F. Bosch

Een oudheidkundige benadering van het Brahman-probleem. (Met 1 figuur)

In: Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 116 (1960), no: 2, Leiden, 205-231

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

EEN OUDHEIDKUNDIGE BENADERING VAN HET BRAHMAN-PROBLEEM*)

Ik behoef wel nauwelijks te zeggen dat het opnieuw ter discussie stellen van het brahman-probleem, na de vele malen dat het een punt van onderzoek heeft uitgemaakt en na alles wat er over is gesteld en betoogd, beweerd en bewezen, een uiterst hachelijke onderneming is die weinig kans biedt op succes, zulks vooral nu het onderzoek in de laatste jaren bedenkelijke tekenen van vermoeidheid is gaan vertonen en hiermede op het dode punt dreigt aan te landen dat weinig of geen mogelijkheden tot een oplossing meer in uitzicht stelt. Wanneer ik het desondanks waag mijn stem te laten horen in deze netelige aangelegenheid, dan put ik de moed hiertoe uit de omstandigheid dat, van hoeveel verschillende zijden men het vraagstuk ook heeft aangepakt en belicht, men tot dusver de oudheidkunde heeft veroordeeld tot de rol van assepoester en in haar stoffige hoekje heeft thuisgelaten. Aan deze assepoester nu voel ik mij persoonlijk verplicht omdat ik door haar niet alleen met het boeiende brahman-probleem in aanraking ben gekomen en er de fascinerende invloed van heb ondergaan, maar ook de richting heb aangewezen gekregen waarin het mogelijk zou zijn, naar het mij voorkwam, de resultaten van het tot dusver verrichte onderzoek van een nieuw standpunt uit te bezien. Ik wil hiermee zeggen dat het geenszins mijn bedoeling is geweest het door mijn voorgangers verzamelde tekstmateriaal te vermeerderen of opnieuw aan een kritisch onderzoek te onderwerpen. Onder dankbare aanvaarding van de uitkomsten van hun arbeid heb ik slechts in zoverre getracht iets nieuws te introduceren in het strijdperk der meningen dat ik meer dan tot dusver het geval is geweest het oudheidkundig aspect der dingen heb willen laten meespreken, d.w.z. dat ik als archeoloog méér op het gezichtsorgaan heb vertrouwd, in sterker mate de in het spel zijnde

* Tekst van een voordracht gehouden voor het Oosters Genootschap in Nederland en het Instituut Kern op 9 december 1959.

Collega F. B. J. Kuiper ben ik veel dank verschuldigd voor de opmerkingen en suggesties die hij zo vriendelijk is geweest te maken na lezing van het eerste concept van deze voordracht.

voorstellingen heb gevisualiseerd dan mijn philologische voorgangers die, auditief ingesteld als zij waren en zijn, het oor aan de teksten te luisteren hebben gelegd. De vraag is nu of ik goed heb gezien dat de oudheidkundige visie op het brahman op enkele punten de zuiver philologische beschouwingswijze vermag aan te vullen en er zodoende het hare toe kan bijdragen om het hangende brahman-probleem tot een oplossing te brengen.

Het probleem waarvan hier sprake is doet zich aan ons voor onder een tweevoudig aspect. Allereerst is er de steeds nog niet bevredigend beantwoorde vraag naar de oorspronkelijke betekenis van het woord *bráhman*-, dit is dus de betekenis in de R̥gvedische hymnen; in de tweede plaats staan we voor de opgave de lijn van ontwikkeling te traceren welke die betekenis, welke die ook moge zijn, door de rituele Brāhmaṇa- en Sūtra-literatuur heen heeft gevolgd om ten slotte het cosmische Brahman, de Alziel, het middelpunt der speculaties der Upaniṣads en van de latere filosofische stelsels, te gaan aanduiden.

Het spreekt van zelf dat wie deze tweevoudige taak voor zich ziet er zich niet van kan onthouden terdege nota te nemen van de resultaten van de bestudering van het brahman-begrip door zijn voorgangers. Een overzicht van die resultaten is reeds herhaaldelijk gegeven — laatstelijk door Gonda¹ — en wat dit betreft zou ik feitelijk kunnen volstaan met daarheen te verwijzen. Nu ik echter niet mag aannemen dat alles hiervan U helder voor de geest staat en ik bovendien telkens op vroeger verrichte arbeid zal moeten teruggrijpen, is een uiteenzetting van e.e.a. zeker niet misplaatst. Mede in verband met de beschikbare tijd echter zal ik mij ter zake de grootst mogelijke beperking moeten opleggen, in die zin dat ik, met terzijdelating van de totaal onvruchtbaar gebleken theorieën, alsook van alle beschouwingen die door latere onderzoekingen zijn achterhaald of daarin zijn verwerkt, mij bepaal tot weergave van de meest recente pogingen tot verklaring die tot verheldering van het brahman-begrip hebben bijgedragen en tevens tot basis zullen kunnen strekken van mijn volgend betoog.

De hier bedoelde pogingen stemmen in zoverre met elkaar overeen dat zij hun steun- en uitgangspunt hebben gevonden in Oldenberg's klassiek geworden verhandeling in de Göttinger Nachrichten van 1916

¹ *Notes on Brahman* 1950, pp. 3—8, 57 e.v. — Het brahman-probleem heeft onlangs opnieuw het onderwerp van een speciale studie uitgemaakt in de interessante verhandeling over *Akṣara* door J. A. B. van Buitenen (*JAOS*, 79, July—Sept. 1959, pp. 176—187). Helaas heb ik van deze publicatie eerst na het houden van mijn voordracht kennis kunnen nemen.

waarin deze grootmeester der Vedische wetenschap heeft aangetoond dat in de RV het neutrum *bráhman-* in een zeer groot aantal gevallen 'heiliges (liturgisches) Wort', 'Hymnus', 'Lied', betekent, ter adstructie van welke opvatting hij o.a. kon wijzen op het feit dat brahman in de RV herhaaldelijk in één adem wordt genoemd met woorden als *ukthá-*, *vácas-*, *arká-*, *stóma-*, *gír-*, *mántra-*, die alle — moeilijk nader te definiëren — variaties van de genoemde betekenis vertonen. Later heeft Oldenberg zijn eerste formulering nog ietwat gewijzigd door brahman te omschrijven als „die heilige (zauberkräftige) Formel und das sie erfüllende Fluidum der Zauberkraft”.²

Wat de verdere ontwikkeling betreft zag Oldenberg het zó dat de bedoelde 'Zauberkraft' zich allereerst belichaamt heeft in de kenner en beheersers van het heilig Woord bij uitstek, de *brahmán-*, en tevens het door de *brahmán-* toebeide offer bezielde en er haar kracht aan mededeelde, waarna zij haar alles doordringende werking tot de ganse natuur uitstrekke en zo uiteindelijk het cosmische Brahman is gaan aanduiden.

Op Oldenberg volgt dan een lange reeks van geleerden die zich min of meer intensief met het brahman-probleem hebben beziggehouden, doch wier desbetreffende publicaties ik om de zoëven genoemde reden buiten beschouwing moet laten. En zo is dan na Oldenberg de eerste met wiens onderzoek ernstig rekening moet gehouden Renou geweest,³ de huidige Veda-kenner bij uitnemendheid zoals men weet. Deze volgt in Oldenberg's voetspoor waar hij brahman omschrijft als 'formule ou récitation suivie, hymne', maar dit is toch slechts een benadering van de betekenis volgens hem en hij preciseert dan zijn opvatting met de woorden „le *bráhman* est une forme d' activité qui sans doute se manifeste par excellence dans la chose dite . . . mais qui ne se résume pas là, qui est à la fois plus vaste et plus délimitée”. En deze 'activité' openbaart zich dan volgens hem in de vorm van het zgn. *brahmodya* of *brahmavadya*, letterl. 'woorden moeiende worden gesproken over het brahman', waaronder in het Vedische ritueel worden verstaan de vragen en antwoorden op bepaalde momenten van het offerritueel uitgewisseld tussen de priesterlijke participanten aan de cultus en op cosmische grootheden betrekking hebbende. Deze 'divinettes rituelles' of 'cosmic charades' zoals Bloomfield ze heeft genoemd nemen een be-

² *Die Religion des Veda*² 1917, p. 65, Anm. 1; vgl. *Die Weltanschauung der Brāhmaṇa Texte*, 1919, pp. 131, 140.

³ *Sur la notion de bráhman*, *JA*, 237, 1949, pp. 7—46; vgl. *L'Inde classique*, I, 1947, p. 336.

langrijke plaats in in de rituele literatuur, hebben hun voorlopers in de jongere maṇḍala's van de RV en in de AV, en beheersen voor een niet onbelangrijk deel de compositie der Upaniṣads. Renou concludeert hieruit dat brahman oorspronkelijk het rituele cosmische raadsel, in zeer ruime zin opgevat, heeft betekend en vervolgens de aanduiding is geworden van het object van dat raadsel: het brahman der Āraṇyaka's en Upaniṣads.

Met deze theorie heeft Renou ontegenzeggelijk aan een bepaald aspect van het brahman-probleem dat in het bijzonder in de Brāhmaṇa's op de voorgrond treedt de betekenis toegekend die er met reden en recht aan toekomt, maar hiermede is het laatste woord stellig niet gezegd. Waar toch van de veronderstelde oorspronkelijke betekenis van het woord brahman in de zin van 'cosmische raadselspel' nauwelijks een spoor in de oudste maṇḍala's van de RV valt aan te wijzen, blijft het vraagstuk naar de kant van die betekenis even wijd openstaan als voordien.

