



GÖTEBORGS UNIVERSITET  
LITTERATUR, IDÉHISTORIA OCH RELIGION

# Det döda ägget

## En studie av den vediska antropogonin

Per-Johan Norelius

	<p><i>Termin:</i> VT 2010 <i>Kurs:</i> RKT 145, teologi. 15 hp <i>Nivå:</i> Kandidat <i>Handledare:</i> Clemens Cavallin</p>
--	--

# INNEHÅLL

<b>INLEDNING .....</b>	<b>3</b>
ÄMNE.....	3
FRÅGESTÄLLNING .....	3
METOD.....	4
MATERIAL.....	5
TIDIGARE FORSKNING .....	5
BAKGRUND: FORNINDISK (VEDISK OCH POSTVEDISK) MYTOLOGI.....	7
FÖRKORTNINGAR .....	11
<b>1. VIVASVATS FÖDELSE I VEDISK MYTOLOGI.....</b>	<b>12</b>
DET DÖDA ÄGGET .....	12
ABORT.....	16
FOSTERHINNAN SOM ”ORENHET” .....	18
ATRI OCH ABORT.....	21
ATRI OCH MISSFALL .....	24
DÖTT HÅR OCH SKINN .....	27
FLER POSTVEDISKA UTVECKLINGAR AV ÅTRI-MYTEN.....	33
<b>2. POSTVEDISKA VARIATIONER .....</b>	<b>37</b>
<b>SLUTSATS .....</b>	<b>42</b>
<b>KÄLLFÖRTECKNING .....</b>	<b>42</b>

# Inledning

## **Ämne**

Denna uppsats behandlar en figur i vedisk eller fornindisk myt: Vivasvat, vars namn (”den vittskinande”) i postvedisk religion används om solguden, men som i vedisk myt (som de flesta forskare tycks vara ense om) ursprungligen torde ha varit ett slags halvt förgudligad urfadersfigur, kanske den första människan. Fokus ligger här på myten om Vivasvats födelse; vad för slags symbolik som ligger till grund för de besynnerliga detaljerna i berättelsen (och för andra vediska myter), och hur denna kan knytas till Vivasvats (förmodade) roll som den ”förste dödlige” i vedisk myt.

## **Frågeställning**

Fokus ligger som sagt på myten om Vivasvats födelse. Enligt denna kom han till världen som Mārtāṇḍa, ”det döda ägget”, som en följd av en abort; han blev alltså dödfödd, vilket tycks förklara skillnaden mellan honom och hans äldre, odödliga bröder, de gudomliga Ādityerna. Myten föreligger i flera olika versioner i den vediska litteraturen och verkar också ha inspirerat till en rad andra myter, och till en del av symboliken i olika ritualer (se särskilt Jamison 1991). Målet med uppsatsen är i första hand att spåra mytens utveckling – inklusive de nya myter som tycks ha inspirerats av den – genom den vediska litteraturen, och även i postvediska texter (där Jamison, Preciado-Solís och Couture [se nedan] har pekat på flera berättelser som verkar vara direkt inspirerade av den vediska myten). Detta gäller också den rituella betydelse som tillskrivits myten. I andra hand har jag försökt utröna i vilken utsträckning den ”ursprungliga” myten kan uttolkas i skenet av dessa senare varianter; här följer jag till stor del Jamisons studie i ämnet, men söker också vidareutveckla hennes argument. Vad de postvediska varianterna av myten beträffar har jag försökt utröna huruvida dessa har något att tillföra studiet av den vediska myten (dvs. om de bevarat aspekter av den som inte kommer fram i de vediska texterna), eller om deras författare bara hämtat sin inspiration från den vediska litteraturen och sedan utvecklat sina egna myter efter ett liknande mönster.

Målet är alltså först och främst att spåra mytens utveckling – de varianter och nya myter som uppkommit ur den – genom den vediska litteraturen, samt i postvediska texter (de båda sanskriteposen och de tidiga Purāṇorna). Först i andra hand försöker jag att – så gott det går med det ofta dunkla och fragmentariska material som finns att tillgå i de vediska texterna –

utröna mytens ”ursprungliga” betydelse (eller åtminstone vilken funktion den hade för de vediska ritualtexternas författare).

## **Metod**

I uppsatsen kommer tidigare forskning kring myten att föras samman och vidareutvecklas; en del av de relevanta studierna har kommit först under senare år, ibland utan att författarna känt till all tidigare forskning i ämnet. Av särskild betydelse här är Hoffmanns (1957) klassiska studie (en jämförelse med forniranska myter) och Jamisons (1991) jämförelse med en rad liknande vediska myter, samt Preciado-Solís’ (1984) och Coutures (2009) studier av postvediska utvecklingar av myten. Jag har delvis följt dessa studier och försökt kasta ljus över Vivasvat-mytens genom jämförelser med andra vediska texter (mytologiska och ritualknutna), såväl som några postvediska myter och legender (från Mahābhārata och Purāṇa-texter).

