



GÖTEBORGS UNIVERSITET  
LITTERATUR, IDÉHISTORIA OCH RELIGION

# Rött, vitt, svart

Vedisk kosmologi och klassificering i Chāndogya-  
Upaniṣad 3:1-11 och 6

**Red, white, black**

**Vedic cosmology and classification in Chāndogya Upaniṣad 3.1-11 and 6**

Per-Johan Norelius

*Termin:* Vt 2014

*Kurs:* RKT 250, religionsvetenskap, 30 hp

*Nivå:* Master

*Handledare:* Clemens Cavallin

## **Abstract**

Chapter 6 of the Chāndogya Upaniṣad has often been treated in works on early Indian philosophy, as well as in some comparative studies on color symbolism. Attempts to place it in a larger framework against the background of late Vedic religion are, however, few, the rationalistic and “tradition-challenging” appearance of the text having repeatedly been emphasized. But the doctrine contained in the text – a cosmologic teaching on the three elements constituting the universe, each being characterized by a color (red, white, black) – and their microcosmic counterparts in the human body, does have some clear affinities to the worldview of the Brāhmaṇas and Āraṇyakas, which posits a series of similar correlations (*bandhu-*) between macro- and microcosmos. In the present study, Chāndogya Upaniṣad 6 is compared to the text 3.1-11 of the same Upaniṣad, and to the previously almost unstudied Jaiminīya-Upaniṣad-Brāhmaṇa 1.25-26, both of which contain related sets of macro-microcosmic elements, with specific colors assigned to each of them. Special attention is paid to the terminology used in these texts, where not only identical phrases occur, but also technical terms connecting their cosmic “correlations” to the larger Vedic framework of classifications. The correlations established in the texts, and their symbolic colors, are then compared to similar ideas in Middle and Late Vedic texts (Brāhmaṇas, Āraṇyakas, the early Upaniṣads). Attempts are also made to explain these correlations on the basis of the Vedic priestly worldview; this includes classification and cosmology, as well as mythology. The conclusion is that the correlations expressed in the relevant texts from the Chāndogya Upaniṣad are, mostly, inherited from older thinking; this holds not only for such common Vedic correlations as that between fire or heat and speech, but also for, e.g., food and mind and the color black. The best kind of approach to an “early philosophical” Upaniṣadic text, like Chāndogya Upaniṣad 6, is, thus, often to study it against the background of late Vedic speculative thinking – including that of the Brāhmaṇas (often judged as expressions of priestly dogmatism and dry ritualism, as contrasted with the inquisitive spirit of the Upaniṣads) – rather than comparing it to much later Indian philosophical doctrines, as has usually been the fate of the present text.

*Keywords:* Vedic religion; Upaniṣads; Brāhmaṇas; classification; color symbolism; cosmology; macro-micro-cosmic correlations.

# Innehållsförteckning

Förkortningar .....	5
Inledning .....	6
Ämne.....	6
ChU 3:1-11 i korthet.....	7
Chāndogya-Upaniṣad 6 i korthet .....	8
Frågeställning .....	9
Tillvägagångssätt .....	10
Material och avgränsning .....	13
Upplägg och struktur .....	14
Kapitel 1. Bakgrundsbeskrivning .....	16
Vedisk litteratur .....	17
Religion och världsbild .....	20
Kapitel 2. Chāndogya-Upaniṣad 6: forskningsöversikt .....	27
Inledning .....	27
Textkritik och kronologi: Hanefelds studie .....	27
ChU 6 som filosofisk rationalism: Walter Ruben, Debiprasad Chattopadhyaya.....	28
ChU 6 och sām̐khyafilosofin: ett historiskt samband? .....	30
De tre urämnena i ChU 6 och de vediska samhällsklasserna .....	35
van Buitenens tolkning: ChU 6 och vediska kosmogonier.....	39
Avslutande diskussion.....	41
Kapitel 3. Vedisk ”färgsymbolik” i ChU 3:1-11 och 6, samt besläktade texter .....	43
Inledning .....	43
Chāndogya-Upaniṣad 3:1-11: solens olika färger.....	43
Solens svarta och vita former i Jaiminiya-Upaniṣad-Brāhmaṇa 1:25.....	48
Rött, vitt och svart som soluppgång, dag och natt.....	53
De tre ständerna representerade i ChU 3:1-11? .....	56
Avslutande diskussion.....	57

<b>Kapitel 4. Hetta, vatten och föda, rött, vitt och svart, och den vediska regncykeln (apropå van Buiteness tolkning).....</b>	<b>59</b>
<b>Inledning .....</b>	<b>59</b>
<b>Vatten och föda och den symboliska färgen svart .....</b>	<b>60</b>
<b>Årstider och regncykler: hetta och regn i vedisk världsbild .....</b>	<b>64</b>
<b>Mer om ”hetta” som upphovet till nederbörd: vedisk askes och ritual .....</b>	<b>67</b>
<b>Kategorisering och dess betydelse för förståelsen av texterna .....</b>	<b>71</b>
<b>Avslutande diskussion .....</b>	<b>73</b>
<b>Kapitel 5. Tankekomplexet vatten-föda-tanke-svart .....</b>	<b>76</b>
<b>Inledning .....</b>	<b>76</b>
<b>Olika teorier om månen, vatten och den ”fjärde” kategorin i klassificeringssystemet.....</b>	<b>77</b>
<b>Månen, vatten och regn.....</b>	<b>85</b>
<b>Urtidsvattnen, natten, Varuṇa, och den fjärde världen.....</b>	<b>90</b>
<b>Varuṇa och månen som regngivare .....</b>	<b>95</b>
<b>Vatten och föda i vedisk klassificering .....</b>	<b>98</b>
<b>Mikrokosmos: tal, ande och tanke i ljuset av klassificeringssystemet.....</b>	<b>105</b>
<b>”Tanke” (<i>manas</i>) som en princip höjd över den tredelade klassificeringen .....</b>	<b>108</b>
<b>Prāṇa, vatten och föda .....</b>	<b>109</b>
<b>Avslutande diskussion .....</b>	<b>111</b>
<b>Sammanfattning och slutsats.....</b>	<b>113</b>
<b>Källförteckning.....</b>	<b>117</b>

## Förkortningar

AiĀ = Aitareya-Āraṇyaka

AiB = Aitareya-Brāhmaṇa

AV = Atharvaveda

BĀU = Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad

BS = Brahmasūtras

ChU = Chāndogya-Upaniṣad

GB = Gopatha-Brāhmaṇa

JB = Jaiminīya-Brāhmaṇa

JUB = Jaiminīya-Upaniṣad-Brāhmaṇa

KauB = Kauṣītaki-Brāhmaṇa

KauU = Kauṣītaki-Upaniṣad

MaiU = Maitrī-Upaniṣad

Mbh = Mahābhārata

PB = Pañcaviṃśa-Brāhmaṇa

RV = Ṛgveda

ŚĀ = Śāṅkhāyana-Āraṇyaka

ŚB = Śatapatha-Brāhmaṇa

SK = Sāṃkhyakārikā

ŚvB = Śaḍviṃśa-Brāhmaṇa

ŚvU = Śvetāśvatara-Upaniṣad

TaiU = Taittirīya-Upaniṣad

TB = Taittirīya-Brāhmaṇa

TS = Taittirīya-Saṃhitā

VS = Vājasaneyi-Saṃhitā

# Inledning<sup>1</sup>

## Ämne

Uppsatsen behandlar kosmologiska föreställningar i vediska (fornindiska) religiösa texter. Utgångspunkten är två avsnitt i Chāndogya-Upaniṣad – en text från ca 500 fvt. – som bägge använder sig av ett färgschema baserat på rött (*rohita-*), vitt (*śukla-*) och svart (*kṛṣṇa-*) för att kategorisera världsalltet eller delar av det. Den första texten, Chāndogya-Upaniṣad 3:1-11, är en i många avseenden dunkel beskrivning av hur solen antar olika färger (ordagrant ”former”) under sin dagliga färd – röd i öst, vit i syd, svart i väst, ”mycket svart” i norr, färglös i zenit. Till dessa olika former av solen knyts också olika grupper av gudar och heliga texter (Vedas): så hör eldguden till den östliga solen, osv. Den andra texten, som omfattar hela kap. 6 av Chāndogya-Upaniṣad, och har formen av en esoterisk lära som brahmanen Uddālaka Āruṇi delger sin son, Śvetaketu. Här beskrivs världsalltet som bestående av tre urämnen – hetta, vatten och föda – som vart och ett känns igen genom en särskild färg: röd (hetta), vit (vatten) och svart (föda). De har också varsin mikrokosmisk form, som de antar när de (genom förtäring) inträder i människokroppen: tal(förmågan) är således en omvandling (*vikāra-*) av hetta, andedräkt av vatten, och tanke av föda. Denna text ger ett mer ”naturalistiskt” intryck, med sitt fokus på kosmologi och fysiologi, medan 3:1-11 framstår som betydligt mer esoterisk och mytologiskt präglad; det som förenar dem är det i stort sett identiska färgschemat, där samma färger uppträder i samma ordning (med en fördubbling av den svarta färgen i 3:1-11). Detta faktum har ofta noterats, men (mig veterligen) aldrig förr ägnats någon ingående diskussion.

Uppsatsens syfte är att identifiera och förklara de religiösa föreställningar och den historiska utveckling som ligger bakom dessa passager, mot bakgrund av äldre vediska religiösa klassificeringar. Det rör sig alltså om ett jämförande textstudium, där vediska texter som är både äldre än, och ungefär samtida med, Chāndogya-Upaniṣad (hädanefter ChU) kommer att tas i beaktande. Ett försök kommer göras att utforska de beröringspunkter som passagera har med de vediska klassificeringssystemen – de nätverk av esoteriska samband eller korrelationer (*bandhu-*; se nedan) mellan mikro- och makrokosmos (t.ex. mellan himlakroppar och olika organ hos människan), som i hög grad präglade det vediska prästerliga tänkandet. Beröringspunkterna mellan de båda textpassagera och dessa äldre system av korrelationer har påpekats av en del tidigare författare, men sällan ägnats någon

---

<sup>1</sup> Tack till professor emeritus Folke Josephson och till min handledare, Clemens Cavallin, för kommentarer och kritik under arbetets gång.

utförligare diskussion (se forskningsöversikten i kap. 2). Ett antal passager från något äldre vediska texter (framför allt i den närstående Jaiminīya-Upaniṣad-Brāhmaṇa), vars beröringspunkter med de båda textstyckena är påtagliga men inte verkar ha påpekats i någon tidigare studie, kommer att tas upp som en möjlig nyckel till styckenas historiska utveckling. I första hand är dock uppsatsen en studie av religiösa *motiv* och föreställningar, snarare än ett försök till historisk textkritik (t.ex. att upprätta en kronologi mellan olika texter, klarlägga vilken text som direkt ligger till grund för en annan, osv.). Det vediska systemet av klassificeringar, med dess många variationer, kommer att utforskas i ett försök att klarlägga den doktrinära utvecklingen bakom de båda textpassagerna. Diskussionen går också, oundvikligen, in på andra aspekter av den vediska, prästerliga världsbilden – kosmologi, mytologi – som är omöjliga att skilja från det klassifikatoriska tänkandet.<sup>2</sup>

Nedan ges en sammanfattning av de båda texter som diskussionen utgår från.

### **ChU 3:1-11 i korthet**

Detta är som sagt en innehållsmässigt svår text, och vi kommer av nödvändighet att ge en mer ingående beskrivning, med citat, i kap. 3 där denna text diskuteras. ”Gudarnas honung” (*devamadhu-*) är, enligt texten, solen. Denna ”honung” är en produkt av olika faktorer: ”honungscellerna”, som är solens östliga strålar; ”bina”, som är Ṛgvedas strofer; och ”blomman”, som är Ṛgveda själv. Den honung som ”bina” producerat är ”solens röda form”. Det rör sig alltså bara om en aspekt av solen, som framgår av de följande styckena, som i samma ordalag beskriver hur solens vita, svarta osv. former kommit till: solens sydliga strålar är honungsceller, Yajurvedas offerformler är bin, Yajurveda är blomman; honungen är solens vita form. Solens västliga strålar, Sāmavedas sånger och Sāmaveda själv har på samma vis frambragt solens svarta form; dess nordliga strålar, Atharvaveda och de gamla legenderna (*itihāsa-purāṇa-*) dess becksvarta eller ”mycket svarta” form; dess uppåtgående strålar, de fördolda substitutionsläror<sup>3</sup> och Brahman ”det som skälver så där i solens mitt”.

---

<sup>2</sup> Jämförande mytologi och andra tvärkulturella områden kommer inte att ägnas någon ingående diskussion, även om vissa relevanta studier i dylika områden tas upp. Medan en stor del av uppsatsen ägnas åt färgsymbolik och färgtriaden rött-vitt-svart, är det alltså dessa färgers plats i *den vediska världsbilden*, med dess klassificeringar, som diskuteras; frågor kring ”universella” symboliska färger tas inte upp, även om ChU 6 ofta uppmärksammas i sådana sammanhang – Victor Turners (1967) klassiska studie av färgsymbolik hos Ndembu-folket i Zambia, som föreslår en universell symbolisk färgtriad av vitt, svart och rött, tar t.ex. upp denna text. Frågan om en universell färgsymbolik är dock omdebatterad (se t.ex. Gill 1975). I kap. 1 kommer vi också att ta upp teorier som gör gällande att samma färgtriad går tillbaka till indoeuropeiska klassificeringar, varifrån de nedärvt till bl.a. indisk religion (t.ex. Dumézil 1958, Lyle 1990, Naudou 1980; först, verkar det som, försiktigt framlagt av de Vries 1942 [nyutg. 1965], som noterade den vanliga förekomsten av dessa tre färger i europeisk folklore). Som vi ska få se finns det skäl att betvivla detta, åtminstone vad det indiska materialet beträffar.

<sup>3</sup> Vi återkommer till detta begrepp.

Efter detta följer en beskrivning av hur gudarna livnär sig på denna ”honung”: eldguden och Vasuerna livnär sig på den första honungen (här kallad *amṛtam*, ”ambrosia”), Indra och Rudrerna på den andra, Varuṇa och Ādityerna på den tredje, Soma och Maruterna på den fjärde, Brahman och Sādhyerna på den femte. Dessa gudar och gudagrupper knyts också till väderstrecken och solens färd längs dem: eldguden Agni och Vasuerna står sålunda i förbindelse med östern, osv.

## Chāndogya-Upaniṣad 6 i korthet

Nästa text är ett långt stycke – hela ChU:s kapitel 6 – och kommer att sammanfattas i viss detalj.<sup>4</sup>

Den unge brahmanen Śvetaketu Āruṇeya, son till Uddālaka Āruṇi, återvänder hem efter tolv års vedastudier, ”högmödig, betraktande sig som lärd, uppblåst”. I syfte att ödmjuka honom frågar Śvetaketus far honom om han känner den princip ”genom vilken det ohörda blir hört, det otänkta tänkt, det okända känt”. Śvetaketu känner inte till den, och låter sig undervisas av sin far. Uddālaka förklarar för honom att man med denna princip kan få kännedom om allt som består av lera, med hjälp av endast en klump lera; allt som består av koppar med hjälp av en kopparmedaljong; och allt som består av järn med hjälp av en nagelsax – ämnenas ”omvandling” (*vikāra-*) till lerklump, medaljong och nagelsax är endast ”en beteckning, ett namn” (*vācārambhaṇam ... nāmadheyam*). Hans lära antar sedan formen av en kosmogoni: i begynnelsen fanns endast ett ”vara”, en ”existens” (*sat*). Detta ”vara” tänkte: ”Må jag bli många, må jag föröka mig!”<sup>5</sup> Det alstrade hetta (*tejas*). Hettan tänkte ”må jag bli många, må jag föröka mig”, och alstrade vatten (*apas*); därför springer vatten fram ur en människa som sörjer eller svettas. Vattnet tänkte samma tanke och alstrade föda (*annam*); därför uppstår rikligt med föda när det regnar. Det förklaras vidare hur eld, sol, måne och blix (per implikation hela världen?) kan ses bestå av de tre substanserna, hetta, vatten och föda: ”Eldens röda form (*rohitaṁ rūpaṁ*), det är en form (*rūpaṁ*) av hetta. Det vita [är en form] av vattnen. Det svarta, det är [en form] av föda. Eldens ’eldhet’ har försvunnit – omvandlingen är [endast] en beteckning ett namn; blott ’de tre formerna’ är det verkliga.” (Likadant med sol, måne och blix.) Forna tiders vise förstod, när de såg något rött, att det var en ”form” av hetta (*tejasas tad rūpaṁ*), att allt vitt är en form av vatten osv., medan allt ”otydligt” (*avijñātam*) är

<sup>4</sup> Texten är författad på ett ”samtalsspråk” som innehåller flera avvikande böjningsformer (*upasīdathāḥ, aprākṣīḥ* [Olivelles utg.: *aprākṣyaḥ*] *prājavālīt*) och prakritismer eller dialektord (*nibhalayase, somya-* för *saumya-*, som dock Morgenroth [1970] tycks anse vara en arkaism – RV och AV *somya-*). För detaljer se Morgenroth 1970, Hoffmann 1976, s. 368-72 (”ein Stück spätvedischer Umgangssprache”, s. 370).

<sup>5</sup> *bahu syām prajāyeyeti*. Vediska skapelsemyter brukar inledas med att skaparguden Prajāpati alstrar världen, driven av just denna önskan.



en blandning av de ”tre gudomarna”. Efter detta följer en förklaring av hur var och en av de tre blir trefaldig när de träder in i människokroppen: av föda som förtärts stiger den finaste delen upp och blir till tanke (*manas*), den mellersta delen blir kött, och den grövsta avföring. Av vattnet som dricks blir den finaste delen till andedräkt (*prāṇa-*), den mellersta till blod och den grövsta till urin. Av hetta som förtärs (genom varm föda och dryck?) blir det finaste till tal (*vāc*), det mellersta till mjärg och det grövsta till ben.

Vi behöver inte gå in i detalj på fortsättningen av texten, som till stor del består av utläggningar om hur de olika substanserna samverkar i kroppen, och hur t.ex. sömn, dröm, hunger och törst orsakas av någon substans’ dominans eller tillbakaträdande. Uddālaka söker också bevisa sina teser genom ett slags ”experiment”, där han bl.a. låter sonen fasta och endast dricka vatten, tills han inte längre minns sin lärdom, för ”tanken består av föda”. Sedan övergår texten till ett slags själslära, där en människans innersta väsen sägs utgöras av en osynlig essens, som efter döden återförenas med *sat* eller Varat; här finner vi den för senare indiskt monistiskt tänkande så betydelsefulla refrängen ”Sålunda är du, Śvetaketu”.<sup>6</sup> För våra syften är denna senare del av texten inte av någon större betydelse; fokus för diskussionen kommer att ligga på 6:1-7, där de tre urämnena och deras omvandlingsformer i människokroppen diskuteras. Denna del skiljer sig i många avseenden från resten av texten, och motsvarar ungefär de texter ”A” till ”D” som enligt E. Hanefeld, i en textkritisk studie,<sup>7</sup> är fyra från början självständiga texter som fogats samman tack vare gemensamma beröringspunkter.

## Frågeställning

Vad uppsatsen söker svar på är hur den idéhistoriska utvecklingen bakom de båda upaniṣadtexterna kan ha sett ut. Det rör sig alltså om en studie av *motiv* eller religiösa föreställningar, snarare än ett försök att etablera en inbördes kronologi eller konstruera en hypotetisk ”urtext” – vilket, sett till texternas *olikheter*, skulle vara ett lönlöst företag. Det som *kan* etableras är de *föreställningar* som ligger till grund för de gemensamma motiven i texterna. Detta kan genomföras genom en undersökning av liknande motiv (särskilt av identiska begrepp; se nedan) i den medel- och senvediska litteraturen. I de fall där ett direkt historiskt samband verkar föreligga mellan olika texter – ChU 6 har t.ex. en sannolik föregångare i Jaiminīya-Upaniṣad-Brāhmaṇa – tas detta upp; det är dock mycket få fall där ett

---

<sup>6</sup> Den traditionella översättningen ”Det är du, Śvetaketu” är, som Brereton (1986) visat i en inflytelserik studie, syntaktiskt omöjlig.

<sup>7</sup> Hanefeld 1976.

direkt samband av det slaget (lån mellan texter, inspiration, gemensamma ”urtexter”) är möjliga att belägga. Frågeställningen är snarare:

Hur förklarar vi de två upanişadiska texternas beröringspunkter med de vediska klassificeringarna – kan texternas bakgrund spåras till dessa? (Och i så fall: hur förklarar vi deras mer *säreigna* drag?) I vilken mån kan ”förhistorien” bakom de tankar som möter oss i texterna spåras i äldre, sen- eller medelvediska texter? Och, inte minst, vilken sorts tankevärld (kosmologisk, mytologisk, ritualistisk ...) ligger till grund för de mikro-makrokosmiska korrelationerna i dessa texter?

### **Tillvägagångssätt**

Svar på sådana frågor kan bara erhållas genom ett jämförande textstudium. De textstycken som är utgångspunkt för studien kommer att jämföras med passager i andra medel- och senvediska texter, i synnerhet brāhmaṇas och de tidiga upanişaderna. Särskilt avseende kommer förstås att fästas vid texter som uttrycker religiösa klassificeringar och kosmologiska föreställningar. Här är de särskilda termer som uttrycker sådana former av klassificering i de berörda texterna – såsom *rūpam*, ”form”, och *ādeśa-*, ”substitution”, vilka förekommer i bägge texterna – av särskild vikt för jämförelserna. Detsamma gäller färgtermerna; den färgsymbolik som de båda texterna ger uttryck för är unik i den vediska litteraturen, men det finns, som vi ska få se, möjliga föregångare. Här kommer särskilt ett par avsnitt i Jaiminīya-Upanişad-Brāhmaṇa, en annan sāmavedisk text som kronologiskt och innehållsmässigt ligger mycket nära Chāndogya-Upanişad, att diskuteras, för sina påtagliga, men hittills förbisedda, likheter med ChU-texterna. Målet är att i görligaste mån kunna påvisa en historisk utveckling från det medelvediska tänkandet fram till dessa båda texter.

En historisk analys av en forntida text kan förstås ta sig olika former. En är den textkritiska analysen, som på filologiska eller strukturella grunder söker isolera olika ”skikt” av text som tillkommit genom senare tillägg till en ursprungstext. En sådan analys av ChU 6 föreligger redan i E. Hanefelds arbete (Hanefeld 1976, kap. 3), och kommer inte att företas här. Hanefelds analys, som delar upp ChU 6 i nio, ursprungligen ”självständiga”, texter, är på det hela övertygande och viktig, men detta slags tillvägagångssätt – som analyserar en enda, given textmassa och söker isolera dess olika ”skikt” på grundval av mestadels inbördes kriterier, såsom motsägelser, skillnader i språkbruk osv. – har ofta föga att säga om det

idémässiga innehållet och dess historiska bakgrund.<sup>8</sup> För att till fullo förstå en given vedisk text är det ofta – för att inte säga alltid – nödvändigt att ställa den jämte andra vediska texter; dessa är fulla av ritualistiska och teologiska utläggningar, myter osv. som mycket ofta upprepas gång på gång, med små variationer, i olika texter eller t.o.m. i en och samma textsamling.<sup>9</sup> I en del fall är variationerna större, och noggrannare jämförelse krävs för att fastställa släktskapet mellan två eller fler textavsnitt.

Viktiga principer för det jämförande studiet av dessa texter har lagts fram av Stephanie Jamison i *The Ravenous Hyenas and the Wounded Sun* (1991), som analyserar ett par obskyra vediska myter i deras olika versioner, främst i brāhmaṇatexterna. Jamison uppmärksammar betydelsen av myternas strikt regelbundna uppbyggnad och framför allt det stereotypa, repetitiva språkbruket, där samma formuleringar – särskilt i en myts inledning – återkommer gång på gång så gott som oförändrade; ett utmärkande drag i skriftlösa kulturers traditioner.<sup>10</sup> Jamison visar övertygande på de gemensamma strukturerna bakom myterna i brāhmaṇatexterna, men drar i slutändan en rad spekulativa slutsatser kring förhållandet mellan detta material och det fragmentariska mytologiska materialet i de vediska hymnerna. Framför allt överskattar hon tillämpbarheten hos sina egna metodologiska principer och begår misstaget att ta en gemensam formulering i två olika myter som intäkt för att myterna i själva verket måste vara en och samma berättelse som av någon anledning föreligger i olika skepnader, något som föranleder henne att göra en rad svårhållbara identifieringar mellan vitt skilda gudar och gestalter i helt olika berättelser.<sup>11</sup> Vad som borde ha tagits i beaktande är att traditionsbärarna i skriftlösa samhällen som det vediska brukar hålla sig med en fast repertoar av formler och fraser färdiga att användas i *olika* sammanhang.<sup>12</sup>

---

<sup>8</sup> Hanefelds studium av varje textavsnitt för sig, med endast förbigående diskussion av andra upaniṣadtexter, har lett till en del förhastade slutsatser beträffande vissa passagers ”innovationer”; se Bock-Raming 1996.

<sup>9</sup> Begreppet ”text” används i brist på bättre uttryck; den vediska ”litteraturen” sammanställdes och fördes vidare muntligt, i en skriftlös miljö.

<sup>10</sup> Jfr. t.ex. Ong 1982.

<sup>11</sup> Se Bodewitz’ (1991) recension av boken; jfr också Oberlies 2012, s. 425 n. 94. Ett exempel är när Jamison identifierar den vediska solförmörkelsedemonen Svarbhānu med eldguden Agni, helt på grundval av två passager i Ṛgveda som talar om hur Agni skiner ”liksom med solens glans” (*svār nā ... bhānūnā*), vilka sägs visa att namnet Svarbhānu för en vedisk människa insatt i den heliga skaldekonsten ”would automatically evoke Agni” (s. 265). Möjligheten att liknandet av ljus vid solens kan ha varit en etablerad poetisk figur i den vediska skaldekonsten tas inte i beaktande. Jamison går sedan vidare med att hävda att Svarbhānus genomborrande av solen ingalunda är någon solförmörkelse, utan kan förklaras som solfläckar, vilka framträder särskilt tydligt när himlen är höljd i rök, som från en skogsbrand (alltså eldguden). Ingen av dessa deduktioner finner något tydligt stöd i de vediska texterna, och måste betraktas som spekulationer.

<sup>12</sup> Vilket i den vediska traditionens fall inte innebär detsamma som i den ”folkdiktning” eller de ”epos” som studiet av muntliga traditioner nästan uteslutande fokuserat på. Den vediska traditionen byggde på memorering, inte på en kombination av improvisation och fasta formuleringar, oavsett skepsisen hos Ong (s. 64f) och en del andra antropologer. Inte desto mindre finner vi gång på gång samma eller likartade formuleringar, i berättelser

Försiktigare använd kan den formel- och strukturbaserade jämförande analysen ge viktiga resultat. Detta förutsätter att likheterna mellan två eller fler texter är tillräckligt många och tydliga för att ett direkt släktskap ska kunna fastställas med säkerhet. Viktigt är också att veta vilka gemensamma formler och begrepp man ska leta efter; rör det sig om ord med en central betydelse för textens innehåll, eller om stereotypa formuleringar av det slag som t.ex. ofta inleder myter och utläggningar med i övrigt olika innehåll (t.ex. ”gudarna och asurerna, bägge Prajāpatis avkomma, låg i fejd” osv.)? Då uppsatsen behandlar det vediska systemet av korrelationer, är det av grundläggande betydelse att isolera de termer som uttrycker sådana korrelationer (i detta fall särskilt *rūpam*, ”form”, ihop med ett annat substantiv i genitiv, där en esoterisk korrelation mellan två ting brukar uttryckas med att ”x är en form av y”).

Något som måste påpekas är att det inte råder filologisk enighet kring hur de nominalsatser som uttrycker de mystiska korrelationerna ska översättas; den tämligen fria ordföljden i sanskrit gör det svårt att veta vilket ord som ”huvudordet” i en sats av typen ”x är y” (där ”identiteten” uttrycks med en emfatisk partikel som *vai* eller *eva*). Här räcker det inte med att identifiera ”subjekt” och ”objekt”; G. Gren-Eklund, i sin studie av nominalsatserna i de tidiga upanişaderna, väljer istället att tala om huvudordet som ”topic” och det underordnade ordet som ”comment”, och betonar att man måste se till meningens sammanhang för att kunna fastställa om det första eller andra ordet är ”topic”. Om det ena ordet introducerats tidigare i texten, är det t.ex. rimligt att anta att det andra, nya ordet, som ”identifieras” med det, är en ”comment” till det ena; likaså när ett av orden i ”identifieringen” måste motiveras (”x är y, eftersom ...”). Olivelle, som följer Gren-Eklunds uppdelning i ”comment” och ”topic” (Olivelle 1998, xxii), väljer i sin upanişadöversättning att läsa det första ordet i en sådan nominalsats som kommentar, och det senare substantivet i satsen som ”ämnet” (ibid.), vilket därför placeras först i översättningen; sålunda återges de första orden i ChU 3:1:1, *asau vā ādityo devamadhu*, med ”The honey of the gods, clearly, is the sun up there”. Broo och Ganstens svenska översättning följer också denna princip (så att vårt exempel blir: ”Gudarnas honung är solen däruppe”). I en passage som denna har jag följt samma princip, då huvudordet, som beskrivs i textens fortsättning, är den mystiska ”gudahonungen” (*devamadhu*), medan solen (*āditya-*) redan är ett välkänt ting vars identifiering med gudahonungen syftar till att förklara den senare (och därmed = dess ”kommentar”). Frågan

---

med olika innehåll: Prajāpati eller något annat skaparväsen tänkte i begynnelsen ”må jag bli många, må jag föröka mig!” (*bahu syām prajāyeya*), vilket är upptakten till ett otal etiologiska myter; gudarna och asurerna ”låg i fejd”; gandharverna är upprepade gånger ”kvinnolystna” (*striḥāmāḥ*), osv.

om ordföljden är dock komplex och omtvistad, och man måste räkna med variationer i olika texter och kronologiska ”skikt”.<sup>13</sup>

I andra fall än de ovan nämnda har jag därför avstått från att låta en enkel princip styra översättningarna, och har följt sanskrittextens ordföljd om inte sammanhanget gjort det helt tydligt att det andra substantivet i en sats är ”huvudordet” och bör placeras först i översättningen.

## **Material och avgränsning**

Det primära källmaterialet utgörs i första hand av medel- och senvediska texter, främst brāhmaṇas och upaniṣader. Som regel har originaltexten på sanskrit använts, men översättningar har konsulterats i den mån dessa varit tillgängliga; många vediska texter är dock alltså oöversatta, trots att tryckta utgåvor funnits sedan 1800-talet. Alla översättningar är mina, om inte annat anges; sanskrittexten återges i fotnoter eller, vid kortare citat, inom parenteser.

När det gäller upaniṣaderna har Olivelles (1998) utgåva av sanskrittexten jämte engelsk översättning använts. En mångfald andra översättningar och utgåvor av dessa texter föreligger också; jag har använt mig av Max Müllers, Deussens tyska översättning, Humes, Radhakrishnans (sanskrit och eng. övers.), och av Broos och Ganstens svenska översättning från 2004. Partiella översättningar finns hos Edgerton (1965), Ruben (1961), Hamm (1968-9; tysk övers. av ChU 6, med emendationer) och Hanefeld (1976: sanskrittext och tysk översättning, med textkritiska anmärkningar, bl.a. av ChU 6).

Jaiminīya-Upaniṣad-Brāhmaṇa, en av de viktigaste texterna i undersökningen, har studerats i Oertels (1896) utgåva av sanskrittexten med fullständig engelsk översättning. Av den nära besläktade Jaiminīya-Brāhmaṇa finns ingen fullständig översättning; jag har använt mig av Raghu Viras och Lokesh Chandras (1954; nyutg. 1986) utgåva av sanskrittexten, som alltså är den enda fullständiga. Viktig är dock fortfarande Calands (1919; nyutg. 1970) partiella utgåva med tysk översättning; Viras och Chandras utgåva är mer uppdaterad i och med att den använde sig av ett nyupptäckt sanskritmanuskript, men bortsåg å andra sidan från emendationerna i Calands text. En partiell översättning, som bygger på Viras och Chandras text, har gjorts av Bodewitz (1973 och 1990); O’Flahertys (1985) antologi innehåller myter

---

<sup>13</sup> För en uppdaterad forskningsöversikt och diskussion, se Cavallin 2002, s. 85-97, som också tar upp problem som stereotypa formuleringar (där ordföljden inte längre styrs av sammanhangets ”Comment” och ”Topic”).

och legender ur denna Brāhmaṇa, vilka dock inte har någon större relevans för vår studie (som inte i första hand handlar om mytologi).

Av de övriga mer betydande brāhmaṇa- och āraṇyakatexterna (bl.a. den viktiga Śatapatha-Brāhmaṇa, övers. av Eggeling) finns de flesta sedan länge översatta till engelska i bokserier som *Sacred Books of the East*, *Harvard Oriental Series* och *Bibliotheca Indica* från årtiondena runt förra sekelskiftet (med talrika nyutgåvor); för detaljer se litteraturlistan i slutet av uppsatsen.

I mindre utsträckning har också tidigvediska texter – Veda och mantratext, vilka man aldrig helt kan bortse från i studiet av vedisk religion, trots tidsavståndet till den sena medelvediska litteraturen – använts. För Ṛgveda har jag använt Van Nootens och Hollands (1994) utgåva, som restaurerat den ”ursprungliga” texten med utgångspunkt från versmått; därtill Geldners (1954) oömbärliga tyska översättning samt O’Flahertys (1981) engelska antologi av hymner. Av Atharvavedas två versioner har den ena – Paippalāda-Saṃhitā – aldrig översatts, medan 19 av Śaunaka-versionens 20 böcker föreligger i engelsk översättning av Whitney-Lanman (1903; återutgiven tillsammans med sanskrittexten av K.L. Joshi, 2004). Den svarta Yajurvedas Taittirīya-Saṃhitā finns sedan länge utgiven av A. Weber och översatt av Keith i *Harvard Oriental Series*. De övriga texterna i den svarta Yajurveda har aldrig översatts i sin helhet.<sup>14</sup> Av den vita Yajurveda, eller Vājasaneyi-Saṃhitā – viktig för studiet av Śatapatha-Brāhmaṇa och dess bihang, Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad, som är kommentarer till den – finns ingen tillfredsställande översättning; jag har använt mig av sanskrittexten utgiven av Jagadisha Lala Shastri (1999 [1978]).

## Upplägg och struktur

I kapitel 1 ges en allmän beskrivning av vedisk litteratur och världsbild. I kap. 2 ges en översikt av tidigare studier av de relevanta texterna (i synnerhet den ofta diskuterade ChU 6), tillsammans med kritiska kommentarer. I kap. 3 görs ett försök att spåra färgsymboliken i de båda texterna, och utröna vilken roll vissa färger spelar i vedisk kosmologi och klassificering. Parallella texter i Jaiminīya-Upaniṣad-Brāhmaṇa och andra sena brāhmaṇatexter kommer att behandlas. Eventuella direkta historiska samband mellan vissa texter kommer att diskuteras; men i övrigt är det främst parallella *motiv* som utforskas, mot bakgrund av en gemensam föreställningsvärld. I kap. 4 går vi vidare till att diskutera de olika urämnena i ChU 6 (hetta, vatten, föda), som texten knyter till de tre färgerna (rött, vitt och svart). Texter där liknande

---

<sup>14</sup> Jag har använt mig av Satavalekars utgåva av Maitrāyaṇī-Saṃhitā.

uppsättningar av ämnen eller krafter, och deras samverkan, beskrivs kommer att tas upp. Med utgångspunkt i van Buitenens (1957; se kap. 1) studie av ChU 6 kommer en jämförelse att göras med den vediska ”regncykel” som varit föremål för ett flertal studier (t.ex. Wilden 2000), och den roll som hetta, eld eller sol, vatten eller nederbörd samt föda spelade i denna kosmiska cykel. Här finns en möjlig tolkning till de tre substanserna och deras inbördes ordning, som kategorier representerande årstiderna i det vediska skördeåret (van Buitenen).

I kap. 5 går vi närmare in på de prästerliga klassificeringarna; som vi nämnt dominerade sådana den medelvediska världsbilden. Mot bakgrund av det vediska systemet av makro-mikrokosmiska korrelationer undersöks här bakgrunden till de fysiologiska omvandlingsformer som urämnena antar enligt ChU 6 (och i vissa parallella texter). Hur kommer det sig att tal sägs vara en omvandlingsform av hetta, tanke av föda osv.? Endast mot bakgrund av klassificeringssystemet förefaller, som vi sett, dessa ”omvandlingar” kunna förklaras. Förekomsten av liknande grupperingar (t.ex. tanke – föda eller vatten – färgen svart) i andra vediska texter kommer att behandlas, med särskild uppmärksamhet på deras plats i olika klassificeringar. Här kommer också en diskussion ägnas åt problemet med den ”fjärde” kategori i många vediska klassificeringar, vars plats i systemet, som vi sett, har varit föremål för viss kontrovers, och som – detta varierar – brukar inbegripa några av de ”substanser” som ingår i våra texter (tanke, vatten, föda; ofta i förbindelse med månen). Vad uttrycker denna kategori, som brukar bilda ett slags tillägg till den trefaldiga, vertikala klassificeringen av jord, luftrum och himmel, och vars plats i kosmos inte är helt uppenbar? Vilket ljus kan ”våra” texter kasta över problemet?

Slutligen följer en sammanfattning och avslutande diskussion av uppsatsens innehåll.

## Kapitel 1. Bakgrundsbeskrivning

En översikt av vedisk litteratur och religion kommer här att ges; av nödvändighet ganska lång, då såväl allmänna fakta om vediska texter, deras kronologi och historiska bakgrund som en framställning av kosmologi och världsåskådning behöver tas med.

Den vediska perioden brukar förläggas till tiden från ca 1500 fvt., då indoarisktalande stammar (vars språk, *vediska*, är den direkta föregångaren till sanskrit) började invandra till Panjab i nordvästra Indien och förde med sig sina heliga hymner – det som sedermera skulle sammanställas i hymnsamlingar benämnda *Veda*, ”kunskap” – till ca 500 fvt., då huvuddelen av den ”vediska” prästlitteraturen var fullbordad och den vediska offerreligionen började trängas undan av – och förändras under inflytande av – nya religionsyttringar; buddhism och jainism uppkom före 400 fvt. och förkastade djuroffer och ritualism till förmån för en frälsningsväg grundad i självbehärskning och insikt, tankar som skulle komma att upptas i den brahmanska världsåskådningen och ge upphov till den syntes som brukar benämnas tidig ”hinduism”. Den vediska tiden kännetecknades av ett halvnomadiskt samhälle – städer uppkom först i slutet av denna epok – med en ekonomi baserad på boskapsskötsel, jämte en del jordbruk. Befolkningen delades in i fyra ständer (*varṇa*-; ordagrant ”färg”, sekundärt ”kategori”), nämligen brahmaner eller präster; stormän och krigare (*kṣatriya*-); boskapsskötare, jordbrukare och andra näringsidkare (*vaiśya*-); samt arbetare, tjänare och slavar (*śūdra*-). I vilken utsträckning denna klassindelning speglar verkliga förhållanden, eller ett idealsamhälle, är en svår fråga; litteraturen från denna tid är så gott som uteslutande religiös, och medan brahmanklassen alltid sätts i toppen av hierarkin (följd av *kṣatriyerna*), låg uppenbarligen den verkliga, politiska makten hos stormannaklassen. Vaiśyer kunde också nå stor rikedom och inflytande, och inbegrep mot slutet av den vediska tiden en mängd yrkesgrupper (hantverkare, köpmän) som i prästlitteraturen artificiellt fogats in i kategorin *vaiśya*. Den grupp som stod lägst i hierarkin – *śūdrerna* – uppkom genom att underkuvade folk kom att inkluderas i det vediska samhället som en ny, föraktad tjänarklass; till skillnad från de tre övriga ständerna räknades de inte som *ārya*-, dvs. tillhörde inte samma etniska grupp,<sup>15</sup> och de var förbjudna att förrätta vediska riter (bl.a. de obligatoriska övergångsriter, *saṃskāras*, som tillät de övriga klasserna att kalla sig *dvija*- eller ”två gånger födda”) eller på andra sätt delta i det religiösa och kulturella livet. I den s.k. *puruṣasūktam*, en av de yngsta hymnerna i den äldsta vediska hymnsamlingen, *R̥gveda* (10:90), skapas mänskligheten genom

---

<sup>15</sup> Ordet kom med tiden att få en mer ”etisk”, och mindre tydligt ”etnisk”, innebörd; uppenbarligen i och med att de vediska folken alltmer beblandade sig med inhemska befolkningar.



offret och styckandet av en urtidsmänniska, vars kroppsdelar blir till de olika ständerna: brahmanerna uppkommer ur hans mun, kṣatriyerna ur hans armar, vaiśyerna ur hans lår, och śūdrerna ur hans fötter. Ursprungsmyten – som återkommer i varianter genom hela den vediska litteraturen – speglar synen på idealsamhället, där brahmanerna, genom sin roll som sångare av heliga hymner och rituella formler knyts till munnen eller talet (*vāc-*; se nedan), medan krigarklassen knyts till fysisk styrka (dvs. armarna) och näringsidkarna (tydligt) till fruktbarhet och underlivet, och śūdrerna tilldelas kroppens lägst sittande, smutsigaste delar. Det har sedan länge ansetts stå klart att vi här har att göra med en gammal indoeuropeisk ursprungsmyt, med slående paralleller i bl.a. fornpersisk och germansk (jätten *Ymer*) mytologi, där det ursprungligen rört sig om skapelsen av *tre* samhällsklasser;<sup>16</sup> śūdraklassen har tillkommit först efter indoariernas invandring till Indien, och saknar parallell hos iranierna och andra indoeuropeiska folk. Hymnen om urtidsmänniskan beskriver också skapelsen av det övriga kosmos ur offrets kropp – sol, måne, eld, vind, jord, luftrum, himmel, djur osv. – och knyter därmed en rad implicita band mellan de fyra ständerna och olika delar av makrokosmos; ett grundläggande tema i vediskt tänkande som vi strax ska återkomma till.

### Vedisk litteratur

Den vediska litteraturen<sup>17</sup> brukar kronologiskt delas in i tidig-, medel- och senvedisk. Äldst är samlingarna av hymner och ritualformler – de olika *Veda*. *Ṛgveda*, eller ”strofernas (*ṛc-*) Veda”, är den äldsta av dessa samlingar, vars huvuddel tillkommit runt 1500-1000 fvt., men vars yngsta delar (särskilt i den avslutande bok 10) torde vara upp till ett par hundra år yngre. *Sāmaveda* eller ”sångernas Veda” är tonsatta hymner, nästan uteslutande tagna från *Ṛgveda*. *Yajurveda* eller ”ritualformlernas Veda” består av de *mantran* som mässades vid offerriternas förrättande. Det rör sig här om flera olika samlingar (*saṃhitā-*), som i sin tur delas in i två kategorier – den ”svarta” (*kṛṣṇa-*) *Yajurveda*, bestående av Kāṭhaka-, Kapiṣṭhala-, Maitrāyaṇī- och Taittirīya-Saṃhitās,<sup>18</sup> där ritualformlerna åtföljs av prosatexter (*brāhmaṇa-*) som förklarar deras användning och innebörd; och den yngre, ”vita” (*śukla-*) *Yajurveda*, eller *Vājasaneyi-Saṃhitā*, kallad ”vit” eller ”klar” eftersom den består enbart av mantran, extraherade från prosatexten. Den fjärde och sista Veda är *Atharvaveda*, ”atharvernans (ett slags präster) Veda”. Den skiljer sig från de övriga genom sin ”folkliga” karaktär; dess

---

<sup>16</sup> Se t.ex. Lincoln 1986.

<sup>17</sup> För översikt se t.ex. Gonda 1975a; en uppdaterad sammanfattning med forskningsöversikt och bibliografi finns i Witzel 2005.

<sup>18</sup> De flesta vediska texter har fått sina namn från de prästerliga ”skolor” (*śākhā*, ”gren”) som förvaltade dem. Den vediska ”litteraturen” var helt muntlig – skriftspråk tillkom först i eftervedisk tid – och memorerades av brahmanlärlingarna under många år av studier; här hade olika grupper av präster i uppgift att föra vidare olika kategorier av texter, ett system som vi senare återfinns i den (likaledes skriftlösa) tidiga buddhismen.

huvuddel utgörs av trollformler och besvärjelser med syfte att, t.ex., driva ut onda andar, bota sjukdomar, skavanker och ormbett, störta fiender i fördärvet, vinna rikedom eller framkalla förälskelse hos någon. Det mesta av detta material har, till skillnad från de övriga Vedas, inte använts i den ortodoxa vediska ritualen, och Atharvaveda skyddes länge av den brahmanska ortodoxin; först i sen- eller eftervedisk tid tillerkändes den status som en Veda.

Till de olika Veda knöts de viktigaste vediska prästerna, som hade till uppgift att förvalta dessa texter och tillämpa dem vid förrättandet av offerriter (*yajña*-). Till Ṛgveda hörde *hotṛ*-prästen, kallade gudarna till offret genom mässandet av vediska strofer; till Sāmaveda *udgāṭṛ*, sångarprästen; och till Yajurveda *adhvaryun*, som yttrade mantran och utförde de flesta av ritualhandlingarna. Till Atharvaveda knöts sedermera *brahmán*-prästen, vars funktion var att sitta tyst och iakttå hela rituallöslöppet, och se till att allt följde föreskrifterna. Kopplingen mellan denna Veda och prästen är en sekundär utveckling som föranletts av den atharvavediska traditionens behov att vinna en plats i den brahmanska ortodoxin; *brahmán* ansågs vara den mest betydande av prästerna och förkroppsliga ”alla” Vedas, eftersom han, som oskadliggörare av fel i rituallöslöppet, måste vara bevandrad i samtliga dessa texter. Genom att knyta an till *brahmán*-prästen kunde man kalla sin Veda för en ”Brahmaveda”, jämbördig med de övriga Vedas.

Den s.k. medelvediska litteraturen – som vi huvudsakligen kommer att befatta oss med – utgörs av *brāhmaṇas*, *āraṇyakas* och *upaniṣader*, vars tillkomsttid sträcker sig från ca 800-400 fvt., +/- något århundrade; exakta dateringar är omöjliga för vediska texter, och för det mesta kan man bara fastställa en inbördes kronologi där det står klart vilka texter som äldre än, och kanske har influerat, andra. Att denna litteratur – med undantag för några yngre upaniṣader – är förbuddhistisk råder det dock närmast fullständig enighet om.<sup>19</sup> *Brāhmaṇa*-texterna<sup>20</sup> är långa prosautläggningar, författade som kommentarer till mantrana som användes vid riterna. Här beskrivs riterna i detalj, och deras metafysiska symbolik och magiska verkningar förklaras. Varje *brāhmaṇa* ”tillhör” en Veda, i och med att de kommenterar de olika strofer och formler som dessa texter innehåller; så hör t.ex. Aitareya- och Kauṣītaki- (eller Śāṅkhāyana-) *Brāhmaṇas* till Ṛgveda, Taittirīya-*Brāhmaṇa* till den svarta Yajurveda (närmare bestämt Taittirīya-Saṃhitā), Śatapatha-*Brāhmaṇa* till den vita Yajurveda,

---

<sup>19</sup> För en uppdaterad diskussion av kronologi och dateringar när det gäller den sena vediska och tidiga buddhistiska litteraturen, se Witzel 2009.

<sup>20</sup> *Brāhmaṇa*- betecknar dels (i maskulinum) en präst eller medlem av brahmanklassen, dels (i neutrum) en ritualtext. Jag har, för enkelhetens skull, föredragit den i väst vanliga formen ”brahman” för en präst. När det gäller *Brāhmaṇa*, en abstrakt kraft som representerar brahmanklassen, har jag använt stor bokstav; beteckningen för den *särskilda* präst som kallas *brahmán* återges med liten bokstav (notera också accentens olika plats).

Jaiminīya-Brāhmaṇa, Jaiminīya-Upaniṣad-Brāhmaṇa, Pañcaviṃśa- och Ṣaḍviṃśa-Brāhmaṇas till Sāmaveda, och den sent tillkomna Gopatha-Brāhmaṇa till Atharvaveda.

*Āraṇyakas* eller ”vildmarkstexterna” är bihang till brāhmaṇatexterna, och delar namn med dem; sålunda Aitareya-Āraṇyaka, Śāṅkhāyana-Āraṇyaka, Taittirīya-Āraṇyaka osv. Dessa texter är av mer esoterisk natur, avsedda att studeras i avskildhet, i vildmarken (*araṇya-*), av de som redan lärt sig brāhmaṇatexterna. De innehåller dels beskrivningar av riter som ansågs särskilt kraftfulla eller upphöjda, dels den ”fördolda” innebörden av olika riter; ofta skiljer sig *āraṇyakas* från brāhmaṇatexterna genom ett mer metafysiskt och mytologiskt innehåll, och färre rituella detaljer. De bildar på så sätt en övergång till nästa litterära genre, upaniṣaderna, där ritualismen alltmer ger vika för lärda spekulationer kring världsaltets ursprung, människans innersta väsen, det gudomligas natur osv. Här utformas de för senare hinduism så viktiga lärorna om *Brāhman*, en opersonlig kraft, som är alltings upphov och högre än gudarna; och om *ātman-* eller *puruṣa-*, anden eller medvetandet i allt levande, som är oförgänglig och sedermera sägs vara identisk med Brahman. I upaniṣaderna framträder också för första gången själavandringsläran, typisk för Indiens klassiska religiösa liv men frånvarande i äldre vediska texter; dess ursprung är omstritt. De äldsta upaniṣaderna är *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* – ett bihang till *Śatapatha-Brāhmaṇa*, tillhörig den vita *Yajurveda* – och *Chāndogya-Upaniṣad*, som tillhör *Sāmaveda*; dessa båda texter härrör troligen från runt 500 fvt.<sup>21</sup> Något yngre är *Aitareya-*, *Kauṣītaki-* och *Taittirīya-Upaniṣad*. Yngre än dessa är i sin tur de s.k. metriska upaniṣaderna (till större delen författade på vers), av vilka en del (t.ex. den långa, dunkla *Śvetāśvatara-Upaniṣad*) nog inte tillkommit mycket tidigare än vår tideräknings början. I uppsatsen är det främst de äldsta av upaniṣaderna, som står närmare den övriga medelvediska litteraturen, som kommer att behandlas.

Även i eftervedisk tid tillkom en rad texter som kan kallas ”vediska” i och med att de är försök att samla eller systematisera vediska läror. Hit hör främst *sūtra*-texterna, som är extremt koncisa ”handböcker” för studerande brahmaner: *Śrautasūtras*, som är äldst, behandlar i detalj de lärda, prästerliga riterna, medan *Grhyasūtras* beskriver de enklare ”husriterna”, där tjänstgörande präster sällan behövdes; dvs. riter knutna till födsel, giftermål, husbygge, offringar till förfäderna, osv. *Dharmasūtras* är uppförandekoder för brahmaner, men befattar sig också med de övriga ständernas plikter och funktioner, och har därför ofta beskrivits som ”lagtexter”, fast det är osäkert i vilken utsträckning deras föreskrifter faktiskt

---

<sup>21</sup> Witzel, op.cit., placerar de tidigaste upaniṣaderna kort före Buddhas tid, vars datering numera följer den s.k. ”lägre kronologin” och hamnar runt 400 fvt. I sekundärlitteraturen möter man fortfarande ofta perioden 700-500 fvt. för de tidiga upaniṣaderna och 500 fvt. för buddhismens uppkomst, vilket verkar vara väl tidigt.

omsattes i praktik av de ”världsliga” myndigheterna. Sūtratexterna kommer inte att spela någon större roll i uppsatsen, främst för att de fokuserar helt på ritualistiska detaljer och säger mycket lite om världsbild och kosmologi, som är ämnet för uppsatsen.

### **Religion och världsbild**

Den vediska religionen byggde på offer (*yajña-*); offer av djur (främst nötkreatur, får och getter) stod i centrum av kulten, men oblodiga offringar av främst mjölk- och spannmålsprodukter beledsagade de flesta ritförrättanden. Av central betydelse var också offret av *soma*, en dryck beredd av saften från en växt med, uppenbarligen, centralstimulerande verkan; växten tycks dock ha varit sällsynt eller vuxit i svårtillgängliga trakter, och i senare vedisk tid användes olika substitut. Offren ägde rum utomhus (tempel fanns inte), och det av offringarna som inte förtärdes av de närvarande uppläts åt offerelden, *agni-* (också personifierad som en gudom). Den kult som beskrivs i de medelvediska texterna är, med några undantag, inte ”offentlig”; offret var en privat angelägenhet. Offerherren, *yajamāna-*, var en medlem av något av de tre högre ständerna, som anlätade en grupp präster för att genomföra en viss ritual å hans vägnar. Riten kunde syfta till att skänka honom världslig vinning, eller en ”värld”, *loka-*, i livet efter detta; det kunde röra sig om himlen (*svar(ga)loka-*), eller om någon särskild himlasfär som den prästerliga spekulatjonen frammanat – så t.ex. solens värld, månens värld, blixstens värld. Dessa sfärer kommer vi att gå närmare in på i uppsatsens avslutande kapitel. De verkställande prästerna fick i sin tur lön, *dakṣiṇā-*, i form av boskap, guld eller dylikt; denna offerlön var en del av ritualen och lika viktig som själva offret.

