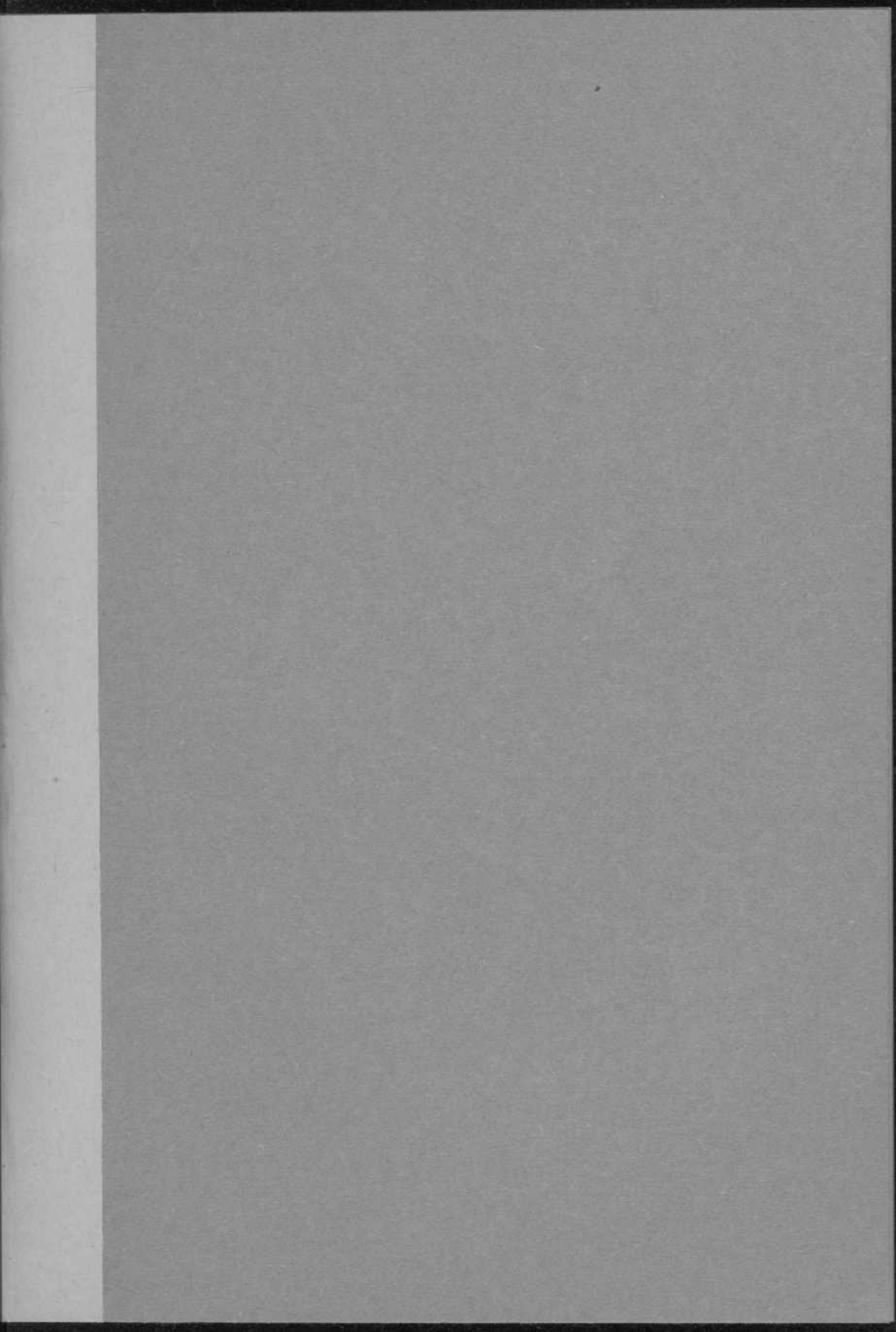
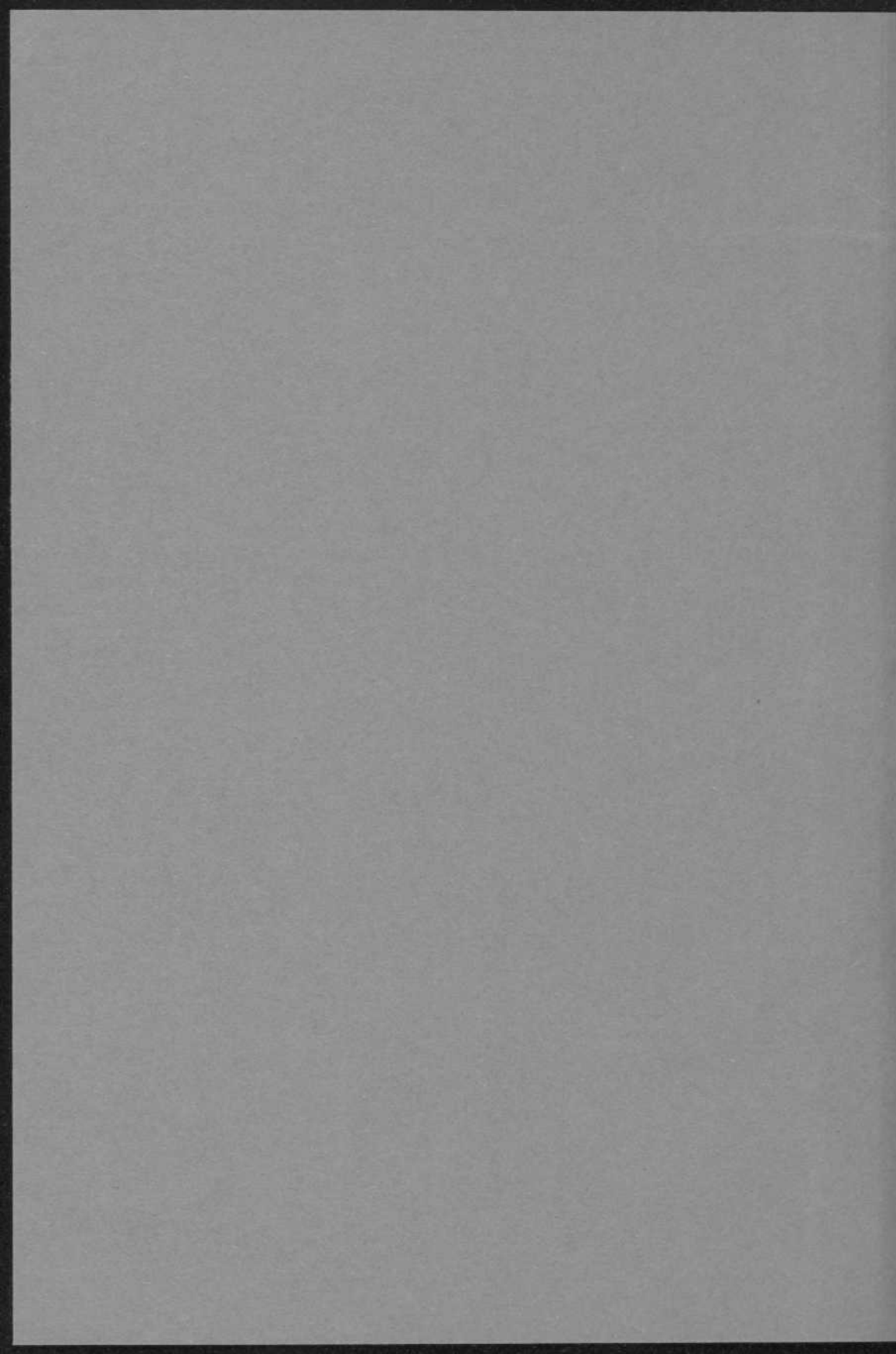






231. E.44

HET SANSKRIT WOORD TEJAS
(=GLOED, VUUR) IN DE BETEKENIS
VAN MAGISCHE KRACHT

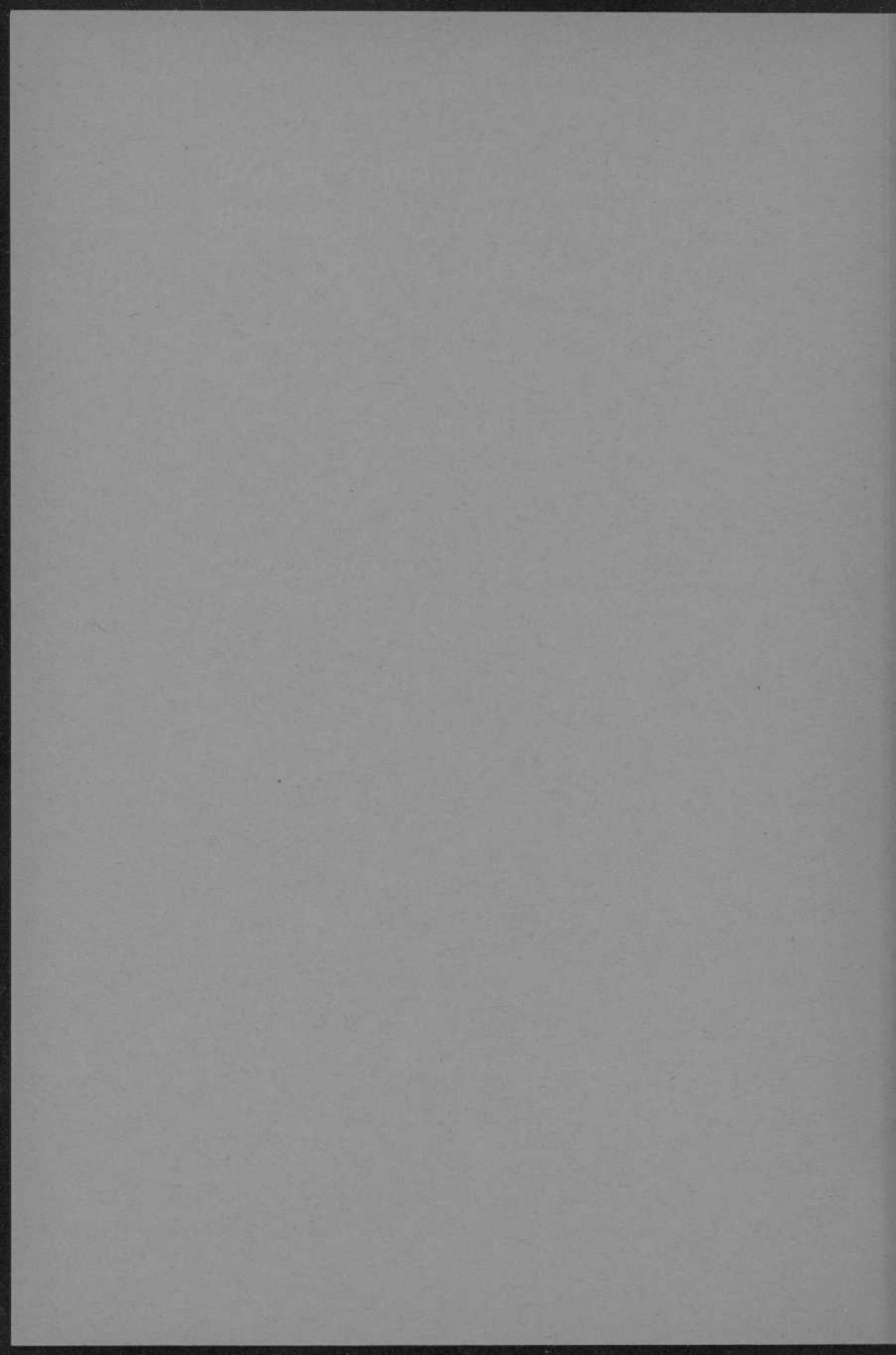
DOOR

J. PH. VOGEL

MEDEDEELINGEN DER KONINKLIJKE AKADEMIE
VAN WETENSCHAPPEN, AFDEELING LETTERKUNDE
DEEL 70, SERIE B, N^o. 4

AMSTERDAM — 1930





HET SANSKRIT WOORD TEJAS (= GLOED, VUUR) IN DE BETEKENIS VAN MAGISCHE KRACHT

DOOR

J. PH. VOGEL.

Het zevende hoofdstuk van het bekende Wetboek van Manu — die merkwaardige samenvatting van al wat de Indiër verstaat onder het woord *dharma* — is gewijd aan het koningschap. Het vangt aan met de volgende passage, waarin de goddelijke oorsprong van het koningschap wordt verklaard ¹⁾:

1. De koningsplichten zal ik verkondigen en hoe een vorst zich moet gedragen en hoedanig zijn oorsprong is en zijn hoogste volmaking.

2. Een Kṣatriya, die volgens den regel het Vedische sacrament heeft ontvangen, moet naar behooren deze geheele wereld beschermen.

3—4. Want toen de menschheid koningloos was en men uit vrees overal heen liep, heeft de Heer den koning geschapen voor de bescherming van deze geheele wereld, nemende eeuwige deelen van Indra, Anila (Wind), Yama (den Doodsgod), Arka (Zon), Agni (Vuur), en Varuṇa (den god van de zee), Candra (Maan) en Vitteṣa (= Kubera, den god van den rijkdom).

5. Omdat de koning is vervaardigd uit deelen van deze godenvorsten, daarom overtreft hij alle schepselen in *tejas*.

¹⁾ *Manu*, VII, 1—11; in G. Bühler's Engelsche vertaling *Sacred Books of the East*, vol. XXV, pp. 216 vlg.

6. Evenals de Zonnegod, brandt hij de oogen en de harten, en niemand is er op aarde, die hem zelfs maar kan aanzien.

7. Door zijn [bovennatuurlijke] macht (*prabhāvataḥ*) is hij Agni, en Vāyu (Wind), is hij Arka (Zon), Soma (Maan), is hij de Vorst der Wet (d.i. Yama, de Doodsgod) is hij Kubera, is hij Varuṇa, is hij Mahendra.

8. Zelfs als kind worde een heer des lands niet geminacht met de gedachte: „hij is maar een mensch”; want hij is een groote godheid in menschenlijken vorm.

9. Het vuur verbrandt alleen den man, die het onvoorzichtig nabij komt; het vuur, dat de koning is, verbrandt een geheel geslacht te zamen met den voorraad van vee en have.

10. Nauwkeurig acht gevend op doel en macht en plaats en tijd, neemt hij, om de wetten te handhaven, telkens wederom allerlei vormen aan.

11. In wiens genade de Fortuin zetelt, in wiens dapperheid de overwinning, en in wiens toorn de dood, hij bestaat uit het *tejas* van alle [goden].

Het is bevreemdend, dat schrijvers als Washburn Hopkins en Willy Foy¹⁾ bij hunne behandeling van het Indische koningschap zoo weinig aandacht hebben geschonken aan de bovenaangehaalde passage. Immers hier vindt men de eigenlijke kern der Indische opvattingen omtrent den koning. Hij is meer dan een heerscher bij de gratie Gods; hij is samengesteld uit de essentie der goden en is dus zelf een godheid.

De acht goden, uit wier deelen de koning heet te zijn gemaakt, zijn de zoogenaamde *lokapāla*'s of wereldhoeders, die elk in verband worden gebracht met een bepaalde

¹⁾ Washburn Hopkins, *Ruling Caste in ancient India*. Journal American Oriental Society, vol. XIII (1889), pp. 113—181; III B. Royalty. — Dr. Willy Foy, *Die königliche Gewalt nach den altindischen Rechtsbüchern, den Dharmasūtren und älteren Dharmasāstren*. Leipzig 1895.

windstreek: Indra met het Oosten, Yama de Doodsgod met het Zuiden, enz. Blijkbaar heeft men juist deze groep van goden gekozen, omdat als eerste plicht van den koning geldt de bescherming zijner onderdanen. Hij is dus ook een wereldbeschermmer in menschenlijke gedaante.