Op Renou's theorie zal ik straks nog met een enkel woord terugkomen. Eerst wil ik een ogenblik stilstaan bij het gedeelte uit Lüders' bekende werk over God Varuṇa waar de aandacht wordt gevraagd voor het even merkwaardige als voor het Indische denken karakteristieke geloof dat hierin bestaat dat het uitspreken van de een of andere waarheid met de kracht van een natuurwet ingrijpt in de gang van het natuurlijke gebeuren en dit dwingt een bepaalde, door de uitspreker dier waarheid geuite wens in vervulling te doen gaan.⁴ Van de talrijke door Lüders aan het epos en de buddhistische literatuur ontleende voorbeelden van deze waarheidsuitspraken (*satyakriyā's*) en hun gevolgen vermeld ik hier slechts een enkele, ter verduidelijking van wat wordt bedoeld.⁵

Wanneer zijn schip gevaar loopt schipbreuk te lijden spreekt Supāraka, de kapitein van het vaartuig, hoofdpersoon van Jātaka no 463, de volgende woorden uit: „Zover als mijn herinnering reikt heb ik willens en wetens nog nooit een levend wezen kwaad gedaan. Zo waar als dit woord is zo zeker zij dit schip van een behouden thuiskomst”. Na deze uitspraak wendt het schip onmiddellijk de steven en keert niet alleen in één dag in de veilige haven van Bharukaccha terug, maar vaart bovendien nog een heel eind het land op tot vlak voor het huis van de kapitein.

Wat hieruit voor ons onderzoek vooral van belang is, is dat volgens

⁴ *Varuṇa*, 1951, pp. 13—27.

⁵ *Op. cit.*, p. 15.

Lüders het geloof aan de magische uitwerking van waarheidsuitspraken ook in de Rgvedische periode van kracht is geweest. Op talloze plaatsen heet het in de RV dat de goden door de tot hen gerichte hymnen gestrekt worden, zij nemen er in kracht door toe als door een voedzame spijs die zij tot zich nemen, en het is opmerkelijk dat bij voorkeur het woord *brahman* wordt gebruikt wanneer er van dat krachtig maken sprake is. Ook hier is het de aan het lied inherente waarheid, volgens Lüders, die er zijn bovennatuurlijke kracht aan verleent.

Ook op dit punt zal ik nog gelegenheid hebben terug te komen. Ik merk er hier alleen bij op dat het rituele raadselspel als in Renou's theorie bedoeld m.i. zal moeten worden gezien als een bijzonder geval van het veel omvangrijker complex van voorstellingen dat door het *satyakriyā*-begrip wordt omvat. Want wat kan de uitwisseling van vragen en antwoorden tussen de participanten aan het offerritueel anders hebben beoogd dan er de waarheidsuitspraken aan te laten ontspringen die de krachten in werking moesten stellen tot het doen slagen van het offer en tot vermeerdering van de vruchten die het voor de offerheer zou afwerpen?

De laatste in de reeks van hen die zich met het *brahman*-probleem hebben beziggehouden is Thieme geweest in zijn uit 1952 daterende studie.⁶ Evenals Renou is hij van mening dat moet worden uitgegaan „d'un *brahman* comme une force spirituelle privilégiée plutôt que comme une formule banale" en dat derhalve aan Oldenberg's definitie 'Hymnus', 'Lied' slechts een 'Annäherungswert' kan worden toegekend. Ook deelt hij Renou's opvatting dat onder *brahman* 'une forme d'activité' moet worden verstaan, maar zich op dit punt van Renou afscheidend ziet hij die 'activité' dan als „die Tätigkeit, die zwischen der Gedankeneinbringung (*dhī*) und dem Vortrag (*ukthá*) liegt, die mühevollen Geistesarbeit kunstgerechter sprachlicher Stilisierung". Met 'Formulierung', 'Gestaltung', 'Formung' — zegt hij dan — „lässt sich das Wort im gesamten RV übersetzen, ohne dass wir ein einziges Mal zu einem andern Ausdruck greifen . . . müssten". Of deze uitspraak wel in alle gevallen opgaat is m.i. aan twijfel onderhevig. Hoe dit zij, Thieme blijft niet op het hier bereikte punt stilstaan, maar doet nog een belangrijke stap voorwaarts door de resultaten van Lüders' onderzoek in zijn studie te betrekken en daarop een noodzakelijke aanvulling aan te brengen. Volgens Indische begrippen, aldus Thieme, is het niet voldoende dat men een waarheid zo maar slordigweg uitspreekt om

⁶ *Brāhman*, ZDMG, 102, 1952, pp. 91—129.

er haar toverkrachtige werking aan te verlenen; daarvoor is het nodig dat zij, hetzij in gebonden stijl, hetzij in poetische vorm plechtig wordt verkondigd, en aldus geëmend is het dus Thieme's mening dat overal in de RV 'Wahrheitsformulierung' de betekenis van het woord *brahman* zuiver weergeeft.

Tot zover Thieme. Laten we Gonda's studie over het *brahman* nog een ogenblik ter zijde en vragen we ons op dit punt gekomen af wat het *brahman*-onderzoek aan positieve resultaten heeft opgeleverd tot heden, dan moet het antwoord luiden dat noch omtrent de oorspronkelijke betekenis van het woord, noch omtrent de semantische ontwikkeling ervan eenstemmigheid is bereikt. Wat in het bijzonder het laatste betreft: of men met Oldenberg van 'heiliges Wort', 'Hymnus', met Renou van 'brahmodya' of met Thieme van 'Wahrheitsformulierung' uitgaat, steeds blijft in heel of halfduister gehuld hoe een van deze grondbetekenenissen zich zodanig heeft kunnen verruimen en veredelen dat er een adequate aanduiding van het cosmische *Brahman*-beginsel uit is geworden. Of, in Renou's woorden: „Entre la valeur de „principe universel” , qui s'est acquise dans les Brāhmaṇa et déjà solidement fixée dans l'Atharvaveda, et la valeur de „hymne” ou de „formule” qu'atteste le R̥gveda dans son ensemble, il y a un fossé difficile à franchir”.⁷

Maar nu Gonda. Hoewel zijn zoëven bedoelde, van 1950 daterende studie getiteld 'Notes on Brahman' chronologisch tussen die van Renou en Thieme thuishoort, heb ik de bespreking ervan tot hier uitgesteld niet alleen omdat er m.i. een middel in is gelegen om de door Renou bedoelde 'fossé' althans gedeeltelijk te overbruggen, maar ook en vooral omdat ik er een verbindingsschakel in zie met de oudheidkunde die ik straks aan het woord wil laten komen.

Gonda dan sluit zich aan bij de reeds door Roth voorgestelde etymologie die het woord *brāhman*- in verband heeft gebracht met de wortel *brh*- met de betekenis 'groot', 'krachtig zijn'. Hij stelt dan een onderzoek in naar de betekenisvariaties die zich bij de afleidingen van deze wortel voordoen, waarbij hij op grond van een groot aantal bewijspplaatsen vaststelt dat naast de algemene betekenis 'versterken' als bijzondere betekenissen optreden 'versterken door een vast fundament van iets of iemand te vormen', of 'versterken door iets of iemand met een krachtssubstantie te doordringen', „to fortify by a pervading entity”. Gonda toetst vervolgens deze betekenissen aan de meest karakteristieke

⁷ *Loc. cit.*, p. 7.

waarden en eigenschappen van het brahman, waarbij blijkt dat het in de RV herhaaldelijk verschijnt als *vardhanam*, d.i. als iets dat toeneming veroorzaakt, voorspoed schenkt, krachtig maakt en bezielt; voorts dat het in alle literatuurperioden 'onvergankelijk', 'onbeweeglijk', 'onwrikbaar', 'onwankelbaar' wordt genoemd, dat het wordt beschouwd als het dragende beginsel bij uitnemendheid, als de basis, het fundament, de diepste grond van al het bestaande en van het ganse universum. De bij voorkeur gebezigde woorden om dit uit te drukken zijn: in de eerste plaats *pratiṣṭhā* 'basis', 'fundament', 'substratum', een woord dat reeds in de RV voorkomt en dat we nog herhaaldelijk zullen tegenkomen; daarnaast *āyatana*, *ādhāra*, *adhiṣṭhāna*, die ongeveer hetzelfde betekenen, en *akṣara* waarbij de Brahmasūtra's aantekenen dat het brahman het akṣara, het 'onvergankelijke', is omdat het het ganse universum draagt.

Er blijkt dus, in Gonda's woorden: „that the concept of a support, that is a fundamental principle on which everything rests, and the ideas of firmness and immovability are often expressed in connection with brahman or with God who is brahman”. Waaruit dan Gonda deze conclusie trekt: „It would be easy to understand if the ancient Indian searchers for a firm ground or foundation for the universe, the human soul included, had chosen a word derived from the root *brh-* “to be firm, strong” to designate that ultimate foundation of all that exists”.⁸

De hier zeer in het kort weergegeven studie van Gonda is niet ontsnapt aan het lot waaraan tot dusver alle brahman-theorieën onderhevig is geweest, t.w. blootgesteld te worden aan min of meer ernstige critiek. In dit geval heeft Thieme de staf over zijn voorganger gebroken onder aanwijzing van een aantal aanvechtbare en onhoudbare punten in diens betoog. De gegrondheid van die critiek in het algemeen erkennend, zal ik er toch niet bij stilstaan en zal ik er ook verder geen rekening mede behoeven te houden omdat m.i. de hoofdstrekking van Gonda's betoog, gelijk die zo juist is weergegeven, er niet door wordt aangetast. Daar er echter ten gevolge van Thieme's critiek twijfel kan zijn gerezen aan de juistheid van Gonda's zienswijze en hiermede het onderzoek nogmaals op bedenkelijke wijze het dode punt dreigt te naderen, dunkt mij het ogenblik gekomen om de oudheidkunde aan het gesprek te laten deelnemen. Dit geschiedt dan niet omdat er door haar toedoen een groot aantal onbekende schrifturen en andere gegevens aan het licht zijn gekomen die onze kennis omtrent de Indische godsdienstige sys-

⁸ *Op cit.*, p. 47.

temen aanzienlijk hebben verrijkt, maar omdat de oudheidkunde, waar bepaalde religieuze voorstellingen in het spel zijn, deze pleegt te vertolken op een wijze die ze in het licht der aanschouwelijkheid stelt en er daardoor een levendigheid van uitdrukking en een scherpte van contours aan verleent die ze gereeder toegankelijk maakt voor een verklaring dan wanneer ze in geschrifte zijn uitgedrukt.

