Redactie en Beheer : Justus Lipsiusstraat 18, Leuven.

Abonnering voor België en andere landen, Nederland uitgezonderd, door overschrijving op de postrekening van *Tijdschrift voor Filosofie,* Justus Lipsiusstraat 18, Leuven : 44 85 96.

Abonnering voor Nederland en Overzeese gebieden : Uitgeverij Het Spectrum, Postbus 2073, Utrecht (Postrekening 27 62 72) en bij de boekhandel.

Abonnementsprijs :
België : 400 F.
Nederland : *f* 29.
Andere landen : 9 dollar

Afzonderlijke nummers : België : 110 F. Nederland : *f* 8. Andere landen : 2,5 dollar.

Alle bijdragen worden gepubliceerd op verantwoordelijkheid van de schrijvers.

Niet-ondertekende bijdragen gaan uit van de verantwoordelijke Redactie en verschijnen op haar verantwoordelijkheid.

Alle rechten voor vertaling en overname voorbehouden.

INHOUD :

ARTIKELEN.
A. Wylleman, De grondslag van de moraal 623
G. Scheltens, God is dood (*Résumé :* „Dieu est mort", p. 668) 636
J. Gonda, De Kosmogonie van Rgveda 10, 129 (*Summary :* Englisch translation of Rgveda 10, 129, p. 695) . . 670
E. Minkowski, Le détail 697
P. Hossfeld, Objektive Natur und erlebte Natur . . . 705

KRITISCHE STUDIES.
K. Oedingen, Reflexionen über die Ontologie 720

BOEKBESPREKINGEN 729

KRONIEK.
D. M. De Petter, Het VIIIe Duitse Congres voor Filosofie . 744
M. De Mullewie, Algemene kroniek 748

WERKEN BIJ DE REDACTIE INGEKOMEN . . . 759

BIBLIOGRAFISCHE REPERTORIUM 381*

TIJDSCHRIFT VOOR
FILOSOFIE

VERANTWOORDELIJKE REDACTIE : G. A. DE BRIE (Leuven), B. DE CLERCQ (Leuven), M. DE MULLEWIE (Leuven), D. M. DE PETTER, Voorzitter van de Redactie (Leuven), J. H. WALGRAVE (Leuven).

REDACTIERAAD : C. BARENDSE (Amsterdam), F. J. J. BUYTENDIJK (Utrecht), P. DE BRUIN (Maastricht), L. DE RAEYMAEKER (Leuven), A. DE VOS (Rome), A. DE WAELHENS (Leuven), N. LUYTEN (Freiburg i/Z.), A. VAN MELSEN (Nijmegen), H. VAN BREDA (Leuven).

Uitgegeven met de medewerking van de Universitaire Stichting van België, en van de Belgische regering.

DRIEMAANDELIJKS — 28e JAARGANG, NR. 4 — DECEMBER 1966

DE KOSMOGONIE VAN RGVEDA 10, 129

door J. GONDA (Utrecht).

De kosmogonische hymne *R*V. 10, 129 is terecht de diepzinnigste en tegelijkertijd de minst onvolledige, meest expliciete samenhangende *R*gveda tekst van zijn soort genoemd [1]. Deussen [2] noemde haar zelfs door haar edele eenvoud en door de zuiverheid van haar denkbeelden „misschien het diepzinnigste stuk filosofie, dat uit oude tijden tot ons gekomen is". Ook Strauss [3] was, terecht, zeer positief in zijn oordeel, toen hij opmerkte, dat aan dit dichtwerkje „ein erster Platz unter den spekulativen Dichtungen hohen Altertums aller Völker gesichert ist". En zonder nu Mehta [4] te volgen, die van „an assertion of inward

1. Voor een kort overzicht over de verschillende kosmogonische speculaties in de *R*gveda leze men b.v. C. A. SCHARBAU, *Die Idee der Schöpfung in der vedischen Literatur,* Stuttgart, 1932 ; P. OLTRAMARE, *L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde,* I, Paris, 1906, p. 6 vlgg. ; en A. B. KEITH, *The religion and philosophy of the Veda and Upanishads,* Cambridge Mass., 1925, p. 442 vlgg. (die ten onrechte van „stupid myths" spreekt en opmerkt, dat „there is nothing particularly valuable or serious in these attempts, though they merit mention" ; over *R*V. 10, 129 p. 435 vlgg.) ; voor de latere Veda H. OLDENBERG, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus,* Göttingen, 1923, p. 67 vlgg. – Een recente verhandeling is V. S. AGRAWALA, *Hymn of Creation, R*V. 10, 129, Benares, 1963. – In verband met enige hoofdpunten van *R*V. 10, 129 mag afzonderlijk op de latere plaats Śat. Br. 11, 1, 6, 1 gewezen worden, waar de oerwateren verlangden zich te reproduceren, askese deden, en een gouden ei voortbrachten dat een jaar lang ronddreef.

2. P. DEUSSEN, *Allgemeine Geschichte der Philosophie,* I, 1, Leipzig, 1920, p. 120 vlg.

3. O. STRAUSS, *Indische Philosophie,* München, 1925, p. 24.

4. P. D. MEHTA, *Early Indian religious thought,* London, 1956, p. 71. Ook de opmerking (p. 72), dat „this poem bears the influences of several lines of thought : naturalistic, psychological, philosophical, speculative and agnostic" kan ik niet onderschrijven. Dergelijke „lines of thought" kan men alleen „onderscheiden", als men aan een archaïsch stuk speculatieve poëzie onze kategorieën aanlegt.

personal freedom" tegenover het traditionele godengeloof spreekt, bij een agnostisch auteur die de diepste vragen durfde te stellen – dergelijke speculaties sloten geloof aan de goden geenszins uit –, mag men deze tekst wel van groot belang achten als een beknopte, voorzichtige [5] en dichterlijke voorloper van hoogst belangrijke, later systematisch uitgewerkte Indische denkbeelden omtrent de relatie tussen de schepping en haar oorsprong.

De 'dichter' – d.w.z. de geïnspireerde ziener die in de mythische voortijd op boven-zinnelijke wijze de waarheid die in het gedicht is neergelegd heeft geschouwd – is volgens de traditie Praj*a*pati Parame*s*thin, d.i. de Schepper en Heer der Creaturen, die in de br*a*hma*n*a-literatuur een grote rol speelt : boven de goden verheven, is hij met het Al identiek en laat hij door emanatie de creaturen uit zich ontstaan. Parame*s*thin, „de Hoogste, het Hoogste Wezen" is een benaming voor een figuur behorende tot de hoogste wezens of categorieën, zoals het brahman, de wereld ; soms wordt hij ook onderscheiden van Praj*a*pati en vormt hij met deze scheppersgestalte een complementair paar ; elders, zoals hier, zijn beiden identiek. Er is terecht op gewezen (Agrawala, Hymn of Creation, p. 4), dat de 'dichter' van onze tekst meer een personificatie van een idee is – alleen Praj*a*pati zou zich over de behandelde stof kunnen uitlaten – dan een figuur, die ook maar enigszins aanspraak kan maken op historische of legendarische realiteit.

De aanhef van dit opstel bedoelt echter niet te zeggen, dat deze tekst ons in alle details volkomen duidelijk zou zijn. De uiteenlopende vertalingen en commentaren bewijzen dit voldoende. Intussen kan een aantal moeilijkheden waarvoor onze voorgangers bleven staan, of die ze op niet houdbare wijze poogden op te lossen worden opgeheven of tot kleinere omvang worden teruggebracht door een dieper inzicht in de terminologie die de auteur gebruikt en in de samenhang der begrippen waarmee hij opereert. Het komt mij dan ook enigszins overdreven voor om met Renou [6] te poneren, dat weinig Vedische 'hymnen' zo mysterieus zijn, „tant est grand le nombre des détails dont la signi-

5. Zie ook DEUSSEN, *o.c.,* p. 120 vlg.

6. L. RENOU, *Hymnes spéculatifs du Veda,* Paris, 1956, p. 254.

fication nous échappe". Uiteraard ontgaat veel ons van wat er in het hoofd van de dichter omging, van de denkbeelden en speculaties van het milieu waaruit hij stamde, maar een nauwkeurige studie van de gehele tekst geeft m.i. toch een sluitend beeld van zijn betoog, een goed inzicht in zijn voornaamste gedachtegangen. Het blijft echter, althans in het huidige stadium van onze kennis, waar dat men, vooral ook door de (misschien niet onbewuste) dubbelzinnigheid van enkele uitdrukkingen en door de mogelijkheid dat de dichter zinspeelt op of aanknoopt bij andere kosmogonische voorstellingen, niet tot eenstemmigheid in de interpretatie kan komen. Trouwens, de formuleringen van de dichter gaven al in de Indische Oudheid aanleiding tot wat men m.i. gevoegelijk re-interpretatie kan noemen.

Alvorens op 's dichters gedachtegangen in te gaan is het goed even stil te staan bij de plaats van dit gedicht te midden van de andere kosmogonische tot de *R*gveda behorende teksten van vergelijkbare aard [7]. Men kan uit de verspreide en nergens in de samenhang van een afgeronde voorstelling gebrachte gegevens opmaken, dat men in het algemeen aannam, dat er in den beginne wateren waren die werden versperd of ingesloten door de slangvormige demonische gestalte van V*r*tra, „de Versperring of Insluiter", dat er daarnaast een god was, Tva*s*tar, „de Handwerker", die Hemel en Aarde schiep tot een woning. Uit deze twee, als goddelijke personen voorgesteld, werd Indra geboren, die door de Somadrank gesterkt, V*r*tra overwon, de wateren bevrijdde, de zon, die in de duisternis geweest was, ‚won" en in beweging zette, etc., waardoor een geordende wereld ontstond : hij deed het *asat* in het *sat* (waarover beneden nader) verkeren (*R*V. 6, 24, 5). Een belangrijk verschil tussen *R*V. 10, 129 en de andere gegevens is dat hier de persoonlijke godengestalten van Tva*s*tar en Indra onvermeld blijven. In hoeverre dit toe te schrijven is aan een bewuste poging een 'onpersoonlijke' explicatie van het ontstaan van de kosmos te geven door een vervorming („transmutation") van de zo centrale en belang-

7. Behalve de hier verder te noemen literatuur : K. F. GELDNER, *Zur Kosmogonie des Rigveda,* Marburg, 1908 (Univ.) ; W. NORMAN BROWN, *The creation myth of the Rig Veda, Journ. Amer. Orient. Soc.,* 62 (1942), p. 85 vlgg.

rijke Indra-V*r*tra mythe [8] mag in het midden blijven. Ik voor mij zou eerder zeggen, dat de dichter van *R*V. 10, 129 in een dieper inzicht het gebeuren in een wijder perspectief, in grotere dimensies heeft gezien en teruggrijpt naar een vroeger, ja zo vroeg mogelijk stadium van het oer-gebeuren, waarin zelfs het bestaan van de bovengenoemde wateren twijfelachtig was en er van sat noch asat gesproken kon worden. Het verdient tenslotte opmerking, dat latere commentatoren, op grond van de in hun tijd bestaande cyclische visie op het wereldgebeuren (periodiek bestaan en niet bestaan van het universum) de hier beschreven oertijd identificeren met de 'periode' van reabsorptie van het universum tussen twee 'perioden' van emanatie [9]. Aldus bv. S*aya*na, de bekende commentator op de *R*gveda (14e eeuw), op str. 1 : „toen, d.w.z. in de toestand van de 'oplossing' van het universum die aan de schepping voorafgaat" en Medh*a*tithi (9e eeuw) op Manusm*r*ti 1, 5. Variatie op het in ons gedicht gegeven uitgangspunt en vermenging met andere motieven komen trouwens al vroeg voor : men leze het helaas in zijn tekst niet geheel duidelijke stuk uit een der chronologisch middelste br*a*hma*n*as, het Jaimin*i*ya (3, 160 vlg.) [10] : na str. 1 geciteerd te hebben betoogt deze tekst : „Terwijl dit *sat,* dit *asat* in genen dele bestond kwam het lichtend r*ta* (de universele orde) op, kwam het lichtend *satya* (de realiteit) op, kwam het lichtend tapas op. Het r*ta* was (werd) het woord, het *satya* de adem (*pran*a), het tapas het manas [11]. Het voedsel dezer drie was het licht. Deze drie werden tot één ; tot één geheel geworden zwollen ze aan door dat voedsel, nl. het licht... Daaruit ontstonden de wateren, nl. de grote oceaan : ... Die verenigden zich als golven... daaruit ontstond het gouden ei... Dit spleet (tenslotte) uiteen ; de onderste helft werd de aarde, de bovenste de hemel. Wat in den beginne deze godheid (het ei) geboren wordend gedacht

8. Zo ziet Norman Brown het in *Journ. Amer. Or. Soc.,* 61 (1941), p. 79.

9. „The watery chaos that preceded Creation at the same time symbolizes the retrogression to the formless that follows on death, return to the larval modality of existence" (M. ELIADE, *The sacred and the profane,* New York, 1959, p. 42).

