijnselen een verrassend nieuw en oorspronkelijk licht heeft laten vallen, maar — meer nog — dat hij de lezer gevoerd heeft tot de diepste kern van het Oud-Indische levens- en wereldbeeld. Geen wonder dan, dat vandaar zo'n verhelderend licht naar alle zijden kon uitstralen.

Moet men, naast deze overwegende bewondering, op bepaalde punten reserves uiten, dan zijn deze in de eerste en voornaamste plaats terug te brengen tot het feit, dat de schrijver niet geheel ontkomen schijnt te zijn aan het gevaar, dat juist de originele ontginning van maagdelijke gebieden bedreigt, nl. de distantie tot zijn onderwerp te verliezen, waardoor men dit niet meer in het juiste perspectief ziet. (Maar krijgt men niet vaak de indruk, dat een subjectieve eenzijdigheid nodig is om de kracht te vinden tot nieuwe baanbrekende gedachten, zodat men hierin als een menselijke noodzakelijkheid, een deel van de *māyā* waarin wij leven, moet berusten?). Alleen zo is het te verklaren, dat de schr. de verdediging van een stelling van aanvechtbare eenzijdigheid als hoofddoel van zijn werk is gaan beschouwen, waarmee hij dit onmiskenbaar verzwakt heeft. Wanneer hij nl. reeds in het begin de lezer voor het dilemma plaatst: is het plantornament een „verstyling” van het dier of heeft een omgekeerde ontwikkeling plaats gehad? — daarbij volkomen voorbijziend aan de derde mogelijkheid, dat nl. plant en dier beide oude symbolen zijn, wier vermenging en wederzijdse doordringing in de beeldende kunst wellicht een intensivering van hun religieuze werking beoogde — dan blijkt de auteur op een uiterst belangrijk punt

van zijn gedachteontwikkeling de „kijk” op het probleem, waarmee zijn materiaal hem confronteerde, kwijt te zijn geweest. Een tweede punt, dat B. onbesproken laat, ofschoon het voor zijn betoog van fundamenteel belang is, betreft de Vedische mythe. Terecht heeft hij de planten-symboliek in verband gebracht met de Rigvedische mythe van Hiranyagarbha, waaraan het boek zijn naam dankt. Nu is echter de lotus in de Rigveda nagenoeg onbekend, en een lotus-mythe hebben de Vedische Ariërs zeker niet gehad. Dat deze mythe daarom niet „jonger” behoeft te zijn, maar kennelijk een inheemse plant is, die in een later stadium van het Indianiseringsproces op de Vedische mythe geënt is, doet in dit verband niet ter zake. Het essentiële punt is, dat Bosch, verleid door zijn ahistorische beschouwingwijze (die door de aard van zijn archaeologisch materiaal elders geboden en gemotiveerd was), het feit genegeerd heeft, dat de Vedische mythe van de gouden kiem dus onafhankelijk van het lotus-symbool reeds bestaan heeft en er niet uit kan worden afgeleid. Soortgelijke bezwaren gelden ten aanzien van de amṛta-kruik die Bosch, als visueel archaeoloog, uit de lotuswortel ontwikkeld ziet, en vele andere symbolen. Deze punten zullen in de volgende bladzijden nog nader ter sprake komen. Hier moge slechts de vraag gesteld worden, of men werkelijk het makara-symbool voldoende verklaard kan achten door de veronderstelling, dat de Indiër in de stengel-knoop de kop van een monster met opengesperde muil „gezien” heeft (p. 22). Laten wij de principiële vraag rusten, of religieuze symbolen werkelijk van de natuur zijn afgelezen op de wijze als B. soms schijnt aan te nemen ²⁾ — de Vedische ziener krijgt zijn inzichten langs andere weg, vgl. Rigv. X, 129, 4 — dan mag er toch aan herinnerd worden, dat, terwijl plantaardige symbolen voor de kruik met levensdrank (*soma-amṛta*) in de Rigveda naar mijn weten niet bekend zijn, het diersymbool een aanknopingspunt vindt in de slang of demon (Vṛtra, Vala, Śuṣṇa), die hier het vuur en de soma op (of in) de berg bewaakt, en die eerst gedood moet worden, voordat Agni en Soma vrij kunnen komen om in de wereld hun zegeningen te verspreiden. In de jongere priestersspeculaties nu is het soms niet de berg, maar Vṛtra zelf, die deze beiden in zich besloten houdt ³⁾. Men gaat dan zelfs zover, dat men Soma

²⁾ De formuleringen op p. 22 en 42 berusten op verschillende gedachtengangen en geven de indruk, dat de schr. op dit punt voor zichzelf nog niet geheel tot klaarheid gekomen is.

³⁾ Bijv. Kauṣītaki Brāhmaṇa 3.6; 15.2; S'at.Br. 1.6.3. 13 sqq. Vgl. *gīrvai vṛtro* Maitr. Samh. IV.5.1.

met Vṛtra identificeert ⁴⁾). Zonder hiermee te willen suggereren, dat Vṛtra rechtstreeks het mythologische uitgangspunt van het *makara*-motief geweest is — hetgeen een quaestie op zichzelf is, welke binnen het vakgebied van de archeoloog valt — mag men, meen ik, op grond hiervan toch wel besluiten, dat diergestalten als mythologische equivalenten van de lotuswortel geheel binnen de mogelijkheden van de Arische religieuze traditie liggen ⁵⁾).

Agni-Soma en het Classificatiestelsel.

Een van de punten, waarop Bosch, naar 't mij schijnt, niet geheel tot klaarheid gekomen is, is de plaats van Agni en Soma in het classificatiesysteem. Terecht kent hij aan de tegenstelling van Agni en Soma een grote betekenis toe, maar wanneer dit bij hem ertoe neigt het karakter van een cosmische tegenstelling aan te nemen, zoals op p. 60 waar *rasa*-Soma als essentie der wateren tegenover Agni als de vurige essentie van de scheppingsadem wordt gesteld, en p. 67 waar kortweg van Agni-uitscheppingsadem (die van bovenaf het vrouwelijke water-element heet te bevruchten) wordt gesproken, dan betekent dit m.i. toch een vertekening van het oude wereldbeeld. Een moeilijkheid, die zich hier voordoet, is dat het dichtsterlijke beeld van de mythe, dat de schrijver voor ons oproept, slechts ten dele gedekt en gesteund wordt door wat wij uit ons text-materiaal kunnen opbouwen. Wat p. 86 terloops over de schets van het classificatie-stelsel wordt opgemerkt, nl. dat deze deels hypothetisch is, moet ook voor de reconstructie van de mythe gelden, zonder dat echter de interpolaties van de auteur als zodanig zijn aan-

⁴⁾ Dit is vaak besproken, vgl. bijv. Hubert et Maus, *Le sacrifice* 129, S. Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les brāhmaṇas* 168 n. 5, Buschardt, *Vṛtra*, *Det rituelle daemondrab i den vediske Somakult* 113 sqq.