Jag har alltså gått igenom de relevanta vediska texterna och deras versioner av myten. Dessa versioner finns, bekvämt nog, översatta tillsammans med den ursprungliga sanskrittexten i Jamisons (1991) studie; mycket av det relevanta materialet citeras och översätts också av Preciado-Solís (1984) och Hoffmann (1957). Därjämte finns förstås fullständiga eller delvisa översättningar av många av de relevanta texterna: så t.ex. Geldners tyska översättning av Ṛg-Veda, och O’Flahertys (1981) antologi på engelska; Whitneys och Bloomfields översättningar av (hela eller delar av) Atharva-Veda; Keiths översättning av Yajur-Veda; Eggelings översättning av Śatapatha-Brāhmaṇa; van Buitenens översättning av bok 1-3 av Mahābhārata (kritiska utgåvan); Coutures franska översättning av delar av Harivaṃśa (kritiska utgåvan) och Wilsons översättning av Viṣṇu-Purāṇa. Många av de relevanta myterna – vediska och purāṇska – finns också översatta i O’Flahertys (1975) och Dimmitt och van Buitenens (1978) antologier, medan en del av de vediska hymnerna finns översatta i Söderblom (1908) och Varenne (1982). (För andra, mer sällan konsulterade översättningar, se källförteckningen.) Kortare sanskritstycken har jag ibland översatt själv; främst när ingen översättning funnits att tillgå, eller när det rör sig om så korta och enkla texter att de lika gärna kan citeras på svenska.

I mitt studium av de vediska och senare texterna har jag också funnit myter och riter som verkar kunna knytas till mytologin kring Vivasvat och som jag fört in i diskussionen. Viktiga arbeten som jag använt mig av här har varit Heestermans (1957) beskrivning av den vediska kröningsceremonin (*rājasūya*-) och de riter som omgärdar den, där flera riter verkar kunna kopplas till Vivasvat-mytens (som Heesterman också noterar i förbigående); flera av de

relevanta texterna här är översatta av Heesterman och har citerats från hans studie. Stor användning har jag också haft av Filliozats (1947) och Zysks (1993) studier av fornindisk läkekonst, särskilt vad beträffar hudsjukdomar och deras relevans för uttolkningen av myten (som Jamison argumenterat för).

Det rör sig förstås om en mycket stor mängd, ofta omfattande texter, där översättningar långt ifrån alltid funnits tillgängliga. Till stor hjälp för att ”navigera” genom detta väldiga textkorpus har tidigare studier av Vivasvat-myten (Jamison, Hoffmann, Preciado-Solís), där många av de relevanta passagerna citerats och översatts, varit. Jag kan dock inte göra anspråk på att ha finkammat hela den vediska litteraturen efter relevanta textstycken. Jag har i första hand byggt vidare på de tidigare studier av Vivasvat-myten som listats ovan, och bitvis använt mig av studier och översättningar av riter eller myter som jag funnit relevanta för diskussionen. Ett mer uttömmande studium av den vediska (och postvediska) litteraturen kan kanske kasta ytterligare ljus över mytologin kring Mārtāṇḍa; ett sådant studium har dock inte varit möjligt vid arbetet med denna uppsats.

## ***Material***

Det primära källmaterialet utgörs, förstås, av sanskrittexter och översättningar av dessa. (Se vidare diskussionen av vedisk, episk och purāṇsk litteratur nedan, under ”Bakgrund”.) De mest relevanta texterna här har varit Ṛg- och Atharva-Veda (med Geldners, O’Flahertys, Bloomfields och Whitneys översättningar; se ovan); Brāhmaṇa- Āraṇyaka- och Saṃhitā-texter (bland de viktigaste är Taittirīya-Saṃhitā [övers. Keith], Taittirīya-Āraṇyaka [många relevanta passager översatta och diskuterade i Heesterman 1957], Kāthaka-Saṃhitā, Maitrayāṇī-Saṃhitā, Śatapatha-Brāhmaṇa [övers. Eggeling] och Jaiminīya-Brāhmaṇa); Mahābhārata (delvis övers. av van Buitenen), Harivaṃśa (delvis övers. av Couture; se också Dimmitt och van Buitenen), Viṣṇu-Purāṇa (övers. Wilson) och Mārkaṇḍeya-Purāṇa. De flesta sanskrittexter jag har använt mig av finns att tillgå i databaserna GRETIL ([http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene\\_1/fiindolo/gretil.htm](http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil.htm)) och TITUS (<http://titus.uni-frankfurt.de/indexe.htm?/texte/texte2.htm#ved>); andra utgåvor har listats i källförteckningen.