10. Zie ook W. CALAND, *Over en uit het Jaiminīya-Brāhmaṇa,* Amsterdam Akad., 1914, p. 45 vlg.

11. Zie verderop.

had, dat werd Brahman..." Daarop wordt verhaald hoe Brahman uit het reeds aanwezige de verdere schepping doet ontstaan.

Het eerste misverstand bij de interpretatie van *R*V. 10, 129 werd al veroorzaakt door de aanvangsregel : „Niet was 'het niet-existerende', noch was 'het existerende' toen". Men kan niet met Deussen [12] volhouden, dat *asat* „das Nichtseiende" zonder meer is, dat „niemals gewesen ist". Het *asat* is niet het niets, niet zoiets als de horens van een haas om met de commentator S*a*ya*n*a te spreken, of zoals Geldner *R*V. 6, 24, 5 vertaalt, „het onwerkelijke" [13]. Terwijl *sat* „het existerende" terecht werd verklaard als de 'realiteit', d.i. wat psychische en fysieke fenomenale existentie heeft [14], dat wat feitelijk naar waarheid en op de ware wijze existeert, moet men onder *asat* verstaan het niet op de ware wijze en overeenkomstig de in de ons bekende wereld geldende normen feitelijk existerende, d.i. het ongeorganiseerde, het vanuit het *sat* gezien negatieve en chaotische. De Griekse termen chaos en kosmos geven inderdaad een betere benadering van de inhoud van *asat* en *sat* dan „niet-zijnde" en „zijnde" [15]. Want het *asat* is, gelijk gezegd, geen niets. Het is in de Veda het rijk van het *anṛta*, van de „on-orde, de onwaarheid", het blijft bestaan als de sfeer van de asuras, de tegengoden en een voortdurende bron van gevaar en destructie voor

12. DEUSSEN, *ibidem*, p. 121 vlg.

13. Deze verkeerde interpretatie heeft vroeger (b.v. bij W. D. WHITNEY, in *Proceedings Am. Orient. Soc.*, 1882, p. CX) aanleiding tot ernstig misverstand gegeven : „(The poet) commits the rhetorical fault of beginning with a denial so absolute that what follows in the way of detail can only dilute it and weaken its force". Het depreciërende oordeel van deze auteur over dit gedicht zal men thans niet meer onderschrijven. Ook Radhakrishnan houdt geen rekening met de juiste betekenis van *asat* (zie verderop), die uit andere plaatsen duidelijk blijkt : „The first line brings out the inadequacy of our categories. The absolute reality which is at the back of the whole world cannot be characterized by us as either existent or non-existent ..." (S. RADHAKRISHNAN, *Indian Philosophy*, I, London, 1927 (1948), p. 101). Ook de vertaling „non-entity" (E. W. HOPKINS, *The religion of India*, Boston, 1895, p. 142) is onbevredigend.

14. Vgl. ook M. FALK, *Nāma-rūpa and Dharma-rūpa*, Calcutta, 1943, p. 24, n. 14 („unitary undifferentiated reality").

15. W. NORMAN BROWN, in zijn boven genoemde artikelen. Vgl. ook Ś*a*nkara, b.v. op Pr. U. 2, 5 *sat mūrtam, asat amūrtam*, „*sat*, d.w.z. hetgeen (het universum) dat een bepaalde vorm heeft aangenomen, *asat* het vormloze".

het *sat*. Terwijl nu de dichter van *R*V. 10, 72, 2 en 3 het *sat* in „de vroegste tijdsperiode der goden" uit het *asat* „de ongedifferentieerde chaos van de oertijd" laat ontstaan [16], betoogt de auteur van 6, 24, 5, dat dit feit te danken is aan Indra's toedoen. D.w.z. zonder twijfel door zijn overwinning op de V*r*tra, die een einde aan de chaos en het begin van een geordende wereld betekent. Het een sluit dus het ander niet uit, en de overtuiging dat het *sat* uit het *asat* ontstaan is vinden we dan ook herhaaldelijk uitgedrukt [17]. Maar onze dichter spreekt deze overtuiging niet uit, hij bestrijdt haar ook niet, zoals later *A*ru*n*i zou doen (Ch*a*nd. Up. 6, 2, 2), volgens wie in den beginne (*agre*) het *sat* er alleen was, zonder tweede. Nee, onze auteur duidt met het vage, maar toch zo veelzeggende „toen" niet op een moment dat het een uit het ander ontstond, maar op een situatie waarin van geen van beide sprake is. Andere oude dichters waren geneigd weer een ander antwoord op het probleem te geven : *R*V. 10, 5, 7. Het *asat* en het *sat* zijn in de hoogste hemelruimte bij de geboorte van Dak*s*a, in de schoot van Aditi. Deze twee figuren zijn het manlijke en vrouwelijke oerprincipe, die elkaar wederkerig voortbrengen. Vandaar dat de Anukrama*ni*, Index of Inhoudsopgave [18], onze tekst geen 'scheppingsrelaas', maar een 'toestandsbericht' (*bhavavṛttam*) noemt. D.w.z. de dichter van *R*V. 10, 129 behandelt slechts een toestand in den beginne, althans een gebeuren zonder bekende agens.

De dichter gaat verder : „Er was toen geen ruimte [19], noch het uitspansel daarboven. Wat bewoog zich afwisselend ? Waar ? [20] In, on-

16. Zo ook in de Upanisaden : Chānd. U. 3, 19, 1 „In den beginne was dit (deze wereld) *asat* ; het (ze) werd *sat* ; het ontwikkelde zich ; het werd een ei ..." ; Taitt. U. 2, 7, 1 „Dit (deze wereld) was in den beginne *asat* ; daaruit ontstond het *sat* ; dat maakte zichzelf een *ātman* („ziel, persoonlijkheidskern") ..." Ook hier is *asat* de toestand van het universum voor zijn manifestatie. Zie ook AV. 17, 1, 19.

17. K. F. GELDNER, *Der Rig-Veda*, III, Cambridge Mass., 1951, p. 359 (met wijziging in zijn opvattingen in zijn eerdere publicatie).

18. Vermoedelijk ontstaan in 5e-3e eeuw v. Chr.

19. Over *rajas* T. BURROW, in *Bull. School Or. and Afr. Studies* (Londen), 12, p. 645 vlgg. De opmerkingen van Agrawala, *o.c.*, p. 7 vlg. zijn niet alle relevant.

20. Dit „waar" ? herinnert aan *R*V. 10, 81, 4 waar gevraagd wordt, waarop Viśvakarman, de Almaker, die hier als schepper van het universum optreedt, stond toen hij de werelden grondvestte ; vgl. ook 10, 81, 2.

der, de bescherming van wie (of van wat) ?". De „ruimte", *rajas,* is eveneens een belangrijk kosmogonisch principe ; vgl. bv. *R*V. 1, 164, 6, waar de zesvoudige wereldruimte in den beginne uit elkaar gehaald werd en gestut, zodat hemel en aarde (ieder drievoudig) ontstonden. „Bewoog", want men zal *avarivah* moeten afleiden van a-*vartate* [21], dat elders (o.a. *R*V. 1, 164, 31) het heen en weer bewegen, het afwisselend bewegen van wind en adem uitdrukt [22]. Hoogstwaarschijnlijk is deze vraag „Wat bewoog zich afwisselend" dus een toespeling op een eventuele kosmische adem, waarover strophe 2 c duidelijker zal zijn [23]. „Onder wiens bescherming" : er is in de *R*gveda herhaaldelijk sprake van dat de mens onder bescherming staat van bv. de grote god Indra (bv. 1, 51, 15), van Agni (1, 94, 13), van Varu*n*a (2, 28, 3), of van goden in het algemeen (8, 60, 6).

21. A. HILLEBRANDT, *Lieder des* R*gveda,* Göttingen-Leipzig, 1913, p. 133 ; GELDNER, *l.c.* ; vergelijk ook L. RENOU, *Hymnes spéculatifs du Veda traduits du sanskrit,* 1956, p. 124.

22. Met anderen vat Norman Brown (*o.c.,* 61, p. 80) de werkwoordsvorm op als „bedekte", er een toespeling in ziende op de Indra mythe ; zie vooral *R*V. 8, 100, 7 waar V*r*tra de wateren „bedekte" of liever „versperde". Dit is mogelijk, maar men behoeft op onze plaats niet (alleen) aan de wateren te denken. Ook Agrawala (*o.c.,* p. 9 vlgg.) gaat uit van „bedekte" en voegt daaraan enige opmerkingen toe die ik niet kan onderschrijven.

23. Het verdient opmerking, dat het Indische denken ook later stilstaat bij een primordiaal, immaterieel vibreren. Speciaal in de filosofische school van het Sivaïsme van Kasjmir (zie b.v. K. CH. PANDEY, *Abhinavagupta,* Benares, 1935 ; J. CH. CHATTERJI, *Kashmir Shaivism,* Srinagar, 1914) werd de leer ontwikkeld dat de eeuwige kracht waaruit alles ontstaat het bewustzijn is, dat „trilling" *(spanda)* is, het eerste principe van licht en energie. Het wordt ook gezien als het „beginstadium" van de activiteit van de geest, het eerste moment van wil of verlangen. Trouwens, latere theoretici zagen ook het spontane ontstaan van dichterlijke ideeën als „trilling". Volgens de Yoga-vāsistha leer (J. GONDA, *Die Religionen Indiens,* II, Stuttgart 1963, p. 165 vlgg.) is het het vibreren van de levensadem *(prāṇa-spanda),* die zich door de geest („mind" : *citta*) manifesteert, dat het fenomeen van de wereld uit het niets doet verschijnen. „Het *manas* is niets anders dan geestelijk zich voorstellen en vormen *(bhāvanā),* en *bhāvanā* heeft als eigenschap het vivreren *(spanda)*" : zie H. VON GLASENAPP, *Zwei philosophische Rāmāyaṇas,* Akad. Wiss. u. Lit. Mainz, 1951, 6, p. 27 enz. Het werkwoord *spand-* wordt merkwaardigerwijze ook en al betrekkelijk vroeg gebruikt voor de bewegingen van het ongeboren kind in de moederschoot. Mag men deze gedachte, in een minder uitgewerkte vorm, aan onze dichter toeschrijven, dan kan het optreden van begeerte of verlangen *(kāma)* in str. 4 een uitvloeisel van dit „bewegen" in str. 1 zijn.

