Utrecht University Library
Partner in Science
Universiteit Utrecht

Koecultus bij de hindoes

https://hdl.handle.net/1874/272932

A 4° 192. 192

KOECULTUS BIJ DE HINDOES

M. A. MUUSSES

KOECULTUS BIJ DE HINDOES

RIJKSUNIVERSITEIT TE UTRECHT
1780 5403

Diss. Utrecht 1920

KOECULTUS BIJ DE HINDOES

PROEFSCHRIFT TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN DOCTOR IN DE NEDERLANDSCHE LETTERKUNDE AAN DE RIJKS-UNIVERSITEIT TE UTRECHT, OP GEZAG VAN DEN RECTOR-MAGNIFICUS DR. H. VISSCHER, HOOGLEERAAR IN DE FACULTEIT DER GODGELEERDHEID, VOLGENS BESLUIT VAN DEN SENAAT DER UNIVERSITEIT TEGEN DE BEDENKINGEN DER FACULTEIT DER LETTEREN EN WIJSBEGEERTE TE VERDEDIGEN OP **WOENSDAG 7 JULI** DES NAMIDDAGS TE 4 UUR DOOR

MARTHA ADRIANA MUUSSES

GEBOREN TE PURMEREND

PURMEREND — J. MUUSSES — 1920

AAN DE NAGEDACHTENIS
MIJNER OUDERS.

Wanneer ik de jaren, die ik aan de Universiteit heb doorgebracht, in mijn gedachten terugroep, dan gevoel ik, dat ik velen dank verschuldigd ben. Maar in mijn herinnering nemen toch de laatste jaren een overwegende plaats in, de twee jaren, gedurende welke ik voortdurend uw leiding heb genoten, hooggeachte Promotor, professor CALAND. Het verheugt mij, dat ik nu openlik mijn hartelike dank aan U kan betuigen voor alle moeite, die U zich steeds voor mij hebt gegeven, altijd met dezelfde bereidwilligheid. Meermalen heb ik mij afgevraagd of ik wel recht had op zo'n groot gedeelte van uw tijd, maar wanneer U mij dan weer met uw belangstelling tegemoet kwam, verdween mijn vrees. Nooit kan ik U dankbaar genoeg zijn voor uw hulp; in een studie als deze, waar de promovendi nog bijna geheel onbekenden zijn op het gebied, waarop hun proefschrift zich beweegt, is steun van de promotor onontbeerlik; dat U ze in zo ruime mate mijn deel deed worden reken ik mij tot een groot geluk, want ook buiten het eigenlike onderwerp van mijn dissertatie, heb ik daardoor veel van U geleerd. Van harte hoop ik ook in de toekomst op uw steun en uw belangstelling te mogen blijven rekenen.

Dankbaar herdenk ik uw colleges, professor FRANTZEN, die U steeds levend en belangwekkend wist te maken door uw uitgebreide kennis, zodat wij plotseling eenheid ontdekten in wat tevoren onsamenhangend leek.

U, professor DE VOOYS, dank ik voor uw onderwijs, dat

ik steeds zal waarderen, en voor de bereidwilligheid, waarmee U altijd raad verleende.

Niet minder prettig zijn de herinneringen aan uw lessen, professor MULLER, terwijl ik U eveneens dank zeg voor de belangstelling, die U in mij en mijn werk hebt getoond, ook na uw vertrek naar Leiden.

Ook U, professor KERNKAMP, professor OPPERMANN en professor NIERMEYER, dank ik voor het van U genoten onderwijs. Neemt ook gij mijn dank aan, professor OVINK, voor uw colleges; indien ik nu tenminste een denkbeeld heb van de moeilike problemen der filosofie, dan is dat uw werk.

Voor de raadgevingen en litteratuuropgave op het gebied der ethnologie betuig ik hierbij mijn dank aan professor KOHLBRUGGE.

Voor ik eindig, wil ik, al is het niet volgens de gewoonte, aan één persoon, die niet in verband staat met de hogeschool, dank zeggen voor alles, wat zij mij geweest is in mijn studietijd: een dankbare herinnering zal ik steeds behouden aan de lessen van mevrouw CATH: VAN RENNES, die mij veel heeft geleerd wat buiten wetenschap omging, maar van belang was voor het leven.

Ten slotte wens ik de Heer VAN SOMEREN te bedanken voor de faciliteiten, die hij mij verleend heeft bij het gebruik maken der bibliotheek, terwijl ik niets dan lof heb voor de prettige manier waarop het personeel van de bibliotheek en het geografies instituut mij te woord stond en hielp.

INLEIDING.

Alle werken, die over de godsdienstige denkbeelden der Hindoes handelen, bespreken als een merkwaardig iets, de verering en de cultus der koe. Daar dit onderwerp evenwel nog niet in een monografie is behandeld, leek het wel de moeite waard daartoe een poging te wagen. Het doel van dit proefschrift is dus een overzicht te geven van de belangrijkste feiten, die we uit de heilige boeken der Hindoes en uit de beschouwingen, die Europeanen er over ten beste geven, over de koecultus kunnen vaststellen. Volledigheid kon hierbij niet worden nagestreefd, aangezien het materiaal daarvoor te uitgebreid is. Wel heb ik getracht te doen uitkomen, hoe er in de loop der tijden wijzigingen hebben plaats gehad in de waardering der koe, zodat men de titel „koecultus bij de Hindoes" niet moet opvatten als de naam voor een serie van ceremoniën en denkbeelden, die zichzelf gelijkbleef gedurende haar bestaan, maar als een samenvatting van een vlottende reeks ritusgebruiken en ideeën.

Verreweg de meeste gegevens zijn te vinden in de werken, die de ritus hebben vastgelegd, zodat het gedeelte dat de periode van de brāhmaṇas en sūtras behandelt, het grootste en belangrijkste deel van deze studie uitmaakt.

Terwijl de eerste drie hoofdstukken de feiten vermelden met de beschouwingen, die zich vanzelf daar bij aansluiten, heb ik in een vierde deel een paar onderwerpen aange-

roerd, die, hoewel ze niet direct betrekking hebben op de plaats, die de koe in het godsdienstig denken der Hindoes inneemt, er toch in een zeker verband mee staan. Het was n.l. niet mogelik de Avesta, die in zovele opzichten overeenkomst biedt met de heilige teksten der Hindoes, geheel buiten beschouwing te laten. Ook meende ik, dat het moeilike vraagstuk over het ontstaan van de heiligheid der koe niet onbesproken kon blijven.

Tenslotte een opmerking over de verhouding van de termen: koeien en runderen tot hun origineel. Evenals in het Nederlands is het in het Sanskrit gebruikelik de runderen in het algemeen aan te duiden door een woord, dat voor het vrouwelike dier zowel als voor het mannelike geldt: g o. In zo'n geval heb ik het meervoud door „koeien" vertaald.

Wanneer uitdrukkelik de stier of de os werd vermeld, is dat in de vertaling of in de beschrijving der ceremonie weergegeven.

In het algemeen kan men zeggen, dat de verering speciaal van de koe, groter was dan van het mannelike rund.

I. DE CULTUS IN HET BRĀHMANISME.

a. De Saṃhitās.

De oudste bronnen, die er voor de kennis van de religieuze ideeën der Hindoes bestaan, de Saṃhitās van de Veda, gevén slechts weinig vaste feiten aangaande de graad van heiligheid, die de koe in de tijd van het ontstaan der hymnen bereikt had. Het zijn natuurlijk alleen de Ṛksaṃhitā en de Atharvasaṃhitā, die in dit verband voor bespreking in aanmerking komen.

In de R.S. wordt de koe vele malen genoemd, maar de werkelike gegevens, die men als resultaat van het onderzoek kan boeken, zijn bij lange na niet evenredig aan het groot aantal plaatsen. De vele vergelijkingen immers, die de R.S. oplevert, zijn voor ons van minder belang; wanneer we lezen, dat de zangers zich vergelijken met koeien, die hun kalveren toeloeien e. d., dan is dit niets meer, dan een versterking van de mening, die Zimmer heeft uitgesproken [1]): dat de koeien in het gedachteleven van de Hindoes uit de tijd van het ontstaan van de Veda een grote plaats innamen, zodat alles naar hen werd afgemeten. Ze waren het hoofdmiddel van bestaan en de basis van alle welvaart, dientengevolge stonden ze in het middelpunt der belangstelling en vormden steeds weer de aanleiding voor een vergelijking met aardse en hemelse verschijnselen.

---

[1]) Zimmer, Altindisches Leben p. 221 vlg.

Iets moeiliker wordt de zaak, wanneer de vergelijking achterwege is gelaten, en we met de onmiddellike metafoor te doen krijgen; dan is het niet in alle gevallen mogelik met zekerheid het werkelik bedoelde te substitueren. Dit blijkt dan ook uit de afwijkende meningen, die er b.v. bestaan over de runderen, die door Indra uit Vṛtras macht zijn bevrijd. Sommigen zien er een voorstelling in van de regenwolken, volgens anderen zijn het de rivieren, die na de langdurige droogte, door Indra, de dondergod, weer worden bevrijd in de regenperiode. [1]) Nu hebben we in dit geval nog een bekend verhaal, dat talloze malen, ook later in de brāhmaṇas, wordt verteld; daardoor kunnen we tenminste vaststellen, dat òf de wolken òf de rivieren (het laatste is het waarschijnlikste) worden bedoeld. Maar er zijn ook op zichzelf staande gevallen en dan is het een hachelike onderneming om ze in een bepaalde zin te interpreteren. Bergaigne kan bv. gelijk hebben als hij in de koeien van R.S. IV 23. 10 hemel en aarde ziet; de nacht en de dageraad in I 62. 9; de wateren van hemel en aarde in I 73. 6; de mildheid van de God in VI 35. 4. enz. [2])

Maar wat bewijst zo'n enkele plaats dan nog; hoe zullen wij altijd weten of de dichter daar een gewone metafoor gebruikte of dat hij bewust symboliek, misschien in enkele gevallen mythologie, op het oog had? Om die kwesties met enig resultaat te kunnen behandelen moet men zijn levenswerk hebben gemaakt van de Vedastudie, en dan zou het nog kunnen zijn, dat men voor het doel, dat dit proefschrift heeft, een negatief resultaat verkreeg. Daarom wil ik eerst de weinige zekere gegevens, die de R.S. biedt,

---

1) Zie A. Hillebrandt, Vedische Mythologie III 162—167.

2) A. Bergaigne, La Religion Védique, passim; Zie ook de index achter deel III.

naar voren brengen, om daarna heel in het kort enige minder vaststaande identificaties te bespreken.

Enkele hymnen uit de R.S. hebben het bezit en het gedijen van de koeien tot onderwerp. Sūkta VI 28 weidt uit over de grote zegen van het runderbezit, terwijl X 19 en X 169 voornamelik smeekbeden zijn, dat de koeien goed mogen gedijen en dat hun op weg naar de wei en bij de terugkeer naar de stal geen ongeluk moge overvallen. Geheel in dezelfde trant zijn ook de hymnen III 14, IV 21 en VI 59 uit de A.S., die bij de behandeling daarvan dus verder buiten beschouwing worden gelaten. In deze liederen, die geheel aan de runderen zijn gewijd is geen sprake van een loflied op een heilig dier, men smeekt slechts de zegen der goden af over het dierbaarste en kostbaarste bezit, dat men heeft en van welks gedijen de rijkdom van de eigenaar afhangt.

Uit het latere ritueel weten we, dat de koe een van de veelvuldig voorkomende offerdieren was; er zijn plaatsen uit de R.S., die ons het recht geven dit ook voor de tijd waarin de Saṃhitā ontstond, te besluiten: in VIII 43. 11 wordt Agni ossen- en koeienetend genoemd; X 85 beschrijft het weliswaar mythiese huwelik van Sūryā, en vermeldt, dat daarbij koeien werden gedood (13), hetgeen volkomen overeenstemt met het latere gebruik, zooals dat in de gṛhyasūtras is voorgeschreven. Evenzo is het bij de ontvangst van een gast (III 33. 11; vergelijk ook A.S. IX 6. 39) en bij het verbranden van de doden (X 14. 10; X 16. 7); ook hier is het voorschrift, dat in de ritus is vastgelegd, blijkbaar een voortzetting van een oud gebruik. We moeten daarom aannemen, dat de passage, waar het doden van de koe verboden wordt: „Verkondigen wil ik het aan de verstandige mens: dood niet de schuldeloze koe Aditi", slechts een uitzondering op de gangbare regel

is. De benaming aghnyā [1]) „zij die niet gedood moet worden" zal slaan op haar positie buiten het offer.

Tenslotte is er één feit in de R. S., dat wel even de aandacht waard is: verschillende goden worden als runderen voorgesteld. Indra is zeer vaak een stier, Uṣas een koe of ook wel de moeder der koeien; ook Aditi, Iḍā en Pṛśni worden in koegestalte gedacht.

Dat men Indra dikwijls als een stier voorstelde is zeer begrijpelik: de stier vertegenwoordigde het sterke, mannelike element, dat in krachten nooit te kort schoot. Indra, de moedige held, was, wanneer hij zich bovendien door het drinken van de Soma versterkt had, immers de krachtige God bij uitnemendheid, op wiens naam de voornaamste heldendaden geboekt stonden. Welke vergelijking lag dan meer voor de hand, dan die met de zich van zijn kracht bewuste stier?

Eveneens is het verklaarbaar, dat men Uṣas, de Aurora uit het Pantheon der Hindoes, de moeder der koeien noemde, vooral wanneer we hierbij denken aan parallelle gevallen bij andere volkeren. Uṣas zendt, als zij verschijnt, als het ware kudden voor zich uit (I 92. 12), de rode koeien spannen zichzelf vrijwillig in het juk (I 92. 2), zo rijdt ze heen met de rosse runderen (V 80. 3). De koeien, waarover hier wordt gesproken, zijn waarschijnlik de eerste stralen (sommigen zien er de eerste morgenwolken in), die bij het aanbreken van de dageraad een rossig licht verspreiden. Uṣas is dus de oorzaak van het ontstaan van die koeien, ze brengt ze voort en wordt daarom de moeder der koeien genoemd (IV 53. 2. 3; VII 77. 2; I 124. 5) [2]). Deze verge-

---

[1]) Volgens A. A. Macdonell, Vedic Mythology bl. 150 komt deze benaming 18 maal in de R.S. voor.

[2]) Een volledige lijst met citaten geeft A. Hillebrandt, Vedische Mythologie II p. 36.

lijking van de rossige stralen der dageraad met rode koeien herinnert zeer sterk aan de metafoor, die op enige plaatsen in de Gāthās van de Avesta voorkomt: de dichter noemt in Y. 46. 3 en Y. 50. 10 het licht de stier van de dag. Ook denken we aan de rossen van Helios en Sūrya, voor de zonnegoden passen de vurige, snelle paarden beter, maar overigens is de gedachtegang van de dichter dezelfde.

Pṛśni, de naam van de moeder der Maruts, is niet altijd een eigennaam, maar wordt ook gebezigd als een substantivies gebruikt adjectief, dat „de bonte" betekent en meer in het bijzonder de betekenis van „de bonte koe" verkrijgt. Aan de Maruts wordt b.v. een p ṛ ś n i = een bonte koe geofferd, de melk van zo'n koe wordt als offer gebracht of het dier doet dienst als d a kṣ i ṇ ā [1]).

Het woord p ṛ ś n i is dus oorspronkelijk een adjectief met de betekenis: bont; het werd vooral van koeien gebruikt en zo ontving ook de moeder der Maruts soms die naam, daar men haar vergeleek bij een gevlekte koe. Ten slotte werd deze aanduiding zo algemeen, dat Pṛśni haar eigennaam werd.

Deze Pṛśni, die de Maruts voortbrengt, is misschien het regenseizoen, dat het naderen van storm en wind aankondigt. Hiermee stemt ook overeen R.S. VI 48. 22:

„éénmaal werd de hemel geschapen,
éénmaal werd de aarde geschapen,
éénmaal werd de melk van Pṛśni gemolken,
een tweede (Marutschare) wordt niet geboren."

Immers onder de melk van Pṛśni, die in één keer gemolken werd, kunnen we verstaan: de regen, waarmee het regenseizoen, dat één maal (d.w.z. ééns per jaar) voorkomt, mild de aarde drenkt.

---

[1]) T. S. I 8. 9. 1. (= T. Br. I 7. 3. 4; II 1, 3. 2; 2. 11. 4).

Iḍā, de gepersonifieerde lafenis, de godin, die overvloed van voedsel geeft, wordt, het is bijna vanzelfsprekend, door de Hindoes gedacht in de gestalte van de onuitputtelike bron van spijs: de koe. Deze identificatie levert geen moeilijkheden op, want het feit, dat zij op andere plaatsen weer wordt voorgesteld als een vrouw, wier handen druipen van de boter (VII 16. 8) en in wier voetsporen de boter zich verzamelt (X 70. 8) is geen bezwaar. Het valt voortdurend op, dat de R.S. verschillende opvattingen en ideeën naast elkaar een plaats geeft, wat in het geheel niet te verwonderen is, aangezien ze een „verzameling" liederen is door verschillende personen uit ver van elkaar gelegen tijden bijeengebracht.

Eindelik wordt de godin Aditi enige keren in een koe belichaamd.

R.S. I 153. 3. zegt: „De melkkoe Aditi stroomt over voor de gerechte, de offerende mens, O Mitra en Varuṇa."

R.S. VIII 90. 15: „De moeder der Rudras, de dochter der Vasus, de zuster der Ādityas, het middelpunt der onsterfelikheid, verkondigen wil ik het aan de verstandige mens: „dood niet de schuldelooze koe Aditi."

R.S. IX 96. 15 en X 11. 1. vermelden beide de melk van Aditi.

Dit zijn de plaatsen, waarin de godin met een koe wordt geidentificeerd; in het ritueel spreekt men later herhaaldelik de koe aan met Aditi [1]), maar verder leren we daar niets uit over de verhouding van de koe tot Aditi. Veel licht is er, dunkt me, niet te verspreiden over deze kwestie. In R.S. VIII 90. 15 wordt de koe, die men bij het offer

[1]) Zie het gedeelte uit de M.S. in het tweede deel van dit hoofdstuk; R. S. VIII 90. 15 wordt ook meerdere malen in het ritueel gebruikt; b.v. Pār. G. S. I. 3. 27. Śāṅkh. Ś.S. IV. 21. 24; Hir. G. S. I. 13. bij de Madhuparka.

zou doden, gespaard wegens de gelijkstelling met Aditi, maar, zoals boven al bleek, is dit niet overal het geval.

De godin Aditi zelf, in welke gestalte dan ook, is een nog lang niet volledig verklaarde figuur in de mythologie van de Veda. Hillebrandt (Ved. Myth. III blz. 106) ziet in haar „het daglicht in zijn onvergankelikheid"; Oldenberg oppert de mogelikheid, dat zij de Moeder van de hemelse lichtwezens was en zich later, toen men aan de godin der vrijheid die moederwaardigheid overdroeg, met deze geïdentificeerd heeft (Religion des Veda[2] blz. 206). Bergaigne vindt het zeer verklaarbaar, dat Aditi geen uitgesproken persoonlikheid werd onder de goden, maar dat haar betekenis vaag bleef, zodat ze zeer geschikt was om de latere met het Pantheïsme verwante ideeën van de R.S. te dragen (bv. I 89. 10) (La Religion Védique III p. 89). Maar Aditi is toch in sommige gevallen misschien de aarde, volgens Bergaigne, bv. in I 72. 9; hiermee is de mening van K. F. Johansson in overeenstemming [1]); „Die am meisten hervortretenden eigenschaften der Aditi sind ihre *mutterschaft* und ihre form als *Kuh*. In beiden diesen funktionen ist sie in eminentem grad der erde wesensgleich." En enige bladzijden verder (94), bij de behandeling der concepties van de godheid van het levensprincipe schrijft hij nog: „Erst später dürfte man sich alle diese mächte in der einheitlichen erde verkörpert gedacht haben, und zwar vorzugsweise als der *Mutter Erde*. Sie ward die vegetationsgöttin par préf., aber je nach zeiten und stammverbänden konnte sie in vielerlei weisen vorgestellt werden: als kuh (vgl. Aditi) als stute, als sau (vgl. Frφya als sau) u. s. w."

Welke opinie de juiste is, is bezwaarlik uit te maken; wel moge even gewezen worden op de veelvuldig voor-

---

[1]) Über die Altindische Göttin Dhiśaṇā und Verwandtes, blz. 85.

komende identificatie van de aarde met de koe (zie ook blz. 23 hieronder).

Wat rijker aan gegevens, al is er van overvloedigheid en vooral van duidelikheid nog geen sprake, is de Atharvavedasaṃhitā. Er zijn een aantal hymnen, die in hun geheel in aanmerking komen: Allereerst IV 11, een hymne aan de trekstier en X 10, aan de koe; van beide laat ik de vertaling volgen.

A. S. IV 11.

1. De trekstier stut de aarde en de hemel,
   de trekstier stut het uitgestrekte luchtruim
   en de zes uitgestrekte hemelstreken,
   de trekstier is gedrongen in al 't zijnde.
2. De stier is Indra, hij ziet over 't vee,
   de machtige doormeet drievoudige ruimten;
   zich melkend het verleden, 't heden en de toekomst
   volgt hij alle gewoonten van de goden.
3. Geboren als een Indra tussen mensen
   gaat hij gloeiend en lichtend als een gharma;
   hij, rijk aan nakroost zal in nevel niet verglijden,
   die, omdat hij dit weet, niet van de stier eet.
4. In de wereld der deugd geeft melk de trekstier
   De wind uit 't oosten komend doet hem zwellen,
   Parjanya is zijn stroom, de Maruts d'uier,
   Het offer is zijn melk, het offerloon zijn melken.
5. Hem, over wie noch offerheer kan heersen,
   noch 't offer, noch de gever, noch d'ontvanger,
   Die alles overwint en stut en schept,
   Noemt ons die gharma, die viervoetig is.
6. Door wie de goden op ten hemel stegen
   Verlatend 't lichaam, naar de oorsprong der onsterflikheid,

Mogen door hem der deugden wereld wij bereiken
Door observantie van de gharma, door askese, roemvol.

7. Indra in gestalte, Agni door zijn schouders,
Prajāpati, Parameṣṭhin en Virāj,
Viśvānara betradt gij, Vaiśvānara betradt gij,
de trekstier betradt gij; *die* bevestigde, *die* stutte.

8. Dat is het midden van de stier, daar waar het juk wordt opgelegd;
Even zoveel ligt voorwaarts dan van hem als achter samen ligt.

9. Wie van de stier de melkingen, de zeven, die nooit falen, kent,
Verwerft zich ruimte en nageslacht, de zeven Ṛṣis weten dit.

10. Hij vertrapt verslapping met zijn poten
en met zijn dijen perst hij lafenis uit;
Naar de kīlāla gaan zij met vermoeidheid,
de trekstier en de ploeger beiden heen.

11. Men zegt voorwaar: Prajāpati
zijn deze twaalf nachten gewijd,
Maar wie het lied erop kent, weet,
dat z'aan de trekstier zijn gewijd.

12. Des avonds en des morgens en omstreeks de middag geeft hij melk.
Wij kennen al zijn melkingen, die nimmer in gebreke blijven.

X 10.

1. Eer aan u tijdens uw geboorte, eer ook nu gij geboren zijt;
Eer aan uw staart, eer aan uw hoeven, en eer aan uw gestalte, o koe!

2. Hij, die de zeven hellingen, aan deze en aan gene zij,

Hij, die het hoofd van 't Offer kent, hij neme als geschenk de koe.

3. Ik ken de zeven hellingen, aan deze en aan gene zij,
Ik ken het hoofd van 't offer en de klare Soma in haar, ook.

4. Door wie de hemel en aarde, door wie het water wordt bewaakt,
Die koe, die duizend stromen heeft, roepen wij aan door vedalied.

5. Honderd emmers, honderd melkers, honderd hoeders zijn op haar rug;
Die Goden in haar ademend, kennen voorwaar de koe ineens.

6. Met Parjanya tot heer, 't offer: voet, laving: melk, Svadhā: adem,
Bereikt Mahīlukā, de koe, de goden door het heilige woord.

7. Agni drong in u binnen, Soma drong in u binnen, o koe,
Parjanya, Schone, is uw uier,
de bliksems zijn uw tepels, koe!

8. Gij geeft als melk de wateren eerst, vervolgens akkerland, o koe,
Ten derde geeft gij heerschappij, benevens spijs en melk, o koe!

9. Toen gij, o heilige, naderdet, geroepen door de Ādityas,
Toen liet God Indra drinken u de Soma, duizend schalen vol.

10. Toen gij God Indra volgdet, koe,
toen juist riep u de stier tot zich,
Daarop, vertoornd, roofde uw sap, uw melk de Vṛtradoder toen.

11. De melk, die toornig u de heer der schatten heeft ontroofd, o koe,

Die nu bewaart in drie schalen het Firmament ook heden nog.

12. Die Soma werd in drie schalen door de goddelike koe geroofd,
Waar op 't gouden offerstrooisel gewijd d'Atharvan nederzat.

13. Want zij heeft zich met Soma en met al wat voeten heeft vereend,
De koe nam plaats in d' oceaan, met de Gandharvas, de Kalis.

14. Want zij verenigde zich met de wind en al wat vleugels heeft,
De koe danste op d' oceaan, de hymnen en gezangen dragend.

15. Want zij verenigde zich toen met Sūrya en al het licht,
De koe schouwde over d' oceaan, de gezegende lichten dragend.

16. Toen gij daar stondt, o heilige, bedekt met gouden sierselen,
Besprong de oceaan u, koe, toen hij tot hengst geworden was.

17. Waar op 't gouden offerstrooisel gewijd de Atharvan nederzat,
Vereenden de gezegenden zich: koe, aanwijzeres, svadhā.

18. Des krijgsmans moeder is de koe, hij is uw moeder, o svadhā,
't Offer is 't wapen van de koe [1]).
Daaruit ontstond het bewustzijn.

19. Een kleine droppel steeg omhoog, uit 't hoogste punt van het brahman,
Daaruit zijt gij o koe, ontstaan, daaruit is d'offeraar ontstaan.

---

[1]) of: Het wapen ontstond uit de koe.

20. Gezangen kwamen uit uw mond, en uit uw nek kwam kracht, o koe,
't Offer ontstond uit uw flanken, uit uwe tepels de stralen.
21. De gang ontstond uit uw dijen en uw voorpoten beide, koe,
De eters uit uw ingewanden en de planten uit uw buik.
22. Toen gij binnendrongt in de buik van de God Varuṇa, o koe,
Toen riep de priester u tot zich, want uwe leiding kende hij.
23. Voor de vrucht, die geboren werd uit u, die niet baart, beefde elk.
Immers, „de koe heeft gekalfd" zegt men van haar,
't Is haar verwant, dus gevormd door de teksten.
24. Hij alleen maakt de strijders één, hij alleen, die over haar heerst;
De offers werden energie, de koe werd van de krachten 't oog.
25. De koe nam 't offer in ontvangst, de koe ondersteunde de zon,
In de koe ging de rijstebrij naar binnen met het heilige woord.
26. Velen noemen de koe nektar, men vereert de koe als de dood,
De koe werd alle deze wezens: goden, mensen, asuras, pitaras en ṛṣis.
27. Wie dit weet, ontvange de koe, immers zo geeft het offer melk,
't Alvoetige aan de gever, zonder de emmer weg te stoten.
28. Drie tongen zijn er, die lichten in de mond van God Varuṇa,
Welke van deze in 't midden glanst, die koe is slecht om t' ontvangen.

29. Viervoudig werd het zaad der koe, de wateren zijn een vierde deel,
Nektar een vierde, 't offer ook en ook de runderen 't vierde deel.
30. De koe is hemel en aarde, zij is Viṣṇu, Prajāpati;
De melk nu van de koe dronken de Sādhyās en de Vasus.
31. De Sādhyās en de Vasus, die de melk gedronken hadden, vereren voorwaar op de top van de roodachtige haar melk.
32. Sommigen melken haar voor zich als Soma, sommigen eren de gesmolten boter,
Zij, die een koe aan één, die dit weet, gaven, hebben bereikt des hemels derde hemel.
33. Alle ruimten bereikt hij, die aan de brahmanen een koe geeft,
Immers in haar heeft zich gelegd het ṛta, 't brahman en d' askese.
34. De Goden leven op de koe, de mensen leven op de koe;
Het universum werd de koe, zover de zon het overziet.

