

MEDEDELINGEN DER KONINKLIJKE NEDERLANDSE
AKADEMIE VAN WETENSCHAPPEN, AFD. LETTERKUNDE
NIEUWE REEKS – DEEL 41 – No. 2

DE INDISCHE ZONDVLOED-MYTHE

J. GONDA

ISBN 0 7204 8460 X

*A summary in English will be published in the Proceedings of the
29th All India Oriental Conference
(Presidential address).*

UITGESPROKEN IN DE VERGADERING
VAN 13 FEBRUARI 1978

Het mag als voldoende bekend worden beschouwd, dat verhalen of overleveringen omtrent een grote watervloed, waardoor de wereld overstroomd en al het levende verdelgd werd, zeer verbreid zijn. Met uitzondering van Afrika,¹ waar nauwelijks inheemse verhalen van deze inhoud gevonden zijn, Noord-, Centraal- en Oost-Azië² komen ze in grote variatie nagenoeg overal voor. Enige honderden zijn al geruime tijd geleden door meer dan een auteur verzameld.³ Wat bij lezing van deze – terecht wel een van de merkwaardigste overleveringen der mensheid genoemde – verhalen opvalt is o.a. dit: de auteurs van deze compilaties zijn vooral geïnteresseerd in mogelijkheden van samenhang, ontlening en eventuele identieke oorsprong, als ook in theorieën omtrent de verklaring van de grote verbreiding van het thema en de verschijnselen, die aan het geschilderde gebeuren ten grondslag hebben kunnen liggen. Wat vaak ontbreekt is ten eerste: aandacht voor het kader waarin de verhalen telkens voorkomen, voor hun plaats en functie in het geheel der overleveringen van de betreffende volkeren; ten tweede: nagenoeg iedere poging om de verhalen te analyseren⁴ en de voorkomende motieven te bestuderen; ten derde: moeite gedaan om de overleveringen als zodanig te typeren of te classificeren. Er wordt zelden stil gestaan bij de vraag, of de overleveraars ze als ware verhalen – d.i. ongeveer mythen – of als onware verhalen beschouwen, en evenmin bij het probleem welke terminologie wij in ieder afzonderlijk geval zouden toepassen, mythe, mythisch verhaal, legende, volksverhaal.⁵ Deze, en andere termen worden vaak, zonder definitie, door elkaar gebruikt. Vast

¹ E. Dammann, *Die Religionen Afrikas*, Stuttgart 1963, p. 92, verwijzende naar een verhandeling in manuscript van J. Ittmann, *Die Religion im vorderen Kamerun*, vermeldt een zondvloed-verhaal van de Kosi in Kameeroen, dat echter vreemde invloed schijnt te verraden.

² Voor Noord-Azië zie ook I. Paulson (en anderen), *Die Religionen Nord-asiens . . .*, Stuttgart 1962, p. 36 vlg.

³ G. Gerland, *Der Mythos von der Sintflut*, Bonn 1912; J. G. Frazer, *Folklore in the Old Testament*, I, London 1918, p. 104–361; abridged edition, London 1923, p. 46–143; J. Riem, *Die Sintflut in Sage und Wissenschaft*, Hamburg 1925.

⁴ Een uitzondering vormt M. Winternitz' verhandeling *Die Flutsagen des Altertums und der Naturvölker*, *Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien* 31 (1901), p. 305–333, waarin motieven onderscheiden en gekatalogiseerd worden. Voor de Mesopotamische verhalen: R. E. Simoons-Vermeer, *The Mesopotamian floodstories: a comparison and interpretation*, *Numen* 21 (1974), p. 17 vlgg.

⁵ Voor deze en dergelijke onderscheidingen zie o.a. H. Baumann, *Mythos in ethnologischer Sicht*, *Studium Generale* 12 (1959), p. 1 en 583.

staat, dunkt mij, dit, dat een deel van de verzamelde verhalen niets te maken heeft met een zondvloed – zij het in zijn oorspronkelijke betekenis van „algemene vloed” (sintvloed, Duits Sintflut), zij het in die van „strafgericht voor zonde” (Duits Sündflut). Er zijn legendarische verhalen van vermoedelijk niet meer dan locale overstromingen bij, wellicht ook volksverhalen van andere aard, en mythen die op de oerwateren aan het begin der schepping betrekking hebben.

Laten we die legenden en volksverhalen buiten beschouwing dan blijkt, dat de vele zondvloed-overleveringen eigenlijk niet meer dan het meest essentiële gemeen hebben. Op een gegeven moment in het verleden werd de aarde overspoeld; al het levende kwam om op een of enkelen na, die gespaard werden en een nieuw begin maken, mogelijk maken of er getuige van zijn.

Het zal dus niemand verbazen, dat er ook een zondvloedverhaal in de Sanskrit letterkunde is, maar misschien wel, dat ook dat voornamelijk de aandacht heeft getrokken in verband met vragen van herkomst en relaties met overeenkomstige overleveringen van andere volkeren, uiteraard in de eerste plaats die uit Mesopotamië en het Oude Testament.⁶ Wat het verhaal, in de oudste bron duidelijk een mythe, voor de Indiërs betekend heeft, wat ze er van gemaakt hebben, hoe het te analyseren is – op een zodanige wijze uiteraard, dat de eenheid, die het verhaal in zijn verschillende ontwikkelingsfasen voor tijdgenoten en gelovigen vormde niet uit het oog verloren wordt – hoe de verschillende elementen zich ontwikkeld en verbonden hebben, dat alles is, voor zover mij bekend, in de literatuur over de zondvloed nauwelijks in samenvatting en los van vooropgezette theorieën ter sprake gekomen, hoewel de gegevens merendeels gemakkelijk, zelfs in vertalingen, toegankelijk zijn.⁷ Ik wil op deze punten hier nader ingaan, maar mij om redenen van tijd en overzichtelijkheid beperken tot de vier oudere, tevens belangrijkste, versies.⁸ De oudste versie (± 600 v. Chr.) staat in het Śatapatha-Brāhmaṇa, 1, 8, 1, 1 vlgg.⁹ Ze luidt in het kort als volgt: toen men Manu – op wiens figuur ik

⁶ Zie b.v. A. Weber, *Indische Studien*, I, Berlin 1850, p. 161 vlgg.; M. Winternitz, *Geschichte der indischen Litteratur*, I², Leipzig 1909, p. 182 vlg.; A. A. Macdonell, *A history of Sanskrit literature*, 1899, Ind. ed. ²1961, p. 218.

⁷ Zie b.v. J. Muir, *Original Sanskrit texts*, Londen 1872, I², p. 181; 196; A. Hohenberger, *Die indische Flutsage*, Leipzig 1930; Suryakanta Shastri, *The flood legend in Sanskrit literature*, Delhi 1950.

⁸ De jongere gaan in hoofdzaak op oudere terug of laten van het oorspronkelijke verhaal weinig over. Over diversiteit van de tradities bij hetzelfde volk zie Gerland, op. cit., p. 17, die uiteraard ook op Genesis VI–IX wijst.

⁹ Voor een vertaling zie ook: J. Eggeling, *The Śatapatha-Brāhmaṇa*, I, Oxford 1882; Delhi 1963, p. 216 vlgg.; korte samenvatting in Winternitz, *Geschichte* (zie boven), t.a.p.

moet terugkomen – eens waswater bracht, kwam een vis in zijn handen, die het woord tot hem richt en belooft hem te zullen redden, wanneer een op handen zijnde watervloed alle schepselen zal wegsleuren, mits Manu bereid is hem groot te brengen; hij is nl. nog klein en bang voor de grote vissen. Manu doet aldus en brengt de vis, die geleidelijk groter wordt, achtereenvolgens in een kruik, in een kuil, en in de zee waar hij zich veilig voelt. De vloed komt en op advies van het dier maakt Manu een schip en gaat aan boord. De vis komt naderbij en Manu bindt een touw aan de hoorn van de vis, die hem, als enige sterveling, behouden naar de Noordelijke Berg – volgens commentator de Himālaya – brengt. Zover het eigenlijke zondvloed-verhaal.

Betrekken we nu ook de drie andere versies – die te vinden zijn in het Mahābhārata (tussen 4^e eeuw voor en 4^e eeuw na Chr.) 3, 185 cr. ed., het Matsya-Purāṇa (tussen ± 200 en ± 600), 2, 9 vlgg., en het Bhāgavata-Purāṇa (vermoedelijk 9^e eeuw) 8, 24 – in het onderzoek, dan blijken er in dit eigenlijke zondvloed thema vele meer of minder belangrijke variaties voor te komen. Het ŚB. verhaal begint abrupt: „s Ochtends brachten ze Manu waswater. . .” Dat is in de latere teksten anders; daar wordt Manu voorgesteld en zijn situatie beschreven; de uiteenlopende bijzonderheden kunnen hier achterwege blijven. In de beide purāṇas verschijnt de vis in water, dat Manu nodig heeft voor rituele doeleinden. Volgens de twee oudste bronnen, ŚB. en Mbh., maakt Manu zelf het schip; volgens MP. doen de goden dat; in het BhP. is het de vis, die het vaartuig zendt. Gaat in het ŚB. Manu alleen aan boord, alle drie latere teksten zeggen, met enige variatie, dat allerlei soorten zaad en schepselen meegaan. Interessant is ook, dat volgens de twee oudere versies de vis het schip naar deze Noordelijke berg, resp. de Himālaya brengt, volgens de twee purāṇas de landing ergens in het Zuiden van Indië plaats vindt: er wordt melding gemaakt van de Malaya bergen en de Dravidiërs.