Det finns inte utrymme här att gå in på alla de olika riter som den vediska religionen kände; dessa är heller inte ämnet för uppsatsen. Det är istället den bakomliggande världsbilden som kommer att utforskas. Offret tänktes verka genom en närmast mekanisk process, ofta beskriven som en form av ”magiskt” tänkande, där de gudar som mottog offringarna spelade en mycket underordnad roll: offret verkade inte genom dem, utan av egen kraft, och gudarna (som i medelvedisk religion har tynat till konturlösa figurer, knappast mer än namn) underkastas denna kraft och förmås – *tvingas*, förefaller det nästan som – att skänka de belöningar (t.ex. regn, avkomma, en väg till himlen) som är offrets mål. Den verkande kraften hos offret tillskrevs ett omfattande system av korrelationer – *bandhu-* eller *nidāna-*, ordagrant ”band”<sup>22</sup> – mellan mikrokosmos (*adhyātma-*, ”det som avser en själ”), makrokosmos (*adhidaiva-*, ”det som avser det gudomliga”) och den medlande, rituella sfären (*adhiyajña-*,

---

<sup>22</sup> Grundläggande studier av dessa ord är Gonda 1975c och Renou 1978, s. 149-53. Jfr också Oguibenine 1998.

”det som avser offret”). Sålunda fanns det ett oförnimbart samband mellan, t.ex., solen och det mänskliga ögat; vind och andedräkt; vatten och sperma, eller blod. På det rituella planet tänktes bl.a. de olika versmått som användes i offerliturgin stå i förbindelse med universums olika skikt (jord, luftrum, himmel) och deras respektive ”gudomar” (eld, vind, sol).<sup>23</sup> Genom att använda ett visst versmått, eller ett visst ritualredskap, eller en kroppsdel, på ett visst sätt i ritualen kunde man på så vis påverka den gudom eller den del av kosmos som den eller det stod i förbindelse med; en form av magi, alltså. Medan det finns variationer i detta system, råder det inte desto mindre en anmärkningsvärd enhetlighet genom hela den medelvediska litteraturen, och slutprodukten är ett system som i teorin omfattar hela världssalltet; allt, från den mänskliga kroppens delar till himlakroppar och gudar, har sin givna plats och står i förbindelse med en mängd andra ting, som i sin tur är förbundna med ännu fler.

Här nedan ges en tabell över de viktigaste korrelationerna. Uppräkningen inom varje spalt följer den i de vediska texterna, som t.ex. brukar börja med jorden (knuten till eld, tal, brahmanklassen osv.) och gå vidare uppåt genom världsskikten: luftrum eller atmosfär följs av himmel. Det bör påpekas att ett *tredelat* schema utgör grunden för systemet: den fjärde raden av korrelationer (tanke, måne, stjärnor osv.) gäller för den ”fjärde” värld som ibland följer efter himlen i uppräkningsarna, och som är föremål för mycken prästerlig spekulation; vi kommer att diskutera detta ingående i uppsatsens sista kapitel.<sup>24</sup>

<b>Kroppsdel/kroppsfunktion</b>	<b>Gudom</b>	<b>Värld</b>	<b>Väderstreck</b>
Tal ( <i>vāc-</i> )	Eld ( <i>agni-</i> )	Jord ( <i>bhūḥ</i> )	Öst
Andningsluft ( <i>prāṇa-</i> )	Vind ( <i>vāyu-</i> )	Luftrum ( <i>antarikṣa-</i> )	Syd
Syn ( <i>cakṣus</i> )	Sol ( <i>āditya-</i> )	Himmel ( <i>dyaus</i> )	Väst
Tanke ( <i>manas</i> )	Måne ( <i>candramas</i> )	Stjärnor, eller vatten	Norr
<b>Versmått</b>	<b>Samhällsklass</b>	<b>Veda</b>	<b>Präst</b>
Gāyatrī	<i>Brāhman</i> <sup>25</sup>	R̥gveda	Hotṛ
Triṣṭubh	<i>Kṣatram</i>	Yajurveda	Adhvaryu
Jagatī	<i>Viś</i>	Sāmaveda	Udgātṛ
Anuṣṭubh	–	Atharvaveda	Brahmán

<sup>23</sup> Detta tredelade kosmos utgör grunden för den vediska världsbilden. De kosmologiska föreställningarna från denna tid har sammanfattats av Kirfel (1967/1920, kap. I:1) och Klaus (1986; efter brāhmanatexterna); för en mer kortfattad genomgång, se R. Gombrich i Blacker och Loewe 1975. Värdefullt material finns också samlad i Smith 1994, även om denna bok behandlar klassificeringar snarare än kosmografi.

<sup>24</sup> För utförligare översikter, se Smith 1994.

<sup>25</sup> Abstrakta begrepp för de olika stånderna används alltid i texternas uppräkningsarna.

Många av dessa korrelationer<sup>26</sup> går tillbaka redan till rgvedisk tid; i den nämnda puruṣasūktam skapas jorden av urtidsmänniskans fötter, luftrummet av hans navel (mitt i kroppen, liksom luftrummet är mellan himmel och jord), himlen av hans huvud och riktningarna av hans öron eller hörsel; medan de olika världsskiktens gudomar framspringer ur hans ansikte, så att Elden (knuten till jorden) uppkommer ur hans mun (liksom brahmanklassen, vars gudom Elden också är), Vinden ur hans andedräkt (i senare texter explicit lokaliserad i näsan; alltså i en ”mittposition”, som luftrummet) och Solen ur hans öga eller syn. Månen uppkommer ur hans tanke, var nu denna tänktes vara belägen (i huvudet eller, som i de flesta texter, i hjärtat?).

Som Bodewitz<sup>27</sup> har förtydligat har vi, när det gäller gudomarna, att göra med två ursprungligen skilda system – ett horisontalt, omfattande väderstrecken, och ett vertikalt, med avseende på världsskikten – som texterna ofta söker smälta samman, med blandad framgång. Den horisontala klassificeringens gudar räknas som regel upp motsols med början i öst: här har vi eldguden Agni i öst, gudahärskaren Indra i syd, vattnens och nattens (och därmed solnedgångens) gud Varuṇa i väst, och Soma, månen, i norr; var och en av dessa råder också över varsin grupp av gudar (Agni över Vasus, Indra över Rudras, Varuṇa över Ādityas, Soma över Maruts). I den vertikala klassificeringen, som börjar med jorden och går vidare uppåt, finner vi Agni, Vāyu eller vinden, som naturligt nog är luftrummet's gud, Āditya eller solen i himlen, samt månen bland stjärnorna. I denna klassificering är gudomarnas ”naturliga” basis uppenbar. Försöken att skapa en syntes mellan de båda systemen har utgått från det faktum att bägge börjar med Agni och slutar med månen, som upptar fjärde position. Men gudomarna däremellan är inte desamma. Andra klassificeringar har också knutits till dessa båda på ett uppenbart artificiellt vis. I klassificeringen av kroppsdelar- och funktioner och deras makrokosmiska motsvarigheter finner vi: tal – eld, andningsluft – vind, syn – sol, hörsel – riktningar, tanke – måne. (Då och då ytterligare korrelationer, såsom kroppshår – växter.) Denna vanligtvis *femfaldiga* klassificering har inte varit helt lätt att förena med de redan nämnda systemen; en följd är att månen, snarare än hörseln, ofta knyts till riktningarna (förutom att redan ha en mikrokosmisk motsvarighet i tanken, *manas*). Slutligen har vi den

---

<sup>26</sup> I sekundärlitteraturen talas ibland om ”identifieringar”, ett ord som bör användas mer försiktigt. Få vedister skulle idag påstå att en fras som ”tanken är månen” uttrycker en fullständig identitet mellan de båda makro- och mikrokosmiska enheterna. Den ordagranna betydelsen av *bandhu*- och *nidāna*- är som sagt ”band”, och pekar på ett mystiskt samband mellan två till synes skilda ting. Frågan hur dessa ting egentligen står eller tänks stå i förhållande till varandra har diskuterats av bl.a. Smith 1989 (som talar om ”resemblance” snarare än identitet) och Wezler 1996 (som pekar på fall av kausalitetsförhållanden, ägande- eller hierarkiska förhållanden m.m.; kausalitetssamband lyftes fram redan av Betty Heimann (1928)). Witzel, som för några decennier sedan (1979; 1974 [2004], inledning) obekymrat talade om ”identifications”, sätter numera detta ord inom citattecken och föredrar istället (1996; Farmer, Henderson & Witzel 2000) ”homologies” eller ”correlations”. Frågan är uppenbarligen i behov av ytterligare diskussioner. Jfr också forskningsöversikten i Cavallin, s. 23-32.

<sup>27</sup> Bodewitz 2000.

*sociala* klassificeringen, omfattande de tre högre samhällsklasserna (endast sällan ingår den fjärde, tjänarklassen). Dess plats i det totala klassificeringssystemet har varit föremål för en del kontrovers.

Brian K. Smith, som skrivit den mest uttömliga översikten av de vediska klassificeringarna,<sup>28</sup> har som huvudtes att ”grunden” för hela systemet är de tre eller fyra samhällsklasserna. Smith ser hela systemet som ett medel för brahmanklassen – författarna bakom de relevanta texterna – att rättfärdiga sin egen ställning som den (i teorin) högsta samhällsklassen. Han är medveten om att klasserna inte intar någon särskilt framträdande plats i systemet; Jan Gonda<sup>29</sup> konstaterade t.ex. att ”as compared with the above macrocosmic, microcosmic and ritual triads the ’social triad’ does not play a fundamental role in the speculations and classificatory system of the ritualists”. Smith invänder inte mot detta, utan slår själv fast att ”several of the cosmogonies or myths of the origins of the universe that lay out the *varṇa* scheme do not even mention the social hierarchy in their taxonomies”.<sup>30</sup> Men Smith intar en ”reduktionistisk” ståndpunkt, som utgår från att metafysiska system ytterst sett kan ses som försök att legitimera verkliga, sociala förhållanden. Även om en text inte direkt nämner samhällsklasserna kan den *indirekt* legitimera den sociala hierarkin genom att t.ex. slå fast att versmåttet *gāyatrī* – som i klassificeringssystemet knyts till brahmanklassen – är det förnämsta av versmåtteten, följt av *triṣṭubh* och *jagatī*, som hör till *kṣatriya*- resp. *vaiśyaka* klasserna. Genom att på detta sätt upprätta hierarkier mellan gudar, himlakroppar, väderstreck och kroppsfunktioner, och mer sällan tala i termer av samhällsklasser, kan texterna, enligt Smith – som här stödjer sig på olika teorier om ”legitimering”, såsom Bruce Lincolns<sup>31</sup> – göra den sociala hierarkin till något ”naturligt”, till en del av en kosmisk ordning snarare än ett system konstruerat av människor.

Att de vediska klassificeringarna legitimerar brahmanklassens ställning är okontroversiellt, och Smith har säkert rätt i att texterna många gånger rättfärdigar sociala förhållanden genom att tala i metafysiska eller kosmologiska termer. Men här tillstöter metodologiska svårigheter. Det kan diskuteras i vilken utsträckning det är försvarbart att tillämpa en teori som hävdar att texter talar om något men ”menar” något annat. I slutändan blir det främsta argumentet för att den sociala hierarkin utgör ”grunden” för systemet, att Smiths tes *förutsätter* att det är så.<sup>32</sup> En

---

<sup>28</sup> Smith 1994.

<sup>29</sup> Gonda 1976, s. 125.

<sup>30</sup> Op.cit. s. 7.

<sup>31</sup> Lincoln 1989.

<sup>32</sup> Smith kan i alla fall peka på det faktum att samhällsklasserna, genom att knytas till en mängd andra ting, kan sägas omfattas *indirekt* av en klassificering som i sig inte talar om klasser. Därmed inte sagt att

del av hans argument har också kritiserats av Bodewitz,<sup>33</sup> som motsätter sig tanken att det skulle finnas någon enskild ”grund” för klassificeringssystemet, och betonar att det rör sig om flera olika klassificeringar som smälts samman. Band har sålunda upprättats mellan de horisontala och vertikala klassificeringarna, med utgångspunkt i eldgudens plats i början av bägge systemen; då Agni, offerelden, också är brahmanklassens gudom har man sedan sökt knyta de olika klasserna till väderstrecken och de vertikala världsskikten, trots att deras övriga gudar inte är desamma och inte har någonting med samhällsklasserna att göra (världsskiktens gudar är, som vi sett, av rent kosmisk natur). Att sambandet mellan världsskikten och klasserna är en sekundär konstruktion framgår, som Bodewitz anmärker, redan av det faktum att Elden och brahmanklassen knyts till jorden, den *lägsta* av världarna,<sup>34</sup> medan vaiśyerna hamnar i himlen; elden har, i denna klassificering, från början inte haft något med brahmanklassen att göra. Bodewitz diskuterar särskilt den ”fjärde” komponenten i flera av dessa klassificeringar (tanke – måne – stjärnor osv.), vars natur ofta är oklar; medan Smith ser denna fjärde kategori som en förtäckt hänsyftning på tjänarklassen (som i vanliga fall inte nämns i klassificeringarna), motsätter sig Bodewitz en sådan tolkning och söker istället efter en förklaring i vedisk kosmologi. Vi återkommer till frågan längre fram i uppsatsen.

Under de senaste decennierna har denna världsåskådningens betydelse för uppkomsten av de tidiga upanişadernas ontologiska spekulationer nått allt större erkännande. Den tidiga indologin tenderade att se upanişaderna som en traditionsbrytande ny fas i det vediska tänkandet, där brāhmaṇatexternas ritualism och prästmagi ersattes av en anda av sanningstörst, uttryckt dels i filosofiskt resonerande, dels i en mystik strävan efter förening med det högsta. Domen över den medelvediska litteraturen var i jämförelse mycket hård; en del tidiga indologers omdömen – som F. Max Müllers ”twaddle of idiots” – har citerats så ofta att vi inte behöver gå närmare in på ämnet.<sup>35</sup> I ärlighetens namn är många av dessa omdömen

---

samhällsklasserna utgör ”grunden” för denna klassificering, mer än alla andra ting som också omfattas indirekt – kroppsdelar, gudar, årstider osv. Värre är fallet med Lincolns (1989) analys av ChU 6 (som vi återkommer till), där författaren inte ens kan stödja sig mot sådana indirekta samband (om inte belagda i den relevanta texten, så i andra texter), utan utgår helt från sitt eget intryck av att de tre urämnena i ChU 6 måste vara en förtäckt triad av samhällsklasser.

<sup>33</sup> Op.cit.

<sup>34</sup> De vediska texterna söker förklara detta med att jorden är den ”första” världen, som uppräkningsen av de kosmiska skikten börjar med, eller med att den är ”grunden” som de övriga världarna vilar på (luftrummet vilar på jorden och himlen på luftrummet). Se Smith 1994, s. 130f.

<sup>35</sup> Se samlingarna av citat i inledningarna till Smiths (1989), O’Flahertys (1985) och Tulls (1989) arbeten; se särskilt Tull för den förmodat djupa skillnaden mellan den medelvediska litteraturen och upanişaderna. Samtidigt är det viktigt att påpeka att inte alla studier från 1800-talet eller 1900-talets början har denna nedlåtande ton; Oldenbergs (1919) epokgörande studie av brāhmaṇatexternas världs bild betonade t.ex. att det rör sig om ett, inom sin tids ramar, sammanhängande och genomtänkt system, och gav sin bok titeln ”Vorwissenschaftliche Wissenschaft”. Lévis (1896) lika berömda arbete om ”läran om offret i brāhmaṇas”, som behandlar mytologiskt



förståeliga; brähmanatexterna är som regel litterärt torftiga, fulla med upprepningar, tvära hopp mellan ämnen, ett övermått av ritualistiska detaljer, och svårbegripliga yttranden av typen ”offerriten (*yajña*-) är människan” eller ”(versmåttet) *virāj* är föda” – det är dessa, de s.k. ”identifieringarna”, som särskilt varit utsatta för spe, och som Max Müller och andra liknade vid galningars prat. För den som läser dessa texter för första gången kan det mycket väl framstå som det; idag står det dock klart att ett mycket strikt system – ett brett nätverk av korrelationer – låg till grund för de ökända ”identifieringarna”.<sup>36</sup> Det är dessutom, som vi nämnt, inte längre allmänt accepterat att det rör sig om faktiska identifieringar (vilket förvisso skulle ha varit märkligt). De esoteriska samband som texterna upprättar mellan olika ting bygger istället ofta på gemensamma drag som de delar, hur få eller vaga dessa än må vara – hit hör t.ex. antal (ett versmått kan ”identifieras” med Året p.g.a. sitt antal stavelser, halvverser osv., som svarar mot månader eller årstider) eller namnligheter: de ökända pseudoetymologier som vid enstaka tillfällen ger en korrekt härledning av ett ord, men som oftare rör sig med blotta ljudligheter, så att t.ex. verbet *svapiti*, ”sova”, förklaras med att den sovande är *sva-apīta*-, ”gången in i sig själv”. Dyliga ”semantiska etymologier” är i själva verket kända från många kulturer, särskilt magiska och religiösa sammanhang, och måste förstås mot bakgrund av den ”primitiva” tanken att ett tings namn är olösligt förbundet med tinget, och att kännedom om någons (fullständiga) namn kan användas i magiska sammanhang för att utöva inflytande över den personen.<sup>37</sup>

---

material kring offerriterna, framställde också en sammanhängande världsåskådning. Huberts och Mauss’ socialantropologiska klassiker om offerriter i de vediska och gamla hebreiska religionerna (1898; eng. övers. 1981) intar också en mer respektfull hållning. Därför är det lite märkligt att ett förhållandevis sent verk, Keiths *Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads* (1925; nytr. 2007), som faktiskt hänvisar till alla dessa studier, upprätthåller det gamla synsättet: brähmanatexterna ”are works in which the imagination of successive generations of priests has been allowed to run riot: there is no moderation in their conception ... and the question constantly obtrudes itself to what extent we can believe that the priests by whom these texts were composed and handed down held the views which they wrote down. In many cases it may be taken that they did not; the works abound in their explanations of rites with all sorts of absurdities, which we need not accuse the priests of being so foolish as not to recognize as absurdities ...” (s. 440).

<sup>36</sup> För kritik av den ”gamla synen” på dessa texter, se t.ex. Smith 1989.

<sup>37</sup> Se Bronkhorst 2001. Vi kommer här inte att gå närmare in på frågan vad det ”huvudsakliga” syftet med korrelationerna (om det nu fanns ett enskilt sådant) kan ha varit. Den magisk-rituella aspekten är oavvislig, och har framhävts av bl.a. Oldenberg och, på senare tid, Witzel; tanken att rituella handlingar och föremål har sina urbilder i den gudomliga sfären, och erhåller sin verkande kraft från dessa, är förstas ytterst vanlig, jfr t.ex. Eliade 2002 (som också tar upp brähmanatexterna). Enligt ett annat synsätt var sambandet med det gudomliga främst ett legitimeringsmedel, som tjänade till att ge ett transcendent ursprung åt sociala hierarkier (Smith 1994). Från senare år bör också nämnas den ambitiösa, jämförande studien av Farmer, Henderson och Witzel (2000), som pekar på liknande system av klassificeringar och makro-mikrokosmiska samband i medeltidens Europa och i det forna Kina. Den teori som framläggs är av mer sociopsykologiskt slag, och gör gällande att nätverk av korrelationer uppstår som försök att skapa en syntes mellan ursprungligen skilda läror och traditioner; dessa nätverk tenderar att uppta allt mer främmande material och bli mer och mer komplicerade. En sådan förklaringsmodell förefaller rimlig i vissa avseenden, men klagör knappast hur det ”korrelativa tänkandet” (som författarna kallar det) uppkommer i första hand. Jfr också kritiken hos Bronkhorst (2008), som påpekar att detta

Kunskap om de esoteriska sambanden är som regel en förutsättning för att en rit ska få en viss, önskad verkan: ”den som förstår det så”, *ya evaṃ veda*, vinner himlen, eller mer näraliggande mål som rikedom, boskap, avkomma eller ära. I senvediska texter börjar den ritualistiska aspekten träda tillbaka, och kunskapen i sig blir den verkande faktor som leder till världslig framgång eller (allt oftare) förlösning. Riterna ersätts med insikten att man själv, och hela världssalltet, är en del av det högsta – ātman, Brahman, eller ibland någon annan princip. Oavsett orsakerna bakom denna utveckling,<sup>38</sup> står det idag klart att upaniṣadernas förkunnelser om individens enhet med det högsta står i stor skuld till de gamla vediska ”identifieringarna”;<sup>39</sup> dessa är förvisso i hög grad närvarande i de äldsta av dessa texter, även om fokus ofta flyttats från det rituella. Ordet *upaniṣad* var, som H. Falk visat,<sup>40</sup> ursprungligen en av termerna för de esoteriska sambanden; i de äldsta upaniṣaderna avslutas flera utläggningar med orden *ity upaniṣat*, ”detta är det fördolda sambandet”. Inte heller var övergången från ritualism till upaniṣadernas spekulationer så abrupt som det tidigare framhållits; sena brāhmaṇatexter som ŚB, JB och JUB (Jaiminīya-Upaniṣad-Brāhmaṇa – både en brāhmaṇa och en upaniṣad!) har många beröringspunkter med upaniṣaderna, både stilmässigt och till sitt innehåll, och särskilt āraṇyakatexterna utgör ett mellanled i utvecklingen mellan brāhmaṇas och upaniṣader – även här är fokus ofta på den fördolda innebörden av vissa riter, snarare än på rituella detaljer.<sup>41</sup> Det är därför inte konstigt att upaniṣaderna, av vilka flera utgör bilagor till āraṇyakas (och Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad är både en āraṇyaka och en upaniṣad), har en mindre ritualistisk framtoning. Och att, som i denna uppsats, studera även en berömd ”filosofisk lära” från en av de tidiga upaniṣaderna i skenet av de gamla vediska klassificeringarna är knappast något kontroversiellt.<sup>42</sup>

---

slags tanke-system är nästan helt frånvarande i det eftervediska Indien, trots en långt större kulturell mångfald som borde ha bäddat för uppkomsten av liknande traditioner.

<sup>38</sup> J.C. Heestermans framställning av ritualismens avtynande (se t.ex. essäerna i Heesterman 1985) är inflytelserik, men har ofta kritiserats för sin fenomenalistiska metod, fokuserad på en linjär utveckling av läror. Troligen måste faktorer som samhällsförändringar (tilltagande urbanisering; pastoralism ersatt av jordbruk) och nya religionsbildningar (de starkt ritualistiska rörelserna buddhism och jainism) också tas i beaktande.

<sup>39</sup> Se i allmänhet Witzel 2005, s. 81: ”The power of such esoteric Brahmanical knowledge has led – a fact that is not always recognized – directly to the speculations found in the Upaniṣads. The system was increasingly systematized by whole sets of parallel and interlinking correlations, so that by the time of the Upaniṣads, certain truths about the world and the humans could be expressed by a simple summation such as “*tat tvam asi*” (Breton 1986).”

<sup>40</sup> Falk 1986; se också L. Renous inflytelserika artikel, återutgiven i Renou 1978, s. 149-53. Medan ordet efter den vediska epoken kom att beteckna en ”helig text” i allmänhet, påträffas det i sin gamla vediska betydelse ännu på några ställen i Mbh: se Hara 2004.

<sup>41</sup> Dessa texter var avsedda att studeras av vedastudenter som fullgjort sin utbildning i Veda och ritualerna, och befattade sig dels med särskilt upphöjda, ”hemliga” riter, dels med läror om riternas fördolda syfte eller kraft.

<sup>42</sup> Jfr också Tulls (1989) försök att härleda läror om själavandring och *karman* från det medelvediska, magisk-ritualistiska tänkandet.

## Kapitel 2. Chāndogya-Upaniṣad 6: forskningsöversikt

### Inledning

Likheterna mellan de båda berörda textavsnitten – i synnerhet förstås de identiska färgtermerna, som uppträder i samma ordning – har ofta påpekats, men sällan diskuterats i detalj. Ännu mindre diskussion har ägnats det faktum att ChU 6 har uppenbara beröringspunkter med de vediska klassificeringssystemen; här lägger man t.ex. märke till det redan påpekade sambandet mellan tal och eld (hetta). Ett par studier har faktiskt påpekat dessa paralleller, men har tyvärr slutat i spekulationer (som vi strax ska få se). Av ChU 6 finns – till skillnad från den nästan utforskade ChU 3:1-11<sup>43</sup> – en mängd studier, som emellertid sällan tagit den vediska bakgrunden i beaktande; istället har den ”rationalistiska” framtoningen i läran om urelementen lett till att texten lyfts fram som ett av de tidigaste exemplen på filosofiskt tänkande i Indien, och släktskap har sökts inte med andra vediska texter, utan med yngre, eftervediskt filosofiskt tänkande.

I detta kapitel ges en översikt och kritik av de mer betydande tolkningsförsöken.

### Textkritik och kronologi: Hanefelds studie

Erhardt Hanefeld, i sin *Philosophische Haupttexte der älteren Upaniṣaden* (1976),<sup>44</sup> kom till slutsatsen att ChU 6 består av ej färre än nio ursprungligen självständiga läror, där den ena kommit att läggas till efter den andra tack vare vissa gemensamma teman. Den del av Uddālakas lära som vi kommer att fokusera på – den om de ”tre formerna” och deras omvandlingar – står egentligen främst att finna i början av kapitlet (särskilt 6:2-8<sup>45</sup>), och består, enligt Hanefeld, av åtminstone fyra olika texter. 6:2:1-3:3 utgör Hanefelds text ”B”, en ”Kosmologie” där det ursprungliga Varat (*sat-*) alstrar hetta, som ger upphov till vattnen, vilka i sin tur frambringar föda.<sup>46</sup> Text ”C” (4:1-7) utgör en ”Drei-Elementen-Lehre” där dessa tre former förklaras ligga till grund för den fenomenella världen, och vara igenkännliga genom sina respektive färger: rött, vitt och svart. Denna text verkar ha inskjutits i efterhand mellan texterna B och D;<sup>47</sup> som vi ska se längre fram finns det också skäl att anta att den har

---

<sup>43</sup> Se dock Kuiper 1997 och Smith 1994 (båda diskuterade längre fram).

<sup>44</sup> Hanefeld 1976, kap. 3. Bock-Raming (1996), som instämmer i Hanefelds uppdelning av ”ursprungliga” texter här, anmärker emellertid att han på vissa ställen överdrivit deras doktrinära olikheter.

<sup>45</sup> Jag har anpassat hänvisningarna till textställen efter Olivelles utgåva.

<sup>46</sup> 3:1-3 är enligt Hanefeld ett senare tillägg i texten; här talas, noterar han, ”plötsligt” om ”gudomen”, *devatā*, som inträder i den tredelade skapelsen med sitt ”levande själv” (*jīva-ātman-*) och ger upphov till ”namn och form”.

<sup>47</sup> Hanefeld s. 170, som noterar att de avslutande raderna i B, ”Han gjorde var och en av dem trefaldig. Lär av mig, min vän, hur var och en av dessa tre gudomar blir trefaldig” (3:4: *tāsāṃ trivṛtam trivṛtam ekaikām akarot.* /

hämtat inspiration från en äldre källa. Ur ett textkritiskt perspektiv kan den ses som ett ”yngre” tillägg, men de tankegångar den uttrycker har, om jag inte misstar mig, ett ursprung som sannolikt är äldre än resten av ChU:s kapitel 6, och texten är av största intresse för vår diskussion.

Vi behöver som sagt inte gå in på resten av texten, som till stor del utgörs av fysiologiska spekulationer kring sömn, hunger, törst m.m.; Hanefeld visar att det rör sig om olika, hopplappade texter som antagligen fogats till ”Uddālakas” undervisning tack vare att de behandlar ett eller ett par av hans mikro-makrokosmiska ämnen (hetta och vatten, tanke och livsande osv.).<sup>48</sup> Vi har redan kommenterat textkritiska studier som Hanefelds i Inledningen; och medan den här uppsatsen bygger på andra metoder, är dylika studier oundgängliga för varje historisk behandling av vediska texter. För våra syften är det kanske viktigaste resultatet av Hanefelds diskussion att texterna ”B” och ”C” (som behandlar de tre urämnen) är ursprungligen självständiga stycken som fogats in i en längre lära. Text C, som är slarvigt intryckt (se not nedan), är av särskilt intresse, dels för att den har en anmärkningsvärd parallell i en äldre text, som vi kommer att diskutera längre fram.

## **ChU 6 som filosofisk rationalism: Walter Ruben, Debiprasad Chattopadhyaya**

Tolkningar av det doktrinära innehållet i ChU 6 råder det ingen brist på. Textens avvikande, ”rationalistiska” natur (alla dess motsägelser till trots) har ofta framhävts.<sup>49</sup> Den framstående östtyske indologen Walter Ruben ägnade omfattande diskussion åt Uddālaka Āruṇi och hans lära i sina verk om indisk filosofi (han översatte ChU 6 i sin antologi *Beginn der Philosophie in Indien*, 1961), och ansåg den ge stöd åt hans tolkning av tidigt indiskt tänkande som en kamp mellan rationalism/materialism och idealism. Ruben, som i sin *Geschichte der Indischen Philosophie* förklarar sin avsikt att skriva Indiens filosofiska historia ur ett ”marxistiskt-leninistiskt” perspektiv, fastslår, efter en inledande polemik mot västeuropeiska och indiska indologers ”idealistiska”, ”borgerliga” historiesyn, att en ”Geschichte der indischen Philosophie kann also nur in der Darstellung der Entstehung und Entwicklung der

---

*yathā tu khalu soṃyemās tisro devatās trivṛt trivṛd ekaikā bhavati tan me vijānīhīti*) inte har något att göra med den följande läran om de tre formernas respektive färger, utan snarare hör samman med 4:7b: *yathā tu* (Hanefeld, Radhakrishnan: *nu*) *khalu soṃyemās tisro devatāḥ puruṣaṃ prāpya trivṛt trivṛd ekaikā bhavati tan me vijānīhīti*, ”Lär av mig, min vän, hur dessa tre gudomar, sedan de nått människan, var och en blir trefaldig”), och den därpå följande undervisningen om de tre formernas respektive tredelning inuti människokroppen.

<sup>48</sup> Talet tre har antagligen varit lika avgörande för att många av textens avsnitt fogats samman; triader av olika slag (lera, koppar och järn; varelser sprungna ur livmödrar, ägg och knoppar; ben, mærg och tal, m.m.) genomsyrar texten (se också Hildebeitel 1983), och har i vissa fall ingen uppenbar koppling till de tre urämnen.

<sup>49</sup> T.ex. Frauwallner s. 68ff.

materialistischen Weltanschauung und des Kampfes des Materialismus gegen die verschiedenen Arten des Idealismus bestehen”,<sup>50</sup> och i sin framställning av brāhmaṇa- och upaniṣadtidens tänkande vill han se en dialektik där ”rationalistiska” idéer gradvis gör sitt framträdande i, och i kamp med, en uppsjö av ”mytologiskt” material. Kulmen på denna utveckling ser Ruben i Uddālakas undervisning, som han väljer att beteckna som en ”hylozoism” (efter de antika grekiska orden för ”materia” och ”liv”), dvs. en åskådning som ser liv som en egenskap hos materien snarare än som närvaron av en ande eller själ; hylozoismen är mellanledet i utvecklingen från magisk-religiös idealism till en verklig materialism. Ruben ser en rationalistisk polemik i Uddālakas avfärdande av läran om en världsskapelse ur icke-vara, pekar på hans tillit till erfarenhet och ”experiment” framför tradition (sonens vediska bildning) och betonar att hans kosmologi enbart befattar sig med materiella substanser och utelämnar gudar och dylika väsen.<sup>51</sup> Uddālaka nämner ingenstans Brahman, och hans *sat* och *jīva-ātman*- syftar på materien och på liv som en egenskap hos denna. Då enbart en materialistisk åskådning förtjänar att kallas ”filosofi”, måste man betrakta Uddālaka som ”den ältesten indischen Philosophen und damit den ältesten Philosophen der Menschheit, etwa hundert Jahre vor Thales”.<sup>52</sup>

Rubens tolkningar har vidareutvecklats av den indiske marxistiske filosofen Debiprasad Chattopadhyaya, känd för sina arbeten om vetenskaperna i det forna Indien, som bl.a. ägnar Uddālaka ett helt kapitel i del två av sin *History of Science and Technology in Ancient India* (1991), med titeln ”Uddalaka Aruni: The First Natural Scientist”.<sup>53</sup> I likhet med Ruben ser Chattopadhyaya Uddālakas lära som ett uppror mot den rådande idealistiska trenden i det upaniṣadiska tänkandet, och menar att hans ”empiriska” kunskapsmetod gör honom till världshistoriens förste kände vetenskapsman.

Rubens och Chattopadhyayas tolkningar är knappast oproblematiske, men inte heller utan förtjänst. Det är onekligen riktigt att Uddālakas lära rör sig med materiella begrepp och är påfallande fri från mytologiska inslag, liksom att han söker belägg för sina åsikter i en form

---

<sup>50</sup> S. 23. ”Idealism” och metafysik förutsätts alltid vara ett legitimeringsredskap för de övre samhällsklasserna, medan materialism och rationalism uppkommer i uppror mot de övre klassernas ideologi och därmed tjänar de lägre klassernas intressen.

<sup>51</sup> Onekligen har han rätt i att *devatā* ”gudom”, som används om *sat* och om de tre formerna, inte ska tas bokstavligt; på andra ställen i upaniṣaderna används ordet om de fem kroppsfunctionerna (*prāṇa*- eller *indriya*-).

<sup>52</sup> Ibid. s. 8.

<sup>53</sup> Chattopadhyaya 1991, kap. 7.

av experiment.<sup>54</sup> Medan ett begrepp som ”hylozoism” kan kritiseras för att vara anakronistiskt, tyder nyare studier på att de tidiga upanišaderna (ChU och BĀU) känner ett slags ”materialistisk”, monistisk världsåskådning, enligt vilken hela formvärlden och även allt liv har sitt upphov i en odifferentierad ursubstans.<sup>55</sup> Denna substans står, enligt Slaje, bl.a. att finna i Uddālakas *sat-*, i vilken de levande varelsena sägs uppgå efter döden. Men hur det nu må vara med det – ämnet ligger utanför vår studie – måste det betonas att ChU 6, som Hanefeld demonstrerat, och i likhet med de flesta andra längre texter i de tidiga upanišaderna, har tillkommit genom att lager av texter fogats till varandra, och att det inte rör sig om en enda enhetlig lära, som Rubens, Chattopadhyayas och de flesta andra äldre studier förutsatt. Inte heller är det troligt att alla textens läror har en och samma historiska upphovsman, med namnet Uddālaka Āruṇi; ofta legitimerar upanišadernas författare nya läror genom att lägga dem i munnen på halvlegendariska brahmaner och furstar.<sup>56</sup> I vår studie kommer som sagt fokus att ligga på ChU 6:2-8, som, även om inte ens detta avsnitt är ett verk av en enskild författare, behandlar ett enskilt ämne – de ”tre formerna” och deras mikrokosmiska manifesteringar – ett ämne som, ska vi få se, går tillbaka på äldre kosmologiska spekulationer i de sena brāhmaṇatexterna. Här har Ruben redan gjort en betydande insats genom att peka på ”mytologiska” förelöpare till Uddālakas lära (fastän han är föga intresserad av innebörden i dessa, utan bara av den ”materialistiska” potentialen som ges uttryck av Uddālaka).<sup>57</sup> Faktum är att hans diskussion av ChU 6 hör till de mycket få som tagit upp förhållandet till brāhmaṇatexterna; man lägger här märke till den allmänna trenden i den äldre upanišadforskningen, som nästan helt fokuserat på upanišadernas roll som föregångare till vedānta och andra klassiska tanke-system, medan förhållandet till brāhmaṇatexterna och deras världs-bild knappt noterats.<sup>58</sup>

## ChU 6 och sām̐khyafilosofin: ett historiskt samband?

Just detta fokus på betydelse för senare epokers tänkande, och ett förbiseende av den brahmanska världs-bild utan vilken de tidiga upanišaderna inte kan förstås, är en betydande

---

<sup>54</sup> Jfr Frauwallner, s. 70, om textens plats bland de tidiga upanišaderna: ”The originality of the doctrine ... speaks for itself. It is an entirely different spirit which we meet with here, from the texts already described upto now. One would like to speak of it as an almost scientific attitude.”

<sup>55</sup> Se W. Slajes artikelserie i *Indo-Iranian Journal*, 2001-5.

<sup>56</sup> Både Ruben och Chattopadhyaya är medvetna om detta, men behandlar ändå texten som en enhetlig undervisning med en enda upphovsman.

<sup>57</sup> Rubens diskussion av brāhmaṇatidens tanke-värld speglar mycket av den äldre indologins nedvärderande syn på dessa texter (t.ex. ”storhetsvansinniga prästfantasier”, s. 79), i kombination med en allmän marxistisk syn på organiserad religion som ett ”opium” (s. 66), även om han noterar fröet till ett ”rationellt” tänkande i vissa enskilda texter.

<sup>58</sup> En trend som dock brutits på senare år; se t.ex. Tull 1989, med en inledande kritik av det äldre, nästan uteslutande ”filosofiska” studiet av upanišaderna.

brist hos många av de studier som föreligger av ChU 6. Det som denna text uppmärksammats mest för tycks sålunda vara dess eventuella förhållande till den betydligt yngre sām̐khyafilosofin. Det har hävdats att Uddālakas ”tre former” är föregångare till denna filosofis tre *guṇas* (eg. ”tråd, sträng”), som är de olika manifesteringarna av materien eller världssubstansen, *prakṛti: sattva*, ”godhet”, *rajas* (traditionellt tolkat som ”lidelse”, från roten *rañj-*) och *tamas*, ”mörker”; allt i den fysiska världen utgörs av en eller flera av dessa *guṇas* som kan liknas vid ett slags trefaldig variant av yin och yang.<sup>59</sup> Till skillnad från Uddālakas *rūpas* är de såväl fysiska substanser som psykologiska och etiska drivkrafter. I sofliga texter representeras *guṇerna* av olika färger, som är desamma som i Uddālakas lära, men inte i samma ordning; då varje uppräkninɡ brukar inledas med *sattva*, den mest subtila *guṇan*, vars färg är vit, följd av *rajas* (röd) och *tamas* (svart), medan de tre *rūpas* börjar med *tejas* och färgen röd. Teorin om ett historiskt samband mellan de båda triaderna lades fram 1915 av Emile Sénart,<sup>60</sup> och har utvecklats i flera senare studier;<sup>61</sup> i översiktsverk om indisk filosofi  r den sedan länge väletablerad.<sup>62</sup> En sen, och därför tvivelaktig, ”länk” brukar ses i en strof i en av de metriskas upani aderna, SvUp 4:5 (också i T  10:10; = Mah n r ya a-Upani ad, ett eftervediskt kapitel<sup>63</sup>): ”Hos den enda hongeten, r d, vit och svart, frambringande många ungar av samma skepnad (eller: med samma färger), ligger en getabock och njuter; en annan bock, som njutit färdigt, lämnar henne.”<sup>64</sup> Här förekommer samma färgtermer, och i samma ordning, som i ChU 6. Textens *aja-* kan betyda både ”get” och ”of dd”, dvs. evig, och den dubbla tolkningsm jligheten  r säkert avsiktlig. ”Hongeten”  r, som de flesta uttolkare torde vara ense om, materien eller *prakṛti-* (ordet är feminint), bestående av de tre *guṇerna*, medan bocken  r själen, *puru a-* (mask., och med den alternativa betydelsen ”man”), som enligt s m̐khyas  r sn rjd av materien och de fröjder den fysiska världen erbjuder; den andra bocken, som njutit nog och lämnar hongeten,  r den själ som frigjort sig från världens lockelser och efter döden lämnar den materiella sfären.

<sup>59</sup> F r en standard versikt, se Larson 2001 (3 rev. utg.). Medan det inte kan r da några tvivel om att s m̐khyas, lika mycket som ved nta, kan spåra de flesta av sina tankegångar till de tidiga upani aderna (se i allmänhet Larson kap. 2), är det först i de metriskas upani aderna och i Mah bh rata (främst i *Mok adharma*-kapitlet i bok 12 samt i Bhagavadg t ) som en mer eller mindre systematisk lära med detta namn framträder; den klassiska s m̐khyafilosofins huvudtext,  svarakṛ nas S m̐khyak rik  (text och övers. i Larson, Appendix B; sv.  vers. Simonsson 1955)  r yngre än så, troligen från 400-talet evt.

<sup>60</sup> Sénart 1925.

<sup>61</sup> Przulski 1929 och 1930-2 (spekulativ), Naudou 1980; mer försiktig: van Buitenen 1957.

<sup>62</sup> Se t.ex. Keith 2007, s. 540 (”beyond doubt”); Oldenberg 1997, s. 139; Frauwallner 1984, s. 240-1; Deussen 1908, s. 251; Larson s. 83f.

<sup>63</sup> Denna text  r full med citat från sena upani ader som Mu daka och SvU.

<sup>64</sup> *aj m ek m lohita uklakṛ n m bahv h praj h sṛjam n m sar p h. / ajo hy eko ju am no 'nu ete, jah ty en m bhuktabhog m ajo 'nyah. //*

Att se denna text som ett mellanled i utvecklingen från ChU till en färdig sāmkhya-filosofi är dock ett misstag, då en förklassisk men redan systematisk sāmkhya redan föreligger i ŚvU, som nämner ”sāmkhya” såväl som *prakṛti* och de tre guṇerna.<sup>65</sup> Dessutom hör detta verk till de yngsta av de metriskas upaniṣaderna, och är troligen ännu yngre än vad som ofta förmodats i översiktslitteraturen; Oberlies<sup>66</sup> har gett goda skäl för att anta att ŚvU är inspirerad av, och citerar, Bhagavadgītā (snarare än tvärtom, som länge antagits), och att texten hör hemma efter, snarare än före, vår tideräknings början. Något ”mellanled” i utvecklingen mot en färdigutvecklad guṇalära står alltså inte att finna; varken de yngre av de tidigaste upaniṣaderna (AiU, TaiU, KauU) eller de tidigaste metriskas, där vi först finner proto-sāmkhyaistiska läror (KU osv.), innehåller några kosmologiska tankegångar liknande Uddālaka Āruṇis, och vi måste konstatera, med Frauwallner,<sup>67</sup> att Uddālakas undervisning ”stands among the older Upaniṣads as completely sporadic and isolated ... the continuance of the ideas set forth in it cannot therefore be further pursued”.<sup>68</sup> Tills vidare lämnar vi guṇaläran, som, även om något historiskt samband till ChU 6 skulle föreligga, knappast har något ljus att kasta över denna text. Det räcker med att konstatera att ett okritiskt antagande av ett sådant samband, och varje försök att läsa den upaniṣadiska texten i skenet av denna betydligt yngre lära, inte kan accepteras; och vi kommer strax få tillfälle att kommentera några sådana försök. Mindre anakronistisk, men inte desto mindre problematisk, är Sénarts tolkning av de tre formerna som symboler för de tre ”världarna” (*loka-*) i vedisk kosmologi: himmel (= hetta;

<sup>65</sup> Detta är också Gondas (1976, s. 209-10) mening.

<sup>66</sup> Oberlies 1988.

<sup>67</sup> Frauwallner s. 72.

<sup>68</sup> Även i många av de äldsta systematiska framläggningarna av en (proto-)sāmkhya-filosofi (KU och andra metriskas upaniṣader, Buddhacarita, delar av Mbhs Mokṣadharmakapitel) saknas guṇerna; detta faktum, tillsammans med vad som setts som deras överflödiga plats i det färdiga systemet (de ingår t.ex. inte i sāmkhyaas lista över varats 25 beståndsdelar), har ansetts peka på deras sena inträde i sāmkhya-filosofin (för en sammanfattning av de äldsta källorna, med rika litteraturhänvisningar, se Larson kap. 2). – Frauwallner (s. 240-1), som konstaterar att Uddālakas lära tycks ha varit utan inflytande på senare upaniṣadiskt tänkande, föreslår att den halvmytiske sāmkhya-filosofen Pañcaśikha helt enkelt övertog Uddālakas gamla lära och gjorde om den till guṇaläran; en teori som knappast något talar till stöd för. Det är också värt att notera att kommentarerna till Sāmkhya-kārikā aldrig åberopar Uddālakas lära på tal om guṇerna, trots att de söker legitimera sāmkhyaas doktriner med hänvisning till upaniṣaderna; sålunda åberopar de ofta Uddālakas uttalande att icke-vara inte kan ge upphov till vara (*sat-*) som stöd för den sāmkhyaistiska *satkāryavāda*, läran att varje effekt (*kārya-*) existerar i latent form i sin orsak (*kāraṇa-*), så att formvärlden (*vyakta-*) endast kan vara en omvandling av urmaterien (*avyakta-* eller *prakṛti-*). Se t.ex. Māṭharas komm. till Sāmkhya-kārikā 9 och 15 (övers. i Simonsson 1955). Däremot anförs ofta ŚvU 4:5 till stöd för guṇaläran, en tolkning som Śaṅkara, som vi snart ska få se, kraftigt motsatte sig. En möjlig sāmkhyaistisk tolkning av ChU 6 i skenet av guṇerna har van Buitenen (1957, s. 90) noterat i Mbh 12:291:45 (Poona-recensionen; för en övers. av detta stycke, se Edgerton 1965, s. 304), där det heter om guṇerna: ”Men vet att dessa tre vita, röda och svarta former är alla dessa materiella (*prakṛta-*) former.” (*śuklaloहितakṣṇāni rūpāṇi etāni trīṇi tu, / sarvāṇy etāni rūpāṇi jānīhi prakṛtāni vai.*) Färgtermerna är desamma som i ChU och ŚvU, även om vitt och rött har bytt plats, och ”the use of *rūpāṇi* proves that the reference is indeed to ChUp. 6”.



*tejas* här tolkat som ”ljus”), luftrum (= vatten) och jord (= föda).<sup>69</sup> Denna triad skulle sedermera ha gett upphov till de eftervediska *guṇa*erna. Sénarts tolkning är egentligen ett försök att befästa en tes som han framlade ett årtionde tidigare; en spekulativ artikel som sökte härleda *guṇa*erna från de tre vediska världsskikten, dock utan att blanda in Uddālakas lära.<sup>70</sup> Här hade Sénart kritiserat den traditionella tolkningen av *rajas* som ”lidelse” (från *rañj-*), och istället sett en direkt föregångare i det vediska *rajas-*, som ibland används om luftrummet eller atmosfären (som en synonym till *antarikṣa-*, vilket är den gängse termen i klassificeringar). *Rajas-* som den ”mellersta” världen, belägen mellan himmel och jord, skulle då vara upphovet till *rajas* som den mellersta *guṇa*; Sénart framlade dock aldrig övertygande argument för att härleda *sattva* och *tamas* från himmel och jord. Inte desto mindre godtogs hans tes av Przyluski,<sup>71</sup> och kopplingen till de tre världsskikten har på senare tid upprepats av Naudou<sup>72</sup> (med modifikationer) och av Lincoln<sup>73</sup> (dock utan hänvisningar till Sénart). För en intuitiv tolkning av Uddālakas ”tre former”, utan djupare kännedom om eller hänsyn till det vediska klassificeringssystemet, ligger onekligen de tre världsskikten nära till hands; det är lätt att koppla *tejas* till himlen genom solen eller solstrålarna, *āpaḥ* till atmosfären genom regn, och *annam*, i form av växter, till jorden. Redan F. Max Müller, i sin översättning av upanişaderna, gick så långt som till att återge *annam* i denna text med ”earth (food)” och tydliggjorde i en not att ”By anna, food, is here meant the earth, all that is heavy, firm, dark in colour”. Radhakrishnan gör samma koppling i sina noter, och ser de tre formerna som föregångare till de fem elementen i senare kosmologi.<sup>74</sup> Båda dessa översättare följer ofta de upanişadkommentarer som tillskrivs Śaṅkara (ca 800 evt.); och dennes kommentarer eller *bhāṣyas* till ChU 6 och till Brahmasūtra 2:3 slår mycket riktigt fast att Uddālakas *annam* är en synonym för ”jord” och att de fem elementen (*mahābhūta-*) ligger till grund för hans kosmologi. Tolkningen verkar härröra från Brahmasūtra; det äldsta försöket att ge en systematisk redogörelse för de tidiga upanişadernas innehåll, men tillkommen långt efter dessa texter (under något av de första århundradena evt.) och med utgångspunkt i vedāntafilosofins läror. BS 2:3:1ff är, som kommentarerna också framhåller, utan tvekan en sammanfattning av ChU 6, tolkad som en skildring av elementens skapelse ur Brahman (som ingenstans nämns i ChU 6 men som BS identifierar med textens *sat*). 2:3:9-12 sammanfattar

<sup>69</sup> Sénart 1925; också i hans övers. av ChU (cit. i Naudou, s. 12f).

<sup>70</sup> Sénart 1915.

<sup>71</sup> Przyluski 1929, 1930-2.

<sup>72</sup> Naudou 1980.

<sup>73</sup> Lincoln 1989, s. 139f; 1996 s. 128-9.

<sup>74</sup> Dvs. rymd eller eter (*ākāśa-*), luft, eld, vatten och jord.

”emanationsläran” i ChU 6:2, efter att det fastslagits att denna text endast behandlar uppkomsten av tre av ”elementen” eftersom de andra två – rymd och luft – är utan ursprung: ”9. But there is no origin of that which is [*sat-*] (i.e. of Brahman), on account of the impossibility (of such an origin). 10. Fire (is produced) thence (i.e. from air), for thus (the text) declares. 11. Water (is produced from fire). 12. The earth (is meant by the word ‘anna’), on account of the subject-matter, the colour [*rūpa-*], and other passages.” (Övers. Thibaut.)

Śaṃkaras kommentar lyfter fram den hypotetiska invändningen att jorden (*pr̥thivī*) inte kan avses med ordet *annam*, då det ju sägs i ChU 6:2:4 att *annam* tilltar när det regnar, en beskrivning som stämmer väl överens med föda men inte med jord.<sup>75</sup> Han svarar att det som avses är jordens (eller jordelementets) födelse ur vattnets element (!).<sup>76</sup> Dessutom är jorden ”övervägande” (*bhūyiṣṭham*) svart, inte röd eller vit, till färgen, medan detsamma inte nödvändigtvis gäller för ”ris, korn osv.”.<sup>77</sup> I sin kommentar till BS 1:4:8-10 tar Śaṃkara upp den redan berörda passagen ŚvU 4:5, och åberopar här ChU 6 till stöd för antagandet att det är de tre ”elementen”, eld, vatten och föda (*tejobanna-*), som gömmer sig bakom ”den oföddas” tre färger; *inte* sām̐khyas tre guṇer. Det har förstås legat i vedāntaexegeternas intresse att kunna tolka de upaniṣadiska passagerna på ett sätt förenligt med deras eget system men i strid med den konkurrerande sām̐khyaskolans tolkningar. Intressant är att det bara är på tal om ŚvU 4:5 som guṇateorin kommer på tal (och avfärdas); varken i kommentaren till ChU eller till BS omtalas någon sådan, konkurrerande tolkning av ChU 6, som aldrig tycks ha åberopats på det viset av sām̐khyaskolan. Vad kopplingen till de fem elementen beträffar har denna inte väckt något gehör hos moderna uttolkare – man frågar sig naturligtvis vart de återstående två elementen tagit vägen – medan däremot likhetstecknen mellan *annam* och ”jord”, som vi sett, har bevarats av flera nutida författare som velat se de tre substanserna i ChU 6 som representerande himmel, luft och jord. Ändå finns det, som van Buitenen påpekat,<sup>78</sup> egentligen inget i texten som stöder en sådan tolkning. Någon vertikal fördelning av de tre formerna över kosmos står inte att finna; och 6:2:4 visar, trots Śaṃkaras försök till bortförklaring, med all önskvärd tydlighet att *annam*, som tilltar när det regnar, ska tas i sin bokstavliga betydelse, som (växt)föda.

<sup>75</sup> *tasmād yatra kva ca varṣati tadeva bhūyiṣṭham annam bhavati. / vr̥hiyavādy eva hi sati varṣaṇe bahu bhavati na pr̥thivī.*

<sup>76</sup> *evam pr̥apte brūmaḥ pr̥thivy eveyam annasabdenādbhyo jāyamānā vivakṣyata iti.* Här avses kanske också traditionella skapelseberättelser, som låter jorden resa sig ur ett urtidshav. Śaṃkara hänvisar till BĀU 1:2:2 och TaiU 2:1.

<sup>77</sup> *na hy odanāder abhyavahāryasya kṛṣṇatvaniyamo 'sti, / nāpi vr̥hyādīnām. /... bhūyiṣṭham hi pr̥thivyāḥ kṛṣṇam rūpaṃ na tathā śvetarohite. /*

<sup>78</sup> van Buitenen s. 90ff.