⁵⁾ Indien, zoals Bosch waarschijnlijk gemaakt heeft, de pilasters welke in de Hindoe-Javaanse kunst de twee *makara*'s aan de uiteinden van een boogpost (*torana*) vaak ondersteunen, als de bergen van zonsop- en ondergang te verklaren zijn (p. 170), dan treedt het parallellisme tussen *makara* als onderwereldsdemon, waaruit de zon 's morgens vrijst om er 's avonds weer in terug te zinken, en de cosmogonische Vṛtra-gestalte hier wel sterk op de voorgrond. Men denke ook aan de verslindende demonenkoppen van Kòk pò (plaat 46c) en aan de Javaanse voorstellingen van een kleine leeuw of vogel (beide zonnelymbolen) in de geopende *makara*-muil, anderzijds bijv. aan de Vedische mythe van Indra, die het *amṛta* der Asura's uit de mond van S'usṇa steelt. Dat de *makara* op oud Vedisch geloof gebaseerd is, wordt ook waarschijnlijk gemaakt door het Oost-Javaanse *kidang*-motief (p. 148 sq.), dat als variant van de *makara* optreedt en eveneens een onderwereldsymbool is. Ook deze heeft nl. een Vedische voorvader in S'usṇa, de demonische gazel van de Rìgveda (Hillebrandt, *Vedische Mythologie* II² 460, n. 1).

gegeven. Het is daarom onvermijdelijk, dat wij eerst zeer in 't kort formuleren, wat naar onze mening de hoofdtrekken van de Vedische Agni-Soma-mythe zijn. In het oerwater (dat met Amṛta-Soma essentieel identiek is) wordt Agni geboren. Het mysterie van Agni's geboorte is ongetwijfeld het kernpunt der Indo-Iraanse mythe geweest. Met de verrijzing van Agni (als zon) naar de hemel ontstaat eerst de cosmos in zijn tweedeling van boven- en onderwereld, waarvan de wereldboom het centrum en de steunpilaar is. Die verrijzing wordt gezien of monistisch, bijv. als een opstijgen van het Zonnepaard (*Dadhikrāvan*, *Uccaiḥśravas*) of dualistisch, als een van buitenaf opensplijten (door Indra) van de oerheuvel, waarin Agni en Soma verborgen waren. Dat Agni het kind van hemel en aarde heet, ofschoon deze beiden vóór zijn verrijzing een ongedifferentieerde oerwereld vormden en er dus feitelijk geen hemel was, ligt mythologisch op één lijn met het feit, dat Indra geboren wordt als hemelgod *avant la lettre* (niet voor niets is het relaas van zijn wonderlijke geboorte vaag en blijft de gestalte van zijn moeder ongrijpbaar). Immers eerst bij de bevrijding van de zon uit de macht van de onderwereldslang „steunt Indra de hemel van (de aarde) af”, d.w.z. richt hij de wereldstam op, die daarom cultisch de naam van *indrādhvaja* zal dragen (monistisch: zon als *skambha*, Rīg. IV. 23. 5).

Confronteren wij nu hiermede het beeld, dat Bosch ons schildert, dan moet ons als voornaamste punt ⁶⁾ treffen, dat van een afdalen van een vurige levensadem, voor zover ik zie, nergens sprake is. Agni's geboorte is een mysterie, maar daar hij, in de onderwereld geboren, als zon naar de hemel opstijgt en in zijn cultische functie van offervuur het (soma!) offer naar de goden opdraagt, heeft hij deel aan beide werelden en is, zo goed als de wezensverwante Perzische *Miθra*, een „middelaar”. De gehele cosmogonie wordt m.i. uitsluitend beheerst door de gedachte van een verrijzing uit een ongedifferentieerde oerwereld. Het blijft onduidelijk, wat Bosch tot zijn gedachte van een mannelijke, uit louter licht en intelligentie bestaande scheppingsadem (bijv. pp. 49, 58) geïnspireerd heeft ⁷⁾. Men moet gissen, dat dit voornamelijk berust op de

⁶⁾ Op ondergeschikte punten ga ik niet in, bijv. dat Prajāpati (ondanks bepaalde mythen in de brāhmaṇa's, waarin met het probleem van de wording der veelheid uit de eenheid geworsteld wordt), toch zeer duidelijk een totaliteitsgod is, die beide werelden omvat (= Kāśyapa!). Ook de gestalte van *Vāc* schijnt mij mistekend (men denke slechts aan de identificatie van *Vāc* met *Vinātā* in Maitr. S. III.7.3).

⁷⁾ Helaas is door de vroegtijdige dood van Kasten Rönnow ons het boek onthouden, dat hij over *Vāyu* en de *prāṇa*-leer aan het schrijven was. Aangezien dit een nog weinig ontgonnen terrein is, is het niet mogelijk tot een meer definitief oordeel over de eventuele rol van *Vāyu* in de cosmogonie te komen.

twee woorden *ānīd avātām* in Rīgv. X. 129.2, die hij vertaalt „er ademde, zonder ademtucht” (p. 49). De betekenis van het tweede woord is onzeker⁸⁾. Echter, het ongedifferentieerde Oerene staat kennelijk in geen verband met de rol, die aan een uit de hemel afdalende scheppingsadem wordt toegeschreven⁹⁾. Het lijkt mij ten enenmale in strijd met de strekking van X. 129, om, waar het in duidelijke termen voortdurend van *ékam* „het Ene” spreekt, toch een tweeheid, en een „vereniging dezer beide elementen” (p. 50), te postuleren, daarmede een rationele verklaring stellende in de plaats van wat voor de consequent monistisch denkende dichter (niet minder dan die van X. 82!) een mysterie was, dat hij bewust ook als zodanig wilde laten.

Vervalt echter de afdalende scheppingsadem als element van de oude mythe, dan vervalt hiermede ook de gehele basis, waarop Bosch p. 67 sqq. zijn verklaring van de hemelse vijgenboom grondt. Daar anderzijds aan de realiteit van het dubbele boommotief niet getwijfeld kan worden, zullen wij in andere richting naar een verklaring daarvoor moeten zoeken. Een suggestie daartoe moge aan het slot een plaats vinden.