Hangt dit geografische verschil samen met de plaats van herkomst van de werken waarin de zondvloed voorkomt, het slot van de geschiedenis, datgene waarin het zondvloed-verhaal in engere zin uitloopt, leert ons iets omtrent zijn functie, omtrent de vraag waarom het is opgenomen. Als het ŚB. Manu's redding heeft vermeld, voegt het nog een passage toe die even lang is als het eigenlijke vloed-verhaal. Ofschoon er elders in het Śatapatha-Brāhmaṇa¹⁰ sprake is van Manu's vrouw – die hem dus niet vergezelt – deelt de auteur in dit vervolg mee, dat Manu, verlangend naar nageslacht, langs religieuze en rituele weg¹¹ – zoals

¹⁰ Śat. Br. I, 1, 4, 16; vgl. 14, 1, 3, 25.

¹¹ Verering, askese en een zg. *pākayajña*, d.i. (eenvoudig) „huisoffer”.

in brāhmaṇas gewoon is – na een jaar uit de offersubstantie een vrouw doet ontstaan, die zich als zijn dochter beschouwt en verklaart de *āśis*, d.i. zegening, benedictie te zijn, die Manu voortaan bij zijn rituele werk moet gebruiken om rijk aan nageslacht en vee als ook aan andere vormen van zegen te worden. Manu doet aldus en verwekt¹² door of met haar – de tekst laat beide vertalingen toe – het huidige mensengeslacht, d.i. Manu's geslacht.¹³ De tekst besluit met de mededeling, dat deze jonge vrouw identiek is met Idā,¹⁴ dat is de godin van de gelijknamige libatie, dat deel van de offerspijs, dat zichtbaar en tastbaar de hogere zegen vertegenwoordigt en op een bepaald moment van een offerplechtigheid gemeenschappelijk genuttigd wordt, – een zeer essentiële handeling.¹⁵ Welnu, de tekst leert in de slot-paragraaf, dat hem die, als Manu, offert met de *idā* (of met Idā) dezelfde zegeningen ten deel zullen vallen als deze mythische voorvader, die de handeling het eerst verrichtte. Bovendien is het hele verhaal ingelast in een uitvoerige explicatie van het model-schema van een plechtig offer, precies op de plaats waar de *idā* moet worden afgezonderd, gereed gemaakt en door officianten en offeraar genuttigd. Het is duidelijk, dat het gehele verhaal tweeledig is (1, 8, 1, 1–6 en 1, 8, 1, 7–11), en dat het tweede deel een toevoeging is aan het eigenlijke vloed-verhaal, dat oorspronkelijk mogelijk met een offer van de hoofdfiguur eindigde¹⁶ – een ook elders, o.a. in Genesis, voorkomend motief –, maar dat het tevens voor de oude hoorder van het verhaal motiveert en aan ons verklaart, waarom de zondvloed-passage is ingelast. Het zondvloed-verhaal is hier een integrerend deel van een aetiologische mythe, die de oorsprong van een belangrijk element van het plechtige Vedische ritueel verklaren wil.

Er zijn duidelijke en belangrijke verschillen tussen het Sanskrit vloed-verhaal, speciaal het oudste, en de tradities in de, of vele, andere landen. Als vaker hebben deze verschillen in de ethnologische en godsdiensthistorische literatuur aanmerkelijk minder aandacht gekregen dan de – weinige en noodzakelijke – over-

¹² Anders, maar ook ritueel, Pañcaviṃśa-Brāhmaṇa 13, 3, 15.

¹³ Is dit een rituele modificatie van een reminiscentie aan het bekende motief van de oer-bloedschande (zie b.v. H. Oldenberg, *Religion des Veda*, Stuttgart en Berlijn (1894) 41923, p. 216; 280; 283), dat in vloedverhalen meermalen voorkomt (broer en zuster etc.; zie b.v. Riem, op. cit., p. 53)? – Over Manu's geslacht o.a. *Rgveda-Saṃhitā* 1, 68, 7; 8, 49, 8; over zijn zoons Taittirīya-Saṃhitā 3, 1, 9, 1.

¹⁴ Al in *Rgveda-Saṃhitā* 10, 10, 8 lezen we, dat de godin Ilā Manu lering of instructie gegeven heeft.

¹⁵ Voor enige details zie J. Gonda, *Die Religionen Indiens*, I, Stuttgart 1960, p. 108.

¹⁶ Voor Manu als (eerste, oude, voorbeeldige) offeraar zie b.v. *Rgveda-Saṃhitā* 1, 26, 4; 1, 31, 17; 8, 23, 13; 10, 63, 7.

eenkomsten. Er is geen spoor van een ethische motivering van het gebeuren.¹⁷ Er wordt – in overeenstemming met verscheiden andere, maar niet met de West-Aziatische tradities – geen gewag gemaakt van de oorzaak of aanleiding van de universele overstroming, die elders vaak wordt toegeschreven aan een goddelijk besluit genomen wegens de zondigheid of ongehoorzaamheid¹⁸ van het mensdom,¹⁹ of veroorzaakt heet te zijn door een rituele fout, wraak²⁰ van een god of ook door de wens van een godheid om een eind aan de mensheid te maken of door de ouderdom der wereld. Dit laatste motief komt in Indië²¹ in de purāṇas, dus de na-epische tijd, naar voren, wanneer de watervloed is opgenomen in de leer van de periodieke afwisseling van wereldtijdperken, wereldondergangen en perioden waarin een Manu regeert. Dan is de vloed een element van een reeks van autonome en onvermijdelijke processen, die niet door 's mensen zonde worden bepaald,²² maar integendeel de geleidelijke achteruitgang van zijn fysieke en psychische vermogens als ook van zijn moraliteit teweegbrengen. Deze opname in een geheel van automatische processen heeft juist door het ontbreken van enige oorzaak of motivering in het oude verhaal niet de minste moeite gegeven.

Nu is Indië niet het enige land, dat de vloed in een cyclisch wereldgebeuren heeft opgenomen. Verscheiden andere volkeren hebben het ook gedaan, vooral inheems-Amerikaanse,²³ maar nergens is het zo systematisch en grandioos uitgewerkt als daar. Anderzijds, terwijl het Indische verhaal in al zijn versies, evenals dat van vele andere volken, de volgende schepping van een nieuwe mensheid leert,²⁴ beschouwt het het einde van de bestaande niet als een oordeel. Interessant is ook, dat de Mbh. versie weliswaar de vis een reiniging van de werelden door water²⁵ laat voorspellen,

¹⁷ Vgl. ook de opmerkingen van Dammann, op. cit., p. 92 vlg.

¹⁸ Zie o.a. O. Zerries, *Die Religionen der Naturvölker Südamerikas und Westindiens*, in W. Krickeberg (en anderen), *Die Religionen des alten Amerika*, Stuttgart 1961, p. 285; Riem, op. cit., p. 39 (Lolo in ZW. China); p. 53 (Mundari in India).

¹⁹ Zie b.v. H. Ringgren, *Israelitische Religion*, Stuttgart 1963, p. 99; vgl. Frazer, op. cit. (abr. ed.), p. 89.

²⁰ In Zuid-China (Miao): G. Prunner, in A. Höfer, G. Prunner (en anderen), *Die Religionen Südostasiens*, Stuttgart 1975, p. 201.

²¹ Zie b.v. Viṣṇu-Purāṇa 6, 3, 14.

²² Winternitz, *Flutsagen*, p. 315, schijnt er anders over te denken.

²³ Zie b.v. Krickeberg, op. cit., p. 71 (vgl. W. Müller, in hetzelfde werk, p. 205).

²⁴ Zie ook de opmerkingen van G. van der Leeuw, *Religion in essence and manifestation*, Londen 1938, p. 583 vlgg.

²⁵ Mbh. 3, 185, 27 „want de tijd nadert voor het reinigen (al is „afwassen” mogelijk) van de wereld”. Wat Eliade, *Traité*, p. 186 in het algemeen opmerkt zou, letterlijk genomen, ten aanzien van de Indische bronnen tot misverstand kunnen leiden. De destijds door A. Weber (in Kuhns en

maar van een individuele reiniging door contact met dat element, bij mijn weten in verband met de vloed, nooit sprake is, dus evenmin van een analogie tussen de vloed en een in Indië niet bekende tegenhanger van de Christelijke doop, waarover in het oudste Christendom zo vaak gehandeld wordt.²⁶ Het is wel van enig belang dit op te merken, omdat het grote vuur, dat bij de periodieke reabsorptie van het universum (*pralaya*) met de vloed een rol speelt – ik kom er nog op terug – bij de latere Śivaïeten individueel in de geest verhaald, ritueel gereactiveerd wordt ten einde zich volledig te reinigen en zich met Śiva te verenigen voordat men zijn cultus-handelingen kan verrichten.