De laatste regel betekent niet met Strauss en Geldner „Was war das unergründliche tiefe Wasser ?" [24], of met Renou „Etait-ce l'eau, insondablement profonde", maar m.i. „Was er het water, het grondeloze, diepe ?" en is een uitdrukking van twijfel aan de stelligheid waarmee anderen het bestaan van de kosmische oerwateren poneerden (*R*V. 10, 82, 5 en 6 ; TS. 5, 6, 4, 2 ; 7, 1, 5, 1). Gelijk bekend is dit oerwater en verbreid symbolisme voor het vormloze, onvaste, bewegelijke, vervloeiende dat aan het bestaan van de geordende wereld voorafging ; vandaar de voorstelling, dat de wereld uit de wateren zou zijn ontstaan [25]. Gezien deze bij vele volkeren – bv. Egyptenaren, Noord-Aziaten [26] – voorkomende voorstelling lijkt het mij mogelijk, het door Strauss [27] opgeworpen, maar als onbeantwoordbaar beschouwd probleem : is de gedachte aan oerwateren een grovere versie van de voorstelling van onze dichter of heeft deze een voorhanden voorstelling 'gesublimeerd'? in het licht van onze huidige kennis zo op te lossen, dat de dichter van *R*V. 10, 129 kritisch stond tegenover een ook in zijn kringen aangehangen gedachte aan oerwateren. Er bestonden ook op dit punt verschillende voorstellingen : volgens Ai*A*. 2, 1, 7 was het *manas* de vader van de wateren en van Varu*n*a, de met het water nauw verbonden god. Het betoog dat Agrawala onlangs in zijn bovengenoemde publicatie over *R*V. 10, 129 hield is een typisch voorbeeld van benadering door een Indisch geleerde, die zonder rekening te houden met de uitkomsten van het internationale filologische en godsdienst-historische onderzoek traditionele methoden van symbolische interpretatie tracht te moderniseren door aan de mythologische themata het karakter van beeldspraak te geven. Van de dans der goden, d.w.z. het

24. Deze vertaling zou impliceren, dat de dichter uitgaande van de oerwaterspeculatie betwijfelt of deze „oersubstantie" wel water was. Het lijkt me in de samenhang van deze strophen beter hem twijfel toe te schrijven aan het bestaan van de oerwateren als zodanig.

25. M. ELIADE, *The two and the one,* London, 1965, passim ; dezelfde, in *Sources orientales.* I, *La Naissance du monde,* Editions du Seuil, Paris, 1954, p. 469 vlgg. Over de oerwateren deze zelfde bundel, passim. Over de oerwateren in de Veda : SCHARBAU, *o.c.,* p. 46 vlgg.

26. I. PAULSON, *Die Religionen Nordeurasiens* ..., Stuttgart, 1962, p. 32 vlg.

27. STRAUSS, *o.c.,* p. 25.

in beweging raken van de Oerwateren – de Wateren brengen Agni voort, en iedere god zou een vorm van Agni, de Vuurgod zijn –, en van het kosmische rythme dat door deze dans bepaald wordt is echter in onze tekst niets te lezen.

Strophe 2 begint met een zin die eender gebouwd is als 1 a : „Niet was de dood, niet het voortduren van leven (of kortweg 'leven') toen" : *amṛtam* is de toestand waarin men gevrijwaard is tegen de dood, zeker is van de voortzetting van het leven, niet „onsterfelijkheid" in onze zin van het woord [28]. Dus de tegenstelling (vgl. *R*V. 10, 121, 2) tussen de normale menselijke toestand en die van hen die van nature (de goden) of door bijzondere omstandigheden gevrijwaard zijn tegen de dood bestond niet. Evenmin, gaat de dichter voort, de ons zo bekende tegenstelling tussen dag en nacht : „Er was geen schijn van dag en nacht", d.w.z. „er was niets waardoor men dag en nacht kon onderscheiden". Agrawala ziet in dit op zich zelf volkomen duidelijke zinnetje een bewijs, dat de dichter bekend was met de zg. *Kala-vada,* de *Kala* (Tijd) doctrine, d.w.z. de leer van de Tijd als Oerprincipe en Hoogste, Eerste Oorzaak van al het zijnde, zich manifesterende in het wereld-rythme. Op het voetspoor van een ander Indisch geleerde, Pandit Madhusudan Ojha (die over deze kwestie een boek schreef, Da*s*ava*d*a-rahasya), neemt hij aan, dat het onderhavige gedicht tien verschillende theorieën over het begin der dingen weerspiegelt, tien verschillende min of meer uitgewerkte visies op de schepping. Met behulp van parallelplaatsen, die grotendeels aan latere Vedische teksten zijn ontleend, tracht hij zich een zo volledig mogelijk beeld van inhoud en karakter van deze 'theorieën' te vormen en besluit zo tot een theorie op grond van *sat* en *asat,* één op grond van het oerprincipe der ruimte (*rajas*), één op grond van het uitspansel als eerste principe, etc. etc. Het is van uit een oogpunt van de ontwikkelingsgeschiedenis der ideeën echter waarschijnlijker aan te nemen, dat min of meer uitgewerkte, tot „leren" gesystematiseerde versies of opinies omtrent de oorsprong van het universum hun uitgangspunt hadden in minder

28. J. GONDA, *Change and continuity in Indian religion,* Den Haag, 1965, p. 38 vlgg.

uitgewerkte, bij traditionele wereldverklaring, symboliek en mythologie aanknopende uitlatingen van de dichters. Al is het waarschijnlijk, dat de dichter en zijn milieu de onderhavige kwesties in uitvoeriger vormen bediscussieerden, m.a.w. dat de uiterst beknopte vorm van het gedicht slechts een samenvatting is met verwijzing naar verschillende standpunten, toch is het onzeker of men in de woorden : „Er was toen geen schijn van dag en nacht" het bewijs mag zien voor de stelling, dat de dichter naar een uitgewerkte K*a*la-doctrine zou verwijzen. In de Atharvaveda (19, 53 en 54) verschijnt de Tijd weliswaar als een kosmisch principe, werkzaam achter de evolutie van het universum, maar in de *R*gveda komt de term *kala-* „bepaald(e) tijd(stip)" slechts eenmaal voor. Een visionnair dichter kan zich intuïtief uiten over de waarschijnlijkheid, dat er vóór de schepping geen onderscheid was tussen dag en nacht zonder diep te hebben nagedacht over de betekenis van de tijd en zonder aanhanger te zijn van een „Tijd-doctrine".

De dichter gaat verder : „Het [29] Ene ademde zonder wind (adem) door zijn eigen natuur [30]. Behalve dat was er verder niets" [31]. In den aanvang, zelfs vóór de onderscheiding van *sat* en *asat* was er dus alleen het Ene [32]. Ook in deze tekst wordt dus de idee van het Ene, dat de grondslag van het Al is, op overigens begrijpelijke wijze met een speculatie over de oertijd verbonden [33]. En het ademde : men herinnere

29. Er staat *tad ekam,* dat men met „dat bekende Ene" zou kunnen weergeven ; in standaard Nederlands lijkt mij „het" beter dan „dat" (vgl. WHITNEY, *o.c.,* p. CX „it").

30. Desnoods „van zelf" (HILLEBRANDT, *l.c.*) ; „by its own potentiality" (NORMAN BROWN, *o.c.,* 61, p. 80).

31. Vgl. B*A*U. 1, 2, 1 „Er was hier niets in den beginne. Door de dood was dit omhuld, door honger, want honger is de dood. Hij schiep zich het *manas* (beginsel van willen, denken, enz., zie verderop) ...", waar blijkbaar behalve de (niet : het) oer-Ene verder niets was, ofschoon de dood en de honger toch een rol spelen, en vooral AiU. 1, 1, 1 „De *ātman* was dit (alles), alleen, in den beginne. Niets anders, wat dan ook, opende en sloot de ogen. Hij (de *ātman*) dacht : „Ik wil nu de werelden (Lebensräume : *lokān*) scheppen' ".

32. Het Ene is nl. het enige eeuwige ; er is geen tegenspraak met str. 1 (zoals WHITNEY, *l.c.,* meende). „The first cause of all is older than the whole world ... It is beyond time, beyond space, beyond age, beyond death end immortality" (RADHAKRISHNAN, *o.c.,* p. 101).

33. Achter een opmerking van deze strekking laat Strauss, *o.c.,* p. 24 volgen :

zich dat de „adem" („life-breath"), in kosmos en levend wezen aanwezig, het continue rythmische levensprincipe is [34]. Hierbij is op te merken, dat het Ene, hoewel het ademde, als een onzijdige grootheid wordt voorgesteld [35]. Dat is in overeenstemming met *R*V. 10, 82 dat handelt over Vi*s*vakarman als schepper der wereld : st. 2 en 6 „in de navel van de ongeborene steekt het Ene, waarop alle schepsels berusten" : men denke aan de latere voorstelling van Vi*s*nu's navel waaruit de demiurg Brahm*a* voortkomt. Elders is sprake van een manlijk Ene. Het gebruik van de term „ademen" wijst er – als tal van andere plaatsen in de Indische literatuur – evenwel op dat 'levend' en 'levenloos' niet strikt werden onderscheiden [36]. Dat Ene – n.b. *tad* „dat" is later een aanduiding voor het brahman – ademde dus, maar niet zoals

„Waren die Götter nicht mehr selbstverständlich, so mußte auch die einfache Gegebenheit der von ihnen irgendwie hergestellten Welt erklärungsbedürftig werden". Hierbij wordt te zeer uit het oog verloren, dat er in de *R*gveda maar zelden sprake is van eigenlijke scheppingsdaden der goden – incidenteel horen we b.v., dat ze zon en maan gemaakt hebben (1, 72, 10) ; ze worden bijna uitsluitend gedacht als werkzaam in een eenmaal voorhanden wereld, die ook de grootste hunner niet geschapen, doch alleen maar geordend en bewoonbaar gemaakt heeft (hij brengt b.v. de zon te voorschijn, 6, 17, 3 ; geeft aan de rivieren een bedding, 6, 30, 3 ; doet de aarde ophouden met wankelen, 2, 17, 5 etc. ; zie b.v. K. F. GELDNER-J. NOBEL, *Der Rig-Veda, IV Register,* Cambridge Mass., 1957, p. 78 vlgg.). Ook Brahmaṇaspati is niet, zoals Strauss, *o.c.,* p. 25, wil, schepper der wereld ; hij heeft slechts „de goden als een smid gesmeed". Anderzijds is het besef al vroeg aanwezig, dat achter deze veelheid van goddelijke machten een – door Indische auteurs (b.v. CHANDRADHAR SHARMA, *A critical survey of Indian philosophy,* London, 1960, p. 16 vlg.) vaak sterk gereleveerde – universele eenheid aanwezig is, waarvan „drie-vierde" niet in menselijke taal tot uitdrukking gebracht wordt (1, 164, 45 vlg.) ; in 1, 164, 6 vlgg. wordt gevraagd naar het Ene in de gedaante van het ongeborene, dat de wereld geordend heeft. Het is geen „Zweifel an der Vielheit der Götter" (*devas ;* STRAUSS, l.c.) die in deze teksten aan het licht treedt, maar het inzicht, dat, zoals later uitdrukkelijk geleerd zal worden, deze devas, hoe machtig vaak ook, slechts een 'provinciale' functie hebben binnen het heelal. „De goddelijke macht is onder verschillende namen bekend al naar zijn werkingssfeer" (*Bṛhaddevatā,* 1, 72).