Een tweede punt hangt met het bovenstaande nauw samen. Voor Bosch is de tegenstelling tussen Agni en Soma, zoals reeds opgemerkt, allengs gaan samenvallen met die van (manlijke) boven- en (vrouwelijke) onderwereld (bijv. p. 67), waaruit echter tal van tegenstrijdigheden voortvloeien¹⁰⁾. Het feit nu, dat zowel Soma als Agni door Indra's scheppingsdaad voor de bovenwereld vrijkomt en dat ook Soma naar de hemel geacht wordt op te stijgen (ritueel door 't offervuur, mythisch naar alle waarschijnlijkheid door de stam van de levensboom) toont reeds, dat deze tegenstelling niet juist kan zijn. Een duidelijke bevestiging levert ons het Vedische classificatie-stelsel, dat Soma in het Noorden, Agni in 't Oosten plaatst, dus *beide* in de bovenhelft van de cosmos. Men lette ook erop, dat „koning Soma” een typisch manlijke gestalte is, die als zodanig tegenover de vrouwelijke *surā* (onderwerelds-drink) staat.

Het Classificatie-stelsel en het Mahābhārata.

Wij spraken hier reeds terloops over het classificatie-systeem. Aan-gezien dit echter (pp. 85-92) nadrukkelijk niet alleen in verband wordt

⁸⁾ Zie Neisser, Zum Wörterb. des RV. I. 138.

⁹⁾ Dat B. aan passages als Jaim.Br. III, 359-360 *adhastāt prāṇam akuruta* gedacht heeft, blijkt niet. Zij laten zich m.i. niet zonder meer als mythologisch materiaal gebruiken, maar het is niet mogelijk hier nader op deze kwestie in te gaan.

¹⁰⁾ Enige complicaties bespreekt overigens ook Bosch, p. 167.

gebracht met, maar ook wordt afgeleid uit het boom-motief als primair gegeven, dienen wij hier nog wat dieper op in te gaan om te kunnen vaststellen, of de aanspraken van het boommotief, als uitgangspunt voor de gehele cosmische ordening te kunnen gelden, gerechtvaardigd zijn. Uiteraard blijven eventuele soortgelijke prioriteitsaanspraken van de stamorganisatie, tegen welke Bosch (p. 89) de handschoen opneemt, hier geheel buiten beschouwing. Wél zijn de beschouwingen over het Mahābhārata, waaraan Bosch zijn visie verduidelijkt, aanleiding om op dit belangrijke punt ook nader in te gaan. Ten einde ons uitgangspunt duidelijk te maken, is het nodig enige korte opmerkingen over de werking van het classificeringsproces vooraf te laten gaan, waarvoor wij ons zullen bepalen tot Varuṇa-Mitra.

Wanneer wij van het centrum afzien, dan valt voor de Vedische mens de cosmos in de eerste plaats uiteen in boven- en onderwereld, welke in het horizontale vlak van het classificatie-stelsel respectievelijk in N. en O. en in W. en Z. geprojecteerd worden. Binnen deze verdeling werkt de dichotomie echter verder door, zoals in de verdeling Soma-N. en Agni-O. tot uiting komt. Immers Agni is rechts en Soma links, iets wat tot de Indo-Iraanse prehistorie terug moet gaan, omdat in de Avesta Haoma met het linker oog verbonden wordt (Yasna 11, 4 en 5). Een soortgelijke oppositie moet tussen W. en Z. hebben bestaan. Het Westen, waar de zon 's avonds in het oerwater terugzinkt, is vanaf de Veda tot in late Hindoeïstische bronnen met opvallende bestendigheid steeds aan de Āditya's, de „oudere" goden der oerwereld, toegeschreven, van wie Varuṇa en Mitra de voornaamste representanten zijn. Echter: ook hier blijkt de dichotomie zich (in derde graad) voort te zetten. Terwijl Varuṇa het nachtaspect, de dood, de ondergaande zon, vertegenwoordigt, is Mitra de dag, doodsoverwinning, opgaande zon. M.a.w. ook al wordt dit niet stringent in de teksten geponeerd, de polariteit Varuṇa: Mitra, waarin de in het wezen der onderwereldgodheid gelegen demonische tweezijdigheid geprojecteerd is, leidt ertoe, dat *op-zichzelf-beschouwd* Varuṇa en Mitra in een verhouding West-Oost tegenover elkaar staan. Hier — in dit verband met de verrijzende zon (Agni) — liggen dan ook de nauwe aanrakingspunten tussen Mitra en Indra (die ook tot het Oosten gerekend wordt), welke o.a. de Indra-trekken van de Perzische Miθra verklaren. Deze voortschrijdende dichotomie toont ons derhalve niet één ordening, maar een reeks van elkaar omvattende ordeningen, waarin telkens twee groepen of grootheden zich polair uitkristalliseren. In de grote vierdeling (N.O.Z.W.) zijn de Āditya's (in casu Varuṇa en Mitra) solidair, op zich zelf zijn ze volstrekt anti-

thetisch: wat van Mitra is, is niet van Varuṇa (Śat.Br.). Het hangt dus uitsluitend van de afgrenzing van het „veld”, waarbinnen het ordenings-spel der polaire krachten gespeeld zal worden af, hoe het resultaat zal uitvallen ¹¹⁾).

Tegen deze achtergrond willen wij eerst de dramatische strijd uit het grote epos nader beschouwen. De zeer belangrijke opmerkingen, die Bosch aan Pāṇḍava's en Kaurava's wijdt zijn een doorlopende bevestiging van de hoofdthese van Held's dissertatie over het Mahābhārata. In het bijzonder is het parallellisme met de oude mythe van Kadrū en Vinatā, die aan het begin van de schepping (*devayuga*) geplaatst wordt, opvallend. Kaśyapa (schildpad), een typische totaliteitsgestalte, heeft 2 gemalinnen, nl. Kadrū, die 100 nāga's tot zonen heeft, en Vinatā, die slechts twee zonen heeft, nl. Garuḍa en Aruṇa. Dat de mythe hier de strijd van de twee cosmische helften uit die tussen twee mythische oermoeders afleidt, is duidelijk. Een opvallende bijzonderheid van Kadrū (Aditi) is nu, dat zij in het Suparṇa-verhaal eenogig (*kānā*) heet. Deze trek, die de eigenlijke pointe is van haar wedstrijd met Vinatā in het scherpzien, is ongetwijfeld oud. Parallel hiermede is in het epos niet alleen de vader der 100 Kaurava's (die de naam van een slangengod draagt, nl. Dhṛtarāṣṭra) zelf blind, maar maakt ook de moeder Gāndhārī zich bij haar huwelijk symbolisch blind door een doek voor de ogen te dragen. Dit feit, dat het epos ternauwernood motiveert (Mbh. 1. 110. 14 Bomb.), wordt pas begrijpelijk, wanneer we Gāndhārī als equivalent van Kadrū zien ¹²⁾ en haar blindheid als een noodzakelijke trek, die latere dichters niet meer hebben begrepen. De strijd tussen beide groepen speelt zich af in Kurukṣetra, tussen Yamunā en Ganges. Nu is het een der lucide gedachten van Bosch geweest, dat hij in deze twee