## ***Tidigare forskning***

De tidiga pionjärerna inom den vediska forskningen – Bergaigne, Oldenberg, Macdonell, Keith – skrev alla om Vivasvat i sina standardverk om vedisk religion (se citat och diskussion i början av kap. 1). Deras slutsatser var dock delvis påverkade av samtidens ”naturmytologiska” teorier, något som föranledde flera av dem att godta den postvediska identifieringen av Vivasvat med solen såsom gällande även för de äldsta vediska

texterna. Därjämte noterade de emellertid också de starka band mellan Vivasvat och offerförrättande (och i synnerhet offerelden och den heliga somadrycken) som kan skönjas i R̥g-Veda, något som ledde till slutsatsen att Vivasvat var den förste offerförrättaren och kanske den mytiska urtypen för den vediske offeraren (se också Dumézil 1971, s. 243-50). Teorin är intressant men har tyvärr inte varit till stor användning i vår diskussion; i post-rgvediska texter verkar f.ö. kopplingen mellan Vivasvat och offret redan ha försvunnit.

En banbrytande studie av myten om Vivasvats gjordes 1957 av Karl Hoffmann, som konstaterade att identifieringen med solen inte finner något stöd i de äldsta vediska texterna. Hoffmann jämförde istället berättelsen om Vivasvats födelse som en dödfödd klump av kött, lika hög som bred, som måste snidas till mänsklig form, med den zoroastriska myten om Gayomart ("dött liv"), som enligt *Bundahishn* var den förste människan och som i likhet med Mārtāṇḍa (vars namn innehåller samma ord *mārta*- "död" eller "dödlig" som i Gayomart) ursprungligen hade formen av ett klot (jfr. också Boyce 1996 [1975], s. 139-40). Denna iranska parallell stöder tesen att Vivasvat var en dödlig snarare än en gud eller liknande; detsamma gäller hans forniranska namne, *Vīvahvant*, som i mytologin var en urtida kung och som i Yasna uttryckligen sägs ha varit den förste dödlige (se vidare diskussion i kap. 1). En nyare, lika viktig studie av den vediska myten är Jamison 1991, som pekar på en lång rad mytiska paralleller i de vediska ritualtexterna och även på hur symboliken i dessa myter finns invävd i vediska ritualer (framför allt *dīkṣān* och den tidigare föga utforskade Jumbaka-riten), där en symbolisk pånyttfödelse och befrielse från orenhet och ofullkomlighet är framträdande inslag. (Liknande slutsatser hade dragits redan 1957 av Heesterman i hans studie av den vediska kröningsceremonin; detta arbete har också varit av stor användning i min studie.) Jamison fokuserar på de vediska myternas beskrivning av Mārtāṇḍa som ett dödfött foster, som förklarar hans ursprungliga vanskaphet; hon knyter denna till den vediska initiationsritens (*dīkṣā*) pånyttfödelsesymbolik och till andra vediska (och episka) myter om dödfödda figurer.

Beträffande de postvediska utvecklingarna av myten har jag utgått från studier av Preciado-Solís (1984) och Couture (2009), vars argumentation är helt självständig från de övriga studier som listats här ovan (varken Preciado-Solís eller Couture hänvisar till Hoffmann; Couture verkar inte känna till Jamisons studie och Jamison inte Preciado-Solís'). Här pekas på flera myter från sanskriteposen och de tidiga Purāṇorna som verkar ha utformats med den vediska Mārtāṇḍa-myten som förebild. (Jamison pekar också på några sådana utvecklingar i Mbh, dock inte samma myter.) Dessa paralleller diskuteras i kap. 2 i uppsatsen, där jag också försöker utröna huruvida de kan kasta något ytterligare ljus över den vediska myten.

## **Bakgrund: Fornindisk (vedisk och postvedisk) religion**

Huvuddelen av de texter som kommer att diskuteras härrör från den vediska perioden i Indiens historia, dvs. från ca 1500 fvt. (indoariernas invandring till nordvästra Indien och diktandet av de första vediska hymnerna) till ca 500 fvt.;<sup>1</sup> slutet av denna period har vanligtvis karakteriserats med en kraftig urbanisering som innebar slutet på det halvnomadiska vediska samhället; uppkomsten av ”kätterska” sekter (jainism och buddhism; numera daterade till efter 400 fvt.) som kom att förändra det religiösa livet i Nordindien och innebära slutet för den offerbaserade vediska religionen; samt, ca 300 fvt. eller senare, uppkomsten av skriftsystem (*brāhmī*, *kharoṣṭhī*), något som möjliggjorde uppkomsten av en ny ”kanon” (först och främst sanskriteposen Mahābhārata och Rāmāyaṇa, under århundradena runt vår tideräknings början; senare de första Purāṇa-texterna, som kom till under Gupta-perioden, dvs. 300-500-talet evt.) som inte, som de vediska ”texterna”, bevarades genom muntlig tradition utan spreds i skriftform.