34. Vgl. b.v. de plaatsen vermeld in J. EGGELING, *The Śatapatha-brāhmaṇa* translated, V (*Sacred books of the East,* 44, Oxford, 1900), p. 558 vlg. en R. E. HUME, *The thirteen principal Upanishads,* Oxford, 1934, p. 565.

35. Voor de wind (adem) als 'Hauchseele' van de kosmos in het oude Iran : S. WIKANDER, *Vāyu,* Lund, 1942.

36. „The poet cannot put into mere words the lights that gave him vision ... So he used the term 'breathed', perhaps indicating the potentiality within the ultimate for action, growth and being" (MEHTA, *o.c.,* p. 72).

wij het ademen kennen, met adem ; het was een ademen dat niet van deze wereld is [37].

„Duisternis", vangt strophe 3 aan, „was er (nl. in den beginne)" [38]. Een oude, ook in andere culturen bekende [39] en in Indië later nog consequent volgehouden gedachte : het scheppingsproces heeft plaats in de duisternis, ongetwijfeld mede geïnspireerd op de duisternis van de moederschoot waarin de biologische schepping plaats heeft. De herschepping d.w.z. geestelijke wedergeboorte van de individuele mens in de hut waarin men in het Vedische ritueel de *dik*sa (wijding) ondergaat en die aan de Hindoeïstische vereerder bij het godenbeeld in

37. GELDNER, *o.c.,* III, p. 359, betogend, dat in het gehele gedicht „das Bild der Zeugung und Geburt ... folgerichtig durchgeführt (wird)", ziet in str. 1 (behalve het eerste kwart) en in de eerste helft van 2 een ontwikkeling van het begrip *asat,* en in tegenstelling daarmee het begrip *sat* als het Ene in de tweede helft van 2. Men doet m.i. beter met in 1 en de eerste helft van 2 een beschrijving – in de vorm van een variatie op het ook later zo geliefde thema : er is alleen negatief iets van te zeggen – te zien van de oertoestand waarin alleen het Ene (tweede helft van 2) bestond. – Ik trek Norman Brown's (*o.c.,* 61, p. 80) explicatie van „ademde", nl. „came to life" zeer in twijfel ; ook *R*V. 10, 72, 1 en 9 geven m.i. hier geen directe illustratie.

38. „Duisternis" zal wel zijn de volstrekte afwezigheid van licht, zoals later Annambhatta, Tarkas. 3 (Nyāya) betoogde. De vertaling van de eerste helft van str. 3 „Il y avait des ténèbres. Enseveli dans ces ténèbres, tout n'était à l'origine ...", gegeven door Michalski (zie verderop, n. 46), p. 124 (zo ook MEHTA, *o.c.,* p. 71) verdient waarschijnlijk de voorkeur boven het traditionele reeds b.v. door Medhātithi (9e eeuw) op Manusm*r*ti 1, 5 gegeven (en op zichzelf als „er was niets dan diepe duisternis" begrijpelijke) „Duisternis was in den beginne, omhuld (verborgen) door duisternis ; niet duidelijk te onderscheiden was ...", maar *apraketam* is niet „exempt de qualités". – „Dit (universum) bestond in de vorm van duisternis, niet kenbaar, zonder distinctieve kenmerken ..." is de aanvang van de kosmogonie in de Manusm*r*ti (vermoedelijk 2e eeuw na Chr.) en de zich daarbij aansluitende teksten (zie b.v. S. G. KANTAWALA, *Cultural history form the Matsyapurāṇa,* Baroda, 1964, p. 212).

39. Vergelijk b.v. ELIADE, *Sources orientales,* I (zie boven), p. 473 over de oerwateren en oerduisternis in een Polynesische kosmogonische mythe (E. S. C. HANDY, *Polynesian religion,* Honolulu, 1927, p. 10 vlg.) ; men denke ook aan de Germaanse (oud-Skandinavische) Niflheimr in de oertijd toen er nog geen aarde, zee of hemel was. Voor het oude Egypte vergelijk S. MORENZ, *Ägyptische Religion,* Stuttgart, 1960, p. 176 vlg. : „... die ungeordneten Bereiche des Chaos – neben dem Urwasser Nun z.B. die '(verdichtete) Finsternis' – (sind) durch die Schöpfung nicht aufgehoben, sondern – parallel met de *asat : sat* verhouding in de Veda – umgeben die geordnete Welt unaufhörlich". Speciaal de punten van overeenstemming met het Bijbelverhaal (1 Mos. 1, 2) springen in het oog : de oerwateren (str. 1), de adem (str. 2), de duisternis (str. 3). Zie ook K. GALLING, *Der Charakter der Chaosschilderung in Gen. 1, 2, Neue Kirch. Zeitschr.,* 47 (1950), p. 145 vlgg.

de donkere cella van een tempel ten deel valt heeft eveneens in de duisternis plaats. „Verborgen door duisternis in den beginne was dit universum (*idam sarvam*)", heet het verder, „niet duidelijk te onderscheiden [40], iets golvends (*salilam*)". *Sarvam* is het niet geanalyseerde, integrale, complete geheel, *salila* is „onvast, bewegelijk", als substantief in de oudere Veda „golf". Deze vertaling is beter dan „water" [41], ook al omdat in strophe 1 aan het bestaan van water in deze aanvangstijd getwijfeld werd, en omdat er volgens 3, laatste zin, niets was. De voorstelling dat de golven van de oceaan de plaats zijn waar de oerkiem aanwezig was en het bevruchtende milieu voor deze vindt men herhaaldelijk in kosmogonische teksten. De 'oceaan' is ook een bekend beeld [42] voor het Ene waarin opgaande men zijn individualiteit verliest. Hier moet wel, wil men de verschillende mededelingen van de dichter met elkaar in overeenstemming brengen, „het golvende of bewegelijke universum", hoewel in dualiteit onderscheiden, in wezen identiek zijn met het Ene dat ademde in str. 2 : het Ene is het Al en dat was in de ademende, vibrerende toestand van een 'Gewoge". Mag men deze passages zo interpreteren, dan lijkt het mij mogelijk hier in nuce reeds te herkennen de klassieke Indische voorstelling omtrent de rustperiode in het dan cyclisch opgevatte bestaan (en niet-bestaan) van het universum : God, Vi*s*nu heeft de uit hem zelf voortgekomen schepping weer geabsorbeerd en slaapt op de kosmische oceaan, zonder dat er verder

40. M.i. beter dan „unillumined" (NORMAN BROWN, *o.c.*, 61, p. 5). – Men vergelijke B*A*U. 1, 4, 7 „Toen (d.i. in den beginne) was dit (universum) ongedifferentieerd. Het werd gedifferentieerd door naam-en-vorm (d.i. door fenomenale manifestatie en existentie, waarover M. FALK, *o.c.*, passim) ... Daarom is tot op heden dit (universum) gedifferentieerd naar naam en vorm ..."

41. „Gewoge" (Strauss) schijnt een zeer gelukkige vertaling te zijn, in ieder geval te verkiezen boven „all dies war unkenntliche Flut" (H. LÜDERS, *Varuṇa*, Göttingen, 1951-59, p. 122). Bedoeld is m.i. een nog vagere, nog meer ongrijpbare en ondefinieerbare toestand als door het woord „water" zou kunnen worden aangeduid. Men kan voor zover ik zie niet volhouden, dat in deze tekst geleerd wordt, dat bij de schepping water het eerst ontstond en dat daaruit zich intelligentie ontwikkelde door hitte (A. A. MACDONELL, *A Vedic reader for students*, Oxford, 1928, p. 207). Vergelijk ook B*A*U. 4, 3, 32, waar het van degene die zijn eenheid met het brahman gerealizeerd heeft heet, dat hij 'Gewoge' (*salila*) wordt : het onvatbare, bewegelijke, niet vaste symboliseert hier a.h.w. de terugkeer in de onbewuste oertoestand.

42. Vgl. b.v. Chānd. Up. 6, 10, 1 vlg. ; Muṇḍ. Up. 3, 2, 8 ; Pr. Up. 6, 5.

iets of iemand is om hem waar te nemen of te begrijpen. Beide, de anthropomorfe God en de oceaan, zijn echter in deze dualiteit een manifestatie van een en hetzelfde wezen, Vi*s*nu, d.i. de (en het) Ene, die (dat) het Al is [43].

„Het virtuele (a*bhu*)", gaat de dichter weer verder, „dat was bedekt door het „lege", d.i. het niet met inhoud gevulde, het niet bestaande [44], (het virtuele,), nl. het Ene, nam zelfstandige existentie aan door de grootheid (of macht) van de innerlijke verhitting (*tapas*)". Het nomen a*bhu* moet in betekenis congrueren met het werkwoord a-*bh*u in strophe 6 en 7, al wordt het vaak met „leeg" vertaald ; a-*bhavati* is „op handen zijn, beginnen te bestaan", a*bhu* dus een goede term om het Ene, waarin de schepping in kiem aanwezig is te kwalificeren [45]. „Omhuld of bedekt door het lege" wil m.i. zeggen, dat er verder niets was. Men kan moeilijk zeggen dat het Ene, dat in strophe 2 al vermeld werd, hier „geboren wordt" (*ajayata*), eerder dat het zich realizeerde, eigen, zelfstandige existentie kreeg, zoals bv. de vogel die uitgebroed wordt. Het was er dus wel eerder, maar zo te zeggen in embryonale toestand ; vergelijk *R*V. 10, 121, 1 „Als gouden kiem kwam hij in den aanvang in aanzijn ; geboren werd hij de enige heer

43. Zie b.v. H. ZIMMER, *Myths and symbols in Indian art and civilization*, New York, ²1947, p. 35 vlgg. ; KANTAWALA, *o.c.*, p. 161.

44. „Het lege" : ik ben geneigd dit (*tuchyena*) zo op te vatten, dat het correspondeert met het „niets" dat er buiten het Ene volgens str. 3, laatste regel was. *Tucchatā* is in het latere Indische denken een term voor het „absolute niet-bestaan" (J. GONDA, *Inleiding tot het Indische denken*, Antwerpen, 1948, p. 272 ; S. DASGUPTA, *A history of Indian philosophy*, I, ³Cambridge, 1951, p. 443 ; II, Cambridge, 1932, p. 224). Dit „lege" – wel te onderscheiden van het *asat* – impliceert niets en is aan niets contrair ; het is onkenbaar en onbegrijpelijk. Men moet m.i. niet met Deussen (*o.c.*, p. 122) *tuchyena* met „huls, omhulsel" of met Norman Brown (*o.c.*, 61, p. 80) met „shell" (d.i. V*r*tra) vertalen en er het oudste getuigenis van de wereldei-voorstelling in zien en het ook niet met de oer-oceaan (het water in str. 1) identificeren. Men denke ook aan de ontwikkeling van het Boeddhistische denken, dat tot de hypothese van het dan *śūnya* genoemde „lege" komt, d.w.z. het 'absolute', dat overblijft wanneer alle vergankelijke verschijnselen geabstraheerd worden en dus slechts negatief te bepalen is. – Mehta's vertaling (*o.c.*, p. 71) („All that existed then was void and formless") is vreemd.