Wat we dadelik kunnen vaststellen is het grote verschil tussen de R.S. en de A.S. In de R.S. was van heiligheid geen sprake, we vonden althans geen hymne, die aan een bepaalde vereerde godheid „koe" was gericht; in de A.S. hebben we allereerst deze beide lofliederen vol mystieke symboliek, die de trekstier en de koe hemelhoog prijzen en hen tot dragers van het heelal verheffen. Wat moeten we ons evenwel denken bij deze liederen, welke symboliese of mythologiese aanduidingen er achter zoeken ? Deussen [1])

[1]) P. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie, I. 1. blz. 230 vlg.

ziet in beide de concrete voorstellingen van de vegetatiegodheid. IV 11 zou, volgens hem, de verwekkende, mannelike vegetatiekracht verheerliken, terwijl in X 10 sprake is van het voortbrengende vrouwelike principe. Zij zouden dus ieder een kant vertegenwoordigen van Prajāpati, die het mannelike en het vrouwelike element in zich verenigt. Met de vele raadselachtige verzen, vooral uit X 10, weet Deussen geen raad; hij neemt aan, dat we daar niet met werkelike filosofie, maar met geheimzinnigdoend mysticisme te maken hebben, alleen en bewust vervaardigd tot het verkrijgen van een materialisties doel. Uit enige verzen aan het begin en aan het eind blijkt, dat het gedicht loopt over een koe, die als offerloon gegeven wordt. Het doel van X 10 is dus, door allerlei mystieke aanduidingen de mensen ervan te overtuigen, dat de koe alleen mag gegeven worden aan die brahmanen, die haar waardig zijn en die weten welk een heilig wezen zij is. De voor oningewijden diepschijnende strofen hebben geen innerlike samenhang, telkens wordt een nieuw beeld opgeroepen, geen enkele vergelijking wordt volgehouden: het enige doel van alle is de onwetende leken te imponeren. Tot zover de mening van Deussen.

Zonder diens verontwaardiging te delen, dat dergelijke verzen ons als filosofie worden voorgezet, kan men constateren, dat er meer sacrificale symboliek, en mythologie, dan filosofie in voorkomt. Maar wie, anders dan Deussen, van de hymnen uit de Vedaverzamelingen niet verwacht, dat ze de diepste filosofiese problemen in alle klaarheid zullen behandelen, is verwonderd noch teleurgesteld, als hij er allerlei in aantreft, dat betrekking heeft op de ritus en op de praktijk. Is het verwonderlik, dat de door priesters vervaardigde liederen, onder allerlei lofprijzingen aan het voorwerp hunner verering niet de praktiese kant ver-

geten? En toch horen wij in IV 11 niets van een offergave, het is uitsluitend een verheerlikende hymne; waarom zullen we dan dadelik aan een opzettelik mysticisme denken, dat ter wille van priesterbelang erbij is gehaald? Wij hebben niet het recht, alles wat we niet kunnen verklaren, met een hoog gebaar tot minderwaardige schijnfilosofie van priesters te stempelen. Het lijkt mij daarom, dat Winternitz te vlug oordeelt, als hij over A.S. IV 11 zegt:[1] „Es kann uns auch nicht imponieren, dasz dieser Ochs mit Indra und anderen höchsten Göttern gleichgesetzt wird, noch weniger, dasz er Milch gibt — ‚Seine Milch ist das Opfer, der Opferlohn seine Melkung' —, und wir glauben es gerne, dasz ‚Wer die sieben unversieglichen Melkungen des Ochsen kennt, Nachkommenschaft und den Himmel erlangt.' Es ist mit diesem Ochsen nicht viel weiter her als mit dem Stier, der in Ath. IX 4 überschwenglich gefeiert wird — er trägt alle Gestalten in seinen Weichen, er war im Anfang ein Abbild des Urwassers u. dgl. —, und von dem sich schlieszlich herausstellt, dasz er nur ein gewöhnlicher Opferstier ist, der geschlachtet werden soll. Dasz aber diese Scheinphilosophie und Geheimniskrämerei im Grunde einen recht praktischen Zweck verfolgt, beweist ein Hymnus wie Ath. X 10."

Tegenover deze opinie van Winternitz staat die van Aufrecht en Muir, die denken, dat in IV 11 de os een metafoor is voor de offerketel.[2] Het kan zijn, dat werkelik in enkele strofen de os overdrachtelik staat voor de offerketel, die in zijn vorm iets aan een rund deed denken, maar het lijkt mij niet aannemelik, dat in de gehele hymne deze overdracht is bedoeld. (Dat er wel verband wordt

---

[1]) Geschichte der Indischen Litteratur I blz. 134.
[2]) Original Sanskrit Texts V blz. 399.

gezocht tussen de offerketel en de os (koe), blijkt uit een passage uit het Śatapatha Br. (VI 5. 2. 17—19), waar enige aanwijzingen worden gegeven, hoe men zulk een ketel maken moet, om de gelijkenis met een koe te verkrijgen).

Evenmin schijnt het aannemelik, dat deze hymnen aan de trekos en de koe alleen zijn vervaardigd uit een oogpunt van eigenbelang door de brahmanen; er zullen — zoals gewoonlik — meerdere factoren hebben meegewerkt, die voor ons nu niet altijd zijn na te gaan.

Allereerst moet men bedenken, dat de voorwerpen en dieren, die bij de ritus worden gebruikt, *door* de ritus geheiligd worden; zo worden allerlei offergereedschappen verheerlikt (A.S. IV 35. 3—6; XVIII 4 .5; XIX 32. 9). Oldenberg vat het dier ook op als een nodig instrument bij het offer, als hij zegt: „Es ist nicht een konstant verehrtes Kultobjekt, sondern ein nur für den Moment seine Rolle erfüllendes kultisches Utensil." [1])

Het is mogelik, dat uit een zodanige verheerliking als het onderdeel van het offer, een meer uitgebreide lofzang ontstaat, wanneer men, behalve in de ritus, ook elders de stof voor die uitbreiding kan vinden. Dat geval nu hebben we bij het rund. Want niet in alle gevallen gaat de hierbovengenoemde mening van Oldenberg op. Door H. Hubert en M. Mauss is een zeer heldere uiteenzetting van het offer geschreven [2]), waarin duidelik wordt gemaakt, dat het slachtoffer in de meeste gevallen zijn geschiktheid voor het offer verkrijgt juist door het feit, dàt het slachtoffer is; zij geven echter toe, dat er gevallen bestaan, waarin het aanstaande slachtoffer reeds eo ipso heilig is, door welke

---

[1]) R. d. V[2]. blz. 80.

[2]) Essai sur la nature et la fonction du Sacrifice. Extrait de l'année sociologique (1897—1898).

oorzaak dan ook.[1]) Zonder twijfel was het rund een voorwerp van verering, ook buiten de kring van het offer. De oorzaak van die verering moge gelegen hebben in het nut, dat de mensen van het dier ondervonden, of in religieuze denkbeelden (voor welk probleem ik verwijs naar blz. 110 vlg.), het feit is niet te ontkennen. Immers, terwijl de bok en het paard eveneens veelvuldig voorkomende offerdieren waren, is er nergens in de teksten sprake van heiligheid; het rund is het enige offerdier, dat hierin een uitzonderingspositie inneemt. We moeten daarom een oorzaak daarvoor aannemen *buiten* het slachtofferschap.

Hoewel ik niet in staat ben uit IV 11 en X 11 de verschillende verzen nader te verklaren in hun symboliese of mythologiese betekenis, is het, dunkt me, uit het bovenstaande duidelik, dat men niet van de kwestie af is door ze voor brahmanenwijsheid te verklaren, die alleen uit eigenbelang is ontstaan.

Soortgelijke lofzangen op de stier en de os zijn ook IX 4 en IX 7; IX 4 eindigt met het welbekende vers, dat in het ritueel herhaaldelik voorkomt bij de vṛṣotsarga (zie blz. 57), IX 7 is niets dan een opsomming van de ledematen van de os, die respectievelik met alle goden worden gelijkgesteld. Ofschoon in deze hymne van een identificatie sprake is, mogen we haar toch als de bron beschouwen van het latere geloof, dat ieder lichaamsdeel van de koe als de woning van een godheid beschouwde. Dit geloof heeft tot heden stand gehouden; wij kunnen het vervolgen in de Purāṇas; Baldaeus, de Nederlandse predikant uit de 17e eeuw, die allerlei nieuws uit de mythologie der Hindoes verzamelde, wist ervan te vertellen en ten slotte vermeldt Monier Williams:

---

[1]) blz. 62 vlgg.

„The cow is of all animals the most sacred. Every part of its body is inhabited by some deity or other." [1])

Behalve de bovengenoemde hymnen bevat de A.S. nog twee Sūktas, die aan de koe van de Brahmaan zijn gewijd, nl. V 18 en 19. Beide waarschuwen de mensen voor de ontzettende gevolgen, die het eten van zo'n koe na zich sleept. En we zouden hier een prachtig materiaal vinden voor de onschendbaarheid van de koe, wanneer niet uit beide liederen bleek, dat het niet de koe is waar de nadruk op valt, maar dat het de brahmaan, de eigenaar is, die reeds verontwaardigd wordt bij de gedachte aan de krenking hem of een zijner kastegenooten aangedaan.

V 18.

1. De goden gaven haar u niet, voor u om te eten, o vorst,
   Eet niet de koe van een brahmaan, zij moet niet gegeten worden.
2. Een krijgsman, door het spel gehaat, ellendig door zijn eigen schuld,
   Ete de koe van een brahmaan: „laat mij vandaag, niet morgen leven."
3. Gelijk een vergiftige slang, gehuld in de huid van een koe,
   Is deze koe van de brahmaan, o krijgsman, ruw en niet te eten.

4 cd. Wie denkt, dat de brahmaan tot spijs kan strekken,
Voorwaar hij drinkt van 't gif van de Timāta.

7. Hij zwelgt een honderdweerhakige pijl,
   haar uitrukken vermag hij niet,
   De dwaas, die van brahmanenspijs denkt:
   „het is iets lekkers wat ik eet."

---

1) Brāhmanism and Hindūism, blz. 318.

10. Zij, die heersten, een duizendtal, zij waren tienmaal honderd ook,
Na 't doden der brahmanenkoe, gingen die Vaitahavyas onder.

11 ab. De koe zelf, na te zijn gedood,
heeft de Vaitahavyas verteerd.

V 19 is een vervolg op V 18, wat blijkt uit de volgende verzen:

1. Zij groeiden bovenmatig en reikten slechts niet tot de hemel,
De Sṛñjaẏas, Vaitahavyas; na Bhṛgus krenking vielen zij.
3. Zij, die spuwden op een brahmaan en die hun slijm naar hem zonden,
Zij zitten haren etende, te midden van een beek van bloed.
4. Zover zij reikt vernietigt de brahmanenkoe, die wordt gedood,
De glans van 't rijk, daar wordt voorwaar geen man'lik held geboren meer.
5. 't Slachten van haar is wreed, droog 't vlees, dat van zo'n koe gegeten wordt,
en de melk, die men van haar drinkt, voorwaar een krenking der Manes.
8. Zij overstroomt dat koninkrijk, als water een gespleten schip,
Het rijk waar men brahmanen deert, gaat door het ongeluk te niet.
10. Dit noemde koning Varuṇa: door de goden bereid vergif,
Niemand waakt in dat rijk na 't eten van de koe van een brahmaan.

Hier behoeft men geen oogenblik te aarzelen, om deze verzen toe te schrijven aan een brahmaan, die zijn eigen belang op het oog had; het zwaartepunt ligt in de belediging, die men een brahmaan aandoet door het slachten van zijn koe.

Vooral V 18. 10 en 11 en V 19. 1, die elkaar aanvullen en verduideliken, laten uitkomen, dat de krenking van de brahmaan Bhṛgu de oorzaak is van het te gronde gaan der nakomelingschap van Vītahavya.

Ten slotte is nog wel merkwaardig het prozastuk uit de A.S., dat een lofzang inhoudt op de Virāj (VIII 10).

De Virāj, die het heelal was in het begin, komt bij verschillende goddelike wezens en bij de mensen, die zich allen uit haar melken, wat voor hen de essentiële bestaansvoorwaarde is. Zo komt zij bij de mensen in vs. 24.

„Tot haar riepen de mensen: „O, Verkwikking gevende, kom!" Van haar was Manu, de zoon van Vivasvat, kalf, de aarde was emmer, Pṛthi, de zoon van Vena, molk haar; hij molk akkerbouw en graan, van die akkerbouw en dat graan leven de mensen. Gelukhebbend in de akkerbouw, iemand op wie men leven kan, wordt hij, die dit weet."

De Virāj, het mythiese oerwezen, dat in den beginne het heelal was, is in deze hymne de koe, die de akkerbouw geeft aan de aarde (de emmer) voor de mensen. In de latere vorm van de mythe, die in de Purāṇas voorkomt, is de aarde zelf de koe, die door Pṛthu (niet Pṛthi zooals in de A.S.), gemolken wordt. De overgang is niet zo groot als ze op het eerste gezicht lijkt. De aarde, die de melk ontvangt ten behoeve der mensen, moet ze, om ze aan het doel te laten beantwoorden, ook weer aan de mensheid geven. In de gedachte wordt op die manier de Virāj uitgeschakeld, terwijl de aarde, die de planten altijd

weer opnieuw in overvloed schenkt, geassimileerd wordt met de onuitputtelike, melkgevende koe [1]).

Ook in de R.S. komt misschien, zij het dan ook een enkele maal, de aanduiding koe voor de aarde voor (IV 23. 10; IV 33. 1.) [2]); later wordt het woord g o in de synoniemenlijst naighaṇṭuka in de eerste plaats een synoniem genoemd van de aarde.

Behalve datgene, wat al genoemd is, zijn er in de A.S. nog enige hymnen, die over de koe of het rund handelen, maar zij geven ons toch niets, wat meer licht kan werpen op de waardering der koe in die tijd. Enkele verzen, die bij de ritus worden gebruikt, kunnen beter in dat verband worden besproken.

Wat we uit de gegevens hebben kunnen opmaken, is alles zeer vaag en onzeker, maar de bronnen veroorloven ons niet een duideliker omlijnd beeld te verkrijgen. Of we hieruit de conclusie kunnen trekken, dat de zekere heiligheid, die de koe in deze oude tijd bezat, in ieder geval nog verwijderd was van de buitensporigheden der latere koeverering in Indië [3]), hangt af van de plaats, die men aan de Veda toeschrijft en van wat men onder „later" wil verstaan.

Evenals overal en ten alle tijde hebben in het oude Indië, tijdens het ontstaan van de hymnen, andere stromingen bestaan, die niet zijn uitgemond in de grote stroom, die wij kennen, maar die daarnaast zijn blijven bestaan en de religieuze gevoelens van een groot deel der bevolking hebben geherbergd. Misschien is juist in dit niet-officiële geloof de oorzaak gelegen van de latere heiligheid, door-

---

[1]) Zie ook MS. IV 2, waar telkens gedeelten uit deze hymne in voorkomen; o.a. blz. 27, 30, 45.

[2]) Vlg. blz. 9 vlg.

[3]) Oldenberg, Die Religion des Veda [2] blz. 70.

dat langs een omweg toch deze denkbeelden hun weg hebben gevonden naar de officiële religie.

b. De Brāhmaṇa- en Sūtra-periode.

Tot de Veda in ruime zin behoren niet alleen de liederverzamelingen, maar eveneens een serie teksten, waaronder de Brāhmaṇas, die het ritueel verklaren, hetzij door het mededelen van de mythe, waaraan de ritus zijn ontstaan dankt, hetzij door een min of meer vernuftige verklaring a posteriori. De verdere delen van de Veda, die voornamelik filosofiese bespiegelingen bevatten, nl. de Upaniṣads en de Āraṇyakas leveren voor ons onderwerp niets op. Wel zijn van belang enige teksten, die tot de uitlopers van de Veda behoren, tot de zg. Vedāṅgas: de Śrautasūtras, de Gṛhyasūtras en een enkele Prayoga.

We kunnen, zoals uit het bovenstaande volgt, binnen de grenzen van deze periode nog een onderscheiding naar de tijd van ontstaan maken, wat ook niet te verwonderen is, daar het tijdperk eeuwen omspant. De inhoud, de eigenlike kern van de Sūtras is even oud als die der Brāhmaṇas en reikt in de tijd van het ontstaan van de Veda terug; het vastleggen van die inhoud in de redactie, die we nu kennen, is echter van veel later tijd.

Wanneer men hier de chronologiese volgorde streng zou doorvoeren, zou men veel versnipperd moeten bespreken, wat feitelijk één geheel uitmaakt, daar enige ceremoniën in Brāhmaṇas zowel als in Sūtras worden behandeld. Daarom moge de rangschikking naar tijdsorde gevolgd worden, met deze beperking evenwel, dat een feit, dat in meerdere teksten wordt genoemd, genomen wordt bij de groep, die de belangrijkste gegevens erover meedeelt.

1°. De Brāhmaṇas.

In de eerste plaats geeft de Maitrāyaṇī-Saṃhitā (de Saṃhitās van de zwarte Yajurveda bevatten immers ook de Brāhmaṇas) ons een heel interessant hoofdstuk over de koenamen, waarin we kennis maken met allerlei gebruiken en ceremoniën, die er plaats hadden in verband met en ter wille van het vee. Onze mening, dat de runderen een zeer grote plaats in het leven van de Hindoes innamen, wordt slechts versterkt, wanneer we alle minutieuze zorgen en bepalingen zien, waarmee de gehele veeteelt is omgeven. Niet minder belangwekkend is het, op te merken, dat het bijgeloof met betrekking tot het gedijen van het vee, in Indië maar heel weinig verschilt van dat, wat we in Europa hieromtrent weten. De gebruiken mogen niet in alle opzichten overeenstemmen, de geest die er uit spreekt, is identiek. Bij de Indiërs konden dergelijke, uit het volksgeloof stammende gebruiken, worden opgenomen in de officiële religie, in Europa bleven ze altijd buiten de kerkelike godsdienst staan, maar werden heimelik zeer trouw nageleefd, omdat men ondanks alles, er grote waarde aan hechtte. [1]) — Soortgelijke overeenkomsten bestaan eveneens tusschen de ceremoniën van de Hindoes en die van de volkeren van Europa op ander gebied. Bij het huwelik en bij het begraven of verbranden der doden zijn telkens allerlei parallellen te trekken, die er op wijzen, dat die gebruiken in kwestie moeten berusten op eenzelfde gedachtegang bij de personen, die ze in praktijk brengen.

We zullen dus eerst de gebruiken nagaan, die in het

---

[1]) A. Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart [3], geeft heel veel over stalgebruiken, voorbehoedmiddelen tegen ziekte van het vee, middelen om een koe de melk van een anders koeien tot zich te laten trekken, enz. Zie ook het artikel „De Runders in het Volksgeloof" door A. Harou in „Ons Volksleven" XI (1899) p. 135 vlgg.

gonāmika van de MS. (IV 2) worden beschreven. Enkele gedeelten, die onbegrijpelik waren zijn weggelaten, evenals een groot deel van de laatste paragraaf, dat alleen handelt over verschillende soorten stieren, die men in zijn kudde er op na moet houden.

MS. IV 2. 1.

Prajāpati was alleen; hij wenste: „Moge ik talrijk zijn, moge ik mij voortplanten." Hij richtte zijn geest op zich zelf, hij werd zwanger. Terwijl hij zich door de vrucht voortplantte, verloor hij het bewustzijn. Toen hij het bewustzijn verloren had, werd hij donker, grauw: daarom wordt hij, die het bewustzijn verliest, donker, grauw. Alleen zijn geest (asu) leefde nog. Door deze schiep hij de Asuras. Vandaar hebben de Asuras hun naam. Hij, die dit ontstaan der Asuras weet, bezit leven, het leven verlaat hem niet. Toen hij de Asuras geschapen had, achtte hij zich vader, daardoor schiep hij de Pitaras. Vandaar hebben de Pitaras hun naam. Wie dit ontstaan van de Pitaras weet, is als de vader van zijns gelijken, de Pitaras komen naar zijn roep. Voor hem, die de Pitaras had geschapen, werd het dag (divā), daardoor schiep hij de goden. Daarom heten de goden Devas. Voor hem, die dit ontstaan der goden weet, is het dag onder de goden, de goden komen naar zijn roep. Na de goden geschapen te hebben, had hij (iets) in de zin (amanasyata), daardoor schiep hij de mensen. Daarom heten de mensen manuṣyas. Hij, die dit ontstaan van de mensen weet, heeft het leven, zijn geest verlaat hem niet; en wat hij bovenmatig zegt of doet, de mensen voegen zich naar zijn gedachte.[1]) De schoot, die daarvan overbleef, was de koe. Yoni is zij met name. Dat voorwaar is haar werkelike naam, maar

[1]) Volgens correctie van Schröder: uta yad atīva vadaty ati vā carati.

men zegt ook: dat is haar geheime naam. Duizend koeien verkrijgt hij, die dit weet. Zij bemerkten de melk in haar. De goden molken zich bij haar de nektar in een gouden schaal. Wie dit weet, melkt zich de nektar. Daarop molken zich de Pitaras de svadhā in een zilveren schaal; hij die dit weet melkt zich de svadhā. Daarop molken de mensen zich voedsel in een houten schaal. Hij melkt zich voedsel, die dit weet.[1]) Daarop molken de Asuras zich in een lekke (sravat) ijzeren schaal de arak. Zij gingen te gronde (asravan). Van hem, die dit weet, gaat de mededinger te gronde. Daarom wasse men zijn handen niet in een lekke (schaal), noch drinke er uit.

Dit voorwaar zijn haar melkingen: al haar melkingen, al zijn wensen bereikt hij, die dit weet. Er zijn vier nabhas:[2]) de Goden, Pitaras, Mensen, Asuras. Voor wie dit weet, wordt in alle deze water als nabhas. Zij begeerden haar, zeggend: „Moge zij bij mij zijn, moge zij bij mij zijn." De goden riepen haar aan: „O lieflike" (Kāmya). Zij begeerde hen (abhyakāmayata). Beide goden en mensen, begeren hem en wensen hem tot offerpriester, die dit weet. „Horenswaardige" (Sravya) riepen haar de mensen aan. Zij luisterde naar hen. Beide, goden en mensen, luisteren naar hem, die dit weet, zijn roep gaat hem vooruit, als hij komt tot de mensen.

„Ilānda"[3]) riepen haar de Pitaras aan, zij voegde zich

---

[1]) Atha manuṣyā aduhra dārupātreṇ ānnaṃ vavṛ / duhe 'nnam vavṛ ya evam veda. S. vermoed vavri, zoals ook IV 2, 3, maar dit geeft nog geen zin; het is waarschijnlik een latere interpolatie.

[2]) S. neemt deze woorden nog bij de vorige zin; dit is onjuist. Nabhas moet hier wel ruimte betekenen: de streek waar de vier genoemde categorieën vertoeven. In de volgende zin is de betekenis waarschijnlik meer die van Aether.

[3]) De auteur brengt het blijkbaar etymologies in verband met

naar hen. Naar hem, die dit weet, voegen zich de koeien. Maar toen de Asuras haar riepen, schrok ze voor hen terug. Wie hij haat, in diens koestal roepe hij zo;[1]) de koeien schrikken voor hem (de gehate vijand) terug. Met deze zelfde namen der koe offere hij,[2]) die in het bezit van koeien wenst te komen, op de kop van een koe, welker horens naar elkaar toegebogen zijn, met de woorden: „aan de lieflike, Svāhā! aan de horenswaardige, aan de lafenisgevende, Svāhā!" Koestal, fortuin voorwaar is zij met name. De koeien van zijn mededinger verkrijgt de yajamāna in zijn eigen stal. Door deze (namen) hielden zij (goden, Pitaras, mensen) ze bij zich. Door deze evenzo behoudt hij ze. Het is een koe met omgebogen horens: voor het omvatten (der koeien).

Wie de verdeling van het gezicht kent, wordt iemand, die gezichtsvermogen heeft, zijn gezicht verlaat hem niet. Wat wij overdag zien, dat zien wij door het oog der goden: de zon is het oog der goden. Al ziende handelt hij op de wijze der goden, hij kent de weg der goden, die dit weet. Wat wij bij maanlicht zien, dat zien wij door het oog der Pitaras, de maan is het oog der Pitaras. Hem verlaat het gezicht niet in gene wereld, hij kent de weg der Pitaras, die dit weet. Wat wij in de duisternis zien, dat zien wij door het oog der mensen: zover precies[3]) is ons eigen gezicht. Hem verlaat het gezicht niet in deze wereld, hij leeft zijn gehele leven, die dit weet. Wat wij

---

ilayate, tot rust komen. Het is evenwel „de lafenisgevende" vlg. M.S. IV 2. 7.

[1]) Mān. Śr. Sūtra (handschrift München) fol. 227a: yaṃ dviṣyāt tasya gavāṃ madhye 'raṇye 'dhīte gonāmabhir āhvayeta.

[2]) De dubbele daṇḍa moet uit de tekst weg.

[3]) etāvad vāva. Is dit misschien deikties? of moeten we het opvatten in de zin van: zo weinig ver reikend?

in de nabijheid van het vuur zien, dat zien wij door het oog der Asuras. Het flikkert op en slaat neer.[1]) Hij hale (een) vlammend (stuk hout) uit het huis van zijn mededinger, hij rooft zijn welvaart, zijn gedijen. Hij wake echter tot aan het opkomen der zon. Wanneer hij sliep,[2]) zou hij in het ongeluk komen, daarom moet men waken. Hij waakt, tot welvaart en gedijen.

2. Wie de Iḍā als melkkoe kent, voor hem zijn alle hemelstreken melkkoeien, alle tegenstanders mild. Haar kende Iṣvāśani, de zoon van Amitraśocana. Voor hem waren alle hemelstreken melkkoeien, alle tegenstanders mild. Daarom sloot hij huweliksverbintenissen met al zijn vijanden, daar hij een verbondene was.[3]) Alle hemelstreken immers waren hem melkkoeien geworden, alle tegenstanders mild. Wie dit zo weet, voor hem worden alle hemelstreken melkkoeien, alle tegenstanders mild.

Van haar is de aarde een poot, het luchtruim een poot, de hemel een poot en het jaar een poot. Maar men zegt ook: de akkerbouw is een poot. Daarop rust zij nu eens wel, dan weer niet. Wanneer een goede oogst ontstaat, rust zij er op, wanneer er geen oogst is, rust zij er niet op. Hij, die dit weet, verkrijgt oogst, zijn oogst wordt niet vernietigd. Haar rug is de hemel, het luchtruim haar lijf (ātman), de aarde is haar borst, de hemelstreken zijn haar flanken, de twee zeeën zijn haar beide lendenen[4]), de Zon is haar kop, het Vuur haar bek, de Wind haar adem, het Gāyatrīmetrum haar halster. Wie dit weet, leeft zijn ge-

---

[1]) Bb. heeft nísvariṣyati of níkhariṣyati; Roth neemt aan, dat het eerste goed is. De andere hss. hebben ní ca riṣyati, hetgeen volkomen in orde is en de conjectuur onnodig maakt.

[2]) Volgens Delbrück's conjectuur, Festgruss an Otto v. Böhtlingk p 24.

[3]) lees: upajanáḥ sán.

[4]) vlg. A.S. IV 16. 3.

hele leven. Haar uier is het hoogaltaar [1]), de soma, die gelouterd wordt, haar kalf, dit brengt haar aan het stromen. [2]) Wie dit weet, melkt zich deze ruimten, nadat ze door het kalf aan het stromen gebracht zijn. Het Rathantara en 't Bṛhat zijn twee tepels, en het Vāmadevya en het Yajñāyajñīya zijn er twee; hij [3]) molk de kruiden voor de goden door 't Rathantara, de koeien door 't Bṛhat, het water door 't Vāmadevya, het offer door 't Yajñāyajñīya. Wie dit zo weet, voor hem melkt hij de kruiden door 't Rathantara, de koeien door 't Bṛhat, het water door 't Vāmadevya, het offer door 't Yajñāyajñīya. Iḍā voorwaar is het Heelal. Hij [4]) verkreeg duizend koeien; duizend koeien verkrijgt hij, die dit weet.

3. Waar een terrein naar het oosten hellend, mèt de wortels (d.i. met planten begroeid) op de aarde is [5]), daar giete hij bij het opkomen der zon, na zich de handen te hebben gewassen, een schotel water uit over een bosje darbhagras, met de woorden: „doe, o Kāma, de wens tot mij komen" [6]). Door zijn wens (door kāma) doet hij tot hem de wens komen, die hij koestert. Wie de wens waarlik kent, dadelik voorwaar komt de wens, welke hij heeft, tot hem. *Onze* wens gaat uit naar het vee, die van het

---

1) Bij het Somaoffer geldt het vuur hierop als offervuur.

2) Schroeder: prastauti. Zonder twijfel moet hier prasnauti gelezen worden: zie Caland, Z.D.M.G. Bd. 72 (1918) blz. 10. De Hindoes laten altijd voor ze een koe melken, het kalf bij haar toe.