Wat we in het Indische verhaal ook niet vinden is enige toespeling op de volmaaktheid van het nieuwe begin, al is dit een hoogst belangrijk gegeven in het purānische systeem der wereld-tijdperken waarin het is opgenomen. Ook is er geen sprake van een toekomstige vloed, eveneens verondersteld in het purānische systeem. Uiteraard evenmin van een godheid, die nu verzoend is en belooft geen andere vloed meer te zenden. Het offer, dat Manu na afloop brengt,²⁷ is niet – als dat van Noach – een dankoffer, maar zijn middel om nageslacht te verwerven.

De redding van één persoon, een paar of enkele mensen is een constant element in de grote meerderheid der vloedmythen en legenden. Deze redding heeft vaak plaats met hulp van een god. In de Vedische (ŚB.) versie is de helper, althans volgens de traditionele vertaling, een vis. Waarom? Het antwoord schijnt voor de hand te liggen: de vis is het waterdier bij uitnemendheid en dus de aangewezen helper. Bovendien verschijnt dit dier in folklore en symboliek van menig volk, ook van het Indische, als een symbool van leven en voorspoed en als waterdieren in het algemeen, van vruchtbaarheid.²⁸ Maar, voor zover ik weet, geen ander zondvloed-verhaal kent aan de vis deze op zichzelf zo begrijpelijke rol toe,²⁹

Schleichers Beiträge zur vergl. Sprachforschung, 4, p. 288) gesignaleerde plaats Kāthaka-Saṃhitā 11, 2 *āpo vā idam niramrjan sa Manur evodaśisyata* kan, maar hoeft niet op een reiniging te wijzen (Winternitz' opinie, Flutsagen, p. 327 vlg.): „de wateren veegden alles weg, vernietigden alles (waarschijnlijker dan „maakten schoon”), Manu alleen bleef over”.

²⁶ Waarover b.v. de opmerkingen van M. Eliade, *The sacred and the profane*, (1957), New York 1961, p. 132 vlgg. Zie ook N.T., I Petrus 3, 20. Over het vuur bij de śivaïtische *bhūtaśuddhi* zie H. Brunner, *Le mysticisme dans les āgama śivaïtes*, *Studia missionalia* 26 (1977), p. 304 f.

²⁷ Vgl. b.v. ook Frazer, op. cit., p. 95 over de Maoris: „The first thing the survivors did was to perform ceremonies and repeat incantations, worshipping the gods”; Winternitz, Flutsage, p. 324.

²⁸ Zie o.a. H. Gese (en anderen), *Die Religion Altsyriens . . .*, Stuttgart 1970, p. 213; M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949, p. 169.

²⁹ Ik vermag de thematische identiteit van Manu's vis en de Griekse dolfijn, die een god door zee draagt, aangenomen door H. Usener, *Die Sintflutsagen*,

wel aan andere dieren: aan de hond, de arend, of de lama als waarschuwers, aan de prairie-hond als voorspeller van de vloed, aan de pelikaan die zijn hulp aanbiedt.³⁰ Bovendien, de vis heeft een dubbele functie. Hij waarschuwt Manu omtrent de komst van de overstroming en geeft hem het middel aan om te ontkomen en als zodanig is hij de tegenhanger van de god, – zoals Enki of Ea in Mesopotamië, of Yahweh in het Oude Testament – die zijn gunsteling tijdig op de hoogte brengt. Maar hij is in de Indische versies ook degene, die het schip van Manu sleept en in veiligheid brengt. Maar een schip kan zich door de wind voortbewegen en tenslotte ergens landen, en in andere vloedverhalen is dat dan ook in de regel het geval. Nu wordt in geen der Indische versies deze eigenlijk overbodige functie van de vis gemotiveerd. Alleen een paar handschriften van het Mahābhārata, die geen eigen redactie vertegenwoordigen, hebben in een geïnterpoleerd half-vers de noodzaak van deze hulp betoogd: de grote massa van het water vereiste deze bijstand.³¹ We mogen concluderen, dat deze van rationeel standpunt overbodige rol religieus juist zeer belangrijk was.

Voorts is op te merken, dat alleen in de oudste versie het dier Manu inlicht omtrent de op handen zijnde vloed, hem raad geeft en zijn hulp aanbiedt – dit in overeenstemming met de rol van de helper in verscheidene buiten-Indische vloed-verhalen.³² In de latere versies is Manu zich niet van de dreigende ramp bewust, wanneer hij de vis behoedt en veilig groot laat worden. Dit element herinnert ons aan het welbekende folklore thema van het dier, dat een wederdienst bewijst aan de mens die het gered en geholpen heeft, een motief in Indië welbekend bv. uit de Boeddhistische Jātakas.³³ Mag men vragen of Manu zich eerst advies en hulp

Bonn 1899, niet te onderschrijven. – De vis, die volgens overleveringen van Europese Zigeuners (R. Andree, *Die Flutsagen*, ethnographisch betrachtet, Brunswijk 1891, p. 21 vlg. noemt „die Zeltzigeuner Siebenbürgens”) door het echtpaar, dat in het vloedverhaal centraal staat, negen dagen bewaard moet worden, is hoogstwaarschijnlijk met de traditie zelf van Indische oorsprong. Over de Zigeuners in dit verband: H. von Wlislocki, *Vom wandernden Zigeunervolke*, Hamburg 1890, p. 267 vlg.; Riem, op. cit., p. 19 vlg.

³⁰ De hond: bij de Irokezen en Cherokee Indianen (Amerika): Gerland, op. cit., p. 99; Riem, op. cit., p. 107; prairiewolf (coyote): Papagos (Amerika): Gerland, op. cit., p. 101; Frazer, op. cit., abr. ed., p. 110; pelikaan (Australië): Frazer, *ibid.*, p. 88; lama (Peru): *ibid.*, p. 105; de arend (N. Amerika): *ibid.*, p. 111.

³¹ Mahābhārata 3, 185, na 32 ab (interp. 917; crit. ed. IV, p. 634).

³² West-Azië, Griekenland, Amerika enz.; opsomming bij Winternitz, *Flutsagen*, p. 321.

³³ Voor het dankbare dier zie b.v. Jātaka 137 (in de vertaling van R. Chalmers, *The Jātaka translated*, Cambridge 1895 (Londen 1957), I, p. 295 vlg.); 156 (II, p. 14); 164 (II, p. 35). Voor dit thema in het algemeen:

waardig moet betonen door het dier te helpen? Voorzover mij bekend, is het pas Kṣemendra (in de 11^e eeuw) geweest, die de vis in zijn eerste toespraak tot Manu liet zinspelen op de verdiensten van hem die een dier in nood helpt.³⁴ Toch kan men zich afvragen of het toeval is, dat de redacteur van het Mahābhārata, die het vloed-verhaal begrijpelijkerwijze opnam vóór de beschrijving van de vier wereldtijdperken, en in het bijzonder vóór de schildering van het degenererende vierde (Kali) tijdperk, het laat voorafgaan door een hoofdstuk dat handelt over de verdiensten verworven door gaven en andere edele daden. Er is nog een populair (of folklore)³⁵ motief: de vis wordt in de oudste versie achtereenvolgens op drie plaatsen gehuisvest: in een kruik, een kuil en de zee: de bekende triade. Uit het gezegde zou men de indruk kunnen krijgen, dat het thema van het dankbare dier zich hier met het vloed-verhaal in zijn meest elementaire vorm verbonden heeft.

Ik kom nu tot het probleem, dat de meeste aandacht heeft gehad, dat van de herkomst van het Indische verhaal. Bijna alle auteurs van gezag hebben zich met meerdere of mindere stelligheid uitgelaten ten gunste van de stelling, dat het ontleend is en wel uit de cultuur van Mesopotamië, althans uit een Semietische bron.³⁶ Een argument, dat soms genoemd wordt is, dat de oudste versie pas in een jonger werk der Vedische literatuur voorkomt, waarmee men³⁷ impliceert, dat het verhaal weinig kans maakt Indo-Europees, Arisch, erfgoed te zijn.³⁸ En door de mechanische herdrukken van oudere boeken, die alom en niet het minst in India verschijnen, wordt de indruk gewekt, alsof het hier om een

J. Bolte en G. Polivka, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm, II, Leipzig 1915, p. 19 vlgg.; voor Indië C. H. Tawney en N. M. Penzer, The Ocean of story, Londen 1924-1928, I, p. 101 n.; V, p. 157 n.; vgl. o.a. ook C. F. Coxwell, Siberian and other folk-tales, Londen 1925, p. 259 vlg. Usener, op. cit., p. 138 maakt voor het thema van de dankbare vis attent op J. Grimm, Deutsche mythologie, II, Berlijn 1876, p. 544 vlg. Voor „visgeesten” en visachtige beschermers zie Zerries, op. cit., p. 331; 338; 339. Waarschuwing door een godheid als wederdienst: Prunner, op. cit., p. 202.