¹¹⁾ Terloops zij opgemerkt dat wat wij hier uit de Vedische gegevens aflezen, een meer dan oppervlakkige overeenkomst vertoont met principes der structurele taal-kunde. (Volgens recente berichten is de structurele linguist Roman Jakobson sinds enige tijd bezig met een „structurele” mythenverklaring). Men kan zijn hart vasthouden bij een toekomstbeeld, waarbij de mythologie tot structuralistisch speelgoed in handen der systematici verworpen zou zijn, maar men kan zich niet aan de ernst van de vraag onttrekken, of niet op de vorm der mythe, zo goed als op die van de taal, een structurerende werkzaamheid van de menselijke geest haar stempel gedrukt heeft. Dat een dergelijke systematiek op zichzelf ons slechts een geraamte, een denkvorm levert en niets zegt over het religieuze leven, waarvoor binnen deze omraming ruimte geschapen was, is even zeker als het waarschijnlijk is, dat een kennis van dit systeem ons voor nodeloze dwaaltochten van onze fantasie in het mythologisch oerwoud kan behoeden.

¹²⁾ De eenogigheid of blindheid van onderwereldsfiguren is nog verre van duidelijk. De opmerkingen, die Dumézil daarover maakt, schijnen me niet de kern te raken (vgl. Mitra-Varuṇa, ed. 1940, p. 133 sqq.).

rivieren de oriëntatie rechts: links herkend heeft (p. 91). Minder gelukkig schijnt de veronderstelling, dat de 2 rivieren de zonnebaan uitbeelden (p. 110). Wanneer wij weten, dat de Yamunā in late texten dochter van de zon (*tapānaduhitar* etc.) heet, kan het nauwelijks toeval zijn, dat de „linkse” Ganges van de maan op Śiva's voorhoofd heet af te stromen. Nu is het opvallend, dat de oudere stad der Kaurava's aan de Ganges ligt (dus met de begrippen „maan”, „links” is verbonden) en de naam Olifantenstad (*Hāstinapura*, *hastināpura*) draagt: de olifant (= *nāga*) is in de Indische mythe een typisch onderwereldsdier. Evenmin kan het toevallig zijn, dat de jongere stad der Pāṇḍava's aan de Yamunā gesticht wordt en naar de protagonist der „hemelfratrie” genoemd is, nl. *Indraprastha*. Dat het door beide rivieren omsloten gebied (*Kurukṣetra*, en in ruimer zin ook *Madhyadēśa*, het „land van het midden”, dat op een cosmische vijfdeling van *Āryāvarta* berust) dus het cosmisch centrum moet zijn, is dan ook een overtuigende conclusie van Bosch. In dit verband is nog van belang, dat hier de heilige plaats *Varāhatīrtha* (III. 83. 18) of *Lokoddhātīrtha* (III. 83. 45) lag, d.w.z. dat hier het cosmogonisch everzwijn de eerste aarde uit het oerwater omhoog heeft gedragen, zodat hier de eigenlijke navel der aarde, de oerheuvel gedacht werd.

In dit cosmisch centrum ontbrandt nu de strijd tussen de twee groepen, een strijd die zich door deze situering onmiskenbaar als een repliek van de strijd tussen goden en Asura's bij de karning van de levensdrank¹³⁾ aandient. Immers, zoals de Pāṇḍava's de rechter partij, en de Kaurava's de linker vormen, zo schept *Prajāpati* aan zijn rechterhand de goden en aan zijn linkerhand de Asura's¹⁴⁾. Hierbij vraagt nu speciaal de rol van *Viṣṇu-Kṛṣṇa* onze aandacht. *Viṣṇu*, die in het Vedische classificatie-stelsel zijn plaats in het centrum heeft, is, al naar de tijd van de (gewone of cosmische) jaarcyclus, of in de onderwereld (*Viṣṇu's* slaap) of in de bovenwereld. Hij heeft dus deel aan deze beide, hetgeen de latere mythe in zijn twee *vāhana's*, nl. de onderwereldslang (*śeṣa*) en de hemelvogel (*Garuḍa*) tot uitdrukking brengt. Over de plaats die *Viṣṇu* bij de *amṛta*-karning inneemt en die het epos slechts in enkele duistere woorden aanduidt (1.18.15 Bomb.), leveren enkele reliefs van Angkor Vat ons waardevolle opheldering. *Viṣṇu* wordt daar nl. afgebeeld in het centrum, staande tussen de twee partijen, die hij

¹³⁾ Voor *amṛta* „niet sterven = leven”, zie Thieme, *Untersuchungen zur Wortkunde und Auslegung des Rigveda*, p. 64, n. 1.

¹⁴⁾ *Kāth. Samh.* IX. 11.

beide een hand geeft¹⁵). Wij weten, dat hij door bedrog de goden ten slotte de overwinning bezorgt. Een gelijke dubbelzinnige rol speelt in het epos Kṛṣṇa. Ook hij is met beide partijen verwant, maar verzekert de Pāṇḍava's de suprematie¹⁶). Held's conclusie, dat aan Kṛṣṇa in het epos van het begin af aan een Viṣṇu-functie moet zijn toegekend, is daarom ongetwijfeld juist. (De verhouding van deze Kṛṣṇa tot het goddelijk kind Kṛṣṇa, de herdersgod van Mathurā, is uiteraard een geheel andere kwestie, waarbij wij alleen aan mythologische equivalentie kunnen denken). Wij kunnen nog een stap verder gaan. Caland heeft in zijn zeer originele rede over „De Incarnaties van den god Viṣṇu”¹⁷) aannemelijk gemaakt, dat wij in de verhouding tussen Arjuna en Kṛṣṇa een replek van de Vedische Indra en Viṣṇu mogen zien¹⁸). Evenals nu in het epos gezegd wordt, dat die partij winnen zal aan wier zijde Kṛṣṇa zich schaart (*yataḥ Kṛṣṇas tato jayaḥ* VI. 21.12), evenzo zullen wij aan Viṣṇu's schijnbaar onbetekenende rol in de strijd tussen Indra en Vṛtra een veel essentieler betekenis moeten toekennen, dan oudere Vedisten (als Hillebrandt en Oldenberg) konden aanvaarden: in de dubbelzijdigheid van Viṣṇu's wezen ligt kennelijk het beslissende element, dat alleen de balans in de strijd der twee cosmische helften kan doen doorslaan.