Ter adstructie van het hier gezegde moge allereerst dienen een merkwaardige oudheidkundige vondst die in het jaar 1925 op Bali is gedaan en die het voordeel heeft ons al dadelijk *in medias res* te verplaatsen.⁹

Ten gevolge van een aardschuiving zijn er toen aan de oever van een kleine waterloop bij Pedjeng in het Zuiden van het eiland een paar honderd uit ongebakken klei vervaardigde stūpa's voor de dag gekomen variërend in grootte tussen 4 en 20 cm. Elke stūpa bleek ter hoogte van de basis twee beschreven, met het oppervlak tegen elkaar aan liggende kleitabletten te bevatten terwijl daaronder een ruw gefatsoeneerde klomp klei in de vorm van een halve bol was aangebracht. De voorwerpen zijn kennelijk door middel van metalen vormen van verschillende grootte vervaardigd en daarna in de zon gedroogd; bij de minste stoot breken ze en vallen er de twee tabletten uit. De op-

schriften op de tabletten zijn in het prae-nāgari-schrift gesteld dat in de achtste eeuw op Midden-Java in gebruik is geweest en geven de bekende *ye dharma-hetu* formule, alias buddhistische geloofsbelijdenis, te lezen. Op een enkel exemplaar komt een moeilijk leesbaar, afwijkend opschrift voor, volgens Stutterheim vermoedelijk een toverformulier, bescherming biedend tegen ziekte en ander onheil en vermeerdering schenkend van levenskracht.

Wat ons in deze vondst vooral opvalt is niet zo zeer het grote aantal der voorwerpen — blijkbaar heeft zich op of bij deze plaats een heilige plek bevonden waar men in de loop van vele

⁹ Voor meer bijzonderheden over deze vondst zie W. F. Stutterheim, *Oudheidk. Versl.*, 1925, p. 165; *Oudheden van Bali*, 1929, I, pp. 34 e.v.; II, pl. 3.

jaren votief-stūpa's heeft gedeponeerde — als wel de eigenaardige plaats waar de beschreven tabletten zijn aangebracht: in het inwendige van de voorwerpen, onzichtbaar voor het oog. Intussen blijkt al spoedig dat de Balise stūpa's met deze eigenaardigheid niet alleen hebben gestaan in de buddhistische wereld. Volgens mededeling van Hiuen-tsang¹⁰ heerste in India algemeen het gebruik kleine stūpa's ter hoogte van 6 tot 7 duim uit welriekend deeg te maken en in het inwendige ervan een uittreksel uit een sūtra te deponeren, welke depots *dharmasārīra's* (*fa-shi-li*) werden genoemd. Wanneer er veel van deze stūpa's waren verzamelde men ze, plaatste ze in een voor dit doel gebouwde grote stūpa en vereerde ze op gezette tijden met offeranden. I-tsing maakt van hetzelfde gebruik melding¹¹ en ook Fa-hien stelt er een aantekening over te boek.¹²

Behalve van de uit vergankelijk materiaal vervaardigde miniatuur-stūpa's maken de berichten ook melding van stenen stūpa's van groot formaat die heilige teksten of tekstfragmenten hebben bevat. Bij de stichting van dit soort heiligdommen zou volgens de overlevering de grote keizer Aśoka zijn voorgegaan door de bouw te gelasten van 84000 stūpa's elk één van de 84000 secties van de canon bevattende. In dezelfde geest handelende deed de Kusāna keizer Kaniška volgens Hiuen-tsang's mededeling een stūpa bouwen en daarin een door vijf honderd arhats vervaardigde commentaar op de Tripitaka insluiten.¹³

Na kennis te hebben genomen van deze berichten verwacht men uiteraard te vernemen dat bij het oudheidkundig onderzoek van de overblijfselen van stūpa's in India en elders teksten als door de schriftelijke overlevering bedoeld aan het licht zijn gekomen. Dit is inderdaad het geval geweest, hoewel, als gevolg van de berovingen en de ondeskundige ontgravingen waaraan de bouwwerken hebben blootgestaan, de oogst niet zo groot is als kon worden verwacht. In dit verband dient in het bijzonder melding te worden gemaakt van een vondst die haar betekenis vooral ontleent aan de heiligheid van de plaats waar zij werd

¹⁰ Beal, *Buddh. Records*, II, p. 146.

¹¹ Takakusu, *A Record of the Buddh. Rel.*, p. 150.

¹² Legge, *A Record of Buddh. kingdoms*, pp. 44 e.v. Votiefstūpa's van de hier bedoelde soort zijn in groten getale voor de dag gekomen uit de door Aurel Stein op zijn Turkestan-expedities onderzochte resten van stūpa's van groot formaat, o.a. te Khara-koto (*Innermost Asia*, p. 445) en te So-yang-ch'eng (*Serindia*, p. 1105, Pl. XXXIX). Uit de beschrijving van deze vondsten blijkt niet of er zich in het inwendige dier votiefstūpa's kleitabletten met inschrift hebben bevonden.

¹³ *Records*, pp. 155 e.v.

gedaan: te Kasia, het oude Kusinagara, in het Gorakhpur-district, de plaats waar de historische Buddha het Parinirvāṇa heet te zijn ingegaan. Bij het in 1911 ingestelde onderzoek kwam uit het inwendige van de grote stūpa daar ter plaatse een koperen plaat te voorschijn beschreven met de Sanskrittekst van het bekende buddhistische leerstuk van de reeks van oorzaken en gevolgen, de Pratityasamutpāda.¹⁴

Deze vondst is niet alleen voor het Indische Buddhisme van belang, zij werpt indirect ook licht op een even opzienbarende als mysterieuze ontdekking die kort na de Japanse bezetting in Indonesië is gedaan.¹⁵ Er zijn toen uit de schatkamer van het Museum te Djakarta een elftal beschreven gouden platen te voorschijn gekomen, waarvan — mirabile dictu — niemand wist te zeggen door wie, wanneer en waarom ze daar waren gedeponneerd. Deze platen bleken een uitvoerige tekst te bevatten handelende over de Pratityasamutpāda, hetzelfde onderwerp dus van de vondst van Kasia. Het voorkomen van deze bij uitstek heilige tekst gevoegd bij de kostbaarheid van het inscriptiemateriaal verleent ongetwijfeld krachtige steun aan het door De Casparis, de uitgever der inscriptie, uitgesproken vermoeden,¹⁶ dat de platen uit het inwendige van een belangrijk stūpa-heiligdom op Java — en wie denkt hier niet aan Barabudur? — afkomstig zijn.

Wenden we ons thans tot de iconographie dan treffen we daar een soortgelijk gebruik aan als in de architectuur in zwang is geweest. Bij de rituele wijding van een godenfiguur pleegt het holle beeld dan wel een speciaal in het zitvlak aangebrachte holte gevuld te worden met metalen plaatjes of papierstroken beschreven met *dhāraṇī*'s of *bīja*'s, toverkrachtige kernformules of syllaben, welke voorwerpen *pra-*

¹⁴ Hirananda Sastri, *Excavations at Kasia, ASI-AR*, 1910—11, pp. 74 e.v. F. E. Pargiter, *ibid.*, pp. 74 e.v. — Een andere befaamde vondst van deze soort is die welke in 1931 bij Gilgit in Kashmir gedaan is. Uit de daar aanwezige stūpa-resten zijn er toen, behalve miniatuur-stūpa's en andere votiefvoorwerpen, een grote hoeveelheid mss. op berkenbast aan het licht gekomen bevattende buddhistische teksten in het Sanskrit. Volgens Stein's mededeling over deze vondst *JRAS*, 1931, pp. 863—5: "... the practice of placing large deposits of sacred mss. and other sacred offerings is curiously illustrated by one of the fine Buddhist paintings on silk recovered . . . from the caves of the Thousand Buddhas at Tun-huang". — Tot mijn spijt heb ik deze — ongetwijfeld zeer interessante — schildering in geen van Stein's werken gereproduceerd gevonden.

¹⁵ J. G. de Casparis, *Prasasti Indonesia*, II, 1956, pp. 47 e.v.

¹⁶ *Op. cit.*, pp. 63, 105.

tiṣṭhā's worden genoemd en ook als *dharmakāya*'s worden aangeduid.¹⁷

Van zelf rijst nu de belangrijke vraag wat het eigenaardige gebruik bestaande in het insluiten van een tekst, tekstfragment of formule in een stūpa of godenbeeld voor de gelovigen te betekenen kan hebben gehad.

In zijn bespreking van de stūpa-bouw in India heeft Foucher een gemakkelijk antwoord klaar gehad op deze vraag.¹⁸ Volgens hem bestond oorspronkelijk het gebruik lichamelijke resten, *śarīra*'s, van de Buddha zelf of van zijn lievelingsleerlingen in stūpa's te incorporeren, maar toen de voorraad hiervan uitgeput raakte stelde men zich tevreden met het deponeren van voorwerpen in dagelijks gebruik geweest zijnde bij de Buddha (*paribhoga*'s), zoals zijn monniksstaf en aalmoezennap, waarna toen er ook schaarste aan deze artikelen ontstond men zijn toevlucht wel moest nemen tot teksten belichamende de door de Buddha verkondigde Leer (*dharmaśarīra*'s).