³⁴ Kṣemendra, Daśāvatāracaritra 1, 18-59.

³⁵ Maar in Indië ook buiten „folklore” zeer verbreid.

³⁶ Zie b.v. E. Burnouf, Le Bhāgavata Purāṇa, III, Paris 1847, p. XXIII vlg.; LIV; XLIV; Oldenberg, Die Religion des Veda, p. 283 n. 4; A. A. Macdonell, A history of Sanskrit literature, Londen 1899, 1961, p. 218; Winternitz, Geschichte, I, p. 182 en (stelliger) Flutsage, p. 327; A. B. Keith, The religion and philosophy of the Veda and Upanishads, Cambridge 1925, p. 25 vlg.; 229.

³⁷ Oldenberg, t.a.p.

³⁸ Een opvatting voorgestaan door B. Lindner, Die iranische Flutsage, in Festgruss an R. von Roth, Stuttgart 1893, p. 213 vlgg. Vergelijk daarbij G. Widengren, Die Religionen Irans, Stuttgart 1965, p. 52 vlg., die zeer betwijfelt, of het door Lindner besproken Yama-verhaal in wezen een zondvloed-geschiedenis is.

sinds vele jaren vaststaand feit gaat. Ik heb deze verklaring al lang voor onbewijsbaar gehouden,³⁹ en ben nu volkomen overtuigd, dat ze onhoudbaar is. Evenals uiteraard de in Indië – niet zonder chauvinistische beweegredenen – wel verdedigde stelling van ontlening in omgekeerde richting.⁴⁰

In het algemeen pleegt men, zoals bekend, ter verklaring van het bestaan van in wezen identieke verhaal-themas bij verschillende volkeren wanneer historische gegevens ontbreken, en de hypothese van gemeenschappelijk erfgoed uit te sluiten is, twee verschillende mogelijkheden te overwegen. Of men baseert een theorie van parallelle ontwikkeling op de psychische eenheid van de mensheid of de gemeenschappelijkheid van menselijke ervaringen; of wel men tracht, steunend op overeenkomsten in details, hypothesen te bouwen omtrent ontlening of verbreiding zo mogelijk uit een enkele originele bron.⁴¹ Past men echter deze laatste methode gedetailleerder dan tot nog toe gedaan is toe op het Sanskrit zondvloed-verhaal en tracht men aannemelijk te maken, dat het hetzij door rechtstreeks contact, hetzij door intermediair van andere volkeren uit een andere, niet Indo-Arische beschaving stamt, dan komt men m.i. niet tot enig aannemelijk resultaat. Aan wat in het al gezegde in deze richting wijst valt o.a. nog het volgende toe te voegen. In de oudste Indische versie is Manu de enige overlevende, pas in de latere versies gaan dieren en zaad mee,⁴² maar er is nergens sprake van zijn vrouw en kinderen. Daarmee stemmen Amerikaanse parallel-verhalen soms overeen,⁴³ maar deze kan men als bron uitsluiten. De West-Aziatische verhalen, die tot nog toe vrij algemeen als de bron worden beschouwd, wijken hier sterk af. Hetzelfde geldt van het motief van het waar-schuwend en (of) vrijwillig helpende dier: onbekend in Mesopotamië, maar verbreid onder de inheemse volkeren van Noord-Amerika, en ook te vinden in Peru en Nieuw-Guinea.⁴⁴ Het motief

³⁹ Zie J. Gonda, *Vedic literature*, Wiesbaden 1975, p. 392.

⁴⁰ A. C. Das, *Rgvedic India*, Calcutta 1920 (3^{de} Delhi 1971), p. 210 vlgg., volgens wie de Sumeriërs enz. een gemengd Indisch (Dravidisch etc.) volk waren, dat emigrerend het vloedverhaal meenam. De naam van de figuur in het Bhāgavata-Purāṇa die Manu zou worden, Satyavrata, zou in Mesopotamië etc. tot Xisuthros geworden zijn!

⁴¹ Omtrent de moeilijkheid te beslissen tussen ontlening en gemeenschappelijk erfgoed bij geografisch niet ver van elkaar verwijderde volkeren zie G. Prunner, op. cit., p. 200 over de vloed-mythe van de Miao en de Lolo. Het is een illusie te menen, dat men in een geval als het onderhavige door een nauwkeurige studie van alle varianten tot één oervorm kan besluiten.

⁴² Winternitz, *Flutsagen*, p. 327 (die Semietische oorsprong voor het Indische verhaal aanneemt) gist, dat het Śatapatha-Brāhmaṇa het meenemen van „Lebenssamen” korthedshalve verzwegen heeft.

⁴³ Zie b.v. Gerland, op. cit., p. 93; Riem, op. cit., p. 85.

⁴⁴ Zie b.v. Gerland, op. cit., p. 99; 101; Riem, op. cit., p. 68; 107; Frazer, op. cit., p. 88; 105.

van de vernietiging van de wereld aan het eind van een wereldperiode, zo karakteristiek voor de latere Indische leer waarin het vloedthema is opgenomen, herinnert aan een antiek Grieks vloedverhaal, bekend uit de zg. Bibliotheca van Apollodorus,⁴⁵ volgens welk Zeus de wereld met water bedekte om de mensheid aan het eind van het Bronzen Tijdperk te vernietigen. Maar het valt niet aan te tonen, dat hier van verband tussen het Indische en Griekse thema, van beïnvloeding van het een door het ander sprake is.

Zo zou er meer te noemen zijn.⁴⁶ Wat de na-Vedische uitbreidingen, variaties, accreties enz. betreft, deze zijn zo typisch Indisch en passen zo in het geheel waarin de vloed-mythe is opgenomen, een geheel dat bovendien van uitzonderlijk wereldbeschouwelijk en godsdienstig belang is en zo zeer afwijkt van de voorstellingen van de West-Aziatische volkeren, dat ook hier hypothesen van ontlening of oorspronkelijke identiteit uit te sluiten zijn. Het Indische verhaal heeft een eigen karakter en behoudt dit in al zijn versies, evenals de Mesopotamische en Bijbelse voorstellingen een eigen karakter hebben en thematisch alsook historisch bijeen behoren.⁴⁷

Ik zou niet stil staan bij de in moderne ogen volkomen onhoudbare naturalistische of quasi-historische verklaringen van de zondvloed-verhalen,⁴⁸ ware het niet, dat men nog tot in onze tijd

⁴⁵ Apollodorus, *Bibliotheca* (2^e eeuw na Chr.) 1, 7, 2.

⁴⁶ Men kan er ook op wijzen, dat elementen, die in West-Azië voorkomen, zoals de (in latere Indische teksten, b.v. *Viṣṇu-Purāṇa* 6, 3, 30 vlgg. wel genoemde) regen als oorzaak van de overstroming – die in het *Śatapatha-Brāhmaṇa* zonder meer plaats vindt –, het uitzenden van vogels om te zien, of men land nadert of het water zakt (ook in Amerika, Winternitz, *Flutsagen*, p. 322 vlg.), de ark (ook Amerika, Melanesië) in Indië ontbreken.

⁴⁷ Dit is juist gezien door Suryakanta Shastri, op. cit., p. VII f. Men zal hem echter niet moeten volgen in zijn visie op de relatieve ouderdom van het verhaal in het *Śatapatha-Brāhmaṇa* enerzijds en de West-Aziatische verhalen anderzijds. Het feit, dat de laatste uitvoeriger en meer gedetailleerd zijn is, alleen al omdat ze niet tot dezelfde traditie behoren, geen argument voor de stelling, dat ze later zijn ontstaan. Voor parallellen en migratie van motieven zie ook de opsomming bij W. Ruben, *Studies in ancient Indian thought*, hoofdstuk III: *Bible and Purāṇa*, in *Indian Studies, past and present*, Calcutta 1966, p. 47 vlgg.