3) Prajāpati? A.S. VIII 10. 13—17 melken de goden zelf de Virāj.

4) Vgl. de vorige noot.

5) Schröder: bhúmyā syát; lees: bhúmyaḥ syát of bhúmyāṃ syát.

6) Kámaṃ kámaṃ mā āvartaya luidt de correctie van S., die eveneens in Bloomfield's Vedic concordance is overgenomen. M. heeft evenwel de goede lezing: káma kámam.

Het Mān Śr. S. (Ms. München) fol. 227b heeft hier ook een bedorven tekst: kām ma āvartayeti.

vee naar de kruiden, van de kruiden naar het water. Hij verenigt [1]) de kruiden met de wens. Zij brengen voor hem de wens, die hij koestert, in vervulling; de wateren evenzo. [2]) Van haar, die harig is, gaat het harige omhulsel, losgelaten. [3]) Daarom snuift zij voortdurend. [4]) Het Vuur is haar bek, de Wind haar adem. Waar iemand koeien ontmoet, daar spreke hij: „gij zijt geprezen, gij zijt schoon." Zij is de aarde, deze maakt hij tot zijn verblijf. De koeien lopen niet weg van hem, die zo weet.

De goden en de Asuras hadden strijd. Aditi was bij de goden, Kustā [5]) bij de Asuras. De goden dachten: „wanneer wij het winnen zullen wij Kustā het hoofd afslaan." „Wanneer wij het winnen," zo overlegden de Asuras, „zullen wij Aditi het hoofd afslaan." Haar nu doodden de goden, nadat zij overwonnen hadden. Door wie gewonnen is, in diens huis wordt zij gedood. Zij voorwaar is de honger (k ṣ u d h), de honger doodt hij daardoor. Wie dit zo wetende, op de ekāṣṭakā een koe slacht, stilt zijn honger voor een heel jaar.

Prajāpati voorwaar was alleen. Hij wenste: „moge ik talrijk zijn, [6]) moge ik mij voortplanten. Hij bad tot zich zelf, hij schiep de geest. De geest was ongesplitst [7]), hij

[1]) S á m a s r ā ṭ, de wortelaorist bij s a ṃ s ṛ j a t i; hier als aor. gnom.

[2]) Volgens conj. van S. De tekst is onzeker.

[3]) M. heeft v a v ṛ, vergelijk blz. 27 noot 1., de andere hss. v a v r ī r. De betekenis is niet duidelik, evenmin het „daarom" van de volgende zin.

[4]) T á s m ā d e r ṣ á ś ā ś v a s a t y e t y. e r ṣ á in Schroeders uitgave is waarschijnlik een drukfout voor e ṣ á.

[5]) Het moet een demon zijn, maar de naam is nergens anders te ontdekken. Aditi, die de tegenhangster is van de honger, moet hier ongeveer bron van lafenis betekenen.

[6]) In corrig. leest S. b a h ú m á n u s y ā m, wat betekenen kan: „moge ik veel bereiken", doch ook zo is het masc. b a h u m onbegrijpelik. Lees b a h u ḥ s y ā m (verg. M.S. IV 2. 1).

[7]) E k a d h á s ī t.

bad tot zich zelf, hij schiep het Woord. 't Woord was ongesplitst, het bad tot zich zelf, het schiep de Virāj. De Virāj was ongesplitst, zij bad tot zichzelf, ze schiep de koe. De koe was ongesplitst, ze bad tot zichzelf, ze schiep Iḍā. Iḍā was ongesplitst, zij bad tot zich zelf, ze schiep de genietingen, die thans de mensen van haar genieten [1]). Deze zijn haar genietingen. Al haar genietingen, al zijn wensen geniet hij, die zo weet. De Koe is het Woord, de Koe is Virāj, de Koe is Iḍā, de Koe voorwaar is de Koe, de Koe is het Heelal. Al deze dingen vallen hem toe, die zo weet. Wat zij daar zichzelf gebeden had (aiṭṭa) dat werd Iḍā. Daarom heet Iḍā Iḍā. Hij die dit ontstaan van Iḍā kent, bidt tot zich zelf, zodat het hem goed gaat.

4. Welke een rode koe was, daaraan voegde zich een roodachtige, daaraan een vaalgele, daaraan een roodbruine. Deze soort van koeien haalde Indra onder de naam van Vasu te voorschijn. Hij verkrijgt bezit (vasu), hij verliest zijn bezit niet, die dit weet. Welke koe een witte rug had, daaraan voegde zich een mandi, daarbij een menī, daarbij een bonte, daarbij één met witte voorpoten, daarbij één met een witte staart. Deze soort koeien bracht Bṛhaspati te voorschijn onder de naam van iḍā. Vele lafenissen vallen hem toe, die zo weet. Welke koe bont was, die volgde een roodbruine, die een gevlekte, die een zwart gespikkelde, die een gevlekte, die een witte. Deze soort koeien brachten de Maruts te voorschijn onder de naam van jyotis. Glansrijk (jyotiṣmat) wordt hij, die dit weet. Welke schoon van gestalte was, bij die voegde zich een grauwe, daarbij een lichtrode, daarbij een zwarte. Deze soort bracht Prajāpati te voorschijn onder de naam van āyus. Hij leeft zijn geheele leven (ājuṣmān bhavati),

[1]) De zinscheiding in Schroeders ed. is verkeerd.

die zo weet. Vier zijn de eerste, vier zijn de laatste, tweemaal zes in het midden: dit maakt tweemaal tien. De virāj ('t metrum) is tiensilbig; koeien zijn virāj-achtig. Hij behoudt zijn vee.[1]) „Maak hiṃ voor de vasu, breng haar aan het stromen voor haar[2]), opdat ik haar voor mij verwerve", zoo spreke hij vóór het bahiṣpavamāna[3]). Maak hiṃ voor de iḍā, breng haar aan 't stromen voor haar, opdat ik haar voor mij verwerve", zoo spreke hij voor de ājyastotras.[4]) „Maak hiṃ voor het jyotis enz." zo spreke hij vóór het middaglof.[5]) „Maak hiṃ voor het āyus, enz." zo spreke hij vóór het ārbhavalof[6]). Het offer is de standplaats der koeien. De yajamāna brengt daardoor de koeien van zijn vijand aan zich in zijn eigen stal; de koeien lopen niet weg van hem.

5. „O beste, kom; o voortreffelike, kom; o meerdere, kom, o gedachte, kom; o stoutmoedige, kom; o iḍā kom; o aangename, kom! Gij zijt geest, gij zijt gedachte,[7]) gij zijt verstand, heilzaam, behagen, welgemoed, lieflik[8]). Alle schepselen moeten met u mede ademen, adem gij met alle schepselen mede. Gij zijt de meerdere, het leven, gij zijt het verlangen. Kom, o gij die de gestalte van de regen hebt. Volgt haar na, op deze beide trekdieren af, wist u

---

1) Wrschl. is het stereotiepe: „die dit weet" hier vergeten.
2) p r a s t u h i, lees p r a s n u h i cf M.S. IV 2. 2.
3) Vergl. ĀP. Ś. S. XII 17. 13.
4) Āp. XII 28. 6.
5) Id. XIII 3. 1.
6) Id. XIII 11. 1.
7) M a n ā s i, misschien een fem. m a n ā bij m a n a s, dat past beter in dit verband, dan m a n ā (ijver).
8) S. leest s ū n a r i, dus voc. waarmee de volgende zin opent. Alle mss., behalve M. hebben de ī van de nom. Deze is op zijn plaats. Zie hieronder IV 2, 6 en 7 en het Mān. Ś. S. fol. 227a. V a s ī y a s y e h i ś r e y a s y e h ī t i s a p t a d e v a g a v y a ś c i d a s i m a n ā s ī (lees: m a n ā s i) d h ī r a s ī t y u t t a r ā ḥ s a p t a.

't hoofd af. Zij is voor ons overwinnend, aangenaam, vriendelik, ons aangename dingen bezorgend, ons offergaven bezorgend. O welbehagen, kom; o welkome, kom! o iḍā kom! o Aditi, kom! Moge ik, uitgenodigd, uw uitnodiging verkrijgen. Kom, o gij die goed zijt om aan te roepen, tot ons met welvaart. Godinnen, godinnen, wendt u tot mij. Besprenkelt mij met de aangename ghṛta, o zachten, laat mij niet tot schade strekken dat, wat de ṛṣi, de brahmaan, heeft gegeven, als met de offerlepel uit de de zee scheppend.[1]) Het water staat aan de spits van de brahmaan, met tien horens wijzend.[2])

6. „Kom, o beste" zegt hij. De priesterstand is de beste, hiermee roept hij de priesterstand naar zich toe.[3]) „O voortreflike, kom" zegt hij; de krijgsmansstand is voortreflik, zo roept hij de krijgsmanstand naar zich toe. Hij zegt „o meerdere, kom"; de handwerkerstand is meerder (n.l. in aantal), zo roept hij de handwerkerstand naar zich toe. „O gedachte, kom" zegt hij; de geest is gedachte, zo roept hij de geest naar zich toe. Hij zegt „o stoutmoedige, kom"; het woord is stoutmoedig, zo roept hij het woord naar zich toe. „o Iḍā, kom," zegt hij; het rundvee is de iḍā; zo roept hij het rundvee naar zich toe. „O, aangename, kom" zegt hij; het voedsel is aangenaam, zo roept hij het voedsel naar zich toe. Dit zijn de zeven godenkoeien. Deze kende Krīta, de zoon van Vītahotra. Met deze riep

[1]) Deze tekstverbetering is waarschijnlijk op grond van vergelijking met Āp. IV 10. 4 en XIII 7. 13. (Caland in Z. D. M. G. 1918 p. 10)

[2]) Dit gedeelte is verre van duidelik, toch blijkt uit de parallelplaatsen, dat het, behoudens een enkele fout, juist is: S.V. II 1004—1006, T.S. I 6. 3. c—g, Jaim. S. IV 17. 9—11. S. leest met M. ś ṛ ṅ g e b h i r d a ś á b h i r d i ś á m, lees: d i ś á n. Vergelijk voor de aanroepingen der koe ook: T. S. VII 1. 6. 8; T. Ā. IV 8. 1; S. Br. IV 5. 8. 10; J. Br. II 251; Tāṇḍ. Br. XXI 3. 7; J. Br. II 258; Āp. XXII 17. 9. 10; Hir. ŚrS. XVII 15 s. f.

[3]) n.l. van zijn vijand af: a t y ā h v a y a t i.

hij bij die (bekende) gelegenheid het vee van de Kurus te Kaunta [1]) naar zich toe. Deze zochten de Kurus bij de brahmanen; de Aśvadakṣiṇas vonden ze bij (of te) Kumāravat. Hij sprak: bekommert u er niet over, met deze zal ik ze naar mij toe roepen, met de andere de anderen. Welke verblijfplaatsen bij hen geliefd zijn, die weet Krīta [2]) niet. Toen de slag begonnen was, riep hij [3]) (op die afstand) waar de daken (van het vijandelike dorp) gezien worden, ze met deze, de anderen met de andere naar zich toe. Naar welke van beide kanten dezen worden geroepen, daar gaan de koeien gezamenlik heen. Waar de koeien zijn, daar gaan de goden heen; waar de goden zijn, daar komt Indra. Naar welke mensen deze (de koeien, enz.) komen, die overwinnen. Hij wint de slag [4]).

7. Zij nu, na geschapen te zijn, achtte zich meer dan goden en mensen. De goden breidden haar voor zich uit voor het volle- en nieuwe-maansoffer. Zo verkregen zij haar als de Iḍā. Na haar te hebben verkregen, meent men haar op die manier zich eigen te maken, wanneer men haar als Iḍā aanroept. Wanneer hij haar zacht aanroept, spreke hij de eerste zeven, wanneer hij luid aanroept, de volgende zeven [5]). Haar plaats aan plaats, haar soort aan

---

1) M. kaunte; H., Bb. en B. kaute.

2) v. Schroeder plaatst het accent hier verkeerd: krītá; bij een eigennaam trekt het accent zich terug, dus het woord moet paroxytonon zijn.

3) De 1ste pers. fut. staat hier wschl. door verschrijving, daar dezelfde zin er vlak boven voorkomt. Men leze: atyáhvayad.

4) Het vorige bevat een z.g. abhicāra-ritus.

5) Mān. Ś. S. (ed. Knauer) I 4. 2. 9—10 luidt: iḍāyās tūṣṇīm /9/ upahave vasīyasy ehi śreyasy ehīti japati / cid asi manāsi dhīr asīty uccair // ghṛteṇa mā samukṣ-atety antam // 10 //. Uit de vergelijking met M.S. IV 2. 7 blijkt, dat de interpunctie van Knauer verkeerd is: de scheiding voor upahave moet wegvallen.

soort benadert hij, het nooitgeziene komt tot hem, die dit weet. Waar hij planten met de wortel [1]) aantreft, of vee, daar spreke hij deze zeven (namen). Haar plaats aan plaats, haar soort aan soort benadert hij, het nooitgeziene komt tot hem, die dit weet [2]).

„O beste, kom; o voortreffelike, kom," zo roept hij ze naar hem toe. Welke handwerksman of Śūdra rijk aan welvaart zij, van diens koeien roepe hij [3]) een onbesneden kalf weg naar zich toe met de woorden „gij zijt lafenisgevend." De koeien immers zijn lafenisgevend, het gesternte van Pūṣan is gedijenbrengend. Bij de handwerkers voorwaar is het gesternte van Pūṣan gedijenbrengend. Dat doet hij voor zich ter zijde stellen. Hij moet hem van de kudde afscheiden met de woorden: „geef mij leven, geef mij gezondheid, geef mij rijkdom, geef mij gedijen." Hij rooft zijn rijkdom en gedijen. Na hem hier te hebben toegelaten, moet hij hem hier naar zich toe roepen. [4])

„O beste, kom; o voortreffelike, kom," zo roept hij ze naar zich toe. [5]) Geen blijft hem over. Voor hem, die de hoogste macht in een dorp wenst, offere hij met de twee verzen van Sarasvat. [6]) Sarasvat is het jaar; binnen het jaar doet hij de macht over het dorp tot hem komen.

„O beste, kom; o voortreffelike, kom!" zo roept hij ze naar hem toe. [5]) Voor iemand, die vee wenst, offere hij met de twee verzen van Sarasvat. [6]) Sarasvat is het jaar,

---

1) S.: yátra sá múlā enz., met B te lezen sámūlā. Evenzo Mān. Ś. S. fol. 227b.

2) Een regel, die volkomen onbegrijpelik is, wordt hier overgeslagen.

3) M. heeft apamayeta, wat de goede lezing is. Het is de 3e pers. sing. opt. med. van een samenstelling met mā = blaten, loeien. Degene, die het kalf weglokt moet dit doen door het geloei van de moederkoe na te bootsen.

4) Hierbij moet men zich waarsch. gestes denken.

5) etád etad evásyā atyáhvayati, te lezen: ° ásmā atyáhvayati. Zie noot 1 op de vlg. blz.

6) S. leest met de Mss. Sárasvata, lees: Sárasvata. Zie voor de verzen M.S. IV 10. 1:142. 11—14.

binnen een jaar doet hij de runderen tot hem komen. „O beste, kom! o voortreffelike, kom!" zo roept hij ze naar hem toe. [1]) Met de melk van al die koeien, koke hij, die vee wenst, een rijstebrij van vier śarāvas voor (vier) brahmanen. Daardoor, dat die rijstebrij vier śarāvas omvat, daardoor verkrijgt hij uit de vier hemelstreken voor hem het vee. Doordat ze voor de brahmanen toereikend is, verkrijgt hij ze uit het brahman. Niet iets wat gebroken is, moet (als offerloon) gegeven worden, [2]) want deze is iemand, die vee wenst. Een kledingstuk of goud moet gegeven worden. Van hem, die geofferd heeft, wordt het vee talrijker.

8. Prajāpati sprak niet; hij behield het goede in zich zelf, hij sprak het goede van zich zelf niet naar buiten. Daarom spreke hij als hij een yajus zegt, niet anders dan: „het goede zij geprezen." Hij behoudt het goede voor zichzelf, hij spreekt het goede van zichzelf niet naar buiten. Welke (koe) hij geeft aan iemand, die niet begiftigd mag worden, die volgen alle runderen van hem vandaan. Indien hij meent „ik heb aan een onwaardige gegeven", dan spreke hij dit yajus: „laat mij niet dit tot schade strekken, wat de ṛṣi, de brahmaan, gegeven heeft" [3]). Daarmee vult hij dit aan, zo doet hij dit aanzwellen. Als een zee, die uitgeschept wordt, vermindert het voor hem, die dit weet, niet. „Moogt gij rijk zijn aan mannen, die ons rijk aan mannen gemaakt hebt" zo spreke hij, als er een manlik (kalf) geboren is. „Moogt gij talrijker worden, die ons talrijker gemaakt hebt". Zo spreke hij bij de geboorte van een vrouwelik (kalf). [4])

---

[1]) Hier staat de goede lezing.
[2]) Evenzo M n. Śr. S. 228a.
[3]) Vergel. boven blz. 34.
[4]) Een slechts ten dele begrijpelik stuk (2 regels) is overgeslagen.

De koeien gaan telkens weer naar hem toe, zij gaan niet van hem weg, die dit weet. „De goede heeft een goede gebaard, de glanzende heeft een glanzende gebaard. [1]) Gij heerlike, zijt mij geboren als zoon van Iḍā, als toekomende aan Mitra en Varuṇa [2]) Word voor mij geboren tegelijk met voedsel, o heerlike; verkrijg voor mij bezit." Zo spreke hij bij de geboorte van een manlik kalf. Het wordt voor hem met voedsel geboren; hij komt in het bezit van vee. „De goede heeft een goede (fem.) gebaard, de glanzende heeft een glanzende gebaard. Gij heerlike, zijt mij geboren als dochter van Iḍā, als toekomende aan Mitra en Varuṇa. Word voor mij geboren tegelijk met welvaart; verkrijg kennis voor mij", zo spreke hij tot het vrouwelike kalf, dat geboren is. Het wordt hem geboren tegelijk met welvaart; hij komt tot de kennis van vee. Zij die vóór de ekāṣṭakā zijn geboren, dat zijn de laatsten van de eerste oogst; zij die er na zijn geboren, dat zijn de eersten van de laatste oogst. Tot beide spreke hij tegelijk, deze beide krijgt hij tezamen in zijn bezit.

9. Hij die het vermogen (śakti) heeft, vermag wat hij onderneemt. De aarde is het vermogen: wie van haar het grootste deel heeft, vermag, wat hij onderneemt. Het grootste deel van haar heeft hij, die dit weet. De koeien zijn het vermogen. Wie van de koeien het grootste deel heeft, hem gelukt wat hij onderneemt. Hij krijgt het grootste deel der koeien, die dit weet. De regel, die men bij haar in acht te nemen heeft, is: hij zegge niet „doodt haar", maar „doet het"; hij zegge niet: „zij is drachtig", maar: „zij is

---

[1]) Púṇyā púṇyam asūc citrá etc. 't Mān. Ś. S. fol. 229a heeft: puṇyā puṇyam asāviti. Geen van beide heeft dus de juiste aoristvorm.

[2]) Verg. Śat. Br. I 8. 1. 11—40.

een, die twee geboorten heeft".[1]) „Gij zijt het heelal, duizend. Sṛma gaf u aan Indra.[2])" Er was een Asura, Sṛma genaamd, van hem was deze aarde, vol koeien. Deze nam Indra tot zich. Daarom zegt men: de koeien zijn van Indra. „Bij hoevelen ik dit doe, moge ik het 't volgend jaar bij meerderen doen", zoo denkend merke hij zijn koeien.[3]) Hij doet het 't volgende jaar bij meerderen. De koeien, die geschapen waren, vereerden telkens één nakṣatra. Ze vermenigvuldigden zich niet[4]), ze kwamen niet tot veelheid. Ze vereerden revatī, onder revatī vermenigvuldigden zij zich, onder revatī kwamen zij tot veelheid. Daarom, welk (merk) men aan de koeien wil aanbrengen, dat brenge hij aan onder revatī.[5]) Want naar hem komen de koeien toe; de koeien van hem die dit weet, worden meer. Van welk dier (het oor) rechts doorboord is, rechts upāścarat[6]), dat is het merk van Tvaṣṭṛ, het godenteken, het heilige. Dit brenge hij aan, die offers wenst, want het offer buigt zich naar hem toe. Van welke (het oor) aan beide kanten doorboord is, aan beide kanten upāścarat, dat is het merk der gāyatrī op koebezit duidend. Dit brenge aan wie

---

[1]) Vergelijk de regels voor de brahmaan, die onder restricties leeft na volbrachte veda-studiën: P. G. S. II 7. 10: hij noeme een zwangere vrouw: vijanyā; vergelijk ook Baudh. Dh. Ś. II 6, 18. 19, Gaut. IX 19, Āp. Dh. Ś. I 31. 11. 12.

[2]) Sāmaveda-mantra-brāhmaṇa I 8. 5; Ś. G. S. III 10. Gobh. G. S. III 6. 5—6. De commentaar op M. B. zegt, Sṛma is lohakāra (grofsmid). Dit is heel onwaarschijnlik, het zal een mythiese persoon zijn.

[3]) Sām. M. Br. I 8. 7. en Ś. G. S. III 10. Zie ook het slot van dit hoofdstuk.

[4]) Schroeder: téna prájāyanta; lees té ná (Z. D. M. G. 1918, p. 11).

[5]) karoti met de genitief, zie ook enige malen hieronder, waar het blijkbaar voor het merken der koeien gebruikt wordt.

[6]) Onbegrijpelik.

koeien wenst; hij wordt rijk aan koeien. Van welke (het oor) aan beide zijden doorboord, aan beide zijden upāś-carat is, dat is het merk der Triṣṭubh, het teken van de gelouterde. Dit brenge aan wie vastigheid (stevigheid) wenst: hij verkrijgt stevigheid. Aan Vasiṣṭha behoren de koeien, die met een zuil in 't oor gemerkt zijn. Vasiṣṭha zag het bezit, dit nam hij in zich zelf. Als hij „zuiloren" maakt, erlangt hij bezit van koeien. Van Jamadagni zijn de „luitorigen". Jamadagni zag het gedijen, dit nam hij in zichzelf. Wanneer hij luitoren maakt, erlangt hij gedijen onder zijn koeien. Van de Asuras zijn de koeien met een lapje op hun oor.[1]) Snel vermenigvuldigen zij zich, snel gaan ze te gronde. De koeien, die lange oren hebben, zijn niet geschikt voor het offer. Ze vermenigvuldigen zich snel. Het offer buigt zich niet naar hem.[2]) Aan Nirṛti behoren de koeien met doorboorde oren.[3])

Prajāpati schiep de koeien (asṛjata). Het bloed (asṛj) schiep hij niet, dat was ongeschapen: daarom heet het bloed asṛj. „Ik zou iets bloedigs aan de runderen aanbrengen"[4]), dit bedenkende schiep hij het bloed niet. Iets bloedigs brengt hij bij de koeien aan, die ze merkt. Dat ze gemerkt zijn (akṣita), daardoor zijn ze niet afnemend (akṣita). Maar dat ze genoemd worden „ongemerkt", daardoor zijn ze niet afnemend. Nu zegt men daarover: ze komen niet tot hem in gene wereld, de koeien die ongemerkt zijn. Daarom moeten ze gemerkt worden. Hij merke ze niet met een pijlschacht. Een pijlschacht is een bliksem. Wanneer hij ze met een pijlschacht merkte, zou hij zijn koeien met een bliksem treffen. Noch (merke hij ze) met

---

1) ? Sāsnākṛtya, lees misschien rāsnā°.
2) Lees yajñás tv ènaṃ nópanamatīva.
3) 3½ regel weggelaten.
4) Karṣyā in Sandhi voor karṣye = kariṣye.

ijzer; dat is iets vreseliks, iets infaustum. [1]) Met een riethalm, die een nacht lang in het water heeft gelegen, daarmee moeten zij gemerkt worden. Dat is heilzaam, dat is faustum. Maar men zegt ook: met een rood metaal (koper), dat is heilzaam, dat is faustum.

10. „Laten de jongen van allerlei gestalte hier verwijlen in deze stal, de allesvoedenden, voortbrengenden; laten zij zich neerzettend bij het vuur als hun nest zich verenigen met melk en (offer)boter." Zo bespreke hij de koeien 's avonds als ze terugkomen. Hun oorsprong is Agni, hun nest is Agni. In hun oorsprong, hun eigen nest doet hij ze binnentreden; van hem die dit weet, overkomt de koeien 's nachts geen ongeluk. Laat Aryaman u verenigen, laat Pūṣan [2]), laat Bṛhaspati, Indra die buit wint, u verenigen. Komt tot ons samengekomen ongekromd in deze stal, terwijl gij rijk zijt aan mest, wel binnentredend." Zo sprekende verenige hij de koeien, die hij vroeger heeft, en die hij van elders krijgt. De (offer)boter is het rundvee, Rudra is Agni. Als hij offerde, zou hij de koeien aan Rudra overgeven [3]). Daarom moeten zij slechts verenigd worden; want beide vermenigvuldigen zij zich [4]). Hij zegt: „Laat Aryaman u verenigen." Aryaman is het offer, door het offer verenigt hij ze. „Laat Pūṣan u verenigen," Pūṣan is gedijen; door gedijen verenigt hij ze. „Laat Bṛhaspati u verenigen," Bṛhaspati is het heilige Woord, door het heilige Woord verenigt hij ze. „Laat de zegenrijke Indra u verenigen." Indra is moed: door moed verenigt hij ze. „Het touw is vol bezit, de aarde is de moeder, de wateren en kruiden zijn

---

1) Interpunctie van S. is verkeerd.
2) S. saṃpoṣá, blijkens 't volgende te lezen pūṣā.
3) Vergelijk de śūlagava op blz. 55 vlg.
4) Het leesteken, dat S. hier zet moet wegvallen.
5) Gobh. III 6. 7. 9. M. B. I 8. 8.

vol bezit. Zij sporen ons aan tot bezit, verstand, vergenoegdheid" zo sprekende spanne hij het touw en strijke erover met de hand zeggend: „Met bezit, met gedijen bestrijk ik u." Hij bestrijkt het met bezit, met gedijen. De observantie daarbij is: het zij niet leeg, men lope er niet overheen,[1]) laat het er niet op regenen, laat de zon het niet verhitten. Dit spannen van touw kende Basta, de zoon van Rāmaka. Hij verwierf duizend koeien: duizend koeien verwerft hij, die zo weet. „Deze is de vader der kalveren, de echtgenoot der koeien, en ook de vader der grote botervaten[2]). U, de bevruchtende, de roemverlenende, laat ik vrij tot welvaart.[3])" Zo spreke hij in het oor van de stier, hem vrijlatend; hij laat hem, de bevruchtende, roemverlenende, vrij tot welvaart.[4])

Welke Vaiśya of Śūdra rijk aan welvaart is, uit diens koestal neme hij een-en-twintig klonters mest en offere eenentwintig offeranden. Er zijn eenentwintig werelden der mensen. Uit de mensenwerelden verkrijgt hij voor hem het vee. Met deze zelfde koenamen offere hij, die vee wenst, op het achterdeel van de koe, die vooraangaat. Zij is de spits der koeien. Aan den beginne leidt hij de koeien tot hem.

11. „Van welke koeien Indra de verschijningsvorm heeft te voorschijn gebracht onder de naam van Vasu, de morgen ziende als het juiste tijdstip (dhāma), van haar is dit de schoot, dit de stal, hier hun bezit, hun gedijen. Svahā!" met deze woorden offere hij. — „Van welke koeien Bṛhas-

---

[1]) Vergelijk de voorschriften voor een Snātaka: Āp Dh.Ś. I 31.15. Manu IV 38. Gaut. IX 52. Baudh. II 6. 15. Vas. XII 9. Viṣṇu LXIII 42.

[2]) A.V. IX 44.

[3]) rāyáspóṣāyótṣṛjet / ity ṛṣabhasya karṇa, wrschl. te lezen: ráyaspóṣāyotsṛja ity.

[4]) Dit slaat wrschl. op de vṛṣotsarga. Zie ook p. 57.

pati de verschijningsvorm heeft te voorschijn gebracht onder de naam van Iḍā, de voormiddag ziende als het juiste tijdstip, van haar is dit de schoot, enz." met deze woorden offere hij.

„Van welke koeien de Maruts de verschijningsvorm hebben te voorschijn gebracht onder de naam van Jyotis, de middag ziende, enz." met deze woorden offere hij.

„Van welke koeien Prajāpati de verschijningsvorm heeft te voorschijn gebracht onder de naam vnn Āyus, de namiddag ziende, enz." [1]) met deze woorden offere hij.

Dit zijn de verschijningsvormen van de dag.