Elders wordt in het Wetboek van Manu nog nader uiteengezet in welk opzicht de functies van den koning overeenkomen met die der acht *lokapāla's*¹⁾. Evenals Indra gedurende de vier maanden van den regentijd overvloedig regen doet vallen, zoo moet de koning zijn koninkrijk begieten met weldaden. Zooals de Zonnegod acht maanden lang met zijn stralen het vocht opzuigt, zoo moet de koning bestendig belasting trekken uit zijn koninkrijk. Evenals de Windgod overal binnendringt, zoo moet de koning binnendringen door middel van zijn spionnen. Evenals de Doodsgod, wanneer de tijd gekomen is, vriend en vijand bedwingt, zoo moet de koning zijn onderdanen in bedwang houden. Als Varuṇa slaat hij de misdadigers in de boeien en als de Vuurgod verdelgt hij hen. Als de Maangod verheugt hij zijn onderdanen door zijn aanblik en hij onderhoudt en steunt hen als de godin der aarde (hier als achtste van de groep genoemd).

Nu zijn er in de eerst aangehaalde passage twee uitdrukkingen, waarop wij in 't bijzonder de aandacht wenschen te vestigen. Er wordt daarin gezegd, dat de koning, omdat hij is samengesteld uit deelen der goden, alle schepselen overtreft door *tejas*. En aan 't einde, dat hij bestaat uit het *tejas* van alle goden. De goddelijke essentie, die in den koning huist, wordt dus uitgedrukt door dit woord *tejas*, dat ik voorloopig onvertaald heb gelaten. Ik stel mij voor na te gaan, welke beteekenis er aan moet worden toegekend.

De afleiding en formatie van het oud-indische *tejas* zijn volkomen duidelijk. Het is één van die talrijke onzijdige

¹⁾ *Manu* IX, 303—310. — *S. B. E.*, vol. XXV, pp. 396 vlg.

substantiva op *-as*, die beantwoorden aan de Grieksche neutra op *-os* (skt. *manas* = Gr. *menos*). Het behoort bij den verbaal-wortel *tij-*, die niet alleen in het Sanskrit tegenwoordigd is door een aantal woorden (*tejate* = scherp zijn, *tigma*, *tikṣṇa* = scherp, enz.), maar ook in verscheidene andere indo-germaansche talen voorkomt (Perzisch *tez* = scherp, *tegh* = zwaard, *tīr* = pijl; Medisch *Tigris*; Gr. *στίζω* = steken, *στίγμη* = steek; Got. *stiks*; Ndl. *steken*).

De grondbeteekenis is dus „scherp zijn, steken”. In den *R̥g-veda* komt het woord *tejas* dan ook nog voor in den zin van „scherpte”, maar al spoedig ontwikkelt zich onder de Indische zon daaruit de beteekenis van „gloed, hitte, vuur”, en ook „glans”.

Het is geenszins een zeldzaam woord, maar komt vooral in het Indische epos tallooze malen voor; hetzelfde geldt van de daarvan afgeleide adjectiva *tejasvin*, *mahātejas*, *dīpta-tejas*. Wordt nu van bepaalde personen of categorieën van wezens gezegd, dat zij *tejas* bezitten, zoo is dit geheel iets anders dan het gebruik van het Nederlandsche *gloed* of *vuur* in verband gebracht met een dichter, een oorlogsheld of een paard. Niemand zal zich waarschijnlijk verbeelden, dat het bezit van dichterlijken gloed in den regel gevaar zou kunnen opleveren voor des dichters onmiddellijke omgeving. Maar men zal zien, dat dit volgens Indische voorstelling met den drager van *tejas* wel het geval is.

Laat ons trachten de beteekenis van het woord nauwkeuriger vast te stellen. Uit tal van plaatsen, die wij straks nader zullen beschouwen, blijkt, dat met *tejas* wordt bedoeld de geheimzinnige magische macht, die aan zekere klassen van wezens en ook aan bepaalde onbezielde voorwerpen en substanties van nature eigen is en die zich in voor de zintuigen waarneembaren vorm kan vertoonen als een vuur, een gloed en een lichtglans. In den regel is dat vuur in den *tejas*-drager als het ware latent aanwezig, maar het zal zich uiten onder bepaalde impulsies.

In de *Çakuntalā* (vers 158) wordt gezegd:

„Het vuur vlamt, als het brandhout wordt opgerakeld; de brilslang, die getergd wordt, richt zijn huid op; de „vurige” (*tejasvin*) raakt gemeenlijk in vuur (*tejas*) door een schok”.
jvalati calitendhano 'gnir viprakṛtaḥ pannagaḥ phaṇaṃ kurute tejasvī samkṣobhāt prāyaḥ pratipadyate tejaḥ (variant: *prāyaḥ svaṃ mahimānaṃ kṣobhāt pratipadyate hi janah*).

In hetzelfde tooneelstuk (vers 40) lezen wij: „In asceten, die zich onderscheiden door geduld, is een verterend vuur verborgen. Zóó de koele *Sūryakānta*¹⁾, die vuur spuwt onder den invloed van het vuur van anderen”. *Çamaṇpradhāneṣu tapodhaneṣu gūḍhaṃ hi dāhātmakam asti tejaḥ sparṣānukūlā iva sūryakāntās tad anyatejo 'bhibhavād vamanti*.

In de oude epische verhalen vinden wij telkens weer de voorstelling, dat de ascetische praktijken het volumen *tejas* van den asceet geweldig kunnen doen toenemen, zóó zelfs, dat de losgelaten gloed de geheele wereld dreigt te verteren. Die ascetische oefeningen wordens trouwens ook aangeduid met het woord *tapas*, een nomen bij den verbaal-wortel *tap-*, die „warm zijn” beteekent (Lat. *tepeo*).

Ondanks dergelijke fantastische voorstellingen, waarin de Indische geest zich vermeit, zou men toch verkeerd doen het begrip, dat door het woord *tejas* wordt uitgedrukt, als iets zuiver denkbeeldigs te beschouwen. Het bedoelde woord beteekent ook vaak dat eveneens geheimzinnige vermogen, waardoor zich sommige personen onderscheiden en dat wij plegen aan te duiden met woorden als energie, geestkracht, prestige,

Terwijl in de oudere litteratuur het magische karakter van *tejas* overwegend is, komt het mij voor, dat in de latere

¹⁾ De steen *sūryakānta* („de geliefde van de zon”) wordt ook genoemd *Raghuv.* XI, 21 en *Bhartyhari Niti*, 30. Rogerius teekent er bij aan: „Suriacantem. Een steen als een brantglas: de welke door de stralen der sonnen ook brant maeckt.”

klassieke litteratuur de ethische inhoud meer naar boven komt, al wordt daarnaast het magische element niet geheel uit het oog verloren.

De titel, dien ik aan deze mededeeling heb gegeven, is mogelijk eenigszins misleidend in zooverre, dat het mij niet te doen is om het woord *tejas*, maar wel om het begrip, dat er door wordt uitgedrukt. Uit tal van plaatsen, waar het woord voorkomt, blijkt, dat er zeer eigenaardige voorstellingen aan verbonden zijn, die, naar het mij wil voorkomen, behooren tot een primitieve gedachtenwereld. Dergelijke voorstellingen treft men vooral aan in het *Mahābhārata*, die schatkamer van overoude sagen, en ook in het *Rāmāyaṇa*. Het zijn dan ook in de eerste plaats die beide groote heldendichten, waaruit ik mijn materiaal heb geput. Maar ook de latere, klassieke geschriften bevatten vaak gegevens, welke van groot belang zijn voor de beteekenis van het woord, dat ons bezig houdt.

Waar het een litteratuur geldt van zoo geweldigen omvang als de Indische en een woord, dat, om zoo te zeggen, op iedere bladzijde van die litteratuur voorkomt, daar kan het wel niet anders of de keuze der aan te halen plaatsen is eenigszins afhankelijk van het toeval. Het is dus zeer goed mogelijk, zelfs hoogst waarschijnlijk, dat in de oud-Indische litteratuur nog een groot aantal plaatsen zijn aan te wijzen, die licht werpen op eigenaardige voorstellingen, die men aan het begrip *tejas* verbindt. Vooral geldt dit van de oudere, Vedische geschriften. De enkele stukken, die ik uit den *Atharvaveda* heb kunnen aanhalen bewijzen reeds, dat hier de magische kracht door het woord *tejas* (en ook wel door andere woorden) uitgedrukt zeer op den voorgrond treedt. Hoe is dit ook anders te verwachten bij een boek, dat zich juist bijna geheel beweegt in de sfeer der magie?

Wat ik hier aanbied, wensch ik dus beschouwd te zien als iets voorloopigs en zeer onvolledigs. Het kan misschien toch zijn nut hebben de aandacht van vakgenooten en anderen op deze voorloopige resultaten te vestigen.

Stellen wij thans de vraag: welke wezens zijn dragers van *tejas*? Zooals wij gezien hebben, is het volgens Manu de koning, die alle wezens in dit opzicht overtreft. Ook voor den klassieken tijd blijft deze opvatting gelden.

Wanneer Bāṇa in zijn *Harṣacarita* (7^{de} eeuw na Chr.) in ettelijke bladzijden hoogst gekunsteld proza de verschijning van koning Harṣa beschrijft, lezen wij, dat deze „als het ware louter vervaardigd is uit atomen gloed” (*tejasah paramāṇubhir iva kevalam nirmitam*).

In denzelfden historischen roman wordt koning Harṣa, de held van het verhaal, door zijn vader op diens sterfbed aldus toegesproken: „Indien ik je de lamp van ons geslacht noemde, zou dat haast smadelijk klinken tegenover iemand, wiens glans dien van den Dagenmaker evenaart”¹⁾.

Kālidāsa bezingt in zijn *Raghuvamṣa* op meer dichterlijke wijze de vorsten van het mythische Zonnegeslacht van Ayodhyā. De 3^{de} zang is gewijd aan de jeugd van Raghu, den voorvader van Rāma, naar wien het gedicht is genoemd. Na de geboorte van zijn held te hebben vermeld, zegt de dichter (III, 15): „Door het ingeboren *tejas* van dien wel-geboorne, dat uitstraalde rondom het kraamvertrek, verloren de midder-nachtelijke lampen plotseling haar glans, alsof zij slechts op een schilderij waren aangebracht”.

Dat aan Vikramāditya, den legendarischen koning van Ujjayinī, in bijzondere mate het bezit van magischen gloed wordt toegeschreven, kan ons niet verwonderen. Want hij is de tooverkrachtige held, die demonen tot dienaren heeft. Men leze in de *Kathāsaritsāgara* het verhaal van de twee *brahmarākṣasas*, die zich schuldig hadden gemaakt aan vrouwenroof en die door hem in een drogen put waren gebannen. „Wij zagen”, zoo zeggen zij in hun verhaal, „alle hemel-

1) *Harṣac.* (Bombay, 1897), p. 70, l. 6 en p. 168, l. 23 (Cowell en F. W. Thomas' vertaling, pp. 57 en 168).

2) *Kathās.* 121, 21 en 45.

streken vlammen door zijn gloed" (*apaçyāva diçaḥ sarvā jvalantī tasya tejasā*).

Ook elders beschrijft Somadeva den koning als „vlammende door *tejas*” (*jvalantam iva tejasā*).

Het is krachtens zijn goddelijken oorsprong, dat de koning alle wezens in „gloed” overtreft. Het spreekt dus van zelf, dat ook de goden uitblinken door *tejas*. Vooral geldt dit van Agni, den vuurgod, en van Sūrya, den zonnegod¹). De eerste wordt beschreven als „vlammende door eigen *tejas*” en wanneer hij zich opmaakt om het Khāṇḍava woud te verbranden, staat er, dat hij „den vorm van *tejas* aanneemt”.

Van den Zonnegod wordt gezegd, dat hij „het vuur (*tejas*) en gezicht (*cakṣus*) van alle schepselen tot zich trekkend, brandt door eigen gloed”.

Maar ook Kṛṣṇa, optredend als de geïncarneerde Viṣṇu, verklaart van zich zelf in de *Bhagavadgītā* (XV, 12): „De gloed (*tejas*), welke zich bevindt in de zon en die de geheele wereld verlicht en welke is in de Maan en in het Vuur, — weet, dat die gloed de mijne is.” En elders zegt hij (X, 40, 41): „Nu heb ik U den omvang mijner wondermacht in het kort verkondigd. Welk wezen ook wondermacht en luister bezit, begrijp gij, dat ieder zulk wezen ontstaan is uiteen deel van mijn *tejas*”.

Hier dus *tejas* in den zin van de goddelijke essentie.

Wanneer Kṛṣṇa zich als den Al-god aan Arjuna vertoont, zooals beschreven is in den 11^{den} zang van de *Bhagavadgītā*, ziet deze hem als een berg van *tejas* alom brandend, het heelal doorgloeiend door eigen *tejas* en de geheele wereld vervullend met *tejas*.

Het *tejas* wordt blijkbaar zoozeer beschouwd als het kenmerkend element in de goddelijke verschijning, dat die ver-

¹) *ādityas tejasām mukham* (M.Bh. II, 38, 28); *yathā hi tejasvivo divākaraḥ* (Rām. ed. v. Schl. IV, 11, 11); *agnis tejasvinām varaḥ* (M.Bh. IV, 2, 15).

schijning zelf met het woord *tejas* kan worden aangeduid.

Dat men trouwens aan hoogere wezens een lichtuitstraling toekent, kan ons niet verwonderen en wij behoeven er dan ook verder niet bij stil te staan.

Volgens de ideale opvatting der Indische wetboeken moet de koning behooren tot de caste der *kṣatriya*'s of ridders, als wier hoogste taak de *Bhagavadgītā* den strijd voor een rechtvaardige zaak noemt. Elders in datzelfde gedicht (XVIII, 41—42) vindt men de dingen genoemd, waardoor de leden der vier hoofdcasten zich onderscheiden. Onder de eigenschappen van de ridderschap behoort ook *tejas*, maar aanzien het wordt genoemd naast heldenmoed, standvastigheid enz., is hier blijkbaar sprake van een karaktereigenschap, die men misschien het best met drift of strijdlust zou kunnen weergeven.

Dit geldt ook van een plaats in het *Mahābhārata* (XIII, 34, 16), waar gezegd wordt: „Terwijl de *kṣatriyas* gloeien door drift en geweld, komen in de brahmanen drift en geweld tot rust”.

Ook elders in het groote epos (*M. Bh.* III, 28) vinden wij *tejas* gesteld tegenover *kṣamā*, d.i. geduld. Draupadī wil Yudhiṣṭhira opwekken tot een krachtig optreden tegen de Kauravas. Zij vertelt hem dus een samenspraak van de Asuras Bali en Prahāda over *kṣamā* en *tejas*. Bali vraagt aan zijn grootvader Prahāda: Wat is beter *kṣamā* of *tejas*? De ander antwoordt: elk op zijn tijd. Als men steeds *kṣamā* betracht, wordt men door zijn bedienden en anderen geminacht. Maar betracht men uitsluitend *tejas*, dan maakt men zich elkeen tot vijand. Ten slotte geeft hij voorbeelden, waaruit men kan zien, wanneer *tejas* te pas komt en wanneer *kṣamā*. Als iemand, die u te voren heeft welgedaan, tegen u misdoet, dan moet gij hem vergeven. Als iemand voor de eerste maal tegen u misdoet, moet gij hem vergeven, maar niet een andermaal. Het woord *kṣamā* kan men weergeven met „geduld, lankmoedigheid, vergevensgezindheid”; *tejas* is dus de tegen-

gestelde gemoedsgesteldheid zich uitend in hardheid, felheid, strengheid, meedoogenloosheid. Men vindt in de bedoelde passage de eerste aangeduid als *mydu* (zacht), de tweede als *tikṣṇa* (scherp) en *dāruṇa* (hard). De commentaar bij vers 17 stelt *tejas* gelijk met *krodha* (toorn).