45. Ook hier is Agrawala's stelling (*o.c.*, p. 19), dat met *ābhu* door de dichter van *R*V. 10, 129 de *puruṣa* (Oerreus waaruit de schepping is ontstaan) uit *R*V. 10, 90 bedoeld is, m.i. onbewijsbaar.

van de schepping" [46]. Want het ontstaan door tapas, de verhitting met creatief effect die zich door fervente concentratie ontwikkelt en tot verhoogde wilskracht en energie leidt, is een broedingsproces, hoe geestelijk het vaak ook voorgesteld wordt [47]. *Tapas,* de zg. macht der askese [48], is een macht die brahmanen en met hen gelieerde kringen door vasten, onthouding, ademregulatie en systematisch strenge en geconcentreerde levenswijze opwekten en met automatisch werkende uitwerking meenden te kunnen aanwenden ten einde effecten te bereiken, die in een normaal geval buiten 's mensen bereik liggen. Deze overtuiging berust op het aan ethnologen welbekende geloof dat 'hitte' een begeleidingsverschijnsel of manifestatie van bijzondere macht is.

46. Men lette ook op het gebruik van het werkwoord *sam avartata* in *R*V. 10, 121, 1 en 10, 129, 4. Deze interpretatie maakt een plaatsverwisseling van de strophen 2 en 3 – steeds een uiterst hachelijke zaak –, zoals voorgesteld door S. F. MICHALSKI, *Hymnes philosophiques du* R*gveda, Scientia,* 87 (jaargang 46), Bologna, 1952, p. 125 overbodig. Voor de „gouden kiem" *(hiraṇyagarbha)* zie F. D. K. BOSCH, *De gouden kiem,* Amsterdam, 1948 (Engelse uitgave *The golden germ,* Den Haag, 1960). Vergelijk ook *R*V. 10, 82, 5 („wat de wateren als eerste kiem ontvingen, waarin de goden inbegrepen waren") en 6 ; AV. 10, 7, 28. Deze gedachte is een voorloper van de klassiek-Indische opvatting, dat het universum uit een kosmisch èi zou kunnen ontstaan, dat als kiem door de kosmische oerwateren zou zijn voortgebracht. Toespelingen daarop b.v. ook in KaU. 4, 6 (door *tapas* uit de wateren geboren) ; ŚvU. 3, 4 ; 4, 12 (waar de Ene God, oorsprong van de devas, de gouden kiem voortbrengt).

47. Ook over de aard van dit *tapas* op deze plaats gaan de opinies uiteen. Radhakrishnan b.v. (*o.c.,* I, p. 102) zegt : „*Tapas* is just the 'rushing forth', the spontaneous 'out-growth', the projection of being into existence, the energising impulse, the innate spiritual fervour of the Absolute". Een en ander ligt er wel in opgesloten of kan er aan meegegeven zijn, maar laat toch bepaalde wezenlijke aspecten buiten beschouwing. Renou, *o.c.,* p. 254 omschrijft met „chaleur cosmique" ; volgens Michalski, *o.c.,* p. 125 „chaleur correspond ici au movement intense de la stance 1", wat m.i. te zeer op modern-fysische en rationele overwegingen berust. Men kan zeggen : er had een ontwikkeling plaats, daarin manifesteert zich de werkzaamheid van een macht, dus kan daar de aanwezigheid van tapas worden aangenomen. Voor *tapas* als creatieve macht zie ook C. J. BLAIR, *Heat in the Rig Veda,* New Haven, 1961, p. 67 vlg.

48. Zeker niet (met Hillebrandt, l.c.) als „boetedoening", of met A. LUDWIG, in *Sitz. Ber. Böhm. Ges. d. Wiss., Phil. Cl. 1895* (Praag, 1896), 14, p. 3 als een „plaatsvervanger van brahman" op te vatten. – Zie ook AV. 10, 7, 38, waar brahman, zich inspannende tot *tapas* „op de rug van het golvende", de schepping begint door zich als wereldboom, waarvan de goddelijke machten de takken zijn, in het universum, „de plaats van schepping", uit te breiden.

Waar zich macht ontplooit, daar ontstaat hitte [49]. Herhaaldelijk vinden we in br*a*hma*n*as aan tapas toegeschreven wat in de oudere Veda door een goddelijke daad geschiedt. Maar ook daar, in de oudere Veda, is het al een gewichtige potentie, die bv. (AV. 12, 1, 1) medehelpt om de aarde te dragen. Het heet, dat men door *tapas* contact kan krijgen met de goden, of inzicht in de samenhang tussen schuld en kosmische orde [50]. In *R*V. 10, 190, 1 worden de fundamentele machten r*ta* en *satya,* de wereldorde en de werkelijkheid of waarheid, voorgesteld als uit het ontvlamde *tapas* geboren, zonder dat er gezegd wordt, dat er iets aan dat *tapas* voorafgaat of door wie het wordt opgewekt [51]. En volgens de latere voorstelling reproduceerde de Ene, Praj*a*pati, zich in den beginne eveneens na *tapas* te hebben verricht (Sat. Br. 6, 1, 1, 8 ; 6, 1, 3, 1). Het is dus geen wonder, dat deze uiterst machtige potentie hier het scheppingsproces op gang brengt, zoals in andere kosmogonische teksten deze rol wordt toegekend aan die andere geweldige macht waarover de brahmanen geloofden te beschikken, het offer, de ritus (*yajna*) [52] : dáár wordt de schepping voorgesteld als een enorme kosmische ritus (bv. AV. 13, 1, 46), als het resultaat van het voltrekken van een rituele handeling.

De eerste drie strophen delen ons dus mee, dat er van de oertijd niets bepaalds te zeggen valt. De ons welbekende onderscheidingen waren er niet. Of er kosmische oerwateren waren, of een „beschermer", blijft de vraag. Maar één ding springt uit deze negatieve visie naar voren : er vibreerde iets, en dat „iets" moet het Ene geweest zijn dat „ademde", al was het dan geen ademen zoals wij dat nu kennen. Het bestond

49. Zie mijn opmerkingen in *Indo-Iranian Journal,* 8, Den Haag 1964, p. 61 vlg. en de daar geciteerde literatuur, o.a. G. VAN DER LEEUW, *Religion in Essence and Manifestation, London,* 1938, p. 455.

50. J. GONDA, *Die Religionen Indiens,* I, Stuttgart, 1960, p. 185.

51. *Tapas* wordt herhaaldelijk naast *brahman, satya* „(het in overeenstemming zijn met) het zijnde", r*ta* „de universele orde en waarheid" te samen genoemd zonder dat duidelijk wordt, of een van deze machten of 'begrippen', en zo ja welk, als meer oorspronkelijk, centraal of fundamenteel beschouwd wordt. Zie J. GONDA, *The Savayajñas,* Amsterdam Acad., 1965, p. 352 en elders.

52. K. R. POTDAR, *Sacrificial setting of the philosophical hymns in the* R*gveda, Bhāratīya vidyā 12,* Bombay, 1951, p. 163 vlgg.

aanvankelijk in embryonale toestand, maar daarin bracht de invloed van *tapas* verandering : het kreeg existentie.

„Verlangen", zo begint strophe 4, „kwam in den beginne [53] op, of in aanzijn daarop, d.w.z. op het Ene" : dit is wel de meest aannemelijke betekenis van *samvartate*. „Verlangen" (*kama*) [54], de drift, de scheppende oerkracht [55], suggereert de sexuele sfeer, ofschoon de bekende zo geheten god van de liefde pas in de na-Vedische periode optreedt. Men zal het zo moeten zien, dat *kama* in het algemeen de als goddelijk beschouwde macht van het verlangen, van de begeerte en van het streven naar de vervulling van wensen is [56], en dat – de term zeker in bepaalde kringen, wier denkbeelden pas later tot de literatuur doordringen, ook het sexuele verlangen uitdrukte. Anderzijds voelt ook de persoonlijke Schepper, Praj*a*pati, herhaaldelijk, bv. in JB. 1, 68, de begeerte (*kama*) opkomen, zich te vermeerderen en zo het scheppingsproces te beginnen [57]. Dit verlangen, dat zich blijkbaar spontaan bij het Ene ontwikkelde, dus de voortplantingsdrift [58], „was of werd", gaat de tekst voort, „het eerste zaad (*retas* wekt wederom een sexuele associatie) van het *manas* (d.i. de zetel van denken, voelen, streven, willen en bewustzijn [59])" [60]. Wil de uitdrukking *manaso retah*, zoals

53. M.i. zeker niet met Hillebrandt, *l.c.* op te vatten als „voor het tapas" ; *agre* komt herhaaldelijk voor voor „in den beginne", buiten onze empirische tijd en ruimte ; maar de gebeurtenissen die zich *agre* afspelen zijn bepalend voor of mythisch oerbeeld van wat zich in onze realiteit manifesteert.

54. Zie ook noot 23.

55. Zie b.v. B*A*U. 1, 4, 17.

56. „(Desire) is the ground of all advance, the spur of progress" (RADHAKRISHNAN, *o.c.*, p. 102).

57. Zie ook SCHARBAU, *o.c.*, p. 86 vlg. en S. LÉVI, *La doctrine du sacrifice dans les brāhmaṇas*, Paris, 1898, p. 18.

58. Zie ook Sāyana : begeerte om te scheppen (*sisṛkṣā*).

59. H. OLDENBERG, *Vorwissenschaftliche Wissenschaft*, Göttingen, 1919, p. 69 ; E. ABEGG, *Indische Psychologie*, Zürich, 1945, p. 8 ; J. CH. CHATTERJI, *Hindu realism*, Allahabad, 1912, p. 88 vlgg. ; R. N. DANDEKAR, *Der vedische Mensch*, Heidelberg, 1938, p. 40 vlgg. ; SCHARBAU, *o.c.*, p. 73.

60. In latere tijd zijn verschillende woorden voor „uit manas ontstaan of geboren" (Manobhava etc.) andere namen voor de liefdegod Kāma, die ook in het Mahābhārata nog de oorzaak van de schepping genoemd wordt, dit in overeenstemming met het feit dat onder de psychische processen en ervaringen die aan het manas worden toegeschreven (b.v. twijfel, vrees, schaamte etc.) ook de liefde is. – Voor gehechtheid

Deussen [61] vermoedde en Hopkins [62] vertaalde, zeggen : „de oorsprong van het *manas*", *manas* dus uit de begeerte voortkomend ? Dit zou een ongewoon gebruik van *retas* zijn ; men zou *bijam* verwachten. Of moet men met de oude autoriteit die in T*A*. 1, 23, 1 aan het woord is opvatten : het verlangen dat het eerste zaad, d.i. product van het *manas* is ? Maar heeft het Ene dan een *manas* ? [63] Daarvan hebben we niet gehoord. De oplossing is hoogstwaarschijnlijk deze, dat *manas* en het Ene hier identiek zijn, zoals in de zojuist geciteerde plaats JB. 1, 68 Praj*a*pati de persoonlijke Schepper die verlangen voelt opkomen, uitdrukkelijk het *manas*, dat klaarblijkelijk de zetel en het uitgangspunt van *kama* is, wordt genoemd [64] en zoals in T*A*. 1, 23, 1 het verlangen zich in Praj*a*pati's manas ontwikkelt [65]. De identiteit van *manas* en het Ene wordt ook uitdrukkelijk geleerd door de oudste interpretatie van onze tekst in *S*B. 10, 5, 3, 1 [66].

van de 'geest' (manas), begeerte als wortel van empirisch bestaan zie ook B*A*U. 4, 4, 6.