Dit is zeker een even eenvoudige als plausibele verklaring van het gebruik in kwestie, maar of ze de ware betekenis ervan ook onthult? Ongetwijfeld zullen we ons licht elders moeten opsteken om op het spoor hiervan te komen. Immers, alleen reeds het feit dat de hier in het geding zijnde *dharmaśarīra*'s steeds blijken te zijn aangebracht ter hoogte van de basis van de stūpa of het godenbeeld waarin zij zijn geïncorporeerd, gevoegd bij het feit dat zij *pratiṣṭhā*'s worden genoemd, stelt duidelijk in het licht dat men deze voorwerpen het fundament heeft willen doen vormen van het bouwwerk of de godenbeeltenis waaronder zij zijn aangebracht. Het is echter niet de dragende functie alleen die de belangrijkheid der *dharmaśarīra*'s uitmaakt. Algemeen toch heerst het geloof dat tengevolge van de infusie van de in het *śarīra* aanwezige krachtssubstantie de dode materie waaruit stūpa en beeld zijn gevormd met leven (*jīvita*) wordt beziel.¹⁹

Dit alles wijst ongetwijfeld op voorstellingen van geheel andere aard dan de laagbijdegrondse motieven van Foucher's verklaring; het wijst op een conceptie die de cosmische betekenis van stūpa en beeld in het spel brengt en die ons confronteert met een voorstelling volgens welke het heilige Woord — i.c. het geschreven Woord, belichaamd in het

¹⁷ Grünwedel, *Mythologie*, p. 110. Vgl. J. L. Moens, *TBG*, 58, 1919, pp. 507—554, Poerbatjaraka, *Oudheidk. Versl.*, 1921, pp. 28 e.v.

¹⁸ *AGBG*, pp. 58 e.v. Dezelfde verklaring bij G. Combaz, *L'évolution du stūpa en Asie*, I, 1933, 172.

¹⁹ P. Mus, *Barabudur*, *BEFEO*, XXXIII, 1933, pp. 599 e.v.

dharmaśarīra — het fundament en tevens het levenwekkend element vormt in een wereldbeeld dat macrocosmisch in de architectuur door de stūpa en microcosmisch in de iconographie door het godenbeeld wordt gesymboliseerd.

Het heilige Woord als dragend, krachtig makend en levenwekkend beginsel — ziehier een voorstelling die wel verre van in een betrekkelijk late, buddhistische omgeving te zijn uitgedacht tot de vroegste tijden van het Indische denken terugreikt. Immers, nog afgezien van het feit dat het brahman, het heilige Woord, in de RV herhaalde malen een *vardhanam* wordt genoemd — een kwalificatie die het met het offer en andere beginselen gemeen heeft — is er de belangrijke hymne X, 125, waarin Vāc, de personificatie van het Woord, optredend als de godin der Rede, sprekend wordt ingevoerd en van zich zelve getuigt dat zij de voornaamste goden *d r a a g t*, waarop zij laat volgen: „Wie ik liefheb, alleen hem maak ik tot een machthebber (*ugrām*), tot een brahmaan, tot een ziener, tot een wijze”, woorden die wel zeer nadrukkelijk het krachtig makend, bezielend en scheppend vermogen van het Woord tot uitdrukking bedoelen te brengen.

Ditzelfde vermogen van het Woord blijkt zich nu in de voorstellingen uit de latere Vedische literatuur onverkort te hebben gehandhaafd. De vaak geciteerde locus die dit het duidelijkst doet uitkomen is ŚB VI,1,1,8 waar gezegd wordt: „Na tapas verricht te hebben schiep Prajāpati eerst het brahman (in de vorm van) de drievoudige wetenschap (*trayī vidyā*, hieronder te verstaan zoals men weet het corpus der Veda's met weglating van de Atharvaveda). (Dit brahman) werd een fundament (*pratiṣṭhā*) voor hem, vandaar dat men zegt 'van dit alles is brahman het fundament' Hij (Prajāpati) schiep de wateren uit (deze) wereld van het Woord (Vāc)”. Hier verschijnt dus wederom het gepersonifieerde Woord, Vāc, ten tonele en wederom treedt zij er op in een dragende en scheppende functie, immers, nadat eerst een identificatie heeft plaats gehad van het brahman met de drievoudige wetenschap wordt dit met de Veda's vereenzelvigde brahman de *pratiṣṭhā* van al het bestaande genoemd, welke *pratiṣṭhā* dan op haar beurt één in wezen blijkt te zijn met Vāc, het heilige Woord, waarop ten slotte dit Woord behalve van zijn dragend ook van zijn scheppend vermogen blijkt geeft door de oerwateren uit zich voort te brengen.

De in deze en ook in andere teksten onder woorden gebrachte voorstellingen blijken nu hun rechtstreekse voortzetting en getrouwe weerspiegeling te hebben gevonden in de buddhistische speculaties die de theologische en theoretische grondslag hebben geleverd voor het door

de oudheidkunde onder onze aandacht gebrachte gebruik, een heilige tekst of formule tot pratiṣṭhā te doen strekken van een in symbolische vorm voorgesteld universum — met dien verstande dat in deze speculaties de plaats van het brahman, van Vāc, of van een andere representant van het Woord der Vedische teksten, wordt ingenomen door de *dharmakāya*, dit is zoals men weet het meest vereringswaardige van de drie 'lichamen' waarin volgens het mahāyānistische leerstuk van de Trikāya de Buddha zich aan de wereld openbaart.²⁰

De volgende punten met betrekking tot dit leerstuk zijn voor ons onderzoek van belang.

Het feit dat het woord *dharma* van de wortel *dhr* 'dragen' is afgeleid en volgens Hodgson's definitie²¹ „the substans or supporter of all phenomena” aanduidt vormt op zich zelf reeds een ondubbelzinnige aanwijzing dat *dharmakāya* een begrip vertegenwoordigt nauw verwant met het brahman in zijn hoedanigheid van pratiṣṭhā.

Een andere aanwijzing in dezelfde richting vinden we in de reeds in de Dīghanikāya voorkomende gelijkstelling van *dharmakāya* en *brahmakāya*.²²

En wanneer dan nog van het *dharmakāya*-beginsel wordt getuigd dat het de belichaming is van het heilige Woord zoals het door de Buddha in zijn Leer wordt verkondigd; voorts, dat uit dit lichaam de Buddha's worden geboren gelijk uit het brahman de brahmanen zijn voortgekomen; en ten slotte en vooral, dat alles er op is gegrondvest²³, dan is er niet veel meer nodig om ons ervan te overtuigen dat de eertijds aan het brahman toegeschreven eigenschappen hier op de *dharmakāya* zijn overgedragen en dat met die overdracht de *dharmakāya* in het bezit is gesteld van het vermogen om tot fundament van al het bestaande te strekken.

Maar genoeg van dit soort voorstellingen. Het wordt tijd dat we tot een conclusie komen nu reeds voldoende duidelijk is geworden dat de totdusver verzamelde gegevens alle dezelfde richting uitwijzen. Wat

²⁰ L. de la Vallée Poussin, *The three bodies of a Buddha*, JRAS, 1906, pp. 143 e.v.; id., *La Siddhi de Hiuan-tsang*, II, 1929, pp. 762—813, P. Mus, *Le Buddha paré*, BEFEO, XXVIII, 1928, pp. 243-244; id., *Barabudur, Introduction* (van de aparte uitgave), pp. *237 e.v.; BEFEO, XXXIV, 1934, pp. 276—314.

²¹ *Essays*, pp. 72, 113. Vgl. Sylvain Lévi, *La doctrine du sacrifice*, p. 160; H. Kern, *Over den aanhef eener Buddh. inscriptie uit Battambang*, Verspr. Geschr., III, 293.

²² M. en W. Geiger, *Pāli Dhamma*, 1921, p. 77; P. Demiéville, *Les versions chin. du Milindapañha*, BEFEO, XXIV, 1924, p. 69; De la Vallée Poussin, *La Siddhi*, II, 1929, p. 765.

²³ P. Mus, *Introduction*, pp. *236 e.v.

toch is het geval? Naar we ons herinneren heeft Gonda geconstateerd: „... that the concept of a support, that is a fundamental principle on which everything rests, and the ideas of firmness and immovability are often expressed in connection with brahman...” Rekening houdend met deze uitspraak is er reden ons af te vragen in welke hoedanigheid het brahman de hier bedoelde pratiṣṭhā-eigenschappen heeft ontwikkeld, anders gezegd: of er een bepaalde betekenis van het woord brahman valt aan te wijzen waaruit zich het bezit van de bedoelde eigenschappen laat afleiden en verklaren. Het antwoord op deze vraag hebben we in de oudheidkunde menen te vinden. Immers, vooropgesteld het door Oldenberg vastgestelde feit dat de oudste en meest oorspronkelijke betekenis van het woord brahman 'heilig woord' is, is het de oudheidkunde geweest die ons ad oculos heeft gedemonstreerd dat op dit Woord, voorgesteld in de gedaante van een in geschrifte vastgelegde tekst of formule, het ganse, in symbolische vorm afgebeelde universum is gegrondvest. Vervolgens is ons gebleken dat de zichtbare vorm waarmede deze pratiṣṭhā in de oudheidkunde is bekleed zijn oorsprong heeft gehad in buddhistische speculaties omtrent de dharmakāya, speculaties die op hun beurt bleken te wortelen in veel oudere, uit het Vedische tijdperk stammende voorstellingen. De uit dit alles te trekken conclusie kan niet anders zijn dan dat het steeds de betekenis 'heilig Woord' is geweest die, als een inwendige kracht in het brahman aanwezig en daarin werkzaam zijnde, zich naar buiten toe heeft gemanifesteerd in de pratiṣṭhā-eigenschappen welke het brahman tot het dragend en krachtig makend beginsel bij uitnemendheid hebben gemaakt.