Maar terwijl men aan den brahmaan *kṣamā* (geduld) toeschrijft in tegenstelling van het *tejas* van den ridder, vindt men elders de zeker primitievere opvatting, dat juist de brahmaan een drager is van *tejas*. Dit is trouwens natuurlijk, want de priester is de kenner van den Veda en van het offer, die beide een magisch karakter bezitten. Dus wordt hij in bijzondere mate gekenmerkt door die magische substantie, die *tejas* genoemd wordt. Wij vinden dan ook de uitdrukking *brāhmaṇ tejas*, die Bühler weergeeft met „divine light”. Liever zou ik het vertalen met „magische kracht ontleend aan den Veda”.

Het zij mij vergund hier te herinneren aan een passage uit een oude sage, die in het eerste boek van het *Mahābhārata* (I, 28 en 29) voorkomt. Het is het verhaal van Garuḍa, den reuzenvogel, den onverzadelijken, dien wij hier in gesprek vinden met zijn moeder Vinatā. Deze heeft hem den raad gegeven zijn honger te stillen door het verzwelgen der Niṣādas (een niet-arische volksstam), maar zij voegt er deze waarschuwing aan toe: „Gij moet nimmer het plan opvatten om een brahmaan te dooden, want een brahmaan gelijkt het vuur en mag door geen schepsel worden gedood. Vuur, de zon, vergif, een mes, dat wordt een toornig brahmaan”. Dan vraagt Garuḍa, wááaraan hij een brahmaan kan herkennen en zijn moeder antwoordt: „Wie in je keel geraakt, ingeslikt als een vischhaak, je brandt als een gloeiende kool vuurs, weet, zoon, dat hij een stier is van een brahmaan”. Wanneer dan Garuḍa bezig is de Niṣādas te verslinden, gebeurt het toch, dat een brahmaan met diens vrouw, die tot den stam der Niṣādas behoort, in zijn keel geraakt. Hij verzoekt den brahmaan, die hem brandt als een gloeiende

kool, zijn geopenden muil weer te verlaten, waarop de ander hem vraagt dan ook zijn vrouw, de Niṣādī, te sparen. „Red u zelf schielijk”, voegt hij er aan toe, „voordat gij door mijn gloed (*tejas*) zijt verteerd”.

In dit hoogst fantastische verhaal vindt men de oude opvatting van de magische kracht zich openbarend als gloed.

Wenden wij ons weder tot het wetboek van Manu, dan vinden wij daarin zekere handelingen genoemd, die de brahmaan moet nalaten, aangezien zij zijn *tejas* wegnemen, b. v. het nuttigen van voedsel van den koning, al te groote gehechtheid aan het krijgen van geschenken, cohabitatie met een vrouw gedurende haar menstruatie (IV, 41).

Aan den anderen kant wordt *tejas*, zooals wij zagen, door niets zoozeer bevorderd als door ascese. Soms worden *tapas* en *tejas* naast elkander genoemd als gelijkwaardige grootheden. Vandaar dan ook, dat de *ṛṣis* of *munis* volgens de oude verhalen in staat blijken om hun voorraad „gloed” op bedenkelijke wijze te doen toenemen.

Van den beginne bezitten zij *tejas*, ja, reeds vóór hun geboorte. Pulomā, de vrouw van Bhṛgu, die zwanger is van Cyavana, wordt geschaakt door den rākṣasa Puloman, aan wien zij vroeger was toegezegd. Het embryo ontvalt haar en door den gloed, die er van uitgaat, wordt de rākṣasa onmiddellijk tot asch verteerd¹⁾. Het verhaal dient om den naam Cyavana te verklaren, want *cyavati* (wortel *cyu-*) beteekent „hij ontglipt”. Het woord *tejas* wordt in deze passage niet vermeld, maar Cyavana wordt *āditya-varcas* genoemd. Dat met *varcas* hetzelfde begrip wordt aangeduid, valt, dunkt mij, niet te betwijfelen.

¹⁾ *M. Bh.* I, 6, 3. Ook in het verhaal van de beide Jaratkārus wordt *Asṭika* in embryonalen toestand beschreven als „blinkend als vuur, ten eerste voorzien van gloed (*tejas*), in glans gelijk aan den Vuurgod”. *M. Bh.* I, 47, 13.

Aan verhalen, waarin de werking van den gloed der ascese in gloeiende woorden wordt beschreven, ontbreekt het in de epische litteratuur allerminst. Herinneren wij slechts aan de sage van de zestig duizend zonen van Sagara, die als inleiding dient voor het beroemde verhaal van de nederdaling van de rivier Gaṅgā (wij zeggen Ganges) op aarde. Door Leopold von Schröder wordt het niet ten onrechte aangehaald als typisch voorbeeld van de ongebreidelde fantasie en mateloosheid van den Indischen geest. Men vindt dat verhaal in het *Mahābhārata* (III, 106—109), het *Rāmāyaṇa* (I, 38—44) en het *Viṣṇupurāṇa* (IV 3,15—4,17) en waarschijnlijk nog wel in andere *Purāṇas*.

Het verhaal komt in het kort hierop neer. Koning Sagara wil een *açvamedha* d.w.z. een paardoffer ten uitvoer brengen, maar voordat het offer voleindigd is, wordt het offerpaard geroofd. Op 's konings last gaan zijn zestig duizend zonen het offerdier zoeken. Zij graven de aarde op en komen zoo in de onderwereld, waar zij het verdwenen paard aantreffen. „En niet ver vandaar”, wij citeeren hier het *Viṣṇupurāṇa*, „zagen zij den heer, den ṛṣi Kapila evenals de zon in den wolkenloozen herfsttijd door zijn gloed (*tejobhiḥ*) onophoudelijk omhoog en omlaag alle hemelstreken verlichtende. Toen liepen zij met opgeheven wapenen op hem toe, roepende: „Daar is de booswicht, die tegen ons misdaan heeft door het offer te onderbreken, de paardenroover. Doodt hem, doodt hem”. Daarop heeft de heer, zijn oog even een weinig omdraaiend, hen aangezien en door het vuur, dat uit zijn lichaam was ontstaan werden zij verbrand. Toen nu Sagara, die hen gevolgd was, zag, dat de menigte zijner zonen, die het paard waren nagegaan, geheel en al door den gloed (*tejas*) van den grooten ṛṣi Kapila was verbrand, heeft hij Ançumant, den zoon van Asamanjas, aangespoord om het paard te halen”.

Op dezelfde wijze wordt Kāma, de liefdegod, door Çiva

tot asch verteerd, wanneer hij poogt dezen te storen in zijn ascese.

Belangrijk is in dit verband ook het bekende verhaal van den strijd tusschen koning Viçvāmitra en den brahmaan Vasiṣṭha, dat zelfs Heinrich Heine heeft geïnspireerd tot een overigens niet bijzonder geestig gedichtje. De bedoeling van het verhaal is te doen uitkomen, dat de brahmaan machtiger is dan de *kṣatriya*, maar tevens, dat door middel van ascese (*tapas*) zelfs het onmogelijke kan worden bereikt. Want ten slotte wordt koning Viçvāmitra na duizenden jaren van de allerstrengste ascese door den god Brahmā erkend als brahmaan. Zoo wordt hij gelijk aan Vasiṣṭha. Wat ons nu in dat verhaal vooral interesseert, is, dat het wapen, waarmee de beide tegenstanders elkaar bestrijden, hun *tejas*, hun wondermacht is.

Zeer uitvoerig vinden wij de sage weergegeven in het eerste boek van het *Rāmāyaṇa* (I, 52—65), meer beknopt tweemaal in het *Mahābhārata* (I, 175 en IX, 40).

Viçvāmitra, een machtig *kṣatriya*-koning, bezocht den *muni* Vasiṣṭha in diens kluizenarij. Deze onthaalt zijn gast en voorziet diens leger van al het noodige door middel van zijn wonderkoe Çabalā, die alle wenschen vervult. Viçvāmitra begeert de wenschkoe te bezitten, maar Vasiṣṭha wil haar niet afstaan, zelfs als de koning duizenden gewone runderen en groote schatten in ruil biedt. Vasiṣṭha zegt: „Waartoe veel gepraat; ik zal de wenschkoe niet geven.” Dan gebruikt Viçvāmitra geweld. Hij laat de koe door zijn soldaten weg halen. Zij smeekt Vasiṣṭha haar te beschermen en brengt scharen uitheemsche krijgers voort: Parthen, Scythen en Grieken, die Viçvāmitra's leger vernietigen, maar op hun beurt door Viçvāmitra worden verdelgd. De koe brengt nieuwe troepen voort, die door Viçvāmitra's honderd zonen worden vernietigd. Maar dezen verteert Vasiṣṭha tot asch.

Telkens ontmoet men hier het begrip *tejas*. Viçvāmitra heet *mahātejas*; evenzoo Vasiṣṭha. De koe zegt tot haar meester:

„Viçvāmitra is groot van kracht (*mahāvīrya*), maar uw gloed (*tejas*) is ongenaakbaar”.

Viçvāmitra gaat nu naar den Himālaya en neemt zijn toevlucht tot *tapas*. Çiva verleent hem goddelijke wapens en daarmede gaat hij opnieuw Vasiṣṭha te lijf. Met het *tejas* van die hemelsche wapenen verwoest hij Vasiṣṭha's kluizenarij, maar tegen den brahmaan zelve vermag hij niets. Vasiṣṭha voegt hem toe: „Kṣātrabandhu, hier sta ik, toon nu je kracht. Ik vernietig thans den trots van je wapen, zoon van Gādhi. Wat is je kracht als ridder naast mijn groote macht als brahmaan. Zie mijn goddelijke brahmanenmacht, uitvaagsel van een *kṣatriya*.”

Zelfs het verschrikkelijk godenwapen, dat Viçvāmitra tegen hem slingert, „verzwelgt” (*grasate*) Vasiṣṭha met zijn brahmanenstaf door middel van zijn brahmaansche *tejas*. „Terwijl de groote Vasiṣṭha het godenwapen verzwolg, was zijn vorm vreeselijk en de drie werelden verbijsterend. Uit alle poriën van den grooten Vasiṣṭha spoten evenals lichtstralen vlammen vuurs vol rook en de brahmanenstaf opgeheven in Vasiṣṭha's hand ontvlamde evenals een tweede staf des Doods (*Yama-daṇḍa*). Toen loofden de scharen der *munis* Vasiṣṭha, den beste der prevelaars: „Onfeilbaar is uw kracht, brahmaan; bedwing gloed met gloed” (*tejo dhāraya tejasā*). En Viçvāmitra roept wanhopig uit: *dhig balaṃ kṣātriyabalaṃ brahmatejo-balaṃ balaṃ ekena brahmadanḍena sarvāstrāṇi hatāni me*. „Foei, wat een macht is riddermacht; de macht van brahmanengloed, dat is macht! Door een enkelen brahmanenstaf zijn al mijn wapens vernietigd.”

Het verdere beloop van het oude verhaal kunnen wij gevoegelijk achterwege laten. Alleen willen wij nog met een enkel woord spreken over de sage van Triçaṅku, die ook behoort tot den cyclus van den wonderdoener Viçvāmitra.¹⁾ Deze heeft

¹⁾ *Rām.* I, 57-60.

op zich genomen koning Triṇaku in levenden lijve op te heffen in den hemel en wel door middel van een offer. Uitdrukkelijk wordt gezegd, dat dit, wonder wordt bewerkstelligd door middel van het *tejas* van Viṇvāmitra, maar blijkbaar moet in dit geval deze tooverkrachtige substantie worden gevoed door de offerhandeling. Wanneer Viṇvāmitra zijn voornemen aan de verzamelde *ṛṣis* heeft kenbaar gemaakt, zeggen zij: „Deze *muni*, de telg van Kuṇika, is hoogst driftig. Het woord, dat hij van pas gesproken heeft, dit moet worden gedaan zonder twijfel. Want de heer, die den Vuurgod gelijkt, zou in zijn toorn een vervloeking kunnen uitspreken. Laat daarom, het offer plaats hebben, opdat de erfgenaam der Ikṣvākus door den gloed (*tejas*) van Viṇvāmitra in levenden lijve ten hemel vare. Laat dan het offer plaats hebben; geeft allen acht!”

Iets verder zegt Viṇvāmitra tot Triṇaku: „Nu voer ik U in levenden lijve ten hemel door [mijn] kracht (*ojasā*). Ga in levenden lijve naar den moeilijk bereikbaren hemel, o manenheer. Ik heb nog eenige vrucht van ascese (*tapasah*) voor mij zelf verworven. Vaar gij, o koning, door de kracht (*tejasā*) daarvan met uw lichaam ten hemel.”

De commentaar stelt hier *tejasā* gelijk met *vaibhavana*.

Inderdaad slaagt Viṇvāmitra in zijn opzet om Triṇaku op te doen stijgen naar den hemel, maar Indra, de koning der goden, stoot hem weer omlaag, zoodat hij ten slotte blijft zweven tusschen hemel en aarde.

Het uitvoerige relaas van Viṇvāmitra's ascese, waardoor hij ten slotte zijn doelwit bereikt en als brahmaan wordt erkend, behoeft hier niet te worden weergegeven. Als hij duizend jaren heeft doorgebracht zonder te spreken en nogmaals duizend jaren zonder te ademen, breekt er een rookwolk uit zijn hoofd, die de drie werelden dreigt te verzenigen. Dan wenden zich *devarṣis* en *gandharvas*, *nāgas* en *rākṣasas*

verdoofd door zijn *tapas* en *tejas*¹⁾ tot Brahmā en smeekeu dezen den wensch van Viçvāmitra te vervullen, want „zelfs het licht van de zon wordt verduisterd door den gloed (*tejasā*) van den grooten *ṛṣi*”.

In het daareven besproken verhaal wordt ter loops gewezen op het gevaar, dat een machtig asceet als Viçvāmitra wel eens in zijn gramschap een vervloeking zou kunnen uitspreken. Het spreekt van zelf, dat een vloek, geuit door een dergelijk persoon, zijn uitwerking nimmer mist. Zelfs degeen van wien de vloek uitgaat, mocht hij al tot andere gedachten zijn gekomen, kan de actie daarvan niet keeren. Een brahmaan spreekt niet te vergeefs; zijn woord wordt immer bewaarheid. En ongelukkig staan de brahmaansche *munis* bij de minste beleediging gereed met een vloek. Het is niet ongewoon, dat de persoon, dien de vervloeking geldt, onmiddellijk antwoordt met een tegenvloek.

Zoo b.v. in de sage van Kalmāṣapāda, den koning-menscheneter, waaraan Kern indertijd een uitvoerige verhandeling in deze Akademie heeft gewijd. Het verhaal komt voor in het *Mahābhārata*, het *Rāmāyaṇa* en het *Viṣṇupurāṇa*, om niet te spreken van zes Buddhistische bewerkingen, die ik in tegenstelling met Kern's opvatting als secundair zou willen beschouwen.

Kalmāṣapāda, zoo zegt het verhaal,²⁾ heette oorspronkelijk Saudāsa en was een koning uit het doorluchte geslacht van Ikṣvāku. Door een ongelukkigen samenloop van omstandigheden, die wij hier niet uitvoerig behoeven na te gaan, kwam hij er toe zijn huispriester Vasiṣṭha een schotel menschen-vleesch aan te bieden. Den brahmaan kon de ware aard van het gerecht niet verborgen blijven en in toorn ontstoken sprak hij over den koning de vervloeking uit, dat deze een menscheneter zou worden. Saudāsa, die zich niet van schuld bewust

¹⁾ *mohitās tapasā tasya tejasā mandaraçmayah* met comm. *tapasū tejasā = taporūpeṇa tejasā*.