## De tre urämnena i ChU 6 och de vediska samhällsklasserna

Enligt Naudou, som skriver från en duméziliansk utgångspunkt, och Lincoln, vars perspektiv faller tillbaka på den marxistiska traditionen, är de tre formerna kodord för de tre ariska samhällsklasserna eller *varṇas*: brahmaner, stormän och krigare (*kṣatriya*-) och näringsidkare (*vaiśya*-; främst herdar och bönder, i senare tid köpmän). Naudou godtar Dumézils huvudtes om tre indoeuropeiska ”sociala funktioner” (präster, krigarna och näringsidkarna) som hos de vediska indierna tar formen av nämnda tre klasser, och i enlighet med vilka de indoeuropeiska folken klassificerat alltifrån panteon och kosmos till seder och sociala institutioner. I ett försök att härleda de tre *guṇa*erna från dessa funktioner behandlar Naudou ChU 6 som ett mellanled i utvecklingen av en social och politisk triad till en kosmisk. Han stöder sig här på G. Dumézils studier kring färgsymbolik hos olika indoeuropeiska folk, enligt vilka den prästerliga ”funktionen” hos indoeuropeerna skulle ha representerats av färgen vit, krigarfunktionen av rött, och näringsidkarna av antingen grönt, blått eller svart.<sup>79</sup> Indoiranskt material utgör här en hörnsten i Dumézils teorier. I det forna Indien finner vi mycket riktigt en färgsymbolik som tillskriver brahmanernas och stormännens klasser färgerna vitt resp. rött; den tredje klassen, *vaiśyernas*, tilldelas dock färgen gul, medan den svarta färgen får representera *sūdre*na, den föraktade tjänarklassen, som stod utanför den ariska gemenskapen. Enligt Dumézil och hans efterföljare hörde den svarta färgen ursprungligen till *vaiśyak*klassen, och det fyrfaldiga färgschemat är resultatet av att en fjärde samhällsklass fogats till den gamla indoiranska triaden. Att *sūdrak*lassen är ett ”sent” tillskott i klasssystemet, uppkommen genom att underkuvade folk inlemmats i det indoariska samhället som ett slags trälar, torde idag vara obesträtt bland indologer; i RV nämns *sūdran* först i den sena skapelsehymnen 10:90 (*Puruṣasūkta*).<sup>80</sup> Men det färgschema som representerar de olika klasserna står (mig veterligen) att finna först i eftervediska, eller som bäst senvediska, källor (*grhya*- och *dharmasūtras*; *Atharvavedapariśiṣṭa*, *Mahābhārata*s bok 12 osv.<sup>81</sup>), vilket är anmärkningsvärt med tanke på de vediska texternas upptagenhet av klassificeringar, där de tre högre klasserna säkerligen ingår och där en färgtriad skulle ha passat väl in; och detta faktum utgör en

---

<sup>79</sup> Se t.ex. Dumézil 1958. Andra har byggt vidare på hans tes; se t.ex. Lyle 1990, kap. 2 och 4, som också (främst utifrån romerskt material) föreslår en fördelning av färger/klasser efter de fyra väderstrecken. Liknande färggrupper fördelade över väderstrecken påträffas dock bl.a. i klassificeringssystem i det antika Kina och hos nordamerikanska indianer (*sioux*, *zuni*, *navaho*); jfr Durkheim och Mauss 1963. Tills vidare lämnar vi emellertid frågan om eventuella ”universella” symbolvärden hos färger.

<sup>80</sup> För det vediska *varṇa*systemet i allmänhet (ej att förväxla med det eftervediska systemet av kaster eller *jāti*-ordagrant ”börd” – men i många avseenden en föregångare till detta), se t.ex. Macdonell och Keith s.v.; V. M. Apte i Majumdar (red.) 1965 (1951), s. 387-92, 453-6, 513-6; Basu 1969, s. 9-32 samt 115-9 (med fokus på *brāhmaṇa*perioden).

<sup>81</sup> Se Gonda 1980, s. 47.

allvarlig invändning mot teorin om ett indoeuropeiskt ursprung till färgsymboliken. Problematiskt är förstås också att de tre färgerna i ChU 6 inte uppträder i samma ordning som de tre *varṇas*; man hade väntat sig att vitt, brahmanernas (och sedermera *guṇan sattvas*) färg, skulle ges förstaplats i uppräknningen, istället för rött. Naudou söker ändå tolka *tejas* som hettan i luftrummet (i kritik mot Sénarts tolkning *tejas* = himlen) och en symbol för kṣatriyaklassen samt som föregångare till den röda *guṇan, rajas*,<sup>82</sup> medan *āpaḥ*, som har färgen vit, knyts till himlen genom den vediska föreställningen (vilken vi återkommer till) om ett himmelskt hav, och symboliserar brahmankasten. *Annam* står för jorden och, förstås, för den livsmedelsproducerande klassen, Dumézils ”tredje funktion”. Att den röda *tejas* föregår de vita *āpaḥ* i upaniṣadens kosmogoni söker Naudou förklara med hänvisning till *rajas*’ roll som den verksamma, skapande *guṇan* (personifierad i skaparguden Brahmā) i eftervedisk tradition.<sup>83</sup> I material från yngre epoker – Mbh, Purāṇas, Dharmasāstras – finner Naudou ytterligare stöd för sin tes i form av det system som klassificerar de olika *varṇas* enligt de tre *guṇerna* samt olika färger; i sin klassiska form tillskriver detta schema brahmanklassen *sattva*, renhetens och upplysthetens *guṇa*, och färgen vit; kṣatriyaklassen har lidelsens *guṇa, rajas*, och färgen röd; vaiśyerna sägs kombinera *rajas* och *tamas* och tilldelas färgen gul, medan śūdraklassen har *tamas*, ”mörker” (manifesterat som okunnighet, lathet och apati), och den svarta färgen. Som Naudou ser det skulle det ”ursprungliga” schemat ha utgjorts av de tre högre klasserna, och *tamas* och färgen svart tillhört vaiśyaklassen; och detta i sig är nog så möjligt, om än obevisat.<sup>84</sup> Men faktum kvarstår att ChU 6 inte säger något alls om samhällsklasser, att varken *guṇerna* eller de olika klassernas respektive färgsymboler står att finna i vediska texter, och att det dessutom är mer än troligt att *guṇernas* förhållande till klasserna inte är mer än sekundärt.<sup>85</sup>

<sup>82</sup> Sénart ser *tejas* som föregångare till *sattva* och *āpaḥ* till *rajas*.

<sup>83</sup> Ibid. s. 14.

<sup>84</sup> Två förhållandevis tidiga texter – Gobhilaṅghyasūtra 4:7:5 och Khādiraṅghyasūtra 4:2:6 (övers. Oldenberg 1964 [1892]) – tilldelar vaiśyerna färgen svart och utelämnar śūdrerna och den gula färgen ur schemat. Bägge texterna är dock eftervediska och berör de ”husliga” (*grhya-*), privata riterna snarare än de prästerliga (de ”lärda” eller *śrauta-*), vilket är ytterligare skäl att anta att det rör sig om en färgsymbolik utan rötter i vedisk brahmanism.

<sup>85</sup> Det påträffas, mig veterligen, ingenstans i sāmḥyaskolans egna texter, som är av filosofisk och soteriologisk natur och har mycket lite att säga om stat och samhälle. *Guṇerna* har här i första hand en etisk-psykologisk funktion, och där jämte en kosmisk. SK 53-4 slår fast att *sattva* dominerar bland gudarna, *rajas* bland människor och *tamas* bland djur; och medan det finns åtta slags gudar och fem kategorier av djur, är människor av endast en sort (*ekavidhāḥ*). *Varṇasystemet* nämns ingenstans. De sanskrittexter som Naudou anför (s. 23f) visar också de svårigheter som inledningsvis måste ha förelegat när det gällt att korrelera de tre *guṇerna* med ett *fyrfaldigt* klasschema; så låter Mbh 14:39:11 brahmaner och kṣatriyer representeras av *sattva* resp. *rajas* och śūdrer av *tamas*, men tvingas helt utelämnas vaiśyerna ur diskussionen (!), medan Viṣṇu-Purāṇa tilldelar kṣatriyerna en kombination av *sattva* och *rajas* och vaiśyerna *rajas* och *tamas*.

Kopplingen till varnerna har också gjorts av religionshistorikern Bruce Lincoln, som behandlat ChU dels i ett avsnitt av sin bok *Discourse and the Construction of Society* (1989), dels i en artikel från 2006. Den senare studien innehåller några intressanta iakttagelser, medan den äldre, kortare ger en diskutabel tolkning och innehåller rena felaktigheter. I sin bok använder Lincoln ChU 6 som ett exempel för att illustrera sin övergripande tes om hur klassificeringssystem kan användas för att legitimera sociala hierarkier. Utgångspunkten här är inte Dumézil eller de eftervediska varna-färg-korrelationerna, utan argumentet vilar snarare på en känsla av att ett samband borde finnas mellan Uddālakas tre *rūpas* och de tre (högre) varnerna. De tre *rūpas* ”would replicate perfectly the givens of the Indic caste system”<sup>86</sup> (med vilket Lincoln avser *varṇa*-systemet). Han medger att ChU 6 ingenstans nämner samhällsklasser, men slår fast att vi måste ställa oss ”the central question of whether taxonomic systems are more concerned with nature than with culture: That is, are they primarily epistemological or sociopolitical in their orientation and instrumentality?”<sup>87</sup> och försöker t.o.m. vända textens förtegenhet om sociala förhållanden till ett argument för sin tes:

Although the *Chandogya* never advances a social module, one may *not* conclude that the text has no interest in things social. Rather, it leads its audience to infer a social module, a module for which it never takes responsibility, speaking only of such matters as the classificatory superiority of heaven to earth, ghee to curds, and speech to feces while tacitly suggesting the parallel superiority of Priests (who address the heavens with speech in the form of prayer and offerings in the form of ghee) to Commoners (who work the earth to produce food, but are dismissed as shitty fellows). Moreover, by remaining implicit, which is to say masked, this hierarchic classification of social strata is placed beyond question, challenge, or debate. The *Chandogya* need never make mention of caste, for the social hierarchy may equally well – perhaps even better – be justified and maintained through discussions of abstract Forms or parts of the natural world ...<sup>88</sup>

Hela Lincolns argumentation bygger alltså i grund och botten på ett *a priori* förmodande att kosmologiska klassificeringar, *som en regel*, legitimerar sociala hierarkier, eftersom de potentiellt kan utnyttjas i ett sådant syfte. Diskussionen av (främst religiösa) klassificeringssystem i Lincolns bok lyfter fram dessa systems potential när det gäller att rättfärdiga social ordning genom att göra denna till en del av en *kosmisk* ordning, utan mänskligt upphov och bortom ifrågasättande.<sup>89</sup> Sådana system kan på så vis befästa hierarkier inom samhället utan att behöva nämna dem direkt, enbart genom att behandla de kosmiska, fysiologiska eller metafysiska ”moduler” som har sina sociala motparter i samhällsklasser, kön, åldersgrupper osv. Tesen i sig är mycket tilltalande, och i många fall – Lincoln ger fler

---

<sup>86</sup> Lincoln 1989, s. 139.

<sup>87</sup> Ibid. s. 140.

<sup>88</sup> Ibid.

<sup>89</sup> Vad Berger och Luckmann (1966) skulle kalla *objektivering*.

exempel från andra kulturer – onekligen korrekt; den har också varit en inspirationskälla till B. K. Smiths verk om de vediska klassificeringarna och varṇasystemet, som vi kommer att återkomma till.<sup>90</sup> Men här måste man betona de metodologiska problem som tillstöter när en klassificerings *tystnad* beträffande sociala förhållanden påstås vara en *legitimering* av dessa, och en tes tillämpas utan urskiljning på alla slags klassificeringar utan hänsyn till ämne.<sup>91</sup> Lincolns sammanfattning av ChU 6, med tillhörande tabell, är f.ö. full av felaktigheter och godtyckliga tolkningar. Himmel, luftrum och jord knyts till *tejas*, *āpaḥ* och *annam* utan någon som helst tvekan;<sup>92</sup> när de sägs representera ”Sunrise”, ”Day” resp. ”Night” antar jag att det är ChU 3:1-11 (som vi återkommer till) som åsyftas, fast tabellen sägs bygga på ChU 6:1-6. När ”Lightning”, ”Rain” och ”Cloud” uppges som modifieringar av *tejas*, *āpaḥ* resp. *annam* måste jag medge att jag inte har en aning om vad Lincoln bygger sin presentation på,<sup>93</sup> medan de tre formerna av ”Body Fluid” – ”Breath” (under *tejas*!), ”Blood” och ”Urine” – och ”Body Essence” (”Speech”, ”Blood”, resp. ”Feces”) bygger på en felförståelse av ChU 6:5-6. Triaden ”Ghee”, ”Milk” och ”Curds”, slutligen, är *inte* omvandlingar av hetta, vatten och föda. Följande är vad texten (6:6:1-4) säger:

Av surmjölken som kärnas, min vän, stiger det fina (*aṇimā*) uppåt. Det blir till smör (*sarpis*). På samma vis, min vän, stiger det fina i födan som äts uppåt. Det blir till tanke. Det fina i vattnet som dricks, min vän, stiger uppåt. Det blir till ande. Det fina i hettan som förtärs, min vän, stiger uppåt. Det blir till tal.<sup>94</sup>

Smör och surmjölk är alltså ingalunda former av hetta resp. föda, och mjölk nämns överhuvudtaget inte – än mindre knyts det till vatten, eller till kṣatriyaklassen. Det är istället fråga om en *liknelse* som tjänar till att illustrera hur *var och en* av de tre formerna omvandlas inuti människokroppen.

Slutligen bör det framhållas att det inte står helt klart att en hierarki av något slag framställs i ChU 6. Något uttalat hierarkiskt förhållande mellan de tre ämnena, eller deras mikrokosmiska former, beskrivs inte i texten. Det är dock möjligt att sluta sig till ett sådant

<sup>90</sup> Smith 1994. Smith citerar gillande Lincolns grundtes (från en tidigare version av samma studie) på s. 80-1 och 289 i sin bok.

<sup>91</sup> Smiths argumentation har betydligt mer fog för sig, såtillvida som varṇerna onekligen är *en del* av det klassificeringssystem han diskuterar, så att faktiskt kan sägas omfattas, om än indirekt, när en brāhmaṇatext diskuterar t.ex. de tre världsskikten. Lincolns diskussion av ChU 6, däremot, behandlar en isolerad text och kan endast *anta* att samhällsklasserna är underförstådda. Lincolns hänvisningar (2006) till det brāhmaṇska klassificeringssystemet innehåller också en del felaktigheter, som vi strax ska få se.

<sup>92</sup> Också i Lincoln 2006 (s. 128-9).

<sup>93</sup> Både regn och blixtnämns visserligen i texten (föda uppstår när det regnar; de tre formerna som det röda, vita och svarta i blixten), men inte alls som ”moduler” av vatten och hetta. ”Moln” nämns ingenstans överhuvudtaget.

<sup>94</sup> *dadhmaḥ somya mathyamānasya yo 'ṇimā sa ūrdhvaḥ samudīṣati. / tat sarpir bhavati. // evam eva khalu somyānasyāśyamānasya yo 'ṇimā sa ūrdhvaḥ samudīṣati. / tan mano bhavati. // apāṁ somya pīyamānānām yo 'ṇimā sa ūrdhvaḥ samudīṣati. / sa prāṇo bhavati. // tejasah somyāśyamānasya yo 'ṇimā sa ūrdhvaḥ samudīṣati. / sā vāg bhavati. //*

förhållande utifrån den sjunkande graden av finkornighet i de tre ämnena (från det mest subtila, hetta, till den grövsta, föda); från den ordning de räknas upp i; och från kausalitetsförhållandet mellan dem (hetta ger upphov till vatten osv.). Vi lämnar frågan öppen tills vidare.

### van Buitenens tolkning: ChU 6 och vediska kosmogonier

Den sista studien av ChU 6 som vi kommer att diskutera – och den som ligger närmast min egen behandling av texten – är en artikel av van Buitenen (1957), som ägnar stycket en kort men insiktsfull diskussion i sin studie av *sām̐khyas* guner; till skillnad från Sénart och Przulski, vars slutsatser han ifrågasätter, lämnar han dock frågan om ett traditionssamband mellan Uddālakas lära och *sām̐khyā* öppen.<sup>95</sup> van Buitenen kritiserar också Sénarts försök att knyta de tre formerna till de tre världsskikten, och slår istället fast att Uddālakas kosmogoni måste studeras i skenet av andra skapelseskildringar i de tidiga *upaniṣaderna* och i *brāhmanatexterna*, där *Prajāpati* eller något annat väsen i begynnelsen alstrar asketisk hetta, *tapas*, som blir den urprincip från vilken världssalltet springer fram. Ofta slutar dessa berättelser med skapelsen av föda, *annam*. van Buitenen riktar särskilt uppmärksamheten mot BĀU 1:2, en skapelseskildring där urtidsväsendet är Döden, *mṛtyu-*, vilken förklaras vara identisk med Hunger (*aśanāyā-*).

Här fanns i begynnelsen ingenting alls. Detta var helt (*eva*) höljt av Döden, av Hunger; Döden är ju Hunger. Han tänkte: ”Må jag bli en som har ett själv (eller: en kropp, *ātman-*).” Han sysselsatte sig i ett mässande.<sup>96</sup> Medan han mässade sprang vatten fram ur honom.<sup>97</sup>

Skummet (*śara*-<sup>98</sup>) på vattnet stelnar och blir till jorden. På jorden utför Döden självspäkelse (*śram*-<sup>99</sup>) och blir upphettad (*tapta-*); hans essens (*rasa-*), i form av hetta (*tejas*), blir till eld

---

<sup>95</sup> ”... we do not mean to convey that the *rūpas* of ChUp. 6 and the *gunas* have nothing to do with each other, but that we should be very careful when we discover corresponding triadic patterns to insist that each and every term has its correspondent” (s. 95). Denna uppmaning till försiktighet är värd att citera i betraktande av flera av de studier vi redan diskuterat.

<sup>96</sup> Jag följer här Bodewitz (2007), som diskuterar många andra förekomster i vediska texter av *arc-* tillsammans med *car-* och slår fast att *car-* här är ett hjälpverb till *arc-* och uttrycker en utdragen verksamhet (”continuously praying”). För denna funktion hos *car-* tillsammans med ett particip, se Delbrück 2009 (1888), s. 390-1; Böhtlingk och Roth s.v. *car*. Hos äldre översättare av BĀU 1:2 heter det att Döden ”gick omkring” lovsjungande, e. dyl.: sålunda Max Müller, Radhakrishnan, Hume, Deussen, Ruben (1961, s. 65) och Eggeling (övers. ŚB 10:6:5, = BĀU 1:2); jfr dock Olivelle (”... he undertook a liturgical recitation”) och Broo och Gansten (”Han började sjunga”).

<sup>97</sup> *naiveha kiṃ canāgra āsīt. / mṛtyunaivedam āvṛtam āsīt aśanāyayā. / aśanāyā hi mṛtyuḥ. / tan mano 'kurutātmanvī syām iti. / so 'rcann acarat. / tasyārcata āpo 'jāyanta. /*

<sup>98</sup> van Buitenen (s. 90) översätter *apām śara* med ”the reed of the waters” och anmärker (s. 91): “That the waters are the rains is evident from the floating reed which covers monsoon torrents”; *śara-* tas här som *śaraḥ* (mask. nom. sing.) ”vasstrå”, men det är troligare att det i själva verket är fråga om *śaras* (neut.; nom. *śaraḥ*), ”skum”, som alla andra, mig tillgängliga översättningar har återgett det, och som framgår av parallella *brāhmanastycken*:

(*agni*). Denna blir Dödens själv eller kropp (*ātman-*), som han delar i tre: en del blir till vinden i luftrummet, en annan till solen i skyn, medan den tredje blir kvar på jorden som eld. Texten följer här den vanligaste formen av vedisk kosmisk klassificering, som vi kommer att återkomma till. Därefter önskar sig Döden en andra *ātman*; så ”Med tanken parade han sig med talet (*vāc-*)”.<sup>100</sup> Den säd han utgöt blev till Året (*saṃvatsara-*); Döden var havande med det i ett år innan det föddes, och det var så Året blev till. När det föddes ville Döden äta upp det; det skrek ”Bhāṇ!””, och detta blev till Tal (*vāc*; jfr *bhaṇ-* ”tala”). Döden insåg att han kunde skaffa ännu mer föda med hjälp av Talet och ”detta själv” (= Året?). Så ”han skapade allt detta, allt som finns här: ṛc-strofer, yajusformler, sāmanhymner, chandasverser, offer, folk, djur. Allt det som han hade skapat började han äta.”<sup>101</sup> van Buitenen påpekar att vi har att göra med en av många senvediska skapelseskildringar som låter ett skaparväsen önska sig ”föda” och sedan frambringa denna genom en serie emanationer och skapelsehandlingar som brukar inbegripa alstrandet av magisk, asketisk hetta (*tapas*, *tejas*) och utsöndrandet av vatten. Dessa myters betydelse kan, enligt van Buitenen, endast förstås mot bakgrund av det indiska året med dess årstider, där den heta eller torra årstiden avlöses av monsunregnen, följda av skördetiden på hösten. Detta förklarar också varför skaparväsendet (vanligen Prajāpati) brukar identifieras med Året (*saṃvatsara-*), och skapelseverket brukar ta ett år att genomföra. Här finner vi också förklaringen till de kosmogoniska elementen *tejas*, *āpaḥ* och *annam* i ChU 6, som ju uttryckligen knyts till regn och bördighet (6:2:6). ”The term *annam* in Uddālaka’s account is not just *pr̥thivīlakṣaṇam*, as Śaṅkara has it ... but just what it means: CROP, RICE, FOOD.”<sup>102</sup>

Senare uttolkare av texten har dragit liknande slutsatser – med eller utan hänvisning till van Buitenen. Eva Wilden, i sitt verk om de vediska teorierna om regnets och födans ursprung (som vi kommer få tillfälle att återkomma till), inbegriper ChU 6:2:1-4 bland de relevanta upaniṣadiska texterna, men ägnar den endast en kort diskussion.<sup>103</sup> Andra har riktat uppmärksamhet mot den enda övriga upaniṣadiska text som beskriver en identisk triad – *tejas*, *āpaḥ* och *annam*, utan mikrokosmiska motsvarigheter (*vāc* osv.): ChU 7:9-11. Stycket ingår i en betydligt längre lära som upptar hela ChU:s kap. 7, och som gör ett betydligt mindre ordnat

t.ex. ŚB 6:1:1:13 (Prajāpati skapar vattnen, sedan skum – *phena-* – som blir till dy, lera, salt jord, sand, grus, sten, järn och guld, växter och träd) och 6:5:1:2. Jfr t.ex. Ruben 1961, s. 61.

<sup>99</sup> Jfr Bodewitz 2007.

<sup>100</sup> 1:2:4: *sa manasā vācaṃ mithunaṃ samabhavad ...*

<sup>101</sup> 1:2:5: *sa tayā vācā tenātmanedaṃ sarvaṃ asṛjata yad idaṃ kiṃca, ṛco yajūṃṣi sāmāni chandāṃsi yajñān prajāṃ paśūn. / sa yad yad evāsṛjata tat tad attum adhriyata. /*

<sup>102</sup> van Buitenen s. 92.

<sup>103</sup> Wilden s. 180-1. Jfr Hanefelds tolkning, s. 157: ”... eine recht einfache, auf Naturbeobachtung beruhende Theorie der Entstehung von Sonne, Regen und Pflanzenwelt ...”.



intryck än kap. 6; den förefaller vara ett försök att ena en mängd olika, ursprungligen självständiga läror. Det verkar mycket möjligt att författaren i 7:9-11 byggt direkt på Uddālakas lära;<sup>104</sup> men stycket innehåller tankegångar som inte låter sig härledas enbart därifrån. Hur som helst: efter en utläggning om styrka (*balam*) får läromästaren Sanatkumāra frågan om det finns något större (*bhūyaḥ*) än styrka:

Föda är förvisso större än styrka. Därför skulle man, om man så inte åt på tio nätter (dvs. dygn), men levde, inte kunna se, höra, tänka, förstå, handla eller varsebli. Men vid återgången till (att äta) föda blir man en som ser, blir man en som hör, blir man en som tänker, blir man en som förstår, blir man en som handlar, blir man en som varseblir. Vörda föda! (...) Vatten är förvisso större än föda. Därför, när det inte regnar mycket, plågas varelsena: ”Födan kommer att bli knapp!” Men när det kommer mycket regn gläder sig varelsena: ”Födan kommer att bli riklig!” (...) Hetta är förvisso större än vatten. Så när den håller tillbaka vinden och hettar upp luftrummet, säger de: ”Det hettar, det bränner, det kommer att börja regna!” Först efter att ha visat detta släpper hettan loss vattnen. Då mullrar åskan, med blixtrar kors och tvärs. Därför säger de: ”Det blixtrar, det åskar, det kommer att börja regna!” Först efter att ha visat detta släpper hettan loss vattnen. Vörda hetta!<sup>105</sup>

Som andra påpekat<sup>106</sup> är texten en beskrivning av monsunregnets början, vilken infaller efter den varma årstiden och föregås av högttryck, sammanhopande moln och åskväder. Här föreligger en lockande förklaring till *tejas*' plats i ChU 6, där ju ”vattnen” identifieras som regn och ”födan” som växter.

## Avslutande diskussion

Några viktiga slutsatser har kunnat dras i den föregående diskussionen. Först och främst har vi sett att de vanligt förekommande försöken att knyta de tre ”urämnena” i ChU 6 till de tre världsskikten (himmel, luftrum, jord), eller till de tre högre samhällsklasserna, inte finner mycket stöd i källmaterialet. Tendensen (t.ex. Bruce Lincoln) att läsa kosmologiska eller andra klassificeringar som kodade framställningar av det vediska klassystemet är, metodologiskt, inte problemfri, ger lätt upphov till godtyckliga tolkningar och kan inte godtas utan att en ”nyckel” till koden – en uttrycklig koppling mellan kategorierna och samhällsklasserna – står att finna, antingen i samma eller i andra texter. Beskrivningen av

---

<sup>104</sup> Även om man inte behöver förmoda, med Ruben, att textens läromästare, Sanatkumāra, ”förfalskade” Uddālakas hylozoistiska lära genom att införliva den i sin egen ”idealistiska” förkunnelse.

<sup>105</sup> ChU 7:9:1, 10:1, 11:1: *annaṃ vāva balād bhūyaḥ. / tasmād yady api daśa rātrīr nāśnīyāt, / yady u ha jīvet, / athavādraṣṭāśrotā-mantāboddhākartāvijñātā bhavati. / athānnasyāye draṣṭā bhavati śrotā bhavati mantā bhavati boddhā bhavati kartā bhavati vijñātā bhavati. / annam upāssveti. // ... āpo vāvānnād bhūyasyaḥ. / tasmād yadā suvr̥ṣṭir na bhavati vyādhyante prāṇā: annaṃ kaṇīyo bhaviṣyatīti. / atha yadā suvr̥ṣṭir bhavaty ānandinaḥ prāṇā bhavanty: annaṃ bahu bhaviṣyatīti. / ... tejo vāvādbhyo bhūyaḥ. / tad vā etad vāyum āgrhyākāśam abhitapati tadāhur: niśocati nitapati varṣiṣyati vā iti. / teja eva tatpūrvaṃ darśayitvāthāpaḥ sṛjate. / tad etad ūrdhvābhiś ca tiraścībhiś ca vidyudbhir āhrādāś caranti, tasmād āhur: vidyotate stanayati varṣiṣyati vā iti. / teja eva tatpūrvaṃ darśayitvāthāpaḥ sṛjate. / teja upāssveti. //*

<sup>106</sup> Klaus s. 112-3.

Uddālakas lära som en sorts rationalism har viktiga poänger, men bör inte överdrivas – Rubens framställning av en proto-materialistisk ("hylozoistisk") lära i reaktion mot den rådande "idealistiska" världsbilden är missvisande och tar inte upp det faktum att texten, som vi sett, till stor del är en *vidareutveckling* av äldre prästerliga läror.

van Buiteness tolkning av triaden hetta-vatten-föda som sommar, monsunregn och skördetid framstår som den bäst underbyggda av de teorier vi gått igenom; den stöds också uttryckligen av den enda andra text där de tre urämnena uppträder tillsammans, ChU 7:9-11 (även om van Buitenen själv inte lagt märke till denna passage). Men även denna tes lämnar mycket i texten oförklarad. Vilken roll spelar t.ex. urämnernas mikrokosmiska former – *vāc*, *prāṇa* och *manas* – i sammanhanget? Det finns skäl att förmoda att vi här har att göra med mer än enbart en fysiologisk teori byggd på erfarenhet (Ruben, Chattopadhyaya); snarare måste vi söka ursprunget till läran om de tre formerna och deras respektive omvandlingar i det vediska systemet av korrelationer mellan makrokosmiska (*adhidaivata*-, "som rör det gudomliga") och mikrokosmiska (*adhyātma*-, "som rör kroppen eller självet") former. Detta framgår redan av härledandet av tal från hetta; likställandet av eld, *agni*- (makrokosmos) och tal eller *vāc* (mikrokosmos) är bland de vanligaste i detta system. I samma slags tankevärld måste vi nog också söka ursprunget till läran om de tre färgerna, som vi kommer att utforska härnäst.

## Kapitel 3. Vedisk ”färgsymbolik” i ChU 3:1-11 och 6, samt besläktade texter

### Inledning

I detta kapitel kommer vi att gå närmare in på de olika färgerna (rött, vitt, svart) i ChU 6, och deras plats i den vediska prästerliga världsbilden med dess klassificeringar. Vi kommer att ta upp den betydligt mindre diskuterade passagen ChU 3:1-11, där samma färger uppträder, liksom den i stort sett obehandlade JUB 1:25. De olika färgerna och de kategorier de knyts till (t.ex. rött och eld eller hetta) kommer sedan att diskuteras utifrån klassificeringssystemen och en del tidigare studier kring färger och deras plats i systemet. Vi kommer också att ta upp en viktig diskussion av ChU 3:1-11 i Konrad Klaus’ bok om *Die altindische Kosmologie* (1986), som fogar in denna text i kosmologiska föreställningar; som vi redan nämnt i uppsatsens inledning är klassificeringarna ofta omöjliga att separera från samtida kosmologi och mytologi.

### Chāndogya-Upaniṣad 3:1-11: solens olika färger

Samma färger som i ChU 6 förekommer i en annan text i samma upaniṣad, något som ofta påpekats men aldrig tycks ha diskuterats ingående.<sup>107</sup> Stycket följer en rad välbekanta vediska kategoriseringar (väderstreck, gudar), där färgerna också har inbegripits. Grundläggande för förståelsen av texten är föreställningen, belagd hos indierna såväl som många andra indoeuropeiska folk, att gudarna livnär sig på ett elixir baserat på honung, skt. *madhu-*; ordet tycks i Veda också beteckna en dryck beredd av honung, och är etymologiskt besläktat med vårt ”mjöd”, och med de indoeuropeiska orden för ”honung”.<sup>108</sup> I mytologin benämns elixiret vanligen *amṛtam*, ”odödlighet”,<sup>109</sup> ett ord med etymologiska band till grekernas *ambrosia*; i denna text finner vi det, som Kuiper påpekat,<sup>110</sup> adjektivt använt i begreppet *amṛtā āpah*, ”de odödliga eller ambrosiska vattnen”. Här återges ChU 3:1 till 3:5:3 i översättning:

Gudahonungen är solen där borta. Dess tvärgående gren är själva himlen; bikupan är luftrummet; larverna är solstrålarna. Dess ostliga honungsceller är dennas [dvs. solens] ostliga strålar; bina är ṛc-stroferna. Blomman är just Ṛgveda; den är de ambrosiska vattnen.<sup>111</sup> Just dessa ṛc-strofer hettade upp denna Ṛgveda.<sup>112</sup> När den var

<sup>107</sup> Se t.ex. Ruben 1954, s. 87 (diskuterad nedan).

<sup>108</sup> För *mādhu-* i Veda, se särskilt Lüders 1959, s. 339-51 (vanligen ”als Honigtrank zu fassen”, s. 351); också Rönnow 1927, kap. 2.

<sup>109</sup> I vediska sammanhang översätts ordet numera ofta med ”långt liv”, ”trygghet från död” eller liknande.

<sup>110</sup> Kuiper 1997, s. 379.

<sup>111</sup> Jag följer här Kuiper (1997, s. 378-9), som påpekar att de flesta översättare missförstått orden *ṛgveda eva puṣpam / tā amṛtā āpah* p.g.a. en säregenhet i vedisk syntax. Ṛgveda är *både* blomman och de ambrosiska (eller ”odödliga”) vattnen; många uttolkare har dock vilseletts av pronomenet *tāḥ* ”dessa” (fem. pl.). Det rör sig i

upphettad sprang dess saft fram som ära, lyster (*tejas*), styrka, kraft och livsmedel. Den flöt ut och lade sig kring solen. Det är det som är solens röda form.

Dess sydliga honungsceller, sedan, är dennas [solens] sydliga strålar; bina är yajusformlerna. Blomman är just Yajurveda; den är de ambrosiska vattnen. Just dessa yajusformler hettade upp denna Yajurveda. När den var upphettad sprang dess saft fram som ära, lyster, styrka, kraft och livsmedel. Den flöt ut och lade sig kring solen. Det är det som är solens vita form.

Dess västliga honungsceller, sedan, är dennas västliga strålar; bina är sāmansångerna. Blomman är just Sāmaveda (osv.) ... Det är det som är solens svarta form.

Dess nordliga honungsceller, sedan, är dennas nordliga strålar; bina är Atharvans och Aṅgiras' sånger.<sup>113</sup> Blomman är Itihāsa och Purāṇa (= samlingar av legender) ... Det är det som är solens becksvarta form.

Dess uppåtgående honungsceller, sedan, är dennas uppåtgående strålar; bina är de fördolda substitutionsreglerna (*ādeśa*). Blomman är Brahman ... Det är det som skälver så där i solens mitt.<sup>114</sup>

Texten fortsätter (3:6ff) med en beskrivning av hur gudarna förtär denna ”ambrosia” (*amṛtam*):

På den första ambrosian livnär sig Vasuerna med Agni som mun. Gudarna varken äter eller dricker; de mättas av att blott ha sett denna ambrosia. De inträder i just denna form; från denna form stiger de upp. Den som så förstår denna ambrosia blir sannerligen en av Vasuerna, och med Agni som mun mättas han av att blott ha sett denna

---

själva verket om en välbelagd grammatisk regel, enligt vilken ett pronomen följer substantivets genus och numerus (se Delbrück 2009 [1888], s. 565; jfr också Brereton 1986 för en diskussion av den välkända refrängen *tat tvam asi* i ChU 6). Kuipers anmärkningar har följts av Olivelle, som översätter ”the flower, the Ṛgveda, which is also the immortal waters”; jfr också Broo och Gansten: ”Blomman är Ṛgveda, det odödliga vattnet.”

<sup>112</sup> ”The image here is that of a bee sitting within a flower, which can be compared to a hen sitting on the eggs. The ‘incubation’ by the bee converts the contents of the flower into honey, that is, nectar.” (Olivelle 1998, not till 3:1:3.) Radhakrishnan och Broo och Gansten återger verbet *abhyatapat* här med ”brooded” resp. ”ruvade”. Den mytologiska förebilden är dock det vediska motivet med en Skapare som frambringar de tre världsskikten ur den magiska ”hetta”, *tapas*, som han alstrat genom självspäkelse, och sedan utvinner deras *rasa*- eller essens (vanligtvis i form av de tre Vedas) genom att hetta upp dem på samma sätt. Jfr också den redan diskuterade kosmogonin i BĀU 1:2, där Döden hettar upp sig och hans *rasa*- blir till Elden. Bland de talrika diskussionerna av *tapas* och dess kreativa kraft, se t.ex. Kaelber 1990.

<sup>113</sup> Det äldre namnet på Atharvaveda, som länge inte räknades som en Veda.

<sup>114</sup> *asau vā ādityo devamadhu. / tasya dyaur eva tiraścīnavamśaḥ. / antarikṣam apūpaḥ. / marīcayaḥ putrāḥ. // tasya ye prāñco raśmayas tā evāsya prācyo madhunāḍyaḥ. / rca eva madhukṛtaḥ. / ṛgveda eva puṣpam. / tā amṛtā āpaḥ. / tā vā etā rcaḥ. // etam ṛgvedam abhyatapan. / tasyābhitaptasya yaśas teja indriyaṃ vīryam annādyam raso 'jāyata. // tad vyakṣarat. / tad ādityam abhito 'śrayat. / tad vā etad yad etad ādityasya rohitam rūpam. // atha ye 'sya dakṣiṇā raśmayas tā evāsya dakṣiṇā madhunāḍyaḥ. / yajūṃṣy eva madhukṛtaḥ. / yajurveda eva puṣpam. / tā amṛtā āpaḥ. // tāni vā etāni yajūṃṣy etaṃ yajurvedam abhyatapan. / tasya abhitaptasya yaśas teja indriyaṃ vīryam annādyam raso 'jāyata. // tad vyakṣarat. / tad ādityam abhito 'śrayat. / tad vā etad yad etad ādityasya śuklam rūpam. // atha ye 'sya pratyāñco raśmayas tā evāsya pratīcyo madhunāḍyaḥ. / sāmāny eva madhukṛtaḥ. / sāmaveda eva puṣpam ... tad vā etad yad etad ādityasya kṣṇam rūpam. // atha ye 'syodañco raśmayas tā evāsyoḍīcyo madhunāḍyaḥ. / atharvāṅgirasa eva madhukṛtaḥ. / itihāsapurāṇam puṣpam ... tad vā etad yad etad ādityasya paraḥkṣṇam rūpam. // atha ye 'syordhvā raśmayas tā evāsyoḍhvā madhunāḍyaḥ. / guhyā evādeśā madhukṛtaḥ. / brahmaiva puṣpam ... tad vā etad yad etad ādityasya madhye kṣobhata iva. //*

ambrosia. Han inträder i denna form; från denna form stiger han upp. Så länge som solen går upp i öst och går ner i väst uppnår han herravälde och härskarmakt över Vasuerna.<sup>115</sup>

Rudrerna livnär sig på ”den andra ambrosian” med Indra som mun; den som vet detta blir en av Rudrerna och uppnår makt över dem ”så länge som solen går upp i syd och ner i norr; dubbelt så länge som när den går upp i öst och går ner i väst”.<sup>116</sup> Nästa grupp gudar är Ādityerna, och deras ”mun” är Varuṇa; makten över dem varar ”så länge som solen går upp i väst och går ner i öst”,<sup>117</sup> vilket är dubbelt så länge som när den går upp i syd och ner i norr. Sedan Maruterna, vars mun är Soma; makten varar så länge solen går upp i norr och ner i syd osv. Sādhyerna och Brahman; så länge solen går upp i zenit (*ūrdhva-*) och ner i nadir (*arvāc-*). I slutet av texten (3:11:4) finner vi en intressant anmärkning om lärans ursprung och trädning: ”Just detta sade Brahmā till Prajāpati, Prajāpati till Manu, Manu till sin avkomma. Just denna heliga lära (*brahman*) förklarade hans far för Uddālaka Āruṇi, sin äldste son.”<sup>118</sup> I Rubens historiserande framställning av ”upaniṣadernas filosofer” låter han sålunda Uddālaka ärva en metafysisk lära och färgsymbolik av sin far, vilken han sedan utvecklade till sin egen ”rationalistiska” undervisning till Śvetaketu.<sup>119</sup> I vilket fall som helst visar passagen att ett släktskap mellan de båda lärorna tycks ha stått klart för dess författare.

Textens färgtermer är desamma som i ChU 6, och förekommer i samma ordning – rött, vitt, svart – även om den femdelade klassificeringen i ChU 3 (de fyra väderstrecken plus zenit) har föranlett författaren att dubblera den svarta färgen genom att lägga till en ”becksvart” (*paraḥkṛṣṇa-*) form; medan solen i zenit inte tilldelas någon särskild färg. Av betydelse är också att eldguden Agni står i förbindelse med den röda färgen, liksom *tejas* i Uddālakas lära. Slutligen måste vi rikta uppmärksamhet mot ordet *rūpam*, ”(synlig) form” (Olivelle: ”appearance”), som här används med adjektiv i form av färgtermer på ett sätt som är identiskt med det i ChU 6: medan Uddālaka talar om ”solens röda form” (*ādityasya rohitam rūpam*, 6:4:2), dess vita och svarta former (och samma tre former hos eld, måne och blix, 6:4:1-4), finner vi exakt samma ord i 3:1:4, 2:3 och 3:3: *ādityasya rohitam/suklam/kṛṣṇam rūpam*.

---

<sup>115</sup> 3:6:1-4: *tad yat prathamam amṛtaṃ tad vasava upajīvanty agninā mukhena. / na vai devā aśnanti na pibanti, / etad evāmṛtaṃ dr̥ṣṭvā tṛpyanti. // ta etad eva rūpam abhisamviśanti, / etasmād rūpād udyanti. // sa ya etad evam amṛtaṃ veda vasūnām evaiko bhūtvāgninaiva mukhenaitad evāmṛtaṃ dr̥ṣṭvā tṛpyati. / sa etad eva rūpam abhisamviśati, / etasmād rūpād udeti. // sa yāvad ādityaḥ purastād udetā paścād astam etā vasūnām eva tāvad ādhipatyam svārājyaṃ paryetā. //*

<sup>116</sup> *yāvad ādityaḥ purastād udetā paścād astam etā dvis tāvad dakṣiṇata udetottarato 'stam etā ...*

<sup>117</sup> *yāvad ādityo dakṣiṇata udetottarato 'stam etā ...*

<sup>118</sup> *tad dhaitad brahmā prajāpataya uvāca, / prajāpatir manave, / manuḥ prajābhyaḥ. / tad dhaitad uddālakāyā-ruṇaye jyeṣṭhāya putrāya pitā brahma provāca. //*

<sup>119</sup> Ruben 1954, s. 87.

Begreppet *rūpam* har en viktig, och väl belagd, plats i vediska kategoriseringar; och när ”solens röda form” förklaras vara identisk med ”saften” eller ”essensen” (*rasa-*) av R̥gveda (liksom dess vita form är essensen av Yajurveda, osv.) står det klart att det är här, i systemen av mystiska korrelationer, som vi måste söka för att nå en förståelse av de båda upaniṣadiska texterna. Fastän ordet kan ha betydelsen ”färg”<sup>120</sup> verkar detta inte vara den korrekta översättningen i de passager som vi gått igenom. Det rör sig, som tydligt framgår i Uddālakas undervisning (där t.ex. hetta knappast ”är” en färg), snarare om substanser med en synlig ”form”. *Rūpam* i brāhmaṇatexterna ägnades en utförlig diskussion av Oldenberg,<sup>121</sup> som slog fast att *rūpam* ofta är den ”Erscheinungsform” eller ”Gestalt” i vilken en gud, en övernaturlig kraft eller ett abstrakt begrepp framträder i den ”fysiska” världen (ofta ett rituellt föremål: sålunda är den svarta antilopfällden, *kr̥ṣṇājina-*, på offerplatsen Brahmans *rūpam*, och en offertjur sägs vara Indras *rūpam*); eller så kan en *rūpam* vara en del av en större helhet, som när månaderna eller dygnet sägs vara årets former. I det förstnämnda fallet kan man nog, som Parpola,<sup>122</sup> säga att ”the word *rūpa* is used in the Brāhmaṇa texts in a meaning fairly close to our ’symbol’”.<sup>123</sup> Annars varnade Gonda, i sin studie av begreppet,<sup>124</sup> för översättningen ”symbol” och betonade att den bakomliggande föreställningen är att vissa fysiska ting är synliga manifesteringar av de mer eller mindre abstrakta, opersonliga krafter (”power substances”) som genomtränger det vediska universat. I det fall som vi diskuterar här är det fråga om ett redan synligt ting – solen – som antar olika former eller utseenden under sin färd längs himlen.

I ett kosmologiskt sammanhang finner vi också ofta begreppet *nāmarūpa-*, ”namn och form”<sup>125</sup> – känt också från den tidiga buddhismen – som är det som kännetecknar skapelsen och skiljer den från det formlösa, transcendentala tillstånd från vilket det sprungit. I Uddālakas lära finner vi således att ”gudomen” *sat*, Varat, emanerade hetta, vatten och föda, varpå: ”Denna gudom tänkte: ’Så, jag borde inträda i dessa tre gudomar med detta levande själv (*jīva-ātman-*) och skilja namn och former åt. Jag borde göra var och en av dem trefaldig.”<sup>126</sup>

<sup>120</sup> Se Böhtlingk och Roth, s.v., som dock tillägger att ordet då är ”namentlich pl[ural]”. Annars: ”äussere Erscheinung”, ”Gestalt, Form”.

<sup>121</sup> Oldenberg 1919, s. 104-9, 114.

<sup>122</sup> Parpola 1979, s. 143. I såväl senvedisk som tidig buddhistisk ”psykologi” är *rūpam* det sinnesobjekt som omfattas av synen (liksom ljud av hörseln osv.).

<sup>123</sup> Men jfr ibid., s. 142: ”It is a short step from symbolization to identification, and this makes it often difficult to find out what has been in the mind of the ancient ritualists.” För *rūpam* och besläktade begrepp (*abhirūpam*, *pratirūpam*) se också Smith 1989, s. 76f

<sup>124</sup> Gonda 1957, s. 97ff.

<sup>125</sup> Jfr t.ex. Oldenberg, op.cit., s. 103, 105.

<sup>126</sup> *seyaṃ devataikṣata / hantāham imās tisro devatā anena jīvenātmanānupraviśya nāmarūpe vyākaraṇānīti /*

Mycket likartade skapelseberättelser finner vi i brāhmaṇatexterna, där skaparen emanerar världen och sedan delar upp den i namn och former genom att träda in i den med en del av sitt väsen. Så t.ex. ŚB 11:2:3:3-5<sup>127</sup>: ”I begynnelsen var detta Brahman” (*brahma vā idam agra āsīt*); Brahman frambringade de tre världsskikten och deras respektive gudomar (Eld, Vind, Sol), och drog sig sedan tillbaka till ”den övre sidan” (*parārdham*) av världsalldet. Där funderade han sedan över hur han skulle kunna återinträda i ”dessa världar”. Han gjorde det genom *nāmarūpa*-. Och ”så långt namn och form sträcker sig, så långt sträcker sig detta (världsalld)”.<sup>128</sup> Dessa båda är ”Brahmans två stora uppenbarelsformer” (*brahmaṇo mahatī yakṣe*).<sup>129</sup>

*Rūpam* hos Uddālaka betecknar också de element som tillsammans formar fenomenvärlden. Men i ChU 3 är det istället tal om olika ”former” av solen, som sägs ha olika färger. Ett eko av detta slags användning av ordet finner vi i ChU 6:4:1-4, som beskriver de röda, vita och svarta formerna hos eld, sol, måne och blix. En studie av analoga avsnitt i olika brāhmaṇatexter visar, som vi strax ska se, att läran om solens former i ChU 3 är den äldre. I bägge texterna måste ”formerna” förstås mot bakgrund av den vediska världsåskådningens mystiska korrelationer. Medan ChU 6 har en naturalistisk framtoning, är de röda osv. formerna i ChU 3 inte enbart solens utseende på morgonen, i zenit osv., utan sägs också vara ”essensen” av de olika Veda, och knyts vidare till olika väderstreck och deras gudar. Av betydelse är att det bara är i ChU 6:4:1-4 – en ursprungligen självständig text, som Hanefeld visat (text ”C”) – som *rūpam* används om manifesteringar av de tre urämnena: det röda i eld, sol, måne och blix är t.ex. ”eldens *rūpam*”. Detta är också den enda del av ”Uddālakas” undervisning som tillskriver ämnena de olika färger som annars brukar framhållas som särskilt kännetecknande för hans lära. Ordet *rūpam* används här tillsammans med ett annat substantiv i genitivform – ”eldens form”, ”solens röda form” – vilket är det sätt som ordet brukas på när de mystiska korrelationerna ska uttryckas: ”A är en *rūpam* av B”, eller mer ordagrant ”är B:s *rūpam*”, där B står i genitivform. *Rūpam* används alltså annorlunda från i avsnittet om ”namn och form”, men på samma sätt som i ChU 3.

Ytterligare ett begrepp, som förekommer i båda texterna, förankrar dem i de gamla vediska spekulationerna: *ādeśa*-, ett ord som enligt Thiemes berömda studie<sup>130</sup> betyder ”substitution”, ”Ersetzung”; Olivelle översätter det med ”rule of substitution”. Thieme påpekade att det rör

<sup>127</sup> Jfr också TB 2:2:7:1; BĀU 1:4:7.

<sup>128</sup> 11:2:3:3: *etāvad vā idaṃ yāvad rūpaṃ caiva nāma ca*.

<sup>129</sup> För *yakṣam* se Bailey 1958 (”The basic meaning in the Veda seems clearly to be ‘apparition’, s. 154); jfr också t.ex. Mayrhofer, s.v. *yakṣ*-.

<sup>130</sup> Thieme 1968.

sig om ännu ett i raden av begrepp som uttrycker de fördolda korrelationerna: sålunda är det, t.ex., en *ādeśa-* när solen sägs vara Brahman. Båda våra texter diskuteras också av honom, och slutsatsen är att de bekräftar denna tolkning. I ChU 6:1 ber sålunda Śvetaketu sin far att undervisa honom i den *ādeśa-* med vilken ”det ohörda blir hört, det otänkta tänkt, det okända känt”. Uddālaka förklarar då att en klump lera, en kopparmedaljong och en nagelsax bara är ”namn” och ”omformningar” av lera, koppar och järn; i själva verket finns bara dessa substanser. Och ”så, min vän, fungerar denna *ādeśa*” (6:1:6).<sup>131</sup>

I ChU 3:5:1-2 heter det att ”bina” är ”de fördolda *ādeśas*”, som ”hettade upp” blomman i form av Brahman; blommans saft eller nektar flöt ut och blev till ”det som skälver så där i solens mitt”.<sup>132</sup> Även om texten inte går in på betydelsen av *ādeśa-*, är hela avsnittet som vi sett fullt med esoteriska samband av den vanliga typen, ”A är B”, och det ligger nära till hands att anta att det är just dessa ”fördolda” samband som ordet syftar på.

Att *rūpam* i de berörda texterna uttrycker liknande samband – där ”ting A är en manifestering av kraft/substans B” – står klart också från parallella *brāhmaṇa*-avsnitt, som vi nu ska diskutera.

### **Solens svarta och vita former i Jaiminīya-Upaniṣad-Brāhmaṇa 1:25**

Det första är från Jaiminīya-Upaniṣad-Brāhmaṇa (JUB),<sup>133</sup> en sen vedisk text som beskrivits som en länk i övergången från *brāhmaṇa*epoken till upaniṣaderna. Att dess inflytande på ChU, en annan *sāmavedisk* text (dock tillhörig *kauthuma-* eller *rāṇāyanīya-*skolan, jaiminīyernas ”konkurrenter”), har varit mycket stort är välbelagt; M. Fujii beskriver det t.o.m. som att den ”influenced the rival branch to compose their own Upaniṣad after the JUB”.<sup>134</sup> Han listar en mängd analoga passager i de båda texterna, dock inte det följande stycket eller de båda passagera från ChU. Likväl är detta den av våra texter som ligger närmast ChU 6.

Först några ord om innehållet i de texter vi kommer att gå igenom. Det rör sig i grunden om ett tankekomplex som är välkänt från *brāhmaṇa*texterna och de tidiga upaniṣaderna:<sup>135</sup> solen är den makrokosmiska motsvarigheten till det mänskliga ögat. Det vita och det svarta i ögat har, heter det, sina motsvarigheter i det vita och svarta i solen. I ögat finns också ”mannen”,

---

<sup>131</sup> *evaṃ soṃya sa ādeśo bhavatīti.*

<sup>132</sup> För partikeln *iva*, tidigare översatt ”såsom, liksom”, se Brereton 1982; jfr Olivelle: ”the flickering of a sort seen in the middle of the sun”.

<sup>133</sup> Utg. och övers. Oertel 1896. För en forskningsöversikt och studie av denna texts plats i jaiminīyaskolan, och dess inflytande på de tidigaste upaniṣaderna, se Fujii 1997.

<sup>134</sup> Fujii, s. 92. För de *sāmavediska* skolorna och deras litteratur i allmänhet, se Gonda 1975a, s. 318ff.

<sup>135</sup> Se t.ex. Frauwallner, s. 47ff, och översättningarna i Ruben 1961, s. 68ff (under ”Sonnenmythologie”).



*puruṣa-*,<sup>136</sup> dvs. människans ”själ”; likaså finns en *puruṣa* i solen, ibland beskriven som gyllene till färgen. *Puruṣan* i ögat är bunden till den i solen genom de strålar som denna sänder ut och som intränger i ögat. När den fromme offerherren går bort uppnår han identitet med *puruṣan* i solen; solen drar samman sina strålar eller öppnar sin mittdel som en port och låter den avlidne *puruṣa* träda in och förena sig med sol-*puruṣan*.<sup>137</sup>

JUB 1:25:6-1:26:9:

Denna (sol) stiger upp över havets strand. När den så stiger upp bestiger den vindens rygg. Den stiger upp från det odödliga. Den följer efter det odödliga, [den är] grundad<sup>138</sup> i det odödliga. Detta är dess trefaldiga form, onådd av döden: det vita; det svarta; mannen (*puruṣa-*). Det vita är talets form, ṛc’s, eldens, dödens. Ṛc [RV], det är talet. Och elden, det är döden. Och det svarta är vattnens form, födans, tankens, *yajus’* [Yajurvedas]. Vatten, det är föda. Och tanken, det är *yajus*. Och mannen är anden, han är *sāman* [Sāmaveda], han är brahman, han är det odödliga. Anden, det är *sāman*. Och Brahman, det är det odödliga.