In deze verschijningsvormen van de dag hebben de goden de verschijningsvormen der koeien bemachtigd. Daarom bemachtigt hij, die in deze verschijningsvormen van de dag offert, de koeien van zijn mededinger. Hij offert gesmolten boter. De koeien zijn (offer)boter: door koeien bemachtigt hij zich koeien. Hierop moet niet gelet worden: 's Morgens, als de koeien nog in de stal zijn moet geofferd worden. Alle tezamen neemt hij tot zich. Hij offere met deze zelfde (offerformulieren) wanneer de koeien samengedreven worden. In hun plaats van ontstaan bemachtigt hij daardoor de koeien. [2])

Hij offere met deze zelfde in de slag.

Dan bespreke hij de paarden: „o gij die de vrienden steunt, de krijgslieden steunt, die krachtdragend, sterktedragend zijt, mogen *wij* overwinnen, mogen *wij* de zege wegdragen, mogen *wij* gedijen, *wij* tot welvaart komen." Hij wint de slag. De roden van u wend ik tot mij door het Gāyatrī metrum, de roodgelen van u door het Triṣṭubh metrum, de valen door het Jagatī metrum, de roodbruinen

---

[1]) Zie M. S. IV 2. 4.

[2]) ½ regel onvertaalbaar.

van u door het Anuṣṭubh metrum, uw jongen door het Pankti metrum, uw verschijningsvormen door het Śakvarī metrum. Allen van u wend ik tot mij door het onbereikbare metrum. Dit zijn er zeven, het Śakvarī metrum heeft zeven versvoeten: de koeien zijn Śakvarī-achtig. Hij verkrijgt runderen. Het eerste is een Gāyatrī, het laatste is een Gāyatrī. [1]) De Gāyatrī is glans, is priesterlik aanzien: met glans en met priesterlik aanzien, van beide kanten omvat hij de koeien voor hem.

12. Prajāpati schiep de drie machten: Agni, Vāyu en Sūrya. Deze vier, de vader en de drie zonen, hielden een meerdaags somaoffer. Zij sprenkelden hun zweet neder: dat werd (a b h a v a t), daarom in dit zijn naam, omdat men zei, „'t is geworden, 't alles geworden." [2]). Deze beide namen van hem zijn boos, ongunstig, daarom moeten ze niet gebruikt worden, want ze zijn boos, ongunstig. Prajāpati begeerde zijn eigen dochter Uṣas te bezitten. Zij veranderde zich in een gazelle. Hij besprong haar, na zich in een mannetjes gazelle te hebben veranderd [3]). Dit scheen hem [4]) (Rudra) ongeoorloofd, hij wendde zich tot hem met opgelegde pijl. Hij was bevreesd voor hem, hij sprak: „ik maak u tot heer van het vee, maar schiet niet op mij" [5]). Daarom is zijn naam Paśupati. Hij schoot op hem, na de pijl opgelegd te hebben. Hij brulde ('r o d ī t); daarom is zijn naam Rudra. Deze beide namen van hem zijn goed, gunstig. Daarom moeten ze naar wens gebruikt worden, want ze

---

1) Welke verzen bedoeld zijn blijkt niet.

2) nl. Rudra's namen Bhava en Śarva (Sarva).

3) Voor parallelplaatsen zie: W. Caland in Versl. en Med. v. d. Kon. Ak. v. W. 5e R. Deel I p. 46 vlg.

4) Lees wrschl. i. p. v. tásmā: tád asmā.

5) v. Schroeder: á t h a m e m á́ s t h ā i t i. Delbrück, Festgruss an Otto Böhtlingk, p. 24. maakt duidelik, dat we moeten lezen m á́ s t h ā i t i, waarin we de aorist van a s y a t i bemerken.

zijn goed, gunstig. Het zaad, dat hem 't eerst ontviel, dat ontstak hij rondom door het vuur (agninā paryainddha), daarom heten zij Aghniyas. Het zaad dat aan hem ontstroomde (asravat), dat nam Bṛhaspati, daarom heten zij Usriyās. Omdat ze zeiden „we hebben het vermocht" (aśakāma), daarom heten ze Śakvarīs. Omdat ze zeiden „we hebben een redder gevonden" (gātum avidāma), daarom heten ze gāvas. Dit zijn haar namen. Door al haar namen geniet al zijn wensen degene, die zo weet. De geschapen koeien schreden weg achter de volgende constellaties aan: volle maan, aṣṭakā, nieuwe maan, citrā, aśvattha. [1]) Daarom moet de koe onder deze constellaties niet worden weggedreven. Welke hij zou verdrijven, die zouden al zijn koeien achternaschrijden.

13. De Goden waren alle tezamen zwanger; ze baarden alle tezamen. Dat lag daar bij elkaar verenigd. De goden gingen er in verschillende richtingen overheen. Dit bemerkten Mitra en Varuṇa. „Moge er iemand zijn, die dit zou kunnen veranderen" zeiden zij. Dit maakten ze tot een koe met twee poten. Zij stond niet stevig, aan haar voegden ze twee voorpoten toe, ze elders vandaan genomen hebbend. Daarom zijn deze niet aan het bot gebonden. Nadat ze vierpotig geworden was, stond ze vast. Hij staat vast in nakomelingschap en vee, die dit weet. In haar bemerkten ze de melk. De goden molken zich bij haar in een gouden schaal het offer en onsterfelikheid. Hij melkt zich het offer en het niet-sterven voor de tijd, die dit weet. Daarop molken zich de Manes in een zilveren schaal kracht en Svadhā; hij melkt zich kracht en Svadhā, die dit weet. Daarop molken zich de mensen in een houten schaal

---

[1]) Aśvattha, de naam van de heilige ficus, is hier een maanhuis. De vergelijking met M. S. II 13. 20: 166. 5 en Kāṭhaka 39. 13: 131. 5 leert dat het gelijk is aan śroṇa of śrāvaṇa.

voedsel en nakomelingschap; hij melkt zich voedsel en nakomelingschap, die dit weet. Daarop molken zich de Rsis in een houten offerschaal (c a m a s a) de heilige teksten en 't vee; hij melkt zich de heilige teksten en vee, die dit weet. Daarop molken zich de Gandharvas en Apsarasen in een lotusblad heerlike geur; hij melkt zich heerlike geur, die dit weet. Vervolgens molken zich de slangen in een pompoen vergif; hij melkt zich vergif voor zijn mededinger, die dit weet. Daarop molken zich de Asuras in een lekke, koperen schaal tegenspoed en ondergang [1]), hij melkt zich voor zijn mededinger tegenspoed en ondergang, die dit weet. Haar naderde Indra met de aarde; met deze [2]) molk hij uit haar alles, wat dan ook. Na haar gemolken te hebben, verstiet hij haar. Zij stond daar, nadat ze verstoten was, terneergeslagen en in zorg. Prajāpati bemerkte haar en dacht „ze is in zorg." Hij sprak „wat zijt gij in zorg?" Zij sprak „degenen, die mij gemolken hebben, hebben mij verstoten." [3]) „Wees niet in zorg" zei hij, „ik zal u zo maken, dat ge aan beide, mensen en Goden, geliefd zult zijn." Uit haar poten stroomde ghṛta. Nadat hij van dit ghṛta genomen had, bestreek hij zijn gelaat, met de woorden: „aan beide, Goden en mensen, maak ik u geliefd." Daarom is zij aan beide, Goden en mensen, geliefd. Met dit zelfde (yajus) bestrijke hij het gelaat van een geleerd brahmaan; immers die kennen beide Goden en mensen, met hetzelfde (yajus) bestrijke hij het gelaat van een meisje, met hetzelfde van een maagd, die een echtgenoot wenst. Dit is het hoogste, het beste van de koe. Niet voor iedereen verrichte hij dit. Maar voor wie hij het verricht, die zal glansrijk zijn.

---

1) s r á v a t ā b h ū t i ṃ c a p á r ā b h ū t i ṃ c a, in verband met het volgende te lezen: s r á v a t á b h ū t i ṃ c a.

2) Zie Delbrücks opmerking: Festgr. B. p. 24.

3) Ib. en Z. D. M. G. 1918 p. 11.

14. Welke een bles is met witte poten, witte bult, wit achterlijf en witte staart, dat is een āśāri, een āmaktāṣṭayūthā[1]). Hij verkrijgt acht kudden, die een dergelijke stier bezit.

[Dit gedeelte loopt over verschillende soorten stieren en wat men er door verkrijgt. Het laatste stuk laat ik hier nog volgen:]

Onder de koeien moeten er twee zijn van een anusṛṣṭa. Deze beide zijn de niet uitgestorte (niet verspilde) offergave van de koeien. De offergave van hem, die een anusṛṣṭi onder de koeien heeft, wordt niet verspild. Een stier en een vehat moeten beide onder de koeien zijn. Zij beide dragen de kracht van de koeien. Zijn runderen zijn niet lijdend aan honger, die een stier en een vehat onder zijn koeien heeft.

Het bovenstaande hoofdstuk geeft, hoewel het uitvoerig genoeg is, toch niet de volledige serie van gebruiken; gelukkig geven andere teksten ons de gewenste aanvullingen.

Een eigenaardige ceremonie, die naar aanleiding van de namen der koeien hierboven al even genoemd is, is de Śabalihoma, door Weber als „ein Waldorakel im Frühling" betiteld.[2]) Hij komt voor in het Tāṇḍya-Brāhmaṇa, waar het tussen het gargatrirātra en het aśvatriratra in staat; waarschijnlijk is het een oud volksgebruik, dat in het śrautaritueel is opgenomen, doordat in het gargatrirātra een offerloon van 1000 koeien is vastgesteld en bij de verdeling daarvan aan Indra een bonte koe (Śabalī) toevalt. Voor de samenstellers der Brāhmaṇas — die immers dikwijls verband vonden tussen mythe en ritus, *omdat* ze

---

[1]) Betekenis? moet zo ongeveer zijn: een leider van acht kudden.
[2]) Weber, Ind. Stud. V p. 437 vlg.

het zochten — was het niet moeilik ook hier verband te zien, zodat ze het in het ritueel inlasten.

Volgens het Tāṇḍya-Brāhmaṇa (21. 3.) is het verloop als volgt: [1])

1. Śabalī is het Woord, haar kalf is de trirātra, de trirātra brengt haar tot melkgeven. 2. Wie dit zo weet, aan hem geeft ze melk, nadat ze aan het stromen gebracht is. 3. Wie, terwijl hij in aanmerking komt om voedsel te krijgen, toch geen voedsel krijgt, 4. ligge twaalf nachten op de (onbedekte) aarde, na een linnen kleed te hebben omgedaan, kokende (melk) drinkend. 5. Nadat hij bij het morgengloren van de dertiende dag de Śabalīofferande heeft verricht, moet hij, vóórdat de geluiden hoorbaar worden, zover in het woud doordringen, tot waar hij het vee van het dorp niet kan horen; hij vatte een darbhastengel aan en roepe driemaal met de woorden „Śabali, Śabali" (haar) tot zich. Wanneer een ander dier dan een hond of ezel antwoordt, wordt zij (de iṣṭi) vervuld. 6. Wanneer geen dier antwoordt, roepe hij (haar) na een jaar weer aan: 7. „Śabali, gij zijt de oceaan, de alomvattende; het brahman der Goden, de eerstgeborene van het ṛta, gij zijt voedsel, gij zijt licht, zijt glans, zijt onsterfelikheid; wij kennen u, die stralend zijt, o Śabali, van U is de aarde een poot, het luchtruim is er één, de hemel is er één, de oceaan is er één. Dat zijt gij, Śabali, als zodanig kennen wij U, melk ons lafenis, voedsel, een stroom van goederen, o Śabali, o hulpvaardigste van de schepselen, moge ik mijn vrata bereiken, Svāhā.

Deze Śabalī, de koe die aangeroepen wordt, om aan

---

[1]) Vlg. Lāṭy. Ś. S. (9. 81 vlg.); Āp. Ś. S. XXII 17. 9—10; X 18. 5; Hir. XVII 15 s. f.; Jaim. Br. II 258.

degene, die de observanties heeft vervuld, duizendvoudig gedijen van zijn vee te brengen, is te voegen bij de andere wonderkoeien: Pṛśni, Aditi, Iḍā, die allen op hun beurt de onuitputtelike voedselschenkende lafenisgevende bron voorstellen en zo een soort prototype zijn van de kāmadhenu of kāmadughā, de wenskoe, die in het Epos en de Purāṇas voornamelik voorkomt. [1])

Het Śatapathabrāhmaṇa, dat de rij der behandelde brāhmaṇas moge sluiten, geeft nog enkele mythen, die wel even de moeite waard zijn vermeld te worden.

II 2. 4. 15 vermeldt één van de vele verklaringen van het feit, dat altijd voor de Hindoes een der meest verwonderlike is geweest: n.l. dat de rauwe koe de gekookte (d. i. warme, schuimende) melk geeft. Het verklaart dit met de mythe, dat Agni zich gepaard heeft met de koe: het zaad was de melk. Zo is het raadsel opgelost, daar de melk, als zaad van Agni, wel warm moet zijn.

Ook het verbod van vlees-eten wordt door een mythe duidelik gemaakt in III 1. 2. 21.:

„De koe en de os, die het Heelal schraagden, kregen van de Goden ook de kracht, die tot de andere diersoorten behoorde. Zo verkregen zij de meeste kracht en aten het meest. Wanneer iemand dus het vlees van de koe of os at, zou hij als 't ware van alles eten, dit zou een vernietiging zijn. Hij die dit deed, zou daarom als een slecht mens herboren worden. Men ete dus het vlees van een koe of os niet."

Dat voor iedere Hindoe deze raadgeving geen wet was, zelfs niet voor hem, die toch een beroemd persoon in de heilige traditie was, blijkt uit het onmiddellik hierop volgende

[1]) Zie voor enige andere gegevens over de ceremoniën, die ter wille van het vee werden verricht, onder de gṛhyasūtras. blz. 51 vlgg.

gezegde van Yājñavalkya: „Ik voor mij, eet het, tenminste als het mals is."

De verering der koe wordt weer aan een andere oorzaak toegeschreven in V 4. 3. 2.:

De energie, de kracht van Varuṇa was uit hem verdwenen, toen hij gewijd was. Zeker wel had de essentie van het water waarmee ze hem besprenkelden, hieraan schuld. Hij vond nu zijn kracht terug in het vee: daarom zijn de runderen een voorwerp van verering (yaśas).

2°. De Śrautasūtras.

Dit is niet het terrein, waar we de meeste gegevens kunnen vinden. Over het algemeen wordt de koe meer gebruikt bij het huisritueel, dan in de Vediese kultus. Wanneer zij in het Vediese ritueel een functie heeft is het die van offerdier, maar niets onderscheidt haar dan van de andere slachtoffers: bok en paard.

Het zijn meer de producten van de koe, die een paar maal worden vermeld in deze sūtras. Want de vijf producten der koe worden voor vele doeleinden gebruikt, zowel ieder afzonderlik als gemengd tot het pañcagavya. De producten zijn: mest, urine, zoete melk, zure melk en boter. De eerste twee substanties vallen buiten het kader van het gewone gebruik, het is daarom wel nodig de aanwending er van eens na te gaan, om te trachten de oorzaak te ontdekken, die daartoe geleid heeft.

Kāty. Ś. S. XXV 11. 13—16 beschrijft de reiniging die de vrouw van de offeraar moet ondergaan, indien ze gedurende het offer aan de menses onderhevig geworden is en daardoor in de ogen der Hindoes onrein is geworden en ongeschikt tot deelname aan de plechtigheid. Nadat zij zich gedurende de periode afzijdig heeft gehouden van het offer, mag zij haar aandeel eerst weer verrichten na zich gewassen te hebben met een mengsel van koe-urine en water.

Kauś. Sūtra XXXI 11—15 vermeldt de ceremoniële handelingen, die gepaard gaan met het reciteren van A.S. VI 57; het is een middel om tumores, die niet open zijn, te genezen. Het tweede vers van de hymne luidt aldus:

Jālāṣeṇābhisiñcata jālāṣeṇopasiñcata,
Jālāṣam ugraṃ bheṣajaṃ tena no mṛḍa
(jīvase.

Het woord Jālāṣa komt in de literatuur niet voor, het P. W. leidt uit deze plaats af, dat het een verzachtend middel is. Dit middel nu — het blijkt uit het K. S. — is koe-urine, (volgens Dārila de urine van een mens). Uit het vers van de A. S. blijkt, dat er hier gesproken wordt van een bheṣaja, dus van een geneesmiddel. In verband met het gebruik dat er van koe-urine verder bij de Hindoes en bij de Parsis wordt gemaakt, terwijl eveneens de mest tot soortgelijke doeleinden wordt aangewend, lijkt het mij onwaarschijnlik dat de urine oorspronkelik als geneesmiddel gold: de primaire reden tot aanwending was de reinigende kracht. Dat men in later tijd, toen men de uitwerking had waargenomen, de reiniging als bijzaak en de genezing als hoofdzaak ging beschouwen, is heel begrijpelik [1]).

3°. De gṛhyasūtras bevatten enige gegevens omtrent de reinigende werking van koemest. Deze blijkt o.a. uit het feit, dat de rituële grond voor het offer daarmee werd besmeerd (S. G. S. I 7. 2, Āśv. I 3.1; Pār. I 1.2; Gobh. I 1.9; 5, 13. Kh. I 2.1.) Onder de dingen, die de verwanten van de gestorvene moeten aanraken, wanneer ze na de crematie weer terugkomen in het huis, behoort ook koemest (Āśv. IV 4. 13). Bij het haarscheren van het jonge kind moet het afgeschoren haar worden neergelegd op een

[1]) Zie A. Harou, De Runders in het Volksgeloof. („Ons Volksleven" XI). Volgens een mededeling van Prof. Cohen heeft Boerhave een tumor van zich zelf behandeld en genezen met zijn eigen urine.

hoopje mest (Ś. I 28. 7; Āśv. I 17. 3; Pār. II 1. 12; Kh. II 3. 18; Gobh. II 9. 2, 5, 17; Hir. II 6. 3.)

Wanneer in de G. S. en in de Dharmaśāstras de gevallen genoemd worden, waarin het geoorloofd is een koe te doden, dan heet het gewoonlik: voor een gast, voor een huwelik en voor de Manes [1]). De rol van slachtoffer is zeer lijdelik en wijst niet op een verering of cultus van het dier in kwestie, wanneer er uit blijkt dat alleen spijziging het doel is. Daarom is het merkwaardig te zien, dat het gebruik om ter verwelkoming van een gast [2]) een koe te slachten, in later tijd is verdwenen. In de G. S. laat men de keus tussen het slachten of het vrijlaten der koe, maar het doden wordt toch als het meest gewone voorop gesteld (Baudh. G. S. I 3, Āp. V 13. 15, Hir. I 13. 10, Pār. I 3. 26. 30, Ś. II 15. 1, Āśv. I 24, 30. 33, Gobh. IV 10. 18. 22).

Bij het Kāṭhaka G. S. 24. 18 zegt de commentator over het doden: „dit is een oud gebruik, in het Kaliyuga is het verboden;" Saṃskāratnamālā blz. 381 leest men: „omdat het verboden is in het Kaliyuga een koe te doden, moet vrijlating plaats hebben." Vrijlating heeft eveneens plaats in het Vaikh. G. S. II 16. [3])

In later tijd werd de koe vervangen door een geit, daar het oude woord luidde: „het argha zij niet zonder vlees" (Baudh. I 3, Ś. II 15. 2.); toch heeft ook de geit later plaats gemaakt voor een onbloedig offer, zooals Kāṭhaka G. S. 24. 21 laat zien [4]).

---

[1]) Āp. G. S. 3. 9; Ś. G. S. II 16. 1; M. Dh Ś. V 41. Vas. IV 5. 6. Vi LI 64.

[2]) Welke personen als gast moeten worden beschouwt leert Ś. G. S. II 16. 3.

[3]) Volgens de copieën van Mysore en Madras; van beide is een afschrift in 't bezit van Prof. Caland.

[4]) Api vā ghṛtaudana eva syāt. Vergelijk ook het artikel van M. Bloomfield over Atithigva, Am. Journ. of Philology XVII p.

Dezelfde rol heeft de koe bij de huweliksritus; volgens S. G. S. I 12. 10 en Āp. 3. 5. 7 wordt bij de ontvangst van de bruigom een koe geslacht (die dus valt onder de bovengenoemde rubriek van de ontvangst van een gast) en later in het huis van de bruigom één voor iemand, die hij eer wil bewijzen. Dat zijn de twee z.g. Madhuparkakoeien.

Gobh. laat het argha eerst plaats hebben in het huis van de bruidegom na de eerste drie nachten (Gobh. II 13, 16), maar geeft toe, dat enigen deze ontvangst reeds eerder stellen.

Behalve de bovengenoemde heerst er bij de Hindoes, volgens de G. S. nog een andere gewoonte bij het huwelik, die heel merkwaardig is, omdat ze ons zo sterk doet denken aan soortgelijke gebruiken bij andere volkeren. [1]) De bruid moet, voordat ze in het huis van de echtgenoot komt een nacht vertoeven in het huis van een brahmaan, waar zij op een rood stiervel moet zitten, totdat de sterren zichtbaar worden (Gobh. II 33, Kh. I 4. 2.). Volgens Āśv. I 8. 9 en Śānkh. I 16. 12 moet deze ceremonie eerst geschieden, wanneer zij in het huis van de bruigom is gekomen. [2])

De derde gelegenheid, waarbij een koe mocht worden gedood, was het offer aan de Manes. Bij bijzondere gelegenheden in het huiselik leven, zoals de geboorte van een zoon, een huwelik enz. werd ook aan de Manes een offer gebracht; een serie ceremoniën evenwel, bepaaldelik voor hen alleen bestemd, waren de Aṣṭakās; hierbij had dan ook een koeoffer plaats (Ś. III 14. 3—6; Pār. III 3. 8; Gobh. III 10. 8, Kh. III 4. 1 seq.)

---

422 vlg; het woord g o g h n a betekent volgens de scholiast: op Pāṇini III. 4. 73: Gast.

[1]) A. Hillebrandt, Rituallitteratur, blz. 4.

[2]) Een dergelijk gebruik van de huid van een rode stier komt ook in andere gevallen voor (Āśv. I 14. 3, IV 6. 8.).

Uitvoerig lichten de Gṛhyasūtras ons in over verschillende ceremoniën, die plaats hadden met het doel, gedijen van het vee te verkrijgen.

Een eigenaardig, hoewel voor ons gevoel minder smakelik gebruik — zoals zoveel uit de ritus der Hindoes — vermeldt Gobh. II 6. 2: „Iemand, die welvaart van zijn vee wenst, belikke met zijn tong de kop van het eerstgeboren kalf, nog voordat de moeder het belikt heeft: hij slikke het slijm op met de woorden: „gij zijt het slijm der koeien." [1])

Aan een passage uit de M. S. herinnert Gobh. III 6. 5: „Hij die vee wenst, merke, nadat de koeien gekalfd hebben, met een houten zwaard de kalveren paarsgewijze, telkens eerst het mannelike, daarna het vrouwelike, met het Mantra: „gij zijt het heelal, duizend" [2]). Hiermee overeenstemmend is K. S. 23 14—16, waarbij het lied A. S. VI 141 wordt gereciteerd. Welk merk bij deze gelegenheid op het oor der kalveren werd ingereten, is niet duidelik. Bij de tweede strofe van A. S. VI 141:

Lohitena svaditinā mithunaṃ karnayoḥ [kṛdhi.
Akartām aśvinā lakṣma tad astu prajayā [bahu.

(„Maak met een koperen mes een paar op de oren, de Aśvins hebben dit teken gemaakt, moge het talrijk zijn in nageslacht"), legt de commentator dit „mithunam" uit als „strīpuṃṣātmakaṃ cihnam" In de andere Sūtras is niets naders hierover te vinden, zodat we in het

[1]) Kh. G. S. III 1. 47.

[2]) Zie M. S. IV 2. 9. Knauer vertaalt in zijn uitgave van het Gobh. G. S. audumbareṇāsinā: „mit dem kupfernen Schlachtmesser". In andere gevallen, b.v. het onmiddellik hierna genoemde, is daar werkelik sprake van, hier wordt evenwel uitdrukkelik een *houten* mes genoemd.

midden moeten laten of de commentator gelijk heeft.

Een ander doel van het merken moet men waarschijnlik zoeken in Jaim. Br. II 370: „een koe, welker oren gemerkt zijn, mag hij zich doden. Daardoor verslaat hij zijn tegenspoed." Heeft hier het merken soms een betekenis voor de praktijk, dat men het vee, dat voor het offer uitgekozen was, merkte? Zolang we niet meer gegevens hebben, is het niet mogelik hieromtrent iets met zekerheid te zeggen.

Behalve deze weinig tijd en moeite vragende gebruiken zijn er nog twee meer uitgebreide plechtigheden, waardoor iemand zich gedijen in vee kan verzekeren, n.l. die van de śūlagava en de vṛṣotsarga.

Het schijnt evenwel, dat de ritus bij de eerste niet absoluut vaststond, aangezien de Sūtras der verschillende scholen niet met elkaar overeenstemmen.

Āśv. G. S. en Pār. vermelden feiten, die zeer sterk afwijken van de overlevering van Āp. en Hir.

Volgens de eerste twee (Āśv. IV 8. Pār. III 8) moet aan Rudra een jonge stier worden geofferd, die al een tijd te voren voor dit doel uitgekozen is. Het moet de beste uit de kudde zijn, de kleur mag zwartgevlekt of zwart zijn. Het jonge dier moet opgroeien, totdat het volwassen is: dan heeft het offer plaats. Dit behoort 's nachts (volgens sommigen na zonsopgang) te geschieden, buiten de kring van het dorp. Van het geofferde dier mag niets in het dorp worden gebracht, niemand van de huisgenoten van de offeraar mag de offerplaats naderen en van het offer ete ook hij zelf niet, tenzij na een opzettelik bevel. Het bloed wordt uitgegoten voor de slangen. Dadelik na het offer moet de eigenaar een nieuwe jonge stier voor hetzelfde doel laten opgroeien.

Volgens Pāraskara moet het huisvuur voor deze gele-

genheid naar het woud worden gedragen, het slachtoffer mag ook een koe zijn (aangezien de benaming Śūlagava is). Het bloed wordt hier aan Rudra toegewezen, de met bloed besmeerde ingewanden werpe de offeraar in het vuur of hij begrave ze.

Bij Āp. XIX 13 vlg. en Hir. II 8 komt een onbloedig offer voor, dat wel met dezelfde naam wordt aangeduid, maar waarvan het verloop niets met het zo juist beschrevene gemeen heeft. Behalve de aan Rudra (īśāna) gewijde stier worden nog een koe (mīḍhuṣī) en een kalf (jayanta) bij de ceremonie betrokken, terwijl bovendien de andere koeien — terwille van wie het offer immers wordt aangericht — zijdelings er bij worden betrokken, doordat zij rondom het vuur worden geplaatst en haar deel krijgen van de besprenkelingen. De ritus bestaat n.l. in het omwandelen van het vuur en de dieren, onder eerbewijzen aan de śūlagava. Hieruit blijkt, dat de stier als de incarnatie van Rudra wordt gedacht, en de koe en het kalf respectievelik als diens echtgenote en zoon.

Op deze plechtigheid volgt bij Hir. een verering van Kṣetrapati, die we ook met Rudra kunnen vereenzelvigen. Het doel van deze verering was blijkbaar hetzelfde als dat van het śūlagava-offer, Hir. laat het althans onmiddellik er op volgen, zonder nadere bepaling van tijd of plaats en Āp. heeft de twee offers zelfs laten samensmelten tot één.

Ook hier is het voornaamste, wat plaats vindt, het aanroepen van Kṣetrapati onder allerlei namen en het besprenkelen der koeien met welriekende en gelukbrengende stoffen (waaronder koemest). De besprenkeling geschiedt, volgens Hir. II 9. 7, met een koestaart.

De bedoeling van het śūlagavaoffer is in alle gevallen het tevredenstellen van Rudra, de geduchte heer van het vee, die niet alleen het gedijen, maar ook de rampen in

zijn hand heeft en die voortdurend moet worden verzoend, opdat hij geen ziekten aan de dieren zende.

Uit de zorgvuldige maatregelen, die bij het offeren van de stier werden genomen, is het duidelik, dat men ook in dat geval meende, dat er iets van de eigenschap van Rudra op het slachtoffer overging. Daarom moest men zo terdege vermijden, dat er delen van het dier in het dorp kwamen, of door mensen, die daarvoor niet geschikt waren, werden gegeten. Immers door dergelijke onvoorzichtige handelingen, zou men het kwaad, dat men wilde afwenden, juist tot zich roepen [1]).