²⁾ Ik volg de lezing van het *Rāmāyaṇa* VII, 65, 29—33.

was, maakte zich gereed om een tegenvloek uit te spreken. Reeds had hij een handvol water genomen, toen zijn gemalin Madayantī hem terughield, zeggende, dat hij den godegelijken huispriester niet mocht vervloeken. Toen stortte hij „het water zijns toorn voorzien van de kracht van *tejas*” over zijn eigen voeten, die verzengd werden. Vandaar zijn naam Kalmāṣapāda, d.w.z. „Vlekvoet”.

In het verhaal van Kalmāṣapāda vinden wij de voorstelling, dat de „gloed” van den koning zich mededeelt aan het water, dat hij in de hand draagt. Deze voorstelling van zaken heeft niets bevreemdends. Wij ontmoeten echter in verscheidene passages van het groote epos een anderen trek, die minder voor de hand ligt, nl. dezen, dat het *tejas* van de ééne persoon overgaat op een ander, en ook dat iemand zijn *tejas* kan verliezen en weer terugwinnen.

Wat het eerste betreft, citeeren wij de volgende passage uit het *Mahābhārata* (VIII, 91, 50—55), waarin de dood van Karna beschreven wordt. Tot toelichting diene, dat Karna, de zoon van den zonnegod en één der voornaamste helden der Kauravas, ten slotte gedood wordt door den Pāṇḍu-zoon Arjuna. „Toen sneed Arjuna zijn (Karna's) hoofd af — evenals Mahendra dat van Vṛtra met den *vajra* — met een uitnemenden *añjalika*-pijl, waarover tooverspreuken waren uitgesproken. In den namiddag sneed Pārtha (d. i. Arjuna), de zoon van Mahendra, het hoofd af van den zoon van den zonnegod (Vikartana), dat viel, afgesneden door den *añjalika*-pijl, en daarop viel het lichaam afzonderlijk. Zijn hoofd in glans (*tejas*) gelijk aan de opgegane zon, gelijkend op de zon, die staat in het midden van den herfsthemel, dat edel lichaamsdeel viel ter aarde aan de spits van het leger, evenals de Dagvorst rood van schijf, als hij ondergaat. Het lichaam steeds aan vreugde gewend en schoon gevormd van dien grooten held scheidde met groote pijn van dat hoofd evenals een heer van een rijk en hecht huis. Door pijlen afgesneden, viel dat schitterende en statige lichaam van Karna levenloos

[ter aarde] met stroomende wonden evenals een door den bliksem getroffen bergtop met een vloed van rood erts nederstort van den berg. Uit het lichaam van Karna, terwijl hij werd neergeworpen, verspreidde zich het *tejas* in het lucht-ruim en ging op in de zon."

De gedachte, die aan dit verhaal ten grondslag schijnt te liggen is wel deze, dat Karna zijn „gloed" ontleent aan zijn vader, den zonnegod, en dat bij zijn dood die goddelijke essentie terugkeert tot de bron, waaruit zij haar oorsprong nam. Maar elders in het epos vinden wij, dat het *tejas* van den verslagen krijgsman overgaat op dengene, die hem gedood heeft. Zóó in het tweede boek van het *Mahābhārata*, (II, 45, 25—29), waar beschreven wordt hoe Kṛṣṇa, de neef en bondgenoot der Pāṇḍavas, zijn mededinger Çiçupāla den koning van Cedi verslaat. Wij geven de passage als volgt weer:

„Dit zeggende, heeft [Kṛṣṇa] de vorst der Yadus, — die plaag zijner vijanden — op het eigen oogenblik in toorn ontstoken, met zijn discus het hoofd van den koning van Cedi afgemaaid. Deze viel, de groot-armige, als een berg geslagen door den bliksem (*vajra*). Toen zagen de vorsten den oppersten gloed (*tejas*) uit het lichaam van den Cedi-koning opstijgen als de zon aan den hemel. Toen vereerde die gloed den lotusblad-oogigen Kṛṣṇa, die door de wereld wordt gehuldigd en ging hem binnen. Een wonder achtten dit alle vorsten, het ziende, dat die gloed (*tejas*) den groot-armigen Puruṣottama (Kṛṣṇa) binnenging. De hemel begon te regenen zonder wolken, er viel een vlamme bliksemstraal, toen de Cedi door Kṛṣṇa was verslagen, en de aarde beefde".

In het derde boek van het *Mahābhārata* wordt verhaald, hoe de Pāṇḍava Yudhiṣṭhira, onder geleide van Lomaça, een bedevaart onderneemt, waarbij hij een groot aantal *tīrthas* bezoekt. Het is het *Tīrthayātrā-parvan* (*MBh.* III, adhy. 80—156). Het woord *tīrtha*, dat blijkbaar bij den verbaal-wortel *tar-* behoort, moet dus oorspronkelijk een voorde,

een plaats, waar men de rivier oversteekt hebben, aangeduid. Maar in de oude litteratuur wordt het gebruikt ter aanduiding van heilige oorden, waarvan een louterende kracht heet uit te gaan en die dus het doel zijn van bedevaarten. Nu staan dergelijke oorden bijna steeds in verband met water. Soms is er een bron, soms een meer, of wel, het is de plaats waar twee of meer rivieren zich vereenigen, zooals het hoogheilige Prayāga (d.i. Allahabad) aan de samenvloeiing van Ganges en Jamnā. Tegenwoordig nog zijn bedevaarten bijzonder in eere onder de Hindoe-bevolking van Voor-Indië.

Het *Tīrthayātrā-parvan* is in hoofdzaak een vrij eentonige opsomming van *tīrthas*, maar soms worden er bijzonderheden bij verteld, die van belang zijn voor de kennis van den volksgodsdienst en de mythologie. Zoo ontmoeten wij hier een *tīrtha*, dat Vadhūsara, maar ook Dīptoda genoemd wordt. Uit dezen laatsten naam valt af te leiden, dat wij hier te doen hebben met een heete bron. Aan dit *tīrtha* was de overlevering verbonden, dat Paraçurāma daar zijn *tejas* had teruggewonnen, nadat hij het vroeger had verloren in een ontmoeting met zijn naamgenoot Rāma, den zoon van Daçaratha. Die ontmoeting tusschen de beide Rāmas wordt, zooals men weet, ook verhaald aan het einde van het eerste boek van het *Rāmāyaṇa* (I, 74—76). Het vreemde van het geval is, dat zoowel Rāma met de bijl als de andere Rāma worden beschouwd als *avatāras* van Viṣṇu. Maar het is mogelijk, dat de sage van hun wedijver behoort tot een tijd, toen die *avatāra*-leer zich nog niet ten volle had ontwikkeld. Hoe dit zijn moge, de bedoeling van het verhaal is blijkbaar de superioriteit van Rāma, den zoon van Daçaratha, te doen uitkomen. Daarbij moet nog in aanmerking worden genomen, dat Paraçurāma een brahmaan is, van wien gezegd wordt, dat hij, om den dood van zijn vader te wreken, de *kṣatriyas* heeft uitgeroeid. De andere Rāma daarentegen behoort tot den ridderstand.

Het verhaal van beider ontmoeting komt volgens het

Mahābhārata in 't kort hierop neer. Paraçurāma gaat op weg naar Ayodhyā gewapend met den goddelijken boog, waarmee hij de *kṣatriyas* had verdelgd. Hij wil den moed van Rāma, den zoon van Daçaratha, op de proef stellen en daagt dezen uit den geweldigen boog te spannen. Deze doet dit met gemak en verwijt den ander zijn overmoed. „Ge hebt”, zegt hij, „door Brahmā's genade het *tejas* aan de *kṣatriyas* ontnomen; daarom smaadt gij mij zeker”. Daarop vertoont Rāma zich in zijn goddelijke gestalte op de wijze zooals dat met grooter uitvoerigheid in de *Bhagavadgītā* wordt geschilderd. De pijl, door Rāma afgeschoten, berooft Paraçurāma van zijn *tejas* en deze buigt zich neder voor hem, die het *tejas* van Viṣṇu bezit. Dan trekt Paraçurāma zich beschaamd terug naar den berg Mahendra. Nadat een jaar is voorbijgegaan, zien de *pitaras* (vermoedelijk Paraçurāma's *pitaras*, i.e. Manes) hem, beroofd van kracht (*hṛtaujas*). Zij berispen hem, omdat hij het gewaagd heeft zich met Viṣṇu te meten, die in de drie werelden moet worden gehuldigd. Zij geven hem den raad naar de rivier Vadhūsarā te gaan. „Wanneer gij daar in de *tīrthas* gebed zult hebben, zult gij uw wondermacht (*vapus*) weder verwerven. Dīptoda heet dat *tīrtha*, waar uw overgrootvader Bhṛgu in de gouden eeuw het hoogste *tapas* heeft verricht.” Paraçurāma volgde hun raad en in het *tīrtha* kreeg hij zijn *tejas* terug.

In dit verband is ook nog te noemen de mythe van koning Nimi, die voorkomt in het *Rāmāyaṇa* (VII, 55—57) en in het *Viṣṇupurāṇa* (Wilson, p. 388) ¹⁾.

Een andere bedevaartplaats, Gopratāra genaamd, behoort bij de bekende rivier de Sarayu, waaraan de stad Ayodhyā gelegen is. De tekst zegt: „Men moet vervolgens gaan naar Gopratāra, het voortreffelijk *tīrtha*, van de Sarayu, waar Rāma, het lichaam verlatende, ten hemel is gevaren met dienaren, soldaten en rijdieren door het *tejas* van dat *tīrtha*.

¹⁾ G. Muir, *Original Sanskrit Texts*, vol. I (1868), p. 316.

Gelden de brahmaansche *munis* in het oude Indië als dragers van *tejas*, dan kan het ons niet verwonderen, dat hetzelfde ook in bijzondere mate geldt van het groote wezen, dat zijn volgelingen bij voorkeur aanduiden met den eernaam van Çākya-muni, den *muni* van het geslacht der Çākya's, m. a. w. den Buddha.

Ook hier de voorstelling, dat de wondermacht door dat woord aangeduid, hem aangeboren is, ja zich zelfs reeds openbaart vóór zijn geboorte. Want in het verhaal van de wonderbaarlijke geboorte van den aanstaanden Buddha, zooals dat gegeven wordt in den *Lalitavistara*, lezen wij, dat de *plakṣa*-boom, waarnaar de koningin Māyā de hand uitstreckte, zich nederboog „door de macht van het *tejas* van den Bodhisattva.”¹⁾

Het bezit van *tejas* is dus geen gevolg van de Bodhi, d. w. z. de geestelijke ontwaking, maar kenmerkt hem reeds als Bodhisattva. Dit blijkt o. a. ook uit de episode van de eerste meditatie, waaraan het 11de hoofdstuk van den *Lalitavistara* is gewijd. De Bodhisattva heeft zich nedergezet onder een *jambu*-boom en heeft den vierden trap van *dhyāna*, d. i. mystieke concentratie, bereikt, wanneer vijf *ṛṣis* komen aanvliegen op weg naar het Noorden. Boven het boschje gekomen, worden zij plotseling in hun vaart gestuit en, naar beneden ziende, ontwaren zij den Bodhisattva „vlammende door luister en gloed” (*çriyā tejasā ca jājvalyamānam*). Zij meenen een godheid te zien. „Is het Vaiçravaṇa, Māra, de Slangenkonink, Indra, Rudra, Kṛṣṇa, Candra, Sūrya of een cakravartin?”²⁾ Wanneer zij op aarde zijn neergedaald, zien zij den Bodhisattva „vlammende als een massa van *tejas*” (*kāyena tejorāçim iva jvalantam*). Blijkbaar wordt hier het verschijnsel in verband gebracht met de extatische concentratie, die *dhyāna* genoemd wordt.

¹⁾ *Lalit.* (ed. Lefmann), vol. I, p. 83.

²⁾ *Ibidem*, pp. 128—136.

Ook bij de ontmoeting met de beide kooplieden uit Orissa, Trapuṣa en Bhallika, die den Buddha voor het eerst na de Bodhi spijszigen, zien zij hem schitterend van glans gelijk de pas opgekomen zon. Ook zij wanen een goddelijk wezen voor zich te zien.¹⁾

Herinneren wij nog aan het treffende verhaal van des Buddha's verschijning in het Hertenpark van Benares, waar hij voor het eerst zijn leer zal verkondigen. De vijf asceten, die vroeger met hem in de leer zijn geweest bij denzelfden Brahmaanschen leeraar, zien hem naderen, maar aangezien hij hen heeft teleurgesteld door het opgeven der ascetische oefeningen, spreken zij af hem geen bijzonderen eerbied te bewijzen. Wanneer de Buddha echter nader komt, kunnen zij den luister (*ṛiyam tejacca*), die van hem uitstraalt, niet verduren, en, huns ondanks, rijzen zij op van hunne zetels en gaan hem te gemoet.

Ook wordt de Buddha in Sanskrit-teksten als het *Divyāvadāna* gaarne beschreven als „gesierd met de 32 teekenen van den Mahāpuruṣa en met de 80 secundaire kenmerken, met een stralend lichaam, versierd met een vadem licht, met een glans, die duizend zonnen te boven gaat, als een wandelende juweelenberg”.

Nu wordt bij dergelijke beschrijvingen veelal meer gedoeld op een lichtverschijning, zooals men die ook elders verbonden vindt met bovennatuurlijke en goddelijke wezens. Maar daarnaast vindt men toch ook duidelijk de voorstelling van uitstralenden gloed. Zoo zegt een spreuk van het *Dhammapāda* (387): „Des daags gloeit de zon, des nachts schijnt de maan, ... maar den geheelen dag en nacht gloeit de Buddha door zijn *tejas*”. *Divā tapati ādicco, rattiṃ ābhāti candimā atha sabbam ahoṛattiṃ Buddho tapati tejasā*.

Merkwaardig is in dit opzicht het verhaal van Buddha's strijd met den Nāga in de vuurhut (*agyāgāre*) der Kāṣyapas,

¹⁾ *Ibidem*, p. 382.

van Uruvilvā. Men vindt het reeds in zijn oudsten vorm in het Pāli *Tipiṭaka* der zuidelijke Buddhisten. Wanneer Buddha ondanks de waarschuwing van Kāṣyapa de vuurhut is binnengegaan, waarin zich een gevaarlijke draak bevindt, en zich daar met gekruiste beenen heeft nedergezet, wordt de draak toornig en begint rook van zich te geven. „Nu oefende de Heer zijn toovermacht zoodanig uit, dat hij rook van zich gaf. Maar de draak, dit niet kunnende verduren, ontvlamde. Ook de Heer, in het element van het vuur opgaande, ontvlamde. Terwijl beiden in lichter laaie stonden, scheen het of de vuurtempel in brand, in vlammen, in lichter laaie stond. Maar toen na verloop van dien nacht de Heer zonder het vel en de huid en het vleesch en de pezen en de beenderen en het merg van den draak te beschadigen vuur met vuur had bedwongen, wierp hij hem in zijn aalmoezennap en toonde hem aan den asceet Kāṣyapa, zeggende: „Hier is, Kāṣyapa, de draak; zijn vuur is met vuur bedwongen”.

Hier treedt dus Buddha met zijn *tejas* geheel op in den trant der epische *r̥sis*, alleen met dit verschil, dat hij zijn tegenstander wel bestrijdt, maar niet deert. Maar waar het verhaal uitdrukkelijk zegt, dat Buddha zich voorneemt den Nāga te overwinnen zonder hem lichamelijk letsel aan te doen, zou men concludeeren, dat hij ook anders had gekund.

Het motief van den vuurstrijd tusschen den *muni* en den *nāga* komt ook elders in de Buddhistische litteratuur voor. Zoo hebben wij den kamp tusschen den Thera Sāgata en een Nāga, die in de Pāli-litteratuur tweemaal wordt verhaald, eerst in het *Vinaya-piṭaka* (ed. Oldenberg, vol. IV, pp. 108 sq.) en als *Surāpāna-jātaka*, no. 81 van de Pāli-collectie. Ook hier wordt de strijd tusschen beide kampioenen uitgevochten met het wapen van den magischen gloed.¹⁾ *Nāgo ... dhūmāyi. Thero pi dhūmāyi. Nāgo pajjali. Thero pi pajjali. Nāgassa tejo theram na bādhati. Therassa tejo Nāgam bādhati.* „De

¹⁾ J. Ph. Vogel, *Indian Serpent-lore*, pp. 111 vlg.