Nu med avseende på självet. Detta öga är tredelat: det vita; det svarta; mannen. Det vita är talets form, ṛc’s, eldens, dödens. Ṛc, det är talet. Och elden, det är döden. Och det svarta är vattnens form, födans, tankens, *yajus’*. Vatten, det är föda. Och tanken, det är *yajus*. Och mannen är anden (*prāṇa-*), han är *sāman*, han är brahman, han är det odödliga. Anden, det är *sāman*. Och Brahman, det är det odödliga. Detta är Brahman upptågande. Och nu, hänskriddet (?). Uppåtstigandet, det är blixten. Det som är den ljungande blixten vita<sup>139</sup> form, det är talets form, ṛc’s, eldens, dödens. Det som är den sammanrusande blixten mörkblå form, det är vattnens form, födans, tankens, *yajus’*. Mannen i blixten, han är anden, han är *sāman*, han är Brahman, han är det odödliga. Anden, det är *sāman*. Och Brahman, det är det odödliga.<sup>140</sup>

<sup>136</sup> ”... dem Spiegelbild des das Auge aus der Nähe Betrachtenden, das diese Magier aber nicht als solches erkannten!”, skriver en road Ruben (1954, s. 78; jfr Frauwallner, op.cit.). *Puruṣa-* har grundbetydelsen ”man, människa”, men används i dessa texter också som ett självsbegrepp, parallellt med *Atman*; det senare begreppet skulle helt komma att tränga bort det i vedānta och andra senare läror, medan *sāmkhya* behöll *puruṣa-* som beteckning för den transcendentala delen hos allt levande. I upaniṣaderna talas också om *puruṣan* i månen, i blixten, i elden, i vattnet osv.; se särskilt BĀU 2:1:2-13, och jfr Oldenberg 1997, s. 143-4.

<sup>137</sup> T.ex. JB 1:46, JUB 1:3:4ff, BĀU 5:10, 5:15 (=ĪṢU 15-7; variant i MaiU 6:30), MaiU 6:35. För föreställningen om en öppning i solen, eller solen själv som himlavärldens port, se också Coomaraswamy 1977 (1939). Enligt en alternativ teori, som tycks förekomma särskilt i anknytning till agnihotraren, är solen Döden, *mṛtyu-*, som med hjälp av dagar och nätter gradvis gör slut på människans liv; men den fromme offerförrättaren kliver vid döden (symboliskt?) upp på den uppgående solen och låter den föra honom till världen bortom solen, där dag och natt inte finns. (JB 1:11, JUB 1:25, ŚB 2:3:3, 10:5:2:18.)

<sup>138</sup> För *prati- sthā-* se Gonda 1975b.

<sup>139</sup> Oertel ger ”reddish-white” för *śyeta-*; betydelsen kan också vara ”vit”, jfr Monier-Williams s.v.

<sup>140</sup> *sa eṣa pāra eva samudrasyodeti. sa udyann eva vāyoḥ pṛṣṭha ākramate. so ’mṛtād evodeti. amṛtam anusaṃcarati. amṛte pratiṣṭhitah. / tasyaitat trivṛd rūpam mṛtyor anāptam śuklam kṛṣṇam puruṣah. / tad yac chuklam tad vāco rūpam ṛco ’gner mṛtyoḥ. sā yā sā vāg ṛk sā. atha yo ’gnir mṛtyus saḥ. / atha yat kṛṣṇam tad apām rūpam annasya manaso yajusaḥ. tad yās tā āpo ’annaṃ tat. atha yan mano yajuṣ tat. / atha yaḥ puruṣas sa prāṇas tat sāma tad brahma tad amṛtam. sa yaḥ prāṇas tat sāma. atha yad brahma tad amṛtam. / (1:26) athādhyātmam. idam eva cakṣus trivṛc chuklam kṛṣṇam puruṣah. / tad yac chuklam tad vāco rūpam ṛco ’gner mṛtyoḥ. sā yā sā vāg ṛk sā. atha yo ’gnir mṛtyus saḥ. / atha yat kṛṣṇam tad apām rūpam annasya manaso yajusaḥ. tad yās tā āpo ’annaṃ tat. atha yan mano yajuṣ tat. / atha yaḥ puruṣas sa prāṇas tat sāma tad brahma tad amṛtam. sa yaḥ prāṇas tat sāma. atha yad brahma tad amṛtam. / saiso ’krāntir brahmaṇah. athātaḥ parākrāntiḥ. / sā yā sā ’krāntir vidyud eva sā. sa yad eva vidyuto vidyotamānāyai śyetaṃ rūpam bhavati tad vāco rūpam ṛco ’gner mṛtyoḥ. / yad v eva vidyutas samdravantyai nīlam rūpa bhavati tad apām rūpam annasya*

Den ”sammanrusande” blixten torde väl anspela på de hopande åskmolnen; man lägger märke till hur färgen svart (*kr̥ṣṇa-*) här har övergått i ”mörkblå” eller ”blåsvart”, *nīla-*, ett ord som ofta används om färgen på tunga regnmoln.<sup>141</sup> Detta förklarar varför den ”mörkblå” formen identifieras med vatten (regn) och föda (växter). ). Det förefaller inte osannolikt att texten är en direkt inspirationskälla till ChU 6:4 (Hanefelds text ”C”), där de röda, vita och svarta formerna hos inte bara solen, utan också blixten m.m. beskrivs. Vi har redan anmärkt att detta är det enda avsnitt i ChU:s sjätte kapitel som betecknar *tejas*, *āpaḥ* och *annam* som *rūpas*<sup>142</sup> – eller kanske snarare *tillskriver* dem *rūpas*, som man också kan tolka det utifrån bruket av genitiv: hettans synliga form eller manifestering är det röda i blixten osv. Tidigare i texten (6:3:2-4) kallas de tre istället för ”gudomar” (*devatā-*). Det är också endast i 6:4 som de tre färgerna omtalas. Detta betyder inte att resten av ChU 6 inte har något med JUB-texten att göra; tvärtom ligger de makro-mikrokosmiska sambanden i bägge texterna så nära varandra att ett direkt släktskap måste förmodas. Om vi, med Hanefeld, förutsätter flera författare bakom ChU 6 (och denna slutsats torde vara ofrånkomlig, som med de flesta längre vediska texter), kan vi förmoda att lånen från JUB 1:25-6 skedde i flera omgångar och genom flera personer; eller så kan vi anta ett gemensamt idékomplex som kanske var spritt inom de sāmavediska skolorna.<sup>143</sup>

Hos ”Uddālaka”, märker vi, har de tre formerna blivit till något som liknar den senare läran om elementen, så att inte bara solen, utan också blix, eld och måne sägs bestå av dessa, och här verkar det underförstått att detsamma gäller för resten av världsalltet – de ljuskällor som Uddālaka räknar upp representerar universums olika skikt i brāhmaṅsk kosmologi.<sup>144</sup> Detta stämmer väl överens med den ontologiska användning av *rūpam* som vi redan pekat på i Uddālakas skapelseskildring; ”form” är här något som kännetecknar alla ting i den fysiska

---

*manaso yajuṣaḥ. / ya evaiṣa vidyuti puruṣas sa prāṇas tat sāma tad brahma tad amṛtam. sa yaḥ prāṇas tat sāma. atha yad brahma tad amṛtam. /*

<sup>141</sup> Se exemplen i Böhrtlingk och Roth, s.v., huvudsakligen från klassisk sanskritlitteratur. Dock redan i vediska texter; jfr JB 3:343, 348: regnmolnets (*parjanya-*) *rūpam* är *nīlam*.

<sup>142</sup> Om man bortser från 6:3:2-3 (Hanefelds text B), där en ”gudom” skapar ”namn och form” genom att göra hetta, vatten och föda trefaldiga. Denna skildring fortsätts i själva verket, som Hanefeld påpekat, i 6:5 – text ”D” – som beskriver deras omvandling till tal, tanke osv. inuti kroppen. Här är det i så fall *vāc*, *prāṇa* och *manas* som är ”former” av hetta, vatten och föda, medan dessa tre själva fanns *innan* gudomen beslöt sig för att skapa namn och former, och är dessas ursprung. Som Hanefeld också anmärker finns det dock oöverensstämmelser mellan texterna B och D – den förra beskriver en skapelseakt utförd av en gudom, medan den senare inte vet av något skaparväsen utan låter urämnenas omvandling ske i kroppen, när människan förtär dem.

<sup>143</sup> Ett senare avsnitt i JUB – 4:24:12ff – erinrar också om ChU 6, såtillvida att den fogar en rödbrun färg till den svarta och den vita. Det vita i ögat, heter det, är ṛ-strofernas form, det svarta är sāmans, och det som är ”så där kopparfärgat, så där brunt” (*tāmram iva babhrur iva*) är *yajuṣ*; *puruṣan* är Indra och Prajāpati. Denna tradition stämmer ju inte överens med den i 1:25; men tillägget av en tredje färg (här, färgen hos iris) är möjligen ett förstadium till den senare färgtriaden.

<sup>144</sup> Vi återkommer till dessa i nästa kapitel.

världen. Överhuvudtaget ligger det mycket i beskrivningen av Uddālakas lära som ”rationalistisk”; man lägger märke till att allt tal om de tre Veda, om puruṣan osv., som återkommer i de flesta av de texter vi kommer att diskutera här, saknas i ChU 6, och att de mystiska, mikro-makrokosmiska samband som JUB enbart räknar upp (yajus – tanke – vatten – föda osv.) har ersatts av ett försök till fysiologi (föda äts och blir till tanke); notera också hur ”eld” har blivit till hetta” (*tejas*), vilken lämpar sig bättre för fysiologiska spekulationer.

Några av de viktigaste strukturella likheterna mellan de tre texterna sammanfattas här; de är av stor betydelse för diskussionen av deras samband med de vediska klassificeringarna, som vi kommer att återkomma till.

- 1) I samtliga tre texter inleds uppräkningsprinciper med eld (*agni-*) eller hetta (*tejas*), som mikrokosmiskt tar formen av talförmågan (ChU 6, JUB). I de båda ChU-texterna representeras denna princip av färgen röd; i JUB, där rött saknas, av vitt.
- 2) På *sista* plats i samtliga uppräkningsprinciper kommer den svarta färgen. I ChU 3 förekommer denna färg i två nyanser, och en färglös kategori har lagts till, men det är tydligt att ett tredelat färgschema ligger till grund även här. I JUB knyts denna färg till vatten och föda samt tanken, *manas*; i ChU 6 till föda och *manas*, medan vatten tilldelats den vita färgen. I ChU 3 hör den svarta färgen till vattnens gud, Varuṇa.

Att eld (makrokosmos) och talförmåga (mikrokosmos) kommer på första plats är en återkommande princip i de brahmanska klassificeringarna, som alltid placerar de kategorier som, i den sociala klassificeringen, hör till brahmanklassen, först.<sup>145</sup> Ett exempel är den horisontala rumsliga klassificeringen av väderstrecken, där uppräkningsprinciper av väderstreckens gudar inleds i öst med Agni och fortsätter med sols, som i ChU 3.

De korrelationer som de tre texterna tycks ha gemensamt är alltså: eld (och tal, i två texter) på första plats, och färgen svart, med band till vatten och/eller föda (och i två texter *manas*); sambandet med vatten kan deduceras i ChU 3 om man beaktar Varuṇas roll som vattengud. Den vita färgen är den kategori där texterna har minst gemensamt: den hör i JUB till eld och tal, samt Ṛgveda; i ChU 6 till vatten och andedräkt; och i ChU 3 till Indra, Rudragudarna, syd och Yajurveda. Förklaringen till dessa oöverensstämmelser står utan tvekan att finna i det faktum att de båda yngre texterna har lagt till en färgkategori och därför gjort en omfördelning av de mikro-makrokosmiska principerna. Eld och tal, som i JUB hör till den vita färgen, tilldelas här den röda; det är väl därför som vatten och föda, som i JUB båda klassificeras

---

<sup>145</sup> Den mest fullständiga översikten är Smith 1994.

under färgen svart tillsammans med *manas*, i ChU 6 har blivit två olika kategorier, med föda knuten till svart och *manas* och vatten till vitt och andedräkt (den senare principen påträffas också i JUB 1:25, men utan egen färg). JUB är tvivelsutan den äldre texten, och som vi ska få se i nästa kapitel är uppträdandet av ”vatten” och ”föda” som en och samma kategori vanligt i medelvediska texter, liksom sambandet mellan vatten och färgen svart. Bandet mellan vitt och vatten i ChU 6 är alltså en sekundär utveckling; en slutsats som stöds av att de principer som ChU 3 knyter till denna färg inte har något med dem i ChU 6 att göra. Båda texterna har gjort innovationer när det gäller denna färgkategori, medan de båda andra kategorierna verkar stämma väl överens.

I JUB:s tvådelade klassificering kan man skönja en rad av motsatspar: vitt-svart, eld-vatten, död-föda, tal-tanke. Föda, *annam*, som motsats till död återkommer ofta i dessa texter. ”Döden är ju hunger (*aśanāyā*)” heter det i den tidigare citerade BĀU 1:2:1. Identifieringen mellan den omätliga Elden och döden är också vanlig: i myten om *agnihotra*-offrets ursprung<sup>146</sup> frambringas elden av Prajāpati, för att sedan vända sig mot honom och försöka sluka honom, då det vid denna tid – i begynnelsen – inte fanns något annat att äta. Prajāpati räddar sig genom att alstra mjölk och gjuta i elden – den första *agnihotra*-libationen. Ur denna offring uppstår växter. Så ”räddade han sig själv från elden, döden”.<sup>147</sup> Elden är dock inte enbart en motpol till föda och liv, utan också en förutsättning för dem: i myten är det genom en offring i elden som växterna blir till, och samma föreställning finner vi i synen på *agnihotrariten* som upphovet till nederbörd: mjöklibrationerna i elden stiger till skyn med röken och blir till regnmoln; de återvänder till jorden som regn och blir till växter; växterna äts av boskap och blir till mjölk, som utgjuts i offerelden och sätter en ny cykel i rörelse.<sup>148</sup> Det heter också att *agnihotra*-förrättaren vinner odödlighet i nästa värld genom att själv offras i elden: när han dött och läggs på libbålet är det hans sista offring, och han sägs ”födas” på nytt ur elden.<sup>149</sup> Elden är alltså inte bara döden, utan också källan till nytt liv. Det finns med andra ord ett kausalitetsförhållande mellan eld och vatten/föda.

Detta ”offeretslopp”, där brännoffer stiger till skyn och blir till moln och nederbörd, är ett återkommande tema i den vediska litteraturen, som vi kommer att gå närmare in på i nästa kapitel. I JUB finner vi kanske samma tankegångar i 1:26, som talar om *blixtens* vita och

---

<sup>146</sup> ŚB 2:2:4:1-8.

<sup>147</sup> *agner mrtyor ātmānam atrāyata* (2:2:4:7). Liknande i JB 1:12-13: gudarna försöker undkomma elden, identifierad med döden, genom att tillfredsställa den med olika offersubstanser; först när de gjuter mjölk på elden, så att bara kolen blir kvar av den, är faran över.

<sup>148</sup> ŚB 11:6:2:6-10.

<sup>149</sup> ŚB 2:2:4:8; JB 1:2.

mörkblå former (dvs. blixten själv, identifierad som Elden, och regnmolnet, som är vatten och föda). Det är som sagt möjligt att denna passage ligger till grund för det stycke i ChU 6 som talar om röda, svarta och vita ”former” av alla de ljuskällor som representerar de olika världsskikten; i så fall är detta stycke en nytolkning, för i JUB 1:25-6 finner vi inget försök att fördela de två ”formerna” över universums alla skikt. Övergången från sol till blixt eller åskmoln kan – om inte 1:26 är ett yngre tillägg – ha att göra med vediska nederbördsteorier, som lät regnvattnen samlas i solen innan de blev till moln (jfr nästa kapitel). Förklaringen till varför vi finner å ena sidan eld, å den andra vatten/föda, *i solen*, och sedan (som blixt resp. åskmoln) i blixten eller åskan, skulle kunna stå att finna i dessa spekulationer kring regnets ursprung: att (offer)elden och vatten/föda (libationer) är närvarande i solen och i åskmolnet kan vara ett sätt att uttrycka tanken att samma substanser vandrar i ett kretslopp mellan jord och himmel, från offringarna i elden till regnmolnen, till regn och sedan växter, som blir till nya offringar.<sup>150</sup> Eftersom vi kommer att gå närmare in på dessa föreställningar i kap. 4, kommer vi här att gå vidare till de olika färgkategorierna.

### **Rött, vitt och svart som soluppgång, dag och natt**

Hur förklarar vi då talet om en vit och en svart ”form” av solen? Vi möter ofta tanken att solen, liksom ögat, är tredelad och består av svart, vitt, *puruṣa*, men utan någon vidare utläggning. Så t.ex. JB 1:324: ”Triṣṭubhartad är solen där borta:<sup>151</sup> det vita; det svarta; mannen. Triṣṭubhartat är detta öga: det vita; det svarta; mannen.”<sup>152</sup> Frågan inställer sig förstås vad detta betyder. Vad menas med solens vita och svarta former? K. Klaus har gett en tillfredsställande förklaring som utgår från ChU 3.<sup>153</sup> Här beskrivs som vi sett solens uppgång i öst, syd, väst och norr, och dess röda, vita, svarta och becksvarta former. Den röda formen måste här vara den i öst uppgående solen; vad den vita, sydliga formen beträffar rör det sig om solen under sin dagliga färd över himlen, vilken går längs det södra väderstrecket.<sup>154</sup> De tre gudagrupper som här knyts till öst, syd och väst tilldelas varsin tidpunkt på dagen i somaritualen, där det rituella pressandet av somaväxten på morgonen (*prātaḥsavanam*) tillägnas Vasuerna, middagspressandet (*mādhyandinam savanam*) Rudrerna, och det ”tredje”

---

<sup>150</sup> Den färglösa ”mannen” i solen och blixten är ett slags andebegrepp, som uppenbarligen är transcendent i förhållande till de båda färgerna och deras principer och inte verkar ha något att göra i den dualism som finns mellan dessa.

<sup>151</sup> Dvs. tredelad, som versmåttet triṣṭubh.

<sup>152</sup> Jfr t.ex. JB 2:60, 3:379; ChU 1:6:5-6, 1:7:4-5, 8:6:1-6; BĀU 2:3:2-6, 5:5:2-4, ŚB 12:8:2:26, AiĀ 2:1:5, BĀU 5:5:2, JUB 4:24:12-3, GB 2:6:6. (I en del av dessa texter talas enbart om solen, eller ögat; ibland ersätts *puruṣan* i ögat av pupillen, *kanīnakā*.)

<sup>153</sup> Klaus 1986, s. 140.

<sup>154</sup> Som uttryckligen sägs i ŚB 8:2:1:9 och JB 2:62; ibid. s. 134.

eller kvällsliga pressandet (*trīyasavanam*) Ādityerna (och Allgudarna, *Viśvedevas*). Att ChU 3:1-11 författats med detta i beaktande framgår av den text som omedelbart föregår den: ChU 2:24. Här ges offerherren rådet att gjuta skirat smör i offerelden och anropa dessa tre gudagrupper, var och en för sig, vid de tre somapressningarna. Syftet är att vinna en ”värld” (*loka-*) efter döden: Vasuerna skänker offerherren jordens värld, Rudrerna luftrummet, och Ādityerna himlens. I detta avsnitt fördelas gudarna alltså vertikalt över de tre ”världarna”; inte horisontalt efter väderstrecken, som i ChU 3:1-11.

Återstår den svarta och den becksvarta formen. Vad menar upanişaden när den talar om hur solen (i sin svarta form) går upp i väst och ner i öst? Klaus knyter denna passage till en sedan länge välbelagd vedisk föreställning:<sup>155</sup> solens skiva (*(pari-)maṇḍala-*) har en ljus och en mörk sida. Den ljusa är vänd mot jorden under dagen. När solen gått ner vänder den sin mörka sida mot jorden och färdas tillbaka österut över himlen, för att, vid slutet av färden, åter vända på sig. Denna föreställning ligger till grund för flera vediska textställen – det mest kända är antagligen KauU 1:4 – som beskriver hur den fromme efter döden stiger till himlavärlden, varifrån han kan skåda ner över de dödligas värld och se natt och dag kretsa ”som två vagnshjul”.<sup>156</sup> Liknelsen står att finna redan i RV.<sup>157</sup>

<sup>155</sup> Först beskriven av Speyer (1906), beträffande AiB 3:44:6ff; utförligare hos Sieg 1923. Också Kuiper 1964, s. 15ff, 20ff; Klaus, s. 137ff; Parpola 2004-5, s. 20ff, 37; Witzel 1984, s. 241, 245-6; jfr Bodewitz 1973, s. 202. Klaus' slutsatser är något oklara. Han belägger, med flera brāhmaṇapassager, att solen tänkts färdas österut om natten, utan att synas (Maitrāyaṇī-Saṃhitā 4:6:3), och också att denna färd tycks ha tänkts gå längs det norra väderstrecket, och diskuterar sedan ChU 3 i anknytning till Speyers och Siegs slutsatser; men slår sedan fast att det bara är i AiB 3:44:6ff som föreställningen är ”positiv bezeugt” (s. 141), och ifrågasätter några av Siegs exempel. Maitrāyaṇī-Saṃhitā 4:6:3, där solen sägs återvända, osynligt, österut om natten, är ”ritualistisch begründet, und wir haben daher keinen Anlaß zu vermuten, dort liege die rationalistische Erklärung des AB zugrunde” (ibid.). Någon alternativ tolkning ges inte, men det kan förstås inte uteslutas att solens nattliga färd tänkts gå under jorden, eller havet. I de av honom själv anförda passagerna om solens mörka och ljusa former – särskilt ChU 3 – är det dock svårt att se någon annan förklaring än den om en skiva med två sidor. Klaus själv tillför (s. 142) ett par tidigare odiskuterade passager som ”vielleicht” måste förstås mot bakgrund av denna teori – ŚB 6:7:1:25 och TĀ 5:7:12, som båda slår fast att solen hålls på plats i skyn av dagen på ena sidan och natten på den andra. Han diskuterar heller inte de ṛgvediska passagerna; förutom den ovan anförda 1:115:5 har 10:37:3c-d tolkats på detta sätt: ”Den ena, mörka rör sig österut; med den andra, skinande går du upp, o Sol!” (*prācīnam anyād ānu vartate rāja úd anyéna jyótiṣā yāsi sūrya.*)

<sup>156</sup> Se Witzel, op. cit., samt s. 263 fig. 12. Klaus, s. 124 n. 16, uttrycker skepsis, men erbjuder ingen alternativ tolkning. Grundtanken i brāhmaṇapassagerna är att dag och natt (dvs. *tid*) är orsaken till död och förgängelse. Solen är i sin tur orsaken till dag och natt. Den som dagligen förrättat agnihotrariten stiger efter döden till himlen med den uppgående solen – stående på solskivan – och når en sfär bortom dag och natt (JB 1:11; ŚB 2:3:3:9), från vilken han kan se dag och natt kretsa, liksom en person som står i en vagn kan se ner på dess två hjul som går runt (ŚB 2:3:3:11-12). I JB 3:357 förklaras att den fromme hädangångne ser detta ”befinnande sig i solens värld” (*ādityaloke tiṣṭhan*), vilket alltså liknas vid att stå i en vagn (*yathā rathopasthe tiṣṭhan*). Det perspektiv som beskrivs tycks vara det från ovan(på?) solskivan, vilken skapar dag på ena sidan och natt på den andra. I en sen text som KauU 1:4 har dock själva solen försvunnit ur bilden.

<sup>157</sup> 1:185:1: ”De båda dagarna [dvs. dag och natt] går runt som två hjul.” (*vi vartete āhanī cakriyeva, //*) 6:9:1: ”Den svarta och den vita dagen, mörker och ljus, går tydligt runt [himmel och jord].” (*āhaś ca kṛṣṇām āhar ārunam ca vi vartete rajasī vedyābhiḥ. /* Jag följer Geldners förståelse av *rajasī* – ”de båda mörkren” – som elliptisk dualis, i betydelsen motsatsparet mörker och ljus; så också Parpola, s. 20 n. 115.

Uppenbarligen har solens nattliga färd tänkts gå längs norr istället för söder, vilket skulle förklara dess becksvarta, nordliga form i ChU 3.<sup>158</sup> Här bör man också peka på de gudomar som texten placerar i väst resp. norr: Varuṇa och Soma, den förra nattens eller natthimlens gud, den senare månens. Varuṇa är havets såväl som underjordens härskare, och redan i RV står det klart att den nergående solen, när den försvinner i havet,<sup>159</sup> inträder i Varuṇas rike, vilket tycks ha föreställts som beläget på eller under havsbotten. I vissa texter identifieras t.o.m. Varuṇa med nattsolen;<sup>160</sup> i KB 18:9 heter det om den nedgående (*astam yantam*) solen: ”När han inträtt i vattnen blir han förvisso Varuṇa.”<sup>161</sup> Likaså AV 13:3:13: ”Denna Agni [solen, identifierad med eldguden] blir Varuṇa i skymningen; han blir Mitra när han stiger i gryningen; när han blivit Savitr färdas han längs luftrummet; när han blivit Indra värmer han skyn från dess mitt.”<sup>162</sup> Här är det oklart om solen om natten tänks färdas genom Varuṇas underjord, eller om det är den mörka ”nattsolen” som avses. I RV 1:115:5, en av de tidigaste passager som vittnar om den senare föreställningen, knyts dock Varuṇa tydligt till nattsolen: ”Solen antar denna Mitras och Varuṇas skepnad (*rūpām!*) till beskådande, i himlens sköte. Ändlös, lysande är hans ena gestalt;<sup>163</sup> den andra, mörka, dras av gula springare.”<sup>164</sup> Här är det högst troligt att Mitra och Varuṇa representerar dag och natt.<sup>165</sup> I den brāhmaṇska klassificeringen av riktningarna är Varuṇa, som Ādityagudarnas ledare, den gudom som råder över det västra väderstrecket, alltså över solnedgången;<sup>166</sup> över den motsatta riktningen – öst –

<sup>158</sup> Denna slutsats kan man också dra av ŚB 8:7:2:4-5; Klaus s. 138.

<sup>159</sup> Vi ska här inte gå in på frågan huruvida de tidigaste vediska indierna hade kännedom om havet (det torde råda enighet bland filologer om att det är okänt i RV). Det ”hav” (*samudrā-*) som solen går ner i har vanligtvis tolkats som den mytiska vattenmassa som omger jorden på alla sidor. I brāhmaṇepoken kan det dock knappast betvivlas att det ”verkliga” havet var känt.

<sup>160</sup> Se Kuiper 1964, s. 107f.

<sup>161</sup> *sa vā eṣo apaḥ praviśya varuṇo bhavati.* /

<sup>162</sup> *sā vāruṇaḥ sāyām agnir bhavati sā mitrō bhavati prātār udyān / sā savitā bhūtvāntārikṣeṇa yāti sā indro bhūtvā tapati madhyatō dīvam.* / Indras plats här stämmer väl överens med hans roll som den *middagliga* somapressningens gud, och som dagsolen i ChU 3.

<sup>163</sup> För *pājas*, se Atkins 1965 (”body’ with particular reference to breadth, thickness, solidity, and weight ... solid body, full body, full bulk of the body, full weight of the body”, s. 12). Atkins kritiserar den tidigare tolkningen (Bailey, Mayrhofer) av ordet som ”yta”. I flera av de passager Atkins diskuterar – inklusive den ovan citerade – skulle en sådan läsning dock passa (t.ex. himmel och jord som *pājasī*, dualis; *pājasya-* som undersidan av buken på ett djur). Det är möjligt att den semantiska gränsen mellan ”kroppshydda” och ”yta” varit flytande. I sin *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen* citerar Mayrhofer fler möjliga tolkningar, bl.a. ”zugewandte Zeite, Fläche”, ”Erscheinungsform”; ett etymologiskt samband med ord i olika iranska språk, med betydelser som ”Hälfte, Seite, usw.” anses fastställt.

<sup>164</sup> *tān mitrāsya vāruṇasyābhicākṣe sūryo rūpām kṛṇute dyōr upāsthe. / anantām anyād rūśad asya pājah kṛṣṇām anyād dharitah sām bharanti.* //

<sup>165</sup> Det finns mycket som talar för att dessa båda gudar – vars offerdjur är vita resp. svarta – i Veda identifieras med dygnets två halvor, eller med dag- och nattsolen. I yngre texter sägs detta uttryckligen (t.ex. TS 2:4:10:1: *ahorātre vai mitrāvāruṇau*; AiB 4:10:9: *ahar vai mitro rātrir varuṇaḥ*). Se t.ex. Macdonell 1897, s. 29-30.

<sup>166</sup> ”The inevitable result of assigning every deity to one of the five or seven quarters was a potential conflict between the place of a god in the system of classification and the place which he naturally occupied ... The identification of Varuṇa’s home with the (western) ocean must have been due to the system (and his special

råder, som vi sett, eldguden Agni och Vasuerna. Detta väderstreck knyts till soluppgången, till gudarnas värld, himlen (*svarga-*) eller ingången till denna, och brahmanklassen; som Kuiper har påpekat<sup>167</sup> bildar Agnis och Varuṇas världar, öst och väst, ett motsatspar, där Varuṇa står för solnedgång och mörker, underjorden, asurernas eller ”demonernas” värld. De färger som ChU 3 knyter till de olika väderstrecken har dock, mig veterligen, ingen föregångare i de vediska klassificeringarna, och texten måste antagligen förklaras med att en ursprungligen tvåfaldig indelning – dag och natt, solens ljusa och mörka *rūpas* – slagits samman med den rumsliga klassificeringen, något som resulterat i *fyra* ”former” av solen, med en dubblering av den ”mörka” formen och tillägget av en ”röd” form.

### **De tre ständerna representerade i ChU 3:1-11?**

Till skillnad från i ChU 6 finns det en möjlighet att – indirekt – se de olika samhällsklasserna representerade i ChU 3. Det finns andra texter som försöker åstadkomma en syntes mellan den sociala, hierarkiska klassificeringen och den av väderstrecken. På samma vis som vart och ett av de tre ständerna tilldelas ett världsskikt (så att brahmanerna knyts till jorden, osv.) och en Veda, så förbinds de då med varsitt väderstreck – brahmanerna med östern, kṣatriyerna med södern och vaiśyerna med västern. Brian K. Smith, som menar att de vediska texterna gärna representerar de olika ständerna indirekt eller i förtäckt form på detta vis, skriver sålunda om ChU 3:

The Brahmin east is connected with the Ṛg Veda, as it is to the earth in other taxonomies; the south is the region of the Yajur Veda, just as the atmosphere is in other schemes; the Vaishya direction, the west, like the Vaishya world (the sky), is linked to the Sāma Veda. The fourth or “extra” direction is connected to the fourth Veda, the Atharva, and is referred to as the “very dark” region, perhaps to indicate a Shūdra affiliation.<sup>168</sup>

(Den femte riktningen, den färglösa zenith, nämns inte.) I inledningen har jag redan tagit upp problematiken i att försöka se ständerna som ”grunden” för en klassificering som inte ens nämner dem. Att brahmanerna, som författade de vediska ritualtexterna, kunde ”antyda” eller implicera de olika klasserna genom ting som kopplas samman med dem i klassificeringarna, finns det skäl nog att anta; men det finns ingen anledning att förmoda att brahmanerna såg ett behov av att uttrycka den sociala hierarkin i kodad form. Faktum är att de, i dessa texter, ingalunda hymlar med sin syn på den egna klassen och dess plats i hierarkin. Denna hierarki förekommer ofta nog i klassificeringarna, och brahmanklassens överhöghet, även gentemot

---

relation to the setting sun) but theoretically Varuṇa was the lord of all the four oceans which in the mythical cosmology surrounded the earth.” (Kuiper 1979, s. 85 n. 322.)

<sup>167</sup> Kuiper 1961 s. 39ff; 1979, s. 55 n. 181.

<sup>168</sup> Smith 1994, s. 150.



stormännen, beskrivs helt oblygt. Vid studiet av en viss klassificering är det ett sunt tillvägagångssätt att sätta den i sitt sammanhang och se vad texten själv säger sig vilja förklara med klassificeringen; är dess ämne rituellt, eller kosmologiskt, eller något annat? I ChU 3 är det svårt att se något mer än en klassificering av väderstrecken och en beskrivning av solens bana. Textens färgschema är tydligt förbundet med solens olika positioner under dygnet; att detta är den ursprungliga innebörden av spekulatjonen om solens färger framgår av besläktade texter som (den äldre) JUB 1:25, och andra passager som vi citerat ovan. I ChU 3 finner vi en utvidgad form av färguppsättningen, tillämpad på väderstrecken – utan tvekan en sekundär tillämpning, som framgår av att den svarta färgen förekommer i två former, medan klassificeringens femte kategori blivit utan färg. Den hinduiska färgsymbolik som knyts till de olika ständerna förekommer, som vi sett, inte i vediska texter, och tillskriver dessutom brahmanklassen den vita, snarare än den röda, färgen. En politisk dimension finner vi enbart i beskrivningen av hur den som känner textens esoteriska lära vinner ”herravälde” (*ādhipatyam*) så länge som solen går upp i öst och ner i väst, upp i väst och ner i öst osv.; men här sägs uttryckligen att detta herravälde varar dubbelt så länge när solen stiger upp i syd – stormannaklassens väderstreck – som i öst, brahmanklassens väderstreck; och dubbelt så länge när den stiger i väst (näringsidkarnas riktning) som i syd; medan det yttersta herraväldet representeras av zenit. Det är knappast den sociala, hierarkiska klassificeringen av väderstrecken som låter allt lägre samhällsklasser representera allt större makt, för att sedan låta det högsta herraväldet representeras av nord och zenit, de riktningar som ligger utanför det tredelade sociala schemat. Här ligger en annan, kosmologisk princip till grund.

I kap. 5 kommer vi att diskutera Smiths försök att knyta väderstreckens olika gudar (Agni, Indra osv.) till de tre ständerna.

### **Avslutande diskussion**

I detta kapitel har vi, inledningsvis, fastställt släktskapet mellan de tre texterna ChU 3:1-11, ChU 6 och JUB 1:25. Med ”släktskap” avses här att ett gemensamt tankekomplex av allt att döma ligger till grund för alla texterna, deras olikheter till trots. Det ligger också nära till hands att se ett direkt historiskt samband mellan ChU 6 och JUB 1:25-6, där den förra åtminstone delvis kan vara inspirerad av den senare, eller båda kan ha vuxit fram ur en gemensam tradition inom de sāmavediska skolorna.

Den andra viktiga slutsatsen är att alla de tre texterna rör sig med begrepp hämtade från den prästerliga vediska tankevärlden med dess esoteriska samband. *Rūpam* eller ”form” är, i

denna tankevärld, en synlig form eller manifestering av en gudom, en kraft eller en makrokosmisk princip (som solen). De föreliggande texterna talar alla om solens ”former”, och formuleringarna ”solens vita form” och ”solens svarta form” återfinns i identisk form hos dem alla (”solens röda form” i ChU 3 och 6). Att ”form” här är ännu ett uttryck för de esoteriska sambanden framgår tydligt: solens svarta och vita former i JUB 1:25 förklaras vara R̥g- och Yajurveda, eld och vatten, död och föda, tal och tanke; och de flesta av dessa samband återkommer i identisk eller modifierad form i ChU 6. Här sägs, i 6:4:1-7 – den enda del av denna text som tar upp de färger med vilka texten så intimt brukar förknippas – att solens, månens, eldens och blixstens röda, vita och svarta former ”är” hetta, vatten och föda; och att detta inte blott och bart är en slutsats av naturalistiska spekulationer, framgår av parallellerna i JUB. I ChU 3:1-11 finner vi också att solens olika ”former” knyts till väderstreck, Vedas, gudar och gudagrupper.

Slutligen har vi kunnat konstatera att bakgrunden till spekulatjonen om solens färger, eller ”former”, står att finna i den välkända vediska föreställningen om solens ljusa och mörka sidor, som är vända mot jorden om dagen resp. natten. Denna betydelse framgår alltjämt tydligt i ChU 3:1-11, trots att denna text har utvecklat ett femfaldigt schema ur den ursprungliga svartvita dyaden och bl.a. lagt till en röd ”form”, representerande soluppgången.

Härnäst kommer vi att vidareutforska den vediska ”regncykel” som van Buitenen såg representerad i ChU 6, vilken, som vi sett, är belagd i andra texter och knyts direkt till triaden hetta-vatten-föda i ChU 7:9-11. Då dess samband med ChU 6 verkar oavvisligt, återstår det att se om andra texter som behandlar denna ”regncykel” kan kasta något ljus över textens makro-mikrokosmiska kategorier och deras olika färger.

## Kapitel 4. Hetta, vatten och föda, rött, vitt och svart, och den vediska regncykeln (apropå van Buitenens tolkning)

### Inledning

van Buitenen knöt, som vi sett, de tre kategorierna hetta, vatten och föda (och färgerna rött, vitt och svart) till sommar, monsunregn och skörd. I ChU 3:1-11 finner vi istället en rad samband mellan de tre färgerna och dygnets olika delar. Detta behöver inte alls vara en motsägelse; vi har snarare att göra med en gemensam färgsymbolik. De tre kategorierna hetta, vatten och föda saknas i ChU 3, som istället bygger vidare på gamla klassificeringar av väderstrecken. Är då färgerna det enda som förenar de båda textpassagerna? Har det som färgerna representerar i de respektive texterna – urämnen i den ena, väderstreck, gudar och Vedas i den andra – ingenting med varandra att göra?

Här måste vi betänka naturen hos de vediska klassificeringarna, där ett ting kan knytas till ett annat, som knyts till ytterligare ett, i långa kedjor av kategorier. Ett väderstreck kan höra ihop med en gud eller en Veda i en text, med en samhällsklass i en annan. I detta, med tiden alltmer omfattande, system finner vi klassificeringar av såväl tid (årstider, dygnets delar) som rymd (väderstrecken, världsskikten); försök att, med blandad framgång, synkronisera dem alla i scheman av samband av typen morgon – vår – eld – jord – öst – brahmanklassen, råder det ingen brist på.<sup>169</sup> Med sådana korrelationskedjor blir olikheterna mellan ChU 3 och 6 inte oöverbryggliga; vi har redan pekat på det gemensamma sambandet hetta/eld – färgen röd. Det är också av intresse att ChU 3 knyter de svarta och becksvarta färgerna (dvs. solnedgång och natt) till Varuṇa, natthimlens *och vattnets* gud, resp. Soma, månen, som också råder över nederbörd; i JUB hör ju den svarta färgen (dvs. natten) samman med *vatten* och föda.

Vi återkommer i nästa kapitel till de kosmologiska föreställningarna bakom sambandet mellan natt och vatten. Härnäst kommer vi att fokusera på sambandet mellan vatten och färgen svart, som påträffas i fler texter än de redan anförda. Därpå följer en diskussion av hetta och dess betydelse för nederbördens uppkomst i vediska åskådningar; ett ämne som vi redan snuddat vid i diskussionen av van Buitenens teori.

---

<sup>169</sup> För de tidsliga och rumsliga klassificeringarna, se Smith 1994, kap. 5 och 6.

## Vatten och föda och den symboliska färgen svart

I JB 2:62 identifieras tydligt solens vita och svarta former som dag och natt. Passagen ingår i en utläggning om offerherrens förberedande invigning (*dīkṣā*), vilken gör honom värdig att låta förrätta offer. Här identifieras den offervigde (*dīkṣita-*) med solen,<sup>170</sup> och den svarta antilopfäll (*kṛṣṇājina-*) som han bär under *dīkṣān* med dag och natt.<sup>171</sup>

Den som glöder där borta, det är förvisso den offervigde ... Dess nedåtgående strålar är skäggstråna, de uppåtgående, huvudhåren. Den svarta antilopfällens form är dag och natt. Det vitas form är dagen, det svartas, natten. Och denna skiva, det är vattnen, det är föda, det är det odödliga. I denna skiva [finns] mannen, som består av lyster, består av verser. Han är livsanden, han är Indra, han är Prajāpati, han är den offervigde.<sup>172</sup>

I 2:63 beskrivs ögat och mannen i ögat som också är vatten, föda, det odödliga. Här är antilopfällens ”former” i ögat ögonvitan och pupillen, liksom de är dag och natt hos (den med *dīkṣita* identifierade) solen: ”Den svarta antilopfällens form, det är just den som är det vita och det svarta. Det vitas form är just det vita, det svartas det svarta.”<sup>173</sup>

En rad liknande korrelationer – dock inte dag och natt – finner vi i ŚB 10:5:2:6-7. Det rituella sammanhanget är *agnicayana*-riten, byggandet av ett jättelikt brännofferaltare av tegel. Under altaret läggs en skiva av guld (*rukma-*), symboliserande solen, ner; under denna läggs ett lotusblad som symboliserar vatten, och ovanpå guldskivan en skulpterad man (*puruṣa-*) av guld, som identifieras med offerherren, med Agni och med *puruṣa* i solen.

Nu med avseende på offret. Denna skiva som glöder, det är denna guldskiva. Och detta ljus som skiner, det är detta lotusblad. Detta [ljus] är ju vattnen; vattnen är lotusbladet. Och mannen i denna skiva, han är den denna gyllene man ... (7) Nu med avseende på självet. Denna skiva som glöder, och denna guldskiva, det är det vita i ögat. Och detta ljus som skiner, och detta lotusblad, det är det svarta i ögat. Och mannen i denna skiva, och denna gyllene man, det är mannen här i högra ögat.<sup>174</sup>

---

<sup>170</sup> Jfr 2:60: ”Nu säger de: ’Solen är året (*saṃvatsara-*). Hos denna kommer ju allt välstånd, all ära, alla gudar samman (*sametās*); därför är solen året.’ Det som skiner hos den, det är *saṃvat*; den svarta skivan i mitten [av solen? av solljuset?], det är *sara*. Så med avseende på det gudomliga. Nu med avseende på självet. Mannen här i ögat, det är detta År. Det vita hos det [dvs. ögat], det är *saṃvat*; den svarta skivan i mitten, det är *sara*.” (*atho āhur: āditya eva saṃvatsarah. / etaṃ hi sarvā śrīś sarvaṃ yaśas sarve devās sametās, tasmād āditya eva saṃvatsara iti. / tasya yad bhāti tat saṃvat, yan madhye kṛṣṇaṃ maṇḍalaṃ tat sara ity adhidevatam. / athādhyātmam. / ayam eva saṃvatsaro yo ’yaṃ cakṣuṣi puruṣaḥ. / tasya yac chuklaṃ tat saṃvat, yan madhye kṛṣṇaṃ maṇḍalaṃ tat saraḥ. /*) ”Den svarta skivan i mitten” är ju lätt identifierad vad ögat beträffar, däremot vet jag inte exakt vad som avses hos solen; möjligen har en stereotyp fras om ögat överförts till solen.

<sup>171</sup> 2:62-3 har översatts av Ruben (1961, s. 74-6).

<sup>172</sup> *eṣa vāva dīkṣito ya eṣa tapati. / ... tasya ye ’rvāñco raśmayas tāni śmaśrūṇi, ya ūrdhvās te keśāḥ. / ahorātre eva kṛṣṇājinasya rūpam. / ahar eva śuklasya rūpaṃ, rātrih kṛṣṇasya. / atha yad etan maṇḍalaṃ tā āpas tad annam tad amṛtam. / tasminn etasmin maṇḍale tejomayaś chandomayaḥ puruṣaḥ, / sa prāṇas sa indras sa prajāpatis sa dīkṣitaḥ. /*

<sup>173</sup> *yad eva śuklaṃ ca kṛṣṇaṃ ca tat kṛṣṇājinasya rūpam. / śuklam eva śuklasya rūpaṃ, kṛṣṇaṃ kṛṣṇasya.*

<sup>174</sup> *athādhiyajñam. yad etan maṇḍalaṃ tapaty ayaṃ sa rukmo, ’tha yad etad arcir dīpyata idaṃ tat puṣkarapaṇam. āpo hy etā āpaḥ puṣkarapaṇam. atha ya eṣa etasmin maṇḍale puruṣo ’yam eva sa yo ’yaṃ*

Puruṣan förklaras också vara Döden, och ”detta ljus som skiner, det är det odödliga. Därför dör inte Döden; han är ju i det odödliga”<sup>175</sup> – ett vanligt resonemang i dessa texter.

Likheterna mellan dessa brāhmaṇaavsnitt och den redan anförda JUB 1:25 tydliggörs kanske bäst i tabellform:

### **JUB**

Det vita – Eld – Tal – Döden – Ṛgveda

Det svarta – Vatten – Tanke – Föda – Yajurveda

Puruṣa – Livsanden – Brahman – Det odödliga – Sāmaveda

### **JB**

Det vita – Dag

Det svarta – Natt

Solen – Vatten – Föda – Det odödliga

Puruṣa – Livsanden – Indra – Prajāpati

### **ŚB**

Det vita – Solen

Det svarta – Solljus – Vatten – Det odödliga

Puruṣa – Eld – Döden – Yajurveda<sup>176</sup>

Om vi bortser från identifieringar med Vedas och gudar som verkar mer eller mindre *ad hoc* (puruṣan identifieras t.ex. med Sāmaveda i en sāmavedisk text, med Yajurveda i en yajurvedisk), är överensstämmelserna påfallande. Störst likheter med ChU 6 uppvisar JUB, som har samma *adhyātma*-triad av tal, tanke och *prāṇa*; skillnaderna är huvudsakligen att den röda färgen saknas, och eld och tal istället knyts till ”det vita”; att *prāṇa* inte knyts till vatten,

---

*hiraṇmayah puruṣas ... athādhyātmam. yad etan maṇḍalam tapati yaś caiṣa rukma idaṃ tac chuklam akṣam, atha yad etad arcir dīpyate yac caitat puṣkaraparṇam idaṃ tat kṛṣṇam akṣam. atha ya eṣa etasmin maṇḍale puruṣo yaś caiṣa hiraṇmayah puruṣo 'yam eva sa yo 'yam dakṣiṇe 'kṣan puruṣaḥ.*

<sup>175</sup> 10:5:2:3: ... 'thaitad amṛtaṃ yad etad arcir dīpyate. tasmān mṛtyur na mriyate 'mṛte hy antas.

<sup>176</sup> Värde att citera i sammanhanget, trots sin korthet, är kanske också AiĀ 2:1:5; en av många senvediska spekulationer kring ordet *satyam*, ”sanning”: ”Detta är *satyam*: 'sad' är livsanden; 'ti' är föda; 'yam' är solen där borta. Detta är trefaldigt; trefaldigt, på ett sätt, är ögat: det svarta; det vita; pupillen.” (*tat satyam: sad iti prāṇas tīty annam yam ity asāv ādityas, tad etat trivṛd iva vai cakṣuḥ śuklam kṛṣṇam kanīketi.*)

utan vatten och föda ingår i samma rad av korrelationer, knutna till svart (i ChU födans färg, medan vatten är vitt) och tanke (i ChU en produkt av föda). Här ligger JUB i vissa avseenden närmre JB, där vatten och föda också hänger ihop. I både JB och ŚB identifieras vatten och föda med *amṛtam*, antingen ”odödlighet” eller ”elixir, odödlighetsdryck” (i JUB identifierat med *puruṣan*). Gemensamt för JUB och ŚB är att vatten knyts till ”det svarta”.

Nu inställer sig en viktig fråga: hur förklarar vi närvaron av vatten – och föda – i solen? Våra texter är tydliga med att denna närvaro är verklig, och att detta utgör en av parallellerna mellan solen och ögat. Så JUB 1:33:9 och 1:34:1, en metafysisk förklaring av de olika delarna av den sāmavediska *udgītha*-liturgin:

Denna sol är tredelad och fyrfotad<sup>177</sup>: strålarna; skivan; mannen. Strålarna är utropet *hiṃ*. Strålarna är utropet *hiṃ*; därför sträcker just de ut sig först, när [solen] gått upp. Skivan är *prastāva*. Mannen är *udgītha*. Dessa vatten på insidan, just de är den fjärde foten ... Nu med avseende på självet. Detta öga är tredelat, fyrfotat: det vita; det svarta; mannen. Det vita är utropet *hiṃ*. Det svarta är *prastāva*. Mannen är *udgītha*. Dessa vatten på insidan, de är den fjärde foten.<sup>178</sup>

Så också BĀU 2:2:2 (en spekulation kring de olika livskrafterna eller *prāṇas*, här identifierade med olika gudar och förlagda till ögat<sup>179</sup>):

Dessa sju oförgängliga står vid hans [den ”mellersta anden”, *madhyama-prāṇa*-] sida. Dessa röda stråk i ögat – med dem stödjer sig Rudra på honom. Och med dessa vatten i ögat, Parjanya [regnguden]. Med pupillen, Solen. Med det svarta, Agni. Med det vita, Indra. Med de nedre ögonfransarna stödjer sig jorden; med de övre, himlen.<sup>180</sup>

Ögats tårar utgör alltså en mikrokosmisk motsvarighet till solens vatten. Att det senare är regnvatten kan det inte råda några tvivel om; solens roll som regngivare i vedisk kosmologi är välbelagd, och vi återkommer till den alldeles strax.

Men först några ord om den färgsymbolik vi just sett flera exempel på. I ChU 6 hör, som vi sett, vatten samman med den vita färgen, och föda med den svarta. Uttolkare från Śaṅkara till våra dagars lärde har sett det ”svarta” här som jorden eller myllan från vilken säd och örter gror. Att vattnet är *śukla*-, ”vitt, ljus, klart”, är ju knappast konstigt. Men i JUB 1:25-6 faller

<sup>177</sup> *pāda*- kan betyda både ”fot” och ”fjärdedel”.

<sup>178</sup> *eṣa evāditya trivṛc catuspād raśmayo maṇḍalam puruṣaḥ. raśmaya eva hiṅkāraḥ. tasmāt te prathamata evodyatas tāyante. maṇḍalam prastāvaḥ puruṣa udgītho yā etā āpo 'ntas sa eva caturthaḥ pādaḥ. / ... athādhyātmam. idam eva cakṣus trivṛc catuspād chuklaṃ kṛṣṇam puruṣaḥ. śuklam eva hiṅkāraḥ, kṛṣṇam prastāvaḥ, puruṣa udgītho. yā imā āpo 'ntas sa eva caturthaḥ pādaḥ. /*

<sup>179</sup> Se Brereton 1991 för ett tolkningsförsök.

<sup>180</sup> *tam etāḥ saptākṣitaya upatiṣṭhante. / tad yā imā akṣan lohinyo rājayas tābhir enaṃ rudro 'nvāyattaḥ. / atha yā akṣann āpas tābhiḥ parjanyaḥ. / yā kanīnakā tayādityaḥ. / yat kṛṣṇam tenāgnir. / yac chuklaṃ tenendrah. / adharayainam vartanyā pṛthivy anvāyattā, / dyaur uttarayā. /* I Kāṇva-versionen byter *chuklaṃ* och *kṛṣṇam* plats.

både föda och vatten under kategorin ”svart”. Och i ŚB förklaras att både vatten och solljus, vilka identifieras med varandra och med lotusbladet under eldofferaltaret, har färgen svart: ”Och detta ljus som skiner, och detta lotusblad, det är det svarta i ögat.”<sup>181</sup> Här kan jämföras TS 2:1:9:3, som föreskriver att ”den som önskar föda” offrar ett vitt djur till Mitra och ett svart till Varuṇa; för Mitra är växterna, och *Varuṇa* (svart!) vattnen. Uppenbarligen ska dessa ”identifikationer” inte förstås bokstavligt. Vatten och solljus ”är” inte svarta; det handlar om klassificering, eller symbolik. Kopplingen mellan vatten och föda och färgen svart har uppenbarligen varit ett tillräckligt väletablerat inslag i klassificeringarna för att allt annat som klassificerats tillsammans med vatten eller föda också hamnat under kategorin ”svart”.

Men även symbolik brukar ha någon förankring i faktiska, iakttagbara samband. En förklaring till att vattnets *rūpam* är svart står att finna i andra texter. TS 2:1:8:5 lyder:

Den som önskar regn ska ta [eufemism för ”offra”] ett svart [djur] tillägnat Prajāpati. Prajāpati råder över regnet. Med hans [Prajāpatis] egen offerandel skyndar han till Prajāpati. För honom låter han Parjanya regna. Det [dvs. djuret] är svart; detta är regnets form (*rūpām*). Med denna form vinner han regn.<sup>182</sup>

I TS 2:4:9:1,4 är det genom att bära en svart klädnad med svart bräm (*kṛṣṇām vāsah kṛṣṇātūṣam*) som offerförrättaren förmår Maruterna – stormgudarna – att låta Parjanya (regnmolnet) regna; för ”detta är regnets *rūpam*” (*etād vai vṛṣṭyai rūpām*). Här är det uppenbart att det svarta är regnmolnets färg; Parjanya är en endast vagt antropomorf personifiering vars namn i eftervedisk sanskrit blivit ett ord för ”regnmoln”. I 2:4:9:4 heter det om Parjanya att ”när han blivit sådär (*iva*) svart regnar han”.<sup>183</sup> Dessa passager har jämförts<sup>184</sup> med späkelseakter (*vrata*-) belagda i yngre vediska texter (främst Gṛhyasūtras), såsom *śakvarīvrata*, en övning för en vedastudent (*brahmacārin*) som vill lära sig den sāmavediska śakvarīhymnen och därigenom vinna förmågan att frammana regn. I denna *vrata* gäller det bl.a. att under minst ett års (eller tre, enligt vissa texter) tid klä sig i svart och äta endast mörk föda. Dylik symbolik är inte begränsad till det forna Indien; Victor Turner påpekade, i sin

<sup>181</sup> *yad etad arcir dīpyate yac caitat puṣkaraparnam idaṃ tat kṛṣṇam akṣann.*

<sup>182</sup> *prājāpatyām kṛṣṇām ā labheta vṛṣṭikāmaḥ prajāpatir vai vṛṣṭyā īṣe. prajāpatim evā svēna bhāgadhēyenōpa dhāvati. sā evāsmāi prajānyam varṣayati. kṛṣṇō bhavati. etād vai vṛṣṭyai rūpām. rūpēṇaivā vṛṣṭim āva runddhe.* Liknande ord används om Prajāpati i 2:1:8:5.