Evenwel: ook hier zet de dichotomie zich voort. Het vijftal der Pāṇḍava's (corresponderend met de twee zonen van Vinatā) wijst reeds op een verdere structurering binnen deze groep. Visueel laat zich het totaalbeeld dus voorstellen als een stambha op welks top een vierspakig wiel (waarvan de spaken naar de vier windstreken wijzen) horizontaal bevestigd is, terwijl aan de voet de Kaurava's zich bevinden, wier aantal „legio” is. Bosch heeft het probleem van deze verdergaande structurering reeds gezien, zonder echter tot een oplossing te komen (p. 90). Het antwoord op de daar gestelde vraag kunnen wij vinden in de digvijaya (Mhbh. II. 25. 9 sq. Bomb.), waar Arjuna naar het N. trekt, Bhīma naar het Oosten, Sahadeva naar het Z. en Nakula naar het W., terwijl Yudhiṣṭhira „in grote voorspoed” in de stad achterblijft, m.a.w.

¹⁵) Vgl. hiermede de ritualistische duiding in S'at.Br.III.4.4.15: Agni is de dag, Soma de nacht, Viṣṇu *het verbindende*.

¹⁶) De Bhagavadgītā wordt door Kṛṣṇa uitgesproken „tussen de beide legers” (1.21) en zo beeldt een moderne litho in de Bombay-uitgave Kṛṣṇa dan ook uit tussen de partijen (vóór Mbh. VI).

¹⁷) Toespraak voor Prov. Utr. Genootschap van K. en W., 31 Mei 1927, p. 27.

¹⁸) De opvallend frequente vermelding van goud in verband met Arjuna en diens aapbanier (bijv. Mbh. 1.225.4 en 10) laten zich wellicht ook vanuit deze achtergrond verklaren.

de 3 zonen van de hoofdgemalin Kuntī vinden we in centrum en N.-O. (de „goddelijke” windstreken), daarentegen de zonen van Mādri in de onderwereldshelft. Aan Garuḍa en Aruṇa, de twee zonen van Vinatā, beantwoorden dus hier met verdere doorgevoerde tweedeling de paren Bhīma-Arjuna en Nakula-Sahadeva, corresponderend, resp. met kṣatriya en vaiśya in de sociale structuur¹⁹⁾. Ook deze indeling is stereotiep: een moderne lithografie in de Bomb. uitg.²⁰⁾ toont Yudhiṣṭhira in het midden, gezeten onder een parasol met een lotus in de hand, terwijl aan zijn rechterhand Bhīma en Arjuna, en aan zijn linkerhand de tweelingen figureren. Op het verband met de sociale structuur heeft in het bijzonder Wikander, hierin het voetspoor van Dumézil volgend, gewezen en daarbij o.a. op de typische passieve rol van Yudhiṣṭhira als dharma-rāja de nadruk gelegd²¹⁾. Dat dit verband voor de dichters van het epos nog leefde, mag men uit Mhbh. 1.1.125 sq. afleiden, waar de karakteristieke eigenschappen van de Pāṇḍava's worden opgesomd, die hen duidelijk als prototypen der standen kenmerken, nl. Yudhiṣṭhira: reinheid, Bhīma: standvastigheid, Arjuna: agressieve heldenmoed, de tweelingen: gehoorzaamheid en bescheidenheid²²⁾. Hoe belangrijk een dergelijk onderzoek mede in verband met de Indo-Iraanse prehistorie²³⁾ mag zijn, als tweedeling van de tweede graad is deze voor het begrip van het epos uiteraard van secundair belang tegenover de primaire tegenstelling tussen Pāṇḍava's en Kaurava's, waaraan de sociale tweedeling ārya: śūdra (in de Rīg. *ārya vārṇa: dāsa vārṇa*) beantwoordt.

Het grote belang van het Mahābhārata-probleem en de onklarheid in de verhoudingen der wetenschappelijke standpunten (bijv. van Wikander contra Held) moge deze uitweiding verontschuldigen die ons overigens veroorlooft, met dit meer gedetailleerde beeld in handen, de vraag te stellen wáár de aanwijzingen te vinden zijn, dat het boom-motief hier *primair* en *bepalend* is geweest. Het antwoord kan m.i.

¹⁹⁾ De gedachte van vijf takken (of phalli) rondom in de stam (of vulva) rustend (p. 90) kan daarom niet juist zijn. Opvallend is het memoriaalvers (I. 1. III en V. 29.53), waar Yudhiṣṭhira de boom heet, Arjuna de stam, Bhīma de takken en Nakula-Sahadeva bladeren en bloemen. Meer dan een late woekering van het boommotief kan ik er niet in zien, vooral omdat iets parallels van de Kaurava's gezegd wordt.

²⁰⁾ Vóór het Sabhā-parvan (Mbh. II).

²¹⁾ Religion och Bibel VI (1947) 27-39. Vgl. ook G. Dumézil, Jupiter-Mars-Quirinus IV. 37 sqq.

²²⁾ De goddelijke vaders der tweelingen zijn de Ásvins, die als vaiśya's in de godenwereld gelden.

²³⁾ Zie in het bijzonder Wikander, Sur le fonds indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde, La Nouvelle Clío no. 7 (juillet 1950), 310-329.

slechts luiden, dat deze ten enenmale ontbreken. Ongetwijfeld kan men, zoals Bosch (p. 88) opmerkt, een doorlopende vergelijking maken met de wereldboom, maar dit berust veeleer daarop, dat dit cosmische symbool een stylering van de natuurlijke boomvorm in overeenstemming met het op voortschrijdende tweedeling berustende classificatiestelsel heeft ondergaan, zodat het niet te verwonderen is, dat die classificatie achteraf inderdaad in het symbool is terug te vinden²⁴). Dat echter de functionele betekenis van zo'n oppositie als bijv. N-O (goddelijk): W-Z („demonisch”) niet uit de vertakking van de boom is af te leiden, maar een onafhankelijk daarvan bestaand voorstellingscomplex veronderstelt, is voor ons reeds voldoende aanwijzing, dat het symbool als zinvol teken niet primair kan zijn ten opzichte van dat wat het representeert. Meer in detail tredend, kunnen we hier nog aan toevoegen, dat wij als grondschema voor het Mahābhārata vonden de representant van de oerheuvel (Kurukṣetra) met ter rechterzijde de Pāṇḍava's en ter linkerzijde de Kaurava's, hetgeen een getrouwe replek bleek van de situatie bij het *amṛtamanthana* (waar de wereldberg Mandara centrum is). Niets noopt ons hierbij van het boommotief uit te gaan. Nu leidt weliswaar de schr. de wereldberg zelf weer uit de lotuswortel af (p. 101), maar terwijl de oerheuvel-conceptie zeker (o.a.) Arisch geweest moet zijn, is de lotuswortel, zoals reeds boven werd opgemerkt, dit oorspronkelijk zeker niet geweest. Alle verbindingen, die deze equivalente symbolen²⁵) in de beeldende kunst kunnen aangaan, zijn secundair en derhalve los van de gedachte te beschouwen, dat de ene uit de andere ontstaan is.