De hier bereikte conclusie: dat het meest wezenlijke kenmerk van het heilige Woord gelegen is in zijn vermogen om een rotsvast fundament te vormen en een bron van levenskracht te zijn voor alwie en alwat erdoor wordt gedragen — deze conclusie veroorlooft ons een standpunt in te nemen van waaruit naar ik meen verschillende met het brahman in verband staande vraagstukken er zich bij uitstek toe lenen om nader in beschouwing te worden genomen, met een goede kans op een oplossing in het vooruitzicht.

Aan de aan deze vraagstukken te wijden bespreking laat ik een tweetal opmerkingen voorafgaan die me op het voor mij niet ongevaarlijke terrein der etymologie doen begeven en me bij voorbaat de clementie van de taalkundigen onder mijn gehoor doen inroepen.

De eerste van deze opmerkingen heeft op het substantivisch gebruikte adjectivum *akṣara* betrekking. Zoals men weet heeft dit woord twee betekenissen die ver uit elkaar schijnen te liggen. In de betekenis 'het

onvergankelijke' duidt het het hoogste beginsel aan en is het een vaak voorkomend synoniem van 'Brahman'. In de tweede plaats betekent het de uit één of meer lettertekens gevormde schrifteenheid, syllabe. Nemen we nu in aanmerking dat het heilige Woord uit opeenvolgende reeksen van zulke schrifteenheden, syllaben, bestaat en dat dit Woord in zijn kwaliteit van dragend principe in wezen één is met het brahman, dan verdwijnt het verschil tussen de beide betekenissen van akṣara en komen er twee aspecten van hetzelfde begrip voor in de plaats.²⁴

Tot een soortgelijke opmerking geeft het woord *dhāraṇī* aanleiding. Zoals bekend wordt hieronder verstaan de toverkrachtige spreuk, formule of syllabe die in alle tijden van India's bestaan en in al haar godsdienstige stelsels als afweermiddel tegen vijandige machten dienst heeft gedaan en tevens als meditatie-object het geëigende middel is geweest om zich een bepaalde heilswaarheid eigen te maken.²⁵ Welnu, om een begrip als dit aan te duiden is het zeer begrijpelijk dat men gebruik heeft gemaakt van een afleiding van de wortel *dhṛ-* met de betekenis 'dragen' en hiermede een woord als *dhāraṇī* heeft gecreëerd dat er zich in het bijzonder toe eigende om de dragende functie van het Woord en de daarvan uitgaande toverkrachtige werking tot uitdrukking te brengen.

In dit verband breng ik ten slotte nog een curieus geval ter sprake dat niet op etymologisch gebied ligt, echter wel met het voorgaande ten nauwste samenhangt. Ik heb op het oog de eigenaardige gewoonte van het half goddelijke, half demonische wezen *yakṣa* genaamd om bij voorkeur in dragende functies op te treden, een gewoonte waarvan zich uit de literatuur en de beeldende kunst tal van voorbeelden laten aanhalen. Men denke o.a. aan de overlevering volgens welke bij gelegenheid van de Grote Uittocht van de bodhisattva de hoeven van zijn paard door yakṣa's worden ondersteund, evenals aan het feit dat yakṣa-figuren in hurkende houding vaak dienen ter ondersteuning van kroonlijsten, pilasters, hoogposten en andere bouwdelen.²⁶ We vragen ons nu af of bij deze toepassing louter willekeur of toeval in het spel is geweest dan wel — wat mij veel waarschijnlijker voorkomt — dat er een herinnering in voortleeft uit de tijd toen de yakṣa een veel hoger plaats

²⁴ Zie thans de uitvoerige bespreking van *akṣara* door Van Buitenen in de in noot 1 genoemde studie.

²⁵ Vgl. J. W. Hauer, *Die Dhāraṇī im nördl. Buddhismus*, 1927. In zijn definitie van *dhāraṇī* als „Meditationsstütze” en als „Trägerin eines Gottes, eines Buddha, einer Idee, einer Lehre” (pp. 5, 7) komt deze auteur reeds zeer dicht bij de boven gegeven verklaring.

²⁶ Vgl. Combaz, *op. cit.*, II, 97; III, p. 92.

in de hiërarchie de Indische godsvoorstellingen innam dan die van het half goedaardige, half bloeddorstige wezen als hoedanig hij uit de latere mythologie en folklore bekend is; een herinnering uit de Vedische periode toen het neutrum *yakṣam* het hoogste beginsel aanduidde en als synoniem werd gebruikt van Brahman, alsook uit de post-Vedische tijd toen het masculinum *yakṣa* een aanduiding was geworden van de hoogste godheid die in de verschillende godsdienstige stelsels de plaats van het brahman had ingenomen.²⁷ Is deze veronderstelling juist, dan ligt de gevolgtrekking voor de hand dat de yakṣa zijn geschiktheid om als lastdrager te fungeren van zijn verre voorvader, het brahman, heeft geërfd.

We komen nu tot het laatste en verreweg het belangrijkste vraagstuk waaraan we de geldigheid willen toetsen van de conclusie die ik heb menen te mogen trekken ten aanzien van de eigenschappen van het heilige Woord in de Indische wereld van voorstellingen; het is het vraagstuk dat reeds even is aangeroerd in het in mijn inleiding gegeven overzicht van de verschillende opvattingen over de oorspronkelijke betekenis van het woord *brāhman*- en dat zich nu toespitst tot de vraag of er aanleiding bestaat om de lijn van ons onderzoek door te trekken tot het gebied van de RV.

Na al het voorgaande is het wel duidelijk dat deze vraag in feite hierop neerkomt of de meest karakteristieke eigenschap van het Woord: zijn dragend en kracht verlenend vermogen, in de R̥gvedische hymnen op dezelfde wijze van zich doet blijken als in de andere groepen van voorstellingen die we hebben onderzocht; nog anders geformuleerd: of er zich in de RV een manifestatie van het Woord laat aanwijzen die het bedoelde dragende en krachtig makende vermogen bezit en als zodanig een veel belangrijker rol in de Oudindische gedachtenwereld vervuld heeft dan men tot heden heeft vermoed.

Ter beantwoording van deze vraag herinner ik allereerst aan de vroeger ter sprake gekomen R̥gvedische hymne X, 125, waarin Vāc, het heilige Woord, de voornaamste goden heet te dragen en een bron van kracht heet te zijn voor een ieder die haar inspirerende invloed ondergaat. Blijkt uit deze hymne reeds dat de pratiṣṭhā-eigenschappen van het Woord de R̥gvedische dichter helder voor de geest moeten hebben gestaan, een nog veel overtuigender en tastbaarder bewijs hiervoor biedt zich aan in de voorstellingen die het Vedische altaar, de

²⁷ A. K. Coomaraswamy, *Yakṣas*, I, 1928, pp. 5 e.v.; II, 1931, pp. 1 e.v.; id., *The Yakṣa of the Veda and Upaniṣads*, *Quarterly J. of the Myth. Soc.*, XXVIII, 1937—38, pp. 231 e.v.

vēdi-, tot onderwerp hebben. Ik heb hier het oog op het algemeen bekende feit dat in het Vedische ritueel Indra, Agni en de andere goden geacht worden op het met kuśa-gras bestrooide altaar plaats te nemen om er de krachtig makende werking van de tot hen gerichte liederen te ondergaan. Het is op het eerste gezicht duidelijk dat we hier andermaal met een *pratiṣṭhā* geconfronteerd worden en wel met een zodanige die met de zoëven bedoelde *Vāc-pratiṣṭhā* een treffende overeenkomst vertoont. Immers terwijl het bij beide *pratiṣṭhā*'s de goden zijn die het object der dragende handeling uitmaken en de krachtig makende werking bij beide ook dezelfde is, is er slechts dit verschil dat als subject van het dragen ter ene zijde staat *Vāc*, het Woord, ter andere zijde het altaar. Maar, vragen we ons nu af, is er hier inderdaad een verschil in het spel? Is het niet veeleer zo dat de begrippen heilig Woord en altaar in de grond van beider wezen identiek zijn, m.a.w. dat wat zich bij het Woord als iets ontastbaars voordoet zich in het altaar tot tastbare materie heeft verdicht? Dit zou ons leiden tot de ietwat verrassende gevolgtrekking dat er zich in het Rgvedische sacrale denken een identificatie heeft voltrokken tussen het altaar en het heilige Woord — dit Woord gepersonifieerd voorgesteld als de godin *Vāc* dan wel in niet-gepersonifieerde gedaante verschijnend als *brahman* — waarbij dan deze identificatie aldus zal moeten worden geïnterpreteerd dat men zich het altaar als een gematerialiseerd *brahman* heeft gedacht, d.w.z. als bestaande uit de 'mystische Hymnen- und Sprachsubstanz', in Oldenberg's woorden²⁸, waaruit de tot de goden gerichte lofliederen en smeekbeden geboortig zijn, uit de substantie die, kort gezegd, identiek is met het heilig Woord der Veda-teksten.

Dat we met deze gevolgtrekking op het goede spoor zijn, daarvoor is een duidelijke aanwijzing te vinden in teksten uit later tijd waarin we de eigenaardige voorstelling aantreffen dat liederen, formules, mystieke syllaben en andere representanten van het heilige Woord de bouwstoffen vormen waaruit het altaar dan wel de zetel van de godheid is opgebouwd.