<sup>183</sup> *kṛṣṇā iva khālu vai bhūtvā varṣati.*

<sup>184</sup> Oldenberg 1903, s. 359-61; jfr Hillebrandt II, s. 190; Kaelber 1990, s. 19-20; Oberlies 2012, s. 285ff; Gonda 1980, s. 44.

berömda studie av färgsymbolik, att den svarta färgen associeras med regn och fruktbarhet hos flera afrikanska folk, som t.ex. offerar svarta djur för att nedkalla regn.<sup>185</sup>

Det ligger nära till hands att tolka en mening som ”det svarta är vattens form” (JUB 1:26) som en anspelning på regnmolnens mörka färg. Denna koppling görs också i just denna text, där, som vi sett, det heter att ”den sammanrusande blixstens mörkblå form” är samma som vattens och födas form. Med tanke på att ”vatten” och ”föda” regelbundet uppträder tillsammans i vediska prosatexter,<sup>186</sup> och båda kategoriseras under det ”svarta” i JUB 1:25, är det knappast förvånande att finna föda hopparad med den svarta färgen i ChU 6; jfr också AiĀ 2:2:1, där det svarta i ögat knyts till föda.

Detta leder oss tillbaka till van Buitens teori, enligt vilken de tre kategorierna i ChU 6 representerar det indiska skördeåret. Härnäst kommer en diskussion att ägnas åt denna vediska ”regncykel”, där vatten och föda regelbundet föregås av *hetta*.

### **Årstider och regncykler: hetta och regn i vedisk världsbild**

Vi har här att göra med ett välutforskat ämne; en utförlig översikt över de vediska nederbördsteorierna föreligger nu i Eva Wildens monografi *Der Kreislauf der Opfertgaben im Veda*.<sup>187</sup> Det är därför inte nödvändigt att gå igenom alla de relevanta textställena (vilka är många). Vad som står klart är att de vediska indierna var medvetna om den outhärliga roll som solens hetta spelar för uppkomsten av nederbörd. Solen tänktes suga åt sig det jordiska vattnet med sina strålar, och samla detta vatten inuti eller runtom sig, eller i sina strålar, enligt somliga texter. Sålunda beskriver TĀ (1:8:1) hur regnvattnen under den heta årstiden, före regnperioden, är ”samlade i solen” (*sūrye samāhitāh*); i samma text (5:10:6) heter det: ”Solen där borta driver alltså upp regnet härifrån [dvs. från jorden]. Samma sol där borta håller tillbaka regnet. Nedlåtna går dessa vatten längs den torra jorden.”<sup>188</sup> I ŚB 2:6:3:14 heter det:

---

<sup>185</sup> Turner 1967, s. 82-3. Turner föreslår att ”black tends to become an auspicious color in regions where water is short, for the black clouds bring fertility and growth ... In regions where water is plentiful and food more or less abundant, black may well be inauspicious” (ibid.).

<sup>186</sup> Se uppsatsens sista kapitel.

<sup>187</sup> Wilden 2000. För solens funktion i detta sammanhang, se också Lüders 1951, s. 308-14; Hillebrandt II, s. 146; Klaus s. 102ff, 107; Kaelber s. 15-6.

<sup>188</sup> *asāu khālu vā ādityā ito vṛṣṭim úd īrayati. / asāv evāsmā ādityō vṛṣṭim ní yacchati. / tā āpo nīyatā dhānvanā yanti*. Wilden (s. 109) översätter den sista satsen: ”Diese zurückgehaltenen Wasser/niedergebrachten Wasser gehen [zur Erde?] durch den [Regen-?]Bogen.” Klaus, s. 103, översätter: ”Die zurückgehaltenen Wasser gehen das [Himmels]gewölbe entlang”, och föreslår (n. 30), med hänvisning till den dunkla strofen RV 5:45:2, att *dhānvan-/dhānu-* kan ha betydelsen ”himlavalv”. Houben, i sin översättning av TĀ 5, ger (s. 96): ”These discharged waters come (together) with the dry soil.” *dhānvan-* ska här otvivelaktigt förstås i betydelsen ”dry soil, shore ... a desert, a waste” (Monier-Williams); jfr också RV 5:53:6c-d (till stormgudarna, Maruterna), *vī parjanyaṃ srjanti ródasī ānu dhānvanā yanti vṛṣṭáyah*, som Max Müller översätter ”that cloud they send along heaven and earth, and showers follow on the dry land”, och Geldner ”so lassen sie den Parjanya über beide



”Solen där borta har förvisso munnar åt alla håll. Den suger ur allt detta, allt här som torkar.”<sup>189</sup> I TB 1:7:1:1: ”Av solen hålls förvisso regnet i den där världen [himlen]. För honom [den offerande] släpper den ner regnet.”<sup>190</sup> ”Däriifrån skänker solen regn”, JB 2:333. Och ett mantra som påträffas, med vissa variationer, i alla Yajurvedas *samhitās*<sup>191</sup> lyder, i Vājasaneyi-Samhitās version (9:3; också ŚB 5:1:2:7): ”Vattnens vederkvickande saft, som är samlad i solen; det som är saften av vattnens saft, den, den högsta, griper jag [prästen] för er [offerherren].”<sup>192</sup>

Mot bakgrund av denna föreställning är det möjligt att vi kan förstå de textställen som talar om vatten inuti solskivan. I JB 2:62 ”identifieras” solen, som vi sett, med vatten, föda och *amṛtam*, medan ŚB 10:5:2 istället knyter vatten och *amṛtam* till solljusset (som sägs vara ”det svarta”). JUB låter ”solens svarta form” vara vatten och föda. Föreställningen att regnvattnet, innan det faller till jorden, befinner sig i solens strålar är också välbelagd.<sup>193</sup> En sådan föreställning stämmer, som Lüders påpekade,<sup>194</sup> väl överens med de textställen som talar om solen som omgiven av vatten. Redan i RV nämns vattnen som ”solens höljen”,<sup>195</sup> och en bön riktar sig till vattnen, ”de som är intill/ovanpå (*úpa*) solen, eller de som solen är hos”.<sup>196</sup> Agni, offerelden, tilltalas i RV 3:22:3: ”Agni! Du går till himlens flod – du har kallat hit gudarna, som har offerhärdar (?) – vattnen, de som är i ljussfären,<sup>197</sup> under solen, och de som befinner sig ovan [den].”<sup>198</sup> I mantra- och brähmaṇatexterna finner vi tanken att solens strålar sänder ut regnet.<sup>199</sup>

Kuiper<sup>200</sup> påpekade att det är mot bakgrund av denna föreställning om vatten kring solen som vi måste förstå ChU 3. Här förklaras, som vi sett, solens röda, vita, svarta och ”mycket svarta” former vara ”de ambrosiska vattnen” – också identifierade med de olika Veda, vilka ”hettats upp” och ”flutit ut” till solen – och de olika väderstreckens gudar livnär sig på denna

---

Welten sich ergießen. Des Parjanya Ströme gehen über das trockene Land”. (Även Wilden, s. 48, återger här *anu dhānvanā* med ”över den trocken Boden”).

<sup>189</sup> *sarvatomukho vā āsāv ādityā eṣa vā idaṃ sārvaṃ nīrdhayati yād idaṃ kīm ca śuśyati.*

<sup>190</sup> *sūryeṇa vā amúsmiṃ loké vṛṣṭir dhṛtā. / sá evāsmāi vṛṣṭim nīyacchati.*

<sup>191</sup> Se Wilden, s. 100.

<sup>192</sup> *apāṃ rāsam údvayasam sūrye sántam samāhitam / apāṃ rāsasya yó rāsas tám vo grhṇāmy uttamām.*

<sup>193</sup> Se Wilden s. 98-9, 108.

<sup>194</sup> Lüders 1951, s. 308.

<sup>195</sup> *sūryasya paridhīm*: RV 10:139:4.

<sup>196</sup> 1:23:17 (= AV 1:4:2): *amúr yá úpa sūrye yábhīr vā sūryaḥ sahá.*

<sup>197</sup> För *rocaná-*, ”Lichtraum”, som en eller flera himmelska sfärer, se Lüders 1951, s. 66ff.

<sup>198</sup> *ágne divó árṇam áchā jigāsy áchā devāṃ ūciṣe dhīṣnyā yé / yá rocané parástāt sūryasya yás cāvástād upatiṣṭhanta āpaḥ.*

<sup>199</sup> Se Wilden s. 103-5, 108. Enligt en spekulation rör det sig om en särskild solstråle med namnet *vṛṣṭivāni-*, ”regnvinnaren” (ŚB 14:2:1:21; TĀ 5:7:7).

<sup>200</sup> Kuiper 1997 (1961).

”ambrosia” (*amṛtam*). Solen sägs i 3:1:1 vara ”gudarnas honung” (*devamadhu*). Den bakomliggande kosmologiska föreställningen är, som Kuiper anmärker, den om en vattenmassa i himlen, ofta lokaliserad till solen eller dess närhet. De himmelska vattnen<sup>201</sup> – och regnet, som härrör från dem – nämns i Veda gång på gång i lovordande termer som *madhu* eller ”honung(sdryck)”, *amṛtam*, *ghṛtam* ”skirat smör”, *payas-* ”mjölk”, och *ūrj-* ”näring”.<sup>202</sup> Uttrycken tycks inte vara blott poetiska; i vattnet finns en livgivande ”saft” eller essens, *rasa-*, som genom regnet inträder i de växter som människor och djur äter, och därigenom i boskapens mjölk (basföda i det pastorala vediska samhället).<sup>203</sup> Här föreligger en tidig form av det ”vattenkretslopp” som når sin fulla utveckling i de sena brähmaṇatexterna och tidiga upaniṣaderna.<sup>204</sup>

JB 1:45 tycks bekräfta tolkningen av *amṛtā āpaḥ* och *amṛtam* i ChU 3 som de himmelska vattnen kring solen, källan till nederbörd. JB 1:45-6 är den äldsta versionen av den *pañcāgnividyā* eller ”femeldlära” som, med variationer, återfinns i några av de äldsta upaniṣaderna (BĀU 6:2, ChU 5:3, KauU 1); de upaniṣadiska versionerna är mest kända för att innehålla den äldsta utförliga formen av den indiska själavandringläran.<sup>205</sup> Det är numera ett väl etablerat faktum att denna bygger vidare på en äldre ”vattenlära” (Frauwallner, Bodewitz) eller ett ”vattenkretslopp” (Schneider), som beskriver uppkomsten av föda ur regn, och människan ur föda. Denna orsakskedja länkas ibland samman i ett ”Kreislauf der Opfergaben” (Wilden) genom att människan offerar föda i offerelden, vilket ger upphov till nytt regn. I upaniṣaderna tar människan själv offrets plats: när han dör och läggs på likbålet är det ett brännoffer; den döde stiger med röken till högre sfärer, för att sedan – om han saknar den förlösande kunskapen – falla till jorden med regnet, bli till föda och ätas av en man, som befruktar en kvinna, ur vilken den avlidne föds på nytt. JB:s version bildar inget ”kretslopp”; det sista momentet, där den döde regnar ner på jorden, finns inte här, och inte heller tanken att födan återvänder till himlen med offerröken och blir till regn på nytt. Mest relevant för vår diskussion är textens inledning:

<sup>201</sup> Föreställningen om ett hav i himlen, som är källan till regn, är ett välkänt motiv som påträffas bl.a. i gamla semitiska och egyptiska kosmologier: se i allmänhet J.M. Plumleys, W.G. Lamberts och Louis Jacobs’ kapitel i Blacker och Loewe 1975.

<sup>202</sup> Se Lüders 1959, s. 339-58; Rönnow 1927, kap. 2 (”Das Lebenswasser”), särskilt s. 119ff. Vatten som källa till liv, kraft och fruktbarhet är förstås vanlig i symbolik och myter världen över; jfr t.ex. Eliade 1996 (1958), s. 188-94.

<sup>203</sup> Rönnow, op.cit.; Coomaraswamy 1993, s. 105ff.

<sup>204</sup> Mest utförligt beskrivet av Wilden 2000. Tidigare diskussioner hos Frauwallner s. 36-41, Schneider 1961, Bodewitz 1973, s. 113f, 243ff. Jfr nu också Oberlies 2012, s. 328ff.

<sup>205</sup> För de olika versionerna och deras skillnader och överensstämmelser, samt försök att upprätta en kronologi, se Bodewitz 1973, s. 249ff; Schmithausen 1994; Wilden s. 189-204.

Den som glöder [dvs. solen] är förvisso [offerelden] Agni Vaiśvānara. Dess ved är natten, ljuset dagen, röken strålarna, gnistorna stjärnorna, kolen månen. I denna Agni Vaiśvānara offrar gudarna dag efter dag ambrosia och vatten. Ur denna utgjutna offering uppstår kung Soma.<sup>206</sup>

Nästa ”eld” i femeldsläran är åskan (*stanayitnu-*), vars ved är himlen, vars ljus är blixten osv.; i denna eld offrar gudarna kung Soma, dvs. månen, och regn uppstår. Jorden är nästa eld; i den offras regnet, och föda uppstår; mannen är en eld i vilken föda offras och säd uppstår; kvinnan en eld i vilken säden offras och en ny ”man” blir till. Och därför heter det: ”Vid den femte utgjutelsen talar de himmelska vattnen med mänsklig stämma.”<sup>207</sup> Det står alltså klart att de libationer av ”ambrosia och vatten” som gudarna gjuter i solen är de ”himmelska vatten”, *divyā āpaḥ*, som så ofta anropas i Veda. I upanişaderna utgörs den första offringen av ”tro” (*śraddhā*), men de himmelska vattnen har uppenbarligen varit den ursprungliga libationen, för i den ramberättelse som här lagts till – kung Pravāhaṇa Jaivali förklarar läran för Uddālaka Āruṇi – påstås läran alltjämt ge svar på frågan ”hur, vid den femte offringen, vattnen får mänsklig stämma”.<sup>208</sup> Bodewitz konstaterar att: ”The waters to which this question refers are the original first oblation, which being successively transformed into soma, rain, food and semen produce a human being with a human voice at the fifth offering ... The āpaḥ are the heavenly waters. Originally the water doctrine was not cyclic.”<sup>209</sup>

### **Mer om ”hetta” som upphovet till nederbörd: vedisk askes och ritual**

Det verkar som om det är i skenet av vedisk regnteori som vi måste söka förstå de textställen som talar om vatten i eller runtom solen. I JUB 1:25-6, den text som ligger närmast ChU 6, är Agni solens ljusa eller vita form, som också är tal (*vāc-*), Ṛgveda och Döden (*mṛtyu-*), medan den svarta formen är vatten, föda, tanke (*manas-*) och Yajurveda. I 1:26 sägs två liknande ”former” – en ”vit” eller ”rödvit” (*śyeta-*) och en ”mörkblå” (*nīla-*), men med samma rader av korrelationer som den ”vita” och ”svarta” i det föregående stycket 1:25, och uppenbarligen med dem som förebild – påträffas hos blixten (*vidyut*); och här är det vita ”den ljungande blixstens form”, medan det ”mörkblå” uppenbarligen är åskmolnet (”den sammanrusande blixten”). (Det är förvisso svårt att tänka sig någon annan ”mörkblå form” av blixten.<sup>210</sup>) Här

<sup>206</sup> *eṣa vā agnir vaiśvānaro ya eṣa tapati. / tasya rātris samid, ahar jyotī, raśmayo dhūmo, nakṣatrāṇi viṣphuliṅgās candramā āṅgārāḥ. / tasmīn etasmīn agnau vaiśvānare 'har ahar devā amṛtam apo juhvati. / tasyā āhuter hutāyai somo rājā sambhavati. //*

<sup>207</sup> 1:45: *pañcamyām viśṛṣṭyām divyā āpaḥ puruṣavāco vadanti. //*

<sup>208</sup> ChU 5:3:3: (*vettha*) *yathā pañcamyām āhutāv āpaḥ puruṣavacaso bhavantīti*. Och BĀU 6:2:2: *vettha yatithyām āhutyām hutāyām āpaḥ puruṣavāco bhūtāv samutthāya vadantīti*.

<sup>209</sup> Bodewitz 1973, s. 113.

<sup>210</sup> Uddālaka går ett steg längre i tillämpandet av de olika ”formernas” kategorier, och låter inte bara sol och blix, utan eld och måne bestå av hetta, vatten och föda. Det framgår dock aldrig vad han menar med ”det svarta” i blixten osv.

är det lockande att peka på utläggningen om föda, vatten och hetta i ChU 7, som låter *tejas* vara hettan i slutet av den varma eller torra årstiden, då skockar av åskmoln börjar samlas och förebådar monsunregnen. Som vi sett tänktes solen samla de jordiska vattnen i sig under den varma årstiden, för att sedan släppa lös dem under regnperioden. van Buitenens tolkning av de ”tre formernas” kosmogoni i ChU 6 som en mytisk framställning av årstiderna – sommar, regntid och skördetid – har mycket som talar för sig. Ett orsakssamband mellan ”hetta” och nederbörd i vediska föreställningar har betonats av Kaelber<sup>211</sup> i hans bok om *tapas*, den inre hetta eller glöd som en vedastudent (*brahmacārin*) eller en offervigd (*dīkṣita-*) tänktes alstra genom de späkelseövningar han måste underkasta sig. Denna *tapas* kunde, i vissa fall, förse asketen med magiska förmågor, däribland kraften att frammana regn.<sup>212</sup> (Vi har redan nämnt vedastudentens *śakvarīvrata*.) Kaelber ser ett samband med solens roll som regnbringare, och lägger fram tanken att den vediske asketens ”hetta” speglade solens; *dīkṣitan* identifieras ofta uttryckligen med solen, så t.ex. i den ovan diskuterade JB 2:62. Han föreslår också att den svettning som asketen ofta förväntades genomgå, genom att utsätta sig för hetta från sol eller eld, kan ha fungerat som en form av regnmagi som syftat till att få solen att släppa lös regnet; en mytisk motsvarighet föreligger i de brāhmaṇska kosmogonier som låter Skaparen (Prajāpati eller någon annan) i begynnelsen öva askes och alstra *tapas*, vilken framkallar svett, ur vilken vattnen (*āpaḥ*) uppstår.<sup>213</sup>

Thomas Oberlies har nyligen gjort en rad liknande kopplingar i sin bok om Ṛgvedas religion.<sup>214</sup> I likhet med Kaelber utgår han från Oldenbergs diskussion av *dīkṣān* och askesens regnbringande funktion, och tror att *dīkṣitan* i det tidigvediska samhället fyllde en viktig funktion som ”Regenzauberer”. Oberlies postulerar en protoform av den klassiska vediska *upanayana* eller invigningen i vedastudiet, vars sista år ska ha upptagits av en *dīkṣā* präglad av askes och intensivt studium; en övergångsrit som fullbordade en ung mans inträde i de vuxnas gemenskap. Denna ettåriga *dīkṣā* var, enligt Oberlies, en föregångare till den *avāntaradīkṣā* (”mellanliggande invigning”) som var obligatorisk för den som ville förrätta

<sup>211</sup> Kaelber 1990, kap. 1. (En del kritiska anmärkningar hos Bodewitz 1992.)

<sup>212</sup> Tidigt framlyft av Oldenberg (1894, s. 420ff).

<sup>213</sup> ŚB 6:1:3:1, GB 1:1:1-2. Jfr ChU 6:2:3: ”Det tänkte: ’Må jag bli många, må jag föröka mig!’ Det utgöt hetta. Denna hetta tänkte: ’Må jag bli många, må jag föröka mig!’ Det utgöt vatten. Varhelst en människa sörjer eller svettas, uppkommer därför vatten ur just hettan.” (*tad aikṣata bahu syām prajāyeyeti. / tat tejo 'srjata. / tat teja aikṣata, / bahu syām prajāyeyeti. / tad apo 'srjata. / tasmād yatra kva ca śocati svedate vā puruṣas tejasa eva tad adhy āpo jāyante. //*) I ingen av de berörda texterna, ska det påpekas, identifieras de skapade vattnen som regn; i ChU 6:2:4, där vattnen frambringar föda, heter det dock att varhelst det regnar, uppkommer rikligt med föda.

<sup>214</sup> Oberlies 2012, s. 283-8.

*pravargya*-riten,<sup>215</sup> och som var påbjuden just för vedastudenter. Avāntaradīkṣān varade i just ett år, under vilket studenten, medan han lärde sig *pravargya*ritens mantran, om dagarna måste utsätta sin kropp för solens strålar (bl.a. genom att gå halvnaken), samt inta måltider utomhus på dagen och på natten i skenet av en eld. Själva riten – vars centrala element utgjordes av en offering till Aśvinerna av en blandning av ko- och getmjölk, vilken hettats upp rituellt i ett lerkärl med namnet *gharma*, ”den heta” – har synnerligen tydliga kopplingar till solen; gång på gång förklarar ritualtexterna att ”*pravargya* är solen där borta”.<sup>216</sup> Men ritens syftar också till att framkalla nederbörd: upphettandet av kärlet, och mjölken som öses i det, fungerar som en regnmagi: ”När den sväller blir Parjanya full av regn.”<sup>217</sup> ”De beskådar det skinande [kärlet]. Från det skinande regnar förvisso Parjanya. Full av regn blir Parjanya.”<sup>218</sup> ”*Pravargya* är året. Året är allting (*sarvam*); *pravargya* är allting. När den ställs ut<sup>219</sup> är det våren; när den är skinande är det sommaren; när den sväller är det regnen. När regnen sväller, då livnär sig alla dessa gudar, alla varelser. För den som förstår det så sväller förvisso regnen.”<sup>220</sup> Solens ”regnvinnande” stråle prisas när rök stiger från en libation över det glödheta kärlet;<sup>221</sup> ritens avslutas med sjungandet av *vārṣāhara-sāman*, ”regnbringarliturgin”. Dessa olika funktioner har genom årtiondena gett upphov till fruktlösa kontroverser kring huruvida *pravargya* ”ursprungligen” varit en solrit, en regn- och fruktbarhetsrit eller något annat.<sup>222</sup> Om man tar

<sup>215</sup> Utförligast beskriven av van Buitenen 1968; översikter i t.ex. Thite 1975, s. 125-32. Till de viktigaste texterna hör ŚB 14:3 (jfr övers., Eggeling), TĀ 5 (”*Pravargya-Brāhmaṇa*”; red. och övers. Houben 1991) och Kāṭha-Āraṇyaka (red. och övers. Witzel 2004 [2 rev. utg.]).

<sup>216</sup> *Pravargya*- kan beteckna såväl ritens som lerkärl.

<sup>217</sup> TĀ 5:8:4: *yāt pīnvate / vārṣukaḥ parjānyo bhavati. /*

<sup>218</sup> TĀ 5:6:11: *rucitām āveṣante / rucitād vai parjānyo varṣati / vārṣukaḥ parjānyo bhavati. /* Houben översätter, på samma sida som sanskrittexten, ”From what is shining *Pravargya* shines. *Pravargya* becomes full of rain.”, vilket förstås är ett dubbelt slarvfel. För 5:8:4 ger han, korrekt, ”When (the vessel) overflows, *Parjanya* becomes rainy.”

<sup>219</sup> Verbet *pra-vrj-*, som gett ritens dess namn och som i ritualtexterna används om lerkärl, betyder, enligt Houben (2007), inte ”sättas (på elden)”, som de flesta översättare återgett det, utan ”to set apart”, ”arrange separately in front or in advance”, och syftar i så fall på ”the core of the *Pravargya*: the seclusion of the pot, and, in the Avāntaradīkṣā ... the seclusion of the Veda-student” (s. 7). Houbens slutsatser har accepterats av Oberlies (2012), som återger *pravargya* med ”das >>durch Seklusion gekennzeichnete<< Ritual” (s. 283).

<sup>220</sup> ŚB 14:3:2:22: *saṃvatsaro vai pravārgyaḥ / sārvaṃ vai saṃvatsaraḥ sārvaṃ pravārgyaḥ sa yat pravṛktas tād vasanto yād rucitas tād grīṣmo yāt pīnvitas tād varṣā yadā vai varṣāḥ pīnvanté 'thaināḥ sārve devāḥ sārvaṇi bhūtāny upajīvanti pīnvante ha vā asmai varṣā yā evām etad véda. /*

<sup>221</sup> TĀ 4:8:4; KĀ 2:7, som har den förklarande utläggningen: ”Den offering som stiger upp härifrån, den faller som regn däriifrån [från himlen]. Just med sin egen offering leder han regnet ner från skyn.” (*yā vā itā āhutir udāyate, sāmuto vṛṣṭim cyāvayati. svāyaivāhutyā divo vṛṣṭim nīnayati. //*)

<sup>222</sup> För sammanfattningar av olika teorier, se Houben 1991, Inledning; Thite, s. 129ff. Att solen spelat en central roll för ritens har de flesta varit ense om: sålunda Oldenberg (1894, s. 448ff), Thite (s. 129: ”Sun-magic”), Gonda (1960, s. 153: ”ein Mittel, dem Opferer Anteil an der Sonnenglut zu verleihen”). Som en rit för ”fruktbarhet”, se också van Buitenen, s. 34-7; Thite, s. 131-2. Lüders (1959, s. 368) fastställde ritens regnbringande funktion och dess koppling till regnperioden, men hans tolkning av mjölkbrygden som en symbol för det himmelska havet, som ritens skulle ”stärka” inför regnsäsongen, var inte helt väl underbyggd och tycks inte ha fått många anhängare; jfr kritiken i van Buitenen 1968, s. 32ff. van Buitenen menade istället att ”both the ritual itself as well as the special *dīkṣā* for it show conspicuously the incompatibility of the *Pravargya* and moisture” (s. 33). Enligt

den vediska kopplingen mellan solens hetta och nederbörd i beaktande försvinner, som både Kaelber och Oberlies påpekat, den skenbara motsättningen mellan ritens funktioner.<sup>223</sup> Oberlies finner belägg i R̥gveda – särskilt i två av dess egendomligaste hymner, ”gåthymnen” 1:164<sup>224</sup> och ”grodhymnen” 7:103 – för att den ettåriga dīkṣā som avslutades med gharmariten – pravargyas föregångare – inföll mellan två regnperioder, och att riten förrättades mot slutet av den varma årstiden, strax före regntidens början. Riten syftade då till att stärka solen: ”Da die Regenzeit unmittelbar bevorsteht und die heraufziehenden Monsunwolken die Sonne für Wochen >einschließen<, bedarf die Sonne dieser Stärkung, um die lange Zeit des Verdunkeltseins zu überstehen. Doch soll mit diesem Ritual zugleich auch das Einsetzen der Regenzeit *sichergestellt* werden. Diejenigen, die dies Jahr für Jahr zu bewerkstelligen hatten, waren die, denen das >Gharma-Opfer< vor allem galt: die Initianden des Stammes.”<sup>225</sup> Kvarlevor av denna ettåriga dīkṣā i yngre vedisk litteratur ser Oberlies också i olika *vedavratas* eller föreskrifter för studiet av heliga verser och formler, såsom den ovan nämnda *śakvarīvrata* och ”sol-*vratan*”, där det, liksom i avāntaradīkṣān, gäller att under en lång period utsätta sig för solens hetta under dagarna.

Denna utläggning om pravargyariten har tagits med endast för att illustrera betydelsen av den fornindiska kopplingen mellan hetta och nederbörd. Denna iakttagelse utvecklades tidigt till ett ”kretslopp”, där solens strålar tänktes dra till sig jordens vatten för att sedan släppa ner dem som regn; eller där offringar i den heliga elden troddes stiga till skyn som rök, vilken

---

hans uppfattning inleddes riten vid regntidens början, och syftade till att stärka solen under denna årstid, då den var höljd av mörka moln och temperaturen sjönk. Pravargyas slut och mål var inte regntiden, utan den därpå följande skördetiden, och dess syfte var att hålla solens kraft vid liv fram till dess (s. 34). van Buitenen ansåg alltså att hans analys av det vediska ”skördeåret” (sommars, regn, skördetid) som det beskrivs i brāhmaṇatexter och upaniṣader (van Buitenen 1957) gällde även för pravargya (s. 37); detta föranledde honom att, i kritik mot Lüders, förneka kopplingen till det fullständiga året (*saṃvatsara-*), med förrättandet av själva riten som slutfasen av den ettåriga dīkṣān (vars betydelse följaktligen tonas ner). Houben, s. 11, konstaterar att pravargya ”aimed at giving the participants the power and lustre of the sun”, men menar att ”this connection with the sun should be considered to exist primarily in the context of a cultivation of spiritual experiences” (s. 15) och betonar ”the special ‘mystery’ character of this rite” (ibid.). Han noterar sambandet mellan sol och nederbörd, men anser att ”rain was one of the side-issues of the rite” (s. 11 n. 18); med hänvisning till TĀ 5:10:6, där ”den som önskar regn” (*vj̥ṣṭikāma-*) manas att efter ritens förrättande lämna lerkäret på en plats täckt av darbhagräs, slår Houben fast att nerkallande av regn inte var ett obligatoriskt inslag i riten. Samma kapitel innehåller dock anvisningar för ”den som önskar sig lyster” (*tējaskāma-*; 5:10:2), vilket enligt Houben är ritens huvudsakliga syfte. Regnsymbolik och mantran som uttrycker en önskan om nederbörd hör till de fasta inslagen i riten (se ovan), och kan knappast avfärdas som frivilligheter.

<sup>223</sup> Kaelber s. 22-7; Oberlies 2012, s. 288.

<sup>224</sup> Där riten tydligt åsyftas i åtminstone några passager, men i mycket dunkla ordalag. För ett försök att läsa hymnen som en beskrivning av ritens utförande – med desto mindre diskussion av dess kosmologiska innehåll, t.ex. de passager som talar om ett kretslopp av offer, regn och föda (jfr t.ex. Lüders 1951, s. 311ff; Wilden, s. 12, 95, och anmärkningarna hos Geldner och O’Flaherty, övers.) – se Houben 2000. För ”grodhymnen” och andra tidigvediska hänvisningar till monsunen, jfr Vajracharya 1997.

<sup>225</sup> Oberlies 2012, s. 284; hans kursivering. Teorin om en årlig, regnsäkrande *gharma*-rit lades ursprungligen fram av Oldenberg (1894, s. 449-50 n. 7).

blev till regnmoln. Människan kunde alltså, som Kaelber konstaterat, påverka nederbörden genom jordiska motsvarigheter till solens hetta – *tapas*, eller askesframkallad hetta, och offerelden.<sup>226</sup> *Tapas* blev förvisso tidigt upphöjd till en självständig, kosmisk princip, av vilken eld tycks ha setts som en manifestering.<sup>227</sup>

## Kategorisering och dess betydelse för förståelsen av texterna

Det bör dock åter betonas att en rent naturalistisk förståelse av ChU 6 och besläktade texter är långtifrån tillräcklig. Endast i ChU 7:10-11 finner vi en naturalistisk orsakskedja av varmt väder – nederbörd – växtlighet; här är färgsymboliken, kosmogonin och de mikrokosmiska beståndsdelarna hos Uddālaka frånvarande. Även triaden av urämnen i ChU 6 förefaller gå tillbaka på en ”regnlära”; men för att förstå varför de knyts till olika färger, antar mikrokosmiska former osv. måste vi vända oss till de vediska klassificeringarna. Från andra texter vet vi att tal och färgen röd hör samman med elden, Agni, genom mystiska korrelationer. Hos Uddālaka tycks de automatiskt ha följt med, för att sedan byggas in i vad som kan beskrivas som ett försök till ett ”naturalistiskt” teoribygge.

Kategorisering var ett grundläggande drag hos det vediska tänkandet, och även regnteorierna är i hög grad präglade av det. En titt på texterna som Wilden samlat gör klart att många av dem enbart är uppräknings av kategorier, där de orsakssamband som binder dem samman knappt, eller inte alls, diskuteras. Här återkommer rader av kategorier i stil med ”regn/vatten”, ”växter”, ”föda”, ”människan”, ”sperma”.<sup>228</sup> Kännetecknande för många, kanske de flesta, av dessa serier är att de inleds med kategorin ”eld”. Och då är det inte i första hand den varma årstiden som avses; de allra flesta texter är tydliga med att det är fråga om *offerelden*, vilken sänder människors offringar till himlen där de blir till regnmoln.

U. Schneider, som behandlade ”Die altindische Lehre vom Kreislauf des Wassers”, med utgångspunkt enbart i de äldsta upanišaderna, postulerade en naturalistisk regnteori som i

---

<sup>226</sup> Ett mytologiskt uttryck för dylika föreställningar finner vi i berättelser om *Aṅgiraserna*, forntida siare som, med sin genom späkelse alstrade *tapas*, bl.a. kunde nedkalla regn: Hillebrandt 1999 II, s. 112.

<sup>227</sup> Jfr t.ex. Kaelber, kap. 1; man ska dock inte dra för långtgående slutsatser av verbet *tap-* och alla dess härledningar, som regelbundet används om t.ex. solens värme, utan några metafysiska undertoner. I vissa texter är dock identifieringen med en metafysisk princip tydlig; sålunda förklarar ŚB 5:3:5:17 varför moln och regn kallas *tapojā-*, ”glödfödda”: ”Glödfödda’: ur eld föds förvisso rök; ur rök, moln; ur molnet, regn. Ur eld föds förvisso dessa; därför säger man ’glödfödda.’” (*tapojā iti. agner vai dhūmó jāyate, dhūmād abhrām, abhrād vṛṣṭir, agner vā etā jāyante, tāsmād āha tapojā iti.*) Och i JB 3:373 förklaras blixten (*vidyut-*) vara *tapas*, och ”blixten vigg som flyger” (*yo vidyuto ’saniḥ patati*; dvs. blixten när den slår ner, till skillnad från blixtrandet i molnet) *tejas*; från dessa härleds, verkar det som, regn och föda. (Orsakssambandet nämns inte uttryckligen, men efter stycket om blixten sägs det att ”[offerdrycken] *svadhā* är regn; föda, det är ambrosia”: *svadhā vṛṣṭiḥ, annam tad amṛtam*).

<sup>228</sup> Den sistnämnda kategorin (som förekommer bl.a. i femeldsläran) är slutprodukten av den föda som mannen äter, och som leder till alstrandet av en ny människa; på så vis ingår sperma i födens ”kretslopp”.

senvedisk tid övertagits av brahmanerna och gjorts om till en metafysisk doktrin, genom tillägget av offerelden som regncykelns katalysator. Eftersom brahmanerna hade hand om offerförrättandet och upprätthållandet av den heliga elden, var det de som hade makten över nederbörden. Personligen är jag inte säker på om en icke-religiös eller ”naturalistisk” regnlära någonsin förelegat – den omtalas inte i källtexterna, vilka i och för sig är utpräglade prästerliga skapelser. Däremot är det tydligt att den betydelse för nederbörden som texterna tillmäter offerriterna är en tes som måste ha verkat till brahmanernas fördel, och som ofta framhävs i texterna. Det verkar också troligt att solen eller den varma årstiden i regnläran kommit att ersättas med, eller bli en aspekt av, typiskt brahmanska former av hetta: *tapas* eller asketisk kraft, och – i synnerhet – offerelden.<sup>229</sup> Sommaren är nämligen inte brahmanernas årstid i klassificeringen av årstiderna, utan *kṣatriyernas*;<sup>230</sup> brahmanerna tilldelas, som vanligt, *den första* årstiden, våren, medan *vaiśyerna* passande nog knyts till de skördegivande regnen.<sup>231</sup> Dessa årstider, de tre första (av antingen fem eller sex), korreleras ofta med morgon, middag och kväll, osv.; deras gudomar är Agni, Indra och Varuṇa (vars roll som regngud vi redan nämnt<sup>232</sup>).

I ChU 6 och 7 har vi istället att göra med en klassificering av skördeåret, som börjar med den heta årstiden och slutar med höst eller skördetid.<sup>233</sup> Det verkar dock som om man försökt bibehålla den ortodoxa placeringen av eld (här ”hetta”, men fortfarande knuten till *vāc*) på första plats genom att identifiera den med sommaren. Det är också intressant att notera att en passage i de yajurvediska textsamlingarna knyter de olika årstiderna till offerdjur med färger som påminner om ChU 6: ett rödaktigt<sup>234</sup> djur för våren, ett vitt för sommaren, och ett svart för regntiden.<sup>235</sup> Här verkar vitt stå för den gassande sommarsolen, medan termen *dhūmra-* pekar på ett samband med (den brahmanska) elden; kopplingen mellan regn och färgen svart har redan behandlats. Då denna färgsymbolik verkar vara begränsad till denna passage, och

<sup>229</sup> Det är väl också eldoffer som avses när texterna bara talar om ”elden” som på något vis inleder kretsloppet: så t.ex. TS 2:4:10:2, där Agni ”driver upp” (*úd trayati*) regnet från jorden (*itó*), varpå Maruterna eller stormgudarna ”leder” det, och solen låter det falla tillbaka till jorden.

<sup>230</sup> ”The hot season or summer ... when the South Asian sun burns most ferociously ... easily brought the warrior class to mind.” (Smith 1994, s. 179.)

<sup>231</sup> Se Smith 1994, kap. 6.

<sup>232</sup> När andra regngudar, som Maruterna, tilldelas denna årstid, finner vi Varuṇa tillsammans med hösten eller skördetiden (Smith, loc.cit.); som vi ska se var denna gud också nära knuten till skörden efter monsunen.

<sup>233</sup> Det finns goda skäl att anta att det indiska klimatet, med sina skarpt kontrasterande årstider, bidragit till den vediska regncykelns uppkomst. För jordbruket i vedisk tid, se i allmänhet Macdonell och Keith, s.v. *Kṛṣi*; V. M. Apte i Majumdar 1965 (1951), s. 464-65.

<sup>234</sup> *dhūmra-*, ”rökfärgad”, kan betyda grå, men lika ofta en nyans av rött; ”nach den Lexicogr. schwarzroth d. i. wie die Farbe des in Rauch gehüllten Feuers”, Böhtlingk och Roth s.v.; ”grau, rot, braunrot”, Mayrhofer s.v.

<sup>235</sup> *dhūmrān vasantāyā labhate śvetān grīṣmāya kṛṣṇān varṣābhyo* ... (VS 24:11; för övriga YS, se denna textpassage i Bloomfield 1906, s. 522).



färgtermerna (utom svart) inte är desamma som i de texter vi behandlat,<sup>236</sup> verkar det dock säkrast att utelämna den ur diskussionen.

Att placera elden först i raden av kategorier i nederbördsläran speglar alltså ett typiskt bruk i dessa texter: uppräknings av kategorier inleds som regel med den kategori som hör till brahmanståndet. Den vertikala kosmiska klassificeringen inleds sålunda med jorden och eld, och fortsätter uppåt med luftrum och vind osv.; den horisontala klassificeringen börjar med det östra väderstrecket och elden, och fortsätter medsols med de övriga riktningarna. Uppräkningsarna av kroppsfunktioner (vanligtvis fem till antalet) brukar inledas med talet, den mikrokosmiska formen av eld och den funktion som representerar brahmanerna. I klassificeringar som knyter samhällsklasserna till de olika årstiderna tilldelas brahmanerna den första, våren; och så fortsätter det. I ChU 6 och 3:1-11, och JUB 1:25, är det eld/hetta, (tal) och den röda färgen som inleder uppräkningsarna, och här följer texterna av allt att döma väletablerade principer.

Så långt kan man godta Brian K. Smiths tes om klassificeringarna som ett legitimeringsredskap för brahmanklassen. Som Bodewitz<sup>237</sup> visat är dock försöken att placera en brahmansk kategori först i varje uppräknings ofta artificiella, och i resten av uppräknings försvinner alla kopplingar till samhällsklasserna: medan Elden, jordens gud, är typiskt brahmansk, har de två övriga världsskiktens gudar, Vinden och Solen, överhuvudtaget inget att göra med kṣatriya- resp. vaiśyakklasserna, trots att dessa knyts till samma världsskikt; i den konstlade fördelningen av de tre klasserna över (de fyra eller fem!) väderstrecken finner vi mycket riktigt brahmanerna i öst tillsammans med Agni; i syd råder gudahärskaren Indra, som onekligen är intimt knuten till stormannaklassen; men över väst, vaiśyernas väderstreck, råder ”kung” Varuṇa, som hör dit i egenskap av solnedgångens gud, och har föga att göra med den tredje samhällsklassen.

### **Avslutande diskussion**

Det finns goda skäl att förmoda att JUB 1:25-6 och ChU 6 samt 7:9-11 härrör från ett gemensamt kosmologiskt komplex; man får också räkna med möjligheten att en text utgjort en direkt källa till en annan, fast inget sådant går att säkert bevisa i det här fallet. I JUB, som torde vara den äldsta av dessa texter, kan man skönja en tvådelad, snarare än trefaldig, kategorisering, något som stämmer väl överens med påpekandet att det ursprungligen funnits

---

<sup>236</sup> Färgtermerna här är dock, förstås, anpassade efter vilka färger som står att finna hos boskapsdjur (för offer). *śveta*- betecknar alltid färgen vit, medan *śukla*- också kan betyda ”ljus, klar”.

<sup>237</sup> Bodewitz 2000.

*två rūpas* av solen, en mörk och en ljus. Här ligger det nära till hands att se ett kontrasterande motsatspar i den vita eller ljusa formen, identifierad med eld och död, och den svarta, identifierad med (livgivande) vatten och föda. I ChU 3 finner vi inget som tyder på en koppling till den vediska regncykeln, bortsett från det faktum att solen tänks omges av de ”ambrosiska vatten” som den enligt andra texter sänder ut i form av regn. Av stort intresse är dock att solens svarta form här knyts till det västra väderstrecket och dess gud, Varuṇa, som råder över solnedgång och natt såväl som vatten och, som vi ska se i nästa kapitel, regn. Medan texten ifråga är av förhållandevis sent datum, och dess färgsymbolik inte verkar stå att finna i någon annan vedisk text, finns det som vi sett skäl att anta att texten bygger vidare på en äldre, tvåfaldig klassificering byggd på motsatsparet dag och natt. Kopplingen mellan ”det svarta” och vatten återfinns som vi sett också i ŚB 10:5:2:6, där det redan verkar röra sig om en stereotyp, då solljus, som hamnar inom samma kategori, förklaras vara ”svart”. ”Det vita” sägs här vara solen, och det är möjligt att det är föreställningen om vatten i solens strålar som föranlett denna märkliga koppling. I JB 2:62, som torde vara en aning mer konservativ, förläggs vattnen istället till solen, och det svarta och vita identifieras som natt och dag, vilket alltså tycks vara den ursprungliga innebörden. Men även i ŚB 10:5:2:6 avtecknar sig en kontrast mellan den ”vita” eller ”ljusa” solen och det ”mörka” vattnet (som här kallas *amṛtam*).

Detta behöver inte betyda att sol = den varma årstiden, eller regn = monsunen. van Buitensens tolkning av ChU 6 i termer av de tre årstiderna (med skördetid efter regnen) är mycket sannolik, men textens tre *rūpas* stammar av allt att döma från ett ursprungligt, *tvåfaldigt* schema; i JUB 1:25-6 faller *āpah* och *annam* under samma kategori – den ”svarta” – och som vi ska se i nästa kapitel hänger de två ofta ihop. Sannolikt är tillämpningen av färgschemat på årstiderna i ChU 6 av sekundär natur: solens ”vita” och ”svarta” former (eller kanske snarare ”manifesteringar”) var snarare dag och natt, vilka kom att föregås av en röd form – soluppgången. I ChU 6 har dessa färger, som det verkar, kommit att stå för olika årstider. Förklaringen till denna utveckling måste vara att ”urämnena” i denna text kunnat knytas, indirekt, till solens olika färger genom klassificeringssystemet: hetta (i ChU 6 och 7: sommaren) eller eld hör således till det östra väderstrecket, som också hör samman med soluppgången; medan den svarta färgen traditionellt knyts till vatten och föda, antingen genom mörka regnmoln eller genom ”solens svarta form”, dvs. natten.

Detta leder oss tillbaka till en fråga som vi ställde tidigare: varför förbinds, som det tycks, vatten och nederbörd med natten? Är det så enkelt som att natten, liksom regnmolnen, är

mörk? Och hur kommer det sig att vatten och föda kategoriseras tillsammans med *manas*, tanke, i JUB; en koppling som återfinns hos Uddālaka (föda – *manas*)? Korrelationen mellan eld och tal (*vāc*) är som sagt ytterst vanlig i den vediska världsåskådningen, och det står klart att det är i samma system av korrelationer som vi måste söka efter ett samband mellan kategorierna *manas*, vatten, föda, och natt.

## Kapitel 5. Tankekomplexet vatten-föda-tanke-svart

### Inledning

Som vi redan nämnt är den vanligaste klassificeringen av kosmos i vediskt tänkande tredelad: de tre världsskikten (jord, luftrum, himmel) utgör grunden, och sätts i förbindelse med de tre Veda, de tre högre samhällsklasserna, gudomarna Eld, Vind och Sol, osv. Men det finns en fjärde kategori som ofta fogas till dessa uppräknings. I det kosmiska schemat representeras denna kategori av Månen (*candramas*), vars ”värld” är stjärnorna (*nakṣatra-*) eller vattnen, liksom himlen är solens osv. I likhet med de övriga tre kategorierna tilldelas denna också ett versmått – *anuṣṭubh* – och en präst – *brahmán*. Liksom Eld, Vind och Sol har sina mikrokosmiska motsvarigheter hos människan (i form av tal, andningsluft och syn), så motsvaras Månen av tankefunktionen, *manas*. Månens plats i fjärde position återfinns också i den horisontala klassificeringen, där månen råder över det norra väderstrecket – det fjärde och sista, då uppräkningsen börjar med det östra väderstrecket och eldguden, och fortsätter medsols.

I analogi till de tre andra kategorierna kan man också vänta sig att denna ”fjärde kategori” ska omfatta en Veda och en samhällsklass. Men här blir det svårare. Det fanns bara tre Veda som erkändes av ortodoxin; först i den yngsta vediska tiden kom måne, stjärnor, *manas*, *brahmán* och *anuṣṭubh* att tillsammans knytas till Atharvaveda, vars präster på så vis sökte inlemma sin Veda i den ortodoxa världsåskådningen. I Gopatha-Brāhmaṇa, som hör till de yngsta vediska texterna och tycks ha tillkommit i syfte att ge Atharvaveda en egen brāhmaṇatext, liksom de andra Vedas, görs kopplingen mellan denna Veda och månen ofta. I äldre medelvediska texter förekommer inte detta samband.

Vad gäller *varṇa*-systemet saknas en tydlig koppling mellan månen osv. och någon samhällsklass. En fjärde klass – *śūdra*- eller tjänarklassen – fanns visserligen, men stod som regel utanför klassificeringssystemet; ingen gudom, ingen ”värld” och ingen Veda stod i förbindelse med den.<sup>238</sup>

Vad den fjärde kategorin ”representerar” har varit föremål för mycken diskussion. Vad som står klart är att det är en kategori ”vid sidan av” de övriga, som i källorna ibland sägs omfatta allt som står utanför det vanliga, tredelade kosmos, ibland beskrivs som representativ för ”helheten”, och omfattande även de övriga kategorierna. Vi kommer närmast att ge en kortare

---

<sup>238</sup> ”It is remarkable that in classifications which combine lists of gods and of classes the Śūdras may occur in fourth position, but then the gods are left out.” (Bodewitz 2000, s. 29.)

sammanfattning av de viktigaste teorierna om kategorins innebörd och plats i klassificeringarna. Särskild diskussion kommer att ägnas åt den plats som måne/tanke, natt, vatten och föda har i denna kategori; ett ämne som Bodewitz har lyft fram i en rad artiklar.<sup>239</sup> Dessa ting är av särskilt intresse i skenet av diskussionen i föregående kapitel, där vi slog fast att solens mörka form – natten – brukar sättas i förbindelse med *manas*, vatten och föda.

### **Olika teorier om månen, vatten och den "fjärde" kategorin i klassificeringssystemet**

Att den vediska kosmologin känner en fjärde "värld", dit måne och stjärnor förläggs, är välkänt, liksom att denna värld måste ha fogats relativt sent till det tredelade kosmos, och utgör en kategori "vid sidan av" de vanliga tre, som ibland, ibland inte finns med i uppräkningsarna av världsskikten.<sup>240</sup> Ännu en ganska sen text som ŚB talar om "den fjärde [värld] som finns eller inte finns bortom dessa världar".<sup>241</sup> Vad den semantiska innebörden av denna fjärde värld kan vara har däremot varit omtvistat. En rent kosmografisk förklaringsmodell ser här en föreställning om en sfär ovanför solen, tänkt som ett kosmiskt hav, dit måne och stjärnor förläggs.<sup>242</sup> Mer religionshistoriskt inriktade studier av den vediska begreppsvärlden har försökt tolka den fjärde världen utifrån de begrepp – gudar, versmått, prästämbeten, samhällsklasser – som brukar knytas till den. Gonda<sup>243</sup> noterade t.ex. att den fjärde kategorin i uppräkningsarna ofta står för en "helhet" – summan av de tre föregående plus en. Den fjärde kategorin kallas sålunda ibland för "obegränsad" (*aparimita*)<sup>244</sup> och sätts i förbindelse med Prajāpati eller (senare) Brāhman; i riter används talet fyra ofta när ritförrättaren önskar vinna "allt", fördriva sin fiende från "alla världarna" (även den fjärde), osv. Kuiper<sup>245</sup> intar en liknande position: "When this fourth world is incidentally identified with Prajāpati (ŚB. XI.1.2.8), this is entirely on the lines of the numerical speculations in which the sum total plus one symbolizes the all-embracing totality, personified by Prajāpati ..."

---

<sup>239</sup> Bodewitz 1982, 1983, 1989, 2000.

<sup>240</sup> "Not infrequently, the fourth entity, as compared with the three, created the impression of something anomalous." (Gonda 1973, s. 119.)

<sup>241</sup> *yad imāṃl lokān ati caturtham asti vā na vā* (ŚB 1:2:4:21). Jfr Gonda 1966, s. 87; Kuiper 1979, s. 35.

<sup>242</sup> Jfr Klaus, s. 56-7, 143-4.

<sup>243</sup> Gonda 1973, s. 115-24.

<sup>244</sup> Jfr också Gonda 1966, s. 87.

<sup>245</sup> Op.cit.

B.K. Smith<sup>246</sup> följer delvis Gondas slutsatser att den fjärde kategorin kan stå för ”transcendens” och fullkomlighet, men kommer fram till en annorlunda tolkning. I sin genomgång av det norra väderstrecket plats i klassificeringarna – där han också konstaterar att den fjärde världen i den vertikala klassificeringen är en spegling av det fjärde väderstrecket – drar han slutsatsen att den fjärde positionen, i olika sammanhang, kan ha antingen positiv eller negativ innebörd; i enlighet med sin övergripande teori tolkar han sedan denna dubbla innebörd i termer av samhällsklasser, där den ”positiva” versionen kan knytas till symboler för antingen präster- eller fursteskapet, medan den fjärde kategorin i sin negativa aspekt ses som en förtäckt representation av det fjärde ståndet, sūdrerna. Detta följer av det faktum att uppräkningsordningen av de tre världsskikten börjar med jorden och brahmanklassen och slutar med himlen och vaiśyerna, medan den horisontala klassificeringen inleds med öst och brahmanerna, och fortsätter med sols, så att den fjärde kategorin i bägge fallen, logiskt sett, bör omfatta sūdrerna. Kopplingen görs visserligen inte i källorna, som vanligtvis utesluter sūdrerna helt från klassificeringarna; en del av de ting som brukar paras ihop med den fjärde världen, såsom versmåttet *anuṣṭubh*, kan dock också knytas till den fjärde samhällsklassen.<sup>247</sup> Annars utgår Smith från sin vanliga tes att klasserna för det mesta uppträder i förtäckt form i klassificeringarna, som symboler och abstrakta begrepp vars verkliga innebörd dock går att utröna. Sålunda antar han att vattnen, som förläggs till den fjärde vertikala världen såväl som till det fjärde väderstrecket, står för fruktbarhet, och därmed jordbrukarna; alternativt att vattenelementet symboliserar den ”odifferentierade massan”. När måne och stjärnor förläggs till den fjärde världen, är de otaliga stjärnorna troligtvis en symbol för ”massorna”. Detsamma gäller den grupp av gudomligheter – *viśvedevas* eller Allgudarna – som ibland knyts till det norra väderstrecket. Medan öst hör till gudarna, syd till förfäderna, och väst till demonerna (*asuras*), tillhör norr människorna; vilket Smith tolkar som massorna, alltså de lägre klasserna. Å andra sidan konstaterar Smith att flera av de gudar som knyts till norr – (Mitra och) Varuṇa, Bṛhaspati, Soma – är upphöjda figurer, som är svåra att knyta till de lägre samhällsskikten och i vissa fall står i direkt förbindelse med de högsta klasserna (Bṛhaspati, t.ex., är brahmánprästens gudom). Han drar slutsatsen att dessa gudar representerar den positiva aspekten av den fjärde kategorin – ”the transcendent fourth” – och eftersom denna, enligt Smith, verkar vara en vag representation av de högsta klasserna i allmänhet, bör den fjärde kategorins gudar vara ”royal deities who also embodied the divine totality or whole”<sup>248</sup>:

---

<sup>246</sup> Smith 1994, s. 146-56.