⁴⁸ Ik noem Fr. von Schwarz, *Sündflut und Völkerwanderungen*, Stuttgart 1894 (een praehistorisch gebeuren, nl. het leeglopen door een aardbeving van een gigantisch binnenmeer in Centraal-Azië, dat een universele vloed teweegbracht); E. Dacqué, *Urwelt, Sage und Menschheit*, München 1924 (een universele vloed aan het eind van het Mesozoicum, d.i. meer dan 70 miljoen jaar geleden; bij deze verklaringen wordt aangenomen, dat de herinnering der mensheid zo ver teruggaat!); Riem, op. cit. (verdedigt een hypothese omtrent een klimatologisch-meteorologische oorzaak); E. Suesz, *Antlitz der Erde*, Leipzig en Praag 1883, I, p. 25 vlgg. (de verhalen zijn op verschillende plaatsen naar aanleiding van locale gebeurtenissen ontstaan); Frazer, op. cit., p. 142 („some or probably many diluvial traditions are merely exaggerated reports of floods which actually occurred”, laat de

pogingen vindt, de Indische ⁴⁹ evenals de Mesopotamische ⁵⁰ vloed geografisch te lokaliseren en historisch te dateren. Het Indische verhaal verschaft daartoe m.i. geen enkel gegeven. Tot in de laatste decennien hebben Indische historici getracht aan te tonen, dat de vloed zou hebben plaats gehad omstreeks 3100 v. Chr., een jaartal waartoe ze komen op grond van hoogst onbetrouwbare en onkritisch gebruikte legendarische lijsten van dynastieën uit de purāṇische literatuur en dat – toevallig of niet – ongeveer zou samenvallen met het begin van het huidige wereldtijdperk (3102 v. Chr.). Dit jaartal, dat ook een rol speelt in traditionele Indische astronomische berekeningen, komt overeen met de tijd, die men voor de grote vloed in Mesopotamië wel heeft aangenomen. De conclusie, dat de vloed een historisch gebeuren uit het eind van het 4^e voor-Chr. millennium is geweest en dat Indië evenals Mesopotamië de herinnering daaraan zou hebben bewaard, is verre van overtuigend, temeer daar men de onbetrouwbare purāṇische genealogieën vrij gemakkelijk kan manipuleren – bv. door willekeurige bepaling van de duur van een generatie – ten einde de genoemde uitkomst te verkrijgen. Een poging tot localisering ⁵¹ van de vloed als een voorhistorisch gebeuren ten Noorden of Westen van de Himālaya in 1850 ondernomen door Weber ⁵² – het zou de enige herinnering der Indiërs aan hun herkomst zijn – berust op een onwaarschijnlijke lezing en een onjuiste interpretatie;⁵³ een her-

mogelijkheid van „mythische” verhalen omtrent niet-historische gebeurtenissen open); Usener, op. cit. (zonnemythen); E. Böken, *Die Sündflutsage*, Archiv für Religionswissenschaft, 6, p. 1; 97 (Tübingen 1903) (maanmythologie; de ark is de maan); Gerland, op. cit., p. 117 vlg. (er heeft nooit een uniform zondvloed-verhaal met dezelfde betekenis bestaan; de verschillende variaties zijn „eine Darstellung bestimmter Vorgänge am Himmelsgewölbe”).

⁴⁹ A. P. Karmarkar, *The fish in Indian folklore and the age of the Atharvaveda*, Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute, 24, Poona 1943, p. 191–206. Zie vooral A. D. Pusalker, in R. C. Majumdar (ed.), *The history and culture of the Indian people*, I, London 1951, p. 268 vlgg. Voor Mesopotamië zie bv. C. L. Woolley, *Ur of the Chaldees*, Harmondsworth 1938, p. 23 vlg.

⁵⁰ Ik verwijs naar het artikel van André Parrot, in *Encyclopaedia Britannica*, ed. 1970, IX, p. 455 vlg. en dezelfde, *Déluge et arche de Noé*, Paris 1953. Mede onder invloed van gezaghebbende geleerden uit de tweede helft der vorige eeuw zijn Indische auteurs niet altijd afkerig van naturalistische verklaringen.

⁵¹ Deze kritiek geldt uiteraard ook het artikel van F. D. K. Bosch, *Indra's strijd met Vṛtra*, Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, 124 ('s-Gravenhage 1968), p. 241 vlgg. over overstromingen in de hoogvlakten van Nepal en Kashmir (hierover ook Winternitz, *Flutsagen*, p. 307).

⁵² Weber, *Indische Studien*, I, p. 162; 165.

⁵³ Zie Eggeling, op. cit., I, p. 217, n. 2. Localisaties kunnen in de oudere teksten evenals in de jongere (zie boven) ook op „populaire” invloeden berusten, zoals de behoefte om het verhaal door het noemen van een geografisch feit etc. grotere waarschijnlijkheid te geven of het in een bekende omgeving te situeren.

haling door een Indisch geleerde, volgens wie de vloed zou hebben plaats gehad in het Vijfstromenland,⁵⁴ op fantasie. De berg waar Manu's schip heen vaart – volgens Weber voorbij vaart – en landt laat zich rationeel verklaren – waar zou het schip in dit en andere vloedverhalen anders landen dan op een berg? – al is het vermoeden niet ongewettigd, ofschoon niet door enige tekst bevestigd,⁵⁵ dat we met een reminiscentie aan de centrale wereldberg, de latere Meru, te doen hebben, die in buiten-Indische parallellen meermalen de hoogste en enige droge plaats heet te zijn.⁵⁶ Evenmin hadden diegenen succes, die poogden het verhaal uit het Śatapatha-Brāhmaṇa als historisch gebeuren te dateren. Hun gissingen berusten voornamelijk op een onhoudbare, al lang weerlegde conjectuur⁵⁷ op één enkele plaats die niets met dit gegeven te maken heeft en op het argumentum e silentio: het oudste corpus, de R̥gveda, vermeldt de vloed niet, dus heeft hij later plaats gehad.⁵⁸ Daarmee is niets gezegd omtrent de ouderdom en de oorsprong van het thema. In het licht van zijn grote verbreiding in vele variaties is er grote kans, dat ook de Indische Ariërs het al in voorhistorische tijd in een of andere vorm kenden.⁵⁹

Hoe moet men de geschiedenis van Manu en de vloed dan wel beoordelen? Er kan geen twijfel aan zijn, dat we niet met een sage, legende of volksverhaal te maken hebben, maar, zoals gezegd, met een mythe, d.w.z. als een overlevering, die als waar beschouwd wordt⁶⁰ en vermeldt hoe door gebeurtenissen in den beginne, in het bijzonder door daden van boven-normale wezens, een realiteit in aanzijn kwam, zij het de kosmos in zijn geheel, of een

⁵⁴ A. Ch. Das, *R̥gvedic India*, p. 38 vlg.; 210 vlgg.

⁵⁵ Bovendien spreekt het Śatapatha-Brāhmaṇa in beide recensies van „deze (*etam*) Noordelijke berg”; maar „deze” kan tot „de” neigen.

⁵⁶ Zie b.v. Gerland, op. cit., p. 84 (cf. p. 92); Riem, op. cit., p. 54; 83; 91; Frazer, op. cit., p. 107; 126; 128; over oerwateren en wereldberg: Gese, op. cit., p. 100. In het algemeen Eliade, *The sacred and the profane*, p. 37 vlgg.

⁵⁷ Macdonell, *History*, p. 218, Das, op. cit., p. 210, en Karmarkar, op. cit., p. 199 vlgg. beroepen zich op de Atharvaveda, die een toespeling zou bevatten; zie ook Keith, op. cit., p. 229; voor AthV. (Śaun.) 19, 39, 8 en Weber's onhoudbare conjectuur: W. D. Whitney en Ch. R. Lanman, *Atharva-Veda Samhitā*, Cambridge Mass. 1905, p. 961.

⁵⁸ Das, op. cit., p. 38; Karmarkar, op. cit., p. 205.

⁵⁹ In hoeverre de Awestische geschiedenis van Yima die opdracht krijgt hen die een overstroming tengevolge van het smelten van sneeuw wacht te redden (*Vendidad* 2, 20 vlgg.), een reminiscentie aan een gemeenschappelijke Indo-Iraanse traditie kan zijn is onzeker. Zie boven, n. 38.

⁶⁰ Voor de in oud-Indische overleveringen inhaerent gedachte waarheid zie Gonda, *Vedic literature*, p. 114; 146 vlg.; 364; 385; 396; 422 en *Hymns of the R̥gveda not employed in the solemn ritual*, Amsterdam Akad. 1978, p. 127. Voor het karakter van Vedische mythen in het algemeen, Ved. Lit., p. 114; 202 vlgg.

deel ervan, of een institutie of wel een of andere vorm van menselijk gedrag enz. De versie in het Śatapatha-Brāhmaṇa geeft evenals andere brāhmaṇa-mythen haar aard uitdrukkelijk te kennen: Manu verricht als eerste, in de mythische voortijd, een offer met de *idā* en dat wel op gezag van de goddelijke figuur *Idā* zelf en hij, die dit wetend, hic et nunc Manu hierin navolgt, zet het geslacht dat Manu begon voort en verwerft, evenals Manu, alle zegen die hij zich wenst: de bekende re-iteratie in de tijd van het mythische gebeuren. Maar Manu's procreatie is noodzakelijk, omdat hij een nieuw begin moet maken. De mythe heeft geen betrekking op de schepping van de levende wezens in het eerste begin, maar op een herschepping. D.w.z. dat ze in zekere zin een terugkeer naar de eerste schepping, het absolute begin vertegenwoordigt en tevens, dat ze de kiem bevat ⁶¹ voor de leer van zich telkens herhalende, periodieke herschepping, op grote schaal uitgewerkt in het na-Vedische geloof in de periodiciteit van de werelddtijdperken.⁶² Deze opvatting sluit niet uit, dat de herinnering aan historische overstromingen, die als herhalingen van de vloed konden worden geïnterpreteerd, bepaalde details aan het mythische verhaal heeft bijgedragen.⁶³

Deze zienswijze is in overeenstemming met wat vooral door Eliade omtrent de symboliek van schepping en zondvloed en hun relatie is betoogd. De vloed is een tijdelijke terugkeer naar de vormloze oertoestand, herhaling van de oerwateren, die er in den beginne alleen waren, de fons et origo, waaruit het universum voortkomt en die het blijft dragen – al naar het accent gelegd wordt.⁶⁴

⁶¹ Dit lijkt mij een voorzichtiger formulering dan „les traditions de déluges ... trahissent une conception cyclique du cosmos et de l'histoire” (Eliade, *Traité*, p. 185).