De vṛṣotsarga, het loslaten van een jonge dekstier tussen de koeien, is ook een herhaaldelik vermeld gebruik, dat volgens bepaalde regels moest worden volbracht [2]).

Pāraskara (III 9; vgl. Śānkh. III 11) beschrijft het als volgt: Het heeft plaats op vollemaansdag in de maand Kārttika of onder Revatī in Āśvayuja. Te midden van de koeien brandt een groot vuur, waarop de offerboter wordt bereid; daarvan worden zes offeranden geofferd. Nadat hij hymnen heeft gereciteerd voor Pūṣan en Rudra, versiere hij een jonge stier, die de beste is uit de kudde. Bovendien worden de vier beste jonge koeien uitgezocht en losgelaten met de woorden: „deze jonge stier geef ik u als echtgenoot; handelt met hem naar uw believen" [3]). In sommige gevallen wordt hierbij een dier geofferd (volgens de commentatoren een geit). Pār. G. S. vermeldt, dat het ceremonieel verklaard wordt bij het goyajña; dit bestaat in een rijstebrij voor Agni, Pūṣan, Indra en Īśvara, be-

[1]) Zie ook H. Hubert en M. Mauss, Le Sacrifice blz. 93. 94.

[2]) Stenzler (in zijn vertaling van 't Pār. G. S.) houdt het voor de voortzetting van een oudariese gewoonte, een mening die Hillebrandt (Rituallit. blz. 85) overneemt.

[3]) A.S. IX 4. 24; T.S. III 3. 9. 1; Āp. Ś. S. IX 19. 13; XIX 17. 1—5; K. S. 24. 21.

nevens een verering van de stier en besprenkeling van de koeien (Gobh. III 6. 10).

In de Gṛhyasūtras behoort de Vṛṣotsarga tot de stalgebruiken; het is een op zich zelf staand gebruik, dat niet met een andere ceremonie in verband wordt gebracht. In het latere ritueel is dat anders: het Viṣṇu Dharmaśāstra (LXXXV. 67) bevat het volgende vers:

„Men moet zich vele zonen wensen, misschien dat één
[naar Gayā [1]) gaat
Een aśvamedha aanricht of een donkergrauwe stier
[vrijlaat".

Hierop volgt onmiddellik de beschrijving van de vṛṣotsarga, juist zoals hij in de G. S. wordt beschreven; de latere bronnen vermelden dit gebruik steeds bij de śrāddhas. [2])

De serie van plechtigheden, die plaats vond bij het sterven en bij de crematie is zeer uitgebreid. Zowel de oudere bronnen (Jaim. Br. I 49, Śat. Br. XIII 8. 1—3) als de jongere (Prayogas en Purāṇas) roeren het onderwerp aan; daar de inhoud evenwel toch in de teksten, die het huisritueel beschrijven, thuis behoort, kan het geheel — behalve de latere toevoegingen in de Purāṇas, waartoe de bovengenoemde vṛṣotsarga gerekend moet worden — het best in dit verband worden besproken.

Uit de gehele reeks ceremoniën [3]) komen voor ons onderwerp slechts enkele momenten in aanmerking. Volgens de oudere bronnen is er slechts één dier, dat bij het dodenritueel te pas komt, en wel de z.g. „omlegkoe." Tussen de

---

[1]) Een bedevaartplaats.

[2]) Zie hoofdstuk II.

[3]) Zie: W. Caland, Die Altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche, waaraan ik hoofdzakelik het volgende ontleen.

verschillende teksten is geen algehele overeenstemming omtrent het dier, dat moet worden gebruikt, enkelen noemen een geit, de meesten een koe; ook aangaande de kleur van het dier is men het niet eens: de een acht een koe (of geit) van één kleur geschikt, de ander evenwel zegt, dat in dit geval slechts een geheel zwarte dienst kan doen. Volgens Āśv. is 't zelfs de vraag of er wel een anustaraṇī nodig is, want ook dat schijnt nog voor twijfel vatbaar te zijn (IV 2. 4—6). Maar, wanneer ze eenmaal hebben vermeld, *dat* er een „omlegdier" wordt meegevoerd in de lijkstoet, dan zijn alle teksten zonder uitzondering eenstemmig in hun verklaring, dat het dier aan de linkervoorpoot moet worden vastgebonden en achter het lijk moet worden meegeleid.

Zoals altijd bij de offers geven de teksten een beschrijving van het dier, welke eigenschappen het moet bezitten en welke het ongeschikt maken. Evenals bij de kleur verdwalen we in een warnet van eigenschappen, door de verschillende teksten voorgeschreven; bovendien zijn de kenmerken, die genoemd worden, verre van duidelijk. De jongere bronnen keuren het goed, dat een van Kuśagras vervaardigde koe in plaats van een echte wordt meegevoerd, voor het geval dat de overledene anāhitāgni was (Bhāradvāja Paddhati).

Na een aantal ceremoniën komt eindelik de lijkstoet, waarin de verwanten allen meegaan, aan op de vooraf zorgvuldig uitgezochte plaats, waar de verbranding zal geschieden. Wanneer de dode op de brandstapel ligt en gereed wordt gemaakt voor het offer — want ook de crematie van een lijk wordt als een soort offer beschouwd — vindt ook het offeren of vrijlaten van de anustaraṇī-koe plaats [1]).

De dode wordt, terwijl hij op de verbrandingsplaats ligt,

[1]) Āśv. spreekt alleen van het doden (IV 3. 20 vlg.). Het jongere Baudhāyana pitṛmedhasūtra noemt ook de vrijlating (7).

verder toegerust voor zijn reis naar gene wereld; zijn gereedschappen, in het algemeen datgene wat voor hem in zijn leven van het meeste belang was, krijgt hij mee, nadat ze eerst gebroken zijn, aangezien slechts de essentie ervan nodig is, niet de vorm die ze hier beneden hadden. Als dit alles, benevens de offergereedschappen op zijn lichaam is gelegd, komen ook de delen van de koe aan de beurt. Het dier is al geslacht, vóórdat alle gereedschappen op hun plaats werden gelegd. Het doden wordt begeleid door verzoenende spreuken: aan het slachtoffer wordt de hemel beloofd, wanneer zijn ziel dit lichaam zal hebben verlaten. De eventuële vrijlating geschiedt met de bekende spreuk uit de R. S. VIII 90. 15.

Dan versnijdt de slachter de koe en daarna legt men, onder begeleiding van mantras, de verschillende lichaamsdelen op de gelijksoortige van de dode: het hart op het hart, enz. De twee nieren komen in de handen van het lijk en het vetvlies op het aangezicht.

Tenslotte wordt de huid, waaraan zich nog kop, poten en staart bevinden, over de dode heengespreid, ook weer zo, dat de kop op het hoofd terecht komt, enz. De spreuk waarmee dit gepaard gaat, is R. S. X 16. 7:

„Bedek u tot beschutting tegen Agni met de delen der koe, hul in haar vet en merg u,
Dat niet de koene, heftige, geweldige, vermetel u omarme met verbranding."

Een heel interessante variant is te vinden in het Jaim. Br. I 49. 4: [1])

„Athainaṃ carmaṇā prorṇvanti svayā tanvā samṛdhyasveti („daarna bedekken ze hem met de huid onder het uitspreken van de woorden: *„gedij*

[1]) Door H. Oertel behandeld en vertaald in het J. O. A. S. XIX 2nd. half. blz. 97 vlgg.

door uw eigen lichaam"). Tot dusver is deze formule nergens anders aangetroffen, de Vedic Concordance geeft haar niet, noch enige formule, die er dicht bij staat.

Aangezien de formule alleenstaat, is het misschien wat gewaagd er een mening op te baseren of te steunen; toch is het heel verleidelik om in het bovenstaande een overblijfsel van totemisme te zien, te meer daar er bij andere volkeren parallellen zijn te vinden.

In een artikel: „Notes on the Totemism of the Becwana" [1]) schrijft W. C. Willoughby over de religieuze ideeën van deze volksstam. Volgens schrijver is het totemisme daar hoewel het algemeen is, toch in een tijdperk van verval. Dit neemt evenwel niet weg, dat men er nog tal van totemistiese gebruiken aantreft. Zo is het bij de begrafenis het officiële gebruik „to tie up the corpse in an ox-skin" (blz. 308). De os is volgens Willoughby al een heel oude totem van de Betjoeanas, terwijl de nu gangbare totems, die eigenlik bij het ritueel geen rol spelen, meer uit de latere tijd zijn.

In de Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederl. Indië (Deel LV blz. 444 vlg.) komt een artikel voor over een lijkverbranding te Singaradja, ontleend aan het manuscript van F. C. Brust, Luit ter Zee 2e klasse; het is dus een op autopsie berustend verhaal. Het gedeelte, dat voor ons belang heeft is het volgende:

„De lijken werden uit de Wadah's gebracht in hun laatste rustplaats; deze bestond voor elk in een uit hout gesneden wit geschilderd en uitgehold rund. Nu werden de lichamen eerst uit hunne bekleedsels los gemaakt en in de met doeken bekleede uitholling gelegd."

Voeg hierbij de beschrijving van een andere ooggetuige[2]):

---

[1]) In „the Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, XXXV blz. 295—314.

[2]) Uit een particuliere brief aan Prof. Caland.

„Tot lijkkist wordt gebruikt een levensgroot met de hand kunstig uitgesneden houten rund, waarvan de rug het deksel vormt, maar zodanig, dat de sluiting, die bijna hermetisch is, ternauwernood te zien is."

De redactie van het tijdschrift, dat de eerste beschrijving opnam, voegt er een uitvoerige noot aan toe, waaruit ik dit overneem:

„Voor het eerst hooren we hier door den heer Brust afdoende, hoe hij zulke patoelangan's of „knekelkisten" ter verbranding bestemd, gezien heeft als witgeschilderde, houten, van boven uitgeholde runderen. We hebben hier iets antiek-Javaansch voor ons; want op de bas-reliefs van Tjaṇḍi Toempang komt tallooze malen de afbeelding voor van de hellepan, de tambra gomoekha of de „koekoppige koperpan", waarin de verdoemden in ziedend water gekookt worden, afgebeeld dan als een van boven uitgehold metalen rund. Op de bas-reliefs van Boroboedoer daarentegen is deze hellepan nog voorgesteld als een grote open ketel van metaal, *niet* als een rund. De bas-reliefs van Tj. Toempang leeren dus, dat hetgeen ten deze in ± 1250 A. D. in Oost-Java tot het godsdienstig dogma behoorde, thans nog op Bali in een deel der daar gebruikte patoelangan's als werkelijkheid voortleeft; iets hetgeen nog nergens gereleveerd werd."

Het gebruik op Bali vertoont veel overeenkomst met dat der Hindoes, maar de uitlegging, die de redactie van „Taal-Land- en Volkenkunde, enz." er aan geeft, is m.i. een geheel verkeerde. Er is waarschijnlik wel een verband te zoeken tussen de vorm van de hellepan en die van de „knekelkist", maar in geen geval is de kist naar de hellepan gevormd. Het is immers al heel onaannemelik, dat men een dode bij voorbaat reeds in een zodanig gevormde kist zal verbranden als die, waarin hij later eventueel de kwellingen

en pijnigingen van de hel zal moeten doorstaan. De primitieve volkeren hebben één gemeenschappelike verering, die hoofdzakelik uit vrees is ontstaan: de dodenkultus. Zullen zij dus de gestorvenen ongunstig stemmen, door hen te leggen in een kist, die door zijn vorm reeds de gedachte aan de aanstaande martelingen oproept? Bovendien, zullen de verwanten van hun overleden bloedverwant menen, dat hij tot de verdoemden zal behoren?

Veeleer moeten we denken aan een poging om de ziel van de gestorvenen in een gunstige stemming te brengen door hen in een hun aangename omhulling de reis te doen aanvaarden. Het houten rund zou dan de voorstelling kunnen zijn van het totemdier van de overledene. Voor deze veronderstelling spreekt ook het feit, dat er geen algemeen geldende vorm was voor de kist, maar dat men — zoals in dezelfde noot bij het bovengenoemde artikel staat — verschillende vormen onderscheidde, b. v. een leeuw, een koe, maar ook zeer eenvoudige, gelijkende op een bak. Deze laatste kunnen gebruikt zijn voor degenen, die geen dier tot totem hadden, maar een plant of een levenloos voorwerp, waarvan een exemplaar, dat de species vertegenwoordigde, bij het lijk in de kist kan zijn gelegd.[1])

De verdere ontwikkeling van het dodenritueel, zoals het in de jongere teksten — voornamelik in de Purāṇas is overgelerd — zullen we in het volgende hoofdstuk kunnen nagaan.

4°. Aan het einde van dit hoofdstuk moge nog plaats zijn voor een tekst, die tot de laatste uitlopers van de Veda behoort, de Karmakāṇḍapaddhati der Kaṭhas. Het ms. Stein

---

[1]) Het bovenstaande kan volstaan, om de mogelikheid van een totemisties overblijfsel in de ceremonie bij de Hindoes te veronderstellen. Zie ook het toevoegsel. Verg. nog F. B. Jevons, An Introduction to the History of Religion blz. 103.

no. 243 uit Oxford bevat op fol. 241 een beschrijving, in ślokas vervat, van de bereiding van het pañcagavya, dat vooral in later tijd het voornaamste middel was tot reiniging van zonden: [1])

„Nu de regels voor het pañcagavya. Koe-urine, koemest, melk, zure melk, boter, kuśawater samengewreven met het pañcagavya is een reinigingveroorzakend reinigingsmiddel. Urine van een koperkleurige (koe), mest van een, die zich gereinigd heeft, melk van een goudkleurige en zure melk van een donkerkleurige, boter van een zwarte en gras en water van hem, die alle kleuren heeft. [2])

Acht maatjes urine, zestien van de mest, twaalf worden er voorgeschreven van de zoete melk en zestien van de zure, twintig worden er voorgeschreven van de boter en onbepaald is de maat van het kuśawater. „In de urine bevindt zich Brahman, in de mest Agni, Soma in de melk, Viṣṇu in de zure melk, in de boter Rudra" zo heet het, „in het gras en water Varuṇa: (dit zijn) de godheden van het pañcagavya."

De urine in de noordelike (schaal) gedaan hebbend, doe hij de mest in de westelike; de boter gebruike hij in de zuidelike, de zure melk in de oostelike, de zoete melk in de middelste, het gras en water in de noordoostelike. Dit zijn achtereenvolgens de streken van het pañcagavya.

Na de urine te hebben opgenomen met de Gāyatrī geldt voor opnemen van de mest het vers „gandhadvārā" [3]), het vers „ghṛtavatī" [4]) voor de boter, voor de zure melk het vers „dadhikrāvṇaḥ" [5]) en voor de zoete melk het

[1]) Verg. Ath. Pariśiṣṭa No. XXXVIII.

[2]) Sarvavarṇe, dus hier wordt plotseling een loc. masc. of neutr. gebruikt. Moet wellicht sarvavarṇaṃ gelezen worden?

[3]) Moet in 't Āraṇyaka der Kaṭhas aanwezig zijn.

[4]) Kāṭh. XIII 15.

[5]) ib. VI 9.

vers „payaḥ".[1]) Bij het kuśagras en water is het mantra „devasya tvā"[2]) aangeprezen. De urine (wordt) bij de mest (gedaan), dat bij de zure melk, dat bij de boter, dat bij de zoete melk, alles bij het gras en water. Met de woorden „gij wateren"[3]) het omgeroerd hebbend, drinke hij het, ōm zeggend: „ōm. Hiermee prijzen wij nu Indra, de reine, met het reine sāman en met reine woorden de grote. Het gebed is voleindigd; laat hij dit rauw eten"[4]). „ōm. De honingrijke golf steeg op uit de oceaan"[5]), enz. „ōm. Op de vijf dageraden volgen de vijf melkingen"[6]), enz. Wie uit een lotosblad of ook, zo dit ontbreekt, uit een koperen schaal het pañcagavya drinkt, hij zij een brahmanendoder of een arakdrinker of een dief of een, die 't bed zijns gurus heeft ontwijd, dat is de verlossing van alle zonde.

1) Waarschijnlik ib. XVIII 13.
2) devasya tvā savituḥ prasave etc.
3) Kāṭh. XVI 4.
4) R.S. VIII 95. 7.
5) Kāṭh. XL 7:140. 14—15.
6) Kāṭh. XXXIX 10:126 11—12.

II. DE CULTUS IN HET HINDOEÏSME.

De twee grote perioden, waarin de religie-geschiedenis der Hindoes kan worden verdeeld: het Brāhmanisme en het Hindoeïsme zijn, zoals bijna vanzelf spreekt, niet op elkaar gevolgd zonder een tijdperk van vermenging en overgang. Uit dit tijdperk dateren de Dharmaśāstras; aangezien ze evenwel de bron vormen van de beschouwingen in het Mahābhārata, en ze *met* de Purāṇas ook nu nog het leven van de Hindoe beinvloeden en regelen, passen ze wat inhoud betreft het beste bij de Hindoeïstiese periode.

De Dharmaśāstras bevatten de voorschriften, volgens welke de orthodoxe Hindoe diende te leven, en tevens de straffen, die hem bedreigden, wanneer hij zich aan schending van de adat schuldig maakte. Ze leveren een heel interessante bron op voor de kennis van het leven van de Hindoe, want meer dan de religieuze literatuur geven ze ons een beeld van het dageliks leven.

Uit die Smṛtis nu blijkt, dat de koe in deze tijd al op zo'n hoogte van verering is gekomen, dat zij tegenover de andere dieren wordt uitgezonderd en gespaard en dikwijls zelfs wordt genoemd tegelijk met Goden en andere eerbiedwaardige wezens.

Herhaaldelik komt het wettelik verbod voor om te urineren in het aangezicht van een vuur, de zon, water, een brahmaan, een koe of (beeltenissen van) de Goden (Mān. IV 48. 52; Āp. I 30. 20; Gaut IX 12). In bovengenoemde

teksten geldt dit voorschrift alleen voor een Snātaka, Vasiṣṭha verbiedt het aan iedereen (VI 11).

Ook op andere manieren mag een Sāntaka geen brahmaan, koe of ander eerbiedwaardig wezen beledigen (Āp. I 31. 6; M. IV 162), hij moet ze integendeel altijd met ontzag en respect behandelen (M. IV 39, 58.). Bij deze bewijzen van eerbied schijnt ook te behoren het telkens herhaalde verbod om over een touw te lopen, waaraan een kalf is vastgebonden (M. IV 38; Āp. I 31. 15; Gaut. IX 52; Baudh. II 6. 15; Vas. XII 9; Vi. LXIII 42); een koe, die bezig is haar kalf te zogen, mag men niet storen (M. IV 59; verg. Āp. I 31. 10). Een jonge koe, die nog geen melkkoe is, mag door een Snātaka niet als zodanig worden aangeduid; hij zegge dan: „Dit is een koe, die een melkkoe worden zal" (Āp. I 31. 11, 12; Gaut. IX 9; Baudh. II 6. 18, 19).

Wanneer men zich door een weinig betekenende oorzaak een onreinheid op de hals heeft gehaald, kan men zijn reinheid herkrijgen door het aanraken van een koe (M. V 87 en XI 283); volgens een andere lezing vernietigt het krabben van de rug van een koe alle zonden, het verschaffen van voeder verzekert iemand hemelse zaligheid (Vi. XXIII 60).

Vals zweren wordt tot de grootste zonden gerekend, maar wanneer het geschiedt met een hoog doel, dan heiligt dit het middel en is de meinedige niet strafbaar. Tot de doeleinden, die een meineed toelaatbaar maken, behoort het voederverschaffen aan een koe (M. VIII 111, 112). Volgens ditzelfde rechtsbegrip is het stelen van gras, bestemd tot voedsel voor koeien, geen diefstal (M. VIII 339); schade veroorzaakt door een koe, binnen de tien dagen na het kalven, behoeft niet vergoed te worden (M. VIII 242; Vi. V 150).

Het is een zonde om iemand te doden, behalve vijanden in de strijd. Maar ook daar zijn nog gevallen, waarin men aan de tegenpartij genade moet verlenen; één daarvan is: wanneer zij zich tot koeien of brahmanen verklaren (Gaut. X 17, 18).

Iemand, die aan een doodzonde schuldig is, kan boete doen, door een jaar lang op een koe te passen en haar te verzorgen (M. XI 258). Op dezelfde manier is het voor een brahmanenmoordenaar mogelik zijn schuld te vereffenen door zich, gedurende zijn verdere leven, geheel te wijden aan koeien en brahmanen (M. XI 79, 80; verg Āp. I 24. 21).

Hij, die een koe gedood heeft, moet drie maanden lang koeien volgen en verzorgen, hij moet te midden van koeien leven onder allerlei observanties; zijn haar moet hij afscheren en zichzelf bedekken met de huid van de gedode koe (M. XI 109—117; Vas. XXI 18).

Na al deze uitingen verwondert het ons niet, dat het doden van koeien slechts bij het offer is geoorloofd; over dit punt zijn alle teksten het eens (M. V 27. 31—33; Āp. I 17. 30, 31; Gaut. XVII 30 en 37; Vas. XIV 46; IV 5, 6). Maar in dat speciale geval is dan ook (volgens M. V 35 en Vas. XI 34) het vleeseten plicht.

Het Mānava Dharmaśāstra geeft in V 26—56 een serie van voorschriften omtrent het al of niet vlees-eten. De bepalingen, die in de Gṛhyasūtras uitdrukkelik voor de koe werden vermeld, zijn hier uitgebreid tot alle dieren. Het is het begin van de ahiṃsā-theorie, die nu zo'n algemene verbreidheid bij de Hindoes heeft gekregen.

Het doden van dieren voor het offer is goed en door de goden bevolen, voor andere doeleinden zegt men, dat het een regel van de Rākṣasas is (31). De dieren zijn geschapen voor het offer, de offers zijn ingesteld voor het heil van de wereld, daarom is het slachten van dieren voor het offer

niet een slachten in de gewone zin van het woord (39), het geofferde dier immers bereikt tengevolge hiervan een hoger bestaan (40). Alleen het offer, dat door de Veda is gesanctionneerd, is gerechtvaardigd (36, 42, 43), het onrecht is in dat geval geen onrecht, want het heilige recht (dharma) is uit de Veda ontstaan (44). In alle andere gevallen dient men zich van vlees te onthouden, daar dit slechts te verkrijgen is door de krenking van een levend wezen (48). Hij, die gedurende honderd jaar ieder jaar een aśvamedha heeft aangericht, verkrijgt dezelfde beloning als iemand, die zich geheel van vlees onthoudt (53).

De etymologie van het woord māṃsa wijst al voldoende uit, wat men op zich laadt, als men zich aan ongeoorloofd vleeseten bezondigt:

Māṃ sa bhakṣayitāmutra yasya māṃsam
[ihādmy aham/
etan māṃsasya māṃsatvaṃ pravadanti
[manīṣiṇaḥ //55//:

„Mij (mām) zal hij (sa) in het hiernamaals verslinden, wiens vlees ik hier eet;

Dat is de betekenis van māṃsa, verklaren de wijzen."

Tenslotte eindigt de beschouwing met een vers, dat eigenlik veel van het voorafgaande weer teniet doet, daar het 't eten van vlees, evenmin als het arakdrinken een zonde noemt: het is nu eenmaal de gewoonte der schepselen; de onthouding evenwel brengt rijke vrucht (56).

Van de verering van het dier zelf komen we op de aanwending der producten: in de Dharmaśāstras wordt bevestigd, wat ons al in de Sūtras frappeerde: de urine en de mest der koeien zijn goede reinigingsmiddelen (M. V 105, 121 en 124; Baudh. I 8. 52; Vi. XXII 88; Yājñ. III 31).

Een merkwaardige passage in het Vi. Dh.Ś. (XXIII 56—61) is al een voorloper van de latere loftuitingen op de koe,

die in het dertiende boek van het Mahābhārata schering en inslag zijn. Het pañcagavya is hier uitgebreid met de gorocanā (een helgele verfstof, naar men zegt uit de urine of gal van de koe bereid) (58).

Alle producten zijn volgens deze lezing reinigend, zelfs de waterdruppels, die van de horens afvallen; in het stof, dat van hun ligplaats opstijgt, huist voorspoed. Tot slot wordt de raad gegeven, de koeien daarom voortdurend eer te bewijzen.

Maar niet alleen het uitwendige gebruik van de mest en urine heeft een reinigende uitwerking, ook inwendig is het heilzaam voor geestelike verontreiniging.

Het drinken van arak was voor de Hindoes een der grootste zonden. Een brahmaan, die zich opzettelik hieraan had schuldig gemaakt, moest dan ook alles doen om van die schuld bevrijd te worden. Een van de middelen, waardoor hij gereinigd kon worden, was (volgens M. XI 92) het drinken van kokendhete koe-urine, water, melk, gesmolten boter of vloeibare koemest, totdat hij stierf. Misschien was het middel de Hindoes wel wat streng genoeg, in geen van de andere Dharmaśāstras althans wordt deze zelfde reiniging voorgeschreven. Wel geven sommigen (Āp. I 25. 3; M. XI 91; Vas. XX 22; Baudh. II 1, 18) tot boete het drinken van kokende arak, totdat het lichaam verbrand was, maar deze substantie was in ieder geval aangenamer voor de zondaar. Ook zijn er clementere straffen, voornalik wanneer het arakdrinken niet met opzet was gebeurd (Āp. I 27. 10; Gaut. XXIV 10—12; M. XI 93; Vas. XX 19; Vi. LI 1). De kṛcchraboete, die hierbij wordt genoemd, bestaat in hoofdzaak uit vasten (zie b.v. Baudh. IV 5. 6).

Een versterkte vorm van deze boetedoening, het sāṃtapanakṛcchra (M. XI 213; Baudh. IV 5. 11—14, 16; Vi. XLVII 19—21; Yājñ. III 313), bestaat in het leven, gedurende één dag en nacht van de bovengenoemde vijf pro-

ducten der koe en een afgietsel van kuśagras. Een mengsel van dit pañcagavya reinigt zelfs een śvapāka (lid van een verachte kaste) (Baudh. IV 5. 13), wanneer hij hiervan gedurende vijf dagen leeft.

Ook bestaat er nog een mahāsāṃtāpanakṛcchra, waarbij deze levenswijze driemaal zeven dagen moet worden volgehouden (ib. 16).

Het Mānava Dharmaśāstra schrijft het drinken van het pañcagavya nog voor als boete voor het stelen van: etenswaar, een voertuig, een bed, een zetel, bloemen, wortels en vruchten.

Terwijl de Dharmaśāstras eigenlik zowel tot de periode van het Brāhmanisme als tot die van het Hindoeïsme behoren, zijn het Epos en de Purāṇas echte voortbrengselen van het laatste tijdperk. Voor ons onderwerp levert het Rāmāyaṇa niets op, zodat we ons alleen tot het Mahābhārata kunnen bepalen. Daar nu is de heiligheid van de koe een vaststaand feit geworden. De voornaamste uitingen zijn te vinden in het XIIIe boek, maar ook in het XIIe zijn wel enige trekken te vinden, die we aan het beeld van de cultus tijdens de Brāhmanistiese periode kunnen toevoegen.

Allereerst treft in het algemeen de mildheid van gevoelens, die in het Mahābhārata wordt getoond en die dadelik de passage uit het Mān. Dhś. in het geheugen terugroept (V 26—56), waarin ook reeds een algemene dierenliefde werd aanbevolen.

In het XIIe en XIIIe boek is het eigenlike verhaal bijzaak, alles wordt als het ware bedolven onder de bespiegelingen en beschouwingen, die er voortdurend tussen worden aangebracht en die de gang van het verhaal zeer belemmeren. De gegevens, die wij dan ook in deze gedeelten van het epos kunnen vinden, zijn geen oude gebruiken of gedachten, die in het volk wortelen, maar zuiver priesterlike invoegsels.

Over het vleeseten worden op verschillende plaatsen lange dialogen gehouden (III 208, XII 262, 263, 268, XIII 114, 115, 116), en van alle is ten slotte de conclusie, dat het vleeseten verkeerd is, maar dat het vlees, gegeten bij het offer, geheiligd en gewijd door de Veda, hierop een uitzondering maakt. Sommige asketen willen heel ver gaan in hun onthouding, maar het telkens terûgkerende antwoord van de tegenpartij is, dat men op die manier niet tot een grens komt en voor een ieder de toegang tot de hemel wordt gesloten, aangezien er altijd onwillekeurige moorden worden begaan; moet de landbouwer zijn ploeg laten rusten, omdat hij anders de dood van allerlei klein gedierte in de grond op zijn geweten heeft? De dieren zijn bovendien nodig voor het offer, zonder hen zouden de goden niet tevredengesteld kunnen worden (XII 262, 263). Maar ook de voorstander van de onthouding heeft steeds nieuwe argumenten: de brahmanen althans behoeven geen dierlike offers te brengen, ze hebben die van de Kṣatriyas overgenomen. Ze kunnen evenwel voldoende de goden eer bewijzen door geestelike offers, het reciteren van de Veda en plengoffers met planten en kruiden (XII 263. 5—8).