<sup>247</sup> Se också Sharma 2000.

<sup>248</sup> Ibid. s. 154.

”kung” Soma måste t.ex. stå för härskarskap, medan Varuṇa, när han påträffas i norr, är ”another royal deity”.<sup>249</sup> (När han, i vanliga fall, råder över väst är han däremot en ”vaiśyagud”, eftersom denna klass också tilldelas det väderstrecket.) Bṛhaspati och möjligen Mitra står för brahmanståndet: ”The ’transcendence’ of the fourth quarter might also be why certain Brahmin deities are also assigned here.”<sup>250</sup>

Smith sammanfattar resultaten av sina efterforskningar:

The fourth cardinal direction, like other ”fourths” added to other triads, can be represented as the summation of the previous three, the region which encompasses and transcends the others; as such, it may be linked to royal or Brahmin entities. Alternatively, it may be regarded as the region of “the masses” in general (usually meaning the Vaishyas and/or Shūdras). Or the fourth direction may be assigned, usually implicitly, to the Shūdra class as the social order expands into a quadripartite structure (just as the fourth “world” might be added to the tripartite cosmology) resulting in an exact parallelism with the four-part spatial order.<sup>251</sup>

En del av Smiths slutsatser är väl underbyggda och finner stöd i äldre studier; hit hör de olika aspekterna av den fjärde kategorin, som kan stå för ”helhet” och ”transcendens”, men också – när den sociala klassificeringen är iblandad – kan knytas till sūdraklassen. Problematiskt är däremot hans försök att tolka den fjärde kategorin (här främst det fjärde väderstrecket) i termer av den sociala hierarkin, även när denna inte nämns i källtexterna.<sup>252</sup> Försöken att tolka vattnen, stjärnorna och de olika gudarna som sociala symboler är impressionistiska, och problematiseras ytterligare av att Smith knyter den fjärde riktningens gudar till olika klasser i olika sammanhang. Tolkningen av stjärnorna och Allgudarna som representationer av ”massorna”, på grund av deras mängd, är godtycklig – är det inte lika möjligt att även de står för ”helheten”? Den senare tolkningen stöds av det faktum att de, när de befinner sig i fjärde position, ständigt hör samman med gudar som enligt Smith själv står för ”transcendens”: Bṛhaspati, gudarnas präst, och månen eller ”kung Soma” (associerade med Allgudarna resp. stjärnorna). Smiths anmärkning att den fjärde (och ibland femte) kategorin verkar vara nära knuten till fruktbarhet, genom sitt förhållande till vatten, växter och föda, är av stort intresse, och något som vi återkommer till;<sup>253</sup> det finns dock inte mycket som talar för att detta innebär en koppling till de livsmedelsproducerande klasserna.

---

<sup>249</sup> Ibid.

<sup>250</sup> Ibid.

<sup>251</sup> Ibid. s. 156.

<sup>252</sup> ”The north, one might say, is often socially neutral in relation to the other *varṇa*-encoded directions ...” (s. 148).

<sup>253</sup> Jfr Bodewitz 2000, s. 51, om ”the equations of waters and food and of waters and seed”: “... fertility and food are also associated with Varuṇa ... and the west, because the waters, the fourth item in cosmic classifications, belong to Varuṇa”.

Slutligen har vi Bodewitz' tolkning. Han har i ett antal artiklar<sup>254</sup> behandlat den fjärde kategorin i de kosmiska klassificeringarna (den vertikala och den horisontala), och de begrepp som knyts till den; hit hör särskilt vattnen, månen och natten. Bodewitz kritiserar tidigare studier, inklusive Smiths,<sup>255</sup> på flera punkter. Den traditionella tolkningen (Lüders, Klaus) av vattnens och månens värld som en sfär ovanför himlen och solen kritiseras för att blanda samman klassificering och kosmografi. Det finns, enligt Bodewitz, inga egentliga belägg i texterna för att månen skulle ha tänkts som högre belägen än solen; måne, stjärnor och vatten kommer på fjärde plats, efter solen och himlen, i den vertikala klassificeringen, men: "The moon, however, is not situated above the sun, but alternates with it. Here the originally spatial classification does not work anymore. The world of the moon is night rather than a particular space in the cosmos. Actually night is the fourth element of the quadripartition which lies outside the cosmos and as such is comparable to the underworld."<sup>256</sup>

Då "the nocturnal situation" omfattar hela det tredelade kosmos, kan den knytas till den fjärde kategorin som representativ för "helheten"; månen sätts också ofta i förbindelse med riktningarna (*diśah*), som ju omfattar hela världsalltet med dess olika skikt och väderstreck. Vattnen, hos vilka månen och ibland stjärnorna placeras, ser Bodewitz som identiska med natthimlen, och följer här Kuipers teori – som vi snart kommer att diskutera – att de kosmiska vattnen, över vilka Varuṇa råder, om natten befinner sig ovanför jorden.

Bodewitz kritiserar också Smiths försök att tolka de kosmologiska klassificeringarna i termer av den sociala, hierarkiska, och betonar att de korrelationer som texterna upprättat mellan olika klassificeringar ofta är artificiella och motsägelsefulla. Vi har redan ägnat en kortare diskussion åt detta i inledningen. Här räcker det med att nämna att klassificeringen av väderstrecken, enligt Bodewitz,<sup>257</sup> inte bygger på den sociala hierarkin – den senare är tredelad, den förra minst fyrdelad, så att norr blir utan samhällsklass – utan på ett system av motsatspar:<sup>258</sup> öst, gudarnas väderstreck (som de prästerliga riterna orienterades mot), står i opposition till väst som tillhör asurerna; syd, dit förfädernas värld förläggs, står i opposition

---

<sup>254</sup> Bodewitz 1982, 1983, 1989, 2000.

<sup>255</sup> I Bodewitz 2000.

<sup>256</sup> Bodewitz 1982, s. 47. Den kosmografiska förklaringen, som placerar månen ovanför solen, försvarades av Klaus (1986), men kritiserades åter av Bodewitz i dennes recension av Klaus' bok (1989) och i sin artikel från 2000, där det konstateras att de passager, *utanför klassificeringarna*, som talar om en måne ovanför solen är få och sent tillkomna, och sannolikt speglar en kosmografi som påverkats av just klassificeringarna.

<sup>257</sup> För det följande, se Bodewitz 2000.

<sup>258</sup> En sådan förklaringsmodell hade redan utvecklats av Kuiper (1961, 1979), vars teorier Bodewitz ofta återkommer till. Även Kuiper ser en grundläggande motsättning mellan ljus och mörker, t.ex. i kontrasten mellan eldgudens och soluppgångens östliga väderstreck, och Varuṇas västliga underjord eller nattvärld.



till norr som är ”människornas” eller ”de levandes” väderstreck;<sup>259</sup> medan zenit, som brukar stå i förbindelse med ”transcendentia” gudar som Bṛhaspati, Allgudarna, Sādhyerna, Prajāpati eller Mitra och Varuṇa, bildar en kontrast till nadir, som ofta paras ihop med underjordiska väsen som ormar och diverse onda andar. Till grund för systemet ligger solens rörelser;<sup>260</sup> dels den dagliga, som sätter öst, i egenskap av soluppgångens (och gudarnas) väderstreck, i opposition till väst och solnedgången (och asurerna), dels den årliga, där solens nordliga färd (*uttarāyaṇam*) under årets första halva bildar kontrast till dess sydliga färd (*dakṣiṇāyaṇam*) under den andra halvan; den förra (då dagarna blir längre, efter vintersolståndet) kallas i upaniṣaderna för *devayānam* eller ”gudarnas väg”, som leder den döde till himlen, medan den sydliga färdvägen (förknippad med kortare dagar och mörker) är *pitṛyānam*, förfädernas väg, som leder till deras, sämre, värld. Varuṇas värld är alltså inte bara intimt knuten till solnedgången, utan också till asurerna; detta, snarare än sambandet mellan väst och den ”låga” vaiśyaklassen (Smith), torde förklara de mörkare dragen hos denna gud och hans värld, något som vi återkommer till.

I övrigt följer Bodewitz Gonda, Kuiper och, delvis, Smith vad gäller innebörden av den fjärde världen: denna står för ”totality” – helheten av alla världarna – såväl som för ”indistinctness” och det som avviker från och står utanför det vanliga, tredelade kosmos. Här antas en tvådelning av den fjärde kategorin som erinrar om Smiths teorier, men som tar sig annorlunda uttryck: dess mörkare aspekter representeras av Varuṇa, vars välde omfattar underjorden, asurerna och, ibland, döden, och står utanför det ordnade kosmos; medan ”helheten” vanligtvis personifieras i Prajāpati, en annan gud som knyts till vattnen och natten: ”The night is associated with Asuras and the nether world and as such it is dangerous and connected with death. To some extent, however, the nocturnal situation also represents a continuation of the primeval, indistinct and undifferentiated ‘world’ and as such totality. In its dark aspect it is Asuric, in its indistinct aspect it is associated with Prajāpati.”<sup>261</sup> “The nocturnal aspect of the fourth item (moon, night, waters, Varuṇa) may be negative (= Death), but may also have positive connotations (moon = Soma = amṛta). Unlike Prajāpati Varuṇa is not connected with totality.”<sup>262</sup>

Nedan ges en kort översikt över några av de viktigaste elementen i den fjärde kategorin och deras inbördes förhållanden, baserad främst på Bodewitz’ studier.

---

<sup>259</sup> För kontrasten mellan norr och syd och mellan öst och väst i ritualen, se också Das 1974.

<sup>260</sup> Detta blir särskilt tydligt i klassificeringen av väderstrecken i ChU 3:1-11.

<sup>261</sup> Bodewitz 1989, s. 296.

<sup>262</sup> Id. 1983, s. 62 n. 45.

*Vattnen.* Vattnen förläggs, tillsammans med månen, till den fjärde världen i den vertikala klassificeringen, liksom ofta i den horisontala (där dessa båda placeras i norr). Vattnen kan, som både Smith och Bodewitz noterar, vara en symbol för det odifferentierade; något som blir extra tydligt när de står för natten och stjärnhimlen (ett himmelskt hav). Vattnen är också det centrala elementet i vediska skapelseskildringar, som låter skaparen – vanligen Prajāpati – bli till i ett urtidshav, före det differentierade kosmos' tillkomst. I kosmografin tänktes jorden vila på ett hav och vara omgiven av vatten på alla sidor; vatten fanns också ovanför den, i himlen.<sup>263</sup> Detta förklarar antagligen varför vattnen kan sägas vara ”alltet” (*sarvam*). De gudar de knyts till är framför allt Varuṇa, Månen och Prajāpati, som allesammans brukar uppträda i fjärde position.

*Månen.* Månen befinner sig alltså i vattnen och är en symbol för natten, ibland också knuten till riktningarna, dvs. världsalltet i dess helhet. Dess mikrokosmiska motsvarighet är tanken, *manas*, som ofta får representera helheten av kroppsfunktionerna (*indriyas*; se nedan). I såväl den vertikala som den horisontala kosmiska klassificeringen placeras månen i fjärde position – i världen ”efter” himlen, eller i det norra väderstrecket. Korrelationen mellan månen (som ju mäter ut månaderna) och året (*saṃvatsara-*) torde ha bidragit till att den knutits till Prajāpati, vilken, i egenskap av ”alltet”, ständigt förklaras ”vara” året (det största tidsmåttet; helheten av månader och dygn).

*Tanken*<sup>264</sup> (*manas*). *Manas* uppträder regelbundet som den mikrokosmiska motsvarigheten till månen – så redan i puruṣahymnen RV 10:90 – och korreleras därmed också till vattnen och andra element i den fjärde kategorin. Ofta heter det att tanken är den främsta av kroppsfunktionerna, eller är ”alla kroppsfunktionerna”,<sup>265</sup> eftersom sinnen och tal är helt avhängiga av tankens verksamhet;<sup>266</sup> den är därmed ännu en representant för helheten. Men den kan också stå för det formlösa och odifferentierade, eller det ”outtryckta, odefinierade” (*anirukta-*), och ställs därmed ofta i kontrast till det talade ordet, *vāc*. Ibland beskrivs denna kontrast genom en tävlan mellan dessa båda, där *manas*' överlägsenhet fastställs, då talet endast förmår yttra vad tanken redan tänkt.<sup>267</sup> I brāhmaṇatexterna står tanken också i nära förbindelse med Prajāpati,<sup>268</sup> denne, den förste av gudarna, representerar det odifferentierade

---

<sup>263</sup> Utförligare längre fram.

<sup>264</sup> En bättre översättning är kanske ”sinnet” eller ”tankefunktionen”; ”mind” är den gängse engelska översättningen.

<sup>265</sup> Jfr Gonda 1983, s. 18-19.

<sup>266</sup> Vi återkommer till detta tema.

<sup>267</sup> Utförligare längre fram.

<sup>268</sup> Se särskilt Gonda 1983.

urtillståndet före skapelsen – han beskrivs själv som *anirukta*- – och offringar till honom sker ”med tanken” (*manasā*), dvs. utan yttranden av ritualformler. Denna ”tystnad” knyter också tanken till brahmánprästen (se nedan).<sup>269</sup>

*Prajāpati*. Denne gud – den officiellt högsta i det vediska panteon – intar naturligtvis ofta den främsta platsen i olika klassificeringar. Hans identifiering med (världs)alltet, *sarvam*, är ett ständigt återkommande tema. Prajāpati står i nära förbindelse med de kosmiska vattnen – urelementet, som höljde allting före världens skapelse, och i vilket Prajāpati blev till enligt otaliga mytvarianter. Han placeras ofta i den fjärde kategorin och ”identifieras” regelbundet med olika element som står för helhet och ”transcendens”, såsom månen och *anuṣṭubh*. Särskilt framträdande är kopplingen till *manas*, som vi redan har nämnt.

*Brahmán*. Brahmán är den ”fjärde” av de huvudsakliga prästerna i den medelvediska ritualen, och var länge den enda som inte hörde till en viss Veda; medan hotṛṇ, adhvaryun och udgātṛṇ tillhörde Ṛg-, Yajur- resp. Sāmaveda, dröjde det till senvedisk tid innan brahmáns samband med Atharvaveda (som från början inte räknades som en Veda) blev etablerat. Då de övriga tre prästerna och deras Vedas också, artificiellt, knyts till de tre högre ständerna, kunde man vänta sig att brahmán skulle sättas i förbindelse med sūdrerna; så är dock inte fallet. Brahmán kom nämligen tidigt att betraktas som den förnämste av prästerna, som förkroppsligade *alla* Vedas, då han, som rättare av eventuella felaktigheter i ritualen, måste vara bekant med dem alla. När den atharvavediska traditionen (Gopatha-Brāhmaṇa osv.) började associera sin Veda med brahmán (sålunda ”Brahmaveda”) och med andra element i den fjärde kategorin (måne, stjärnor), var det inte bara för att ge den en plats i klassificeringen, utan också för att kunna göra anspråk på en mer upphöjd position än de övriga Vedas.

Genom sin tystnad – brahmán var den enda prästen som inte sa något under ritualens gång – kom brahmán att knytas till *manas*, och därmed också till Prajāpati, vars offringar utfördes ”med tanken”. Detta måste ha befäst bilden av brahmán som en representant för ”helheten”. Han knöts också till månen, något som väl hörde samman med kopplingen till *manas*, men som också förklarades med att brahmán under ritualen satt nära *dakṣiṇāgni*, den södra offerelden, vars altare var halvmåneformat.<sup>270</sup> Här är dock nätverket av korrelationer inte längre fulländat, då det är norr, inte söder, som är det fjärde, transcendentala väderstrecket.

I det senvediska tänkande blir som bekant Brāhman, den opersonliga kraft som är förbunden med prästerskapet i allmänhet och brahmán i synnerhet, till världsalltets transcendentala

---

<sup>269</sup> Jfr Renous artikel om ”La valeur du silence dans le culte védique” (1949), återutgiven i Renou 1978, s. 66-80.

<sup>270</sup> Se särskilt Bodewitz 1983.

urgrund, och identifieras bokstavligen med ”allt”. Ännu senare möter vi också en personifierad Bráhman, som avlöser Prajāpati på den, officiellt, högsta platsen i panteon. I vilken utsträckning de medelvediska spekulationerna inverkat på den senare teorin om Bráhman som identisk med hela världsalltet är dock en fråga som vi inte har utrymme att diskutera här.<sup>271</sup>

*Anuṣṭubh*. Detta är det ”fjärde” versmåttet, som i uppräkningsordningen kommer efter den triad som utgörs av gāyatrī, triṣṭubh och jagatī. Då dessa knyts till brahmaner, kṣatriyer resp. vaiśyer, händer det att anuṣṭubh korreleras till sūdraklassen.<sup>272</sup> Men den kan också representera den fjärde kategorin i dess ”transcendent” funktion:

Rather than the lowest meter, the anuṣṭubh is sometimes extolled as the highest, the ‘transcendent fourth’ of the meters. One manifestation of this is the connection of the meter and deities that emblemize totality – the Viśva Devas (“All the Gods,” e.g., JB 1.239) or Prajāpati – or the claim that the anuṣṭubh is ‘all the meters’ (e.g., JB 1.285).<sup>273</sup>

Versmåttet knyts också till natten,<sup>274</sup> till vattnen<sup>275</sup> och till Varuṇa.<sup>276</sup> (I klassificeringar med fem eller fler grupper finner vi *pañkti*- som det femte versmåttet.)

*Varuṇa*. Varuṇa är ibland den gudom som råder över den fjärde världen i den vertikala kosmiska klassificeringen; när denna plats upptas av månen händer det att Varuṇas värld förläggs till en femte sfär, efter månens värld.<sup>277</sup> I den horisontala klassificeringen hör han hemma i väster, alltså det *tredje* väderstrecket, men det finns också, som vi ska se, en tradition som placerar honom i den ”transcendent” nord. Varuṇa är som bekant härskare över de kosmiska vattnen såväl som över natten, som båda hör till den fjärde kategorin. Bodewitz ser honom som en representant för en mörkare sida av denna kategori, knuten till det som ligger bortom kosmos – underjorden, asurerna, döden – snarare än helheten av det.

Denna tämligen långa genomgång av den ”fjärde kategorin” och de olika teorierna kring den har varit nödvändig av ett par anledningar. Först och främst har vi redan stött på flera av de element som ingår i denna kategori: vattnen, natten, månen, tanken, Varuṇa. Vi har också sett

---

<sup>271</sup> Jfr dock senvediska texter som Sāmavidhāna-Brāhmaṇa (kap. 1): ”I begynnelsen var denna [värld] Brahman (n.)” (*brahma ha vā idam agra āsīt*; 1:1); essensen av dess kraft (*tejorasa-*) blev till Brahmā (m.). Brahmā mediterade tyst med tanken (*manasā*); hans tanke blev till Prajāpati. ”Därför gjuter de Prajāpatis offring med tanken; tanken är ju Prajāpati” (1:4: *tasmāt prājāpatyām manasā juhvati, mano hi prājāpatih*).

<sup>272</sup> Sharma 2000; Smith 1994, s. 301.

<sup>273</sup> Smith op.cit., s. 302. Fler hänvisningar i Bodewitz 2000, s. 41 n. 72.

<sup>274</sup> MS 3:8:9 (också sammankopplad med Prajāpati: *prājāpatyā rātrir ānuṣṭubhī*); AiB 4:6:1. Jfr Bodewitz, op.cit., s. 43 n. 78.

<sup>275</sup> KB 24:4.

<sup>276</sup> TB 1:7:10:4.

<sup>277</sup> Se diskussion längre fram.

att dessa gärna uppträder i grupp, eller kan knytas till varandra genom nätverket av korrelationer; så framgår det av ChU 3:1-11 att väst och norr, Varuṇa och månen (Soma) är förbundna med solnedgång och natt, och färgen svart; i JUB 1:25 finner vi den svarta färgen tillsammans med vattnen och *manas*, två ting som på andra ställen är intimt knutna till månen. För att förstå innebörden av dessa ting och grupper är det nödvändigt att vända sig till de vediska klassificeringarna, och se vilken plats de intar där. För det andra är en genomgång av klassificeringarna ofrånkomlig när det gäller att bedöma de försök som gjorts (Smith, Lincoln, Naudou) att se den svarta färgen, vattnen, föda eller *manas* som symboler för de lägre samhällsklasserna (*vaiśyer*, *sūdrer* eller *bägge*). Och detta är en fråga som rör hela tolkningen av klassificeringarnas natur: är dessa främst kodade representationer av den sociala hierarkin (Smith, Lincoln), eller är deras betydelse i första hand av kosmologisk och religiös/rituell natur (Gonda, Kuiper, Bodewitz)?

Härnäst kommer vi att titta närmare på de kosmologiska föreställningarna bakom en del av dessa korrelationer. Hit hör det välkända sambandet mellan måne och vatten. Vattnen kan, som vi sett, vara de kosmiska vattnen – natthimlen i form av ett hav, enligt Kuiper (och Bodewitz). Men vi har också sett att månen knyts till nederbörd, och att ”föda” hör samman med vatten och *manas* i JUB och ChU. Kan ”vattnen” också syfta på regn, som ju tänktes ha sitt ursprung i det himmelska havet?

### **Månen, vatten och regn**

Senvediska teorier om uppkomsten av nederbörd låter ofta regnet komma från månen, snarare än solen, som – har vi sett – var orsaken till både torka och nederbörd enligt den äldre åskådningen. I *pañcāgnividyā* eller ”femeldsläran” i JB, BĀU, ChU och KauU, finner vi ett slags kompromiss mellan de två teorierna. JB:s version, som utan tvivel är den äldsta,<sup>278</sup> är den som tydligast beskriver den gamla vediska regnteorin: solen<sup>279</sup> är en offereld i vilken gudarna offerar ”ambrosia och vatten”<sup>280</sup>; ur denna offring uppstår månen, kung Soma. Soma i sin tur offeras i nästa offereld: åskan (JB) eller regnmolnet (*upaniṣaderna*). Ur denna offring uppstår regn, som offeras i ”offerelden” jorden, varpå föda uppstår. Framställningen lämnar en hel del att undra över; vad menas t.ex. med att månen ”uppkommer” ur de himmelska vattnen som offerats i solen? Detta framstår mer som en skapelsemyt än en förklaring av nederbörd.

---

<sup>278</sup> Se de redan anförda studierna av Bodewitz, Schmithausen och Wilden.

<sup>279</sup> I *upaniṣaderna* himlavärlden, *asau loka*-.

<sup>280</sup> I *upaniṣaderna* ”tro”.

I Mahābhārata 3:3:5ff, en eftervedisk text, finner vi en regnteori som tydligt bygger på dessa senvediska föreställningar, men som är något klarare i detaljerna. Nedan följer Mbh 3:3:5-8 (Poona-utgåvan) i van Buitenenens översättning:

When the creatures were first created, they suffered great hunger, and in his compassion for them the Sun acted like a father. Going his northern course he absorbed with his rays the saps of heat (*tejorasān*); then, on returning to his southern course, the sun impregnated the earth. Thereupon, when he had become the fields, the Lord of the Herbs<sup>281</sup> collected the heat from heaven, and, with the water, engendered the herbs. Thus the Sun, having gone unto earth, and ejaculated by the fervors of the moon is born as the herbs of the six flowers, which are sacrificial, and thus is he born as the food of the living ones on earth.<sup>282</sup>

Fördelningen av arbetsbördan mellan de två himlakropparna består här i att solen suger åt sig vätska och kraft från jorden, varpå dessa samlas upp av månen och skickas tillbaka till jorden i form av regn. Solens absorbering av vattnet äger rum under *uttarāyaṇam* eller solens nordliga färd, dvs. första halvan av året (omfattande vår och sommar), medan nederbörden kommer under solens sydliga färd eller *dakṣiṇāyaṇam*, då regn- och skördetid infaller.

Det är troligt att den vediska föreställningen byggde på samma grundtanke: solen absorberar vattnet, månen låter det falla ner som regn. Sannolikt har vi dock redan här att göra med en syntes mellan två sinsemellan olika regnteorier: en sol- och en måncentrerad. Hur gammal den senare föreställningen kan vara har varit föremål för mycken diskussion.<sup>283</sup> Det äldsta belägget står kanske att finna i AiB 20:28, en text som beskriver hur olika ”gudar” uppgår i och pånyttföds ur varandra. Här heter det bl.a. att blixten, när den ljungat klart (*vidyutya*), uppgår i regnet; när regnet slutar falla uppgår det i månen, som vid nymåne (*amāvāsya-*) uppgår i solen. Alla gudarna ”föds” sedan på nytt i omvänd ordning: månen ur solen, regnet ur månen, blixten ur regnet. Delvis samma ordning återkommer i JB:s version av pañcāgnividyā: månen uppkommer ur solen, åskan (*stanayitnu-*) ur månen, regnet ur åskan (som i upaniṣaderna ersatts med regnmolnet, *parjanya-*). Den egendomliga förklaringen av månens ”uppkomst” i den upaniṣadiska femeldsläran går alltså tillbaka på föreställningen att den avtagande månen försvinner in i solen, för att sedan åter framgå ur den.<sup>284</sup>

<sup>281</sup> *ośadhīpatiḥ*, ett namn på månen (Monier-Williams).

<sup>282</sup> *purā sṛṣṭāni bhūtāni pīḍyante kṣudhayā bhṛśam / tato 'nukampayā teṣāṃ savitā svapitā iva // sāntvayitvā tato devaḥ prāṇikārye yuyoja ca / gatvottarāyaṇam tejorasān uddhṛtya raśmibhiḥ // dakṣiṇāyaṇam āvṛtto mahīm niviśate raviḥ / kṣetrabhūte tatas tasminn ośadhīr ośadhīpatiḥ // divas tejaḥ samuddhṛtya janayām āsa vāriṇā / niṣiktaś candratejobhiḥ sūyate bhūgato raviḥ // ośadhyaḥ ṣaḍrasā medhyās tad annam prāṇinām bhuvi /*

<sup>283</sup> Se t.ex. Gonda 1985, Wilden s. 74ff.

<sup>284</sup> Jfr Kirfel, s. 31-2.

Men hur förklarar vi föreställningen att regn har sitt ursprung i månen? En teori, som framstår som den mest sannolika, är att detta hänger samman med månens identifiering med soma, den heliga växten och offerdrycken. Denna identifiering står ännu inte att finna i de äldre delarna av RV; här finner vi visserligen en deifierad (men inte antropomorf) Soma, med boning i himlen, men det råder enighet om att denna inte är att förstå som månen (vilket Hillebrandt<sup>285</sup> försökte göra, i strid redan med sin tids auktoriteter), utan att det är först i den sent tillkomna ”bröllophymnen” RV 10:85 som Soma är ett namn på månen.<sup>286</sup> Vad som föranlett en sådan identifiering är en fråga som vi inte behöver gå närmare in på här; det räcker att nämna att *växten* soma i RV regelbundet sätts i förbindelse med de himmelska vattnen och nederbörden.<sup>287</sup> Det är välkänt att hymnerna till soma (särskilt i RV:s nionde bok) ger uttryck för en ”regnmagi”<sup>288</sup>: när somaväxtens saft pressas fram mellan två stenar, sägs deras ljud vara ”åskan”; när saften silas genom ett ullfilter över ett kärl beskrivs dropparna som regn. De blötlagda somastjälkarnas svällande kan också ha associerats med den tilltagande månen.<sup>289</sup> Somaväxten kallas också för ”herre” eller ”kung” över alla växter – epitet som sedermera övertas av månen – och har därmed tydliga kopplingar till markens fruktbarhet.<sup>290</sup> Månen kom, i och med identifieringen, att beskrivas som en skål full med (drycken) soma, och dess avtagande tillskrevs det faktum att gudarna och förfäderna drack ur skålen.<sup>291</sup> En annan förklaring var att den avtagande månen inträdde i växterna på jorden.<sup>292</sup> Gonda har framlagt fler möjliga hypoteser kring identifieringens uppkomst, i skenet av jämförande mytologi och etnologi: månen har satts i samband med fruktbarhet i kulturer världen över; dess fasor – dess ”döende” och ”pånyttfödelse” – har associerats med vegetationens livscykel; dess samband med tidvattnet har fått den att knytas till vatten och nederbörd; i samhällen med månkalender har sådd och skörd följt månens aktivitet. Exempelen är intressanta, men låter sig inte så lätt beläggas i de vediska källorna.<sup>293</sup>

Lättast är att förklara månens samband med nederbörd med ett kosmologiskt faktum: månen, liksom solen, stod i förbindelse med de himmelska vattnen. Så redan i RV 1:105:1

<sup>285</sup> Hillebrandt 1999 I, s. 185-259.

<sup>286</sup> Så Gonda, op.cit.

<sup>287</sup> Jfr Wilden, s. 59-63.

<sup>288</sup> Så redan Oldenberg 1894, s. 459.

<sup>289</sup> Jfr Wilden, s. 75-6; Gonda, op.cit., s. 49.

<sup>290</sup> Utförlig diskussion hos Gonda, op.cit.

<sup>291</sup> Ibid.

<sup>292</sup> Se materialet i Wilden, s. 79-94.

<sup>293</sup> I ett klimat som Indiens kan solen lätt komma att associeras med torra, snarare än fruktbarhet; vi har redan sett exempel på sådana tendenser från vediska texter. I senare tid är tanken välbelagd, och här är det istället månen som främjar växtligheten med sitt ”svala” sken (därav namn som *śītāṃśu-*).

(och AV 18:4:89): ”Månen i vattnen flyger som en örn i skyn”.<sup>294</sup> Föreställningen återkommer ofta i medelvediska texter. ”Månen och solen, som kan ses i vattnen” omtalas t.ex. i JUB (1:34:4).<sup>295</sup> Särskilt i listor med klassificeringar finner vi samma tanke: här förläggs månen ofta till ”vattnen”, liksom elden till jorden, vinden till luftrummet och solen till himlen.<sup>296</sup> Att dessa ”vatten” befinner sig i himlen står klart bortom tvivel; dessa uppräknings börjar som sagt alltid med jorden och fortsätter uppåt, och när de är fyrfaldiga avslutas de med månen och vattnen i fjärde position. Men vi finner också femfaldiga varianter, där månen istället förläggs till ”stjärnorna” medan femte position intas av blixten (*vidyut*) ”i vattnen” (*apsu*);<sup>297</sup> de himmelska vattnen är som vi sett källan till regn, och att blixten står i förbindelse med dem är naturligt. Tänktes då månen befinna sig högre än solen, och blixten högre än månen? Bodewitz har kritiserat framställningar av vedisk kosmologi (ex. Klaus 1986) som beskriver månens position ovan solen, och framhåller att detta ingenstans i källorna sägs uttryckligen.<sup>298</sup> Det rör sig om klassificering, inte kosmografi. Enligt Bodewitz befinner sig sol och måne i en och samma himmel – men naturligtvis inte samtidigt; den fjärde kategorin är uttryck för ”the nocturnal situation”, representerad av månen, stjärnorna och de himmelska vattnen. Denna ”situation” gäller förstås inte bara för himlen, utan hela kosmos, vilket skulle förklara varför den fjärde kategorin sägs vara hela ”alltet”, *sarvam*; den står för hela det trefaldiga världssaltet i ett annat tillstånd än det som uttrycks i den vanliga klassificeringen (med solen som den gudom som råder i skyn, alltså i *dagshimlen*).

Även i den horisontala klassificeringen finner vi som sagt månen på fjärde plats – i det norra väderstrecket, som ChU 3 knyter till Soma, natten (den ”becksvarta formen”) och solens nattliga färd i en kurva från väst till öst. Även norr knyts ofta till vattnen. Detta speglar naturligtvis inte geografiska eller kosmografiska förhållanden – den indiska subkontinenten är omgiven av hav i alla väderstreck *utom* norr – utan handlar om klassificering. Bodewitz påpekar att korrelationen vatten – *sarvam* verkar ha att göra med att jorden tänktes som en skiva omgiven av hav på alla sidor (i listor över världarna kallas den ibland *upodaka*-, ”den som är ovanpå vattnet”),<sup>299</sup> och denna tes får stöd av passager som ŚB 11:1:6:16, en text som låter Parameṣṭhin Prājāpatya frambringa vattnen genom ett offer:

<sup>294</sup> *candramā apsv àntár á suparṇó dhāvate diví.*

<sup>295</sup> *etau candramās cādityas ca yāv etāv apsu dṛśyete.*

<sup>296</sup> Se textangivelser i Bodewitz 2000.

<sup>297</sup> JB 1:292; fler belägg för denna föreställning hos Klaus, s. 114-15.

<sup>298</sup> Bodewitz 2000.

<sup>299</sup> För vattnen under och runt jorden, se vidare Lüders I, s. 121-7 samt kap. VII.



När han offrat med dessa båda [ny- och fullmåneoffer] önskade han: ”Låt just mig bli allt detta!” Han blev till vattnen; vattnen är allt detta. De befinner (*stha-*) sig på den högsta orten (*parame sthāne*); [och] den som gräver här [på jorden] hittar ju just vatten. Från detta högsta ställe regnar det – från himlen; därför heter han Parameṣṭhin.<sup>300</sup>

Här klargörs skälet till att vattnen är ”allt detta”, eller hela världen: vatten befinner sig under jorden, vilket bevisas av att man stöter på vatten när man gräver tillräckligt, såväl som över jorden, vilket framgår av att det faller regn från himlen. Ett senare stycke i samma text (11:1:6:24) knyter vattnen till det norra väderstrecket och till *dharmā-*, ”rätt, lag, ordning”.

I både den vertikala och den horisontala klassificeringen finner vi alltså måne och vatten på fjärde plats; i bägge fallen handlar det om natten. Hur förklarar vi nu identifieringen med ”helheten”, eller ”alltet” (*sarvam*)?

Det har länge stått klart att spekulationerna kring en fjärde värld har inspirerats av några dunkla strofer i de gamla vediska hymnerna. I den nämnda hymnen om Urmänniskan (RV 10:90), vars inflytande på senare tänkande knappast kan överskattas, heter det om *puruṣan*: ”En fjärdedel av honom är alla varelser; tre fjärdedelar av honom är det odödliga i himlen. Med tre fjärdedelar steg Människan uppåt; en fjärdedel blev till på nytt här.”<sup>301</sup> Ur *puruṣans* kropp formades som sagt hela världen, med dess tre skikt och deras gudomar, de fyra ständerna osv. – ”Människan allena är allt detta, allt som blivit till och allt som ska komma”<sup>302</sup> – och spekulationen om hans fyra delar har därför lätt kunnat överlämpas på bl.a. det tredelade världsalltet. I RV 1:164:45 beskrivs också Talet, *vāc*, med orden: ”I fyra fjärdedelar är Talet utmätt; dem känner de visa prästerna. De tre som är nedlagda i det fördolda, sätter de inte i rörelse; den fjärde (delen) av Talet talar människorna.”<sup>303</sup> I båda dessa passager är den sista fjärdedelen den som hör till den jordiska sfären, medan de övriga är förborgade och transcendenta. I senvediska spekulationer som knyter an till dessa stycken tenderar dock den sista fjärdedelen att bli den transcendent, i kontrast till det tredelade

---

<sup>300</sup> *tābhyām iṣṭvākāmayatāham evedaṃ sarvaṃ syām iti sa āpo 'bhavad āpo vā idaṃ sarvaṃ tā yat parame sthāne tiṣṭhanti yo hīhābhikhaned apa evābhivindet paramād vā etatsthānād varṣati yad divas tasmāt parameṣṭhī nāma*. Jfr också KauB 24:4-5, som knyter *svarasāman*-sångerna till ett antal ting representativa för ”helheten” – det ”fjärde” versmåttet, *anuṣṭubh*; *Prajāpati*; och vattnen, och förklarar: ”*Anuṣṭubh* är vattnen, *svarasāman*-sångerna är vattnen; av vatten är ju allt detta omgivet [*anuṣṭabdha-*; Keith: ”surrounded”]; vattnen är ju på bägge sidor om solen där, ovanför och nedanför. Detta har sagts av strofen ...” (Varpå den redan citerade RV 3:22:3, som nämner vattnen ovan och nedan solen, citeras.) (*āpo vā anuṣṭup / āpaḥ svara sāmānaḥ / adbhīr hi idaṃ sarvaṃ anuṣṭabdham / ubhayato hy amum ādityam āpo avastāc ca upariṣṭāc ca / tad etad ṛcā abhyuditam /*)

<sup>301</sup> 10:90:3-4: *pādo 'sya vīsvā bhūtāni tripād asyāmṛtaṃ divī // tripād ūrdhvā úd ait puruṣaḥ pādo 'syehābhavat pūnaḥ /*

<sup>302</sup> 10:90:2: *puruṣa evēdāṃ sārvaṃ yād bhūtāṃ yāc ca bhāvyaṃ /*

<sup>303</sup> *catvāri vāk pārimitā padāni tāni vidur brāhmaṇā yē maṇiṣṭhaḥ / gūhā trīṇi nīhitā nēngayanti turīyaṃ vācō manuṣyā vadanti //*

kosmos eller dylikt; här stöter vi på en fyrdelad *Bráhmaṇ*, en fjärde, transcendent versfot<sup>304</sup> av *gāyatrī*-versmåttet, och slutligen spekulationer kring de fyra medvetandetillstånden, vakenhet, dröm, djupsömn och ”det fjärde” (*turīya-*), tydligen ett slags mystik upplevelse.<sup>305</sup>

Identifieringen med Prajāpati, som redan nämnts, ger oss en ledtråd till föreställningarna om den fjärde delen som ”alltet”. Skaparguden Prajāpati är intimt knuten till vattnen. De myter där han uppträder låter honom regelbundet bli till ur, eller frambringa världarna ur, ett urtidshav; ett stående inslag i skapelseskildringar från hela världen.<sup>306</sup> Prajāpati, som kan sägas personifiera detta urtillstånd, beskrivs ofta som obegränsad (*aparimita-*) eller ”outtryckt, odefinierad” (*anirukta-*), och det senare epitetet används för att förklara varför offringar till honom förrättas ”tyst” (*tūṣṇīm*, eller *manasā*, ”med tanken”), dvs. utan mantran; detta faktum har i sin tur kommit att knyta honom till *manas* och till brahmán-prästen, som ju är den icke-reciterande prästen.<sup>307</sup> Prajāpati är som vi sett också ”alltet”, ett epitet som han delar med vattnen; här ligger det nära till hands att se en anspelning på det faktum att världen blivit till i de urtida vattnen.

### Urtidsvattnen, natten, Varuṇa, och den fjärde världen

Prajāpati är en skapargud som hör hemma i den medelvediska litteraturen; i RV är han en marginell gud som uppträder i denna funktion först i en av de yngsta hymnerna.<sup>308</sup> Urtidsvattnen, däremot, påträffas redan i de vediska hymnerna.<sup>309</sup> Föreställningarna kring skapelsen i den äldsta Veda – i den utsträckning de kan rekonstrueras, utifrån det fragmentariska och svårtolkade materialet – omfattade tanken på ett formlöst urtidstillstånd, benämnt *ásat* eller ”icke-vara”, vilket en demiurg formade till *sat* eller ”varat”. *ásat* kan här uppenbarligen inte ha tänkts som faktisk inexistens, utan snarare som ett tillstånd av formlöshet, mörker och livlöshet; Kuiper talar om en ”world of undifferentiated unity” och sammanfattar:<sup>310</sup> ”The world of *ásat*, which may be roughly named chaos after its Greek homologue, is said to have been ’one’, ’without a second’, ’unformed’, ’undifferentiated’ (undiscriminated), ’unmeasured or immeasurable (limitless)’ and ’not defined (by a name) [*nirukta-*]’, which according to L. Renou and L. Silburn, *Sarūpa-Bhāratī* 1954, p. 68ff. is

<sup>304</sup> Ordet för fjärdedel, *pāda-*, som också används om versraderna i en strof, betyder ordagrant ”fot” och syftar väl på de fyra fötterna hos djur.

<sup>305</sup> En översikt av denna utveckling ges av Bhattacharya 1978; se också t.ex. Deussen 1908, s. 122-3, 309f.

<sup>306</sup> Se t.ex. Eliade 1996 (1958), s. 190-1.

<sup>307</sup> Bodewitz 1983, s. 42.

<sup>308</sup> RV 10:121.

<sup>309</sup> Se, t.ex., Lüders I, s. 121-7; Varenne 1982; Coomaraswamy 1993, kap. 11-13; och Kuipers arbeten, som listas i litteraturförteckningen.

<sup>310</sup> Kuiper 1979, s. 13-4.

equivalent to 'unshaped, unbounded, unorganized'." Det är först i senvediska texter som vi finner en tolkning av *asat* som inexistens; så t.ex. hos Uddälaka, som förklarar att världen i begynnelsen enbart var *sat* och avfärdar dem som säger att den var *asat*, för "hur kan vara födas ur icke-vara?".

I den äldsta vediska skapelsemyten reste sig, enligt Kuiper, ett berg ur vattenmassorna, vilket klövs av demiurgen, Indra, som befriade floderna, Gryningen och solen som var instängda i berget, och därmed skapade en beboelig jord. Denna nya värld, kännetecknad av ljus, liv och mångfald, var *sat*. I Kuipers rekonstruktion ingår också kampen mellan gudarna, anförda av Indra, och en grupp urtidsväsen som Kuiper identifierar med *asuras* eller "demonerna" i medelvediska myter. Dessa hörde till urtidstillståndet, och fördrevs av gudarna som formade världssalltet med *asat* som material. En del av de vediska gudarna tycks ursprungligen ha stått på fiendernas sida; hit hör Soma, Agni och Varuṇa.<sup>311</sup>

Varuṇa råder redan i tidigvedisk tid över västern, och som vi sett förbinder Veda honom med solnedgången och natten.<sup>312</sup> I hans boning spänns solens hästar loss (RV 5:62:1), uppenbarligen efter solnedgången, och här finns solen om natten (7:88).<sup>313</sup> Vi har redan sett att solen, enligt KB, "blir" Varuṇa när den gått ner, och en vers i RV (2:38:8) som nämner hur Varuṇa träder in i sin *yónim ápyam*, "seine Wasserheimat" (Geldner), brukar tolkas på samma sätt.<sup>314</sup> Varuṇa råder ju över vattnen eller "havet" (*samudrá-*) som omger hela jorden, och i vilket solen går ner. Att Varuṇa sägs härska i väst är uppenbarligen bara ett uttryck för hans förbindelse med solnedgång och natt; i själva verket befinner sig hans vatten under och runtom hela jorden, och av några strofer framgår det att det är ur Varuṇas boning som

---

<sup>311</sup> Den dunkla hymnen RV 10:124, som ägnats en ingående analys av Kuiper (ibid., s. 22ff), är en dialog i vilken Indra vinner över dessa gudar till sin sida; Varuṇa släpper lös de inestängda vattnen (vers 7: *váruṇo nír apáḥ srjat*) och förlänas "ståthållarskap i mitt rike" (5: *máma rāstrásyádhipatyam*) av Indra. Kuipers analys av den senare versen, i skenet av senare vediska texter, har rätt ut många missförstånd från tidigare studier, vållade av ordet *ádhipatyam*, som – visar Kuiper – inte betyder fullständigt härskardöme, utan makt över en del av en större domän. I den medelvediska litteraturen används *adhipati-* regelbundet som epitet på de gudar som råder över de olika väderstrecken; Varuṇa är *adhipati-* i väst, medan de två övriga gudarna som Indra vinner över i hymnen, Agni och Soma, råder över öst resp. norr, och Indra själv härskar över det södra väderstrecket. Mahābhārata innehåller något som Kuiper anmärker måste vara en variant av samma vediska myt: Indra, som förlorat sin härskarställning bland gudarna och söker vinna den åter, får med sig fyra av de viktigaste gudarna genom att utse dem till väderstreckens härskare (*lokapālas* eller "världsbeskyddare"). Gudarna är Agni, Soma, Varuṇa och dödsjuden Yama, som här övertar Indras gamla plats i söder. Detta vediskt rotade system förekommer ännu på flera ställen i sanskriteposen.

<sup>312</sup> Sekundärlitteraturen kring denne gud är mycket omfattande. Viktigast är alltså Lüdgers postumt publicerade tvåbandsverk *Varuṇa* (1951, 1959), där del I ägnas gudens förhållande till (de kosmiska) vattnen. Därefter kommer Kuipers (1979) monograf och flera artiklar. Se också, t.ex.: Lévi, kap. IV (för den medelvediska litteraturen); Macdonell 1897, s. 22-9 (främst RV och AV); Hopkins op.cit., s. 116-21 (för sanskriteposen); Hillebrandt, kap. 5A; Oldenberg 1894, s. 185-206; Keith 2007 (1925), s. 96-104; Coomaraswamy 1993, kap. 13.

<sup>313</sup> Se för den förra passagen Kuiper 1964, s. 107; för den senare, Lüdgers I, s. 317ff (jfr Kuiper s. 110-11).

<sup>314</sup> T.ex. Bodewitz 2000, s. 45-6.

gryningsgudinnan och solen stiger varje morgon.<sup>315</sup> Varuṇas rike är av allt att döma ett slags underjord, i eller under havet, genom vilken solen vandrar österut om natten;<sup>316</sup> i Mbh 5:97 beskrivs denna underjord, bebodd av ormar och demoner (*asuras*), och där, anmärkningsvärt, månen befinner sig, vars tilltagande får havet att svälla.

Enligt Kuipers teorier – som, helt eller delvis, följts av bl.a. Witzel<sup>317</sup> och Bodewitz<sup>318</sup> – är Varuṇas värld en kvarleva av det urtida *asat*; de vatten han råder över är desamma som urhavets, och natten (då solen befinner sig hos Varuṇa) är ett slags återgång till urtillståndet, med dess avsaknad av ljus. Varuṇa var ju själv en av gudarna från den ursprungliga världen. Som vi redan sett tillhör det västra väderstrecket asurerna, och det östra gudarna. I Mbh sägs flera gånger asurerna ha tagit sin boning i Varuṇas värld – eller, ”i havet” – efter att gudarna besegrat dem i urtiden,<sup>319</sup> och Kuiper noterar att dessa utsagor måste förstås i skenet av de många brāhmaṇa-avsnitt som berättar om hur gudarna fördrev asurerna från de tre världarna; asurernas tillflyktsort skulle i så fall vara belägen bortom dessa världar, och stöd för detta finner han i ŚB 1:2:4:8-11, som berättar att gudarna fördrev asurerna från alla väderstreck utom norr, där de inte kunde besegras. För att lyckas fördriva dem även därifrån tar gudarna hjälp av eldguden, som lovar att de kommer att fördriva asurerna ”från dessa världar”, och ”från den fjärde världen bortom dessa världar kommer de inte att resa sig igen”.<sup>320</sup> Asurernas tillflyktsort är alltså bortom det tredelade kosmos, där gudarna inte kommer åt dem; havet eller vattnen, Varuṇas värld, är också bortom de tre världarna. Mycket intressant är också att asurerna inte kunde besegras i norr; detta väderstreck knöts ju till natten och till vattnen, och tycks, som den fjärde riktningen i den horisontala klassificeringen, ha uppkommit i analogi till den fjärde världen i den vertikala klassificeringen. Berättelsen bör jämföras med AiB 4:5, som förtäljer att när gudarna och asurerna låg i fejd, tog gudarna sin tillflykt till dagen och asurerna till natten; när Indra försökte samla gudarna till ett anfall var det ingen som vågade följa honom, för ”de fruktade natten, mörkret, döden”<sup>321</sup> – identifieringen med döden är inte ovanlig. Strax efteråt (4:6) knyts natten till det ”fjärde” versmåttet, *anuṣṭubh*.

Varuṇa står, i egenskap av underjordens gud, i nära förbindelse med de dödas värld, något som, enligt Kuiper och Bodewitz, är av betydelse för förståelsen av hans domän som en

---

<sup>315</sup> Kuiper op.cit., s. 107-8, 111ff.

<sup>316</sup> Kuiper op.cit., s. 115, 118.

<sup>317</sup> T.ex. Witzel 1984, 1995.

<sup>318</sup> Bodewitz 1982, 2000.

<sup>319</sup> Kuiper 1979, s. 88ff.

<sup>320</sup> 1:2:4:11: *yadu cemāṃl lokān ati caturtha tataḥ punar na saṃhāsyanta iti*. Se diskussionen i Kuiper, op.cit., s. 34-5, och Bodewitz 2000, s. 53-4.

<sup>321</sup> *abibhayū rātres tamaso mṛtyos*.

värld utanför det ordnade kosmos.<sup>322</sup> Av tidigvediska textställen som RV 10:14:7 och 10:123:6 framgår att Varuṇa och dödsjuden, Yama, var härskare i samma underjord;<sup>323</sup> i den svarta Yajurveda ”identifieras” Varuṇa några gånger med Döden, såväl som med *pāpman*, ”ondska, synd”; syndaren är ”gripen av Varuṇa”, fången i hans snara (*pāśa-*), och måste göra bot för att köpa sig fri från honom. I annat fall når honom döden i form av vattkoppor.<sup>324</sup>

*Norr och väst* har av allt att döma hört nära ihop i de vediska föreställningarna. Väst knöts till solnedgången; norr, åtminstone i några texter, till natten och solens nattfärd – i ChU 3 hör solens svarta form till väst och Varuṇa, och den ”mycket svarta” till norr och Soma. Smith<sup>325</sup> tror att ”the semantic meaning of the north more or less reduplicates that of the west”, genom sina band till fruktbarhet och det ”odifferentierade”; hans slutsatser följs delvis av Bodewitz,<sup>326</sup> men deras tolkningar skiljer sig alltså åt. Medan Smith ser norr som ett slags förtäckt symbol för *sūdra*-klassen, kritiserar Bodewitz hans tolkning av vattnen (i väst och norr) som främst knutna till fruktbarhet (och därmed till de lägre klasserna):

Smith (1994: 144-146) characterizes the West only on the basis of its association with the third class in the hierarchical classification and then arrives at the conclusion: ”The west, in summary, is encoded as the region of natural wealth and the reproduction of it”. He does not pay attention to the gloomy aspects of this quarter of space. In this connection he misinterprets ŚB 3,1,1,7, where the East is associated with the gods, the South with the *Pitṛs*,<sup>327</sup> the West with snakes and the North with men, and observes (p. 145) that the snake “who sloughs off its skin is here, as elsewhere, most probably a symbol of regeneration and fecundity”. The snakes should be connected with the deity of the West, Varuṇa, and the nether world<sup>328</sup> ... Of course, waters and fertility may be associated ... but Varuṇa is not connected with the West on account of the *Vaiśyas* and their concern with fertility.<sup>329</sup>

Kritik riktas också mot Smiths försök att se norr, i egenskap av ”människornas värld”, som knutet till ”massorna” och därmed underförstått den lägsta klassen; ”människorna” här är hela det levande människosläktet, i motsatt riktning från de avlidna – förfäderna i den södra världen.<sup>330</sup> Det norra väderstreckets band till Soma beror enligt Bodewitz på att norr står för

---

<sup>322</sup> Se materialet i Kuipers avsnitt ”Varuṇa as a demoniacal figure and as the god of death”, s. 67ff, vars slutsatser i stort accepteras av Bodewitz 1982 och 2000. För dödsrikets läge i Varuṇas värld se också Kuiper 1964, s. 108-9.

<sup>323</sup> Ibid.

<sup>324</sup> Kuiper 1979 s. 70-4.

<sup>325</sup> Smith 1994, s. 148.

<sup>326</sup> Bodewitz 2000.

<sup>327</sup> Förfäderna.

<sup>328</sup> Se Kuiper 1979, s. 87 n. 328 och s. 88, som Bodewitz hänvisar till.

<sup>329</sup> Bodewitz, op.cit., s. 25-6 n. 25.

<sup>330</sup> Ibid. s. 29.

natten och – liksom månen – ”helheten”; Smiths slutsatser är delvis mycket likartade, fast han tolkar denna ”helhet” som representerande de högsta klasserna:

... sometimes the Vedic classifiers placed here [i norr] royal deities who also embodied the divine totality or whole. One such figure associated with the north is “king” Soma (or the moon with whom Soma is equated). Varuṇa, another royal deity, is also placed in the north as the overlord of that region ... The pair Mitra and Varuṇa, who can represent two different aspects of kingship, are similarly placed in the north ... The “transcendence” of the fourth quarter might also be why certain Brahmin deities are also assigned here.<sup>331</sup>

Smith berör här en för vår diskussion mycket viktig punkt, som Bodewitz också tar upp och som han (Bodewitz) ger en för våra syften mer värdefull tolkning: det faktum att Varuṇa inte sällan tilldelas herravälde över norr, snarare än väst, varvid det senare väderstrecket ofta övertas av Soma. ”All the texts of the Black Yajurveda ... concur in locating Varuṇa in the North”, konstaterar Kuiper<sup>332</sup> i sin sammanfattning av det yajurvediska materialet om väderstreckens gudar.<sup>333</sup> Detta stödjer tesen att väst och norr, Varuṇa och Soma kan stå för samma företeelser: för natten, vattnen och den transcendenta ”helheten”. Som vi nämnt förlägger Mbh månen till Varuṇas undervattensboning. Att Varuṇa i det horisontala schemat hamnat på tredje plats beror på att detta inleds med östern och soluppgången; semantiskt är den dock identisk med den fjärde världen i den vertikala klassificeringen.