Van de identiteit van deze bouwstoffen met het altaar vinden we allereerst een duidelijk sprekend voorbeeld in ŚB X, 4, 2, 23, 27, 30, waar het getal 10800 der voor de bouw van het altaar benodigde bakstenen (*iṣṭakā*) juist gelijk blijkt te zijn aan het aantal der in de RV voorkomende, *pañkti*'s genaamde, strophen, terwijl volgens dezelfde tekst met elk der 360 sluitstenen (*pariṣṛt*) van het altaar op symbolische

²⁸ *Gött. Nachr.*, 1916, p. 13.

wijze 15×80 syllaben worden ingesloten, in totaal 423000 syllaben, dit is juist weer hetzelfde aantal syllaben dat de RV heet te tellen. Zoals men ziet worden hier op niet te misduiden wijze altaar en heilig Woord onder een bepaald aspect met elkaar vereenzelvigd.²⁹

In een andere tekst — Ait. Br. XXXVIII, 1—3 — wordt verhaald dat de goden toen zij Indra tot koning hadden gezalfd voor hem een troonzetel (*āsandi*) vervaardigden die de naam *Ṛc* droeg, een naamgeving die kennelijk de identiteit in het licht bedoelt te stellen van de zetel met de *Ṛg*-genaamde Veda.

Een soortgelijke voorstelling treffen we ten slotte nog aan op een plaats en een tijdstip waar we ze niet licht zouden zoeken, namelijk op het emplacement van de beroemde Mahābodhi-tempel te Bodh-Gayā, waar in het jaar 1022 de Chinese bedevaartganger Yun-chou een inscriptie liet aanbrengen ter verheerlijking van de Bodhimandā, de drie lichamen van de Buddha en de met deze lichamen corresponderende troonzetels.³⁰ De hoogst verhevene en meest verereringswaardige van deze tronen, die van de dharmakāya, wordt in de inscriptie eerst 'onbeweeglijk' genoemd — de kwalificatie die we zo vaak op het brahman toegepast vinden — waarna in ietwat duistere bewoordingen wordt gezegd dat de heilige zetel uit strophen van het Prajñāpāramitāsūtra is opgebouwd. Het feit dat in deze voorstelling de troon van de dharmakāya op één lijn komt te staan met de zo juist genoemde, uit brahman-materie gevormde zetels, komt geenszins onverwachts gezien de nauwe verwantschapsbetrekking tussen het brahman en de dharmakāya, waarop we hiervóór reeds de gelegenheid hadden de aandacht te vestigen.

Aan de bewijskracht van de hier aangehaalde teksten zou nog kunnen worden getwijfeld op grond van de overweging dat wat voor latere overleveringen geldt niet op de *Ṛg*vedische periode van toepassing behoeft te wezen. Er is echter meer. Als alle tekenen niet bedriegen doet het gelegde verband tussen altaar en brahman een middel aan de hand om bepaalde uitdrukkingen en toespelingen in de *Ṛg*vedische hymnen waarmede men totdusver niet goed weg heeft geweten tot klaarheid te brengen.

Hiertoe is van essentieel belang dat wordt uitgegaan van de in de teksten gegeven voorstelling volgens welke het brahman een enkelvoudig wezen is doch twee naturen bezit: die van het ongemanifesteerde (*avyaktam*) en van het gemanifesteerde (*vyaktam*) brahman (Maitr. Up.

²⁹ Mus, *Barabudur*, BEFEO, XXXII, 1932, p. 280.

³⁰ E. Chavannes, *Les inscriptions chin. de Bodh-Gayā*, Rev. de l'hist. des rel., XXXIV, 1896, pp. 1—58; Mus, BEFEO, XXXIV, p. 290.

VI, 3, 15, 36; Brh. Up. II, 3, 1). Het eerste zal men zich hebben voor te stellen als een in het altaar belichaamde, van nature amorphe substantie, een soort fluïdum, waarin bepaalde krachten in sterke concentratie aanwezig zijn weliswaar, maar die, ongevormd en ongericht als zij zijn, een levenloos bestaan lijden en tot inactiviteit zijn veroordeeld. Daarnaast het brahman dat *vyaktam* wordt, zich manifesteert, doordat de dichter-ziener, 'le poète d'intuition profonde', zoals Renou hem noemt,³¹ aan het amorphe, inerte brahman vorm geeft en het activeert, in dier voege dat hij het herschept tot liederen en daarmee niet alleen de in de oersubstantie sluimerende krachten tot leven wekt, maar deze ook doelbewust tot versterking van de godheid en van het offer vermag aan te wenden.

Door deze voorstelling van zaken voortdurend in gedachten te houden wordt het ons mogelijk gemaakt tot dusver duister gebleven plaatsen in de RV met betrekking tot de rol van de dichter in het scheppingsproces der hymnen te verklaren; worden we ook in staat gesteld de achtergrond aan te brengen die nog wordt gemist in Thieme's theorie nopens de 'Formulierung', 'Gestaltung', 'Formgebung' van de hymnen door de dichter.

Toetsen we nu het hier gezegde aan de praktijk,³² dan blijkt de eerste taak van de dichter hierin te bestaan dat hij het brahman te voorschijn brengt uit de bron van krachten die het altaar is. Vandaar dat er wordt gezegd dat er een 'uitweg' (*gātu*) voor 'gevonden' of 'gemaakt' moet worden (VII, 13, 3; IX, 96, 10; I, 105, 15) of dat men het met behulp der goden 'laat geboren worden' (XI, 22, 2).

Wat deze geboorte betreft staan in de RV twee wijzen van uitdrukking tegenover elkaar: die welke van het brahman zeggen dat het 'gesproken', 'gezongen' of 'gehoord' wordt en dus doelen op de toestand waarbij de scheppingsarbeid van de dichter reeds is verricht,³³ de hymnen hun definitieve vorm en inhoud reeds hebben ontvangen en derhalve het brahman 'vyaktam' is geworden, en die welke op het scheppingsproces zelve betrekking hebben, dit is dus het proces dat op het te voorschijn komen van het brahman uit het altaar volgt en de geboorte beschrijft van de 'vyaktam'- uit de 'avyaktam'-toestand. In

³¹ JA, 237, 1949, p. 13.

³² De hier volgende bewijspplaatsen uit de RV zijn ontleend aan Thieme, *loc. cit.*, pp. 110 e.v.

³³ Het is duidelijk dat in de hier bedoelde gevallen de door Thieme aan het woord brahman toegekende betekenis „Formgebung" niet past, aangezien de „Formgebung" hier reeds heeft plaats gehad en dus niet nogmaals in het woord brahman tot uitdrukking kan zijn gebracht.

het laatste geval wordt de activiteit van de dichter bij het verwerken van de amorphe brahman-materie tot toverkrachtige brahman-liederen in typische beeldende termen onder woorden gebracht. Van het brahman heet het dan dat het door de dichter wordt 'gemaakt' dan wel — met gebruikmaking van een vorm van het aan het timmermansvak ontleende verbum *takṣ-* dat 'hakken', 'snijden', 'beitelen' betekent — dat het wordt 'gemodelleerd', 'gefatsoeneerd'. Deze werkzaamheid is uiteraard een individuele aangelegenheid en wel een zodanige die niet geringe eisen van geoefendheid en kunstzin aan de dichter stelt, een zodanige ook die de bewerking van dezelfde stof onder de hand van verschillende dichters zeer verschillend kan doen uitvallen. Men denke aan de eindeloze herhaling van steeds dezelfde mythische thema's, Indra's strijd met Vṛtra bijvoorbeeld. Waar het hier bovenal aankomt op de bijzondere, de eigen, vorm die de dichter aan de stof weet te geven, is het niet te verwonderen, dat hij met onverholen trots telkens spreekt van 'mijn' brahman (II, 18, 7) of van het 'nieuwe' brahman dat hij gemaakt heeft of maken zal (I, 62, 13; IV, 17, 13; VII, 35, 14 enz.), waartegenover staat dat 's dichters poging om iets nieuws en eigens te scheppen ook kan mislukken en aan critiek is blootgesteld. Zo o.a. VI, 52, 2: „Wie het brahman dat wij thans maken zou wensen te laken . . . hem die een vijand der dichters is moge het hemelvuur verbranden”.

De voorgaande opmerkingen mogen er het hunne toe hebben bijgedragen om het wezen van het brahman in zijn verhouding tot zijn substraat, het altaar, ietwat scherper te omlijnen, ontegenzeggelijk is het toch slechts de buitenkant der verschijnselen die er door wordt belicht en blijft de diepere betekenis ervan voorshands voor ons verborgen. Wagen we een voorzichtige poging om hierin door te dringen en kiezen we als uitgangspunt hiertoe het feit dat het altaar in de RV en later met de aarde of met de moederschoot der aarde pleegt te worden vereenzelvigd, dan ligt het voor de hand het altaar in verband te brengen met de *prthivī mātā*, de moeder-aarde die in de RV als de godin Aditi verschijnt. Deze Aditi nu is identiek met het Woord en dit Woord — ik citeer hier uit Kuiper's mooie studie over de Goddelijke Moeder in de Voor-Indische religie ³⁴ — „heeft alles bij zijn eigen naam genoemd, d.w.z. het heeft aan alles zijn eigen naam en daardoor zijn eigen wezen gegeven. Het oerwoord schept daardoor de orde, het is een bepaald aspect van de wereldorde [*ṛta*]”. Aan deze cyclus van identificaties: altaar = Aditi = het Woord = *ṛta* komt zich nu nog een laatste

³⁴ 1939, p. 10.

toevoegen: Naar Lüders in zijn hiervóór genoemde verhandeling met kracht van argumenten heeft aangetoond valt in de RV het begrip *ṛta* 'cosmische orde' met dat van *satya* 'waarheid' samen.³⁵ Welnu, het is de waarheid die, naar we ons uit dezelfde studie van Lüders herinneren, aan het brahman-lied zijn bovennatuurlijke kracht verleent.