Nāga... blies rook uit. De Thera blies ook rook uit. De Nāga ontvlamde. De Thera ontvlamde ook. Het vuur van den Nāga hindert den Thera niet. Het vuur van den Thera hindert den Nāga."

Nu is het interessant, dat in voorstellingen van de boven aangehaalde episode uit de Buddha-legende, die in de Buddhistische beeldhouwkunst niet zeldzaam zijn, het magische vuur, dat hij uitstraalt, wordt aangeduid door vlammen, die zijn lichaam omgeven. Op de oostelijke poort van Sanchi vinden wij een aantal paneelen, die betrekking hebben op de bekeering van de Kācyapas, waaronder ook de episode van den draak in de vuurhut. Nu wordt in deze oude kunst de Buddha nimmer afgebeeld. Maar om het dak der hut, waarin de vijfkoppige Nāga duidelijk zichtbaar is, spelen de vlammen, alsof inderdaad het gebouw in brand stond.

De Graeco-Buddhistische school van Gandhāra, die het eerst heeft gewaagd den Buddha af te beelden, levert meer dan één voorbeeld, waarin wij zijn gestalte zien omringd door vlammen *tejas*.

Bijzonder interessant is een relief, 40 cm. in diameter, dat in November 1833 in de buurt van Kābul is gevonden en zich thans in het museum te Calcutta bevindt¹⁾. Het stelt Buddha voor zittend met gevouwen handen en gekruiste beenen in de houding der meditatie. Uit zijn beide schouders komen vlammen te voorschijn. (Plaat I).

In een Graeco-Buddhistische voorstelling van de overwinning van Buddha op den Nāga in de vuurhut der Kācyapas zien wij zijn geheele lichaam omgeven door vlammen²⁾. Twee brahmaansche kluizenaars bejiveren zich om den brand te

¹⁾ John Anderson, *Catalogue and Hand-book of the Archaeological Collections in the Indian Museum* (Calcutta 1883), vol. I, pp. 260 sq. A. Foucher, *L'art gréco-bouddhique du Gandhāra*, vol. II, p. 351, fig. 463. Cf. *Annual Report Archl. Survey of India*, 1921—22, p. 65, pl. XXVa.

²⁾ Foucher, *op. cit.*, vol. I, p. 449, fig. 224.

PLAAT I



Graeco-Buddhistisch bas-reliëf uit Kābul, thans in het Museum te Calcutta: Buddha in de houding der meditatie. Diameter M. 0.40.

blusschen. Het stuk behoort tot de collectie van het museum van Lahore.

Een derde voorbeeld uit Gandhara is een mooi reliëf uit Loriyan Tangai, een plaats in het dal van de Swāt, een zijrivier van de Kabul rivier¹⁾. Ook hier zien wij Buddha in de houding der meditatie of, juister gezegd, geestelijke of mystieke concentratie: in een grot. De wildernis, te midden waarvan de grot zich bevindt, wordt aangeduid door tal van dieren en planten. Ter linker zijde van Buddha staat in eerbiedige houding Indra, de koning der goden, die met groot gevolg is verschenen om hem eerbiedige hulde te brengen. Rondom den rand van de grot vertoonen zich de vlammen, die den gloed van Buddha's wondermacht aanduiden. (Plaat II).

Het verdient opmerking, dat in de drie aangehaalde voorbeelden Buddha blijkens zijn houding zich bevindt in den toestand van geestelijke concentratie en mystieke „Versenkung”, die in het Sanskrit wordt aangeduid met de woorden *dhyana* en *samādhi*. Wij hebben gezien, dat volgens de Buddhistische geschriften dit juist de toestand is, waarin zich de in den Buddha verborgen wondermacht manifesteert.

Dat echter het hier besproken verschijnsel niet uitsluitend behoort bij den bedoelden toestand, bewijst een bijzonder treffend stuk sculptuur, dat, uit Sikri afkomstig, zich thans in het museum te Lahore bevindt²⁾. Helaas is een groot gedeelte van dit mooie reliëf verloren gegaan en is het niet geheel zeker op welke episode der Buddha-legende het betrekking heeft. Foucher verklaart het als een conflict met de here-tieken. Buddha, die het midden van het tafreel moet hebben ingenomen, wordt hier staande afgebeeld, of liever in zwevenden toestand. Want zijn voeten zijn los van den grond. Zijn geheele lichaam is door vuur omgeven. Blijkbaar manifesteert hij zijn wondermacht tegenover de ongeloovigen en dus is

¹⁾ Foucher, *op cit.*, vol. I, p. 493, fig. 246.

²⁾ Foucher, *op. cit.*, vol. I, p. 531, fig. 261.

ook hier het vertoon van zijn uitstralende *tejas* volkomen verklaarbaar. (Plaat III).

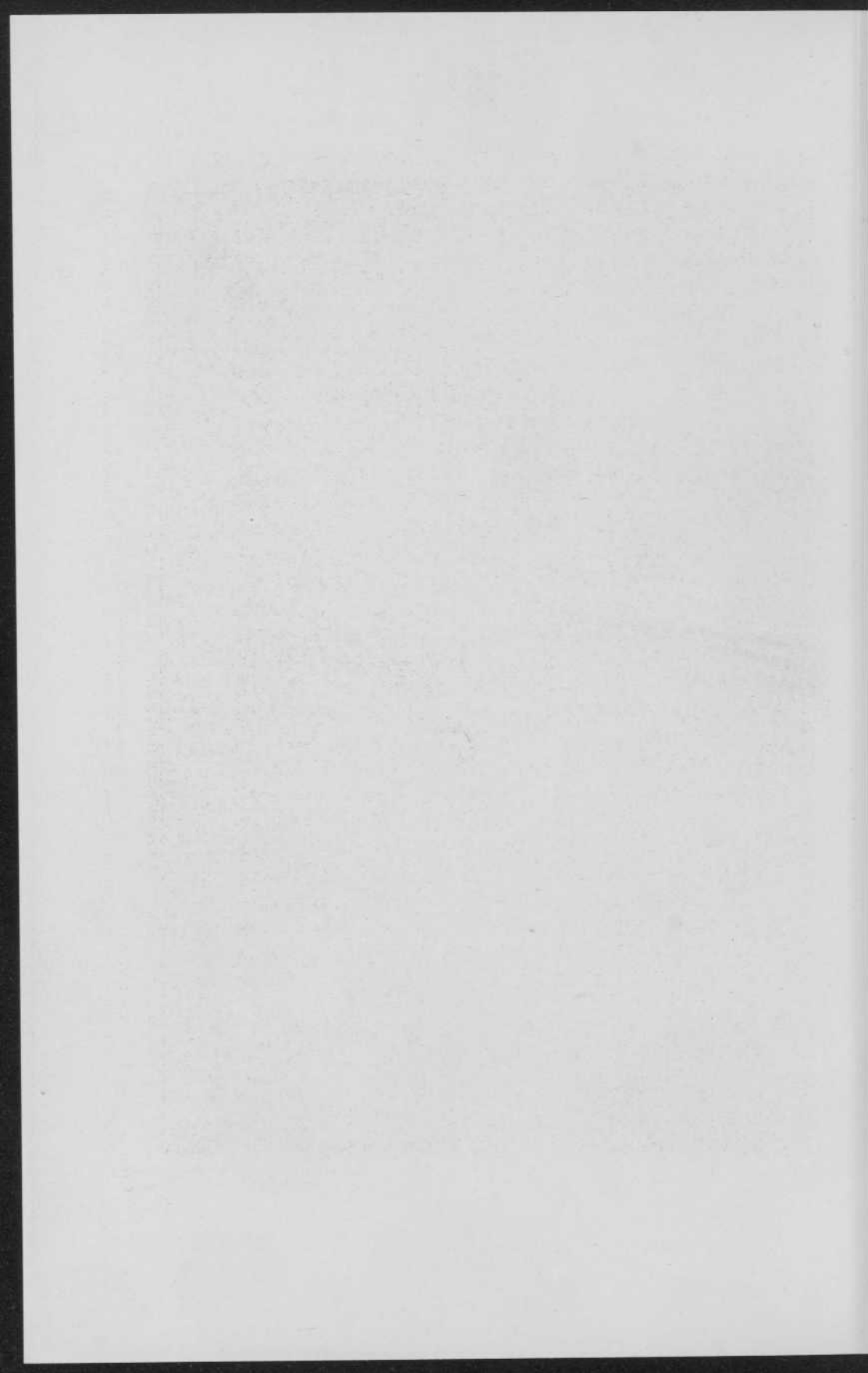
Het museum te Lahore bevat nog een Graeco-Buddhistisch reliëf, dat in dit verband moet worden genoemd¹⁾. De voorstelling is op het eerste gezicht bevreemdend. Men ziet er een persoon gezeten in de houding der mystieke meditatie, die omringd is door vlammen. Daarnaast de helft van een menschelijk skelet in dezelfde houding. Daarnaast weer een knielende figuur, die een koning moet voorstellen. Want achter hem staat een dienaar met een zonnescerm, het embleem der vorstelijke waardigheid. (Plaat IV).

Het is mij indertijd gelukt de beteekenis van dit reliëf vast te stellen. Het heeft betrekking op den dood of volgens Buddhistisch spraakgebruik het *parinirvāṇa* van Ānanda, den neef en discipel van den Buddha. Het verhaal daarvan is, voor zoover ik weet, niet bewaard in Indische geschriften, maar is bekend uit de reisverhalen der beide Chineesche pelgrims Fa-hien en Hiuen-Tsiang. Zooals gewoonlijk, is de laatste uitvoeriger dan de eerste. Hiuen Tsiang vertelt, dat hij op zijn reis op een plaats aan den Ganges ten zuiden van de stad Vaiçālī een monument aantrof, opgericht op de plek van Ānanda's *parinirvāṇa*. Toen Ānanda, die zijn neef Buddha vele jaren had overleefd, een hoogen ouderdom had bereikt, werd hij tot zijn groot verdriet gewaar, dat de kennis der goede leer onder de jongeren achteruitging. Dit deed hem inzien, dat ook voor hem de tijd gekomen was om het Nirvāṇa in te gaan. Hij vertrok uit de hoofdstad van Magadha in de richting van den Ganges, maar de koning van Magadha maakte zich op met zijn leger en volgde hem om hem van zijn besluit af te brengen. Aan de overzijde der rivier verscheen de koning van Vaiçālī (Fa-hien zegt: de Licchavis

¹⁾ Foucher, *op. cit.*, vol. II, p. 287, fig. 444. Cf. J. Ph. Vogel *Le Parinirvāṇa d'Ānanda d'après un bas-relief gréco-bouddhique*, Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, vol. V (1905), pp. 417 vlg.

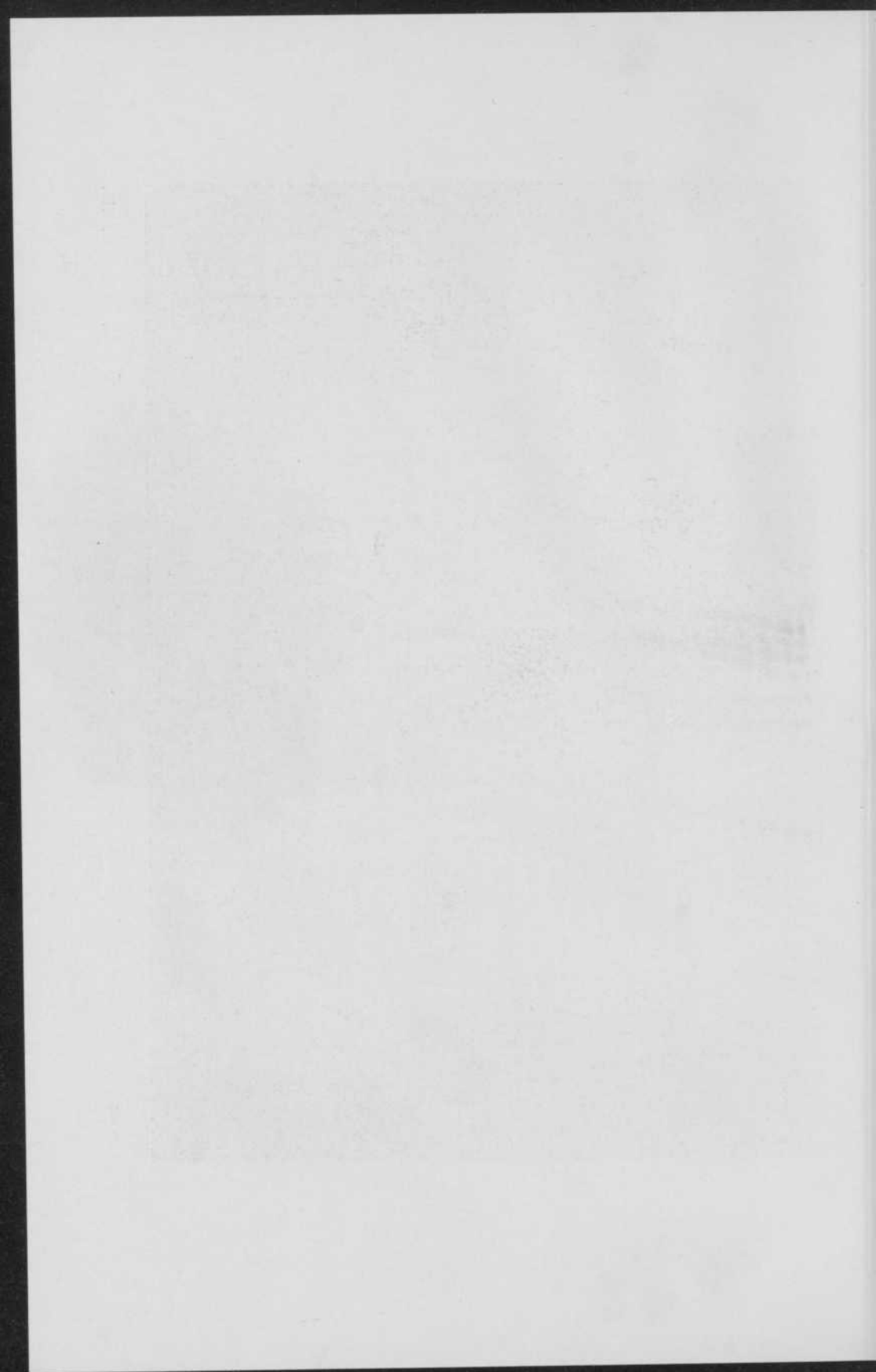


Graeco-Buddhistisch bas-reliëf met Sikri, thans in het Museum te Lahore: Buddha in conflict met heretieken (?). Hoogte M. 0.34.





Graeco-Buddhistisch bas-reliëf uit Sikri, thans in het Museum te Lahore: Het Parinirvāṇa van Ānanda. Hoogte M. 0.15.



van Vaiçālī), die, door zijn leger vergezeld, hem met dezelfde bedoeling was tegemoet getrokken. Toen nu Ānanda in het midden der rivier was gekomen, ontwikkelde hij door zijn extase een vuur, dat zijn lichaam verteerde¹⁾, terwijl hij zijn gebeente in twee gelijke helften wist te verdeelen, waarvan de ééne helft aan den rechter oever en de andere helft aan den linker oever van den Ganges terecht kwam. Zoo wist hij een dreigend conflict te voorkomen, want ieder der beide partijen kreeg nu deel aan de kostelijke en vurig begeerde relieken.