Belägg för detta finner vi i de sjufaldiga klassificeringar som Bodewitz har jämfört,<sup>334</sup> där fyra världar placeras ovanför de vanliga tre. Här finner vi att den fjärde världen – kallad *adhidyu-*, ”ovanpå himlen” – tilldelas Varuṇa snarare än månen (KB 20:1; JB 1:333ff), som i JB 3:348 istället placeras i den tredje världen, himlen, tillsammans med solen; när månen fått behålla sin plats har Varuṇas värld blivit den femte (JB 3:343), vilket måste vara ett försök till syntes mellan två oförenliga traditioner.<sup>335</sup> De världar som följer efter den fjärde i dessa klassificeringar brukar annars vara Dödens (*mṛtyu-*) och Hungerns (*aśanāyā*); Varuṇas värld

---

<sup>331</sup> Smith, op.cit. s. 154.

<sup>332</sup> Op.cit. s. 55.

<sup>333</sup> Detsamma är fallet i AV 3:27:4 och ŚB 2:5:2:6, 10, liksom i en del sūtratexter; se Smith, op.cit., s. 169 n. 114, och 170 n. 117 Mitra och Varuṇa). Ännu i den sent tillkomna MaiU (kap. 7) – en upaniṣad som tillhör den svarta Yajurveda – finner vi Varuṇa i norr (7:4), tillsammans med en grupp som regelbundet återkommer på fjärde eller sista plats i uppräkningsord: *anuṣṭubh*, Allgudarna, Sādhyerna m.fl. Här placeras månen varken i väst eller norr, utan (7:5) i ett annat ”transcendent” väderstreck – zenit – tillsammans med Mitra och Varuṇa (!), Aṅgiraserna, versmåttet *pañkti* m.m.

<sup>334</sup> Bodewitz 1982, s. 50-1; 2000, s. 35-8.

<sup>335</sup> I ŚvB 2:1:27-32 finner vi på fjärde plats *anuṣṭubh*, Prajāpati och *sarvam*, på femte versmåttet *pañkti*, månen, riktningarna och årstiderna.

tycks här ingå i en grupp av världar bortom de vanliga tre, med tydligt negativa associationer: död och natt, företeelser som står utanför det ordnade kosmos.<sup>336</sup>

## Varuṇa och månen som regngivare

I tidiga vediska texter – RV, AV, den svarta Yajurveda – uppträder Varuṇa ofta som en regngud; vanligtvis i sällskap sin blidare följeslagare, Mitra.<sup>337</sup> Denna funktion lever kvar ännu i yngre texter, som beskriver en fruktbarhetsrit kallad *varuṇapraghāsa-*, vilken förrättades under regnperioden och syftade till att befrämja kornets (*yava-*) växande; kornet förklaras här tillhöra Varuṇa.<sup>338</sup>

Tveklöst hänger regnfunktionen samman med Varuṇas roll som vattengud. Regnet tänktes som vi sett ha sitt ursprung i ett himmelskt hav, som, enligt Lüders, i de vediska hymnerna förläggs *ovan* den egentliga himlen;<sup>339</sup> i ŚB heter det som vi sett att vattnen är *parame sthāne*, ”på den högsta orten”, fast det är inte helt klart vad som menas med detta uttryck. Att vattnen skulle befinna sig ovanför himlen har ifrågasatts av Bodewitz, som alltså godtar föreställningen om ett himmelskt hav men ser den fjärde världen som natthimlen, snarare än en sfär belägen ovanför den vanliga himlen. Bodewitz följer, med vissa reservationer, Kuiper, som föreslog en modifiering av Lüders slutsatser i ett försök att ge en enhetlig förklaring till Varuṇas olika, delvis motstridiga funktioner – som härskare över *både* underjorden och de himmelska vattnen, såväl som över natten. Kuiper<sup>340</sup> lade fram tesen att havet i himlen och de underjordiska vattnen – där Varuṇas boning finns – i själva verket är en och samma vattenmassa; men det är bara på natten som vattnen befinner sig ovanför jorden, som natthimlen<sup>341</sup> – om dagen befinner de sig under jorden. Dessa slutsatser byggde Kuiper på RV 1:24:7 och 5:85:3. Den senare strofen lyder i sin helhet: ”Varuṇa har öst ur kärlet, med öppningen nedåt, över himmel, jord och luftrum; med det vattnar hela världsalltets furste jorden, som regnet [vattnar] kornet.”<sup>342</sup> ”Kärlet” är känt från många andra vedaställen; föreställningen är att en eller flera gudar hämtar vatten från havet i en kruka eller skinsäck och bär det till himlen, varifrån det öses ner på jorden som regn. Flera

<sup>336</sup> Bodewitz 2000, s. 36-7, menar att de tre vanliga världarna här representerar dagen, de tre som följer står för natten, och den sista – Bráhmans värld – för ”helheten” av alla världarna.

<sup>337</sup> Se särskilt Lüders II, s. 715-19.

<sup>338</sup> För denna rit, se t.ex. Thite, s. 58-64.

<sup>339</sup> T.ex. Lüders I, s. 272ff. Klaus, s. 65ff, anför några passager från medelvediska texter som verkar förlägga vattnen ovan eller bortom himlen. Aitareya-Upaniṣad 1:1:2 nämner uttryckligen ”vattnen ovan himlen”, men denna text hör till det yngsta skiktet av vedisk litteratur.

<sup>340</sup> Kuiper 1972; 1964 s. 116-8.

<sup>341</sup> Witzel (1984) har sökt identifiera denna vattenmassa som Vintergatan.

<sup>342</sup> *nīcīnabāraṃ varuṇaḥ kāvandham prá sasarja ródasī antárikṣam / téna víśvasya bhúvanasya rájā yávaṃ ná vṛṣṭír vy ànatti bhúma //*.

gudomligheter med mer eller mindre tydliga band till nederbörd och fruktbarhet tillskrivs hämtandet av vatten från havet: hit hör främst den konturlöse regnguden, Parjanya, och Maruterna eller stormgudarna.<sup>343</sup> Kuiper ser ett samband mellan Varuṇas handling i denna strof och RV 1:24:7, som beskriver hur guden håller ett träd upp och ner ”i den bottenlösa [rymden]” (*abudhné*). Det uppochnervända (banyan)trädet är känt från andra vediska texter, och ska enligt Kuiper ses som en världsaxel i alltets mitt, vars krona bär upp himlen och vars rötter sträcker sig ner i Varuṇas underjord – men på natten är trädet vänt uppochner, så att Varuṇas rike och de underjordiska vattnen befinner sig *ovanför* jorden; och det är denna situation som antas beskrivas i RV 1:24:7, där Varuṇa i så fall befinner sig i (natt)himlen och (som versen verkar säga) håller i trädets uppåtvända rötter. Följande scenario målas upp: ”havet” (*samudra-*) som gudarna hämtar vatten ur är vattnen som omger jorden och som befinner sig under den – alltså Varuṇas vatten. Andra gudar sägs lyfta vattenkärlet till himlen för att kunna ösa ut regnvattnet; men i RV 5:85:3 sägs Varuṇa endast tömma kärlet, inte fylla det och ta det till himlen – och denna tystnad lägger Kuiper stor vikt vid: ”The principal difference between the Marut-passages and the Varuṇa-hymn is that in the latter we are concerned with the nocturnal sky, which was identical with the cosmic waters. That is why Varuṇa did not need to draw the water before causing the rain to fall down on earth; the *kāvandha* was, indeed, immediately at his disposal.”<sup>344</sup>

Kuipers teori är inte fri från spekulationer och har inte vunnit acceptans hos alla.<sup>345</sup> Bodewitz lägger fram den medelvediska klassificeringen av månen tillsammans med vattnen som stöd för uppfattningen om natthimlen som ett hav, men anser i övrigt att beskrivningen av kärlet som befinner sig hos Varuṇa i havet under jorden ”sounds hardly convincing”.<sup>346</sup> ”On the other hand”, konstaterar han dock, ”the connection between rain and the (likewise nocturnal) moon is a well-known theme in Vedic India”.<sup>347</sup> Detta är ett viktigt faktum. Kan det vara så att den medel- och senvediska teorin om regn från månen är en fortsättning på de äldre föreställningarna kring Varuṇa och de himmelska vattnen?

<sup>343</sup> De senare nämns särskilt ofta som bärare av regnkärlet. För en översättning av Maruthymnerna i RV, se Max Müller 2009 (1891). Jfr också Macdonell 1897, s. 77-81.

<sup>344</sup> Kuiper 1972, s. 154.

<sup>345</sup> Klaus, vars studie emellertid bygger på yngre textmaterial, skriver t.ex. (s. 69): ”KUIPERs Ansichten lassen sich nach unseren Quellen nicht belegen. Von dem kosmischen Baum wissen diese nichts.” Oberlies (2012, s. 421 n. 56) anser att teorin ”hat in den Texten keinerlei Stütze, von der bloßen Wahrscheinlichkeit der Existenz einer solchen Konzeption einmal ganz abgesehen”. Wilden (2000) tar varken upp Kuipers teorier eller föreställningarna om regnkärlet i sin diskussion av vediska regnteorier.

<sup>346</sup> Bodewitz 1982, s. 48 n. 22.

<sup>347</sup> Ibid.



En studie av Witzel<sup>348</sup> har gett stöd åt en del av Kuipers teori. Han har identifierat det himmelska kärlet som stjärnbilden Stora Björn, som i det forna Indien gick under namnet ”De sju siarna” (*sapta ṛṣayah*); denna identitet nämns uttryckligen i AV 10:8:9 (= BĀU 2:2:4, med modifikation). ”If one actually pays attention to the movement of Ursa Maior one can easily see that this asterism actually turns upside down every night ... Observation shows that the Great Wain has the form of a big spoon that is emptied out every night: it slowly turns around, scooping up the heavenly waters and then releases them over the earth lying beneath it.”<sup>349</sup>

Detta säger ingenting om teorin att himlavattnen befinner sig under jorden om dagen, men ger ytterligare stöd åt tesen om ett samband mellan natt och nederbörd i vediska föreställningar. I yngre vediska texter träder Varuṇa (och de flesta andra gudar) i bakgrunden, och föreställningen om regnkärlet verkar ha spelat ut sin roll; här finner vi istället månen som förmedlare av himlavattnen till jorden.

Hur förklarar vi detta samband mellan natt och regn? Man kan knappast ha menat att regn bara faller på natten; i *pañcāgnividyā* faller regnet heller inte direkt från månen, utan från regnmolnet (*parjanya-*) som uppstår ur månen. Om natthimlen är identisk med Varuṇas vatten är detta en tillfredsställande förklaring: ytterst sett hade regnet sitt ursprung i dessa vatten, som på dagen hämtades till himlen i ett kärl, eller blåstes upp, som moln, ”från havet” av Maruterna.<sup>350</sup> Om natten föll regnet, om man ska tro Kuiper, istället direkt från de himmelska vattnen. Man kan också spekulera att mörka regnmoln setts som ett slags förlängning av natthimlen; före monsunen är himlen helt mörk av moln. Hur det än må vara med det så står sambandet med natten klart. Om ”solens svarta form” i JUB är detsamma som natten, har vi en förklaring till varför den sätts i förbindelse med vatten och föda; detsamma gäller förstås sambandet med föda i ChU 6. Den svarta färgen knyts till både Varuṇa och regn. Enligt TS 2:1:9:1 ska den som önskar livsmedelsresurser (*annādyam*) offra en svart tacka till Varuṇa; i nästa stycke (2:1:9:2) förespråkas att den som önskar föda ska offra ett vitt djur till Mitra och ett svart till Varuṇa, för Mitra är växterna och Varuṇa är vattnen. I 2:4:10:1-2 sägs det att Mitra och Varuṇa är dag och natt, och det är de som får Parjanya att regna, för ”det är ju på natten eller på dagen som det regnar”.<sup>351</sup>

---

<sup>348</sup> Witzel 1995.

<sup>349</sup> Ibid. Witzel konstaterar att stjärnbilden har setts som ett kärl eller en skopa hos en rad folk världen över. För ”de sju siarna” och regnkärlet, se också Brereton 1991.

<sup>350</sup> Kuiper 1972.

<sup>351</sup> *nāktaṃ vā hī divā vā vārsati*.

Den förklaringen är inte helt övertygande, trots dessa gudars gamla och välkända samband med dag och natt. Varuṇas kopplingar till natt och till regn framstår som en mer komplex fråga, och deras innebörd kanske inte längre förstods helt och hållet under den medelvediska perioden. Mer djupgående studier av detta ämne kommer nog att behövas. Vad vi här kan konstatera är att en viss grupp av företeelser återkommer tillsammans eller med samma plats och funktioner i klassificeringarna; hit hör måne, stjärnor, natt, tanke, vatten, Varuṇa, de norra och västra väderstrecken, färgen svart, versmåttet *anuṣṭubh*, och den ”fjärde positionen”. Teorin att natten eller natthimlen är det som förenar många av dessa (måne och stjärnor, de himmelska vattnen, Varuṇa som nattens och vattnets gud; svart som nattens färg, väst som solnedgångens väderstreck, norr knutet till månen och solens nattliga färd) är, mig veterligen, den hittills mest rimliga. Därmed inte sagt att det i samtliga fall finns ett ”naturligt” samband med natten. De vediska klassificeringarna fungerar ofta genom associationskedjor, som låter två olika ting, båda associerade med samma, tredje ting, komma att knytas direkt till varandra; dessa associationskedjor resulterar också i långa uppräknings av ting, vars släktskap inte alltid är helt klart. Associationerna kan för oss verka direkt motintuitiva; så finner vi i JUB 1:25 att solens ljusa form *ār*, bl.a., mänskligt tal (*vāc*) – ett exempel på hur en mikrokosmisk princip förflyttats till makrokosmos, här genom sitt samband med elden – och att dess mörka form är, bl.a., vatten och tanke (som i själva verket är färglösa). När ”vattnets form” i flera texter sägs vara svart, står det klart att det är i vattnets kopplingar till mörka moln, natthimlen och Varuṇa – nattens och underjordens gud – som förklaringen måste sökas. Detsamma gäller för *manas*, föda och andra företeelser som sätts i förbindelse med natten eller den svarta färgen.

### **Vatten och föda i vedisk klassificering**

Vattnen intar alltså, tillsammans med månen, den ”transcendent” fjärde platsen i många klassificeringar, och står för ”helheten” – *sarvam*. I JUB 1:25 uppträder vatten och föda tillsammans, och har som sin mikrokosmiska motsvarighet *manas*, vilken som vi sett är ännu en representant för ”helheten”, som regelbundet knyts till månen. I ChU 6 har ”vatten” och ”föda” skilts åt och bildar egna kategorier, där *manas* hör till föda och den ”svarta formen”, och livsanden, *prāṇa-*, till vatten och den vita formen. Det ligger nära till hands att se föda, *annam*, som ännu en ”transcendent” kategori, då den uppträder tillsammans med vatten och *manas*; och denna tolkning stöds av många passager i andra texter. Här finner vi dels att vatten och föda ofta uppträder tillsammans, eller sätts i förbindelse (”identifieras”) med varandra; dels att föda, liksom vatten, ofta uppträder *på fjärde plats* i klassificeringar.

Att *annam* ”är” *āpaḥ* sägs upprepade gånger i källtexterna,<sup>352</sup> och sambandet mellan de två är uppenbart: förutom att bägge är ting som konsumeras av människor och djur, finns det ett orsakssamband som ofta uttrycks – föda har sitt ursprung i vatten, dvs. regn. I *pañcāgnividyā* ”offras” regnet i jorden, varpå föda uppstår; och i den orsakskedja som uppställs av den medelvediska regnteorin följer *annam* direkt efter ”regn”.<sup>353</sup>

I JUB finner vi ett intressant avsnitt som placerar både vatten och föda i den ”fjärde” kategorin:

Sāman är tredelad och har fyra fötter/fjärdedelar (*catuspāt*). Brahman är en tredjedel, Indra en tredjedel, Prajāpati en tredjedel; föda är den fjärde foten. Brahman, det är livsanden; och Indra, det är talet; och Prajāpati, det är tanken; föda är den fjärde foten. Tanken är utropet *hiṃ*; talet är *prastāva*-; livsanden är *udgītha*-;<sup>354</sup> föda är den fjärde foten ... Nu med avseende på det gudomliga. Månen är utropet *hiṃ*; Elden är *prastāva*; Solen är *udgītha*; vattnen är den fjärde foten. De är ju, tydligt, föda ... Denna sol är tredelad och har fyra fötter: strålarna, skivan, Mannen. Strålarna är utropet *hiṃ*; därför sträcker just de ut sig först, när [solen] gått upp.<sup>355</sup> Skivan är *prastāva*; Mannen, *udgītha*; dessa vatten på insidan, just de är den fjärde foten. [Exakt samma delar hos månen identifieras med samma ting.]<sup>356</sup>

Därpå (1:34:1-2) förklaras ögat vara tredelat och fyrfotat; det svarta, det vita och Mannen är de olika delarna av *sāman*, medan ”vattnen på insidan” är den fjärde foten. Den fjärde delen är, även här, tydligt något vid sidan av de övriga delarna; den är den enda som kallas för en ”fjärdedel” (*pāda*-), medan de övriga är ”tredjedelar” och tillsammans utgör den vanliga, ”tredelade” (*trivṛt*) *sāman* (eller solen/månen/ögat). Både föda och vatten sägs utgöra den fjärde delen; för vattnen ”är ju, tydligt, föda” (*tad dhi pratyakṣam annam*).

Ytterligare två intressanta passager finner vi i Kauṣītaki-Brāhmaṇa. Den ena är KB 21:2, som ingår i en utläggning om sexdagarsoffret *abhiplava-ṣaḍaha*. Var och en av offerritens dagar har en *rūpam* – här bäst översatt som ”symbol” – till vilken en värld, gud osv. hör.<sup>357</sup> De tre första är som vanligt jord, luftrum och himmel med deras respektive gudar och

<sup>352</sup> T.ex. ŚB 2:1:1:3, 7:4:2:37, 8:2:3:6; KB 12:8; JUB 1:29:5, 3:32:6, TaiU 3:8; fler hänvisningar i Bodewitz 2000, s. 51 n. 96.

<sup>353</sup> Jag hänvisar åter till materialet i Wilden 2000. (Ibland finner vi dock ”växter” mellan regn och föda.)

<sup>354</sup> Dessa är olika delar av *sāman*-sången.

<sup>355</sup> Solstrålarna kommer ”först” (*prathamataḥ*) vid soluppgången, liksom utropet *hiṃ* inleder sjungandet.

<sup>356</sup> 1:33:1-3, 5, 9-11: *trivṛt sāma catuspāt, brahma ṛtīyam indras ṛtīyam prajāpatis ṛtīyam annam eva caturthaḥ pādaḥ / tad yad vai brahma sa prāṇo 'itha ya indras sā vāg atha yaḥ prajāpatis tan mano 'nnam eva caturthaḥ pādaḥ / mana eva hiṅkāro vāk prastāvaḥ prāṇa udgītha 'nnam eva caturthaḥ pādaḥ / ... athādhidaivatam / candramā eva hiṅkāro 'gniḥ prastāva āditya udgītha āpa eva caturthaḥ pādaḥ. tad dhi pratyakṣam annam / ... eṣa evādityas trivṛc catuspād raśmayo maṅḍalam puruṣaḥ. raśmaya eva hiṅkāraḥ. tasmāt te prathamata evodyatas tāyante. maṅḍalam prastāvaḥ puruṣa udgītho yā etā āpo 'ntas sa eva caturthaḥ pādaḥ / evam eva candramaso raśmayo maṅḍalam puruṣaḥ. raśmaya eva hiṅkāro maṅḍalam prastāvaḥ puruṣa udgītho yā etā āpo 'ntas sa eva caturthaḥ pādaḥ /*

<sup>357</sup> Se också Cavallin, s. 172.

kroppsfunktioner (tal, livsande, syn); till den fjärde dagen hör föda, tillsammans med väderstrecken, månen och hörseln – där åtminstone de två första ofta står för ”helheten” i klassificeringarna. Efter den fjärde dagen kommer två till (21:3-5), som också tilldelas kategorier som vanligtvis hör hemma utanför de vanliga uppräkningsarna: till den femte dagen hör den sinistre och skydde guden Rudra (som ibland tilldelas det norra väderstrecket); ensam av alla gudar i uppräkningsarna här tillskrivs han ingen värld. Medan den femte kategorin här hör hemma utanför snarare än ”över” de vanliga kategorierna, hör den sjätte och sista dagen, liksom den fjärde, ihop med representanter för den transcendentala helheten: *sarvam*, vattnen, Prajāpati, samt *tejas* och *amṛtam*.

Den andra passagen (i KB 23) behandlar en annan form av sexdagarsoffer, *pr̥ṣṭhya-śaḍaha*, och stämmer i många avseenden överens med den första klassificeringen.<sup>358</sup> Här är grunden för klassificeringen dock inte de vertikala världsskikten, utan riktningarna (som blir sex med zenit och nadir) med deras respektive gudar; dessa tilldelas också olika årstider, versmått och sāmansånger. Återigen finner vi *annam* i fjärde position – i detta fall det norra väderstrecket; till det knyts också hösten, versmåttet *anuṣṭubh*, och en grupp gudar som regelbundet återkommer som representanter för ”helheten”: Sādhyas, Ājyas, Bṛhaspati (gudarnas *purohita* eller huspräst, som ofta påträffas i ”transcendentala” väderstreck – antingen norr eller zenit<sup>359</sup>) samt Månen. Därpå följer än en gång Rudra (och Maruterna) i femte position, följda av Prajāpati, som åter uppträder tillsammans med vattnen samt med Allgudarna och – anmärkningsvärt – placeras i nadir (*arvācī diś-*); vattnen här torde vara de under jorden.<sup>360</sup>

Ett avsnitt i Taittirīya-Upaniṣad tilldelar också *annam* den fjärde positionen. TaiU 1:5:1-5 lägger ett fjärde utrop till de vanliga tre *vyāhṛtis* – *bhūh*, *bhuvah*, *svah*, ”jord, luft, himmel” – i vedisk ritual: utropet *mahas*, ”det stora”, som identifieras eller sätts i förbindelse med en rad andra ting; i 1:5:2 heter det att de tre första utropen är världsskiktens gudar, Agni, Vāyu och Āditya, medan *mahas* är Månen, *Candramas*; i 1:5:3 knyts de tre till de olika Veda, och *mahas* till Brahman. Både månen och Brahman är, förstås, representanter för helheten, och detta får stöd i de etymologiska förklaringar av namnet *mahas* som texten tillfogar: ”*Mahas* är

---

<sup>358</sup> Jfr *ibid.* s. 173.

<sup>359</sup> Se Kuiper 1979, s. 54-9; och Smiths (1994) register, s.v.

<sup>360</sup> För de underjordiska vattnens plats i klassificeringar, se Bodewitz 1982 och 2000.

månen; genom månen fröjdar sig (*mahīyate*) alla ljuskällorna”,<sup>361</sup> ”*Mahas* är Brahman; genom Brahman fröjdar sig alla Vedas”.<sup>362</sup>

Därför är det särskilt intressant att nästa passage, 1:5:4, som knyter de tre utropen till olika *prāṇas* eller luftströmmar (*prāṇa-*, *apāna-*, *vyāna-*) i senvedisk fysiologisk spekulation, förklarar att ”*Mahas* är föda; genom föda fröjdar sig alla livsandarna”.<sup>363</sup>

Av stort intresse är vidare ett stycke i ŚB (8:5:2:12), som listar de olika världarna och deras gudar: Eld och jord, Vind och luftrum, Sol och himmel, i fjärde position Måne och stjärnor, och sist, på femte plats, *annam* och *āpah*. I MaiU 6:5 grupperas också *annam* tillsammans med vattnen och månen. I ŚĀ 8:4 ges en lista över de olika världarna, där månen och stjärnorna kommer på fjärde plats, följda av vatten och växter (*oṣadhi-*).

Det som berör vår diskussion här är ”födans” plats i *klassificeringar*. Därmed inte sagt att *annam* alltid uppträder med samma associationer i källtexterna; tvärtom är det välkänt att ordet förekommer i många sammanhang i medel- och senvediska texter, och inte sällan upphöjs till en kosmisk princip som tillskrivs de högsta betydelser. I myter och offerspekulationer är det ett ständigt återkommande tema att vinna ”föda” och bli en ”födoätare”, *annāda-*. Vi har redan nämnt de skapelsemyter som låter Prajāpati eller något annat väsen frambringa föda med hjälp av Året; i andra sammanhang är det tydligare att ”föda” står för offeringar, som i myten om agnihotraoffrets uppkomst: Prajāpati skapar Agni, offerelden, som vänder sig mot honom och hotar att sluka honom; endast genom att lova honom ”föda” i form av agnihotraoffrets två dagliga libationer slipper Prajāpati undan.<sup>364</sup> Flera studier har på senare år behandlat ”föda” som det centrala begreppet i föreställningarna om ett ”offerketslopp”, där människornas brännoffer blir till föda för gudarna, som i gengäld frambringar föda åt människorna genom att sända regn.<sup>365</sup> I sena texter som TaiU och MaiU blir *annam* till en kosmisk eller metafysisk princip, och föremål för lärda spekulationer; den förra texten har ett helt kapitel om *annam*, där det bl.a. heter: ”Föda är Brahman ... Ur föda uppstår ju dessa varelser; när de uppstått lever de av föda; de går bort och uppgår i föda.”<sup>366</sup>

<sup>361</sup> 1:5:2: *maha iti candramāḥ / candramasā vāva sarvāṇi jyotiṃṣi mahīyante* /. Ljuskällorna (*jyotis*) är världsskiktens gudomar: eld, vind (!) och sol. Jfr Klaus, s. 89-90.

<sup>362</sup> 1:5:3: *maha iti brahma / brahmaṇā vāva sarve vedā mahīyante* /.

<sup>363</sup> Ibid.: *maha ityanam / annena vāva sarve prāṇa mahīyante* /.

<sup>364</sup> ŚB 2:2:4:1ff.

<sup>365</sup> Förutom det redan anförda arbetet av Wilden (2000), se Weber-Brosamer 1988, Lopez 1997, Smith 1990; också Witzel 2005, s. 78-9.

<sup>366</sup> TaiU 3:2:1: *annaṃ brahmeti vyajānāt / annād adhy eva khalv imāni bhutāni jāyante / annena jātāni jīvanti / annaṃ prayanty abhisamvīśantīti* /. Jfr 2:2:1.

Liknande formuleringar påträffas i MaiU,<sup>367</sup> som också kallar *annam* för ”*ātmans* högsta form” (*paraṃ ... ātmano rūpam*; 6:11).<sup>368</sup> TaiU avslutas med en märklig hymn (3:10:6) som den förlöste sägs sjunga om sig själv, där han identifierar sig själv med såväl Föda som Födoätaren och den som ”äter den som äter Föda”.

Att vara en ”födoätare” är i den senvediska litteraturen synonymt med att befinna sig i en maktposition; förklaringen till detta slags terminologi brukar vara att Indien i vedisk, liksom senare historisk, tid ofta var hemsökt av hungersnöd.<sup>369</sup> En person med ett överflöd av livsmedel torde då ha varit i den mest avundsvärda tänkbara positionen, och självklart också i en social maktposition.<sup>370</sup> Tanken att en högre samhällsklass ”äter” en underordnad faller väl också tillbaka på verkliga sociala förhållanden: de arbetande klasserna producerade mat åt de högre samhällsskikten. Sålunda formuleringar av slaget ”Kungamakten äter allmogen” (*rāṣṭro viśam atti*; ŚB 13:2:9:8). Men om detta är ursprunget till terminologin, utvecklas den till att uttrycka alla slags maktförhållanden; när brahmanklassen sägs ”äta” stormannaklassen är det nog inte enbart det faktum att brahmanernas försörjning kom från kṣatriyerna, för vi finner också att t.ex. gudarna äter människorna, att Döden äter alla varelser, osv.<sup>371</sup> ”Föda” och

---

<sup>367</sup> MaiU 6:11-12. Denna upaniṣad innehåller också tanken att medan ”allt” har sitt ursprung i föda, är födans upphov Tiden (*kāla-*), som i sin tur orsakas av solen; en omformulering av den vediska mytologi som låter skaparen frambringa föda genom Året.

<sup>368</sup> Lincoln (2006) har uppmärksammat triaderna föda, *prāṇa-* och sol i ChU 1:11, och *prāṇa-*, tal och föda i ChU 1:3:6-7 (jfr också *prāṇa-*, föda och sol i AiĀ 2:1:5). I bägge fallen rör det sig om isolerade uppräknings som, om något, visar att *annams* plats i klassificeringssystemet ännu inte var helt klar. Lincoln menar dock att *annam* är ett kodord för de lägre samhällsklasserna, och tolkar ChU 1:3:6-7 – där ”föda” korreleras med jord, eld och Rgveda – som ett försök av textens sāmavediska författare att ge ofördelaktiga associationer åt en konkurrerande vedaskola: Sāmaveda sätts i förbindelse med himlen, medan RV blir ”Pushed into the Food ... which is to say – following the logic of the text – into the material realm of earth, dirt, and shit” (s. 131). Hade Lincoln satt sig bättre in i de vediska klassificeringarna (faktum är att han nämner Smiths bok från 1994 i noterna) hade han vetat att ordningsföljden i texten är den normala: jorden knyts, som *vanligt*, till RV och eld, och i den sociala klassificeringen hör *brahmanklassen*, inte *vaiśyerna*, till jorden. Även Sāmaveda, som brukar komma på tredje plats när de olika Vedas räknas upp, är där den hör hemma – i himlen, den tredje världen (som i den sociala klassificeringen hör till *vaiśyerna*, inte brahmanerna). Det anomala i stycket ligger endast i att *vāc-* har flyttats upp till lufrummet och placerats tillsammans med vinden och Yajurveda, medan *prāṇa-*, som brukar höra till lufrummet, i sin tur hamnat i himlen hos solen och Sāmaveda. Hela förskjutningen beror på att *annam*, istället för *vāc*, placerats hos jorden, elden och RV. Texten ter sig som ett misslyckat försök att få in *annam* i en klassificering där detta begrepp egentligen inte hör hemma. Att *annam* här knyts till jorden är (tvärtemot Lincolns antagande) en isolerad företeelse (säkert föranledd av det faktum att föda växer på jorden); inte heller är begreppet knutet till ”smuts” och den lägsta samhällsklassen, utan, som vi sett, en synnerligen upphöjd princip som identifieras med bl.a. Brahman.

<sup>369</sup> Det vediska Indien hade ingen historieskrivning, men hungerkriser omtalas i enskilda texter, t.ex. i berättelsen om Uṣasti Cākrāyaṇa i ChU 1:10-11.

<sup>370</sup> Detsamma gäller förstås alla samhällen där livsmedel kan användas som valuta; sanskritordet för ”rikedom”, *dhanam*, betydde ursprungligen ”spannmål”.

<sup>371</sup> Födeterminologin har beskrivits bl.a. av Smith 1990.

ätande blir här rena synonymer för makt och status, och det är mot bakgrund av dessa tankegångar som vi måste förstå upphöjelsen av *annam* i texter som TaiU.<sup>372</sup>

Ytterligare en aspekt av ”födans” roll i klassificeringarna bör tas upp: de versmått som förbinds till den. *Annam* knyts som regel inte till något av de vanliga tre eller fyra versmått, som står i förbindelse med världsskikten, väderstrecken och samhällsklasserna; utan till versmättet *virāj*, som står utanför dessa klassificeringar. *Virāj* ”identifieras” regelbundet med antingen *annam* eller *annādyam* (”livsmedelsresurser”), och ibland med *ūrj*, ”näringskraft”. Sambanden är så vanligt förekommande att utförliga hänvisningar inte är nödvändiga.<sup>373</sup> Av särskilt intresse är dock de passager som upphöjer *virāj* till ännu en representant för ”helheten”, identifierad med ”alla versmått” eller med världsalltet. Identifieringen med ”alltet” motiveras med att varje rad i versmättet har tio stavelser, och riktningarna är sammanlagt tio (dvs. de fyra väderstrecken, de mellanliggande riktningarna samt zenit och nadir).<sup>374</sup> I ŚB 8:3:3:11 förbinds versmättet med både föda och månen; den senare är även här en representant för helheten, för den är inte bara föda (*annam u candramā*), utan också ”Året och alla varelser” (*candramā vai saṃvatsaraḥ sarvāṇi bhūtāni*). I KB 9:6 heter det också:

---

<sup>372</sup> Att *annam* skulle vara en symbol för de arbetande klasserna, som Lincoln (och Naudou) spekulerar, stöds, mig veterligen, inte av någon av källtexterna. Det närmaste vi kommer är en social klassificering som används i samband med vissa ritualer, där *annādyam*, ”livsmedelsresurser”, och *paśu-*, ”boskap”, representerar vaiśyaklassen, medan ”styrka, kraft” (*indriyam, vīryam, ojas*) står för stormannaklassen och *tejas*, ”lyster, eller *brahmavarcasam*, ”brāhmanlyster”, för brahmanerna. Se Smiths (1994) register under dessa ord; också s.v. ”Food”. Termen *annādyam* (ordagrant ”födoätande”) är dock inte identisk med *annam*; medan skillnaden mellan dem har varit föremål för en hel del diskussion, torde det nu stå klart (Weber-Brosamer 1988; jfr också Olivelle 1998, n. till BĀU 1:3:7: ”supply of food’ or ’foodstuff’”) att *annādyam* står för *resurser* i form av livsmedel – en fortgående tillgång till föda – medan *annam* är, rätt och slätt, ”mat”. Att den livsmedelsproducerande klassen knyts till *annādyam* (och boskap) är helt naturligt.

<sup>373</sup> Många relevanta passager har diskuterats av Mauss (1911).

<sup>374</sup> ChU 4:3:8. I ChU 4:3 (den s.k. *saṃvargavidyā*) knyts *virāj* implicit till de mikro-makrokosmiska krafterna vind och *prāṇa*, som här uppträder som de högsta gudomligheterna; de är ”samlare” (*saṃvarga-*), eftersom de ”samlar ihop” alla andra gudomar och kroppsfunktioner (sol, måne, eld osv. försvinner in i vinden när de inte lyser; sinnen och kroppsfunktioner absorberas av livsanden vid djupsömn – se diskussion längre fram).

Identifieringen med ”alltet” står att finna i flera texter; i AiB 1:6 heter det att man med detta versmått ”åtnjuter kraften (*vīryam*) från alla versmått, åtnjuter gemenskap med, likhet med, samma värld som alla versmått, blir en födoätare, en herre över föda”. Strax dessförinnan (1:5) heter det: ”*Virāj* är föda. Därför är den som har mest föda den som lyser (*vi-rāj-*) mest i världen; det är därför som *virāj* heter ’*virāj*’. Den som förstår det så lyser bland de sina, blir den främste av de sina.” ”Den främste (av de sina)” är en återkommande term för politisk maktstatus. Ofta knyts *virāj* både till föda och till *śrī-*, ”välstånd” (jfr Gonda 1993 [1954], s. 187-8), ett begrepp med intressanta och skiftande betydelser; ordet betecknar materiell välmåga och uppträder ofta tillsammans med termer för fruktbarhet och föda, men kan lika gärna stå för status och politiskt inflytande (ibid.); ordet kommer från samma rot som *śreṣṭha-*, ”ledare” (ordagrant ”den främste”). I eftervedisk tid är *śrī-* (eller *rājyaśrī-*, ”den kungliga *śrī-*”), ett särskilt attribut hos härskare: hemligheten bakom deras makt och framgång, ofta personifierad som en gudinna, vilken är ”förmäld” med kungen, men när som helst kan lämna honom för en annan och därmed bringa honom i fördärvet. Även *annam* har, som vi sett, de dubbla betydelserna ”föda” och ”makt”. Vissa vediska texter beskriver härskarens ”välstånd” som summan av de tre samhällsklassernas sammanlagda attribut (jfr den ofta behandlade ŚB 13:2:6; också 11:4:3, där gudarnas olika attribut alla härrör från en personifierad *Śrī* – i 11:4:3:18 ”identifierad” med *virāj*), och detta stämmer väl överens med att *virāj* representerar en ”helhet”.

”Soma är virāj-artad; virāj är föda, soma är föda.”<sup>375</sup> Soma i sammanhanget är växten, men dess ”identitet” med månen är ett faktum i dessa texter. I ŚB 12:8:3:11 är regnet (*vr̥ṣṭi-*) virāj; i KB 12:4 finner vi: ”Vattnen hör samman med virāj; virāj är föda, vattnen är föda.”<sup>376</sup> I JB 1:233 heter det åter att virāj är föda, och föda är Soma, som förtärs av gudarna. I KB 27:1 heter det att anuṣṭubh (vars plats i klassificeringarna vi redan diskuterat) ”är” virāj; för anuṣṭubh har 32 stavelser, virāj 30, och en eller två stavelser spelar ingen roll. Denna identifiering verkar dock bara påträffas här.

Sambandet mellan månen och föda, som uttrycks i ett par av textställena ovan, återkommer ofta,<sup>377</sup> och är ju naturligt med tanke på det nära förhållandet mellan månen och växtlighet som vi redan nämnt. Somaväxten är örternas (*oṣadhi-*) herre eller kung, ett epitet som kommit att överföras till den växtlighetsfrämjande månen. Föreställningen att gudarna livnär sig på somadrycken som offrats till dem ledde till att månen kom att betraktas som en skål med soma, som dricks ur gradvis när månen är i avtagande, för att sedan fyllas på igen. Därför heter det ofta att ”Soma är gudarnas föda”.<sup>378</sup> Men även i andra sammanhang sägs det att Soma är föda; med termer hämtade från offerritualen kom det att heta att all föda är Soma, och Elden är den som äter all föda.<sup>379</sup> I den upaniṣadiska versionen av pañcāgnividyā finner vi en intressant utveckling av äldre åskådningar: människor som besitter den förlösande kunskapen når efter döden ”brahmanvärldarna” genom solen, medan de som saknar denna kunskap når månen, vilken ”är gudarnas föda” (*tad devānām annam*; ChU 5:10:4); ”när de nått månen blir de till föda”<sup>380</sup> (BĀU 6:2:16) och får månen att svälla; de delar sedan månens öde att bli uppätta av gudarna under månens avtagande. Till slut faller de ner från månens värld och blir till regn, som faller till jorden; ”när de nått jorden blir de till föda”<sup>381</sup> (ibid.), dvs. ”ris och korn, örter, träd, sesam och bönor”<sup>382</sup> som uppkommer ur regnet och som äts av människan (eller ”mannen”, *puruṣa-*). Inuti mannen omvandlas födan till sperma (*retas*) som utgjuts i en kvinna, i vars livmoder de återuppstår. Här har föreställningarna om månen som

<sup>375</sup> *vairājajā somaḥ / annam virāḍ annam somaḥ /.*

<sup>376</sup> *vairājīr vā āpaḥ / annam virāḍ annam āpaḥ /.*

<sup>377</sup> Jfr Gonda 1985 (1965), s. 49.

<sup>378</sup> Ibid. Se t.ex. ŚB 11:1:4:4, KB 12:5, ChU 5:10:4. Jfr den, troligtvis, äldre föreställningen att månen försvann in i solen vid nymåne; sålunda kom månen att kallas för ”föda” åt ”ätaren” solen (se Kirfel, s. 32).

<sup>379</sup> ŚB 11:1:6:19; BĀU 1:4:6. I en klassificering i KauU 4:2 är ”föda i månen” (*candramasy annam*); i JUB 1:3:4 är månen själv *annam*. Enligt JUB 3:14:6 (jfr 9) stiger förtjänsten av en människas offerförrättanden till månen och blir till *annādyam*, livsmedelsresurser, åt honom i livet efter detta. I 3:27:11 får vi veta att både gudar och människor frambär (*bharanti*) *annādyam* till månen; det framgår inte exakt vad som menas med detta.

<sup>380</sup> *te candram prāpyānnaṃ bhavanti.*

<sup>381</sup> *te pṛthivīm prāpyānnaṃ bhavanti.*

<sup>382</sup> ChU 5:10:6: *vr̥thiyavā oṣadhivanaspatayas tilamāsā.*



dels gudarnas föda, dels källan till regn och växtlighet ("föda"), förenats i en tidig form av själavandringslära.<sup>383</sup>

För att sammanfatta: "föda" är i senvediska spekulationer ett upphöjt begrepp som i klassificeringarna ibland upptar den fjärde platsen, associerad med "helheten" och, om man så vill, "transcendens". Begreppet påträffas också regelbundet tillsammans med vattnen, en annan "transcendent" princip, och de befinner sig båda i fjärde position. I JUB 1:25 finner vi vatten och föda tillsammans, och knutna till *manas*, som också brukar representera helheten; i den nära besläktade ChU 6 är de två olika kategorier, knutna till *manas* (föda) resp. *prāṇa*-. Den svarta färgen, som tillhör vatten och föda i JUB 1:25, och föda i ChU 6, förefaller stå för ett samband med natten, vilket, i så fall, ytterligare skulle peka i riktning mot den "transcendent" kategorin i vediska klassificeringar.

### **Mikrokosmos: tal, ande och tanke i ljuset av klassificeringssystemet**

Avslutningsvis kommer vi att diskutera de tre kroppsfunktioner som både JUB 1:25 och ChU 6 sätter i förbindelse med de olika makrokosmiska elementen och deras färger. En diskussion av dessa funktioners plats i de vediska klassificeringarna är nödvändig för att slutgiltigt avgöra hur vi ska förstå de, redan behandlade, makrokosmiska enheterna i skenet av dessa klassificeringar. Som vi redan sett verkar vatten och föda båda höra till den "transcendent" gruppen i klassificeringarna. Styrker en undersökning av deras "mikrokosmiska" motsvarigheter denna uppfattning?

Försök att se en kodad framställning av det vediska klasssystemet i ChU 6 (Lincoln, Naudou) har föga att säga om den *mikrokosmiska* gruppen i Uddālakas lära, som inte verkar lika lätt som den makrokosmiska att tolka enligt ett socialt, hierarkiskt schema. Lincoln kommenterar över vad han anser vara ett uttryck för "the ... superiority of Priests (who address the heavens with *speech* in the form of prayer ...)",<sup>384</sup> och verkar också knyta *prāṇa*- till kṣatriyaklassen

---

<sup>383</sup> Till skillnad från i andra texter om månen och föda läggs här betoning på den negativa sidan av att vara "föda" och bli "äten" av någon annan; termer som, har vi sett, också kan användas för att beskriva ett hierarkiskt förhållande. Medan månen betraktades som förfädernas värld, framhåller de relevanta styckena Brahmanas värld(ar) som högre, och de oupplysta människor som efter döden når månen tvingas se sig själva som föda, först åt gudarna, som äter månen, sedan i form av växtföda som äts av människor. De förblir alltså i en underordnad position, fångna i ett kretslopp av föda och ätare. Jfr Black 2007, s. 126: den nya läran "rejects the eater of food theory of the ritualists in favour of a discourse that leads to escaping the food chain altogether: the only way to escape the process of regeneration is to escape becoming the food of the gods. Although, as an eater of food, one could have power on earth, one remained within the cycle of the eaters and the eaten. And, as long as one remained within the food chain, one was destined to return as food ... Only if a person can achieve a state beyond food, can that person avoid perpetual rebirth ..."

<sup>384</sup> Lincoln 1989, s. 140; min kursivering.

genom deras gemensamma band till luftrummet. Men något skäl till varför vaiśyaklassen skulle representeras av *manas* föreslås inte.

Det stämmer att *vāc*- är den kroppsfunction som brukar kopplas till brahmanklassen, och att *prāṇa*-, i den vertikala klassificeringen, är den funktion som korreleras till luftrummet (som ibland också knyts till kṣatriyaklassen, i egenskap av sin mellanliggande position). Men de element och kroppsfunctioner som behandlas i ChU 6 har ingenting att göra med den vertikala klassificeringen. I denna hör eld och tal till jorden, vind och *prāṇa*- till luftrummet, och sol och syn till himlen. När de olika världsskikten sätts i förbindelse med samhällsklasserna, har dessa inget med de olika kroppsfunctionerna att göra; *prāṇa*- hör till luftrummet i egenskap av mikrokosmisk form av vinden, medan syn är den kroppsfunction som står i förbindelse med solen – de har ingenting att göra med kṣatriyer eller vaiśyer. Som Bodewitz betonat<sup>385</sup> är korrelationerna mellan klasser och världsskikt en följd av att Elden, den gudom som hör till jorden, också är brahmanklassens gud; samma faktum ligger till grund för försöken att förena den sociala klassificeringen med den horisontala kosmiska, där Eldens position i öst lett till att även brahmanklassen knutits till detta väderstreck, medan de två övriga klassernas samband med syd och väst är oklara,<sup>386</sup> och norr blir utan klass eftersom den sociala klassificeringen är trefaldig och den horisontala fyrfaldig.

Den fullständiga klassificeringen av kroppsfunctioner (*prāṇas* eller *indriyas*) är, vanligtvis, femdelad, och omfattar: tal (*vāc*), tanke (*manas*), ande (*prāṇa*-), syn (*cakṣus*) och hörsel (*śrotra*-). En fullständig korrelation till en annan uppsättning kategorier kräver förstås att även denna är femdelad; detta kan vara ett skäl till att samband med de tre samhällsklasserna sällan upprättas. I den vertikala kosmiska klassificeringen har man däremot lyckats få in samband med alla kroppsfunctionerna: sedan tal, ande och syn fördelats över de fem världsskikten har hörseln kopplats samman med riktningarna (*diśaḥ*), som spänner över alla världarna, medan *manas* förbinds med månen i den fjärde världen. Alla dessa samband påträffas redan i *puruṣahymnen* i RV.

I yngre texter finner vi dock att pentaden ofta reduceras till en triad, bestående av endast de ”viktigaste” kroppsfunctionerna: tal, tanke och ande. Det är alltså fråga om samma triad som

---

<sup>385</sup> Bodewitz 2000.

<sup>386</sup> Jfr *ibid.*, s. 26 n. 26, betr. det södra väderstrecket: “Smith (1994: 142-144 and 152-153) desperately tries to explain the divergent aspects of this quarter which are based on divergent types of classification. In the hierarchical classification it is the quarter of the Kṣatriyas (and Indra), in the classification of the quarters of space it is the region of the Pitṛs (and Yama) as well as sometimes of the demons. Indra is not associated with the South because he fights the demons there or drives them to that region, and the Kṣatriyas are not the protectors against the human enemies from the South. The Kṣatriyas are not connected with the South because they would be demonic in their ferocity.”

den i ChU 6 och JUB 1:25. I BĀU 1:5:3 motiveras bortfallet av kategorierna syn och hörsel med att dessa på sätt och vis ingår i tanken: ”’Jag såg inte, jag var någon annanstans med tanken; jag hörde inte, jag var någon annanstans med tanken’ – det är ju med tanken man ser, med tanken man hör ... Det är det som detta Själv består av: det består av tal, består av tanke, består av ande.”<sup>387</sup> Det är troligt att reduktionen från fem till tre föranleddes av att en triad var lättare att knyta till andra grupper av kategorier. Några fasta band till sådana grupper tycks emellertid inte ha upprättats; detta skulle ha krävt en modifiering av några av de mest grundläggande korrelationerna. Tal-tanke-ande passar nämligen inte in i den kosmiska klassificeringen (där de skulle svara mot eld och jord, vind och luftrum samt måne och den fjärde världen).<sup>388</sup> Det finns heller inte – skulle jag vilja betona – någon given hierarki mellan de tre, även om någon av dem kan framhållas som överlägsen i en viss text. De kan därmed inte jämföras med den sociala, hierarkiska klassificeringen. Istället rör det sig om just *de* tre mikrokosmiska enheter som är överlägsna alla andra, och som fått bilda en egen triad sedan övriga (dvs. syn och hörsel och – antagligen – implicit de övriga sinnena) rensats bort. Det är ett exempel på en tendens som i hög grad präglar många av klassificeringarna i senvediska texter: sökandet efter det ”högsta”, en yttersta verklighet som ligger till grund för allt annat, och som alla esoteriska samband ytterst leder tillbaka till. Denna tendens tar sig ofta uttryck i form av alltmer förenklade, reducerade uppräknings; till slut återstår en ensam, högsta princip (Brāhman, ātman, prāṇa) som grundvalen för allt vara.

Hos Uddālaka finner vi ingen uttalad rangordning mellan de tre; man kan visserligen peka på det faktum att de, och deras makrokosmiska former, skapas i en viss ordning, i vilken de makrokosmiska ”urämnena” går från finkornighet (eld) till grovhet (föda).<sup>389</sup> Det sägs dock ingenstans att de fastare elementen skulle vara underordnade de subtila. Ordningen kan också tillskrivas flera faktorer: eld, eller hetta, kommer som regel först i alla uppräknings; föda följer vanligtvis efter vatten, då det föreligger ett orsakssamband mellan dem. Det är f.ö. svårt att se hur någon av kroppsfunktionerna här skulle kunna vara ”grövre” än, eller på annat sätt underlägsen, de övriga. Likväl har vissa författare (Lincoln, Naudou) förmodat att *vāc* (och *tejas*), som räknas upp först och som (i andra klassificeringar) står för brahmanklassen, är den högsta principen här.

<sup>387</sup> *anyatramanā abhūvaṃ nādarśam anyatramanā abhūvaṃ nāśrauṣam iti manasā hy eva paśyati manasā śṛṇoti ... etanmayo vā ayam ātmā / vānmayo manomayaḥ prāṇamayaḥ //.*

<sup>388</sup> Detta blir tydligt i texter som BĀU 1:5, som först (1:5:4) knyter tal till jorden, tanke till luftrummet och ande till himlen (istället för luftrummet), sedan (1:5:11-13) talet till jorden och elden, tanken (anomalt) till himlen och solen, och anden (istället för tanken) till månen och vattnen.

<sup>389</sup> Något som Lincoln starkt betonar i sina diskussioner av texten.

I JUB 1:25 finner vi också att *agni*- och *vāc* är först att räknas upp; sedan blir ordningen en annan, med tanke följd av *prāṇa*. Trots att eld och tal som vanligt knyts till Ṛgveda, som normalt gäller som den förnämsta av de tre Veda, kan det här knappast råda några tvivel om att det är uppräkningsens *sista* beståndsdel, *prāṇa*, som är höjd över de båda andra; den identifieras (eller sätts i förbindelse) med Brahman, ”det odödliga” och den färglösa Mannen i solen, allihop representanter för ”det högsta” i dessa texter. Den Veda som hör till *prāṇa* är (här) Sāmaveda, som JUB tillhör och som därför, naturligt nog, tycks höjas även över RV.

Tal, ande och tanke är allesammans upphöjda begrepp, som vart för sig kan representera en sorts ”högsta verklighet” (jfr nedan) eller, tillsammans, ”alltet”; det senare är uppenbarligen fallet hos Uddālaka, enligt vilken allt i världen och allt hos människan kan reduceras till de tre mikro-makrokosmiska urprinciperna.

### **”Tanke” (*manas*) som en princip höjd över den tredelade klassificeringen**

Vi har redan gått igenom förhållandet mellan *manas*, månen, vatten och föda, såväl som med brahmánprästen och Prajāpati. Alla dessa samband visar att *manas* är ännu en representant för Helheten och den transcendentia fjärde sfären. Att *manas* står för en ”helhet” framgår av att sinnen och talet ofta sägs vara beroende av *manas* för att kunna fungera (jfr BĀU 1:5:3, citerad ovan).<sup>390</sup> Ofta står också *manas* i samma förhållande till de övriga kroppsfunktionerna, som brahmán till de övriga prästerna. I Śaḍviṃśa-Brāhmaṇa 1:5:5 heter det sålunda, apropå brahmán, att *manas*, förutan vilken man är oförmögen att yttra någon offerformel, har halva offret som sin andel (*athārdhabhāg vai manaḥ*). Detsamma sägs i andra texter om brahmán: han är *ardhabhāj*, hans andel är halva offret, medan den andra halvan delas av de övriga prästerna (KB 6:11; jfr AiB 5:5:33).<sup>391</sup> De texter som framhäver brahmáns överlägsenhet över de andra prästerna låter ofta dessa representeras av *vāc*, och brahmán av *manas*, och förklarar att tanken är överlägsen talet. Så uppkom en abstrakt ”myt” om hur Tal och Tanke en gång grälade om vem som var bäst, och till slut gick till Prajāpati för att låta honom avgöra saken; han dömde till Tankens fördel, för Talet upprepar bara vad Tanken redan tänkt (ŚB 1:4:5:8-11 m.fl.).<sup>392</sup> Trots att talet representerar brahmanklassen tilldelas det här en underordnad roll; men det rör sig alltså inte om en rangordning mellan olika samhällsklasser, utan mellan två olika aspekter av brahmanskapet.

---

<sup>390</sup> Jfr Keith 2007 (1925), s. 554: ”... there clearly evolves itself, as in Epicharmos’ doctrine ... the idea that the presence of the mind, attention in fact, is necessary to see, to hear, and so forth.”

<sup>391</sup> Jfr Bodewitz 1983, s. 38.

<sup>392</sup> Flera versioner har översatts av Ruben (1961, s. 88-91). Se också ChU 7:3:1.