De omgekeerde vijgenboom.

Een zeer grote rol in de verklaring, die Bosch geeft van het dubbele boom-motief, speelt, zoals we zagen, de vijgenboom. Voor een goed begrip van de complicaties, waarvoor de teksten ons stellen, zij vooropgesteld, dat wij daar vermeld vinden: 1) de gewone *āśvattha*, *ficus religiosa* L., bij uitstek vereerd als representant van de wereldboom en

²⁴) Hetzelfde geldt ten aanzien van B.'s analoge opmerkingen over de wereldorde (p. 280); de ordening *bedient zich* van het boom-symbool.

²⁵) Tussen berg en kruik schijnt een even nauwe relatie bestaan te hebben als tussen lotusplant en -wortel. Parallel met de boomvertakking schijnen in het mythische wereldbeeld, sinds Indra de berg „openboorde”, twee of vier rivieren van de bergtop te stromen (vgl. Gaṅga-Yamunā en de 4 wereldoceanen, Ath. V., Mbh.). De „kruik met vier openingen” (*kalāśa cāturbīla*) van Ath. V. XVIII. 4.30 kan derhalve als *pars pro toto* voor de berg + *amṛtavat* staan. Vgl. ook de „jonkvrouw met vier vlechten, die zich in sluiers hult” (Rigv. X. 114.3)?

als zodanig ongetwijfeld gedacht als wortelend in de oerheuvel (al zwijgen hierover de oude teksten). 2) de omgekeerde vijgenboom, soms als een soort goddelijk mysterie genoemd. 3) de *aśvattha* groeiend als epifyt op de stam van de *samī* (of andere boomsoort), en van daaruit zijn wortels neerlatend. 4) de *nyagrodha* (waringin) met luchtwortels. Hiermede is a priori aan de interpretatie een grote speelruimte gelaten. Aangaande de epifyt zijn wij sinds het verschijnen van „de Gouden Kiem” door Emeneau beter onderricht ²⁶⁾.

Het betoog van B. gaat uit van de in de hemel wortelende vijgenboom, die hij met de afdalende scheppingsadem gelijkstelt, waarna hij 3) en 4) als varianten van 2) verklaart, die aan een vermeende dubbelzinnigheid der teksten hun ontstaan zouden danken (p. 67 sqq.). Ik bepaal me voorlopig bij het uitgangspunt: de omgekeerde vijgenboom.

In Kāth. Up. VI. 1 (nagevolgd door Bhāg. G. 15.1-2) wordt in mysterieuze taal gesproken van een *aśvattha*, waarvan de wortel omhoog steekt en de takken omlaag hangen, waarin alle werelden rusten, en die het brahman is. Evenzo Maitr. Up. VI. 4, waar alleen de richting der takken niet vermeld wordt. In het waarschijnlijk iets oudere Taitt. Ār. I. 11.5 ²⁷⁾ vinden we hetzelfde beeld en dezelfde terminologie, alleen wordt de boom hier niet als *aśvattha* gespecificeerd. Ook hier is weer sprake van een mysterie: wie deze boom kent, is onkwetsbaar voor de dood (vgl daarmee vooral Rīgv. I. 164.21). Tenslotte de oudste vermelding in Rīgv. I. 24.7: „In het bodemloze houdt koning Varuṇa, rein van wil, de „prui” (*stūpa*) van de boom omhoog vast; omlaag gericht staan zij, hun wortel is boven. Mogen hun stralen (*ketu*) in ons neergelegd zijn”.

Een bevreemdende verklaring van deze plaatsen is nog niet gegeven ²⁸⁾. De gedachte, dat deze Indische dichters eenvoudig de *aśvattha* met de waringin verward zouden hebben ²⁹⁾, is met Emeneau ten enenmale onaannemelijk te achten. Indien wij het willen wagen de niet eindigende discussie over dit onderwerp weer verder voort te zetten, dan moeten wij, meen ik, drie punten vooropstellen: 1) op alle plaatsen is duidelijk

²⁶⁾ M. B. Emeneau, The strangling Figs in Sanskrit Literature, Univ. of California Publications in Classical Philology X (1949), pp. 345-370.

²⁷⁾ Emeneau, p. 367.

²⁸⁾ Zie samenvatting bij Emeneau, p. 366. De recente gedegen filologische behandeling door Thieme, Untersuchungen zur Wortkunde und Auslegung des Rīgveda (Halle 1949), pp. 55-73, levert helaas weinig nieuws. Thieme is m.i. niet tot de kern der zaak doorgedrongen en heeft het karakter van de boom, evenals van de twee *suparṇā*'s, miskend.

²⁹⁾ Zo Garbe, R. Otto, Geldner, en ook Bosch, p. 71.

sprake van de levensboom, tot welke de mens in een bepaalde relatie staat, of behoort te staan. Het is waarschijnlijk (wegens Rign. 1.164.22), dat deze boom van oudsher als *āsvattha* gedacht is, maar zelfs indien de *āsvattha* eerst sinds de Kāth. Up. ermee geïdentificeerd zou zijn ³⁰⁾, doet dit aan de zaak niets af. 2) op alle plaatsen wordt bedoeld op een mysterie. Waar deze boom zo duidelijk het karakter van een (esoterisch) religieus symbool draagt, is het a priori twijfelachtig dat een naturalistische verklaring, hetzij als waringin (Geldner, Bosch), hetzij als epiphyt (Emeneau, p. 367), hier op zijn plaats is. 3) op het belangrijke feit, dat in de RV. Varuṇa de boom vasthoudt, is in het algemeen geen acht geslagen.