Aan de aldus ter beschikking gekomen gegevens dunkt het me nu mogelijk een betekenis toe te kennen die een sprankje licht belooft te werpen in de diepere en diepste ondergrond waaruit de voorstellingen omtrent het R̥gvedische altaar zijn opgeweld. Deze betekenis zou dan deze kunnen zijn dat het altaar zich aan de Vedische mens heeft voorgedaan als de duistere moederschoot der aarde waarin in amorphe, chaotische toestand de materie aanwezig is gedacht die de grondstof heeft gevormd voor de in betekenis in elkaar overvloeiende beginselen 'brahman', 'cosmische orde' en 'zuivere waarheid'. En het is dan uit deze moederschoot dat het brahman, het heilige Woord, de waarheid in latente toestand in zich dragend, door de priester te voorschijn wordt gebracht om vervolgens door zijn dichtkunst tot liederen en smeekbeden te worden herschapen met als gevolg dat het de volle kracht van de waarheidsuitspraak waarmede het is geladen zal kunnen ontplooiën en aldus tot sterking van de op het altaar neergedaalde godheid zal kunnen strekken.

In aansluiting op onze opmerkingen over het altaar is het van veel belang het *barhís-*, de mat van kuśa-gras waarmede het altaar is toegedekt, de zitplaats in engere zin van de aangeroepen godheid, in onze beschouwingen te betrekken.

Dat aan dit barhis een hoge graad van heiligheid werd toegekend en het van mystieke kracht vervuld werd gedacht, blijkt uit de hymnen slag op slag. „Zo zacht als wol strek U uit — aldus wordt het barhis toegesproken — schenk ons gedijen schoon offerstro” (V, 5, 4); „... Zoals kinderen van hier en ginds tot de moeder komen, zo moeten de goden zich op het offerstro nederzetten” (VII, 2, 3); „Hem vallen gelukkige dagen ten deel, op wiens offerstro gij U, Agni, met de goden hebt neergezet”. En alsof dit nog niet genoeg was wordt het barhis in de Āpri-hymnen tot tweemaal toe als godheid toegesproken (II, 3, 4; X, 70, 4).

De sleutel tot de verklaring van deze heiligheid van het barhis is m.i. te vinden in een plaats in de Maitrāyaṇī-Saṃhitā (III, 6, 3) waar men leest: „het darbha-gras, dat is de essentie der wateren; het is niet anders dan droog water (*śuṣkā āpah*)”.

³⁵ *Varuṇa*, pp. 13—27.

Aangezien darbha en kuśa synoniemen zijn kunnen deze woorden niet anders te betekenen hebben dan dat het kuśa-gras met de wateren uit de aanvang der schepping wordt geïdentificeerd en als symbool der wateren voorgesteld. Dit zegt ons genoeg, immers in de cosmogonie volgens Ait. Br. 11, 6, 4 zijn de drie werelden — dhyauḥ, antarikṣa en pṛthivī — op de wateren gegrondvest, m.a.w. de wateren bezitten in sterke mate een dragend vermogen, het vermogen dat het symbool der wateren, het uit kuśa-gras bestaande barhis, bij uitstek geschikt maakte om tot pratiṣṭhā te strekken van de god die geacht werd op het barhis plaats te nemen.

Dit brengt ons op een ander punt dat om een verklaring vraagt, ik bedoel de etymologie van het woord barhis. Men heeft de afleiding hiervan gezocht in een Idg. wortel **bhelǵh-* die 'zwellen' betekent³⁶; anderen hebben het via Avestisch *bharəsmān* met het woord *brāhman-* in verband willen brengen³⁷, zonder echter hierop dieper in te gaan, zulks ongetwijfeld op grond van de overweging dat de beide woorden in betekenis te veel van elkaar verschillen om verwantschap aannemelijk te maken. Nu we echter mogen aannemen dat de grondeigenschap van het brahman, t.w. het dragend vermogen, eveneens de kenmerkende eigenschap is van het barhis, is er m.i. geen bezwaar tegen dit laatste woord op te vatten als een regelmatige *is* afleiding³⁸ van de geguoneerde wortel *brh-*, dezelfde wortel waarvan, zoals Gonda waarschijnlijk heeft gemaakt, het woord *brāhman-* is afgeleid.

Vanaf het hier bereikte punt zou de verder te volgen weg feitelijk hebben te leiden langs een onderzoek van de lotgevallen van het brahman-begrip, aanknopend aan zijn prille begin in de RV, zich voortzettend in de jongere literatuur der Brāhmaṇa's en Sūtra's en ten slotte uitmondend in de volle rijpheid der Upaniṣad-phase. Men zal mij echter willen verontschuldigen, naar ik hoop, als ik van dit onderzoek geheel afzie. Alleen al het feit dat de bedoelde weg — volgens de woorden van Oldenberg³⁹ — „verläuft durch Regionen in denen die Verschwommenheit der Gedankenspiele oft nur unbestimmteste Linien zu erkennen erlaubt”, stelt problemen met betrekking tot de evolutie van het brahman-begrip⁴⁰ welke op te lossen buiten mijn gezichtskring

³⁶ E. Berneker, *Slav. etym. Wb.*, I, p. 70. Op deze etymologie heeft collega Kuiper mij attent gemaakt.

³⁷ Oldenberg, *loc. cit.*, p. 734.

³⁸ Whitney, *Sanskrit Grammar*, § 1153.

³⁹ *Loc. cit.*, p. 734.

⁴⁰ Vermoedelijk heeft deze evolutie zich voltrokken op de wijze die door M. Winternitz in het kort werd aangegeven met de woorden: „Wichtig ist es,

valt. En dit klemte te meer nu we in het voorgaande eigenschappen van het Rgvedische brahman menen te hebben gevonden die een nieuw uitgangspunt voor een te ondernemen onderzoek poneren en ook dit onderzoek zelve in nieuwe banen zouden moeten leiden. Wanneer ik er mij in de gegeven omstandigheden toe bepaal een zeer algemene indruk weer te geven, dan zou het deze kunnen zijn, dat het brahman in zijn verdere ontwikkeling sinds de RV zich meer en meer van zijn substraat, het altaar, heeft losgemaakt en zich heeft gedifferentieerd in een veelheid van krachten, die hetzij tot één gebundeld, hetzij zelfstandig agerend, alleen nog gebonden zijn aan de richting gevende macht die de priester-brahmaan op hen oefent. Duidelijk zien we vooral deze krachten in werking treden in de AV waar ze zich als toverkrachten ter bereiking van doeleinden van zeer verscheiden aard laten aanwenden. En als dan ten slotte het brahman in de Upaniṣads als het hoogste principe verschijnt blijkt de binding zowel met het altaar als met de priester-officiant geheel te zijn verbroken. Op één merkwaardige uitzondering echter na. In de Upaniṣads toch leeft de voorstelling dat op het menselijk hart alles is gegrondvest en alles er door wordt ondersteund; elders: dat er zich in de lotusbloem van het hart een kleine ruimte, *ākāśa*, bevindt die het steunpunt is van het heelal⁴¹ — een voorstelling die ongetwijfeld uit de Rgvedische periode stamt en zich in zoverre zuiver heeft gehandhaafd dat hier aan het hart, het microcosmische spiegelbeeld van het cosmische brahman, hetzelfde dragend vermogen wordt toegeschreven als eertijds aan het altaar werd toegekend.

Na deze enkele opmerkingen keren we tot het altaar terug om in het kort na te gaan hoe de daaraan verbonden voorstellingen zich hebben ontwikkeld in een richting welke, alhoewel met de zoëven bedoelde evolutie van het brahman-begrip in nauw verband staande, vooral van belang is voor de perspectieven die er door worden geopend op een ander gebied.

In werken over Indische bouwkunst zijn reeds herhaaldelijk vergelijkingen gemaakt tussen het in de Brāhmaṇa's uitvoerig beschreven altaar en de Indische tempel⁴², maar naar mijn weten heeft een ver-

zu sehen, dass das Brahman, ursprünglich Gebet oder Zauberspruch, dann heiliges Wissen oder Veda bedeutend hier [SB, VI, 1, 1, 8] bereits zur Grundlage alles Seins gemacht wird. Von da war nur ein Schritt zu der Lehre von dem Brahman selbst als einem schöpferischen Prinzip" (*Gesch. d. ind. Lit.*, I, p. 196).

⁴¹ P. Deussen, *Allg. Gesch. d. Phil.*, I, ii, p. 258.

⁴² Zie o.a. Stella Kramrisch, *The Hindu temple*. 1949, pp. 19—85; Mus, *Barabudur*, BEFEO, XXXIII, 1933, pp. 599—699.

gelijking tussen het oudere, R̥gvedische, veel eenvoudiger geconstrueerde altaar en de troonzetel van goddelijke wezens en vorstelijke personen nog nimmer plaats gehad, alhoewel hiertoe evenveel, zo niet meer, aanleiding zou hebben bestaan.

Welnu, waar vrij algemeen wordt aangenomen dat de Vedische wereld van voorstellingen door een brede kloof van de jongere voortbrengselen van de Indische geest wordt gescheiden, is het een niet geringe verrassing als blijkt dat de meest essentiële trekken van een zo centraal in de eredienst geplaatst stuk als het R̥gvedische altaar zich vrijwel onveranderd in de symboliek van de troonzetel hebben gehandhaafd. Ik laat hiervan enkele voorbeelden volgen.

In de Kauś. Br. Up. I verschijnt een troon ten tonele Vicakṣaṇā 'intelligentie' genaamd, waarop god Brahmā is gezeten op een *paryāṅka* genaamd *amitañjas* 'onmetelijke kracht' terwijl de zitting van de zetel bestaat uit *somakirāṇa*'s, waaronder ongetwijfeld 'stelen van de somaplant' moeten worden verstaan.⁴³ Hier worden dus aan de zetel niet alleen de bekende attributen van het altaar toegekend: wijsheid en kracht, ook blijkt de zetel evenals het altaar met een toverkrachtig kruid te zijn toegedekt, nl. de soma die hier de plaats van het kuśa-gras heeft ingenomen.