Förbindelsen mellan tanke och vatten (eller föda) är tveklöst en sekundär utveckling, föranledd av vattnens samband med månen, tankens makrokosmiska motsvarighet. Den mikrokosmiska formen av vatten var ”ursprungligen” kroppsvätskor – sperma (*retas*), ibland också blod.<sup>393</sup> Någon mikroform av vatten nämns visserligen inte i puruṣahymnen, men paralleller från fornpersisk mytologi tyder på att förbindelsen mellan vatten, sperma och blod går tillbaka till protoindoiransk tid; sannolikt också till indoeuropeisk förhistoria.<sup>394</sup> Genom sambandet med vatten har sperma också knutits till gudar som står i förbindelse med vatten och med Helheten: Varuṇa och Prajāpati.<sup>395</sup> Den senare passar väl in i en sådan association – hans namn betyder ”avkommans herre”, hans skapelseakt skildras regelbundet som en avlelse, och han råder också över mänsklig fruktsamhet – medan kopplingen till Varuṇa framstår som helt artificiell. B.K. Smith ser Varuṇa som en gud knuten till vaiśyaklassen, i egenskap av sin placering i väst, och menar att kopplingarna till vatten och sperma bekräftar hans roll som en lägreståndsgud med inflytande över fruktbarhet. Att Varuṇa har med fruktbarhet att göra har vi redan sett; men kopplingen till vaiśyerna är, som vi också sett, helt sekundär och begränsar sig till att bägge knyts till det västra väderstrecket. Även gudens band till *manas*<sup>396</sup> är av sekundär natur: *manas*’ ursprungliga band är till månen (så i puruṣahymnen); när månen i klassificeringarna kom att förläggas till vattnen knöts även *manas* till dessa. I de medelvediska prosatexterna kom *manas* att symbolisera Prajāpati, en annan gud som stod för Helheten, och med kopplingar till (urtids)vattnen och månen. Eftersom offringar till Prajāpati utfördes tyst, ”med tanken” (*manasā*), var en förbindelse också med *manas* naturlig.

Trots att den är sekundär, är kopplingen mellan tanken och vattnen – och de gudomar som hör till dessa – både gammal och vanligt förekommande i den vediska prosan. Tillsammans med den nära besläktade kategorin föda knyts vattnen till tanken i JUB 1:25; därifrån är det inte långt till sambandet föda-tanke i ChU 6.

## Prāṇa, vatten och föda

Prāṇas traditionella plats i klassificeringen är som mikrokosmisk motsvarighet till den i luftrummet hemmahörande vinden. Redan tidigt kom dock livsanden att inta en mer upphöjd

<sup>393</sup> Se t.ex. ŚB 10:4:5:2 (parningsorganet; Smith 1994, s. 153 och 119 n. 102. anger felaktigt 10:5:4:2); PB 8:7:9; ŚĀ 10-11, AiU 1:1:4, 1:2:4 (sperma); BĀU 3:2:13 (blod och sperma), 3:9:22 (sperma); ChU 6:5:2 (vattnets finare del blir till prāṇa, den ”mellersta” delen till blod, den grövsta till urin). Vidare Bodewitz 2000, s. 51 n. 97.

<sup>394</sup> Se Lincoln 1986, register, s.v. ”Water”.

<sup>395</sup> För Prajāpati, se t.ex. JB 1:102, BĀU 3:9:17; för Varuṇa, BĀU 3:9:22 (Varuṇa, väst, vatten, säd). Jfr också Bodewitz’ (1982, s. 52-3; 2000, s. 46-9) diskussion av några passager i JB och ŚvB, som behandlar versen *retasyā* (en avledning av *retas*, ”säd”); denna korreleras regelbundet till Prajāpati, ibland också till månen, och (i olika passager) till både *retas* och *manas*.

<sup>396</sup> AiĀ 2:1:7 (både vatten och *manas*).

position; den identifierades som själva livsprincipen i människan, förutan vilken kroppen upphör att fungera, och i upanišaderna uppträder ofta *prāṇa* som en kosmisk princip, identifierad med *Brāhman*, *ātman*, eller solen. Vi behöver inte gå närmare in på denna utveckling, som det redan finns en mycket omfattande litteratur kring.<sup>397</sup> Vad som är av intresse för vår diskussion är korrelationerna mellan *prāṇa* och olika makrokosmiska principer. I ChU 6 är *prāṇa* en omvandling av vatten; men i JUB 1:25 grupperas vatten och föda tillsammans som makroformer av *manas*, medan *prāṇas* makrokosmiska skepnad är Mannen i solen, uppenbarligen en transcendent princip som är höjd över de fysiska elementen och identifieras med ”det odödliga”. Det ligger nära till hands att se kopplingen mellan *prāṇa* och vatten i ChU som följden av en förskjutning, då vatten och föda blivit två skilda kategorier som tilldelats varsin kroppsfunction. Denna förklaring är nog så sannolik, även om det inte kan sägas med säkerhet huruvida JUB 1:25 utgjort en direkt källa till ChU 6. Det finns dock textställen som gör det svårt att helt utesluta en äldre tradition bakom Uddālakas korrelation. I medel- och senvediska texter är det inte ovanligt att *prāṇa* ”identifieras” med föda, en kategori som ju hör nära samman med vatten; mer sällan finner vi också ett direkt samband med vattnen. ”According to the theories of the Vedic prose texts life (*prāṇa*) is based on food, is a transformation of food and life is even identified with food.”<sup>398</sup> Satser som ”anden är föda” återkommer i flera texter,<sup>399</sup> och orsakssambandet är uppenbart: i regnläran, som vi redan behandlat, heter det ofta att växter uppstår ur regn eller vatten, föda ur växter,<sup>400</sup> och *prāṇa*, dvs. liv, ur föda, som den sista kategorin i kedjan.<sup>401</sup> En pseudoetymologi i de två äldsta upanišaderna knyter *ana-*, ”andningsluft” (med prefixet *pra-*: ”*prāṇa-*”), till *annam*.<sup>402</sup>

Sambandet med vatten är ovanligare. Förutom i ChU 6 påträffas det i BĀU 1:5 (13, 20), där *prāṇa* hör samman med vattnen och månen. Det finns också textställen som förklarar att *prāṇa* har vatten som sin ”klädnad”;<sup>403</sup> dessa har diskuterats utförligt av Bodewitz i hans artikel ”King *Prāṇa*”.<sup>404</sup> Inte desto mindre är det material om *prāṇa* och vatten som jag kunnat finna

<sup>397</sup> För *prāṇas* ställning över de andra kroppsfunctionerna, se t.ex. Bodewitz 1992b.

<sup>398</sup> Bodewitz, op.cit., s. 58.

<sup>399</sup> Se t.ex. ŚB 3:8:4:8; KB 25:13; TaiU 3:7; fler hänvisningar i Bodewitz, op.cit., s. 63 n. 21.

<sup>400</sup> Eller så uppkommer ”föda” direkt ur vattnet.

<sup>401</sup> T.ex. ChU 1:8:4; BĀU 1:8:4; MaiU 6:37; Mahānārāyaṇa-Upaniṣad 63:15-17.

<sup>402</sup> BĀU 6:1:14, ChU 5:2:1.

<sup>403</sup> BĀU, ibid.; ChU 5:2:2.

<sup>404</sup> Bodewitz 1992b. Det rör sig om en pseudomyt där andens överlägsenhet gentemot de övriga kroppsfunctionerna slås fast (anden är den enda av dem vid vars utträde kroppen upphör att leva), och det sägs att kroppsfunctionerna frambär tribut (*bali-*) till *prāṇa*. *Prāṇa* frågar dem också vilken föda och vad för slags klädnad (*vāsas*) de har att erbjuda honom; som Bodewitz konstaterar rör det sig om kungliga symboler, där *annam* betyder detsamma som tribut och klädnaden troligen är detsamma som vid kröningsceremonier. Det svar som anden får är att allt i världen ska bli hans föda, och vattnen hans klädnad. Innebörden av det senare förklaras

alltför knapphändigt för att ett traditionssamband till ChU 6 ska kunna slås fast. Det är mycket möjligt att sambandet *prāṇa* – vatten här är helt artificiellt, en följd av att vatten och föda blivit skilda kategorier; *prāṇa*s plats i texten kan helt enkelt bero på att den utgjort ett obligatoriskt komplement till tal och tanke (vars samband med hetta resp. föda har en långt mer anrik historia). Det enda som återstår att säga om saken är att sambandet vatten-*prāṇa* förefaller lika naturligt som det mellan *prāṇa* och föda; vatten är en lika oundgänglig förutsättning för upprätthållandet av liv som föda, och *prāṇa* är dessutom, som sagt, ofta slutprodukten i kedjan av vattnets olika omvandlingar. Därifrån är det ett litet steg till Uddālakas fysiologiska spekulationer, som låter *prāṇa* vara en omvandling av det vatten som förtärs.

### Avslutande diskussion

I detta kapitel har vi försökt kasta ljus över de tankegångar som ligger till grund för några av ”korrelationerna” i det textkomplex (ChU 3 och 6, JUB 1:25) som vi behandlade i kap. 2. Hit hör färgen svart; natt, måne och stjärnor; vatten och föda; gudarna *Varuṇa*, *Soma* och *Prajāpati*; *manas*; de västra och norra väderstrecken, samt den ”fjärde” världen. Slutsatserna bygger till stor del vidare på Bodewitz’ behandling av de flesta av dessa företeelser. Den fjärde (och ibland femte) kategorin i många klassificeringar står ofta för en ”helhet”, som också omfattar alla de föregående kategorierna. Denna Helhet representeras av skaparguden *Prajāpati* och olika ting som hör nära samman med honom: månen och dess mikroform, tanken; vattnen; brahmánprästen; och versmåttet *anuṣṭubh*. Men den fjärde kategorin kan också stå för natten, och för världsalltets återgång, under halva dygnet, till det odifferentierade urtillstånd som föregick forandandet av universum med dess olika skikt. Detta urtillstånd kan också representeras av *Prajāpati*, skaparen, som ofta knyts till det odifferentierade eller ”odefinierade” (*anirukta*-; och därmed tanken i motsats till det talade ordet), men i första hand är *Varuṇa* den gudom som råder över natten. *Varuṇa* är nattens och vattnens gud – de senare är identiska med natthimlen (Kuiper, Bodewitz) – och står i klassificeringarna i nära förbindelse med månen. I den horisontala kosmiska klassificeringen befinner sig de båda i väst (solnedgångens väderstreck), resp. norr (där solen färdas i en bana från väst till öst under natten); i ChU 3 knyts *Varuṇa* till väst och färgen svart, *Soma* till norr och det ”mycket svarta”. Den fjärde ”världen” verkar således inte utgöra ett fjärde skikt ovanför de tre andra,

---

med det brahmanska bruket att skölja munnen med vatten före och efter varje måltid; på så vis kan vattnet sägas vara en ”klädnad”. Den bakomliggande föreställningen är väl att anden fyller en funktion vid förtärandet eller smältandet av mat, och alltså är verksam under måltiden. Det rör sig alltså inte om en ”identifiering” med vatten; men sambandet som etableras är intressant.

utan ett *tillstånd*, då alla världsskikten är höljda i natten. Det är också tydligt att Varuṇa och väst, fastän på *tredje* plats i den horisontala klassificeringen, ofta har samma semantiska betydelse som den fjärde kategorin (Bodewitz); och i många texter finner vi Varuṇas värld i *norr*, alltså på fjärde plats, medan månen befinner sig i *väst*.

B.K. Smiths slutsatser, att den fjärde kategorin kan stå för helhet och ”transcendens”, men också ha negativa associationer, kan godtas med reservationer; medan Varuṇa och natten visserligen har ”mörka” förtecken, står de också för en ”transcendens”, och kan inte likställas med den fjärde kategorin i den sociala klassificeringen – *sūdraklassen*. De ”transcendentia” gudarna – Varuṇa, Soma, Prajāpati – och den fjärde kategorin har visserligen ofta ett onekligt samband med fruktbarhet (vatten, växter, föda; sperma), men källorna ger inga belägg för att de därmed skulle vara kodade representationer av de lägre samhällsklasserna. Det är också en förenklad framställning som reducerar den fjärde kategorin (i dess ”positiva” aspekt) till en symbol för de högsta klasserna (brahmaner eller furstar). Vår undersökning har lett till slutsatsen att ”vatten” och ”föda” i klassificeringarna inte är rena fruktbarhetsymboler knutna till de lägre klasserna (Smith, Lincoln, Naudou), utan upphöjda begrepp som regelbundet står för ”helheten” och tillhör den transcendentia fjärde kategorin. ”Föda” uppträder ofta tillsammans med vattnen; tillsammans knyts de till bl.a. månen och dess mikroform, tanken.

I skenet av det samband mellan å ena sidan vattnen, å den andra natten, månen och Varuṇa, som Kuiper och Bodewitz behandlat, är den ofta återkommande associationen mellan vatten och färgen svart av särskilt intresse. Föreställningen om ett samband mellan nederbörd och natten – regnmoln troddes ha sitt ursprung i månen, och regnet sänds i äldre texter ut av Varuṇa – kan inte betvivlas, och förklaras kanske bäst med Kuipers teori om natthimlen som ett hav, i vilket Varuṇa har sin boning. Men den svarta färgen kan också förklaras som en anspelning på mörka regnmoln, en koppling som görs i flera texter.<sup>405</sup> Här är det på sin plats att påminna om att Varuṇa ofta är den gudom som knyts till monsunregnen i klassificeringen av årstiderna (i tredje position, liksom i väderstrecksschemat). I vilket fall som helst ligger det en långlivad tradition bakom korrelationerna i JUB (svart – vatten, föda, tanke) och ChU (svart – föda, tanke).

---

<sup>405</sup> Den skillnad som görs i JUB 1:25-6 är intressant. Här knyts, som bekant, vatten, föda och tanke till solens svarta form; men här talas också om blixstens mörkblå (*nīla-*) form, uppenbarligen åskmolnet, som också knyts till dessa. Frågan återstår då vad solens svarta form är – helt klart inte regnmolnen – och varför den sägs utgöras av vatten och föda.



## Sammanfattning och slutsats

En av de viktigaste slutsatser vi kan dra av den föregående studien är att det medel- och senvediska tänkandet, även när det närmade sig friare, ”filosofiska” spekulationer av det slag som möter oss i upanišaderna, vilade tungt på *kategorier* och på nätverk av samband mellan dessa. ChU 6 lägger fram en lära som inte sällan beskrivits som ett pionjärverk inom indisk filosofi, eller t.o.m. som en protovetenskap; och medan dess innovativa och rationalistiska framtoning inte kan förnekas, står det klart att dess ”elementlära” i hög grad bygger vidare på äldre, esoteriska korrelationer mellan makro- och mikrokosmos. De ”experiment” som Uddālaka Āruṇi genomför i syfte att bevisa sina teser är ingalunda källan till hans ”upptäckter”, utan är försök att på empirisk väg bevisa mestadels gammal och etablerad kunskap: sålunda låter Uddālaka sin son fasta tills han inte längre erinrar sig sin vediska lärdom, vilket tas som ett bevis för att tankefunktionen är en produkt av föda. Parallella texter, i synnerhet ChU 3:1-11 och den av allt att döma äldre JUB 1:25-6, visar att Uddālakas utläggning om de tre urämnena och deras omvandlingar i kroppen bygger på ett gammalt system av makrokosmiska (*adhidaiva-*) och mikrokosmiska (*adhyātma-*) samband. *Tejas* eller ”hetta”, vars fysiologiska motsvarighet är talfunktionen, är lätt igenkännlig som elden (*agni-*) i de traditionella klassificeringarna, vars mikrokosmiska motsvarighet är just talet; bägge knyts i ChU 3 till den röda färgen, som hos Uddālaka tillhör *tejas*. Sambanden mellan föda, tanke och färgen svart känns igen från JUB 1:25, som också fogar vatten till denna grupp; i ChU 3 hör det svarta och det ”mycket svarta” till gudarna Varuṇa och Soma, som traditionellt knyts till vatten och nederbörd. ChU 6 är i sammanhanget en starkt rationaliserad version av detta system. ”Uddālaka” (i verkligheten måste vi nog, med Hanefeld, tala om flera författare) talar om ”hetta” istället för eld (sämre lämpad för fysiologiska spekulationer), har sorterat bort motintuitiva samband som det mellan vatten och färgen svart, och låter sina tre element inträda i människan genom förtäring och omvandlas till kroppsfunktioner genom ämnesomsättningen, snarare än att förutsätta mystiska samband mellan människans och kosmos’ olika delar.

Ett nyckelbegrepp i sammanhanget är *rūpam*, ”(synlig) form”, ett ord som i vedisk prosa brukar beteckna ett fysiskt ting (antingen naturligt eller rituellt) som ses som en manifestering av en gudom eller annan högre makt. Det rör sig alltså om ännu en form av vediska ”korrelationer”. I ChU 3 och 6, liksom i JUB 1:25, stöter vi på de identiska orden ”solens vita form” och ”solens svarta form”; i de båda ChU-texterna också dess ”röda form”. Ett jämförande textstudium ledde oss till slutsatsen att de svarta och vita ”formerna” i JUB är

äldre än den upanişadiska färgtriaden, och att solens svarta och vita former är natt och dag; den bakomliggande föreställningen, välbelagd redan i de äldsta vediska texterna, är att solens skiva har en mörk och en ljus sida, och att solen efter sin nedgång färdas tillbaka österut över himlen med den mörka sidan vänd mot jorden, och därmed osynlig mot den mörka natthimlen. Detta tankekomplex kommer kanske bäst till uttryck i ChU 3, som också lagt till en ”röd form” – soluppgången, knuten till östern och elden. Den svarta formen är i denna text dubblerad och förläggs till väst och norr, väderstreck som står för solnedgång och natt (notera att månen är nordens gudom här). I ChU 6 beskrivs hur de olika färgerna (”formerna”) kan iakttas inte bara hos solen, utan också hos eld, måne och blix – innebörden är att den elementlära som framläggs här är universellt tillämpbar.

Vad färgtriaden ”ursprungligen” stått för är svårt att säga med säkerhet, och är inte av avgörande betydelse för diskussionen; vid ChU:s tillkomsttid har det uppenbarligen förelegat ett etablerat färgschema, så att samma färger, i samma följd, kunnat tillämpas i två olika (men besläktade) klassificeringar. Det mesta tyder dock på att triaden utvecklats ur den äldre föreställningen om solens två former, till vilka en röd ”form” lagts till – på första plats, eftersom den står för soluppgången, men också genom sin koppling till det till brahmanklassen knutna östra väderstrecket. I så fall är ChU 3:1-11 i vissa avseenden den mer arkaiska av de båda ChU-texterna, medan de tre urämnena i ChU 6 från början måste ha varit indirekt knutna till färgerna, genom att de stått i förbindelse till solens former (elden till soluppgången, föda till natten).

Vi har också gått igenom van Buitens tes att kosmogonin med de tre urämnena i ChU 6 (ursprungligen) är en representation av årstiderna, där sommar avlöses av regnperioden, som följs av skördesäsongen. Det finns mycket som talar för en sådan tolkning; den passar väl in i den vediska ”regncykel” som beskrivits av bl.a. Wilden, och i det samband mellan eld eller hetta och nederbörd som också Kaelber lyft fram. Men ”Uddälakas” lära låter sig inte, ens i någon hypotetisk protoform, reduceras till en regnteori; och inte heller är den nederbördslära vars spår kan skönjas här av rent empirisk natur, utan tvärtom är även de vediska regnteorierna influerade av klassificeringarna: så placeras (offer)elden eller (sommar)hettan *först* i den orsakskedja som leder fram till nederbörd och skörd, helt i enlighet med traditionen att låta elden, som representant för brahmanklassen, inleda varje uppräknings där den är med. En regnlära har heller ingen plats för de kroppsfunktioner – tal, ande och tanke – som Uddälaka behandlar; dessa tycks ha följt med närmast automatiskt tillsammans med sina makrokosmiska motsvarigheter. Detta är ett typiskt drag hos det vediska tänkandet: oavsett

om en viss text beskriver uppkomsten av nederbörd, solens rörelser (ChU 3:1-11), en kosmogoni eller något liknande, arbetar den som regel med *kategorier*, där ett visst element (en gud, ett skikt av kosmos, ett versmått) uppträder tillsammans med ett eller flera andra element som faller inom samma kategori i klassificeringssystemet, och därmed är ouplösligt knutna till det första elementet – oavsett om de har någon egentlig roll att spela i texten ifråga. Det är mot bakgrund av detta slags tänkande som vi måste förstå hur solens röda, vita och svarta former – dvs. soluppgång, dag och natt – kan sägas bestå av olika gudar, Vedas, fysiska element och kroppsfunktioner. Genom ”formernas” samband med olika väderstreck i ChU 3, t.ex., följer hela grupper av gudar m.m. med per automatik, genom väderstreckens väletablerade plats i klassificeringssystemet. Att en triad av färger som ursprungligen hört samman med *dygnets* olika delar tycks ha kommit att knytas till olika årstider beror troligtvis på en sekundär utveckling, där ”hettan” (sommaren) och den röda färgen inleder uppräkningsen (liksom elden i andra scheman); att vatten och föda här blivit två olika kategorier kan bero på att de knutits till monsunen resp. skördetiden.

Det är också i klassificeringarna som vi sökt bakgrunden till gruppen (vatten –) föda – tanke – svart i ChU 6 och JUB 1:25, liksom den svarta färgens koppling till månen i ChU 3. Här såg vi att alla dessa element hör till vad vi kallat den fjärde kategorin i klassificeringarna. Denna lades relativt sent till det ursprungligen tredelade kosmologiska schemat, och står för helheten av alla kategorierna (Bodewitz, Kuiper, Gonda, Smith). Medan sūdraklassen också uppträder i fjärde position i de uppräkningsar där den är med, och kan knytas till en del av elementen i den fjärde kategorin (Smith), är detta inte fallet med den grupp som vi har fokuserat på: måne, tanke, vatten, natt, och norr hör alla till den ”transcendent” fjärde kategorin, och är representationer av Helheten (Bodewitz). Den svarta färgen hör samman med natten, som är en gemensam nämnare för många av elementen i denna kategori; månen, en annan symbol för natten, har tanken som sin mikrokosmiska form, och förläggs regelbundet till ”vattnen”, dvs. de kosmiska vattnen, natthimlen (Kuiper, Bodewitz). Här har vi en förklaring till gruppen kring den ”svarta formen” i JUB. Vi har också ägnat en längre diskussion åt begreppet *annam*, föda, som uppträder i denna grupp, och har konstaterat att ”föda” i källorna regelbundet förekommer tillsammans med vattnen. Bägge knyts också till månen, och förekommer på fjärde plats i uppräkningsar. Slutsatsen är att *annam* är ännu en transcendent princip; klassificeringarna ger inget stöd åt tesen (Lincoln, Naudou) att det skulle röra sig om ett kodnamn för de lägre klasserna. Den svarta färgens samband med vatten och föda har förklarats utifrån vediska teorier om regn, som tänktes ha

en, inte helt klar, koppling till natten; regnmolnen hade sitt ursprung i månen, och i äldre texter uppträder ofta Varuṇa, natthimlens och vattens gud, som regnutsändare. Både månen och Varuṇa är dessutom intimt knutna till den fjärde kategorin. När en del texter förklarar sambandet mellan vatten och färgen svart med att detta är regnmolnens färg, är detta knappast en motsägelse, då Varuṇa också är regntidens gud. Denna årstid, på tredje plats i den tidliga klassificeringen, står i korrelation till väst, det ”tredje” väderstrecket som knyts till solnedgång eller natt och till Varuṇa. Natt och monsun har alltså, i klassificeringarna, samma semantiska konnotationer.

Slutsatsen är, återigen, att det ”korrelativa tänkandet” är en ofrånkomlig faktor, även när det gäller kosmogoni, regncykler och annat som normalt inte brukar ses som delar av klassificeringarna. Även i dessa fall rörde sig de vediska författarna ofta med kategorier hämtade från klassificeringssystemet. Oftast är ett jämförande textstudium absolut nödvändigt för att till fullo förstå en viss myt eller lära. Studerad för sig, i isolering, kan en text som ChU 6 mycket väl framstå som nydanande, naturalistisk, rentav empiristisk. Först när vi vänder oss till paralleller i andra texter, från samma eller äldre tid, kan vi få en inblick i de traditionssamband som ligger bakom även upanişadernas filosofiska spekulationer.

## Källförteckning

*Sanskrittexter och översättningar:*

*The Aitareya Āraṇyaka: With Introduction, Translation, Notes, Indexes, and an Appendix Containing the Portion Hitherto Unpublished of the Śāṅkhāyana Āraṇyaka.* Red. och övers. A.B. Keith. Delhi: Eastern Book Linkers, 2005 (1909).

*The Aitareya Brahmanam of the Rigveda.* Red. Martin Haug. London: Trübner & Co., 1863. Övers.: A.B. Keith, *Rigveda Brahmanas.* New York: Gordon Press, 1976 (1920).

Atharvaveda (Śaunaka): *Atharvaveda Saṃhitā.* Utg. med W.D. Whitney's övers. (urspr. publ. 1905) av K.L. Joshi. 3 vol. Delhi: Parimal Publications, 2004.

Brahma- eller Vedānta-sūtras: *Brahmasūtra with Śāṅkarabhāṣya.* Delhi: Motilal Banarsidass, 1998 (1965). Övers.: George Thibaut, *The Vedānta-Sūtras: With the Commentary by Saṅkarākārya.* 2 vol. Delhi: Motilal Banarsidass, 2011 (1904).

*Chāndogyopaniṣadbhāṣya* av Śaṃkara: I Govinda Śāstrī, red., *Ten Principal Upaniṣads with Śāṅkarabhāṣya,* Delhi: Motilal Banarsidass, 1992 (1964).

Gopatha-Brāhmaṇa: [http://gretil.sub.uni.goettingen.de/gretil/1\\_sanskr/1\\_veda/2\\_bra/gopbra\\_u.htm](http://gretil.sub.uni.goettingen.de/gretil/1_sanskr/1_veda/2_bra/gopbra_u.htm) (Efter Dieuke Gaastras utg., Leiden: Brill, 1919.) Kap. 1:1 kritiskt utg. av Hukam Chand Patyal, i T.N. Dharmadhikari *et. al.*, red., *Vedic Texts: A Revision. Professor C.G. Kashikar Felicitation Volume,* Delhi: Motilal Banarsidass, 1990, s. 16-23.

Gṛhyasūtras: Övers. Hermann Oldenberg, I-II. Delhi: Motilal Banarsidass, 1964 (1892).

*Jaiminīya Brāhmaṇa of the Sāmaveda.* Red. Raghu Vira och Lokesh Chandra. Delhi: Motilal Banarsidass, 1986 (1954). Partiell utgåva och översättning: Willem Caland, *Das Jaiminīya Brāhmaṇa in Auswahl,* Wiesbaden: Dr. Martin Sändig, 1970 (1919). Delvis översatt: Henk W. Bodewitz, *Jaiminīya Brāhmaṇa I, 1-65,* Leiden: Brill, 1973; och *The Jyotiṣṭoma Ritual: Jaiminīya Brāhmaṇa I, 66-364,* Leiden: Brill, 1990. Delvis översatt: Wendy Doniger O'Flaherty, *Tales of Sex and Violence: Folklore, Sacrifice, and Danger in the Jaiminīya Brāhmaṇa.* Chicago: Chicago University Press, 1985.

“The Jaiminīya or Talavakāra Upaniṣad Brāhmaṇa.” Red. och övers. Hanns Oertel. *Journal of the American Oriental Society* vol. 16, 1896, s. 79-260.

Kaṭha-Āraṇyaka. Kritiskt utg. med tysk övers. av Michael Witzel. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2004 (rev. utg.; urspr. publ. 1974?).

Kauṣītaki-Brāhmaṇa: red. E.R. Sreekrishna Sarma, Wiesbaden 1968; elektronisk version tillgänglig på [http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1\\_sanskr/1\\_veda/2\\_bra/kausibru.htm](http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/1_veda/2_bra/kausibru.htm). Övers.: A.B. Keith, *Rigveda Brahmanas*. New York: Gordon Press, 1976 (1920).

Mahābhārata: Bok 2 och 3 översatta av J.A.B. van Buitenen, *The Mahābhārata: 2. The Book of the Assembly Hall. 3. The Book of the Forest*. Chicago: University of Chicago Press, 1981. *Machine-readable Text of the Mahābhārata, Based on the Critical Edition ...* Red. Muneo Tokunaga (efter Poona-utgåvan): <http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/mbh/mbh.htm>

Maitrāyaṇī(ya)-Saṃhitā: *Yajurvedīya Maitrāyaṇī-Saṃhitā*, red. S.D. Satavalekar, Paradi: Svadhyaya Mandala, *vikramīyasamvat* 1998 (= 1942?).

Pañcaviṃśa-Brāhmaṇa: <http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/ved/sv/pb/pb.htm>  
Övers. Willem Caland, *Pañcaviṃśa-Brāhmaṇa: The Brāhmaṇa of Twenty Five Chapters*. Calcutta: Baptist Mission Press, 1931.

Ṛgveda: *Rig Veda: A Metrically Restored Text*. Red. B. van Nooten och G. Holland. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1994. Övers.: Karl F. Geldner, *Der Rig-Veda: Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt*. 3 vol. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1951. Delvis övers.: F. Max Müller, *Vedic Hymns I: Hymns to the Maruts, Rudra, Vayu, and Vata*. (Sacred Books of the East vol. 32.) Delhi: Low Price Publications, 2009 (1891); Wendy Doniger O'Flaherty, *The Rig Veda: An Anthology*. Harmondsworth: Penguin, 1981.

Ṣaḍviṃśa-Brāhmaṇa: utg. med Sāyaṇas kommentar av Bellikoth Ramachandra Sharma, Tirupati: Kendriya Sanskrit Vidyapeetha, 1967.

Sāmavidhāna-Brāhmaṇa: utg. A.C. Burnell, London: Trübner & Co, 1873.

Śāṅkhāyana-Āraṇyaka: delvis utg. som appendix i Keith, *The Aitareya Āraṇyaka* (se ovan).

*The Śāṅkhāyana Āraṇyaka: With an Appendix on the Mahāvratā*. Övers. A.B. Keith. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1975 (1908).

*Sāṃkhyakārikā* av Īśvarakṛṣṇa: Sanskrittext och övers. i Larson 2001, appendix B. Svensk översättning (med Māṭharas kommentar): Nils Simonsson, *Indisk filosofi: Sāṅkhya*, Stockholm: Natur och Kultur, 1955.

Śatapatha-Brāhmaṇa (Mādhyandina). Red. Albrecht Weber. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series nr. 96, 1964 (1849). Övers.: Julius Eggeling, *The Satapatha-Brāhmaṇa According to the Text of the Mādhyandina School*. 5 vol. Oxford: Clarendon Press, 1882.

Taittirīya-Āraṇyaka. Utg. med Sāyaṇas kommentar av Rājendralāla Mitra. Calcutta: Bibliotheca Indica, 1872. Delvis utg. och övers.: Jan. E.M. Houben, *The Pravargya Brāhmaṇa of the Taittirīya Āraṇyaka: An Ancient Commentary on the Pravargya Ritual*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.

Taittirīya-Brāhmaṇa. Red. Makoto Fushimi: <http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/ved/yvs/tb/tb.htm>.

Taittirīya-Saṃhitā. Red. Albrecht Weber, *Indische Studien* 11-12, Leipzig: Brockhaus, 1871-72. Övers.: A.B. Keith, *The Veda of the Black Yajus School entitled Taittiriya Sanhita*. 2 vol. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1914.

Upaniṣader:

*The Early Upaniṣads: Annotated Text and Translation*. Patrick Olivelle. New York: Oxford University Press, 1998. *The Principal Upaniṣads*. Red. och övers. Sarvepalli Radhakrishnan. London: George Allen & Unwin, 1953. *Sechzig Upaniṣad's des Veda*. Övers. Paul Deussen. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1923 (3 utg.). *The Upanishads*. Övers. F. Max Müller. I-II. London: Clarendon Press, 1879. *The Thirteen Principal Upanishads*. Övers. R.E. Hume. Delhi: Oxford University Press, 1984 (1921). *De tidiga upaniṣaderna*. Övers. Måns Broo och Martin Gansten. Riga: Bokförlaget Nya Doxa, 2004.

ChU 6 också översatt av F.-R. Hamm, "Chāndogyopaniṣad VI. Ein erneuter Versuch", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 12-13, 1968-9, s. 149-59.

Vājasaneyi-Saṃhitā: *Vājasaneyi-Mādhyandina-Śukla-Yajurveda-Saṃhitā*. Utg. med Uvaṭas och Mahīdharas kommentarer av Jagadīś Lāl Śāstri. Delhi: Motilal Banarsidass, 1999 (1971).

*Sekundärlitteratur:*

Atkins, Samuel D., 1965, "The Meaning of Vedic *pājas*." *Journal of the American Oriental Society* vol. 85, nr. 1, s. 9-22.

Bailey, H.W., 1958, "Iranica et Vedica." *Indo-Iranian Journal* vol. 2, nr. 2, s. 149-57.

Basu, Jogiraj, 1969, *India of the Age of the Brāhmaṇas*. Calcutta: Sanskrit Pustak Bhandar.

Berger, Peter L., och Thomas Luckmann, 1967, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Anchor Books.

Bhattacharya, Dipak, 1978, "The Doctrine of Four in the Early Upaniṣads and Some Connected Problems." *Journal of Indian Philosophy* 6, s. 1-34.

- Black, Brian, 2007, *The Character of the Self in Ancient India: Priests, Kings, and Women in the Early Upaniṣads*. Albany: State University of New York Press.
- Blacker, Carmen, och Michael Loewe, red., 1975, *Ancient Cosmologies*. London: George Allen & Unwin.
- Bloomfield, Maurice, 1906, *A Vedic Concordance*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Bock-Raming, A., 1996, "Einige Bemerkungen zur Komposition des 6. Prapāṭhaka der Chāndogya-Upaniṣad." *Asiatische Studien* 50, nr. 3, s. 577-89.
- Bodewitz, Henk W., 1982, "The Waters in Vedic Cosmic Classifications." *Indologica Taurinensia* 10, s. 45-54.
- Bodewitz, Henk W., 1983, "The Fourth Priest (the Brahman) in Vedic Ritual." I R. Kloppenborg, red., *Selected Studies on Ritual in the Indian Religions. Essays to D.J. Hoens*, s. 33-68.
- Bodewitz, Henk W., 1989, recension av Klaus 1986. *Indo-Iranian Journal* vol. 32, nr. 4, s. 294-300.
- Bodewitz, Henk W., 1992a, recension av Kaelber 1989 (1990). *Indo-Iranian Journal* vol. 35, nr. 1, s. 48-54.
- Bodewitz, Henk W., 1992b, "King Prāṇa." I A.W. van den Hoek, D.H.A. Kolff & M.S. Oort, red., *Ritual, State and History in South Asia: Essays in Honour of J.C. Heesterman*, Leiden: Brill, s. 50-64.
- Bodewitz, Henk W., 1997, recension av Jamison 1991. *Indo-Iranian Journal* vol. 40, nr. 1, s. 59-68.
- Bodewitz, Henk W., 2000: "Classifications and Yonder World in the Veda." *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 44, s. 19-59.
- Bodewitz, Henk W., 2002, recension av Wilden 2000. *Indo-Iranian Journal* vol. 45, nr. 1, s. 87-104.
- Bodewitz, Henk W., 2007, "The Special Meanings of śrama and other Derivations of the Root śram in the Veda." *Indo-Iranian Journal* 50, s. 145-60.
- Brereton, Joel P., 1982, "The Particle iva in Vedic Prose." *Journal of the American Oriental Society* vol. 102, nr. 3, s. 443-50.



Brereton, Joel P., 1986, “‘Tat tvam asi’ in Context.” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 136, nr. 1, s. 98-109.

Brereton, Joel P., 1991, “Cosmographic Images in the Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad.” *Indo-Iranian Journal* 34, s. 1-17.

Bronkhorst, Johannes, 2001, “Etymology and Magic: Yāska’s Nirukta, Plato’s Cratylus, and the Riddle of Semantic Etymologies.” *Numen* vol. 48, nr. 2, s. 147-203.

Bronkhorst, Johannes, 2008, “Is there Correlative Thought in Indian Philosophy?” *Journal Asiatique* vol. 296, nr. 1, s. 9-22.

van Buitenen, J.A.B., 1957, “Studies in Sāṃkhya (III).” *Journal of the American Oriental Society* vol. 77, nr. 2, s. 88-107.

van Buitenen, J.A.B., 1968, *The Pravargya: An Ancient Indian Iconic Ritual Described and Annotated*. Poona: Deccan College.

Böhtlingk, Otto, och Rudolph Roth, *Sanskrit-Wörterbuch*. I-VII. St. Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, 1855-75.

Cavallin, Clemens, 2002, *The Efficacy of Sacrifice: Correspondences in the Ṛgvedic Brāhmaṇas*. Doktorsavhandling, Göteborgs universitet.

Chattopadhyaya, Debiprasad, 1991, *History of Science and Technology in Ancient India II: The Formation of the Theoretical Fundamentals of Natural Science*. Calcutta: Firma KLM.

Coomaraswamy, Ananda K., 1977 (1939), “Svayamātṛṇṇā: Janua Coeli.” *Selected Papers I: Traditional Art and Symbolism*. Red. R. Lipsey. Princeton: Princeton University Press.

Coomaraswamy, Ananda K., 1993, *Yakṣas: Essays in the Water Cosmology*. Red. Paul Schroeder (1 utg. 1928 och 1931). New Delhi: Oxford University Press.

Das, Veena, 1974, “On the Categorization of Space in Hindu Ritual.” I *Text and Context: The Social Anthropology of Tradition*, red. Ravindra K. Jain, Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, s. 9-27.

Delbrück, Berthold, 2009 (1888), *Altindische Syntax*. New York: Cambridge University Press.

Deussen, Paul, 1908, *The Philosophy of the Upanishads*. Edinburgh: T. & T. Clark.

Dumézil, Georges, 1958, “La Rigspula et la structure sociale indo-européenne.” *Revue de l’histoire des religions* vol. 154, nr. 1, s. 1-9.

Durkheim, Émile, och Marcel Mauss, 1963, *Primitive Classification*. Övers. och förord av Rodney Needham. (Franskt original 1903.) Chicago: University of Chicago Press.

Edgerton, Franklin, 1965, *The Beginnings of Indian Philosophy*. London: George Allen & Unwin.

Eliade, Mircea, 1996 (1958), *Patterns in Comparative Religion*. Övers. Willard Trask. Lincoln: University of Nebraska Press.

Eliade, Mircea, 2002, *Myten om den eviga återkomsten. Arketyper och upprepning*. Övers. D. Shafran och Å. Nylinder. (Franskt original 1969.) Falun: Dualis.

Falk, Harry, 1986, "Vedisch upaniṣád." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 136, nr. 1, s. 80-97."

Farmer, Steve, John B. Henderson och Michael Witzel, 2000, "Neurobiology, Layered Texts, and Correlative Cosmologies: A Cross-Cultural Framework for Premodern History." *Bulletin of the Museum of Far-Eastern Antiquities* 72, s. 48-90  
(<http://www.people.fas.harvard.edu/~witzel/BMFEAfinal.pdf>).

Frauwallner, Erich, 1984, *History of Indian Philosophy I*. Övers. V.M. Bedekar. (Tyskt original 1953.) Delhi: Motilal Banarsidass.

Fujii, Masato, 1997, "On the Formation and Transmission of the Jaiminīya-Upaniṣad-Brāhmaṇa." I M. Witzel, red., *Inside the Texts, Beyond the Texts: New Approaches to the Study of the Vedas*, Cambridge: Department of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University, s. 89-102.

Gill, Sam D., 1975, "The Color of Navajo Ritual Symbolism: An Evaluation of Methods." *Journal of Anthropological Research* vol. 31, nr. 4, s. 350-63.

Gonda, Jan, 1957, *Some Observations on the Relations between "Gods" and "Powers" in the Veda, A Propos of the Phrase sūnuḥ sahasaḥ*. 's-Gravenhage: Mouton & Co.

Gonda, Jan, 1960, *Die Religionen Indiens I: Veda und Älterer Hinduismus*. Stuttgart: W. Kohlhammer.

Gonda, Jan, 1966, *Loka: World and Heaven in the Veda*. Amsterdam: N.V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij.

Gonda, Jan, 1975a, *A History of Indian Literature I: Vedic Literature (Saṃhitās and Brāhmaṇas)*. Wiesbaden: Otto Harassowitz.

- Gonda, Jan, 1975b, "Pratiṣṭhā." *Selected Studies II*. Leiden: Brill, s. 340-76.
- Gonda, Jan, 1975c, "Bandhu- in the Brāhmaṇa-s." *Selected Studies II*. Leiden: Brill, s. 402-30.
- Gonda, Jan, 1976, *Triads in the Veda*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- Gonda, Jan, 1980, *Vedic Ritual: The Non-Solemn Rites*. Leiden: Brill.
- Gonda, Jan, 1983, "The Creator and his Spirit." *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 27, s. 5-42.
- Gonda, Jan, 1985 (1965), "Soma, Amṛta and the Moon." *I Change and Continuity in Indian Religion*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.
- Gonda, Jan, 1993 (1954), "Śrī." Kap. 2 i *Aspects of Early Viṣṇuism*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Gren-Eklund, Gunilla, 1978, *A Study of Nominal Sentences in the Oldest Upaniṣads*. Uppsala: Almqvist & Wiksell International.
- Hanefeld, Erhardt, 1976, *Philosophische Haupttexte der älteren Upaniṣaden*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Hara, Minoru, 2004, "Two Notes on the Word *upaniṣad* in the *Mahā-bhārata*. I P. Balcerowicz och M. Mejer, red., *Essays in Indian Philosophy, Religion & Literature*. Delhi: Motilal Banarsidass, s. 123-36.
- Heesterman, J.C., 1985, *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kinship, and Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Heimann, Betty, 1928, "Die Dingbeziehungen in den alten Upaniṣaden." *Zeitschrift für Indologie und Iranistik* 6, 1928, s. 82-91.
- Hillebrandt, Alfred, 1999, *Vedic Mythology*. I-II. Övers. S.R. Sarma. (Tyskt original 1927 och 1929.) Delhi: Motilal Banarsidass.
- Hiltebeitel, Alf, 1983, "Die glühende Axt: Symbolik, Struktur und Dynamik in Chandogya Upanishad 6." I Hans-Peter Duerr, red., *Sehnsucht nach dem Ursprung: Zu Mircea Eliade*. Stuttgart: Syndikat, s. 394-405.
- Hoffmann, Karl, 1976, *Aufsätze zur Indoiranistik II*. Utg. Johanna Narten. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag.

- Hopkins, Edward Washburn, 1915, *Epic Mythology*. Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner.
- Houben, Jan E.M., 2000, "The Ritual Pragmatics of a Vedic Hymn: The 'Riddle Hymn' and the Pravargya Ritual." *Journal of the American Oriental Society* vol. 120, nr. 4, s. 499-536.
- Houben, Jan E.M., 2007, "pra-vargyà-, pari-vargyà-, vāsudeva-várgya." *Electronic Journal of Vedic Studies* vol. 14, nr. 1.
- Hubert, Henri, och Marcel Mauss, 1981, *Sacrifice: Its Nature and Functions*. Övers. W.D. Halls. (Franskt original 1898.) Chicago: University of Chicago Press.
- Jamison, Stephanie W., 1991, *The Ravenous Hyenas and the Wounded Sun: Myth and Ritual in Ancient India*. Ithaca N.Y.: Cornell University Press.
- Kaelber, Walter O., 1990, *Tapta Mārga: Asceticism and Initiation in Vedic India*. Delhi: Sri Satguru Publications.
- Keith, Arthur Berriedale, 2007 (1925), *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*. I-II. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Kirfel, Willibald, 1967 (1920), *Die Kosmographie der Inder*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung.
- Klaus, Konrad, 1986, *Die altindische Kosmologie. Nach den Brāhmaṇas dargestellt*. Bonn: Indica et Tibetica Verlag.
- Kuiper, F.B.J., 1961, "Some Observations on Dumézil's Theory." *Numen* vol. 8, nr. 1, s. 34-45.
- Kuiper, F.B.J., 1964, "The Bliss of Aša." *Indo-Iranian Journal* vol. 8, nr. 2, s. 96-129.
- Kuiper, F.B.J., 1972, "The Heavenly Bucket." I J. Ensink och P. Gaeffke, red., *India Maior: Congratulatory Volume Presented to J. Gonda*. Leiden: Brill, s. 144-57.
- Kuiper, F.B.J., 1979, *Varuṇa and Vidūṣaka: On the Origin of the Sanskrit Drama*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- Kuiper, F.B.J., 1997 (1961), "The Interpretation of Chāndogya Upaniṣad III.1.2." I *Selected Writings on Indian Linguistics and Philology*, red. A. Lubotsky, M.S. Oort och M. Witzel. Amsterdam: Editions Rodopi B.V., s. 377-80.
- Larson, Gerald James, 2001, *Classical Sāṃkhya: An Interpretation of its History and Meaning*. Delhi: Motilal Banarsidass. (3 rev. utg.; urspr. publ. 1969.)

- Lévi, Sylvain, 1898, *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*. Paris: Ernest Leroux.
- Lincoln, Bruce, 1986, *Myth, Cosmos, and Society: Indo-European Themes of Creation and Destruction*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Lincoln, Bruce, 1989, *Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*. New York: Oxford University Press.
- Lincoln, Bruce, 2006, "How to Read a Religious Text: Reflections on Some Passages of the Chāndogya Upaniṣad." *History of Religions* vol. 46, nr. 2, s. 127-39.
- Lopez, Carlos, 1997, "Food and Immortality in the Veda: A Gastronomic Theology?" *Electronic Journal of Vedic Studies* vol. 3, nr. 3.
- Lüders, Heinrich, 1951, *Varuṇa I: Varuṇa und die Wasser*. Utg. av Ludwig Alsdorf. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lüders, Heinrich, 1959, *Varuṇa II: Varuṇa und das Ṛta*. Utg. av Ludwig Alsdorf. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lyle, Emily, 1990, *Archaic Cosmos: Polarity, Space and Time*. Edinburgh: Polygon.
- Macdonell, Arthur A., 1897, *Vedic Mythology*. Strassburg: Karl Trübner.
- Macdonell, Arthur A., 2009 (1916), *A Vedic Grammar for Students*. Delhi: Low Price Publications.
- Macdonell, Arthur A., och Arthur Berriedale Keith, 2007 (1912), *Vedic Index of Names and Subjects*. I-II. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Majumdar, R.C. (red.), 1965 (1951), *The History and Culture of the Indian People I: The Vedic Age*. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan.
- Mauss, Marcel, 1911, "Anna-Virāj." I *Mélanges d'indianisme offerts par ses élèves à M. Sylvain Lévi*, Paris: Leroux, s. 333-41.
- Mayrhofer, Manfred, 1986, *Etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- Monier-Williams, Monier, 2012 (1899), *A Sanskrit-English Dictionary*. New Delhi: Asian Educational Services.
- Morgenroth, W., 1970, "Die Lehre des Uddālaka Āruṇi: Ch.-Up. VI." *Archiv Orientální* 38, s. 33-44.

- Naudou, Jean, 1980, "L'analyse ternaire de la nature dans la pensée indienne." *Revue de l'histoire des religions* 197, nr. 1, s. 7-26.
- Oberlies, Thomas, 1988, "Die Śvetāśvatara-Upaniṣad: Eine Studie ihrer Gotteslehre." *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 32, s. 35-62.
- Oberlies, Thomas, 2012, *Der Rigveda und seine Religion*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- Oguibenine, Boris, 1998, "The *signifiant* and the *signifié* in Vedic sacrifice." I *Essays on Vedic and Indo-European Culture*, övers. Hema Parthasarathy. New Delhi: Motilal Banarsidass.
- Oldenberg, Hermann, 1894, *Die Religion des Veda*. Berlin: Verlag von Wilhelm Hertz.
- Oldenberg, Hermann, 1919, *Vorwissenschaftliche Wissenschaft: Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Oldenberg, Hermann, 1997, *The Doctrine of the Upaniṣads and the Early Buddhism*. Övers. Shridhar B. Shrotri. (Tyskt original 1908.) Delhi: Motilal Banarsidass.
- Ong, Walter J., 1982, *Orality and Literacy*. New York: Methuen & co.
- Parpola, Asko, 1979, "On the Symbol Concept of the Vedic Ritualists." I Haralds Biezais, red., *Religious Symbols and their Functions*. Uppsala: Almqvist & Wiksell, s. 139-53.
- Parpola, Asko, 2004-5, "The Nāsatyas, the Chariot, and Proto-Aryan Religion." *Journal of Indological Studies* 16-17, s. 1-63.
- Przyluski, Jean, 1929, "La loi de symétrie dans la Chāndogya-Upaniṣad." *Bulletin of the School of Oriental Studies* vol. 5, nr. 3, s. 489-97.
- Przyluski, Jean, 1930-32, "La théorie des guṇa." *Bulletin of the School of Oriental Studies* vol. 6, nr. 1, s. 25-35.
- Renou, Louis, 1978, *L'Inde fondamentale*. Red. Ch. Malamoud. Paris: Hermann.
- Ruben, Walter, 1954, *Geschichte der Indischen Philosophie*. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften.
- Ruben, Walter, 1961 (1955), *Beginn der Philosophie in Indien*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Rönnow, K., 1927, *Trita Āptya: Eine vedische Gottheit*. Uppsala: A.-B. Lundequistska Bokhandeln.

- Schmithausen, Lambert, 1994, "Zur Textgeschichte der *pañcāgnividyā*." *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 38, s. 43-60.
- Schneider, Ulrich, 1961, "Die altindische Lehre vom Kreislauf des Wassers." *Saeculum* 12, s. 1-11.
- Senart, Emile, 1915, "Rajas et la théorie indienne des trois guṇas." *Journal asiatique* serie 11, vol. 11, s. 151-64.
- Sénart, Emile, 1925, "La théorie des guṇas et la Chāndogya Upaniṣad." *Études asiatiques* 2, vol. 20, s. 185-92.
- Sharma, Arvind, 2000, "Of Śūdras, Sūtas, and Ślokas: Why is the *Mahābhārata* Preeminently in the *Anuṣṭubh* Metre?" *Indo-Iranian Journal* 43, s. 225-78.
- Sieg, Emil, 1923, "Der Nachtweg der Sonne nach der vedischen Anschauung." *Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, s. 1-23.
- Slaje, Walter, 2001, "Salt and Water (I): Yājñavalkya's saindhava-drṣṭānta (BĀU II 4,12)." *Indo-Iranian Journal* vol. 44, nr. 1, s. 25-57.
- Smith, Brian K., 1989, *Reflections on Resemblance, Ritual, and Religion*. New York: Oxford University Press.
- Smith, Brian K., 1990, "Eaters, Food, and Social Hierarchy in Ancient India." *Journal of the American Academy of Religion* vol. 58, nr. 2, s. 177-205.
- Smith, Brian K., 1994, *Classifying the Universe: The Ancient Indian Varṇa System and the Origins of Caste*. New York: Oxford University Press.
- Speyer, J.S., 1906, "A Remarkable Vedic Theory about Sunrise and Sunset." *Journal of the American Oriental Society* vol. 38, nr. 3, s. 723-7.
- Thieme, Paul, 1968, "Ādeśa." I *Mélanges d'indianisme a la mémoire de Louis Renou*, Paris: Éditions E. de Boccard, 1968, s. 715-23.
- Thite, Ganesh Umakant, 1975, *Sacrifice in the Brāhmaṇa-Texts*. University of Poona.
- Tull, Herman W., 1989, *The Vedic Origins of Karma*. Albany: State University of New York Press.
- Turner, Victor, 1967, "Color Classification in Ndembu Ritual: A Problem in Primitive Classification." I *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca N.Y.: Cornell University Press.

Vajracharya, Gautama V., 1997, "The Adoption of Monsoonal Culture by R̥gvedic Aryans: A Further Study of the Frog Hymn." *Electronic Journal of Vedic Studies* vol. 3, nr. 2.

Varenne, Jean, 1982, *Cosmogonies Védiques*. Paris: Société d'édition >>Les Belles Lettres<<.

de Vries, Jan, 1965 (1942), "Rood – Wit – Zwart." I *Kleine Schriften*, Berlin: Walter de Gruyter, s. 351-9.

Weber-Brosamer, Bernhard, 1988, *Annam: Untersuchungen zur Bedeutung des Essens und der Speise im vedischen Ritual*. Rheinfelden: Schäuble Verlag.

Wezler, Albrecht, 1996, "Zu den sogenannten Identifikationen in den Brāhmaṇas." *Studien zur Indologie und Iranistik* 20, s. 485-522.

Whitney, William Dwight, 2006 (1885), *The Roots, Verb-Forms and Primary Derivatives of the Sanskrit Language*. Delhi: Low Price Publications.

Wilden, Eva, 2000, *Der Kreislauf der Opfertgaben im Veda*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Witzel, Michael, 1979, "On Magical Thought in the Veda." Installationsföreläsning vid Leidens universitet. ([http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/savifadok/90/1/Magical\\_Thought\\_1979.pdf](http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/savifadok/90/1/Magical_Thought_1979.pdf))

Witzel, Michael, 1984, "Sur le chemin du ciel." *Bulletin d'Études Indiennes* 2, s. 213-79.

Witzel, Michael, 1995, "Looking for the Heavenly Casket." *Electronic Journal of Vedic Studies* vol. 2, nr. 2.

Witzel, Michael, 1996, "How to Enter the Vedic Mind? Strategies in Translating a Brāhmaṇa Text." I E. Garzilli, red., *Translating, Translations, Translators from India to the West*. Opera Minora I. Cambridge Mass.: Harvard Oriental Series. ([http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/savifadok/109/1/How\\_to\\_Enter\\_1996.pdf](http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/savifadok/109/1/How_to_Enter_1996.pdf))

Witzel, Michael, 2005, "Vedas and Upaniṣads". I Gavin Flood, red., *The Blackwell Companion to Hinduism*, Oxford: Blackwell Publishing, s. 68-101.

Witzel, Michael, 2009, "Moving Targets? Texts, Language, Archaeology and History in the Late Vedic and Early Buddhist Periods." *Indo-Iranian Journal* vol. 52, nr. 2-3, s. 287-310.