Een soortgelijk gesprek is dat tussen Kapila, die een koe gebonden zag om geslacht te worden, ter ere van een gast, volgens de oude voorschriften van de Veda, en de ziener Syūmaraśmi, die zich — na Kapilas bedroefde uitroep — in de koe begaf en de Vedas verdedigde. De Vedas immers zijn de woorden van God zelf, daaraan mag niet getornd worden. Als Kapila daarop zegt, dat het zich onthouden van onrecht de hoogste religie is, krijgt hij ten antwoord: de dieren zijn er voor het offer. Het offer is ook voor hen goed, want het opent hun de enige weg om in de hemel te komen. De koe nu is tenslotte het dier,

dat alle delen van het offer in zich bevat, zodat zij het meest geschikt is (XII 268. 1—29).

Behalve voor het offer, is de koe ook uitermate geschikt tot offerloon voor de brahmanen, dit wordt in den treure aan de gelovigen voorgehouden (XIII 66, 71, 73, 76, 77, 79, 80, 83, enz.), waarbij zeer nauwkeurig de schenkingen worden vastgesteld voor de verschillende doeleinden, die men op het oog heeft. Voor degenen, die niet in staat zijn een koe als loon te geven, worden substituten goedgekeurd, b.v. een koe van gras gemaakt, zelfs wordt er van een j a l a d h e n u gesproken (XIII 71. 38—41).

Verder maken we kennis met een aantal mythen — voor een groot deel al in de oudere teksten in kern aanwezig — die dienen moeten om de heiligheid van de koe te verhogen.

XIII 82 vermeldt een gesprek van de godin Śrī (Fortuna) met de koeien. Zij wil in hen een verblijfplaats hebben, maar de koeien weigeren, omdat ze haar te wispelturig vinden. Maar als ze voortgaat met smeken, stemmen ze er eindelik in toe, dat ze in hun urine en mest woont, en daar deze eveneens heilig zijn, is daar niets onterends in. De godin neemt dit met vreugde aan en is de koeien dankbaar voor de gunst, die ze haar hebben bewezen.

In het volgende hoofdstuk (XIII 83) krijgen we door toedoen van Indra de reden te horen, waarom de koeien een hemel hebben, nog hoger dan die der goden (de z.g. Goloka). Indra vraagt aan de hoogste God hiervan rekenschap. Het antwoord van Brahman luidt, dat ze zich die hebben verworven door het vele goede, dat ze verricht hebben en nog verrichten. De koeien vertegenwoordigen het offer, zonder koeien zou er geen offer mogelik zijn. Met hun melk en met de offeranden, die daarvan worden gemaakt, voeden zij alle schepselen. De ossen en stieren

helpen bij de landbouw en zorgen op die manier eveneens voor spijs. Daarom zijn de runderen heilig (17—20). Surabhi, de moeder der koeien, heeft door haar langdurige, strenge askese Brahman tot het scheppen van de goloka gebracht (hoewel zij in het geheel geen beloning vroeg); de andere koeien zijn gedurende hun leven in de wereld der mensen, waar zij zich onderscheiden door goede daden (24—37). In de goloka is alles even heerlik, slechts de beste mensen kunnen hem bereiken (ook XIII 73. 5—8; 81. 18—27).

Is het te verwonderen, dat men dieren, die zo heilig zijn, ook met eerbied moet behandelen en ze met mantras moet begroeten? Dageliks recitere men, te midden van zijn koeien, de heilige gomatī mantras [1]) (XIII 80. 12—16; 81. 31, 32, 42—45) en men bewijze hun altijd eer (XIII 78. 16—25; 81, 34).

Hoewel we hier wel iets horen van heiligheid en eerbewijzen, is nog nergens rechtstreeks en duidelik de koe een godheid genoemd. Daarvoor levert de Harivaṃśa ons een gegeven.

Dāmodara (een der namen van Kṛṣṇa, weliswaar geen onbevooroordeelde autoriteit) zegt tegen de andere herders (II 18. 2—5):

„*Wij* zijn herders, die ons in de bossen ophouden en steeds leven van het runderbezit. De koeien, verneem dat, zijn onze godheid en de bergen en wouden. De landbouw is het levensonderhoud der landbouwers, de handel van hen, die van verkoop leven, de koeien zijn *ons* voornaamste levensonderhoud; dit geldt ons als het driedelige weten (= Veda). Het weten, dat iemand bezit, dat is zijn hoogste godheid, zij moet geëerd en geprezen worden, zij is hem nuttig. Wie van de een vruchten genietend, aan een ander de verering geeft, die mens krijgt twee nadelen: zowel na zijn dood als hier (op aarde)".

[1]) Volgens Nīlakaṇṭha R. S. IV 2. 5.

Een hoge opvatting van de religie spreekt er niet uit, dat het evenwel een heel praktiese is, moet men erkennen.

Wat in ieder geval uit het epos duidelik wordt, is dit: de koe is in deze tijd het voorwerp van een uitgesproken verering geworden, waartoe hoogstwaarschijnlik de brahmanenkaste het hare heeft bijgedragen. Bepaalde nieuwe feiten uit het ritueel leverde het Mahābhārata ons niet; dit is wel het geval met de teksten, die zich bij het epos aansluiten: de Purāṇas. [1])

De oudere teksten hebben, zoals we zagen, bij het dodenritueel alleen het gebruik overgeleverd van de „omleg"-koe, die volgens de oudste bronnen gedood werd, maar waarvan de jongere ook de vrijlating goedkeurden. Over een dergelijke anustaraṇī vermelden de Purāṇas niets, in de plaats daarvoor is de utkrāntidhenu of vaitaraṇīkoe gekomen, die aan de brahmaan moet worden gegeven (VIII 57). Dan volgt de beschrijving van een geheel nieuwe ritus, die niets met die der oudere bronnen gemeen heeft (70—79).

Een zwarte of bleekrode melkkoe wordt versierd met dekkleden, de horens worden verguld, de hoeven verzilverd, om de nek worden klokjes gehangen. Daarna zette men op een koperen schaal, die met katoen is bekleed, een gouden (beeldje van) Yama, met een koperen staf. Nadat er in een schaal van messing offerboter is gedaan, wordt alles op die schaal geplaatst. Dan make men een scheepje van suikerriet en bevestige dit met een zijden snoer (? paṭṭasūtra). Er wordt een kuil gegraven en met water gevuld; daarin zette men het scheepje. Daarop wordt (het beeld van haar) die uit het lichaam van Sūrya is ontstaan [2]),

[1]) De hier volgende gegevens zijn aan het Garuḍa-Purāṇa ontleend.

[2]) Waarschijnlik Yamunā, die met Yamī, de zuster van Yama wordt vereenzelvigd. In deze ceremonie moeten we denkelik het symbool zien van het oversteken van de rivier.

geplaatst. Vervolgens spreke hij de saṃkalpa uit over de koe, volgens het voorschrift der heilige boeken. Versierde kleren brenge hij voor de brahmaan in orde. Hij ere (de beelden) volgens de regel met gerooste gerst, reukwerk en bloemen. De staart van de koe grijpend, terwijl hij met zijn voet leunt tegen het scheepje, spreke hij deze mantras onder eerbewijzen aan de brahmaan:

„Van hen, die in de levenszee verzinken, ellendig door de golf van smart en lijden,
Zijt gij de redder en wereldbeschermer, de liefdevolle voor de hulpelozen.
O gij, brahmaan in Viṣṇus vorm, o God der aarde, red gij mij,
Met offergaven is door mij aan u gegeven deze koe.
Daar ik in Yamas vreselik rijk de stroom van honderd yojanas
Over te steken wens geef ik aan u deze vaitaraṇī."

Het Gar. Pur. gaat nog enige ślokas door, die evenwel alle op hetzelfde onderwerp van het oversteken der rivier in de onderwereld neerkomen. De rol van de koe is met deze plechtigheid, die dus nog voor het overlijden plaats vindt, afgelopen.

Maar, indien de stervende ook al zelf zo veel mogelik voor zijn heil heeft gezorgd, toch hebben de achterblijvende naaste verwanten tegenover de gestorven vader nog plichten te vervullen, die hem het leven in gene wereld kunnen veraangenamen. Vandaar ook, dat we uit het vers in het Vaiṣṇava Dharmaśāstra vernamen, dat een man zich zonen moet wensen, opdat één van hen althans hem na zijn dood de śrāddhas kan offeren. [1])

Een van de wijzen, waarop men de pitaras kan helpen

---

[1]) Blz. 58.

om zich in hun staat gelukkig te voelen, is het vrijlaten van een grauwe stier.[1]) De dag, die daarvoor meestal werd gekozen, was, volgens Hemādri,[2]) de elfde dag na het overlijden, hoewel sommigen de twaalfde, of ook een willekeurige dag noemen. De vṛṣotsarga wordt in de jongere teksten blijkbaar in verband gebracht met het merken der kalveren, wat we ook reeds in de Gṛhyasūtras vermeld vonden[3]). Tenslotte gaat het geheel zeer veel gelijken op een huwelik tussen twee kalveren, zoals het Garuḍa-Purāṇa het dan ook noemt (XII 31 en 38).

De kalveren worden met een smalle band (kaṃkaṇa) samengebonden, gewassen en met reukwerk en kransen versierd, waarna beide gemerkt worden op de flanken. Onder het opzeggen van mantras late de zoon van de gestorvene dan de dieren los. Het Gar. Pur. noemt het: „pretamokṣa", het dient dus om de overledene te bevrijden uit zijn staat van preta, zodat hij de wereld van de pitaras kan bereiken. De eigenlike bedoeling van de vṛṣotsarga, het gedijen van het vee, onder het aanroepen van Pūṣan en Rudra, is in de nieuwe functie geheel op de achtergrond geschoven.

Deze samenhang, die in later tijd is gekomen tussen twee ceremoniën, die in het begin totaal onafhankelik van elkaar bestonden, is niet te verklaren alleen met behulp van de gegevens, die de heilige boeken der Hindoes ons verschaffen. Evenmin is in de oudere bronnen ook maar iets te vinden over de vaitaraṇī-koe. Enig licht kunnen in dit geval de nog heden bestaande gewoonten van de niet-Ariese aborigines uit Voor-Indië verspreiden. De eigenaardige gebruiken, die bij deze volksstammen voorkomen, bieden

---

1) Gar. Pur. XII 31—42.
2) Śrāddhakalpa, blz. 1615 vlgg.
3) Blz. 54.

zeer treffende overeenkomst met de vaitaraṇīkoe-ceremonie zowel als met de vṛṣotsarga. [1])

Bij het dodenritueel van de Kois wordt een koe of os gedood, de staart wordt afgeslagen en in de hand van de dode gelegd (155). Aan een reziger, die vroeg, waarvoor, die staarten dienden, werd verteld, dat dit de gewoonte was bij de Kois, omdat de overledene op deze manier meende, dat hij het gehele dier had gekregen, terwijl de vrienden en verwanten intussen zich zonder vrees voor wraak, aan het geslachte dier konden te goed doen (156). Wanneer de tegenwoordige Kois het slachten van een buffelkoe of os beschouwen als een spijsverschaffen aan de dode, waarbij deze het slachtoffer wordt van een handige bedriegerij, dan moet er van de oorspronkelike bedoeling van de ceremonie door de uitvoerders niet veel meer begrepen zijn. Het doel van het gebruik is m.i. geweest, de dode een dier te verschaffen, dat hem de reis naar gene wereld kon vergemakkeliken: bij de Indiese bevolking achtte men algemeen de koe daarvoor het meest geschikt. Er zijn evenwel ook andere voorbeelden:

De Gonds plaatsen kleibeeldjes van paarden bij de grafheuvel, waarop de geest van de dode heen kan rijden. Ook worden levende dieren met hetzelfde doel daar geplaatst [2]). Evenzo verklaart Rivers het slachten van een buffel bij een Toda lijkplechtigheid niet als een verzoeningsceremonie, maar als een middel om de dieren aan de dode mee te geven naar de andere wereld, waar ze hem

---

[1]) De hier volgende gegevens en citaten zijn uit: E. Thurston, Ethnographic notes in S. India.

[2]) W. Crooke, Death, Death Rites, Methods of disposal of the dead among the Dravidian and other non-Aryan tribes of India (Anthropos Bd. IV blz. 457 vlgg).

dadelik weer ten dienste kunnen staan [1]). Het meegeven van dieren aan de gestorvenen is niet alleen een gewoonte, die in Indië inheems was; bij de verschillende stammen in Noord-Amerika werden honden geslacht om de lijken over het diepe water naar het Dodenland te voeren [2]), terwijl het gebruik ook bij de Germanen niet onbekend was. De gedachte, waar men in al deze gevallen van uit gaat is, dat het instinct het dier de goede weg zal wijzen: [3]) „Wie sich der Hirt am Schwanze der Kuh, am Schweif des Rosses über Bäche und Weiler hinüberschwang, so wollte er auf gleiche Weise sich über den Totenflusz hinübersetzen lassen."

Zo is in dit verband de vaitaraṇī-koe der Hindoes te begrijpen, waarschijnlik als een ceremonie, die van de Aborigines is overgenomen. Misschien blijkt de overname ook uit een klein detail:

Bij de Todas wordt een buffelkoe geslacht gedurende een plechtigheid, die enige tijd na het sterven plaats vindt. Op een hardhandige manier brengen ze het slachtoffer naar de offerplaats, waar het — als het eenmaal gedood is — door allen wordt geeerd. Het dier wordt bij die gelegenheid versierd met een kleed en met klokjes om de nek. Talrijke beeldjes van klei van dergelijke versierde buffels zijn in de Nīlgeri hunnebedden gevonden, waarschijnlijk zijn dit getuigenissen voor de oudheid van het gebruik [4]).

Deze met klokjes versierde buffels herinneren ons levendig aan de mooi opgetuigde koe, die de Hindoes als een zekere waarborg beschouwden, om over de gevreesde rivier te komen.

[1]) ib. blz. 474.

[2]) E. B. Tylor, Primitive Culture, I, blz. 472.

[3]) J. v. Negelein, Das Pferd im Seelenglaube und Totenkult (Zeitschr. d. Ver. f. Volkskunde XI blz. 406 vlgg.).

[4]) Thurston, blz. 176.

Enkele gebruiken, die aan de vṛṣotsarga herinneren, mogen hier volgen:

Thurston deelt (op blz. 190 vlgg.) een en ander mee over de gewoonten van de Badagas, Kotas en Todas.

Wanneer er iemand is gestorven, wordt het lijk naar een open plaats gebracht. Twee of drie buffels worden losgelaten, en wanneer het gelukt is één der dieren weer op te vangen, leidt men dit driemaal om de dode heen. Daarna beweegt men de rechterhand van het lijk over de horens van het dier. Dan heeft, terwijl de buffel steeds in de nabijheid van de lijkbaar wordt gehouden, de opsomming der zonden van de overledene plaats. Een van de oudsten van de stam noemt één voor één alle zonden, de menigte herhaalt het; na iedere herhaling raakt de „voorzanger" het kalf aan, zodat de genoemde zonde als het ware op het dier wordt geladen. Ten slotte laat men dan, indien alles is opgenoemd, het kalf als een soort zondebok vrij [1]). Thurston voegt er bij, dat hij — bij de lijkplechtigheden door hem meegemaakt — nooit werkelik een kalf heeft gezien bij het lijk. Men volstond met de vermelding van de naam van het kalf.

Afwijkend is weer de dodenritus bij de Udayas (een onderafdeling van de Badagas). Hier heeft geen buffeljacht plaats, noch een rondleiden van het dier om het lijk. Een jonge stier en een koe worden uitgekozen, op de dij gebrand met allerlei emblemen en versierd met kleden en sieraden naast het lijk op een laken gezet. Ze worden geëerd met vruchten, bladeren en bloemen. Rondom hun nek bindt men kankanams (k a ṇ k a ṇ a), volgens schrijver

---

[1]) Thurston geeft zo'n zondenregister op blz. 193 vlg. W. Crooke, Popular Religion and Folklore in N. India II 234, beschouwt ook de stier die bij de Hindoes wordt vrijgelaten als een zondebok.

„marriage threads". De staarten van de beide dieren legt men in de handen van de dode [1]).

Uit de aangehaalde feiten spreekt zeer duidelik de overeenkomst met de ceremoniën der Hindoes. De verklaring van het latere insluipen van deze gebruiken is dus hoogstwaarschijnlik niet ver te zoeken: ze zijn door de Hindoes overgenomen van de oude bewoners. Eerst tijdens het ontstaan van de Purāṇas waren ze zo algemeen doorgedrongen, dat ze in de officiële heilige boeken werden opgenomen.

1) Verg. voor kalverhuweliken ook Thurston, blz. 7 en 347.

III. BERICHTEN EN BESCHOUWINGEN DER EUROPEANEN.

Tot nu toe zijn de voornaamste gegevens besproken, die in de Sanskritteksten zelf te vinden waren. Nu resten nog de indrukken, die niet-gelovigen uit andere streken ontvangen hebben van de behandeling en cultus der koe bij de Hindoes. Wat in dit hoofdstuk behandeld zal worden is dus niet altijd objectief, daar zij, die vreemd stonden tegenover de ideeën en gevoelens van de Hindoes, hun niet altijd recht hebben laten wedervaren, maar dikwijls hun eigen denkbeelden ertegenover stelden en de feiten bekeken door hun katholieke of orthox-christelike bril. Wat we aan objectiviteit missen, krijgen we evenwel terug in levendigheid: de beschouwingen, die velen over de „afgoderij der heijdenen" ten beste geven, zijn even interessant en leerzaam voor de geestesgesteldheid van de schrijver — die we ons kunnen denken als vertegenwoordiger van een categorie — als voor die van de bewoners, van wie de gebruiken worden getoetst.

Een van de eerste reizigers, die in zijn reisverhaal iets meedeelt over de gebruiken in Voor-Indië is Marco Polo. Hij merkte reeds de verering voor het rund bij de bewoners op.

Over de provincie „Maabar" sprekend, zegt hij [1]): „Die Bewohner dieses Reiches beten Götzen an und vorzüglich

---

[1]) Die Reisen des Venezianers Marco Polo im dreizehnten Jahrhundert, hrsg. v. A. Bürck, Leipzig 1855 blz. 543.

den Ochsen, denn dieser, sagen sie, sei heilig, und sie können durch nichts in der Welt bewogen werden, sein Fleisch zu essen."

En even verder (blz. 555) schrijft hij over een bepaalde klasse van inwoners uit de provincie Lak, Loak, of Lar: „Sie beten den Ochsen an und tragen eine kleine Stierfigur von vergoldetem Erz oder anderem Metall vorn an ihre Stirn befestigt. Sie verbrennen auch die Knochen der Ochsen zu Pulver und bereiten daraus eine Salbe, mit welcher sie in groszer Ehrfurcht verschiedene Theile des Körpers überstreichen. Wenn sie jemand begegnen, mit dem sie in freundschaftlichem Verhältnisse stehen, so bestreichen sie die Mitte seiner Stirn mit etwas von dieser so zubereiteten Asche." Belangwekkend is, wat we hier vernemen over het dragen van een stierbeeldje en over de zalf uit een product van de os bestaande. De laatste vermelding zal evenwel wat onnauwkeurig zijn. Immers de „assche, daarmede zij haar besmeeren" komt evenzo bij Baldaeus voor [1]), maar de herkomst is hier een andere, zij is „gemaakt van koeyendrek". Baldaeus, die de meeste dingen heel goed heeft opgemerkt, zal het hier wel bij het rechte einde hebben, en onwaarschijnlik is het, dat in vroeger tijd voor datzelfde doeleinde de as, uit het verbranden der beenderen ontstaan, zou hebben gediend. Over de aanwending der mest zullen we straks nog wel meer verontwaardigde uitingen horen.

De eersten, die na Marco Polo kleine mededelingen over Indië hebben gedaan, zijn de katholieke zendelingen, vooral Jezuieten, uit de zestiende eeuw geweest. Nieuws geven ze ons weinig, het enige is, dat we van allen horen over

---

[1]) „Afgoderije der Oost-Indische Heijdenen" door Philippus Baldaeus, 1672; heruitgave door Dr. A. J. de Jong.

een „aanbidding" van de koe. In later tijd is de verering er blijkbaar niet op verminderd.

Franciscus Xaverius schrijft 15 Jan. 1544 uit Cochin aan Loyola [1]):

„Ibi miserabilis senex prodito superstitionis suae delirio respondit: Duo à Diis suis imperari, quorum alterum est, non occidere vaccas, quas ipsi adorant, alterum erogare ellemosynas et has Brachmanibus, qui idolis in Pagodibus ministrant."

In diezelfde Epistolae Indicae komt op blz. 314 een brief voor van Antonius Quadros van 1559 uit Pauli collegium. Daar lezen we:

„Habent enim ex more, ut animam agentibus praesto sint, et adducta vacca quam iuxta lectulum aegroti statuunt caudam in manum iniiciant moribundo eam rem facere pro oratione dictitantes quam tam diu aegrum continere in manu iubent, donec miseram et infelicem animam exhalet."

De koestaart, die bij het ritueel uit de tijd van het Hindoeïsme ook al te pas kwam, is dus ook later een der nodige attributen bij het sterven. Ook heden ten dage is deze gewoonte nog niet uitgestorven, zoals uit de vele notities erover blijkt. Daar het een gebruik was, dat bij de niet-Hindoes zeer de aandacht trok, omdat het hun absurd toescheen, hebben ook bijna allen, die het zagen, het opgetekend, zodat we een reeks getuigenissen hebben van de zestiende eeuw tot nu toe. [2])

Uit de 16e eeuw dagtekenen verder nog de Historiarum Indicarum Libri XVI Joan Petri Maffei, die voor het eerst

---

[1]) Epistolae Indicae, blz. 18.

[1]) Zie „Drie Oude Portugeesche Verhandelingen over het Hindoeisme" uitgegeven door W. Caland en A. A. Fokker, blz. 20 met noot 3 en blz. 180; J. Canter Visscher, Malabaarsche Brieven, enz. 1743, blz. 290. Verder alle moderne schrijvers als Crooke e.a., in hun verschillende werken.

te Florence werden gepubliceerd in 1588. Op blz. 57 leest men: „.... bobus autem (religionem numinis tribuunt) eo maiorem quod hominum vita functorum animas in eam maxime belluam immigrare opinantur." Deze mening, dat de zielsverhuizing de voornaamste oorzaak der verering is, zullen we later herhaaldelik tegenkomen.

Europese berichten over Indië komen in vrij groten getale tot ons in de 17e eeuw, als mensen van allerlei nationaliteit Indië bezoeken, hetzij uit reislust, hetzij als ambtenaar van een of andere compagnie of ook om de heidenen tot het Christendom te bekeren. De meesten stelden hun wederwaardigheden te boek, en wat zij niet zelf gezien hadden of zich niet herinnerden, werd zonder gewetensbezwaar van een ander overgenomen, soms met, maar vaak ook zonder vermelding der bron.[1]) Zo komt het, dat we bij allerlei auteurs dezelfde verhalen en opmerkingen terugvinden. Ook de mening over de oorzaak van de koeverering vinden we bij allen bijna zonder afwijking weer: zonder aarzeling noemen de meesten de zielsverhuizing.

Hieronder volgen de woorden van Pedro Teixeira [2]), die voor velen, die na hem over Indië schreven, een bron is geweest, benevens ter vergelijking die van J. de Laet, [3]) die in zijn titel openlik erkent, dat zijn werk „e variis auctoribus congestus" is en bij deze passage ook Teixeira als zijn zegsman noemt. Nadat verteld is, dat de inwoners van Voor-Indië bijna allen de secte en opinie van Pythagoras volgen, staat er verder:

---

[1]) Dr. A. J. de Jong blz. XXVII van zijn Baldaeus-uitgave.

[2]) Relaciones d'el origin, descendencia y succession de los Reyes de Persia, enz. Antwerpen, 1610, blz. 94.

[3]) De Imperio Magni Mogolis, Leiden 1631, blz. 115.

TEIXEIRA.	DE LAET.
y esta es la causa por que venèran las vacas y se las encargó tanto Ramah que fue un legislador Suyo, à quien veneran como a Dios, por ser animales domesticos, prouechosos, y bien tratados, dispuestos (conforme su opinion) para las almas de los buenos.	atque haec causa est cur vaccas tantopere venerentur et Legislator illorum Ramak illas ipsis unice commendaverit, quas tanquam numina colunt, quia sunt animalia domestica utilia et si bene tractentur (secundum ipsorum opinionem) ad bonas animas recipiendas comparata.

Hier wordt de verering toegeschreven aan twee samenwerkende oorzaken: de zielsverhuizing, die het mogelik maakt, dat in een koe een mensenziel huist, en het nut van het dier. Het wordt door de mensen goed behandeld, omdat het nuttig is en daarom schijnt het de Hindoes dan weer de beste zetel voor de zielen van goede mensen [1]).

De Nederlandse predikant Rogerius oordeelt anders [2]): „Ende omdat Baswa [3]) een os is, zoo zijn oock de ossen ende koeyen bij haer in groote estime; 't is ongheoorloft de selve te slachten: het vleesch der selve en magh van de Heydenen in geenderley wijze gegeten werden."

„Doch onder die gene, de welcke in de Lichamen der Beesten varen, achten sy de gheluckichste den ghenen, die in een koe-beest varen. Want het Lichaem deser Beesten achten sy den gheluckighsten karcker ofte gevangen-huys, alsoo sy gevoelen dat onder alle geslachten der Beesten, de koe-beesten Gode de aenghenaemste zijn, ende dat Nandi ofte Baswa, welck een os is, ende den Wahanam, dat is drager daer Eswara op gevoert wert: ende daerom houden dese heydenen seer veel van de koebeesten. Sy en sullen geen der selve slachten."

---

[1]) Verg. Joh. Hoornbeek, De Conversione Indorum et Gentilium, 1669, blz. 38.

[2]) Ed. W. Caland, blz. 140.

[3]) Nandi, de stier waarop Īśvara: Śiva rijdt.

Rogerius ziet blijkbaar in het feit, dat men de stier Nandi als vāhana van Śiva beschouwde, de oorzaak van de verering.

Dit kan werkelik van enige invloed geweest zijn in de tijd, toen het Hindoeïsme met zijn twee voornaamste Goden Viṣṇu en Śiva de overhand kreeg. Het is dus slechts een bijfactor, die in een tijd, toen de verering al een voldongen feit was, mede in aanmerking kon komen.

Meer dan één oorzaak voor de eerbied voor de koe neemt Pietro della Valle aan in zijn reisbeschrijving, waarvan de Hollandse vertaling door J. H. Glazemaker in 1664 te Amsterdam verscheen.

Deel II blz. 110 schrijft hij:

„D'eer, die zij de koe toedragen, en d'eerbiedicheit, die zij aan dezelfde bewijzen, (ja ik twijffel of zij haar niet enigsins aanbidden, en voor zekere godheit houden, gelijk Apis in Egypten) spruit uit drie redenen: d'eerste is omdat zij geloven, dat de zielen der vromen, die best geleeft hebben, in de lighamen der koejen overgaan. De tweede reden is, dat zij, met de Mahometanen, zich inbeelden, dat het gebou des werrelts alleenlijk steunt op de hoornen van een koe, of van een os, van de Mahometanen Behemot genoemd; een naam, die zij uit Job hebben getrokken (Job 40 vs. 10). Zij zeggen noch, dat dese koe, als hij zich beweegt, d'aardbeevingen, die dikwijls voorkomen, veroorzaakt; en dat de werrelt, zo hij niet van deze koe ondersteunt wierd, zonder twijffel vallen, en tot zijn eerste klomp en verwarring wederkeren zou. Zij brengen tot een darde reden bij, dat God, eens vergramt zijnde, uit oorzaak van zo veel zonden, die de menschen bedrijven, de werrelt gantschelijk wilde verdelgen en vernietigen; maar dat de koe hem verzoende en vergiffenis verkreeg, en de werrelt van de straf verloste, die zij wel verdient had."

Over de tweede oorzaak, die hij noemt, zijn bij de volgende schrijvers min of meer overeenkomstige meningen te vinden.

Baldaeus zegt met ingehouden verontwaardiging (ed. Dr. de Jong, blz. 180):

„Zij beuzelen ook, dat de aarde op een Osse staat, de welke rustende, geschiet het dat de aarde van den eenen Osse-hoorn tot den anderen overgaat, dit zoude de aardt-bevinge veroorzaken . . .[1]) Behalven dat behoorden de Bramines te gedenken, datze te vooren de werelt op een Slangh en Schilpadde hadden gegrondtvest, oportet mendacem esse memorem." [2])

Teixeira is eveneens de zegsman van een ander bericht, dat met ongeveer gelijkluidende woorden is overgenomen o.a. door de Laet, Sanson en Hoornbeek.