Om nog even op het reliëf terug te komen, men moet in het oog houden, dat het slechts een fragment is, waarvan de rechterkant is afgebroken. In volledigen toestand nam de met gekruisde beenen zittende figuur het midden in. Deze stelt, zooals wij zagen, Ānanda voor op het moment van zijn zelfverbranding. De ééne helft zijner relieken wordt duidelijk gerepresenteerd door het halve geraamte, waarnaast een vorstelijk persoon in eerbiedige houding ligt geknield. Deze is dus één der beide koningen, hetzij die van Magadha of die van Vaiçālī. Het spreekt van zelf dat het ontbrekend gedeelte van het reliëf de linkerhelft van het geraamte en daarnaast den anderen koning met zijn parasoldrager moet hebben bevat.

Het is opmerkelijk, dat, terwijl wij in de door de Hellenistische kunst geïncultiveerde sculptuur van Gandhāra dadelijk eenige stukken hebben kunnen aanhalen, waarin het magische vuur in zichtbaren vorm is afgebeeld, mij uit de latere Bud-

¹⁾ Hiuen Tsiang, *Buddhist Records of the Western World*, translated by Samuel Beal, vol. II, pp. 76 f.

Fā-hien, *a Record of Buddhistic Kingdoms*, translated by James Legge, Oxford 1886, pp. 75 sqq.

Fā-hien, zegt in Legge's vertaling: „He thereupon in the very middle of the river burnt his body in a fiery ecstasy of Samādhi”. Hiuen Tsiang heeft: „He seemed as though encompassed by fire”.

dhistische kunst van Voor-Indië geen voorbeelden bekend zijn.

Afbeeldingen van magisch vuur zijn ook nog aan te wijzen in een belangrijke categorie van historische documenten, n.l. de munten. Het is zeker geen toeval, dat wij het vlammende *tejas* vinden op de munten juist van die vorsten, onder wie de Graeco-Buddhistische kunst van Gandhāra moet hebben gebloeid in de eerste eeuwen onzer jaartelling. Het zijn de koningen van de Kuṣāṇa dynastie met hun vreemd klinkende namen — Vima-Kadfishes, Kaniṣka en Huviṣka — die hun uitheemsche, waarschijnlijk Turksche, afkomst nog verraden door hun on-Indisch costuum. Wij weten van Kaniṣka en Huviṣka, dat zij aanhangers en beschermers van het Budhisme waren. Op de gouden en koperen munten van deze koningen, die in grooten getale in geheel Noordelijk Indië worden gevonden, vindt men geregeld vlammen oprijzen van de beide schouders van de koningsfiguur, hetzij deze als borstbeeld dan wel ten voeten uit staat afgebeeld. Op de munten van Vima-Kadfishes is dit zelfs zóó algemeen, dat Percy Gardner, wanneer hij in zijn voortreffelijken catalogus¹⁾ de eerste munt van genoemden koning beschrijvend, daarbij opmerkt „flames ascend from his shoulders”, in een noot daarbij voegt: „This is so usual on the gold coins of this king, that it will be omitted in subsequent descriptions”.

Ook de op de keerzijde dezer munten afgebeelde goden, ontleend aan het Grieksche, Indische en Perzische pantheon (vooral het laatste!), hebben soms hetzelfde attriboot. Het is opvallend, dat wij op de munten van Kaniṣka en Huviṣka ook den nimbus zien verschijnen, die het hoofd der goden, vaak ook dat der koningen omcirkelt. Dat de beteekenis van deze lichtschijf duidelijk wordt beseft, blijkt uit de omstandigheid, dat zij vaak van stralen is voorzien vooral bij afbeeldingen van den zonnegod Mithra.

¹⁾ Percy Gardner, *The Coins of the Greek and Scythic Kings of Bactria and India* (London 1886), p. 124. Vgl. de platen XXV-XXIX.

In dit verband zij nog herinnerd aan een boeiende legende, die de Chineesche pelgrim Hiuen Tsiang¹⁾ in zijn reisverhaal heeft opgenomen, toen hij op weg naar Indië de landstreek Kapiça, in het tegenwoordige Afghanistan gelegen, doortrok. Op den top van het sneeuwgebergte, zoo verhaalt hij, is een meer, waarin eertijds een bij uitstek kwaadaardige Nāga verblijf hield. Deze draak was gewoon uiting te geven aan zijn nurkschheid door verwoestende stormen te verwekken. Koning Kaniška, wien het geval ter oore kwam, besloot hieraan een einde te maken door aan den voet van den sneeuwberg een Buddhistisch klooster met bijbehorend reliekmonument te stichten. De Nāga deed al het mogelijke om de uitvoering van dit plan te verijdelen. Tot zes malen toe verwoestte hij het klooster en den *stūpa*, waarop de koning aan zijne soldaten gelastte het meer, waarin de Nāga huisde, met steenen te dempen.

Toen nam de draak de gestalte van een ouden brahmaan aan en, zich ter aarde buigend voor den olifant van den koning, trachtte hij dezen van zijn voornemen af te brengen. „Wij, Nāgas”, zoo sprak hij, „zijn slechts dierlijke wezens. Toch bezitten wij groote macht. De Nāga rijdt op de wolken, drijft de winden voort, beweegt zich door het luchtruim en door het water; geen menschelijke macht kan hem weerstaan”. Een roemruchtig koning als Kaniška, zoo meende hij, kon bij een conflict met een Nāga slechts luttel roem oogsten, in geval hij overwon; daarentegen zou hij schande belopen, als hij het onderspit moest delven.

Toen de draak zag, dat zijn argumenten weinig of geen indruk maakten, trok hij zich terug in zijn meer en weer barstten storm en onweer los met een dusdanig geweld, dat het koninklijk leger bevangen werd door schrik. Toen nam Kaniška zijn toevlucht tot dat uiterste middel, als *saccakiriyā* in Buddhistische geschriften vermeld. Eerbied betuigend aan de

¹⁾ *Records of Western Countries* (vert. S. Beal), vol. I, pp. 64 vlgg.

Drie Juweelen, beriep hij zich op de verdienste van zijn oede werken, in vroegere existenties verzameld, en bad, dat nu de volle macht van zijn verdienste tot uiting mocht komen. Daarop rees van zijn beide schouders een groote vlam vergezeld van rook. De Nāga nam de vlucht, de winden bedaarden en de donderwolken verspreidden zich.

Weer verscheen de draak in menschenlijke gedaante voor den koning, maar nu om zich te onderwerpen en vergeving te vragen. Maar aangezien hij blijkbaar zijn beter ik niet al te zeer vertrouwde, verzocht hij nog een gunst. In geval hij een booze bui mocht krijgen en zich donkere wolken op den bergtop vertoonden, moest men de kloosterbel luiden. Op het hooren van dat geluid zou zijn kwaad humeur wijken.

Men ziet, dat in dit Buddhistische verhaal de magische macht van den koning zich manifesteert precies op dezelfde wijze, als wij dat op zijn munten vinden afgebeeld, d.w.z. door vlammen uit beide schouders. De verschijning van zijn *tejas* wordt hier voorgesteld als het effect van een *saccakiriya* („an Act of Truth”), zooals het in het Pāli genoemd wordt. Een dergelijk beroep op waarheid of liever op de kracht der goede werken (want dit is de vorm, dien het gewoonlijk aanneemt) is niet uitsluitend Buddhistisch, maar algemeen Indisch. Ook het epos levert er voorbeelden van op. Wat echter, naar het mij voorkomt, wel typisch Buddhistisch is in deze legende, is het ethische element, dat hier de magische werking te voorschijn roept. Dit element, ontbreekt evenzeer in de Brahmanistische sagen als in de oudere Buddhistische legenden, waar in den regel twee drijfkrachten in aanmerking komen — *tapas* en *samādhi*.

Het woord *tejas* vindt men ook wel gebezigd om een persoon of zaak aan te duiden, die *tejas* bezit. Het zij mij vergund daarvan enkele voorbeelden aan te halen.

In hetzelfde 7^{de} hoofdstuk van het Wetboek van Manu, waarin het koningschap wordt behandeld, komt een uitvoerige

passage voor over de noodzakelijkheid van straf. Straf (*Daṇḍa*) wordt hier voorgesteld als een demonisch wezen, zwart met roode oogen, die de boosdoeners achtervolgt en uitroeit. *Daṇḍo hi sumahat tejo* wordt in vers 28 gezegd. Bühler vertaalt dit: „Punishment [possesses] a very bright lustre.” Ik zou het willen vertalen: „Straf is een groote magische kracht, en zij is moeilijk te hanteeren door ongevormden van geest; den koning, die van de Wet (*dharma*) is afgeweken, doodt zij met zijne verwanten.”

In het *Anuṣāsanaparvan*, het dertiende boek van het *Mahābhārata*, vindt men een uitvoerige beschouwing over de vraag op welke wijze men „lang van levensduur” (*dīrghāyus*) en „kort van levensduur” (*alpāyus*) kan worden. Daarbij wordt het volgende voorschrift gegeven (*M. Bh.* XIII, 104, 62b—64a): „Wie zich na den maaltijd nog niet gereinigd heeft (*ucchiṣṭa*), moet de volgende drie *tejas* niet aanraken — het vuur, het rund, den brahmaan, want zóó wordt zijn levenstijd niet benadeeld. Drie *tejas* moet hij nimmer aanzien: de zon, de maan en de *nakṣatras* (maanhuizen of gesternten in het algemeen)”¹⁾.

trīṇi tejāṃsi nocchiṣṭa ālabheta kadā cana
agnim gāṃ brāhmaṇam caiva tathā hy āyur na riṣyate
trīṇi tejāṃsi nocchiṣṭa udīkṣeta kadā cana
sūrya-candramasau caiva nakṣatrāṇi ca sarvaṇi.

Elders in hetzelfde boek (*M. Bh.* XIII, 22, 10) wordt de meening van vier *tejas* aangehaald over de kwestie, welke personen als *pātra* moeten worden aangemerkt. De vier *tejas* zijn de aarde, het vuur, *Kācyapa* en *Mārkaṇḍeya*.

tatremam ṣṇu me, Pārtha, caturṇāṃ tejasāṃ matam
prthivyāḥ Kācyapasyāgner Mārkaṇḍeyasya caiva hi

M. Bh. XIII, 178, 62—63 wordt *tejas* gezegd van *kṣatriyas*; *Bhīṣma* zegt hier tot *Paraçurāma*:

¹⁾ Vgl. *Çāk.*, vers 77, waar zon en maan *tejoḍvaya* worden genoemd.

*yaccāpi katthase, Rāma, bahuṇaḥ parivatsare
nirjilāḥ kṣatriyā loke mayaikeneti tac chr̥ṇu
na tadā jātavān Bhīṣmaḥ kṣatriyo vāpi madvidhaḥ
paścād jātāni tejāṃsi tṛṇeṣu jvalitaṃ tvayā*

„Al snoeft gij, Rāma, dat gij alleen herhaaldelijk in een jaar de ridders overwonnen hebt, luister! Toen was Bhīṣma nog niet geboren of een ander ridder aan mij gelijk. Die „krachten” zijn later geboren en gij hebt slechts in het stroo gevlamd (d.w.z. gij hebt gemakkelijk spel gehad).”

Niet slechts in goddelijke en menselijke wezens werkt het magische vuur. Men vindt het even goed in dieren, planten en levenlooze voorwerpen. Hoewel mijn onderzoek in dit opzicht nog minder kan bogen op volledigheid, zij het mij toch vergund, ook hiervan iets mede te deelen.

Wij zouden dan in de eerste plaats willen wijzen op een merkwaardig lied van den *Atharva-veda* (VI, 38), waarin sprake is van glans, aangeduid met het femininum *tvīṣi*. Deze glans wordt hier verpersoonlijkt, en *devī*, d.w.z. „godin” genoemd. In het refrein wordt gezegd, dat zij den god Indra heeft ge- baard en de wensch wordt uitgesproken „dat zij tot ons moge komen, vereenigd met *varcas*”. Nu wordt in dit lied het woord *tejas* niet genoemd, maar *varcas* komt *tejas* in betee- kenis zeer nabij. Het komt mij voor, dat wij in deze godin hebben te zien een verpersoonlijking van den magischen gloed en glans, die gewoonlijk *tejas* genoemd wordt. Want het is volkomen begrijpelijk, dat men behoefte gevoeld heeft aan de verpersoonlijking van een begrip, dat blijkbaar zóó geheerscht heeft in de gedachtewereld der Indiërs.

Is deze veronderstelling juist, dan biedt ons het *Atharvan-* lied een hoogst merkwaardige opsomming van allerlei dingen, waarin de geheimzinnige gloed geacht wordt aanwezig te zijn. Wanneer men de wonderlijk bonte opsomming van den tekst volgt, dan vindt men daar: den leeuw, den tijger, den adder (*pr̥dāku*), het vuur, den brahmaan, de zon, den olifant, den luipaard, goud, de wateren, de koeien, de menschen, den

strijdwagen, dobbelsteenen, de (१) kracht (*vāja*) van den stier, den wind, Parjanya den regengod, het *ṣuṣma* (?) van Varuṇa, den Rājanya (= Kṣatriya), den trommel (*duṇḍubhi*), de uitgestrekte (*āyatā*), de (१) kracht (*vāja*) van het paard en het gebrul (*māyu*) van den mensch.

Wat de menschenlijke wezens betreft, noemt deze lijst in het bijzonder den brahmaan en den kṣatriya, waarvan boven reeds kon worden aangetoond, dat zij gelden als dragers van *tejas*.

Wenden wij ons nu tot de vertegenwoordigers der dierenwereld, dan kan het ons niet verwonderen daaronder het heilige rund te vinden vermeld. Verder noemt de lijst eenige wilde dieren: leeuw, tijger, olifant en luipaard, die ik elders niet met het begrip *tejas* in verband gebracht heb gezien. Wel geldt dit, en wel in zeer bijzondere mate van de slang. Inderdaad bevat het *Atharvan*-lied het woord *ṛdāku*, dat ook elders in den *Atharvaveda* voorkomt en waarmede een soort van vergiftige slang schijnt te worden aangeduid.¹⁾

Het komt mij niet onwaarschijnlijk voor, dat het twijfelachtige woord *āyatā* (= de uitgestrekte, de lange), hetwelk Whitney vertaalt als „the drawn [arrow]”, misschien moet opgevat worden als een van die wisselwoorden voor de slang, waaraan het oud-Indisch zoo bijzonder rijk is.²⁾

Hoe dit zij, het behoeft nauwelijks een uitvoerige toelichting, dat een zoo bij uitstek griezellig dier als de slang wordt beschouwd als een draager van magische potentie, en vooral de giftslang met de doodelijke werking van haar beet. Inderdaad vindt men de werking van het venijn der slang doorlopend voorgesteld als die van een verterend vuur. Zoo ooit, dan is hier het begrip, dat door *tejas* wordt uitgedrukt, op zijn plaats.

¹⁾ De *Amarakoṣa* noemt *ṛdāku* onder de 25 synoniemen voor „slang”

²⁾ Amara heeft o. a. *ḍīrghapṛṣṭha* („lang-rug”); het Pāli heeft *ḍīgha* „lang” en „*ḍīghajātika*” („van de lange soort”). Cf. mijn *Indian Serpentlore*, pp. 12 sq.

In het *Mahābhārata* (III, 108, 11) vindt men den Himālaya beschreven als „bewoond door kronkelaars, zwellend van venijn, en met brandende tong” (*viṣolbaṇa-bhujamgaic ca dīptajihvair niṣevitam*). In een jāta (no. 256) van de groote Pāli-collectie lezen wij: *te tatthāsiviso ghero tejasī tejasā hani* „Hen doodde een verschrikkelijke *tejas*-dragende giftslang met haar *tejas*”. In het *Rāmāyaṇa* (II, 12, 55) wordt koning Daśaratha, als Kaikeyī de verbanning van Rāma eischt, vergeleken met een slang, die beroofd is van *tejas* (*hṛtatejā yathā sarpo*).