Nog veel treffender zijn de trekken van overeenkomst tussen het altaar en de zetel waarop en waaromheen de belangrijkste gebeurtenissen uit de Buddha-legende zich afspelen, de zetel die het Grote Wezen eerst na felle strijd met de aartsvijand Māra in bezit vermag te nemen: de bodhimaṇḍa te Bodh Gayā.

Deze boven alles heilige zetel heeft met het altaar allereerst gemeen dat hij als 'navel van het heelal' of 'navel van de aarde' wordt aangeduid⁴⁴, gelijk het altaar in de RV niet zelden *nābhīḥ pṛthivyāḥ* wordt genoemd.⁴⁵

Voorts is er het betekenisvolle feit dat de bodhimaṇḍa alvorens de bodhisattva er op plaats neemt met kuśa-gras wordt bestrooid, dus met hetzelfde heilige kruid dat de bedekking van het altaar vormt.

Het volgende punt van overeenkomst is daarom van veel belang omdat het op een kerneigenschap zowel van het altaar als van de bodhimaṇḍa betrekking heeft, nl. de in de teksten sterk geaccentueerde vastheid en onwankelbaarheid waarvan beide zetels blijk geven in hun

⁴³ Senart, *Essai*, p. 203.

⁴⁴ *Lalitavistara*, p. 357.

⁴⁵ K. F. Johansson, *Über die etymologie des sanskr. védi*, *Le monde oriental*, XII, 1918, p. 247.

hoedanigheid van *pratiṣṭhā*. Voor het altaar behoeft dit niet nader te worden toegelicht, terwijl voor de *bodhimāṇḍa* volstaan kan worden met te herinneren aan Hiuēn-tsang's woorden wanneer deze in zijn reisbeschrijving zijn emoties weergeeft bij het aanschouwen van de plek waar aan de Tathāgata het grote licht was opgegaan. „Als de grote aarde in beroering is — roept hij dan uit — blijft deze plek alleen onwankelbaar”.⁴⁶ Deze onwankelbaarheid van de Diamanten Troon had niet zinrijker kunnen worden gesymboliseerd dan door de *vajra*, symbool van hardheid, duurzaamheid en onvernietigbaarheid, die op de voorkant van de zetel van de Jina Akṣobhya, ‘de onwankelbare’, de vergoddelijkte verschijningsvorm van de Buddha tijdens de *Māra-dharṣaṇa*, pleegt te worden aangebracht.⁴⁷

Ten slotte doet zich nog het merkwaardige geval voor dat tijdens de aanval van Māra een in de buddhistische mythologie en iconographie vrijwel onbekende godin, de godin der aarde, ten tonele verschijnt, d.w.z. uit de zetel waarop de *bodhisattva* gezeten is te voorschijn komt om van diens milddadigheid te getuigen. Onverwacht als deze verschijning is en moeilijk in te passen in het ons bekende complex van buddhistische voorstellingen, laat zij m.i. alleen deze verklaring toe dat er een reminiscentie in voortleeft aan de R̥gvedische godin der aarde Aditi, dezelfde godin die we als personificatie van de in het R̥gvedische altaar belichaamde oerkrachten hebben leren kennen.

Hiermede is m.i. wel vast komen te staan dat de aan het Vedische altaar verbonden voorstellingen, wel verre van in de na-vedische tijd te zijn afgesnoerd, tot diep in de buddhistische tijd hebben voortgewerkt en daar, na in buddhistische gewaad te zijn gestoken, tot de conceptie hebben geleid van een nieuw complex van voorstellingen dat zich heeft uitgekristalliseerd in de *bodhimāṇḍa*, de buddhistische tegenhanger in heiligheid van het Vedische altaar.

Intussen is het niet aannemelijk dat de van het altaar uitgaande invloeden abrupt bij en in het Buddhisme hebben haltgehouden en zich niet in het contemporaine en latere Hindoeïsme zouden hebben verbreid en voortgeplant. Dat het tegendeel het geval is kan niet duidelijker worden gedemonstreerd dan door het overbekende feit dat in de Indische iconographie van alle tijden en alle gezindten de troonzetel van de afgebeelde godenfiguur met een lotuskussen is bedekt. Denken we hierbij enerzijds aan de bondige uitspraak śat. Br. VII, 4, 1, 8, „de lotus is de wateren” en herinneren we ons anderzijds dat blijkens

⁴⁶ *Records*, II, p. 116; *Life*, p. 103.

⁴⁷ Mus, *BEFEO*, XXXIV, pp. 178 e.v.

Maitrāyaṇī-Saṃhitā III, 6, 3, dezelfde wateren door het kuśa-gras van het altaar worden gesymboliseerd, dan is het niet twijfelachtig dat het lotuskussen uit de iconographie als symbool der wateren, als toverkrachtige zetelbedekking tevens, het R̥gvedische kuśa-gras heeft vervangen.

Daar er zoals bekend geen wezenlijk verschil bestaat tussen de troonzetel van de godheid en die van de god op aarde, de vorst, zal men mogen verwachten dat de aan het altaar verbonden voorstellingen mede zullen worden aangetroffen in de overleveringen en legenden op vorstelijke tronen betrekking hebbende. Dat dit inderdaad zo is komt bijzonder duidelijk aan het licht in de verhalencyclus die de troon van de bekende legendarische koning Vikramāditya tot onderwerp hebben.⁴⁸ Van deze troon wordt gezegd, dat hij zich opheffen noch bewegen laat, m.a.w. hij is even *akṣobhya* als het altaar en de bodhimāṇḍa. Daarbij zijn er bovennatuurlijke krachten in de zetel werkzaam. Volgens een versie van het verhaal wordt de troon na de dood van Vikramāditya op bevel der goden begraven waarna hij van zijn aanwezigheid onder de aarde op wel zeer merkwaardige wijze blijkt geeft. Wanneer nl. een eenvoudige landbouwer op de door de begraven troon gevormde heuvel plaats neemt, neemt hij aanstonds de houding aan en gedraagt hij zich met de autoriteit van een cakravartin, maar zodra hij van de heuvel is afgedaald is hij weer de eenvoudige landbouwer van voorheen. Volgens een andere redactie van het verhaal zijn het kinderen die op de heuvel plaats genomen hebbend rechtspreken met groter rechtvaardigheid dan de koning in hoogst eigen persoon het zou kunnen doen. Voor de omwonenden brengt in beide gevallen het onderzoek van de heuvel en het aan het licht komen van de koningszetel de verklaring van de raadselachtige verschijnselen die zich hebben voorgedaan, terwijl er voor ons weinig aanleiding meer bestaat om naar een verklaring te vragen nu de zetel zijn pratiṣṭhā-eigenschappen op zo evidente wijze heeft getoond.

Met deze niet onamusante historie van Vakramāditya's troon wil ik eindigen. In de loop van ons betoog is het wel duidelijk geworden dat ons onderzoek in zoverre niets nieuws heeft opgeleverd dat er niet een grondbetekenis van het woord brahman door aan het licht is gekomen die als passe-partout zou kunnen dienen ter verklaring van alle stadia van ontwikkeling die het brahman heeft doorgemaakt. Er dient hier echter onderscheid te worden gemaakt tussen betekenis en eigenschap,

⁴⁸ J. Auboyer, *Le trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne*, 1949, pp. 147 e.v.

een onderscheid dat n.h.m.v. niet altijd voldoende scherp in het oog is gevat. Ik bedoel hiermee dit: een leeuw fungeert als een kracht, er gaat kracht van uit, het krachtig zijn is een eigenschap van de leeuw, hetgeen echter allerm minst wil zeggen dat het woord 'leeuw' ook 'kracht' betekent. Evenzo gaan er van het brahman krachten uit, krachten die weliswaar het zó en niet anders zijn van het brahman mede helpen bepalen, maar die, tot de eigenschappen van het brahman behorend, geenszins de betekenisinhoud van het woord brahman constitueren. Mag ons onderzoek op enige oorspronkelijkheid aanspraak maken, dan dankt het dit voornamelijk aan de oudheidkunde die, de betekenis van het woord brahman in de zin van 'heilig Woord' ongemoeid latend, bepaalde eigenschappen van dat Woord aan de oppervlakte heeft gebracht die er wellicht het hunne toe kunnen bijdragen om ons inzicht in de Oudindische voorstellingen met betrekking tot het brahman te verhelderen en zodoende ook het fascinerende brahman-probleem iets dichterbij zijn oplossing te brengen.

Wat ten slotte het Vedische altaar betreft en de daarmee samenhangende voorstellingen waarop we iets dieper zijn ingegaan: het is mij niet onbekend dat buiten India, met name in het oude Egypte en Israel, de godenzetel of troon — in Egypte de kist- of tempeltroon, in Israel de ark des verbonds die de tafelen der wet bevat en de troon of het voetstuk is van Jahwe⁴⁹ — een belangrijke plaats in religie, cultus en mythologie heeft ingenomen en er eigenschappen vertoont die op bepaalde punten een waarlijk treffende overeenkomst met die van het oud-Indische altaar aan de dag leggen. Dit moge zo zijn, van een vergelijking tussen de beide groepen van voorstellingen houd ik mij wijselijk op een eerbiedige afstand. Want nadat ik in mijn voordracht al zo vaak de grenzen van mijn eigen studievak heb overschreden, wil ik vermijden dat van Egyptische of Oud-Testamentische zijde art. 461 van het Wetboek van Strafrecht op mij van toepassing zou worden verklaard.

Dit lijkt mij dus wel het juiste moment om het „tot hier toe en niet verder” te laten horen.

F. D. K. BOSCH

⁴⁹ W. B. Kristensen, *De ark van Jahwe*, Meded. Kon. Ak. v. Wet., afd. Letterk., serie B, 76, 1933.