⁶² Voor de gedachte van een herhaling van de schepping na een zondvloed (wegens overbevolking): W. Stöhr (en P. Zoetmulder), *Die Religionen Indonesiens*, Stuttgart 1965, p. 111 (Philippijnen); S. Morenz, *Ägyptische Religion*, Stuttgart 1960, p. 176; 180; 184 vlg.; 189.

⁶³ Dit is iets anders dan Winternitz' overtuiging (*Flutsagen*, p. 333), volgens welke „die aus tatsächlichen Localereignissen hervorgegangenen Localsagen das Ursprüngliche” zijn en grondslag voor de menselijke fantasie, die er „kosmogonische Sintflutsagen” van gemaakt heeft; of dan Max Müller's mening (*Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung*, Leipzig 1884, p. 111 vlgg.; 130) dat de „Erinnerungen an die jährlichen Sturzbäche von Regen und Schnee, welche die kleine Welt innerhalb des Gesichtskreises der alten Dorfbarden überschwemmten” hier van fundamenteel belang geweest zijn.

⁶⁴ Eliade, *Traité*, p. 168 vlgg. (§ 60; 61; 71; 72; het betoog is, vooral in § 72 in details niet steeds overtuigend; van enige relatie met maan-mythologie blijkt in Indië niets; het element van zuivering is er nauwelijks aanwezig (zie boven, p. 8); dezelfde, *The sacred and the profane*, p. 129 vlgg.; *Le mythe de l'éternel retour*, Paris 1949, passim; *Aspects du mythe*, Parijs 1963, p. 71 vlg.; *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Parijs 1976, I, p. 74 vlg.; 404 vlg.; zie o.a. ook Morenz, op. cit., p. 26; 176; (Gerland,

Er zijn inderdaad ethnologische argumenten aan te halen omtrent een zondvloed kort na, of in verband met de schepping.⁶⁵ Ook de Bijbelse zondvloed heeft zijn plaats in het eerste deel van Genesis (I–XI, nl. VI, 9–IX).⁶⁶ En ook in de Vedische overlevering bestaat een onmiskenbaar parallellisme tussen enerzijds de schepping in den beginne en Manu's herschepping.⁶⁷ De oerwateren zijn er welbekend:⁶⁸ in den beginne was dit universum water, niets dan een zee van water; uit de wateren is dit universum voortgebracht; de wateren zijn het fundament van het universum. Van Prajāpati, de grote goddelijke schepperfiguur – in het bijzonder de schepper van de levende wezens⁶⁹ – die in den beginne alleen was, heet het, dat hij de aarde uit de oerwateren te voorschijn bracht,⁷⁰ maar ook dat hij – evenals Manu, zich door askese op zijn creatieve daad voorbereidt.⁷¹ Ook van hem lezen we, dat hij relaties had met zijn dochter voor wie hij liefde opvatte.⁷² En Manu, de stamvader der mensen⁷³ – wiens naam, verwant met ons *man*, dan ook *man*, mens, beter Engels *man*, betekent,⁷⁴ en die wel de Indische tegen-

op. cit., p. 31 citeert een Aegyptische bron volgens welke een verschijningsvorm van Re zegt: „ich werde alles, was ich getan habe, wieder vernichten; diese Erde soll Wasser werden, wie sie am Anfang der Dinge war”); Gese, op. cit., p. 60 vlg. (chaoswateren); K. Rudolph, in hetzelfde werk, p. 418 vlg. (Mandaeers); I. Paulson (en anderen), op. cit., p. 32 vlg.; Riem, op. cit., p. 58; misverstand bij Gerland, op. cit., p. 114. Voor gemeenschappelijkheid van motieven ook W. Müller, Die ältesten amerikanischen Sintflut-erzählungen, Diss. Bonn 1930, p. 15; 33 vlgg. – Voor „Übertragung des Urmythus in die letzte Zeit” zie reeds H. Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, Göttingen 1895.

⁶⁵ Zie b.v. H. Trimbom en W. Müller, in W. Krickeberg (en anderen), op. cit., 147; 193; 195; Paulson, op. cit., p. 34. A. Stentzler, Welterschöpfung, Sintflut und Gott, Brunswick 1894 trachtte zelfs te bewijzen, dat zondvloed en schepping identiek zijn!

⁶⁶ Vgl. ook O. Eiszfeldt, Geschichtschreibung im Alten Testament, Berlijn 1948.

⁶⁷ Voor Manu zich voortplantend: Rgveda-Saṃhitā 10, 62, 8; voor Manu en procreatie: Aitareya-Brāhmaṇa 3, 38, 6.

⁶⁸ Zie b.v. Śat. Br. 6, 8, 2, 2; 3; 7, 4, 1, 6; 11, 1, 6, 1; 12, 5, 2, 14; voor meer details: J. Gonda, Die Religionen Indiens, I, p. 366 (s.v. Urwasser). Zie ook Rgveda-Saṃhitā 10, 82, 5; 6; 121, 7; 125, 7. Over de oerwateren in de purānische kosmologie b.v. Manu 1, 5 vlgg.: Svayambhū (the Self-existent) verdreef de oerduisternis, schiep de wateren, plaatste zijn zaad daarin; dat werd een gouden ei, waaruit hij zelf, als demiurg, geboren werd.

⁶⁹ Zie b.v. Aitareya-Brāhmaṇa 2, 33, 5.

⁷⁰ Taittirīya-Saṃhitā 5, 6, 4, 2 vlg.; 5, 7, 5, 3; 7, 1, 5, 1; Kāthaka-Saṃhitā 22, 9. Voor bijzonderheden zie H. Lüders, Varuṇa, Göttingen 1951–1959, p. 125. Voor dit thema en Viṣṇu's everzwijn-*avatāra* zie Gonda, Die Religionen Indiens, I, p. 251.

⁷¹ Śat. Br. 1, 6, 3, 35; 2, 5, 1, 1; 7, 1, 2, 1; 7, 3, 1, 20; 10, 4, 2, 2; 11, 5, 8, 1.

⁷² Śat. Br. 1, 7, 4, 1.

⁷³ Voor Manu in de Rgveda zie K. F. Geldner, Der Rig-Veda übersetzt, IV Register von J. Nobel, Cambridge Mass. 1957, p. 95.

⁷⁴ Denk ook aan Mannus, de stamvader der West-Germanen (Tacitus, Germania, 2).

hanger niet alleen van Noach, maar ook van Adam genoemd is – wordt zelfs wel met Prajāpati geïdentificeerd.⁷⁵ Man kan nog opmerken, dat het relaas van de toestand tijdens de vloed in het Mahābhārata zich laat lezen als een beschrijving van de toestand van het universum tijdens de oerwateren:⁷⁶ „Er was geen aarde, geen hemelstreken waren zichtbaar, alles was water, luchtruim en hemel . . .”; „in den beginne vormden wateren alles wat er was op deze aarde; niets kon worden onderscheiden”. Of de figuur van Manu, die in literatuur ouder dan het ŚB. herhaaldelijk – ook als „(onze) vader Manu” – wordt genoemd, maar nooit met een daarin niet vermelde vloed, al dan niet van meet af aan zijn rol in het Indische verhaal heeft gespeeld, valt niet te zeggen.

De redding van de overlevende of overlevenden van de vloed heeft in verscheidene overleveringen plaats met hulp van een goddelijke figuur, die waarschuwt, raad geeft of bijstand verleent.⁷⁷ In Indië verschijnt de goddelijke helper pas in het Mahābhārata, en dan weliswaar in de traditionele uitwendige gedaante van een vis. Het is hoogst onwaarschijnlijk, dat dit motief, de interventie van een hoge godheid, uit Mesopotamië ontleend is. Daar is de vloed-geschiedenis in drie versies bekend, die in context en strekking uiteen lopen, maar in algemeen karakter en tal van details van de Indische verhalen afwijken. Het zijn er de goden, die door regen en storm een vloed verwekken, maar één hunner, Enki, waarschuwt de vrome koning Atrahasis en adviseert hem een boot te maken, meer niet.⁷⁸ In Indië is de rol van de grote goden, die dan de gedaante van de vis aannemen, eerst Brahmā in het epos, dan, en definitief, Viṣṇu,⁷⁹ in de latere werken zo volledig in harmonie met de epische en purānische contexten waarin ze voorkomen, zo typisch voor de ontwikkeling van de Indische godsdienstige en wereldbeschouwelijke ideeën, dat men moet denken aan een proces van innerlijke noodzakelijkheid, vrij van enige externe invloed.

Immers in de Mahābhārata episode, waarin we in de epische sfeer zijn – die een aanmerkelijk uitvoeriger verhaaltrant vereist –

⁷⁵ Śat.Br. 6, 6, 1, 19.