Wordt dus de slang als een draager van *tejas* aangemerkt, dan geldt dit zeker niet minder van den slangendemon of Nāga, dat grillige wezen, dat zulk een groote plaats inneemt in het folklore van Indië. De Nāga-koning Takṣaka, die optreedt in het eerste boek van het *Mahābhārata*, verbrandt een waringinboom tot asch door zijn giftigen beet. In het *Bhūridatta-jāta* (no. 543) getuigt de held van het verhaal — de Nāgarāja Bhūridatta, die hier nog wel als Bodhisattva optreedt — van zich zelf: „Ik ben een Nāga tooverkrachtig, rijk aan *tejas*, moeilijk te overwinnen; in mijn toorn zou ik zelfs een bloeiende landstreek met [mijn] *tejas* bijten”.

*Nāgo 'ham asmi iddhiṃ tejasī duratikkamo
ḍaseyaṃ tejasā kuddho phītaṃ janapadam api.*

In dit verband zou ik nog een tooverlied tegen slangenvergif uit den *Atharvaveda* (X, 4, 25) willen aanhalen, waarin wordt gezegd: *adhā viśasya yat tejo arvācīnaṃ tad etu te*. „Moge de gloed (*tejas*) van het venijn voor u naar beneden gaan”.

Als middel tegen vergif noemt de Indische litteratuur vooral twee middelen, n.l. tooverformulieren en geneesmiddelen. Volgens een uitspraak van Suśruta, die geldt als één der groote autoriteiten op medisch gebied, zou van de eersten nog meer heil zijn te verwachten dan van de laatsten.

*Viśaṃ tejomayair satyabrahmatapomayaiḥ
yathā nirvāryate kṣīpraṃ prayuktaṃ na tathauśadhaiḥ.*

Hier worden de *mantras* of tooverspreuken *tejomaya* „uit *tejas* bestaande” genoemd. Want het ligt voor de hand, dat het *tejas* van het vergif alleen kan bestreden worden met middelen, die eveneens en wel in hoogere mate *tejas* bezitten.

Maar nu het andere door Suçruta genoemde middel. Het neutrum *auśadha* „geneesmiddel” is afgeleid van *oṣadhi*, dat „geneeskrachtige plant” beteekent. Hieromtrent kan natuurlijk geen twijfel bestaan. Maar welke is de etymologie van het woord *oṣadhi*? In het Petersburgsche Woordenboek wordt dienaangaande gezegd: „Wir wären geneigt das Wort für zusammengezogen zu halten aus *avasadhi* d.i. *avasa Labung, Nahrung und dhi enthaltend*”¹⁾. Nu wil het mij voorkomen, dat *oṣa-dhi* niets anders kan beteekenen dan „hitte-bevatter” (cf. *vāri-dhi* = water-bevatter, zee). Het woord *oṣa* immers beteekent „hitte” en behoort bij den wortel *uṣ*, *oṣati* = hij brandt, part. praet. *uṣta*. Vgl. Gr. *εῖω* branden, Lat. *ūrō* = branden, part. praet. *ustus*.

Nu lijkt „hitte-dragers” een vreemde benaming voor een geneeskrachtige plant, wanneer men denkt aan hitte in den alledaagschen zin. Maar niet, wanneer men daaronder verstaat de geheimzinnige kracht, den latenten gloed, die gewoonlijk *tejas* genoemd wordt. En wat lezen wij in het *Mahābhārata* (III, 137)? *oṣadhīr oṣadhipatīḥ divas tejah samuddhṛtya janayāmāsa vāriṇā* „De heer der kruiden (d.i. de Maan als Soma) heeft met water de heilkruiden voortgebracht, *tejas* onttrekkend aan den hemel”.

Deze opvatting verklaart tevens de schijnbaar zoo vreemde voorstelling, dat de geneeskrachtige planten licht uitstralen. Want *tejas*, de magische potentie, uit zich zoowel door glans als door gloed. De bedoelde voorstelling vindt men o.a. in een merkwaardige passage, die voorkomt in het *Yuddhakāṇḍa*, het zesde boek van het *Rāmāyaṇa* (VI, 74, 30-58). Daar wordt

¹⁾ Uhlenbeck noemt deze verklaring in zijn *Kurzgefasstes Etymologisches Wörterbuch der altindischen Sprache*, p. 37.

verhaald, hoe Indrajit, de zoon van Rāvaṇa, vreeselijk heeft huisgehouden onder de bondgenooten van Rāma, zoodat het slagveld bedekt is met gesneuvelden en gewonden. Tot de laatsten behoort Jāmbavant, de koning der beren, die Hanumant, den befaamden veldheer der apen, aanraadt om heilkruiden van den Himālaya te gaan halen teneinde de gewonden te genezen. „Daar zult gij den vervaarlijken gouden berg R̥ṣabha zien en den top van den Kailāsa, o vijandenverdelger. In het midden tusschen die twee toppen zult gij, o held, den heilkruidenberg zien stralen, onvergelykelyk van glans en voorzien van alle heilkruiden. Op den top van dezen berg, o tijger onder de apen, zult gij vier stralende heilkruiden zien, die de tien hemelstreken doen stralen: *mṛtasaṃjīvanī*, *viṣalyakaraṇī*, *suvarṇakaraṇī* en *saṃdhānī*, het groote heilkruid”.

Het is voor Hanumant een kleinigheid om van Lankā (Ceilon) naar den Himālaya te springen. Daar vindt hij zonder moeite den kruidberg, die beschreven wordt als „vlammend van alle vlammende heilkruiden” (*pradīpta-sarvaśādhī-saṃpradīptam*). Maar wanneer hij hem gevonden heeft „vlammend als een berg vuur” (*analarāṇḍīptam*) en op den kruidberg gesprongen, de geneeskrachtige planten wil gaan plukken, maken dezen zich onzichtbaar. Dan rukt Hanumant den geheelen berg uit en brengt hem naar Lankā, waar de gewonden reeds door den geur der heilkruiden alleen genezen worden.

Nog bij den dichter Kālidāsa vindt men lichtverspreidende geneeskruiden genoemd en wel in zijn *Raghuvamśa* IV, 75, waar hij een fantastischen veldtocht van zijn held Raghu beschrijft. „De heilkruiden, wier glans (*tvīṣ*) weerkaatst werd in de halsketenen der elefanten vastgebonden aan de denneboomen, waren den held des nachts tot lampen zonder olie.”

Het boven aangehaalde lied uit den *Atharvaveda* noemt vuur en water onder de dingen, die „gloed” bezitten. Wat het vuur betreft, spreekt dit van zelf. Daarentegen zal het bevreemdend schijnen met betrekking tot het water, waarvan juist de koelheid en de verkoelende invloed de meest in het

oog vallende kenmerken zijn. Aan den anderen kant is het duidelijk, dat men aan het water een geheimzinnige kracht toekent. Vandaar het plengen van water ter bekrachtiging van plechtige handelingen, waaraan een oud, magisch element zelden ontbreekt. Wij noemen in dit verband het uitspreken van een vervloeking, waarvan de sage van Kalmāṣapāda ons reeds een voorbeeld heeft opgeleverd, verder een plechtige schenking en de koningswijding¹⁾.

Wat het tweede punt betreft, zoo moeten wij hier vooral denken aan landschenken door vorsten ten behoeve van brahmanen en goden gedaan. In de op koper gegraveerde charters, die dergelijke giften vereeuwigen (inderdaad gelden zij „voor zoolang als de zon en de maan zullen bestaan”), vindt men dan ook geregeld de uitdrukking „gepaard met het geven van een handvol water”. (*udaka-pūrvaka-pratigraheṇa, toya-culukāpūra-pūrvakam, jala-culuka-saṃpradāna-pūrvakam*).

Ook wordt in Buddhistische geschriften vaak vermeld, dat een of ander aanzienlijk vereerder van den Buddha aan dezen een park ten geschenke geeft tot verblijfplaats van hem en zijn monniken. Het klassieke voorbeeld is de gift van het park Jetavana bij de stad Ārāvastī; de gever was de rijke koopman Anāthapiṇḍada. Een zeer antieke voorstelling van deze episode komt voor onder het beeldhouwwerk van Bharhut.

Het kan ons niet bevreemden, dat ook de beelden der goden als dragers van *tejas* worden beschouwd. Wij bezitten hiervan een merkwaardige getuigenis uit de Kashmirsche kroniek *Rājatarāṅgiṇī*, één van de zeer weinige historiographische werken, die de oud-Indische litteratuur kan aanwijzen. De bedoelde passage komt *niet* voor in de eigenlijke *Rājatarāṅgiṇī* van Kalhaṇa, maar in het vervolg daarop, samengesteld door Jonarāja, de zoogenaamde tweede *Rājatarāṅgiṇī*.

¹⁾ Dat ook bij een *saccakiriyā* een plenging van water behoort, blijkt uit het *Suppāraka-jātaka* (*Jāt.* IV, p. 142).

Dit werk behandelt de Mohammedaansche periode der geschiedenis van Kashmir.

Onder de Moslimsche vorsten van Kashmir heeft zich Sikandar, een tijdgenoot van Timur (Tamerlan), een droevige vermaardheid verworven, omdat hij in zijn geloofsijver de oude tempels zoowel als de afgodsbeelden heeft laten vernielen. Vandaar zijn bijnaam *But-shikan*, d.i. de afgodenbreker. Wanneer de kroniekschrijver over dit voor hem zoo pijnlijk onderwerp komt te spreken, voelt hij blijkbaar behoefte om er zich en anderen rekenschap van te geven, hoe toch de goden een dergelijke heiligschennis hebben kunnen gehengen. Hij zegt dan het volgende (743—746)¹: „Toen het land Kashmir was besmet door de slechte zeden der barbaren (Mlecchas), hebben brahmanen, goden en (Veda)spreuken hun macht verloren. De goden, die evenals vuurvliegen in de kracht der tijden hunnen glans (*tejas*) hadden geopenbaard, diezelfde goden hebben ten gevolge van de boosheid der tijden hun glans doen verdwijnen. Door het te loor gaan van de verdiensten der makers en door de schuld van deze eeuw der zonde hebben de godheden alle beelden verlaten evenals slangen hun afgestroopte huid. Toen eenmaal die bijzondere glans (*tejoviṣeṣa*) door de hemelingen er aan was onttrokken, toen bleef van de beelden niets meer over dan steen, en van de spreuken niets meer dan woorden”.

De goddelijke essentie, de wondermacht, aangeduid door het woord *tejas*, wordt dus door de goden medegedeeld aan hunne beelden. Hierdoor verkrijgen die beelden hunne heiligheid. Zonder *tejas* zijn zij niet meer dan bewerkte steenen.

Wij vinden *tejas* ook in verband gebracht met den *līṅga* of phallus, die als symbool van den god Īva tegenwoordig nog het voorwerp is van een in Voor-Indië zeer verbreiden cultus. Ik zou hier willen verwijzen naar de uitstekende

¹) Jonarāja, *Dvītiya-Rājat*, (ed. Durgaprāsad, 1896), vol. III, p. 65.

studie van Dr. F. D. K. Bosch, getiteld „Het Lingga-Heiligdom van Dinaja”¹⁾.

In dit verband zij ook nog gewezen op een eigenaardigheid der Brahmanistische iconographie, die zoowel in zuidelijk Voor-Indië als op Java optreedt. De god Viṣṇu wordt in den regel vier-armig afgebeeld; in zijn vier handen houdt hij een discus of wiel (*cakra*), een kinkhoren (*ṣaṅkha*), een lotusbloem (*padma*) en een knots (*gadā*). Nu vindt men vaak de beide eerstgenoemde emblemen vlammeende voorgesteld. Volgens den Franschen geleerde Jouveau-Dubreuil²⁾ zou dit vlammenattribuut zich in de Drawidische kunst van Zuid-Indië vertoonen van de 10^{de} eeuw af. In de kunst der Pallava dynastie schijnt het niet voor te komen. Hoe dit zij, in elk geval is het m. i. duidelijk, dat het hier weer de als gloed (*tejas*) gedachte goddelijke essentie is, welke men zichtbaren vorm heeft willen geven.

In dit verband mogen wij in herinnering brengen, dat, zooals in het *Viṣṇupurāṇa* wordt medegedeeld, Twaṣṭar de verschillende wapenen der goden vervaardigde uit den gloed (*tejas*) van Sūrya, den zonnegod.

Het *Atharvan*-lied boven aangehaald noemt onder de dingen, die „glans” bezitten, ook het goud. Het lijdt geen twijfel, dat ook hier een geheimzinnige kracht bedoeld wordt, die men aan het goud toekent. Inderdaad vinden wij in het *Pañcatantra* de eigenaardige voorstelling, dat een schat warmte (*uṣman*) uitstraalt, welke het *tejas* van den eigenaar van dien schat doet toenemen.

uṣmāpi vittajo vṛddhiṃ tejo nayati dehinām

¹⁾ *Tschr. Bat. Gen. v. K. en W.*, vol. LXIV (1924), pp. 227 sqq.

²⁾ G. Jouveau-Dubreuil, *Archéologie du Sud de l'Inde II. Iconographie* (Annales du Musée Guimet, Bibl. d'Etudes, tome XXVII), Paris 1914, pp. 63—65.

³⁾ *Viṣṇupurāṇa* III, 2, 10—12.

Dit wordt geïllustreerd door het verhaal van de muis Hiranyaka („Goudeling”), die zijn hol boven een verborgen schat heeft gemaakt en dus zelfs katten en apen overtreft in het springen. Maar wanneer die schat is ontdekt en weggehaald, verliest zij dat wonderbaarlijk vermogen. Hieraan worden dan ethische beschouwingen over de macht van het geld vastgeknoopt.

Een vers in het *Mahābhārata* (III, 199, 13480), dat gaarne in schenkingsoorkonden wordt aangehaald, noemt het goud het kind van het vuur.

*agner apatyam prathamam suvarṇam
bhūr Vaiṣṇavī Sūryasutāc ca gāvaḥ
lokās trayas tena bhavanti dattā
yaḥ kāñcanaṁ gāc ca mahīm ca dadyāt*

Neemt men het *tejas*-houdend karakter van het goud in aanmerking, dan wordt ook het gebruik van dit metaal bij zekere ceremoniën, die een in hoofdzaak magisch karakter dragen, begrijpelijk. Zoo vermeldt Manu (II, 29), waar hij in aansluiting aan de *Grhyasūtras* de sacramenten behandelt, dat bij gelegenheid van de geboorte-ceremonie (*jātakarma*) het kind gevoed moet worden met goud, honig en gesmolten boter.

*prāñ nābhivardhanāt puṃso jātakarma vidhīyate
mantravat prāçanam cāsyā hiranyamadhucarpiṣām.*

Een vreemd dieet voor een pas geboren kind, zou men zoo zeggen. Deze bevreemding zal wijken, wanneer men weet, dat dergelijke ceremoniën grootendeels berusten op overoude, primitieve opvattingen. De voeding met *tejas*-dragende substanties heeft blijkbaar ten doel het kind te doen deelen in de magische kracht, die daarvan uitgaat. Het spreekt trouwens vanzelf, dat, wat het goud betreft, van voeding in eigenlijken zin geen sprake kan zijn. In de praktijk komt het hierop neer, dat de beide andere genoemde substanties, honig en

gesmolten boter, worden aangeraakt met een goudstuk of gouden ring.¹⁾

Volgens de *Bṛhatsaṃhitā* (XLVIII, 48) wordt bij de koningswijding een goudstuk neergelegd op den troon, vóórdat de koning er op plaats neemt.