61. DEUSSEN, *o.c.*, p. 124.

62. HOPKINS, *o.c.*, p. 142.

63. Vergelijk Taitt. Br. 2, 2, 9, 1 „Dit (universum) was in den beginne niets, niet waren hemel, aarde, atmosfeer. Ofschoon het niets was richtte het zijn geest (*manas*) op (de gedachte, wens) : 'ik zou willen zijn'. Het verhitte zich (*tap-*)". In T*A*. 1, 23, 1 is sprake van het *manas* van Prajāpati.

64. Men merke op, dat Prajāpati, de schepper-god, in *S*B. 11, 1, 6, 7, toen hij naar nakroost verlangde, „het vermogen tot reproductie in zich zelf legde" en dus alleen en uit zichzelf goden enz. voortbracht.

65. MICHALSKI, *o.c.*, p. 125 tekent aan : „Cette Pensée (zijn vertaling van *manas*, evenmin geheel juist als b.v. „mind" : MACDONELL, *o.c.*, p. 209), elle se mouvait intensément ; – on peut donc s'imaginer que dans le vide s'accomplissait quelque puissant procédé créateur du caractère intellectuel". Dit staat zo niet in de tekst. – Men vergelijke Chānd. U. 6, 2, 2 vlg. „In den beginne was dit (het universum) *sat*, alleen zonder tweede" (identificatie van *ekam*, het Ene, met het *sat*). „Het overwoog : 'Ik zou veel willen zijn, ik zou willen genereren ...", waar aan het Ene vanzelfsprekend het vermogen wordt toegekend om te overwegen.

66. *S*B. 10, 5, 3, 1-3 luiden als volgt : „Dit (universum) was, moet men weten, in den beginne als het ware noch *asat* noch *sat*. In den beginne was het als het ware, (en) was het als het ware niet. Er was dan alleen (het) *manas*. Daarom zegt de *ṛṣi* (de dichter van *R*V. 10, 129, 1) met betrekking tot dit punt het volgende : 'Niet was het *asat*, noch was het *sat* toen'. Want *manas* is als het ware noch *sat* („existerend"), noch *asat* („niet existerend"). Dit manas nu, geëmaneerd zijnde (sic), wenste zich te manifesteren (als iets) meer definieerbaars (*niruktataram* ; over deze term : L. RENOU en L. SILBURN, *Nirukta and anirukta in Vedic*, in *L. Sarup Memorial Volume*,

Hier, op de helft van het gehele gedicht, in wat Deussen [67], „den Höhepunkt des Hymnus" noemde, wordt het bestaan van het universum in een aanvangsstadium als een feit aangenomen. Hoe het scheppingsproces in detail is verlopen wordt niet gezegd. Uit de volgende strophen blijkt de onzekerheid ten aanzien van essentiële punten duidelijk : de vragen in 5 en 6 en de vage termen in 5 laten geen twijfel aan de voorzichtige reserve waarmee de auteur zich wil uitdrukken.

Strophe 4 gaat verder : „De wijzen (*kavayah*) vonden [68], nadat ze in hun hart met de geïnspireerde gedachten van hun geest (*manisa*) het met verlangen aanvaard hadden, de band van het zijnde (*sat*), d.i. van de 'kosmos' in het *asat*, d.i. de 'chaos' " [69]. De „wijzen", dat zijn de geïnspireerde zieners, die, waar het fysieke oog en het intellectuele denken falen, vermogen de achtergrond en samenhang der dingen te zien en dus ook een visioen hebben van de aanvangstijd en wat zich toen afspeelde [70]. Het hart is de plaats waar deze intuïtieve visionaire

Hoshiarpur, 1954, p. 68 vlgg.), meer substantieels *(mūrtataram)* ; het zocht zich een *ātman* (een persoonlijkheidskern) ; het verrichtte 'askese' *(tapas)* ; het begon een concrete gestalte aan te nemen ..." Deze auteur staat dus op het meer positieve en duidelijk monistische standpunt, dat in den aanvang het *manas* was, dat in zekere zin noch *sat* noch *asat* is ; dat het manas als iets definieerbaars en substantieels of concreets in aanzijn zocht te treden, zich een persoonlijkheid *(ātman)* te verwerven. Door middel van tapas begon het een meer concrete gestalte aan te nemen. In de kosmogonische inleiding van Manu (Manusmṛti) lezen we, dat uit de eerste oorzaak, die *sat* en *asat* is, de *puruṣa* (Persoon) ontstaat, die identiek met brahman, na hemel en aarde geschapen te hebben uit zichzelf het *manas* trok (1, 11 ; 14).

67. DEUSSEN, *o.c.*, I, p. 123. Ook Geldner (Kosmogonie, p. 21 ; Rig-veda, III, p. 360) neemt een rustpunt aan.

68. Wie deze wijzen *(kavi)* waren wordt niet meegedeeld ; ook niet tot welke 'periode' ze behoorden. De gebruikte verleden tijd (imperfectum) is intussen normaal voor het 'mythische verleden'.

69. Voor de in dit halve vers voorkomende terminologie zie J. GONDA, *The vision of the Vedic poets*, The Hague, 1963, p. 276 en elders.

70. „(Le *kavi*) c'est le poète qui comprend les énigmes, qui déchiffre les identifications et les corrélations" (L. RENOU, *Etudes védiques, Journal asiatique*, 241, Paris 1953, p. 180 vlgg.). De term wordt ook toegepast op goddelijke wezens (b.v. Agni, de god van licht, vuur en geestelijke verlichting). Een principieel verschil tussen goddelijke en menselijke *kavis* wordt niet gemaakt ; essentieel is het bezit van een boven-normale geïnspireerde kennis en de mogelijkheid van geestelijk contact met het transcendente en daarop berustende bekwaamheden (vgl. ook GONDA, Vision, p. 44 vlgg.). Het woord kan evenwel gebruikt worden voor de praktische scheppingsbekwaamheid van een god (*RV.* 6, 7, 7).

wijsheid verwerkt wordt tot ideeën en formuleringen in voor ons mensen verstaanbare taal. Bij „de band" zal men aan twee dingen kunnen denken : ten eerste aan de ook in andere culturen bekende opvatting van een band tussen hemel en aarde ; maar ten tweede en vooral aan het in de brahmaṇas zo welbekende begrip van de mysterieuze connectie of relatie tussen enerzijds feit, gebeuren of verschijnsel in deze wereld en anderzijds de eeuwige transcendente achtergrond der dingen, waarin al het aardse zijn oorsprong heeft en waarin het zijn verklaring en motivering vind, verklaring en motivering die dan zelf ook *bandhu* „band" heten [71]. De wijzen vonden dus, zegt m.i. de tekst, de relatie en motivering van de geordende fenomenale wereld in het *asat* [72]. Is dit niet in tegenspraak met strophe 1, waar het bestaan van *sat* en *asat* ontkend wordt ? Dat behoeft niet, want ondertussen is de *kama* over het Ene gekomen. Klaarblijkelijk is nu – nadat het scheppingsproces waarvan verdere details onbesproken blijven op gang is gekomen – de dualiteit van *sat* en *asat* vanzelfsprekend [73]. Ook in AV. 4, 1, 1 lezen we dat in de oertijd de moederschoot van het *sat* en het *asat* ontsloten werd [74].

71. J. GONDA, *„Bandhu" in the brāhmaṇas, Adyar Library Bulletin*, 29 (1965), p. 1 vlgg. De term omvat b.v. ook de motivering van een rituele handeling op grond van een dergelijke handeling waarvan aangenomen werd, dat ze in de mythische sfeer had plaats gehad, met de implicatie dat de herhaling van deze handeling hic-et-nunc eenzelfde effect zal hebben.

72. Dat wil niet zeggen, dat, zoals GELDNER, *o.c.*, III, p. 359 en anderen aannemen, dat op deze plaats gezegd wordt, dat de 'wereld' van het *sat* uit die van het *asat* is ontstaan, nog minder dat de reële wereld uit het niets is ontstaan (Geldner). Men vergelijke eerder AV. 17, 1, 19 „het sat is op het asat gevestigd (gefundeerd)".

73. Ik kan L. SILBURN, *Instant et cause. Le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*, Paris, 1955, p. 52 niet volgen, die *asat* en *kāma* identificeert („Ce non-être est le désir même") en zich daarvoor beroept op ŚB. 6, 1, 1, 1 „In den beginne was hier het *asat*. Wat was het *asat* ? De *ṛṣis* (zieners, geïnspireerde wijzen). Wie waren die zieners ? De levensadems (vitale krachten) : in zoverre ze voor (het bestaan van) dit universum, het verlangend *(icchantaḥ)*, zich zelf kwelden *(ariṣan*, pseudo-etymologische aetiologische verklaring) met inspanning en askese, daarom heten ze *ṛṣis*". Ook Michalski's *(o. c.*, p. 126) opmerking, dat „l'être est provenu du non-être qui, à son tour, était le produit de la Pensée" kan, speciaal ten aanzien van het tweede deel niet met de tekst gestaafd worden.

74. Er is m.i. geen aanleiding om met Agrawala *(o. c.*, p. 22 vlg.) de betekenis van *asat* op deze plaats te interpreteren op grond van de latere tekst in Śat. Br. 6, 1, 1, 1.

De speculatieve geest van de wijzen zoekt nu te onderscheiden, maar komt slechts tot een vaag inzicht in deze omstandigheden van de oertijd. Strophe 5 „Hun [75] koord" – vermoedelijk het koord of meetsnoer van de constructieve scheppende architect, dat tevens in staat stelt verband te leggen en onderscheidingen te maken [76] – „was overdwars uitgespannen" [77], ongetwijfeld in de hoop een dualiteit te ont-

75. Hier wijst *eṣām* ongetwijfeld op *kavayaḥ* in 4 terug. Er staat geen werkwoord in de zin ; ik vertaal „was" wegens de verleden tijd in de vorige zin ; op zich zelf is „is" ook mogelijk.

76. Agrawala, *o.c.*, p. 24 vat *raśmi* op als „lichtstraal", afkomstig van „the supreme divine reality conceived of as Brahman or the Supernal Sun". Deze lichtstraal zou dan identiek zijn met de levensadem *(prāṇa)* en de 'bezitters' van de straal (aangeduid met „hun" in de tekst), de goden.