⁷⁶ Mahābhārata 3, 185, 41; Brahmanḍa-Purāṇa 1, 5, 1.

⁷⁷ Zie b.v. Riem, op. cit., p. 70; Frazer, op. cit., p. 96; het Bijbelse verhaal.

⁷⁸ Ik verwijs naar Simoons-Vermeer (zie n. 4) en de bibliographische noot in Eliade, Histoire des croyances, I, p. 404 vlg. Zie ook Ringgren, op. cit., p. 99.

⁷⁹ Op de overdracht van oude mythologische motieven op Viṣṇu en zijn *avatāras* in het algemeen kan ik hier niet ingaan; zie o.a. Keith, op. cit., p. 111 vlg.; J. Gonda, Aspects of early Viṣṇuism, Utrecht 1954 (Delhi ²1969), p. 124 vlgg.; Viṣṇuism and Śivaism, London 1970, p. 28 vlgg. en wat de eerste drie *avatāras* (als vis, schildpad, everzwijn) betreft: Mensch und Tier im alten Indien, in Studium Generale 20 (1967), p. 105 vlgg., speciaal p. 115 (= J. Gonda, Selected Studies, Leiden 1975, IV, p. 484 vlgg., speciaal p. 494).

is het de in deze tijd op de voorgrond tredende grote god Brahmā, die na als vis Manu gered te hebben zijn identiteit onthult en hem opdraagt alle schepselen, met inbegrip van goden, tegengoden en mensen, voort te brengen. Manu volvoert deze taak wederom, maar geheel in overeenstemming met epische gebruiken, door zich te sterken door askese en daarna op zijn eentje – bijzonderheden worden niet vermeld – de schepselen voort te brengen. Hier is Manu, de gespaarde voorvader van de latere schepselen, de uitvoerder van een opdracht van een hoge godheid, die – het verdient vermelding – in deze episode met Prajāpati geïdentificeerd wordt.

In de purānische sfeer der latere versies wordt de periodieke ondergang der wereld (*pralaya*) als een bekend feit voorgesteld en de eerstvolgende vernietiging door Manu verwacht. Brahmā speelt in het Matsya-Purāṇa nog een bescheiden rol: hij belooft Manu, dat deze gedurende de op handen zijnde vloed als „pakhuis” van de levende wezens zal mogen dienen. Wanneer de door hem grootgebrachte vis tenslotte de hele oceaan blijkt te vullen, realiseert Manu zich, dat deze Viṣṇu, God, is. Viṣṇu verklaart, dat Manu de Prajāpati van de nieuwe schepping zal worden, legt hem het proces van de universele ondergang of absorptie uit, dat uit een reeks van rampen bestaat, waarvan de vloed er een is, en zegt toe, dat hij zelf aan het begin van de nieuwe periode de Veda zal openbaren. Als dit alles zo gebeurd is, deelt Viṣṇu, nog als vis (*matsya*), aan Manu de nu volgende inhoud van het Matsya-Purāṇa mee. Hier is het verhaal geviṣṇuizeerd tot de geschiedenis van Viṣṇu's eerste *avatāra* (manifestatie om de orde te herstellen en de mensheid te redden), tevens dienend als een motivering van de bekendmaking door God zelf van het Purāṇa, een beschrijving van de omstandigheden waaronder dit gebeurde en een bewijs van de absolute autoriteit en geloofwaardigheid van het werk. Er moet een herinnerd worden, dat ook de volgende *avatāras*, waarin Viṣṇu als schildpad en als everzwijn verschijnt oude, geviṣṇuizeerde themas zijn en dat de gehele *avatāra*-doctrine zich geleidelijk tot een systematisch geheel ontwikkeld heeft.⁸⁰

Zijn klassieke vorm bereikt deze *avatāra* echter pas in het Bhāgavata-Purāṇa, waar de geschiedenis nog slechts het onderdeel van een groter geheel vormt: Viṣṇu neemt de gedaante van een vis aan om de Veda te redden, die tijdens de overstroming gestolen is. Het is duidelijk, dat in dit grotere verband de oude vloed-mythe relatief onbelangrijker wordt, verwatert en denatureert: in het Matsya-Purāṇa blijft zelfs achterwege, dat Manu

⁸⁰ Voor details: Gonda, *Die Religionen Indiëns*, I, p. 250 vlgg.

nageslacht verwekt.⁸¹ Elders, in het Padma-Purāṇa (hfdst. 36), is de vloed zelf geheel verdwenen. Er kan geen twijfel aan bestaan, dat de oudste versie – die van het Śatapatha-Brāhmaṇa – ook de meest originele vorm van het Indische vloed-verhaal vertegenwoordigt. Hij bevat alle noodzakelijke elementen zonder enig spoor van degeneratie.

Is de vloed dan in de definitieve leer van de periodieke reabsorptie van de wereld een element van een kosmisch gebeuren, dat niet door de wil van goden, maar wetmatig en automatisch de in verval geraakte wereld vernietigt en tevens een nieuwe bestaansperiode daarvan inleidt, de idee van redding van mens en wereld kreeg zijn definitieve vorm in het *avatāra* geloof. Deze latere ontwikkeling wettigt echter wel het vermoeden, dat men zich in Indië van de symbolische betekenis van de vloed ook in de oudste periode al terdege bewust is geweest en dat de mythe belangrijker moet zijn geweest dan uit de Vedische literatuur blijkt.

Nog twee punten. Ten eerste, de universele absorptie en stagnatie wordt in de purāṇische voorstellingen niet alleen ingeleid door een algehele overstroming, maar ook door een groot vuur, in het Duits Sintbrand.⁸² Dit element is, vaak in combinatie met de overstroming, ook van elders welbekend, het duidelijkst en het meest frequent echter in Amerika, waar het zich niet alleen met de vloed maar ook met een wereldwinter verbindt.⁸³ Ook dit mag hen die geneigd zijn ontleningen en beïnvloedingen aan te nemen, en waarde te hechten aan wederzijdse combinatie van motieven tot voorzichtigheid manen.

Ten tweede, de vis.⁸⁴ Wanneer het dier uit de oude mythe met

⁸¹ Anderzijds worden, in overeenstemming met de verhaaltrant van epos en purāṇas, bijkomstigheden in latere versies vaak (veel) uitvoeriger verteld; getallen worden groter (in het Mbh. wordt de vis op vier verschillende plaatsen bewaard, o.a. in de Ganges; in het MP. in zes, o.a. de Ganges); in het BhP. in vijf; het ŚB. geeft geen exacte aanduidingen omtrent tijdsduur; in het Mbh. verricht Manu duizend, in het MP. een miljoen jaar askese; het ŚB. staat bij Manu's persoon en uiterlijk niet stil – hij is klaarblijkelijk aan de hoorder bekend – in de latere teksten wordt hij voorgesteld en beschreven.

⁸² Zie b.v. Viṣṇu-Purāṇa 6, 3, 20 vlgg.

⁸³ Müller, Sintfluterzählungen, p. 92: „Überraschend oft findet sich die Verknüpfung des Sintflutereignisses mit Weltbrandmotiven. Diese Verknüpfung lässt sich von den Algonkin . . . bis zu den Feuerländern belegen . . .”. Voor de wereldwinter zie ook aldaar, p. 15; 61; voor het vuur p. 42; 45. Zie ook Paulson, op. cit., p. 37 vlg.; K. Jettmar, Die Religionen des Hindukusch, Stuttgart 1975, p. 55; Gerland, op. cit., p. 71 en Riem, op. cit., p. 53 (de niet-Arische Kol en Mundari in Indië kennen een grote vloed van vuurwater).

⁸⁴ Winternitz' betoog (Flutsagen, p. 328) omtrent de identiteit van de vis en de Mesopotamische (Assyrische) god Ea – de weldoende en onderrichtende god der wijsheid, die in de diepte der zoete wateren woont en in het vloed-

Viṣṇu geïdentificeerd is, is er geen twijfel aan, dat hij een vis (*matsya*) is. Maar in het Śatapatha-Brāhmaṇa heet hij geen *matsya* maar *jhaṣa*, een woord van onbekende herkomst⁸⁵ dat in de Veda alleen in dit verhaal voorkomt en in latere literatuur niet bijzonder vaak. Het wordt vertaald met „vis” of „grote vis”, maar de zoölogische identificatie schijnt mij toch een probleem te vormen. Hij heet in het vloed-verhaal gehoornd, maar een vis die voor gehoornd kan doorgaan, de narwal, een soort walvis, komt zelden voor ten Z. van 65° N.B. Van meer belang is, dat in de Bhagavad-gītā (10, 31, vermoedelijk 2^e eeuw v. Chr.) de krokodil – een dier, dat de levenskracht van het water symboliseert – de voornaamste der *jhaṣa*’s genoemd wordt; men vertaalt hier dan maar met „water-monster”.⁸⁶ Elders⁸⁷ heet een krokodil (*makara*) bij wijze van afwisseling zelfs *jhaṣa*.⁸⁸ De *jhaṣa* komt ook voor in een opsomming van bekende en fantastische zeedieren en behoort zelf eenmaal – hem wordt dan een olifantkop toegeschreven – tot de laatste categorie.⁸⁹ Welk waterdier⁹⁰ in de oudste versie van het verhaal ook bedoeld is, één ding staat vast: de *jhaṣa* is symbolisch

verhaal de „held” waarschuwt – overtuigt niet; zijn vermoeden, dat de hoorn van het dier op een oud-Semietische vereniging van stier- en viscultus teruggaat, nog minder.