*antardhāya hiraṇyaṃ tatropaviṣen nareṣvaraḥ sumanāḥ
sacivāptapurohitadaivapaurakalyāṇanāmavṛtaḥ.*

Wij hebben gezien, dat bij de geboorteceremonie naast goud ook gesmolten boter en honig genoemd worden. Het ligt voor de hand te vermoeden, dat deze beide substanties ook als *tejas*-houdend worden beschouwd. Wat de gesmolten boter (Skt. *ghṛta*, *sarpis*, *ājya*, Hindi *ghī*, Indoanglice *ghee*) betreft, deze vervult ook een belangrijke functie bij de koningswijding. In de *Bṛhatsaṃhitā* (LXXXIV) lezen wij, dat bij deze gelegenheid de koning wordt besprenkeld met *ghī*. Daarbij reciteert men de volgende *mantras*, die aan Vṛddha-Garga worden toegeschreven: *ājyaṃ tejo samuddiṣṭam ājyaṃ pāpaharam
param ājyaṃ surāṇām āhāra ājye lokāḥ pratiṣṭhitāḥ bhau-
māntarikṣaṃ divyaṃ ca yat te kilbiṣam āgatam sarvaṃ tad
ājyasaṃsparṣāt praṇāṣam upagacchatu.* „Ghī wordt *tejas* genoemd; *ghī* is de voornaamste kwaaddelger; *ghī* is het voedsel der goden; op *ghī* is de wereld gegrondvest. Welke smetten van aardrijk, luchtruim of hemel U bereikt hebben, mogen zij allen verdwijnen door aanraking met *ghī*”.

Uit deze verzen blijkt, op welke gronden aan een zoo huishoudelijk artikel als boter zulk een bijzondere beteekenis wordt toegeschreven. *Ghī* is de offerspijs der goden; dus deelt het in de heiligheid, die de geheele offerhandeling kenmerkt. En aangezien van het offer het heil der wereld afhangt, kan men ook zeggen, dat deze gevestigd is op *ghī*.

¹⁾ Tegenwoordig is water, waarin men een gouden munt heeft gelegd, een bekend medicament in Indië. Over de beschermende kracht aan goud toegekend, zie men W. Crooke, *The Popular Religion and Folk-lore of Northern India* (1896), vol. II, p. 15.

Onder de dingen genoemd in den *Atharvaveda* zijn er nog eenige, die een nader onderzoek vereischen. Zoo vinden wij daaronder de dobbelsteenen vermeld, waarbij het opvalt dat „dobbelen” in het Sanskrit *divyati* en het dobbelspel *dyūta* wordt genoemd. Beide deze woorden behooren bij den wortel *dyu-*, *div-* die „lichten, schitteren”, beteekent.

Verder is het wellicht niet geheel toevallig, dat juist die personen en zaken, welke als *tejas*-draggers gelden, worden aangeduid door een groot aantal wisselwoorden, nl. de koning, de brahmaan, de slang, het goud, de offerboter.

Wij hebben er in den loop van onze beschouwing op kunnen wijzen, dat de als gloed gedachte magische kracht, die gewoonlijk *tejas* genoemd wordt, ook door een aantal andere woorden wordt aangeduid, nl. *prabhāva*, *ojas*, *varcas*, *vapus*.

Wanneer ik een onderscheiding heb gemaakt tusschen personen en zaken, die *tejas* bevatten, dan is dit een onderscheid, dat volgens Indische opvatting zeker veel minder spreekt dan in de moderne gedachte. Tegenwoordig nog is het Hinduïsme doortrokken van animisme. Dat b.v. de geneeskrachtige kruiden, die worden aangeduid met het Sanskrit woord *oṣadhi*, worden gedacht als bezielde wezens, blijkt niet alleen uit hetgeen wij hebben aangehaald, maar uit menige andere plaats. Vooral de *Atharva-veda* is in dit opzicht leerzaam. Ditzelfde geldt van dingen als dobbelsteenen, wapenen en zelfs van verborgen schatten.

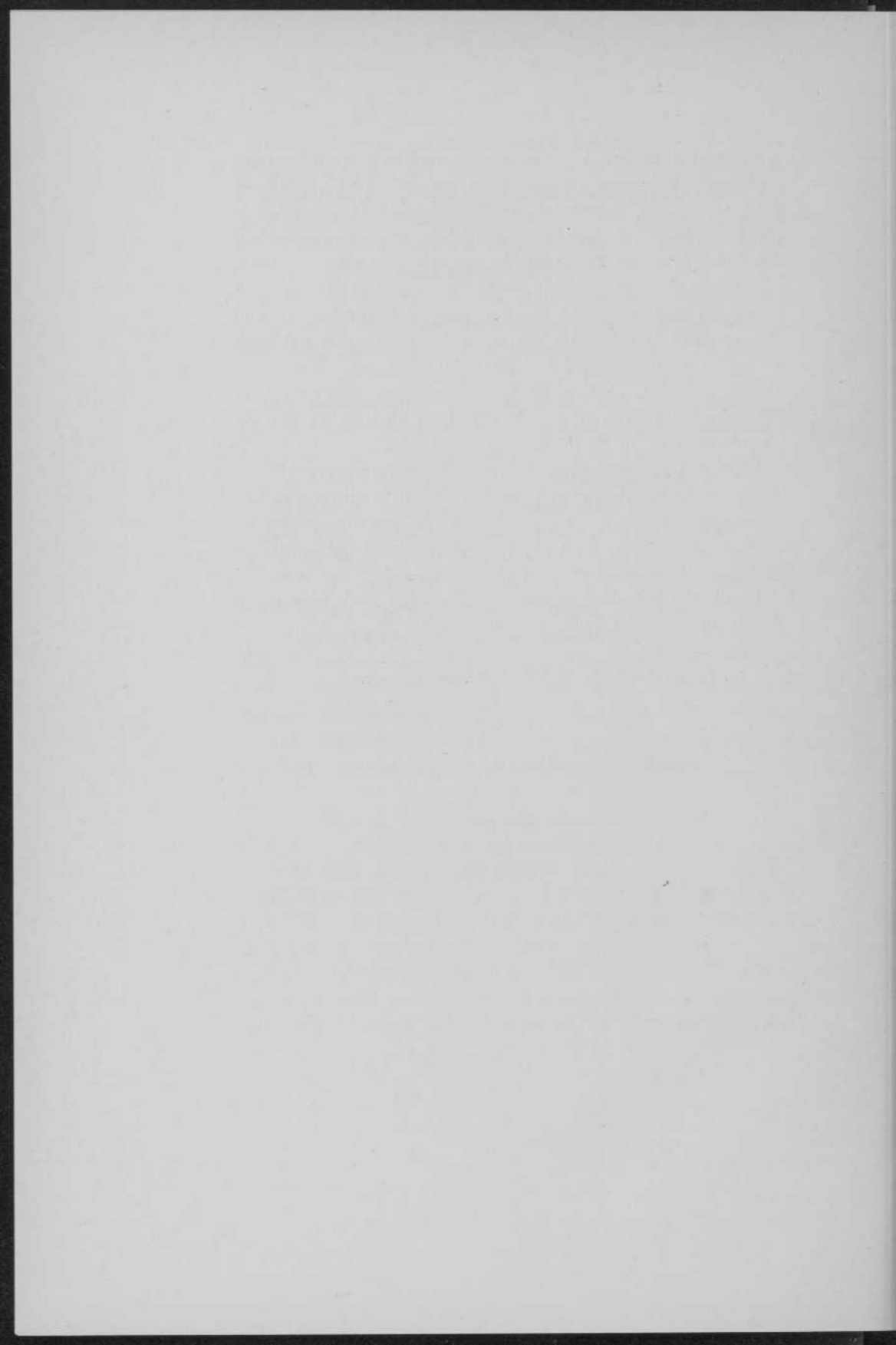
Maar ik mag uw geduld niet langer op de proef stellen. Alleen dit zou ik nog willen opmerken, dat een onderzoek naar de eigenaardige voorstellingen, die zich met het woord *tejas* verbinden, niet alleen kan dienen tot een beter begripen van de Indische gedachtewereld. Het herinnert ook aan gelijksoortige begrippen bij andere volken.

Van bevriende zijde heeft men mij er op gewezen, dat de magische gloed door het woord *tejas* aangeduid eenige overeenkomst vertoont met hetgeen bij de oude Iraniërs werd

aangeduid door het Avestische *χvarənah* beantwoordend aan oud-Perzisch *farnah*. Dit laatste is wel bekend uit Perzische eigennamen als Artaférnes en Farnábazos. De *χvarənah* is de glans, die vooral eigen is aan goddelijke wezens en koningen. De 19^{de} Yasht van de Avesta is een lofzang op de *χvarənah*, die daarin de glans van Ahuramazdāh wordt genoemd. Ook lezen wij van een strijd van den demon Angra Mainyu met den vuurgod Ātar om het bezit van dit „vuur”. Aan het bezit er van is geluk verbonden. Yima, de zoon van Vivahvant, regeert gelukkig, zoolang hij in het bezit is van den *χvarənah*, maar door zijn onwaardig gedrag verliest hij hem en gaat de *χvarənah* over op Faridūn.

Maar nog een andere misschien nog grootere overeenkomst dringt zich op, n.l. met dat begrip, dat bij primitieve volken voorkomt en wordt aangeduid met de woorden *mana* en *orenda*. Hier echter kom ik op een mij onbekend terrein en meen dus beter te doen met te besluiten met den wensch, dat mijn mededeeling aan meer bevoegden aanleiding moge geven om dit punt nader te onderzoeken.

1) Cf. *Le Muséon*, tome XXXV (1922), pp. 220 sqq.



MEDEDEELINGEN

DER KONINKLIJKE AKADEMIE VAN WETENSCHAPPEN

TE AMSTERDAM, AFDEELING LETTERKUNDE

RUBRIEK B: GESCHIEDENIS, VOLKENKUNDE, RECHTSWETENSCHAP

DEEL 54 (1922)

Nº 1.	C. VAN VOLLENHOVEN, <i>Het adatrecht van Madagaskar</i> . . .	0.40
„ 2.	D. JOSEPHUS JITTA, <i>De koopovereenkomst in het internationale recht</i> . . .	„ 0.40
„ 3.	W. L. P. A. MOLENGRAAFF, <i>Het permanente Hof van internationale Justitie</i> . . .	„ 0.30
„ 4.	J. P. B. DE JOSSELIN DE JONG, <i>De couvade</i> . . .	„ 0.60
„ 5.	H. BRUGMANS, <i>De binnenvaart door Holland in de dertiende eeuw</i> . . .	„ 0.30
„ 6.	J. SIX, <i>The reconstruction of the temple of Mentuhetep II</i> . . .	„ 0.40
„ 7.	C. VAN VOLLENHOVEN, <i>Indonesische rechtstaal</i> . . .	„ 0.40
„ 8.	E. M. MEYERS, <i>Het middeleeuwsch recht als hulpmiddel bij het onderzoek naar de verspreiding der rassen en stammen in West-Europa</i> . . .	„ 0.40

DEEL 56 (1923)

Nº 1.	C. VAN VOLLENHOVEN, <i>De Groots Sophompneas</i> . . .	0.60
„ 2.	H. T. COLENBRANDER, <i>Over de grenzen der vaderlandsche geschiedenis</i> . . .	„ 0.30
„ 3.	J. SIX, <i>De herkomst en beteekenis van den piroen</i> . . .	„ 0.40
„ 4.	I. H. GOSSES, <i>Deensche heerschappijen in Friesland gedurende den Noormannentijd</i> . . .	„ 0.30
„ 5.	ALB. C. KRUYT, <i>Koopen in Midden Celebes</i> . . .	„ 0.30
„ 6.	W. B. KRISTENSEN, <i>De loofhut en het loofhuttenfeest in den Egyptischen cultus</i> . . .	„ 0.40

DEEL 58 (1924)

Nº 1.	P. C. MOLHUYSEN, <i>De voorrechten der Leidsche Universiteit</i> . . .	0.40
„ 2.	P. J. BLOK, <i>Philips de Goede en de Hollandsche steden in 1436</i> . . .	„ 0.30
„ 3.	J. SIX, <i>De orde van den knoestigen stok en de schaaf</i> . . .	„ 0.30
„ 4.	J. KOSTERS, <i>Het jus gentium van Hugo de Groot en diens voorgangers</i> . . .	f 0.30
„ 5.	M. W. DE VISSER, <i>Het Buddhistische doodenfeest in China en Japan</i> . . .	„ 0.40
„ 6.	G. VAN VOLLENHOVEN, <i>On the genesis of De iure belli ac pacis (Grotius, 1625)</i> . . .	„ 0.40
„ 7.	M. A. BOUMAN, <i>De pekain in het Sintangsche</i> . . .	„ 0.40
„ 8.	N. J. KROM, <i>Over het Gwaisme van Midden-Java</i> . . .	„ 0.30

DEEL 60 (1925)

- No. 1. P. C. MOLHUYSEN, *Over de editio princeps van Grotius' de Iure Belli ac Pacis* f 0.30
 „ 2. W. B. KRISTENSEN, *De Delphische drievoet* „ 0.40
 „ 3. J. SIX, *Peron en Perron* „ 0.40

DEEL 62 (1926)

- No. 1. F. M. TH. BÖHL, *De geschiedenis der stad Sichem en de opgravingen aldaar* f 0.40
 „ 2. M. W. DE VISSER, *De Buddhistische ceremoniën van berouw in Japan* „ 0.40
 „ 3. C. VAN VOLLENHOVEN, *Omtrek van het administratiefrecht* „ 0.40
 „ 4. G. J. HOOGEWERFF, *De Nederlandsche kunstenaars te Rome in de XVIIe eeuw en hun conflict met de Academie van St. Lucas* „ 0.40
 „ 5. N. J. KROM, *De ondergang van Crīwijaya* „ 0.40

DEEL 64 (1927)

- No. 1. W. J. M. VAN EYSINGA, *De Imperial Conference van 1926* f 0.40

DEEL 66 (1928)

- No. 1. P. C. MOLHUYSEN, *De briefwisseling van Hugo Grotius* . . f 0.50
 „ 2. C. VAN VOLLENHOVEN, *L'édition de 1631 du De Iure Belli ac Pacis de Grotius (1625)* „ 0.50
 „ 3. W. B. KRISTENSEN, *De goddelijke bedrieger* „ 0.50
 „ 4. C. W. VOLLGRAFF, *Opgravingen te Argos* „ 0.90
 „ 5. H. BRUGMANS, *Nieuws over het Oera Linda Bok?* „ 0.50
 „ 6. E. M. MEYERS, *Vergelijkingen met breuken in middeleeuwse rechtsteksten* „ 0.60

DEEL 68 (1929)

- No. 1. J. P. B. DE JOSSELIN DE JONG, *De oorsprong van den goddelijken bedrieger* „ 0.60
 „ 2. J. HUIZINGA, *Over een definitie van het begrip geschiedenis* „ 0.40
 „ 3. F. D. K. BOSCH, *Buddhistische gegevens uit Balische handschriften* „ 0.90
 „ 4. C. VAN VOLLENHOVEN, *Recherches concernant le „De iure belli ac pacis“ de Grotius (1625), faites aux Archives Nationales de France par L. V. Ledeboer, (I.) résultats provisoires* . . . „ 0.30
 „ 5. W. J. M. VAN EYSINGA, *Het Juristencomité-1929 in zake het Permanente Hof van Internationale Justitie van den Volkenbond* „ 0.40
 „ 6. P. GEYL, *Nederland's Staatkunde in de Spaansche Successieoorlog* „ 0.60

DEEL 70 (1930)

- No. 1. C. VAN VOLLENHOVEN, *Recherches concernant le „De iure belli ac pacis“ de Grotius (1625), faites aux Archives Nationales de France par L. V. Ledeboer, (II.) résultats définitifs* . . . f 0.30
 „ 2. W. B. KRISTENSEN, *De goddelijke heraut en het woord van God* „ 0.40
 „ 3. J. KOSTERS, *Eenige geschiedkundige mededeelingen omtrent het begrip „justum bellum“* „ 0.50
 „ 4. J. PH. VOGEL, *Het Sanskrit woord Tejas (= gloed, vuur) in de beteekenis van magische kracht* „ 0.60