77. Deze plaats heeft reeds bij de Indische commentatoren (DEUSSEN, *o.c.*, p. 124) tot zeer veel discussie aanleiding gegeven (het voornaamste bij J. PRASAD, in *Journal Royal Asiatic Society*, Londen, 1929, p. 586 vlgg.) en is meermalen (o.a. door M. BLOOMFIELD, *The religion of the Veda*, New York, 1908, p. 238 ; KEITH, *o.c.*, p. 436) voor geheel onbegrijpelijk gehouden. De suggestie, dat *raśmi* „koord" hier het meetsnoer van de architect aanduidt stamt van HILLEBRANDT, *o.c.*, p. 134, het vermoeden, dat de gespannen 'riem', het koord van de geestelijke activiteit van de wijzen bedoeld is waarmee ze verband trachten te leggen tussen aardse en hemelse dingen en onderscheidingen kunnen maken in wezen van H. OLDENBERG, *R*gveda, II, Berlin 1912, p. 347 en GELDNER, Rig-veda, III, p. 360. Deze interpretaties lijken op onze plaats niet onverenigbaar, bij bouwen en construeren gebruikte men o.a. een meetsnoer – vandaar zelfs de naam *śulva* „snoer, koord, touw" voor de techniek van de rituele constructie-kunde – ; wanneer er in dit verband van „meten" sprake is, is het construerende uitmeten van de architect, die iets gaat bouwen bedoeld : vgl. *R*V. 8, 25, 18 „(de zon,) die met zijn *raśmi* („straal" en „meetsnoer") de grenzen van hemel en aarde uitgemeten heeft" ; 10, 130 (handelend over de schepping van de offerritus), 7 „de goddelijke zieners (zie GONDA, *Vision*, p. 40 vlgg.) waren met de (juiste) maat, d.i. m.i. met het correcte inzicht in constructie en techniek" (vgl. ook 10, 114, 6) ; 1, 159, 4 waar zij die over onbegrijpelijke scheppingsmacht beschikken *(māyinaḥ*, zie voor *māyā* mijn artikel in *Tijdschrift voor Philosophie*, 14 (1952), p. 3 vlgg. ; en mijn opmerkingen in *Four studies in the language of the Veda*, Den Haag, 1959, p. 119 vlgg. en in *Change and continuity in Indian religion*, Den Haag, 1965, p. 164 vlgg.) wél-vooruitwetend (meermalen van een *kavi :* GONDA, *Vision*, p. 46 ; 355) hemel en aarde uitgemeten (d.i. door uitmeten tot stand gebracht) hebben. Onmiddellijk daarop heet het, dat welgeïnspireerde wijzen telkens een nieuwe draad *(tantu)* naar de hemel (GONDA, *Vision*, p. 281) spannen : hier is de draad misschien een beeld voor het geestelijke contact (vgl. 10, 5, 3 ; enigszins anders GELDNER, *o.c.*, I, p. 218, die *tantu* met de *raśmi* van onze plaats identificeert), maar waarschijnlijker is *tantu* (als vaker) een aan de weeftechniek ontleende metafoor voor kosmogonische, scheppende, activiteit (vgl. ook LÜDERS, *o.c.*, p. 112 ; AV. 13, 1, 6 en vgl. AV. 10, 8, 37 en 38 ; L. SCHERMAN,

waren en misschien zelfs een verdeling in de kosmos te grondvesten die beantwoordde aan de ons bekende horizontale dualiteit van manlijke en bevruchtende hemel en ontvangende en voortbrengende aarde [76]. „Was er een onder, was er een boven ?" [79]. Of er zoiets was, blijft een vraag. „Er waren 'zaaddragers" (bevruchters) [80], er waren machten (*mahimanah*, een term die TS. 4, 3, 11, 1 uitdrukkelijk met vruchtbaarheid en productiviteit geassocieerd wordt [81])". Er heeft dus in het Oer-ene een differentiatie in een manlijk en vrouwelijk principe plaats gehad, zoals later de B*r*had*ara*n*y*aka-upani*s*ad (1, 4, 3) zal leren, dat in den beginne de a*tman* die niet langer alleen wilde zijn, zich in een manlijke en vrouwelijke helft uiteen deed gaan [82] en zoals trouwens

Philos. Hymnen aus R*V, und AV.*, Strassburg, 1887, p. 10). De uitvoerige poging van JWALA PRASAD *(o.c.)* om ook onze plaats als een dergelijke, en dan (zoals ook elders) op het offer overgebrachte metafoor (vgl. b.v. 10, 130, 1 vlgg.) te verklaren en er de schepping van het universum als een grootse offerritus in te lezen – iets wat elders stellig het geval is, zie b.v. SCHARBAU, *o.c.*, p. 117 vlgg. – kan ik niet geslaagd achten. Er is b.v. een terminologisch bezwaar : in een aan het weven ontleende metafoor verwacht men *tantu* („draad"), niet *raśmi* („touw") ; vgl. *R*V. 1, 164, 5. Het feit, dat de Indische traditie het gedicht toeschrijft aan Prajāpati, de schepper zelf, bewijst niets : deze schiep ook zonder te offeren. Een creatieve activiteit van persoonlijk gedachte kavis in de aanvangstijd (daaraan dacht b.v. ook BLOOMFIELD, Religion of the Veda, p. 237) zou overigens een parallel hebben in de scheppende werkzaamheid van Tvastar in de 'personalistische' kosmogonie (zie boven). Norman Brown, *o.c.*, 61, p. 80 vertaalt : „A line of demarcation was extended horizontally for them".

78. Het lijkt niet onmogelijk hier aan de goddelijke handwerkers, de *R*bhus (J. GONDA, *Die Religionen Indiens*, I, p. 62), te denken, die *R*V. 4, 34, 9 het universum in hemel en aarde verdelen en AV. 6, 47, 3 (cf. *R*V. 4, 35, 4) kavis heten. (Zo ook PRASAD, *o.c.*, p. 594 vlg., die hen echter met offer-activiteit in verband brengt). Vgl. ook R. T. H. GRIFFITH, *The White Yajurveda*, Benares, 1927, p. 328 (VS. 33, 74 : *R*V. 10, 129, 5).

79. RENOU, *Hymnes spéculatifs*, p. 126 vertaalt : „Qu'est-ce qui était au-dessous ? Qu'est-ce qui était au-dessus ?", wat minder exact is. MICHALSKI, *o.c.*, p. 124 maakt ten onrechte „het verlangen" onderwerp : „Était-il en haut, – le désir, – ou en bas ?" DEUSSEN, *o.c.*, p. 125 denkt aan „die Unterscheidung zwischen dem Ding an sich und seiner Erscheinung" : ? ?

80. Men moet niet met PRASAD, *o.c.*, p. 592 vlg. aan de (gestorven) voorvaderen denken aan wie geofferd wordt.

81. Vgl. ook *R*V. 1, 164, 50 ; 10, 114, 7, niet zonder meer „goden" (PRASAD, *o.c.*, p. 592).

82. Zie ook J. M. VAN GELDER, *Der Atman in der Grossen-Wald-Geheimlehre*, Den Haag, 1957, p. 16 vlg., die naar aanleiding van B*r*h. *A*r. Up. 1, 4, 3 „deze ruimte

*R*V. 10, 72, 4 al de manlijke Dak*s*a en de vrouwelijke Aditi (de moeder der goden) als complementaire scheppingsprincipes kent en *R*V. 10, 90, 5 de manlijke *Purusa* (Persoon) en de vrouwelijke *Viraj*, de in de wereld zich uitbreidende scheppingsmacht. Men denke aan de Is*vara* (Heer) en zijn *Sakti* (scheppingsmacht) in het latere Hindoeïsme [83]. Hoe voor de hand het ligt de dualiteit der sexen in te schakelen in een poging tot verklaring van het op gang komen van het universele scheppingsproces, men moet ook bedenken, dat de procreatie als verschijnsel in deze wereld niet alleen als een biologisch proces, maar ook als een scheppende daad van goddelijke machten gezien werd, die als iedere belangrijke menselijke activiteit teruggaat op, en zijn effectiviteit ontleent aan, een oerdaad in de mythische werkelijkheid, die door de mens bij zijn biologische daad gereactiveerd wordt. Het vierde kwart van de strophe correspondeert chiastisch met het derde : „er was 'eigen, inherente macht', een 'fondement personnel' [84]" – een poging om *svadha* te vertalen [65] –, „beneden, er was overgave boven [66]". De bereidheid en overgave van de manlijke component van de dualiteit bevrucht klaarblijkelijk de „specifieke eigen natuur" bedoeld met *svadha* [87].

Maar wat er gebeurde en hoe, dat is niet te zeggen. Zo begint strophe 6 : „Wie weet het zeker ? Wie zal (kan) hier verkondigen vanwaar ontstaan (geboren a*ja*ta) is, vanwaar is deze schepping-indifferentiatie" : de term *vis*rs*ti* (voortgezette schepping in differentiatie) [88], waarvan de laatste woorden een vertaling zijn, wordt door

wordt gevuld door de vrouw" opmerkt : „Der Raum, die Leere, der leere Weltenraum um den Puru*s*a herum hat sich mit Weiblichem angefüllt".

83. J. GONDA, *Die Religionen Indiens,* I, p. 273 vlgg.

84. L. SILBURN, *o.c.,* p. 46, n. 2.

85. L. RENOU, *Études sur le vocabulaire du* R*gveda,* Pondichéry, 1958, p. 18 vlgg. ; STRAUSS, *l.c. :* „Urkraft" ; NORMAN BROWN, *o.c.,* 61, p. 80 „potentiality".

86. J. GONDA, *Prayata,* in *Munshi Indol. Felic. Volume, Bhāratīya Vidyā 20-21,* Bombay, 1960-61 (1963), p. 45 vlgg.

87. Renou, *Hymnes spéculatifs,* p. 126 ; 254 vertaalt „l'élan spontané" en tekent aan „le sens propre de *svadhā,* principe mâle ... Il répond au *dakṣa* de l'hymne *R*V. 10, 72, 4" : ?

88. Vis*r*sti wordt door SILBURN, *o.c.,* p. 52 abusievelijk in verband gebracht met *visrasta,* dat (ŚB. 6, 1, 2, 21) aanduidt, dat de Schepper-god Prajāpati na zijn

S*aya*na terecht uitgelegd als de diversiteit van de fenomenale wereld en herinnert ons aan het verwante visarga voor hetzelfde begrip in de latere S*am*khya-filosofie [89]. Ook de goden (*dev*ah) weten het niet, want zij behoren tot en in die schepping : de opvatting die van blijvende aard zal zijn, nl. de devas, min of meer persoonlijke machten die in provincies van de fenomenale werkelijkheid aanwezig en werkzaam zijn gaan deze noch in tijd, noch in plaats of in invloedssfeer te buiten. De tekst zegt dit zo : „Met de gedifferentieerde schepping van dit (universum zijn) de goden aan deze kant", d.w.z. de naar ons toegekeerde en ons bekende kant, d.i. ze waren er niet vóór de schepping [90] ; maar ze zijn met de schepping a.h.w. meegekomen. „Wie weet dan vanwaar ze (deze schepping) in aanzijn is gekomen ?". Dit agnosticisme is in overeenstemming met het feit dat andere auteurs in hetzelfde 10e boek van de *R*gveda en ook elders van andere visies op het scheppingsgebeuren blijk gaven.

Dan de slotstrophe, 7 : „Deze schepping, vanwaar [91] zij in aanzijn is gekomen, of ze object (resultaat) van een instelling (inzetting, fundatie) is of niet [92], hij die er zijn oog over laat gaan in het hoogste firmament, die alleen weet (het) – of wel weet (ook) hij (het) niet" [93].

scheppingsdaad uitgeput is. Zijn betoog moet dienovereenkomstig gerectificeerd worden.

89. R. GARBE, *Die Sāmkhya-Philosophie,* ²Leipzig, 1917, p. 284. Onjuiste opmerkingen bij Geldner, Kosmogonie, p. 23 (ook Śat. Br. volgt de *visṛṣṭi* op de *sṛṣṭi* „primair ontstaan").