⁸⁵ Zie ook M. Mayrhofer, Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen, I, Heidelberg 1956, p. 453.

⁸⁶ F. Edgerton, The Bhagavad Gītā, Cambridge Mass. 1944, p. 103; R. C. Zaehner, The Bhagavad-Gītā, Oxford 1969, p. 299. Onjuiste vertalingen van st. 31 c bij R. Garbe, Die Bhagavadgītā, Leipzig 1921, p. 128; W. D. P. Hill, The Bhagavadgītā, Oxford 1928, p. 198 („of fishes I am Leviathan”). Voor de krokodil (*makara*) zie J. Ph. Vogel, in Bulletin School Or. and Afr. Studies (London), 20, p. 561 vlgg.

⁸⁷ Kathāsaritsāgara 60, 86.

⁸⁸ Zie ook Varāhamihira, Brhatsamhitā 5, 41: de *makara* (Steenbok in de dierenriem) is fataal voor *jhaṣa*’s; ibid. 42, 12 heet het sterrebeeld de Vissen Jhaṣa.

⁸⁹ Mahābhārata 3, 170, 45 *jhaṣānām gajavaktrānām*; 3, 266, 44 *timi-nakra-jhaṣa*; de *nakra* behoort tot de krokodilachtigen; de *timi* is meestal duidelijk een fantasiedier. Volgens een handschriftelijke traditie van 1, 219, 28 wonen de *jhaṣa*’s naast *matsya*’s „vissen” in de Ganges, de rivier die als godin Gaṅgā als staande op een *makara* wordt afgebeeld (zie b.v. H. Zimmer, Myths and symbols in Indian art and civilization, New York 1947, p. 111), wier „rijdier” (*vāhana*) dit dier is. Een *vāhana* is tevens de theriomorphe representant of „dubbele” van het wezen van een godheid, die in dit geval gezondheid, waardigheid, overvloed vertegenwoordigt. Zie voorts 3, 99, 17; 5, 34, 63; 12, 135, 17, waar naar alle waarschijnlijkheid sprake is van een (grote) vis, een betekenis, die – naast „een soort vis” – ook door inheemse lexikografen wordt opgegeven, al vindt men ook *jhaṣa* = *makara* en *mīna* „vis” (voor *mīna* en *jhaṣa* wonend in berggrivieren zie Rāmāyaṇa 2, 106, 4).

⁹⁰ Er zou, thematisch en historisch, misschien nog eens een onderzoek kunnen worden gedaan naar waterdieren in godsdienst en folklore van Zuid- en Zuid-Oost-Azië in het algemeen: men denke ook aan de draak als representant van de geest der wateren in Z.O. Azië, die het rythmische leven symboliseert en in tijden van desorganisatie de heerser tot regeneratie in staat stelt.

gelijkwaardig met de vis (*matsya*, *mīna*).⁹¹ Zijn symbolische betekenis – hij representeert ook in Indië⁹² door de eeuwen heen vruchtbaarheid, voortplanting, geluk – past goed in het oude verhaal van Manu en de vloed: hij immers maakt het de enig overgebleven vertegenwoordiger van de mensheid mogelijk een nieuw geslacht voort te brengen. Gezien de sterke neiging van de Indiërs, ieder wezen dat tot ongewone prestaties in staat is als een belichaming van een hogere macht te beschouwen, is dit dier in de mythe ongetwijfeld van meet af aan als een drager van goddelijke potentie gezien; hoe precies, ontgaat ons. Het is mogelijk, dat de hoorn van het dier op zijn goddelijkheid wijst: de eenhoorn⁹³ symboliseert in Indië bovenmenselijke, half-goddelijke kracht.⁹⁴ Dat de afbeeldingen van vissen die we al vroeg op zegels, munten en dergelijke vinden⁹⁵ symbolische waarde hadden mag worden aangenomen; dat ze met Karmarkar⁹⁶ met de hier besproken mythe verband houden en van belang zijn voor de ouderdom en interpretatie daarvan is een in de lucht hangende gissing. Invloed of een intermediaire rol van de prehistorische Induscultuur is uiteraard niet onmogelijk, maar voorlopig niet meer dan een object van speculatie. Volkomen onhoudbaar is m.i. ook de gedachte van dezelfde Indische geleerde, dat het vloed-verhaal een legende is gebaseerd op een historische gebeurtenis in het land der *Mīnas*⁹⁷ – de volks- of stamnaam valt samen met een woord voor vis, *mīna* – in het verre Noord-Westen van Indië, waar het dier als een god vereerd zou zijn. Ook hypothesen van een viscultus of vismythologie van voor-historische Indische volkeren zijn gewaagd

⁹¹ Vergelijk b.v. de epitheta van Kāma, de god van de liefde: *jhaṣaketu*, *jhaṣalakṣman*, *jhaṣāṅka* etc. naast *mīnaketu*, *mīnāṅka*, *mīnalāñchana* etc.

⁹² Zie b.v. J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*, Zürich en Leipzig 1937, I, p. 10; 80; 118 vlg. etc. (Register, III, p. 296, s.v.); Karmarkar, op. cit., p. 195; 197. Als gelukssymbool wordt de vis in Indië tot de huidige dag (apotropaeisch) op muren van huizen getekend.

⁹³ Zie b.v. H. Zimmer, *The art of Indian Asia*, New York, I, 1955, p. 25; K. Fischer, *Schöpfungen indischer Kunst*, ²Keulen 1961, p. 96; S. Piggott, *Prehistoric India*, Harmondsworth 1950, p. 184.

⁹⁴ Voor de hoorn zie b.v. *Rgveda-Samhitā* 8, 86, 5 (misschien ook 5, 59, 3); *Kālidāsa*, *Raghuvamśa* 9, 62.

⁹⁵ Vóór-historisch (Indus-cultuur), behalve de grote publicaties van Marshall, Mackay enz.: Mortimer Wheeler, *Early India and Pakistan*, London 1959, p. 107 (vis en krokodil); de tijd voor de Kuṣāṇa periode: zie b.v. A. K. Coomaraswamy, *Geschiede der indischen und indonesischen Kunst*, Leipzig 1927, p. 49.

⁹⁶ Karmarkar, op. cit.

⁹⁷ Gehouden voor prae-Dravidisch of Dravidisch (Minavar „Vissers”) en voor de voorouders van de *Mīnas*, die in latere (en moderne) tijd een stam van stropers zijn; zie b.v. J. H. Hutton, *Caste in India*, Cambridge 1946, Index, p. 278.

en overbodig.⁹⁸ Ik zou vooralsnog liever stellen, dat de vis van Manu, geadeld en geheiligd door zijn rol in het vloed-verhaal, wel een manifestatie – van een grote god, eerst van Brahmā, dan van Viṣṇu – moest worden, speciaal en blijvend van de laatste, toen deze in zijn eerste *avatāra* verscheen om in Manu, de representant van de mensheid,⁹⁹ wereld en schepselen van de ondergang te redden. Omgekeerd bewijst deze ontwikkeling de bijzondere importantie van de vis in het oude vloed-verhaal.¹⁰⁰

⁹⁸ Ook in het vloed-verhaal van de Indische, oorspronkelijk niet-Arische, Bhils (Frazer, op. cit., p. 79) waarschuwt een vis de persoon die zal overleven, hier een vrome wasser (*dhobi*), die met zijn zuster en een haan scheep gaat. Dit verhaal, dat meer afwijkingen van de Sanskrit versie heeft (o.a. de interventie van Rāma), confronteert ons met een probleem van prioriteit: ontleenden de Bhils het vis-motief aan de Sanskrit traditie (W. Koppers, Bhagwān, in *Anthropos* 35–36 (1940–1941), p. 288 en *Die Bhil in Zentralindien*, Horn-Wenen 1948, p. 45) of andersom? Frazer (op. cit., p. 80) wees ten gunste van de laatste mogelijkheid op de afwezigheid van het verhaal in de *R̥gveda-Samhitā*: weer het argumentum e silentio. Zwaarder weegt, dat de Bhils veel Arische invloed ondergaan hebben (zie J. Gonda, *Die Religionen Indiens*, II, Stuttgart 1963, p. 18 vlgg.).

⁹⁹ Zie b.v. al *R̥gveda* 1, 80, 16; 114, 2; 8, 23, 13 etc.

¹⁰⁰ De Heer G. W. Locher merkte op, dat de parallellen met Amerika ten dele te verklaren zijn uit het ook daar zo op de voorgrond tredende geloof in oerwateren, waaruit de aarde is voortgekomen en die haar steeds weer dreigen te overspoelen. Voorts, dat het feit, dat een vloedverhaal in veel gevallen niet van een herhaling van het gebeuren gewaagt voor zijn mythisch karakter spreekt.