Nu zijn Varuṇa en de andere Asura's het „oudere” godengeslacht, d.w.z. de goden van die oerwereld, die aan de tweedeling in boven- en onderwereld voorafgaat ³¹⁾. Als zodanig huist Varuṇa in het oerwater, waaruit de aarde is verrezen en waarop deze rust. Terwijl hij als godheid al in het jongste boek van de Rigveda terugtreedt, moeten in de volkscultus nog zeer lang sporen van zijn oude betekenis bewaard zijn gebleven. Nog omstreeks de 11e eeuw na Chr. was in Chambā (in N.W.-India) Varuṇa-deva de gewone term voor een steen op de welput ³²⁾; deze gaf immers toegang tot de onderaardse wateren. Daar echter het *amṛta* de essentie (*rasa*) dezer wateren is, stond dus de (onderaardse) *amṛta*-kruik, waarin de levens- of *amṛta*-boom (blijkens het getuigenis van de beeldende kunst) geplant werd gedacht, in Varuṇa's rijk: geworteld in de onderwereld, reikte hij met zijn kruin tot in de hoogste hemel. Dit rijk was overdag aan het menselijk oog onttrokken, maar daar classificatorisch de bovenwereld met dag en de onderwereld met nacht verbonden was, werd in Indië (gelijk ook elders) de nachthemel als hemelocean met het oerwater gelijk gesteld ³³⁾. Zo wordt van Varuṇa gezegd, dat hij, voortgaande temidden van de wateren, *neerziet* op recht en onrecht der mensen (VII. 49.3). Dat inderdaad Varuṇa's rijk, voor zover het aan de hemel gelocaliseerd werd, als een omgekeerde kosmos gedacht werd, blijkt daaruit dat hetzelfde woord *nīcīna* „omlaag gericht”, dat voor de boomtakken gebruikt wordt, ook voorkomt in verband met het vat, vgl. Rign. V. 85.3: „Varuṇa

³⁰⁾ Emeneau 367.

³¹⁾ Van elke documentatie en detaillering van het hier volgende betoog moet hier uiteraard worden afgezien.

³²⁾ J. Ph. Vogel, *Antiquities of Chambā State*, I. 177 sq. en passim.

³³⁾ De oude strijd of Varuṇa oorspronkelijk god van het water of hemelgod was, verliest hiermee uiteraard zijn zin.

heeft het vat met naar beneden gerichte rand ³⁴⁾ uitgegoten over hemel, aarde en luchtruim; daarmee besproeit de koning der gehele wereld de aarde, zoals de regen de gerst". Dit onuitputtelijke (VIII. 72.10) vat heet elders het „waterrijke bron-vat" (*útsam kāvandham udrīnam*, VIII. 7.16) ³⁵⁾, en is ongetwijfeld identiek met de „gouden bron" (IX, 107.4) aan de hemel, waarmee slechts de maan bedoeld kan zijn ³⁶⁾. Dit beeld leeft nog voort in het epische relaas van de *amṛta*-karning (dagaspect!), waar de te karnen oceaan als „vat" wordt aangeduid ³⁷⁾. In dezelfde lijn ligt m.i. ook de verklaring van de Vedische *śyena*-mythe, volgens welke een adelaar (later *Garuḍa*) het *amṛta* rooft uit de hemel, die blijkens de slangenbewaarder *Kṛśānu* („de voetloze boogschutter") een onderwereld-karakter heeft ³⁸⁾. Evenzo is de hoge mast bekroond door gouden vis of gele nap (Bosch 181 sq.) weliswaar de *indrādhvaja*, maar in nachtaspect.

Op grond hiervan lijkt het mij aannemelijk, dat wij de verklaring van de omgekeerde vijgenboom in het nacht-aspect van de cosmos te zoeken hebben. Wortelend in het hemelse *amṛta*-vat, de maan ³⁹⁾, zendt hij zijn zegenrijke levenskracht tot in de harten der gelovigen, die immers met de takken van de boom verbonden zijn ⁴⁰⁾.

Is deze conclusie juist, dan berust het symbool van de omgekeerde vijgenboom dus op een principieel andere conceptie dan die van *aśvattha*

³⁴⁾ Voor dit woord zie Wackernagel-Debrunner, KZ. 67 (1942) 171 sq.

³⁵⁾ Men zal wellicht opmerken, dat de regen, die *Varuṇa* en de *Maruts* uit dit vat storten, toch niet alleen 's nachts valt. Evenwel: ook de *Ganges* stroomt niet alleen 's nachts, maar de *sādhū*, die haar afdaling uit de hemel nabootste (Bosch, p. 214, n. 2), liet dit in de nanacht tot aan de ochtendstond plaats vinden (immers de *Ganges* ontspringt mythisch op de maan!). Alleen op bepaalde ogenblikken beantwoordt de aardse realiteit aan de ideële norm van de mythe.

³⁶⁾ Vgl. hiervoor Hillebrandt, Ved. Mythol.² I, 321 sq. en 326 (over het gouden vat in de *pūr ayodhyā*, Ath. V. X. 2.31). De door Bosch gestelde gelijkheid van *amṛta* met *Agni* gaat dan ook slechts op, wanneer men ze beperkt tot *Agni* in zijn nachtaspect als maan.

³⁷⁾ Mbh. I. 17.12 *Bomb. mathyatām kalaśodadhiḥ, bhaviṣyaty amṛtaṃ tatra* en 18.32. *kṣobhyatām kalaśaḥ sarvair* (vgl. Rīg. VI. 69.61). De *kalsā* is het embleem bij uitstek van het Hindoeïsme geworden, vergelijkbaar met kruis en halve maan.

³⁸⁾ In het epos moet *Garuḍa* door een ronddraaiend rad aan de hemel kruipen om de *kumbha* (kruik) te vinden. Ik kan hierin (in afwijking van Bosch, p. 175) slechts een verdubbeling van het *kumbha*-maan-motief zien (vgl. p. 187 n.l.: het gouden wiel als representant van de kruik in de onderwereld). Het rad als zon te duiden, lijkt mij mythologisch niet mogelijk.

³⁹⁾ Dit vindt een opvallende bevestiging in Indonesische tradities (Bosch p. 291).

⁴⁰⁾ Rīg. II. 5.4 „Wie zijn (nl. *Agni*'s) vaste regels kent, groeit (met deze) als met de twijgen mee" (*vayā ivānu rohate*) mag men wellicht als een literaire uiting beschouwen van dat geloof, dat Bosch het eerst op de reliefs van *Bharhut* en *Sānci* herkend heeft.

en *samī* en kan B.'s betoog (p. 72 sq.), hetwelk beide op grond van vermeende dubbelzinnigheid der literaire teksten tracht te combineren, niet juist zijn. Wel vindt men soms dag- en nachtaspecten in één beeld verenigd (waardoor de symboolwaarde en de kracht van het beeld tot zijn maximum is opgevoerd): dit is bijv. het geval, wanneer een zuil met zijn voet op een kumbha rust en op zijn top een omgekeerde („gesongsangde”) kumbha draagt ⁴¹). De omgekeerde vorm is dan echter een onmisbare vereiste. Aangezien deze ontbreekt in het twee-bomen-motief, moet de omgekeerde vijgenboom, samen met de afdalende schepingsadem, o.i. als basis voor B.'s betoog vervallen ⁴²).