90. Dit is in afwijking van, en vermoedelijk in polemiek tegen, plaatsen als *R*V. 10, 90, 6 ; 7 ; 15 ; 16, waar de goden door middel van een offer de schepping bewerkstelligen. – Ik betwijfel zeer, of de dichter wil suggeren, dat de goden een product van 's mensen brein zijn (MEHTA, *o.c.,* p. 73).

91. Er kan ook worden opgevat „van wie", nl. van de verderop genoemde „die er zijn oog over laat gaan" (zo DEUSSEN, *o.c.,* p. 126). GELDNER, Kosmogonie, p. 23 merkt terecht op, dat de andere interpretatie „ansprechender" is. Zou de dubbelzinnigheid aan de dichter ontgaan zijn ? Sāyaṇa (op *R*V. 10, 129, 7) geeft de keus : „uit wie (d.w.z. uit de Heer) ..." of „vanwaar".

92. Niet „He, the first origin of this creation, whether he formed it all or did not form it" (MEHTA, *o.c.,* p. 72). Het metrum doet in dit verskwart twee syllaben meer verwachten, waarom GELDNER (*Kosmogonie,* p. 23) vermoedt dat „ein den Sinn bestimmendes Substantiv" uitgevallen is.

93. Vgl. ook Ka. Up. 2 (1, 2), 25.

De vermoedelijk voorzichtige[94] term *adhyaksa* „die het oog laat gaan over" kan tevens een zekere gunstige, beschermende invloed van de betrokkene impliceren. De niet nader genoemde gestalte in het hoogste firmament herinnert ons enerzijds aan de zon die in *R*V. 10, 88, 13 de oeroude, krachtige *adhyaksa* van het wonderbaarlijk geheimenis (*yaksa*) genoemd wordt[95], anderzijds aan de naamloze schepper en oergestalte van *R*V. 10, 121, die daar in strophe 10 met Praj*a*pati wordt geïdentificeerd, de skepsis in de laatste regel aan een dergelijke bekentenis van onwetendheid in KaU. 2, 25 ten aanzien van de aard

94. STRAUSS, *o.c.*, p. 26 ; vgl. ook SCHARBAU, *o.c.*, p. 168 vlg.

95. Ook ten aanzien van deze *adhyakṣa* blijft de dichter begrijpelijkerwijze in het vage. Michalski, *o.c.*, p. 126 is van mening, dat *adhyakṣa* in de *R*gveda altijd op de zon betrekking heeft en voorts dat „dans cet hymne, tout à fait rationaliste, il n'y a pas de place pour un dieu – dit is nl. de algemene opvatting van deze plaats – qui aurait la tâche de surveiller la terre ... Ce ne peut pas être un dieu créateur ni une divinité quelconque qui regarde la terre du plus haut du ciel, mais une puissance tout-à-fait différente, entièrement réelle, notamment Sūrya - Soleil". De zon was echter ook een godheid en de term *adhyakṣa*, die in de *R*gveda niet vaak voorkomt, heeft in 10, 128, 1 betrekking op Agni, VS. 4, 19 op Indra, AV. 9, 2, 7 op Kāma etc., in het Mahābhārata, 12, 47, 22 cr. ed. op K*r*ṣṇa. Men kan er voorts aan herinneren, dat Pr. U. 2, 3 vlgg. de levensadem of het levensbeginsel *(prāṇa)*, de voornaamste van de machten die het universum steunen en verlichten, uitdrukkelijk de functies van tal van andere hoge machten, o.a. die van de zon (Sūrya) en van de schepper-god Prajāpati, toebedeeld krijgt, en bovendien met het *sat* en *asat* gelijk gesteld wordt. D.w.z. de goden *(devas)* zijn in hun specifieke functies, (gedeeltelijke) manifestaties van het ene beginsel, dat tevens *sat* en *asat* is, het universum zelf in gevormde en vormloze toestand. „Het Ene noemen de geïnspireerde dichters op verschillende wijzen" (*R*V. 1, 164, 46). Men kan dus ook aan een min of meer persoonlijk aspect van het Ene denken, dat zijn oog over zijn schepping laat gaat. Vgl. Bhagavadgītā 9, 10 „Onder mij als leidend toeziener *(adhyakṣa)* brengt de oermaterie (natuur, *prakṛti)* het bewegelijke en onbewegelijke (d.i. alles) voort" : hier is K*r*ṣṇa, de spreker (God zelf), het Hoogste Wezen, dat hoewel transcendent, toch „zijn oog laat gaan" over de scheppende natuur. Men zij overigens in het algemeen zeer voorzichtig met bezwaren tegen een co-existentie van verschillende aspecten of manifestaties van het Ene of Hoogste Wezen in de Indische cultuur ; men denke b.v. aan de identiteit van de *Iś*vara (de Heer) met het brahman (J. GONDA, *Inl. tot het Ind. denken*, p. 313 (onder *brahman*) en 314 (onder *īśvara*)) of aan de voorstelling dat wanneer de wereld periodiek niet bestaat, d.i. niet geëvolueerd is, het Ene, dat dan alleen is, zowel gerepresenteerd wordt door de slapende Visṇu, als door de wereldslang Seṣa „de Rest (van het universum en tevens de potentialiteit voor een nieuwe emanatie van het universum)" en de oerwateren (zie een artikel van mijn hand over Atharvaveda 11, 7 te verschijnen in een feestbundel voor L. Renou, Parijs, 1966).

van het Hoogste Beginsel. Het is intussen duidelijk, dat de auteur het bestaan van een Hoog Wezen, dat meer is dan de *devas*, aanneemt, dat weten kan, en misschien het geheim van de schepping kent, maar dit wezen wordt niet, zoals later Praj*a*pati, met het brahman (*S*B. 13, 6, 2, 8 ; T*A*. 10, 31), d.i. met het Ene (*Ekam*) geïdentificeerd[96]. Ja, de verhouding tussen beide blijft onaangeroerd. Eveneens de vraag, vanwaar deze gestalte in het hoogste firmament is en hoe zijn relatie tot de wereld is te denken. Zo eindigt ook *R*V. 10, 82 in str. 7 „Niet zult gij Hem vinden die deze (schepselen) geschapen heeft. In nevelen wandelen de dichters van verzen". Het eind van 10, 129 mag skeptisch lijken, waarschijnlijker is, dat de dichter wil duidelijk maken, dat het hier over dingen gaat die geen kennis kan peilen.

Summary (English translation of *R*gveda 10,129).

1. There was not the undifferentiated 'chaos' nor the reality of the 'cosmos' then (cf. *R*V. 10, 72, 2 ; 3) ; there was not space (cf. *R*V. 1, 164, 6) nor the firmament which is beyond. What moved intermittently (cf. *R*V. 1, 164, 31 ; see st. 2 c) ? Where ? Under whose (masc. or neutr.) protection ? Was there (the primordial) water, the unfathomable, deep (cf. *R*V. 10, 82, 5 ; 6 etc.) ?
2. There was not death (nor continuation of life) then. There was no appearance of day and night (i.e. day and night could not be distinguished). The One (cf. *R*V. 10, 82, 2 ; 6) breathed without wind (breath) by its own nature. Other than that there was nothing else.
3. (There) was darkness. Hidden by darkness was this universe in the beginning, indistinguishable, something waving (not „water", cf. st. 1 d). The virtual (cf. the verb in st. 6 d ; 7 a), viz. the One, which was covered by the void, assumed individual existence by the greatness of eternal heating.

96. Agrawala, *o.c.*, p. 17 vlg. betoogt, dat het gehele gedicht zich in deze zin toespitst : het wil nl. de schepping toeschrijven aan een „wezen" aangeduid als *adhyakṣa*, dat identiek moet zijn met het brahman. Immers brahman, aldus Agrawala, wordt ook bedoeld met het Ene in strophe 2 en in andere toespelingen. Ook hier bestaat weer de kans, dat deze auteur hetzij anachronistisch interpreteert, d.w.z. aan deze dichter een door hem (nog) niet gemaakte identificatie toeschrijft, hetzij over het hoofd ziet, dat de dichter opzettelijk de term brahman niet gebruikte. Men bedenke ook, dat *adhyakṣa* op een persoonlijk begrip wijst. Er wordt ook niet gezegd, dat de adhyakṣa zelf actief bij het scheppingsgebeuren betrokken is.

4. Desire in the beginning arose (came into being) on that (viz. on the One), which was the first seed (semen) of manas (the seat of thought, feeling, will, consciousness, and which may be identical with the One ; cf. JB. 1, 68 ; TA. 1, 23, 1). The sages after having received (it) in their hearts with the inspired thoughts of their minds, found the bond of the reality of the 'cosmos' in (with) the undifferentiated 'chaos'.
5. Their cord (presumably that of the creative architect ; enabling also to connect and distinguish) was extended across (probably in order to perceive or establish duality, e.g. of heaven and earth). Was there below, was there above ? There were semen-bearers, there were greatness (powers, cf. TS. 4, 3, 11, 1 ; see also BAU. 1, 4, 3 ; RV. 10, 72, 4 ; 10, 90, 5). There was own (inherent, specific) nature (power) below; there was willingness (to give oneself) above (c and d chiastically).
6. Who knows for certain ? Who will (can) declare here, whence it has arisen (it was born), whence is this creation-in-differentiation ? With the creation (emanation)-in-differentiation of this (universe) the gods are at this side (which is known to us ; i.e. they did not exist before the creation of the universe). Who then knows whence it (the created or emanated universe) has come into existence ?
7. This creation (emanation)-in-differentiation, whence it has come into existence, whether it is the result of an act of founding or establishing or not, he who surveys it in the highest firmament, he only knows (it) – or else he (also) does not know (it).

LE DÉTAIL

par E. MINKOWSKI (Paris).

Vente en gros et au détail. La ménagère tous les matins achète ses provisions chez les détaillants. C'est clair et n'exige aucun commentaire, ne soulève aucun problème. Il n'en est pas toujours de même.

Entre le verbe détailler d'un côté, et le substantif détail et le participe détaillé de l'autre, dans l'usage qu'on en fait, un écart s'accuse. Cet usage pour ceux-ci est plus étendu que pour celui-là. Détailler une pièce d'étoffe ou un morceau de bœuf. Et un rapport détaillé ou un tout petit détail, révélateur parfois, qui permet à l'enquêteur de retrouver le malfaiteur, ce dernier, pour „parfait" que soit son crime, ayant omis quand même le petit détail qui le trahira par la suite. Et jusqu'à se perdre dans les détails ; à force d'arbres ne plus voir la fôret. Là, des problèmes se posent. Jusqu'où peut-on et doit-on aller ?

Faites moi un rapport plus détaillé de votre entrevue avec X ; le vôtre est trop succint, trop court ; l'essentiel y est dit peut-être, mais c'est insuffisant ; on ne peut en tirer les conclusions que cette entrevue, dans la portée qu'elle peut avoir, comporte. Là, le „détaillé" indique un avantage, une exigence même, que son absence met fâcheusement en cause.

Je lis dans un roman la description d'une maison de campagne ; il y est question entre autres de la couleur des volets. Petit détail au fond, qui aurait pu être supprimé sans que la description soit compromise pour autant. Mais à force de passer les détails en revue les uns après les autres sous ce signe et les supprimer ainsi, de la description il ne resterait plus rien, ou du moins elle aurait perdu tout coloris et toute