Bij Teixeira luidt het aldus (blz. 95. De letterlike vertaling van de Laet volgt er bij, omdat het origineel dan zonder moeite te begrijpen is):

despendiendo por sus autojos y supersticiones grandes sumas de dineros come acaescio andando yo en la India, en la ciudad de Diu, à un mercader gentil Baneane el qual en celebrar unas bodas de un buey con una vaca, despendio dies, o doze mil ducados: y no digo 30 mil como se affirmó, por escrivir lo mas cierto y seguro: y succedo esto como dixe en la ciudad de Diu que esta cituada en la costa del Reyno de Camboya [3]).

plurimumque expendunt in superstitiosa haec deliria: quem admodum me tum in India agente (inquit Teixeira) in oppido Diu, gentilis quidam Banean nuptias tauri et vaccae tanta opulentia celebravit, ut decem aut XII millia ducatorum in illas expenderet ne dicam XXX millia ut quidam affirmant, quia malo certa et vera scribere.

[1]) Faria y Sousa II blz. 659. Verg. ook Liber de tribus impositoribus, blz. 11 der Franse uitgave (1861).

[2]) Kircher, China ill. (1668 Amst. blz. 190) en Diogo de Couta Decada V cap V boek 6 hoofdst. 4 bl. 44.

[3]) Verg. Baldaeus heruitg. blz. 204, Faria y Sousa II blz. 710.

Heel uitvoerig wordt de gehele ceremonie beschreven door Volquard Iverson uit Holstein. Zijn reisverhaal werd samen met dat van Jürgen Andersen uitgegeven en met aantekeningen voorzien door Adam Olearius; 't verscheen in Sleeswijk in 1669. De passage is merkwaardig genoeg om haar geheel te laten volgen (blz. 207).

Von einer Hochzeit zweyer Kälber.

Es ist mir bey den Heyden dieser Orts viel Dinges Seltzamb, lächerlich und ungereim vorgekommen, aber keines so sehr, als dasz sie Ochsen und Kühe, auch die Kälber aneinander verheyraten, und selbige mit vielen offentlichen Ceremoniën zusammen geben. Das machet, dasz die armen blinden Leute gläuben, dasz die Seele der Verstorbenen in die Beister fahren, und ihrer verstorbenen Freunde Seele auch etwa in ihren Leibern wohnen, dasz sie ihnen auch darinnen noch gutes erzeigen, und sie ehren wollen. Ich habe es vor Suratta, am Wasserstrom auff folgende art gesehen: Die Kälber waren ein Jahr alt, (dann unter einem Jahre müssen sie nicht seyn) die führten sie mit Stricken umb den Hals gebunden zum Rivir und hinein, wuschen sie eine gute weile, unterdessen stund der Pfaffe am Lande (zu welchem die Thiere ihre köpffe kehren musten, und schreye ihnen zu, geberde sich seltzam mit den Händen. Unterdessen machten die Freunde auff dem Lande ein Fewr an von gedürretem Kuhmist, und satzten sich rund umb her. Der Pfaffe gieng in den Kreitz zum Fewr: machete seine Specereyen zu rechte, warff Sandel, Bensoë und Aloë ins Feur, wenn das geschehen, gieng er wieder ans Wasser, ihm wurden die Kälber entgegen geführet und gehalten, doch also, dasz die forder Beine auff dem Lande, die hintersten aber im Wasser stehen blieben, dann bante der Priester beyden Kälbern

einen newen Strick umb den Hals, und ward der alte hinweg gethan: dann wurden die Mäuler der Beister an einander gehalten, und der Pfaffe zeichnet sie mit einem strich von gehler Farben an der Stirn. Darauff wurden die Beister etliche mahl umb das Fewr herumb geführet, der Pfaffe im Cräise sitzend lasz aus einem Buche mit seltzamen geberden. Dann stund er auff, nam ein kuppfern Feurfasz mit glüender asche, warff wolriechende Sachen darein, und beräucherte die vertrauete Beister unter dem Kopffe, Bauch und Schwantz; hernach fünffmahl umbs Feur murmelende: dan musten sie Stert an Stert halten, welche er auch beräucherte. Nach volbrachter solcher Copulation und Ceremonien wurden sie wieder nach Haus geführet, und folgeten viel Männer, Weiber und Kinder nach, denen hernach eine Gasterey angestellet wurde.

Diese Viehevertrawung habe ich nicht nur einmahl sondern vielmahl auff unterschiedlichen Dörffern mit eben solche Ceremonien gesehen. Und einsten dasz die Weiber auffgepasset, wenn solch vertrawet Viehe das Wasser gelassen, sie es geschwinde mit einem geschirre, auch etliche mit der Hand auffgefangen, und sich darumb gerissen, und getruncken: halten es für heilig und zur Fruchtbarkeit dienlich." [1])

Bovenstaande passage, die heel sterk herinnert aan het ceremonieel, dat in het Garuḍa Purāṇa werd beschreven bij de vṛṣotsarga, is blijkbaar het verhaal van een ooggetuige. Deze ritus heeft zich, zo het schijnt, lange tijd gehandhaafd. Alleen vernemen we in geen der mededelingen iets omtrent het doel van dit kalverhuwelik, het schijnt geheel onafhankelik te worden voltrokken. De mo-

[1]) De beschrijving is overgenomen door Simon de Vries in zijn „Curieuse Aenmerkingen der bijzonderste Oost- en West-Indische Verwonderenswaardigheden, Utrecht 1682, III 2e stuk blz. 42.

gelikheid bestaat evenwel ook, dat het wel samenhing met andere gebruiken en b.v. een śrāddha was, maar dat dit verband aan de Europese berichtgevers niet bekend was.

Het is al meer dan eens naar voren gebracht, dat bij de ceremoniën, die bij het sterven plaats hadden, een koestaart te pas kwam. Nieuw is daarentegen het gebruik bij het huwelik, zoals het beschreven wordt in de: „Aenmerkelijke Reys van Ralph Fitch, koopman te Londen, gedaan van anno 1583—1591. Nu aldereerst uyt het Engelsch vertaald" (Leyden, 1706), p. 17: „Als er een paar Volks getrouwd is, komen de nieuw-getrouwde aen de kant van het water, daar sy een oud man, synde een Bramine, of Priester, een koe, een kalf, en een kalf-dragende koe vinden. De getrouwde, de koe, het kalf, en de oude man gaan alle in het water, en men geeft den ouden man een witten doek van vier ellen lang in de handen, en met eenen een mand, die kruyslings toegebonden is, en daar verscheyden saken in syn. De Priester legt de doek op de rug van de koe, die hij aanstonds bij de steert vat, en eenige woorden spreekt. De nieuw-getrouwde vrouw heeft een kopere kruyck vol water, de man houd den ouden man bij de hand, en de vrouw haar man, en alle houden sij de koe bij de steert. Hier op word het water uyt de kruyck over de steert van de koe gegoten, welk dan over en door hunner aller handen loopt; vervolgens scheppen sy water met hunne handen, en de oude man bind hen beyde aan malkander vast. Dit gedaan synde, gaan sy rondom de koe, en het kalf; en voorts na 't een en 't ander Beeld, daer sy geld offeren, plat op den grond gaan leggen, deselve meermaals kussen, en daar na weder vertrekken."

Hoewel het dikwijls geraden is, voorzichtigheid te betrachten bij de z.g. zelfgeziene merkwaardigheden, is er

in dit geval toch niet te twijfelen aan de betrouwbaarheid van Fitch' getuigenis. Immers de ceremonie, die hij beschrijft komt gedeeltelik overeen met de rituële gebruiken uit vroeger tijd, alleen de koestaart is in dit verband iets nieuws. Het is niet onmogelik, dat dit nieuwe gebruik is ontstaan naar analogie van dat bij het sterven.

Ook uit de laatste tijd bezitten we een getuigenis, van William Crooke, die allerlei interessante mededelingen over het hedendaagse volksgeloof in Indië heeft gedaan; hij zegt n.l.: „the tail of the cow is also used in marriage ritual" [1]). Daar hij niet de bron aangeeft, waaruit deze mededeling is geput, moet men aannemen, dat hij het zelf heeft gezien.

De Nederlanders zijn niet achtergebleven in de algemene reislust der 17e eeuw, zoals reeds bleek uit een paar citaten, die hierboven werden aangehaald. Maar behalve enige verhalen van reislustigen, bezitten we een paar uitstekende boeken van twee mannen, die niet om eigen voordeel of genoegen, maar louter uit liefde voor de goede zaak van het geloof daarheen togen: de predikanten Rogerius en Baldaeus [2]). Beide hebben zich moeite gegeven de „heydenen" te bekeren, zij hebben zich daarvoor zo veel mogelik ingewerkt in de ideeën van hen, die ze tot een ander geloof moesten brengen. Maar dat het geloof van de Hindoes de rechtzinnige Nederlanders, zelfs al oordeelden ze voor hun tijd mild, belachelik scheen, is te begrijpen.

Vele uitingen over de heiligheid en de verering der koe geven ze geen van beide; voornamelik de mythologie is —

---

[1]) W. Crooke, Popular Religion and Folklore in N. India II blz. 232.

[2]) Abraham Rogerius „De open deure tot het Verborgen Heydendom," 1651 (heruitgave W. Caland); Philippus Baldaeus „Afgoderye der Oost-Indische Heydenen" 1672 (heruitg. A. J. de Jong). De citaten vermelden de bladzijden der heruitgave.

voor die tijd — grondig door hen behandeld. Toch hebben ze de koecultus wel opgemerkt en kunnen niet nalaten er hun mening over te zeggen. Vooral Philippus Baldaeus kan niet altijd de opkomende verontwaardiging inhouden, zooals aardig blijkt uit de volgende passages (blz. 190 vlgg.)

„Ten hooghsten zijn de Indiaansche Heydenen genegen tot de assche gemaakt van koeyen-drek, daar mede zij des morgens alle dagen haar besmeeren, op het voorhooft, de borst, en de schouderen.

En in de Koninghlijke Hoven is een man die 's morgens zeer vroeg deze heilige Assche in een vijge-bladt op een open plaatse leght, zijnde vol van dezelve, en wat bevochtight, op datse alle haar mogen bestrijken. Deze assche wierd alle morgen ook den Afgod opgeoffert. De Jogues hebben gemeynlijk bij haar een geheele zak vol van deze assche, welke zij de Godsdienstige uyt deylen, die haar aalmissen geven, en zij gaan steets besmeert met assche over 't geheel aangezichte en lichaam, en hoe meerder zij bestreken zijn hoe heyliger dat zij gehouden werden, gelijk ook haren oppersten God Ixora, op dezelve wijze is verçiert." [1])

Wat verder heet het:

„De vrouwen die onder de Heydenen wat zinnelijk willen zijn, maken 's morgens daarmede hare Huyzen schoon, ook na dat zij spijze hebben genuttight, ja ook zelfs de Putten en Tanken, zoo dat zij ons willen wijs maken, dat vuyligheyt geen vuyligheyt en is.... Den koningh van Calechut, den grooten Samorijn na dat hij alle dagen zijn lichaam heeft gewasschen, eer hij gaat ontbijten, laat met versche koe-drek den geheelen wegh schoon maken, van zijn waterplaats tot zijn gewoonlijke Pagode, die hij terstondt,

[1]) Ixora = Iśvara. Hierop volgt een verhaal van het ontstaan der heiligheid van de as.

na dat hij zich gewasschen heeft, bezichtight, en dan gaan voor hem twee Vrouwen, met twee potkens in de hant, met versche koe-drek met water gemengt, en bespreyen den wegh voor hem met zulke Roozen, zoo dat de vloer, daar hij over gaat, zeer kostelijk beschildert wert, 't is wonder, dat hij niet een paar dun-lijvige Koebeesten voor hem laat gaan, die den wegh zoo levendigh beflarsden, zoo zoude hij de versche geur en reuk steeds daarvan hebben. Als nu den koningh zal eten, werdt een Alcatijf op d'aarde uytgespreyt, en daar gaat hij op zitten, na de wijze der Snijders hier in 't landt op hare tafels: want meest alle de Oostersche Vorsten en Koningen eten op zulken wijze, dan wordt hem een groote goude schotel voor gestelt, daar in vijgebladeren zijn, en boven op deselve leght den gekookten Rijs, die aldaar voor broot dient, daar na maakt men alles weder met koedrek schoon; zoo maken deze Heydenen veel werks van de Koe; want zij zeggen ook, dat tusschen beyde zijn hoornen Quenavady en Superbennia zijn gezeten, in zijn oogen de Zon en Maan, in zijn ooren de twee Vrouwen van Bramma, in zijn neuze Ixora, in zijn tonge Vistnum, in zijn tanden de geesten Deragal genaamt, in zijn kuyt de Rixis, in zijn vier voeten de vier Boeken van den Vedam, zijn melk is de Ambrosia, Amartam genaamt, zijn pisse is Tirtam, of water om de zonden mede af te wasschen, dies als de Koe wil stallen, ontfangen de Heydenen de pisse in haar handen, en drinken daar een weynigh af, met een gedeelte wasschen zij haar lichaam en aangezichte, zoo dat de pisse in achtinge is, maar den afgank en drek dat is een quinta essentia van alle zuyverheydt."

Op blz. 193 horen we nog eens duidelik, dat het vooral de koeien zijn, die vereerd worden: „Daarom mogen ook bij de Heydenen geen Koebeesten gedoot werden. Van de

Ossen en Stieren maken zij zulk werk niet, hoewel dat de Stier Vader zoude zijn (na haar zeggen) van de Koningen van 't geslachte Exastri, als daar zijn de Koningen van Cochin, Cranganor en Cunanor enz."

Tenslotte vermeldt Baldaeus ook (blz. 194) het gebruik van 't panchaviam (Pañcagavya) om van zonden gereinigd te worden.

De merkwaardigste dingen, die Baldaeus over de koe mededeelt, zijn hiermee vermeld. Hij heeft evenwel nog een ander werkje geschreven, een beschrijving van de kusten van Malabar en Coromandel. Daarin komt een korte vermelding voor, die parallel loopt met een opmerking van Faria y Sousa. Daar de laatste uitvoeriger is, volgen hier zijn woorden [1]):

El Rey de Travancor porfiando por hazerse Bramene, no siendo desta sangre, fue respondido: Que primero avia de nacer de una vaca. Hizola fabricar de oro, y capaz de poder ser parto suyo. Entrandose en ella, della naciò. Offreciolà a los Bramenes con una gran suma de oro, y aun que consiguiò la Dignidad, no vino a sus Descendientes.

Aan de koning van Travancor, redetwistend om zich een brahmaan te noemen, terwijl hij niet van dit geslacht was, werd geantwoord: dat hij zich eerst moest laten geboren worden uit een koe. Hij deed haar maken van goud, groot genoeg om zijn geboorte te kunnen zijn. Nadat hij zich in haar begeven had, werd hij uit haar geboren. Hij bood haar aan de Brahmanen aan met een grote som gouds, en hoewel hij de waardigheid ontving, kwam die niet aan zijn nageslacht.

De koning van Travancor kon dus slechts een brahmaan worden door uit een koe wedergeboren te worden. Het

---

1) Deel II blz. 697. Dr. A. J. de Jong was zo vriendelik deze plaats op te zoeken en gedeeltelik te vertalen.

geval staat niet alleen; verscheidene dergelijke berichten ontmoeten we bij auteurs uit vroeger en uit later tijd. [1]) De feiten zijn niet bij allen geheel dezelfde, vooral de latere berichtgevers vermelden eenvoudig, dat de persoon in kwestie onder de buik van een koe door moet kruipen. De ceremonie wordt bij uiteenlopende gevallen toegepast: bij mensen, die zich bezoedeld hebben en een reiniging hebben te ondergaan, vóórdat ze weer in de kaste worden opgenomen, bij kinderen, onder een ongunstige constellatie van de planeten geboren, en in de gevallen, zoals het hierboven genoemde, dat de koning de brahmanen-waardigheid verlangt te bezitten.

Het is opmerkelik, dat men voor een dergelijke wedergeboorte, die reiniging of verwijdering van ongunstige omina ten doel heeft, de gestalte van een koe neemt voor de moederschoot. De oudste wijze van regeneratie-ritus is die, welke plaats had bij de terugkeer van iemand, die men reeds dood had gewaand en voor wie de crematie in effigie had plaats gegrepen. [2]) Alleen is hier van een koe geen sprake, slechts van een grote ketel met water en vloeibare boter gevuld, waarin de doodgewaande een nacht moet doorbrengen. Een dergelijke plechtigheid is ook de Hiraṇyagarbha-ritus (Atharvavedapariśiṣṭa No. 13), waarvan het doel is, de aanstaande koning te verheffen tot de kaste

---

[1]) Zie het interessante artikel van Th. Zachariae, Scheingeburt (Zeitschr. f. d. Ver. f. Volkskunde. 1910 blz. 141—181), die o.a. een zelfde uiting van Niccolao Manucci aanhaalt. Vergelijk ook de latere berichten uit de Gazetteer of the Bombay Presidency XV. 1 blz. 150, Asiatick Researches VI blz. 535 Sq. (ed. qu[0]). Dubois, Hindu Manners, enz. blz. 42. Thurston, Ethnographic notes in S. India, blz. 271 volgens 't bericht van J. S. Chandler.

[2]) W. Caland, Von der Wiedergeburt Totgesagter (Der Urquell N. F. 2. 193) en Die Altindischen Toten-und Bestattungsgebräuche, blz. 89.

der brahmanen: de koning moet een nacht doorbrengen in een met 't pañcagavya gevulde ketel.

Later is dus eerst de koe — of een gouden beeld van haar of de Yoni — daarvoor in de plaats gekomen. De plechtigheid wijst — hoe men haar moge verklaren — op de grote mate van reinigende kracht, die men aan de koe en haar producten toeschreef. Daar de oudste bronnen ook hier de producten noemen zal reiniging de eerste reden zijn geweest, waarom het gebruik werd toegepast. Eerst in later tijd, toen al meer en meer de koe een heilig dier werd geacht, is de ritus in die zin gewijzigd, dat men de persoon uit een koe liet herboren worden.

De ritus komt het meest voor in het Zuiden, mogen we hieruit misschien de conclusie trekken, dat ook in dit opzicht de oorspronkelike bewoners van het schiereiland enige invloed erop hebben uitgeoefend?

Na alle berichten, die van de heiligheid der koe hebben gesproken, is het aardig eens een andere stem te horen in het: „Overzicht van het Heidendom van Azië" [1]). De schrijver geeft een heel fantasties verhaal over de Camadhenu, die als offerdier werd gebruikt, en waarvan het vlees, wanneer men de as erop streek, weer aangroeide. Hij besluit:

„Vandaar dat het Heidendom de koe als voornaamste offervoorwerp beschouwt en als zodanig houden ze haar in eere en achting, doch volstrekt niet als godheid, zooals het volk onverstandig meent, dat de Heidenen haar als godin hebben, want dat is niet zoo en nooit zoo geweest."

Montesquieu heeft over het sparen van de koe zijn mening gezegd in „l' Esprit des Lois," Livre XXIV c. 24:

[1]) Het tweede bericht in: „Drie Oude Portugeesche Verhandelingen over het Hindoeisme," toegelicht en vertaald door W. Caland en A. A. Fokker, blz. 108. Het dateert uit 1774.

„L'opinion de la metempsychose est faite pour le climat des Indes. L'excessive chaleur brûle toutes les campagnes; on n'y peut nourrir que très peu de bétail; on est toujours en danger d'en manquer pour le labourage ; les boeufs ne s'y multiplient que médiocrement; ils sont sujets à beaucoup de maladies: une loi de religion qui les conserve est donc très convenable à la police du pays. Pendant que les prairies sont brûlées, le riz et les légumes y croissent heureusement par les eaux qu'on y peut employer: une loi de religion qui ne permet que cette nourriture est donc très-utile aux hommes dans ces climats.

La chair des bestiaux n'y a pas de goût; et le lait et le beurre qu'ils en tirent fait une partie de leur substance: la loi qui défend de manger et de tuer des vaches n'est donc pas déraisonnable aux Indes."

Bovenstaande woorden worden onder instemming overgenomen door de abbé Dubois, die in het begin van de 19e eeuw een reis naar Indië maakte. Zijn opmerkingen en ondervindingen legde hij neer in: „Description of the character, manners and customs of the People of India; and of their institutions, religious and civil." Het verscheen in 1817 te Londen. Daar het veel belangstelling wekte, werd al spoedig een vermeerderde uitgave ter hand genomen, die in 1825 te Parijs het licht zag: „Moeurs, Institutions et Ceremonies des Peuples de l'Inde". Van dit laatste zijn na Dubois' dood enige herdrukken verschenen, die ook weer in het Engels zijn vertaald.

Dubois zegt nog duideliker dan Montesquieu, dat het motief van de heiligverklaring der koe is geweest: eigenbelang. De wetgevers zagen in, dat het in het belang der bevolking was het rund te sparen — hij voegt bij de redenen, die M. noemt, nog de indigestie-veroorzakende werking van rundvlees in zo'n warm klimaat — en vaar-

digden dus een verbod uit. Maar „at the same time the Hindu lawgivers knew the character of their compatriots too well to imagine that simple prohibitions and punishments would suffice to save the lives of these precious animals. So, calling religion to their aid, they deified them" [1]).

De leer der zielsverhuizing zou, volgens deze beide Fransen, in Indië dus zijn ingesteld door de wetgevers (Manu, Vasiṣṭha en anderen), omdat ze op die manier konden verbieden, dat de koe zou gegeten worden.

Frazer neemt eveneens aan, dat de metempsychose opzettelik in de wetgeving is te pas gebracht, maar het lijkt hem meer een kwestie van het adopteren van een bestaand geloof om de bevolking moreel in bedwang te houden, zoals het in Griekenland gebeurde door Pythagoras [2]).

De gelovigen zouden volgens hem, zijn weerhouden van diefstal van allerlei dingen, doordat de Dharmaśāstras dreigden met de straf van reïncarnatie in insecten, ratten, enz. [3])

Indien zijn zienswijze waarheid bevat, heeft de zielsverhuizing niets met de heiligheid der koe te maken. In het algemeen lijkt het mij ook onaannemelik, dat een leer als die der zielsverhuizing, die in het volksgeloof wortelt en een uitvloeisel van de animistiese natuurbeschouwing is, van boven af zou zijn ingesteld, voornamelik ter wille van één bepaald dier. Behalve de invloed van de brahmanenkaste moeten we, om de toenemende verering van de koe te verklaren, ook de religieuze gevoelens en gedachten, die in het volk leefden, in aanmerking nemen.

Getuigenissen uit de laatste tijd behoeven niet te worden aangehaald, daar de hedendaagse verering, die de

---

1) Dubois, Hindu manners, enz. [3] (1906) blz. 191.
2) „Spirits of the Corn and the Wild" II blz. 298.
3) Mān. Dhś. XII 60—68.

Hindoes de koe toedragen, een algemene bekendheid geniet.

Uit de beschouwing en het overzicht, die we van de ontwikkeling van de denkbeelden hebben gegeven, blijkt, dat de verering en de eerbied, die men voor de koe had, langzamerhand is veranderd in een echte cultus. Tegenwoordig kan men met recht spreken van de heiligheid van de koe bij de Hindoes.

TOEVOEGSELS.

I. DE VERERING VAN HET RUND IN DE AVESTA.

De grote overeenstemming in taal en godsdienstige begrippen, die men aantreft tussen de heilige boeken der Parsis en die der Hindoes, heeft tot gevolg gehad, dat men algemeen aanneemt, dat deze beide groepen (die men in die oudere periode met de namen Iraniërs en Indiërs bestempelt) na de splitsing der Indogermanen nog een tijdlang een éénheid hebben gevormd.

Het verwondert ons dan ook niet, dat we in de Avesta gegevens vinden voor een verering van de koe, die ons aan die bij de Hindoes herinnert. Hier volgen de voornaamste.

De plaatsen, die het rund prijzen en op een goede behandeling ervan een beloning in het hiernamaals stellen, zijn voornamelik te vinden in de z.g. Gāthās, d. w. z. die gedeelten van de Yasna, die tegenwoordig vrij algemeen aan Zarathuštra zelf worden toegeschreven; in ieder geval geven zij de persoonlike mening van de dichter weer, deze moge dan Zarathuštra zijn of een van zijn aanhangers. De godsdienst, die Zarathuštra propageerde, was zeer ethies, en werd, zooals te verwachten is, niet dadelik door de grote massa aanvaard. Hoe moelik de bewoners het de stichter maakten, blijkt uit een klacht van hem over iemand, die hem en zijn dieren niet eens een onderdak gunde in zijn huis. (Y. 51. 12).

De Gāthās voeren dan ook vaak polemiek tegen degenen,

die vijandig gezind zijn aan de goede leer. De ketters worden bedreigd met straffen in het hiernamaals, waar Ahura Mazda hun vergelden zal, wat ze hier misdreven hebben; de vrome aanhangers worden bemoedigd door het vooruitzicht op de beloningen, die hun in het Paradijs ten deel zullen vallen.

En één van de eerste goede dingen, die iemand een plaats in het Paradijs verzekeren, is het verzorgen en goed behandelen van het rund (Y. 33. 3; 48. 7). Daarentegen kunnen zij, die wreedheden tegen runderen begaan, er zeker van zijn dat ze in de Hel zullen terechtkomen (Y. 49. 4; 51. 14). Zo heftig is de prediker tegen de Druj-aanhangers, die de bevorderaars der veeteelt in hun arbeid tegengaan, gekant, dat hij het doden van zo'n medemens een goed werk vindt (Y. 46. 4). Zelfs Yima, de zoon van Vīvahvat, wordt het ten kwade geduid, dat hij de mensen vlees te eten gaf om hen tevreden te stellen. Hij bevindt zich tot straf daarvoor onder de schuldigen in de Hel (Y. 32. 8).

Een gehele Gāthā (Yasna 29) is gewijd aan het rund en zijn behandeling door de mensen. De ziel van de oerstier (gəuš urvan) treedt voor de vergadering der Ameša Spentas en beklaagt zich over wat het rund hier op aarde wordt aangedaan. De schepper van de stier (gəuš tašan) steunt zijn klacht, terwijl hij om een ahura vraagt, die de gewelddadigen ver kan houden en terugdringen. Maar er schijnt geen helper te zijn, de mensen begrijpen nu eenmaal niet hoe een rechtvaardige de geringere behandelt; Ahura Mazda zelf kan ook geen ander uitsluitsel geven, dan de schrale troost, dat de schepper het rund heeft geschapen voor de bevorderaars der veeteelt en de landbouwers: Zarathuštra is de enige, die de leer van Ahura, Vohumanah en Aša heeft vernomen: door hem de lieflikheid van het woord te verlenen wordt het rund geholpen. De

ziel van de oerstier is met dit resultaat evenwel niet tevreden: een krachtig heerser zou meer van nut zijn voor het rundvee, dan het machteloze woord van een nietsvermogend man. Zijn laatste verlangende zucht gaat dan ook uit naar degene, die eens daadwerkelike steun zal kunnen geven.

In deze Gāthā, waarvan het bovenstaande in het kort de inhoud weergeeft, is veel duisters en onduideliks: we weten niet wie er telkens aan het woord is en evenmin wat we precies onder die woorden moeten verstaan. Moeilikheid biedt vooral de zevende strofe, die, wanneer wij konden begrijpen welke de bedoeling van de dichter is geweest, zeker van nut zou zijn, om wat meer licht te verspreiden over de rol, die het rund speelde bij het offer. De letterlike vertaling luidt:

„Het heilige woord van de offerspijs (ā z ū i t i) heeft Ahura Mazda, de met Aša gelijkwillende, voor het rund geschapen en de melk voor de voedselbegerenden, hij, de heilige, door zijn leer." „Wie hebt gij, o Vohumanah, die ons beiden beschermt voor de mensen?" De eerste zin wordt in de mond gelegd van Ahura Mazda, of Vohumanah; het tweede gedeelte, de vraag, in die van het runderpaar.

Wat moeten we voor betekenis toekennen aan dat heilige woord van de offerspijs? De offerspijs bestond zeer vaak uit vet, dat afkomstig was van het geslachte offerrund, zoals ook bij de Hindoes de producten van het levende, zowel als van het gedode dier, bij het offer werden gebruikt. Moeten we nu in dit geval ook daaraan denken? Wanneer we het in die betekenis opvatten, als vet van geofferde dier, dan doet het ons vreemd aan, dat het „voor het rund" geschapen zou zijn.