Terloops zij weer opgemerkt, dat de equivalentie van de Vedische *amṛta*-kruik met de niet-Vedische lotuswortel een afleiding van het eerste symbool uit het tweede (p. 121 sqq.) niet rechtvaardigt. Wanneer Bosch dan verder uit de kruik weer de voorstelling van „potbuikige” wezens afleidt (p. 126), dan roert hij een vraagstuk aan, waaraan een louter archeologisch betoog niet voldoende recht kan doen wedervaren. Indien wij als juist mogen aannemen, dat verscheidene namen van „potbuikige” wezens (bijv. udumbala-, Hidimba-, Heramba-, Kum-bhāṇḍa) van Proto-Munda herkomst zijn, dat verder juist enkele niet-Arische woordgroepen tegelijk „pot” en „buik” betekenen (bijv. kábandha, bhāṇḍa, bhāṇaka „pot, kruik”: kábandha, phaṇḍa, phāṇḍa „buik”, vgl. Ku-mbhāṇḍa), hetgeen weer aansluit bij de grotere „zintuigelijkheid” van deze talen in vergelijking met het Arisch, dan is er alle reden om in de „potbuikigen” geadopteerd vreemd kultuurgoed te zien, voor de verklaring waarvan men met andere associaties zal moeten rekenen ⁴³).

Het dubbele boom-motief.

Indien onze conclusie juist is, dat een fundamenteel deel van B.'s verklaring voor het dubbele boom-motief komt te vervallen, rijst de

⁴¹) Vgl. Bosch, p. 183, wiens verklaring mij moeilijk aanvaardbaar schijnt.

⁴²) Een beroep op de luchtwortels van de waringin (Bosch p. 70 sq.) dient ernee te rekenen, dat deze niet gelijkwaardig naast, maar eerder antithetisch tegenover de *āsvattha* schijnt te staan en, blijkens zijn verbinding met Rudra-S'iva, de cosmische *nivṛtti* aan het eind van het offerjaar symboliseert, terwijl de *āsvattha* met de cosmische expansie gedurende het offerjaar (*pravṛtti*) en met Viṣṇu samenhangt. Slechts éénmaal heet de waringin de boom van Varuṇa, in welk geval hij de natuurlijke representant van de mythische omgekeerde *āsvattha* moet zijn.

⁴³) Het opmerkelijke feit, dat de meeste woorden voor kruik in de Rīgveda reeds de indruk maken van vreemde oorsprong te zijn stelt in dit verband problemen, die hier alleen maar kunnen worden aangeduid.

vraag, hoe dit symbool dan wèl tot stand kan zijn gekomen. Een enkele suggestie moge hier tot besluit volgen. Gaan we daartoe uit van het Vedische wereldbeeld: met de verrijzing van Agni verheft zich de boom uit de oerheuvel ⁴⁴⁾ om als wereldzuil het hemeldak te schragen. Zijn wortels reiken echter, door de berg heen, tot aan het oerwater ⁴⁵⁾ waarop de aarde rust, en voeren vandaar het amṛta (de essentie van deze wateren) omhoog. In de cosmogonieën van de jongere Yajurveda-texten ⁴⁶⁾ komt echter naast het oude motief van de oerheuvel ⁴⁷⁾, waarvan het eerste begin op de snuit van een everzwijn van de bodem van het water wordt omhooggebracht, het typisch inheemse symbool van de lotusplant op, op welks blad het everzwijn de eerste aarde legt. (Eerste aanduiding hiervan reeds Rīgv. VI. 16.13). Beide symbolen blijven sindsdien als gelijkwaardig naast elkaar bestaan. De conclusie schijnt dan gewettigd, dat het lotus-vijgenboom-motief in beginsel een substituut is voor het oerheuvel-boom-motief ⁴⁸⁾. Dat met de voorstelling van boom + zon (brahmamūla) en berg + kruik (padmamūla) als representanten van Agni en Soma zich secundair de voorstelling van de *asvattha* parasiterend op een *śamī* (welke beide de Indische speculatie reeds vroeg met boven- en onderwereld gelijkstelt) verbonden heeft, is mogelijk.

Liever dan ons te verliezen in een detailbespreking van de oneindig gevarieerde verschijnselen, die dit boek behandelt, hebben wij wat uitvoeriger bij enkele fundamenteën van het bouwwerk willen stilstaan. Wanneer wij daarbij het plantenmotief niet als altijd-primair konden aanvaarden, moeten wij ons verweren tegen de stelling van Bosch, dat het „macrocosmische” wereldbeeld noodwendig mechanistisch zou zijn (p. 269 sq.). Dit berust o.i. op een misvatting. In het midden latend, of het wel zinvol is in dit verband een tegenstelling tussen macro- en microcosmisch te poneren, zij slechts opgemerkt dat een wereldbeeld dat in de oude Vedische mythe (*en dus* in de Agni-mystiek) wortelt eo ipso niet „mechanistisch” kan zijn geweest.

Vatten we ons oordeel samen: „De Gouden Kiem” is een geniaal boek, gedragen door een bezielde vizie. De taak evenwel, die de auteur

⁴⁴⁾ Dat de Vedische oerheuvel-conceptie niet uit de lotuswortel (Bosch 10) kan worden afgeleid, is boven reeds opgemerkt.

⁴⁵⁾ Vgl. daarmee de Javaanse goenoengan, Plaat 59b.

⁴⁶⁾ Taitt. Brāhm. en Trirātra Brāhm. (Zie Hertel, Die Himmelstore im Veda und im Awesta, 24 sq.)

⁴⁷⁾ De *mātrkā* (moedertje) van het Indra-feest (Bosch 180).

⁴⁸⁾ Volgens de vizie van B. ligt de zaak natuurlijk omgekeerd (p. 101 sq.).

zich gesteld heeft, was èn door verbijsterende diversiteit van het materiaal, dat om behandeling vroeg, èn door de ongewone duisterheid en moeilijkheid van de problemen der symboliek te zwaar, zelfs voor zijn oorspronkelijkheid van vizie en grote eruditie, dan dat hij reeds in eerste aanloop daarin geheel heeft kunnen slagen. Wij hopen, dat Bosch, wanneer de Gouden Kiem in een engelse vertaling zijn definitieve vorm zal krijgen, niet alleen een andere dispositie van de stof zal kiezen (en dan aan het boek de onmisbare index toe zal voegen!), maar dat hij ook, de fundamenten van zijn betoog aan een grondige revisie onderwerpend, ertoe zal kunnen besluiten zijn lievelingsdenkbeeld: het plantenmotief als hoofdbron van mythologische concepties, los te laten; opdat dit boek definitief moge worden, wat het in aanleg reeds is: een der klassieke werken op het gebied der Indische cultuurgeschiedenis.

F. B. J. KUIPER.