Beter komt men hier uit met de onderstelling, dat de

genoemde āzūiti een algemene term is voor het uitgegoten offer, zodat het niets met het rund te maken heeft, maar integendeel een mengsel of substantie is, die bij het offer wordt gebruikt om het rund te sparen. De gedachtegang is dan de volgende: door de priesters der oude leer worden nog runderen geofferd, een onnodige wreedheid. Daarom heeft Ahura Mazda ter wille van het rund een nieuwe bepaling ingesteld, waardoor het runderoffer kan worden vervangen door een onbloedig offer. De melk, het product, dat de mensen zonder doden en pijnigen van het rund verkrijgen kunnen, heeft Ahura Mazda toegewezen aan hen, die voedsel begeren.

Wanneer men deze uitleg aanvaardt, is de passage niet in tegenspraak met de andere plaatsen uit de Gāthās, waar Zarathuštra zich tegen het offeren van het rund uitspreekt. Immers, ook hier krijgt het rund Zarathuštra tot pleiter, de stichter van de nieuwe leer, die werkelik overal optreedt tegen een slechte behandeling van het dier.

De klacht van het rund, die de dichter het in de mond legt, is eveneens begrijpelik: Zarathuštra keert zich in al zijn predikingen tegen het offeren en slachten van de koe, maar ondanks zijn goede wil slaagt hij er niet in de ongelovigen van deze gruwelen af te houden; het is dus eigenlik een klacht van de dichter zelf, die ziet dat zijn woorden niet voldoende ingang vinden.

De andere plaatsen uit de Gāthās, die tegen het offeren en mishandelen polemiseren, zijn:

1°. Y. 32. 10, 12, 14: „Die mens maakt het woord te schande, die van het rund en de zon spreekt als van iets, dat slecht is om met de oogen te zien, en die de weiden verwoest (10).

Ahura Mazda kondigt slechte dingen aan degenen aan, die het leven van 't rund onder vreugdegeschreeuw (? urvāxš-uxtī) te gronde richten (12),

en die zeggen, dat er staat geschreven (m r a o ī): „het rund moet gedood worden" (14).

Misschien moeten we ook aan een offer denken bij de reeds eerder genoemde strofe, die Yima onder de schuldigen noemt, omdat hij de mensen vlees te eten gaf (Y. 32. 8), te meer omdat ze voorafgaat aan deze drie, waarin van een dieroffer sprake is.

2°. Y. 44. 20: „Zijn soms de daēvas goede heersers geweest? Dit vraag ik hun, die aanzien, hoe zij het rund aan de Usij en aan de Aēsma prijsgeven en hoe de Kavis het onophoudelik doen jammeren."

Uit deze citaten blijkt duidelik, dat er dieroffers plaats hadden, anders zou een dergelijk optreden van Zarathuštra geen reden van bestaan hebben. Werkelik zien wij dit dan ook bevestigd door een paar gegevens uit de jongere Avesta.

Y. 11. I. „Er zijn drie heilige wezens, die woorden van vervloeking uiten: het rund, het paard en de haoma. Het rund vervloekt de priester: gij, die mij niet verdeelt wanneer ik gekookt ben, maar mij vetmest, voor de buik van uw vrouw, uw zoon en u zelf." Uit deze passage moet men wel opmaken, dat het rund volgens de oude leer, moest worden geofferd en daarna verdeeld onder de gelovigen, die aan het offer deelnamen.

Een merkwaardige plaats is ook Vendidād 4. 48: „*Hij* heeft van twee mannen in meerdere mate Vohumanah in zich opgenomen, die zijn buik vult met vlees, dan hij, die het niet doet." Dit is een zeer duidelike aanwijzing, dat het vlees genuttigd werd en dat dit juist een verplichte goede daad was voor de gelovigen. Tegenover deze twee plaatsen uit de jongere Avesta, die het dieroffer goedkeuren, staat evenwel één uit de Bahrām Yašt (XIV 56), waarin verontwaardiging doorklinkt over de aanhangers

van de daēvas, die „het rund de romp verrekken, alle ledematen uitrekken, de oren afdraaien en de ogen uitrukken."

Dat er door de Iraniërs runderen werden geofferd, kunnen we nu als bewezen beschouwen, alleen blijft nog de moeilikheid van de tegenspraak in de Avesta. De gedeelten, die het offer goedkeuren, zijn te vinden in de z.g. jongere Avesta, de passages ertegen in de oudere Avesta, maar het zou ons op verkeerde banen leiden, als we uit deze gegevens de conclusie wilden trekken, dat het dieroffer eerst later bij de Parsis in zwang zou zijn gekomen. De z.g. jongere Avesta bevat n.l. gegevens, die ouder zijn dan die uit de Gāthās. Deze schijnbare tegenstrijdigheid wordt opgeheven, als men bedenkt, dat de Gāthās de ethies zeer hoogstaande religie weergeven, die Zarathuštra bij de bevolking ingang wilde doen vinden, terwijl de overige delen van de Avesta soms de oudere, werkelik door en door inheemse godsdienst laten zien, die met ruwe en barbaarse gewoonten gepaard gegaan zal zijn.

Het schijnt mij daarom toe, dat Paul Horn bij zijn behandeling van „Die Tieropfer im Avesta" [1]) de plaatsen in de jongere Avesta, die het offer als iets goeds beschouwen, over het hoofd heeft gezien, daar hij concludeert: „dasz die Grundansicht des Avesta über die Tieropfer eine einheitliche, dieselbe verwerfende ist." Horn heeft voornamelik gelet op de dieroffers in de Yašts, die op grote voet aangericht schijnen te zijn en die hij — terecht naar het mij voorkomt — tot latere interpolaties stempelt.

Behalve deze gevallen, waarbij het rund zelf een rol speelt, bevat de Avesta, vooral in de Vendidād, tal van

---

[1]) Idg. Forschungen II (1893) p. 365—366.

reinigings-ceremoniën, waarbij een product van het rund, de gomaēza, de hoofdzaak is.

Reinigingsceremoniën waren bij de Parsis zeer talrijk, daar men spoedig verontreiniging op zich kon laden door het aanraken van een lijk en alles wat daarmee in verband stond. Wanneer men zich op die manier bevlekt had, was de voorgeschreven reiniging het besprenkelen met runderurine, meest driemaal of een veelvoud daarvan.

Vd. 8. 36—40; 8. 97—99; 19. 20—22 beschrijven de reiniging van hen, die het lijk van een mens of een hond hebben aangeraakt; Vd. 8. 11—13 geeft het voorschrift voor het reinigen van de lijkdragers. (Hiervoor werden twee misdadigers uitgezocht, want geen goed gelovige mocht zich voor een dergelijk werk lenen; het was het meest verachtelike, dat er bestond. Een algehele reiniging van het lichaam, tot het hoofdhaar toe, werd dan ook van de dragers geëist na het volbrengen van hun arbeid).

Zeer omstandig wordt de ceremonie beschreven voor iemand, die met een lijkenheks is bevlekt (Vd 9. 14—36). Ook de kleren van de dode en de schalen, die de stervende had aangeraakt, moeten aan een grondige reiniging onderworpen worden (Vd. 7. 13—15; 73—77).

In de bovenstaande gevallen is het overal een uitwendige reiniging, waarbij de urine van het rund (in Vd. 19. 21 wordt bepaaldelik een stier genoemd) te pas komt en haar heilzame werking verricht. *Een* geval is er evenwel, waarin de urine ook inwendig dienst moet doen en gedronken moet worden:

De vrouw, die een levenloos kind ter wereld heeft gebracht, moet als eerste drank een mengsel tot zich nemen van koe-urine met as; hiervan moet zij drie, zes of negen slokken nemen. De ceremonie wordt verklaard met deze woorden: aētē daxma upa*n*harəzaēta antarāṭ

naēmāṭ barəthrišva urusthwōhva („deze begraafplaatsen besprenkele zij inwendig in schoot en ingewanden").

Hieruit blijkt, dat de gedachte, die bij het drinken voorzat, diegene is, die we ook in de andere gevallen van het aanwenden der urine tegenkwamen, n.l. reiniging. Er wordt hier in 't geheel niet gedacht aan een geneesmiddel voor de vrouw; de enige kwestie waar het om gaat en die voor de gelovige Parsi van belang is, is het feit dat de vrouw inwendig de aanraking heeft ondervonden met een dood lichaam en dat die inwendige lichaamsdelen (evenals de uitwendige) moeten worden gereinigd van die bevlekking met het middel bij uitnemendheid: de koe-urine.

Ik vestig hier even de aandacht op, omdat Schrader in zijn Reallexikon [1]) en Darmesteter in zijn Zendavesta (II p. 266, note 49) vermelden, dat de urine van het rund een geneesmiddel was bij de Parsis. Darmesteter zegt het als volgt: „La médicine populaire dans un grand nombre de pays, à commencer par l'Inde et à finir par la Basse-Bretagne, attribue à l'urine de boeuf contre les maladies et, ce qui revient au fond au même, contre les esprits, des vertus particulières, que l'on a essayé de justifier scientifiquement (voir Eugen Wilhelm. On the use of beef's urine according to the precepts of the Avesta and on similar customs with other nations. Bombay, 1889)." Op dezelfde bron beroept zich Schrader. Helaas heb ik dit boek niet in handen kunnen krijgen, en dus niet kunnen nagaan op welke plaatsen uit de Avesta de conclusie, dat de urine van het rund een geneesmiddel was bij de Parsis, is gebaseerd. Daar evenwel de plaatsen, die het inwendig ge-

---

[1]) blz. 1021 vlg.

bruik van de urine vermelden in de Avesta, voor zover ik weet, met deze ene zijn uitgeput, waag ik het, tegenover de mening van bovengenoemde schrijvers te verdedigen, dat de runderurine bij de Parsis alleen werd aangewend ter reiniging. De gebruiken van de Hindoes, die in Hoofdstuk I*b* en II zijn beschreven, kunnen mij slechts in deze mening sterken.

II. HET ONTSTAAN VAN DE HEILIGHEID.

„The origin of the Hindu respect for the cow is an unsolved problem". Deze woorden schrijft N. W. Thomas in zijn artikel „Animals" in de Encyclopaedia of Religion and Ethics (Vol. I blz. 507b). Hoewel het niet in mijn macht ligt de bewering te logenstraffen, schijnt het me toch nodig een overzicht te geven van de meningen, die over de oorsprong van die verering worden uitgesproken. Want, het vraagstuk moge niet opgelost zijn, meningen erover bestaan er genoeg.

Reeds over de tijd, waarin men zich de oorsprong moet denken, is men het niet eens. Thomas laat op de hierboven genoemde zin volgen: „unlike Egypt, it is clear that India has developed a respect for the animal in historic times."

In diezelfde Encyclopaedia echter staat s. v. cow deze opinie van Jacobi: „The belief in the sanctity of the cow, which is a very prominent feature of Hinduism, seems to have been inherited by the Indians from pre-historic times before they and the Iranians had separated."

Hoe zijn nu deze beide meningen te verklaren en met elkaar in overeenstemming te brengen, terwijl ze toch ogenschijnlik elkaar tegenspreken? Allereerst hebben m.i. beide schrijvers zich wat onnauwkeurig uitgedrukt als een gevolg van de neiging om niet voortdurend dezelfde woorden te gebruiken, maar synoniemen te kiezen. Zo is het te verklaren, dat Thomas „respect" gebruikt, waar „sanctity" beter zou hebben gepast, terwijl in de zin van Jacobi juist

„respect" meer op zijn plaats zou zijn. Met deze „tekstverbetering" zijn beide meningen juist en niet met elkaar in strijd. We hebben immers bij de historiese beschouwing in de vorige hoofdstukken gezien, dat er in de oudste tijd, in de officiële religie van de Veda, van heiligheid eigenlik nog geen sprake was, maar dat de plaats, die de koe heden in de godsdienst der Hindoes inneemt ons het recht geeft van „heiligheid" te spreken.

Maar, indien de heiligheid in historiese tijd is ontstaan, dan rest ons de vraag, welke oorzaak er voor die overgang van verering tot heiligheid kan zijn geweest. Het ontstaan van heiligheid is uit de aard der zaak, een der moeilikste vraagstukken op godsdienstig gebied, daar er zo ontzaglik veel factoren bij te pas komen, die dikwijls zeer subtiel zijn. Bovendien wordt de kwestie in dit geval nog gecompliceerder door het probleem van het ontstaan der huisdieren. We hebben hier te maken met een groot complex van moeilikheden, die allen samenhangen en toch geen nadere verklaring van elkander brengen. Het is nl. ook zeer de vraag wat primair is geweest: het temmen en tot huisdier maken van wilde dieren of het vereren en heiligverklaren. Wanneer we de zaak van het begin af beschouwen, dan moeten we ons trachten duidelik te maken, op welke wijze direct heiligheid van dier of ding kan ontstaan. Dit kan door de volgende oorzaken:

1°. Doordat de mens in dier of ding iets waarneemt, dat hem bovennatuurlik voorkomt. Zo kan de leeuw heilig worden, daar men zijn kracht bovenmenselik vind; een koe, doordat haar producten voortdurend in ruime mate voor de mens tot voedsel strekken; het graan eveneens door zijn voedende kracht.

2°. Doordat het dier of de plant als incarnatie van een godheid wordt beschouwd: de koe en het graan dacht men

zich beiden wel als incarnaties van de vegetatiegodheid.

3°. Doordat het wezen of ding als totem geldt. Hier hebben we te maken met een voorstelling van de primitieve mens, die zich nog meer deel van zijn „clan" voelde, dan individu, en voor wie de grenzen tussen mens, dier en plant niet zo scherp waren afgetekend als voor de beschaafde, zodat hij zich in de natuur ook alles als in de mensenwereld voorstelde.

De mensen, die niet tot dezelfde clan behoorden, waren vijanden van elkaar, maar konden tot verbondenen worden gemaakt door een bloedverbond. Daar de primitieve mens meende, dat de leden van de „clans" uit het dierenrijk ook de gedode individuen van hun soort zouden wreken, trachtten ze ook met dieren, voornamelik met zulke, die grote kracht bezaten een verbond te sluiten. Zo'n totemdier werd dan als een lid van de clan beschouwd en dus gespaard; evenzo voelde de mens zich een lid van de clan van 't dier en trachtte op het totemdier te gelijken door zich de huid om te hangen e. d.

Welke van de drie factoren heeft nu de meeste waarschijnlikheid als de verklaring van 't ontstaan der heiligheid van de koe? Alle drie vinden voorstanders, alle drie immers *kunnen* ook waarschijnlik worden gemaakt.

De eerste lijkt de meest voor de hand liggende: het is zeer aannemelik, dat een volk datgene, waarop zijn geheele rijkdom, zijn welvaart is gebaseerd, zal vereren. Maar er is één moeilikheid: tussen vereren en heilig verklaren is nog een zeer grote afstand. Er zijn meerdere volkeren, die hoofdzakelik hun bestaan vinden in runderbezit en toch vinden we daar niet overal dezelfde heiligheid van het dier, die in Voor-Indië voorkomt.

Het lijkt me daarom het meest aannemelik, dat we niet *een* van de drie bovengenoemde verklaringen alleen moe-

ten aannemen, maar een combinatie van twee of meer factoren, want het is hiermee zoals Frazer het heeft uitgedrukt, voor een godsdienstsysteem in het algemeen: [1]) „The elements which make up any religious system are far too numerous and their interaction far too complex to be adequately summed up in a few simple formulas."

De verklaring van de heilige koe als een incarnatie van een godheid, en wel van de vrouwelike vruchtbaarheidsgodheid, wordt ook door velen aangenomen. [2]) Onder de talrijke concepties van het vrouwelik levensprincipe zijn wel de meest voorkomende: de maan en de aarde. Zonder twijfel is de koe met deze beide in verband gebracht en zo ook later tot een vegetatiegodin geworden; het is aan te nemen, dat dit ook in Indië het geval is geweest. Maar in ieder geval is dit een oorsprong van de heiligheid, waaraan al meerdere religiegedachten moeten zijn voorafgegaan; een reeds bestaande godheid wordt in een bepaald dier geïncarneerd. Dit ontstaan is dus slechts mogelik bij een volk, dat al op een zekere beschavingstrap staat. [3])

Ten slotte blijft dan de mening, dat we bij de koe een geval van totemisme hebben, een mening, die vooral door F. B. Jevons wordt verdedigd. [4]) Over het algemeen echter zijn zij, die hier niet geloven aan totemisme, talrijker, dan degenen, die daar wel van overtuigd zijn. Totemisme is nl. een vorm van religie van de primitieve mens, die gebleken is voor te komen in Amerika bij de Indianen,

---

[1]) Spirits of the Corn and the Wild II blz. 36.

[2]) Zie blz. 16 vlgg.

[3]) Frazer, die in zijn „Spirits of the Corn and the Wild" over de gehele wereld de gevallen nagaat, waarin sprake is van de „graangeest" (de vegetatiegodheid), schijnt de heiligheid van de koe in Voor-Indië eerder onder te brengen bij de pastorale cultus (I blz. 35).

[4]) An Introduction to the History of Religion, vnl. hoofdstuk IX, X en XI.

bij verschillende volkeren in Afrika en in Australië, maar waarvan tot nu toe geen overtuigende overblijfselen zijn gevonden bij de volkeren van Indogermaanse afkomst. Dit geeft velen aanleiding om het totemisme bij de volken van Indogermaanse stam dan ook niet bestaanbaar te achten. Jevons weet evenwel een verklaring te geven van dit ontbreken van gegevens; hij wijst er op, dat in Amerika en Australië de meeste sporen van totemisme zijn, terwijl daar bijna geen dieren voorkomen, geschikt om tot huisdier gemaakt te worden. Dit is zijns inziens geen toeval: „The inference is that domestication to which totemism inevitably leads (when there are any animals capable of domestication) is fatal to totemism" (blz 120). Immers wanneer men van een nomadenleven tot een vaste nederzetting komt, verliest het „clan"-schap zijn reden van bestaan, de gemeenschap treedt er voor in de plaats, ook de totemgod kan niet meer aangebeden worden, alles zet zich uit tot wijder kring (blz. 121).

We willen in het midden laten of deze beschouwing van Jevons geheel aannemelik is, en nog de aandacht vestigen op een andere mogelikheid. Ter versterking van deze mogelikheid is het goed een digressie te maken naar de Somaplant, die bij de Hindoes eveneens zeer in ere werd gehouden: de Soma was een onmisbare substantie voor het offer.

Prof. Henry heeft in een aanhangsel op de beschrijving van het Agniṣṭoma[1]) een beschouwing gegeven over de etiologie van het Somaoffer en hierbij drie mogelikheden gesteld: totemisme, offergave, regenmagie.

Hier volgt een passage uit het eerste stuk (blz. 483/4):

„Seulement, — et c'est là l'incurable faiblesse d'une théorie qui ne laisse pas d'avoir ses côtés plausibles ou séduisants, — le totémisme primitif plonge beaucoup trop

---

1) W. Caland et V. Henry. L' Agniṣṭoma blz. 481 vlgg.

profondément dans le passé sauvage de l'humanité, pour qu'on puisse l'utiliser avec quelque certitude à l'explication des usages de peuplades même simplement à demi civilisées; il n'est pas démontrable, il est pour ses adeptes presque matière de foi; il suppose une mentalité que les Indo-Européens, et à plus forte raison, dans le cas présent, les Indo-Éraniens avaient depuis des siècles depassée et laissée en arrière, et où très certainement — nous allons le voir — ils ne sont pas rentrés. Nous sommes fort à l'aise pour en parler, si, comme il nous a paru fort admissible, ceux ci n'ont pas inventé le sacrifice de sauma, mais l'ont reçu tout fait de tribus autochtones qui le pratiquaient de longue date. Il est fort possible que celles-ci le pratiquassent à titre de sacrifice totémique: de cela nous ne savons et ne saurons jamais rien. Mais ce que nous savons et la seule chose qui importe, — car enfin c'est de la religion indo-éranienne qu'il s'agit ici, et non d'une autre, — c'est que les Indo-Éraniens ne l'ont pas reçu et pratiqué ainsi, que, si jamais ils ont eu l'idée et l'institution du totem, elle leur était devenue en ce temps aussi étrangère qu'à nous-mêmes, et que de cette cérémonie, totémique ou non, ils out fait tout autre chose."

Tot zover het lange citaat. Kan dit werkelik niet de richting zijn, waarin we de oplossing van het probleem moeten zoeken? We hebben gezien, dat de eigenlike heiligheid der koe eerst tot uiting kwam in de periode van het Hindoeïsme, tevens zagen we ook, hoe in die periode verschillende ceremoniën ingang vonden in de officiële ritus, die waarschijnlik waren ontleend aan de gebruiken der oorspronkelike, niet-ariese bewoners (vṛṣotsarga, vaitaraṇī) [1]). Voegen we hierbij een enkel gebruik,

[1]) Monier Williams, Brāhmanism and Hindūism, blz. 3: „Hindūism is Brāhmanism modified by the creeds and superstitions of Buddhists

dat reeds in vroeger tijd kan zijn overgenomen (anustaraṇī-koe bij het sterven), dan zou de volgende verklaring der heiligheid misschien niet ver bezijden de waarheid zijn:

Reeds in de oudste tijd hadden de Ariese bewoners van Voor-Indië en het aangrenzende gebied een bepaalde verering voor het rund, dat hun voornaamste bestaansmiddel was: zij spaarden het daarom zo veel mogelik. Op den duur was het niet mogelik een algehele scheiding vol te houden tussen het Ariese ras en de overwonnen oerbevolking. Vooral bij de lagere kasten had vermenging plaats, die tengevolge had, dat er godsdienstige gebruiken en gedachten leefden, die evenwel niet hun uiting vonden in de Veda. Eerst langzamerhand drongen deze — oorspronkelik totemistiese — gebruiken zo ver door, dat opname in de heilige boeken gewenst werd. Deze gebruiken, en de religieuze gevoelens, die er de basis van waren, werkten in de hand, dat de verering der koe intenser werd en tot heiligheid leidde. Hoogstwaarschijnlik hadden de Hindoes zelf bij de overname niet het juiste begrip van het totemistiese principe, dat de gewoonte deed ontstaan. Tenslotte zullen daarnaast factoren gewerkt hebben, zoals het verband, dat men zag tussen de koe en de maan, die als vegetatiegodheid gold. Ook blijven er altijd moeilikheden, vooral door de chronologie, die we niet nader kunnen bepalen.

Is het nog niet mogelik, het vraagstuk als opgelost te beschouwen, misschien is in de voorafgaande hoofdstukken enig materiaal samengebracht, dat tot een benaderen van de oplossing kan medewerken.

---

and non-āryan races of all kinds, including Drāvidians, Kolarians, and perhaps prekolarian aborigines."

INHOUD.

Bladz.

Inleiding 1

I. De cultus in het Brāhmanisme 3

a. De Saṃhitās.

b. De periode der Brāhmaṇas en Sūtras.

II. De cultus in het Hindoeïsme 66

III. Berichten en Beschouwingen der Europeanen . 82

TOEVOEGSELS.

I. De verering van het rund in de Avesta . . . 101

II. Het ontstaan der Heiligheid 110

STELLINGEN

I

Ten onrechte tracht de Gubernatis (Zoological Mythology vol. I blz. 275/6) alleen met behulp van de mythologie de verklaring te geven van het gebruik der koe-urine als reinigingsmiddel.

II

E. Hahn zegt in: Die Haustiere und ihre Beziehungen zur Wirtschaft des Menschen, op blz. 109: „In Indien hat bekanntlich die Heilighaltung des Rindes den allerhöchsten Grad erreicht; es scheint das zum Teil aus ethnologischen Gründen hervorzugehen; wenigstens ist in den Veden von dem Gegensatz zu den nicht milchgenieszenden Ureinwohnern die Rede (Zimmer, Altindisches Leben S 115)". Schrijver leest hier uit Zimmers woorden heel wat anders, dan er werkelik staat.

III

Uit Yasna 29. 7 volgt niet, dat volgens de wil van Ahura Mazda het rundvlees tot voedsel voor de mens moest dienen.

IV

Jaim. Br. I 287 (uitgave W. Caland blz. 112): eṣā purohitāvasāne is begrijpelik.

V

De Jaim. Br. II 70 (blz. 143) genoemde upavāṇāni zijn de pennen, waarmee de snaren van de luit worden gespannen.

VI

Av. katayō (Hōm Yt. IX 22) is in verband te brengen met skt. kati.

VII

In het tweede bericht van de „Drie Oude Portugeesche Verhandelingen over het Hindoeïsme" (uitg. W. Caland en A. A. Fokker) is de tekst van het gebed op blz. 79 geheel in het Sanskrit te reconstrueren: kassuate = śaśvate.

VIII

Ibidem blz. 67 leze men in de reconstructie i. p. v. antaraṃ mahāntaram: antaraṇgaṃ mahāntaram.

IX

De volgende woorden, waarachter Dr. De Jong in 't register op zijn uitgave van Baldaeus een vraagteken zet, zijn terecht te brengen:

Sudanneva (166):	Sudhanvan.
Sekhy (85)	Sakhī.
Sukhing (93)	Sukhin.

X

In de Griekse vormen met ε en *o* als schwundstufe van idg. ē en ō moeten we een streven naar zichtbare etymologiese eenheid zien.

XI

Het is onnodig voor het indogermaans driesilbige bases aan te nemen.

XII

Het perfectum in het indogermaans is beklemtoond geweest op de reduplicatie-lettergreep.

XIII

De lezing van het handschrift van Heinrich v. Morungen (Des Minnesangs Frühling 135. 29 vlg.):

„Owê des, was r e d e ich tumbe,
daz ich nicht e n r e t e als ein sêliger man?"

is in orde.

XIV

Het ontbrekende gedeelte in Reinmars gedicht (M. F. 151. 24):

„wâ naeme si sô boesen rât
das si an mir .... missetaete."

moet als volgt worden aangevuld:

„das si an mir sô harte missetaete".

XV

De verbetering van de mss. van Reinmar (M.F. 156. 33):

„noch saehe ich m i c h g e r n e in hôhem muote als ê"

in:

„noch saehe ich g e r n e m i c h in hôhem muote als ê."

is onnodig.

XVI

De gotiese telwoorden sibuntehund, ahtautehund, niuntehund, taihuntehund zijn te splitsen in sibun, enz. en tehund.

XVII

De oudnoorse vorm k o n a bevat geen schwundstufe.

XVIII

De verzen II 97—99 (op blz. 6 van Joh. Snellens uitgave van Hadewijch):

Dies hevet die hertelose
Syn deel wel saen gedaen,
Daer vri syn die amorose

worden verstaanbaar, wanneer we v r i opvatten in de betekenis van p r i v i l e g i a t u s.

XIX

Het is onnodig met Knuttel (Het Geestelijk Lied blz. 250) de verwarring aan te nemen tussen Johannes de Evangelist en Johannes de Doper, in de regels:

Wien heeft hi daer bevolen
die lieveste moeder sijn?
Sante iohans toe enen behoeder,
dat was die neve sijn.

XX

Door de uitvoerige beschrijving van het hemelse Paradijs staat Dantes „Divina Commoedia" op een veel hoger plan, dan het werk van zijn voorlopers.

XXI

De zwakke zijde van de gedichten van Jonker Jan van der Noot is de armoede van zijn taal, blijkens de beperkte keuze van zijn rijmwoorden.

XXII

De mening van Walch (De Varianten van Vondels Palemedes blz. 57), dat Vondel meestal bij de herzieningen van zijn vroeger werk r a s e r y in r a z e r n ij veranderde, wordt niet bevestigd door de varianten van de Hippolytus.

XXIII

Het zou beter zijn Bellamy in bloemlezingen te doen vertegenwoordigen door enig krities werk, dan door enkele van zijn gedichten, zoals nog meestal het geval is.

XXIV

Uit een brief van Hasebroek aan Potgieter (5 Dec. 1837) blijkt, dat eerstgenoemde de schrijver is van de recensie over Heckers „Dichterlijk Mengelwerk" (Gids 1838, blz. 28—37).

XXV

De treurspelen „De Opstandelingen" en „Thomas More" van Henr. Roland Holst zijn geschreven om gelezen, niet om gespeeld te worden.

XXVI

Partijdige geschiedschrijving kan een vollediger kennis der werkelikheid tengevolge hebben, dan volstrekt onpartijdige.

XXVII

Alleen door de teelt der lama's konden de hoge plateaux van Zuid-Amerika centra van beschaving worden.

XXVIII

De geografiese verspreiding der getemde runderrassen is geen bewijs voor de theorie, die de temming uit religieuze motieven verklaart (Zie E. Hahn, Die Haustiere, blz. 131—132).

XXIX

Van de beweging voor het vegetarisme is de ethiek de belangrijkste zijde.

XXX

Het is gewenst, dat typerende bouwwerken, zelfs indien ze uit een vervalperiode zijn, voor sloping worden bewaard.