De äldsta vediska texterna (ursprungligen, förstås, inte ”texter” utan muntligt traderade hymner) är de fyra Veda-böckerna – Ṛg-Veda (en samling av hymner avsedda att sjungas vid offren; ca 1200-900 fvt.) och de något yngre Sāma-Veda (hymner från Ṛg-Veda som tonsatts), Yajur-Veda (ritualformler på prosa) och Atharva-Veda (filosofisk-kosmologiska hymner blandade med trollformler, besvärjelser och ”folkloriskt” material). Yngre än dessa är offer- och ritualtexterna (*Brāhmaṇa*, *Āraṇyaka*, *Samhitā*), som allesammans ”tillhör” någon av de fyra Veda-texterna och anses vara kommentarer till dessa; deras främsta syfte är att förklara offerritererna (*yajña*-), som utgjorde grunden för den vediska religionen (hit hörde offer av husdjur som kor, getter och, vid högtidliga tillfällen, hästar, som buddhisterna och jainisterna med sin betoning på icke-våld eller *ahiṃsā* kom att motsätta sig, men också av vegetariska matoffringar (*iṣṭi*) av gröt och kakor, av mjölk (*pravargya*-riten), och av rusdrycken *soma*). Vanligtvis förklaras en rituals betydelse genom att ritualen knyts till en eller annan myt: i urtiden stred sålunda (för att ta ett av de vanligaste exemplen) gudarna (*deva*-) och demonerna (*asura*-) om herraväldet över universum och gudarna låg i underläge, men genom att förrätta den eller den riten eller yttra den eller den versen eller besvärjelsen kammade de hem segern. De flesta av dessa myter är till sitt ursprung troligen äldre än offertexterna, och många av dem nämns redan i Veda-hymnerna. Här uppkommer en av de stora svårigheterna i utforskningen av vedisk mytologi: hymnerna, som var avsedda att sjungas vid förrättandet av offren och som oftast hyllar en eller annan gud, förtäljer mycket sällan en myt i dess helhet; åhörarna av

---

<sup>1</sup> För en översikt över den vediska litteraturen och mycket av den senaste forskningen, se Witzel 2005.

hymnerna (de flesta av dem präster som torde ha varit väl insatta i mytologin) förväntades känna till alla de berättelser som i hymnerna oftast bara nämns i förbigående, utan att någon vidare förklaring skulle vara nödvändig. I sin äldsta form möter oss därför de vediska myterna oss i ett ofta fragmentariskt skick; den muntliga tradition som bevarade dem har för länge sedan gått förlorad, och bara hymnerna återstår. Offertexterna förtäljer många av myterna i deras helhet, men här tillkommer två problem: dessa texter är yngre än hymnerna och deras versioner av berättelserna kan vara senare utvecklingar; och myterna sätts som regel i samband med olika ritualer, en koppling som i de flesta fall sannolikt är ett sent påfund. Dessa problem gäller också för uttolkandet av ”vår” myt: medan Vivasvat nämns i flera passager i R̥g-Veda, förtäljs berättelsen om hans födelse bara i två verser i en sen rgvedisk hymn (10:72, vers 8-9), och här nämns Vivasvat själv inte vid namn. Först i Brāhmaṇa-texterna återges myten i sin helhet, men här ges den alltid en ritualistisk dimension. Som Jamisons studie (jfr. också Heesterman) har visat är förvisso symboliken i myten om Mārtāṇḍa djupt invävd i ett antal vediska ritualer (såsom *dīkṣān*). Huruvida den rituella kopplingen är ”ursprunglig” eller ett påfund av offertexternas författare är svårt att säga; i vilket fall som helst har Hoffmanns jämförelse med forniranska myter visat att den myt som dessa texter förtäljer om Mārtāṇḍa i stora drag går tillbaka till den proto-indoiranska perioden, och alltså inte bara är en post-rgvedisk prästerlig konstruktion. F.ö. är som sagt det främsta målet med min uppsats att spåra mytens utveckling genom den vediska och postvediska litteraturen, snarare än försöka isolera en ”urmyt” eller en ”ursprunglig” innebörd; de betydelser som tillskrivits Mārtāṇḍa-myten vid olika skeden i den vediska religionens utveckling kommer förvisso att diskuteras, men först i andra hand är det fråga om att försöka utröna huruvida dessa betydelser är ”ursprungliga”.

Mindre diskussion kommer att ägnas den senvediska Sūtra-litteraturen: *Śrauta-Sūtras* (offermanualer); *Gṛhya-Sūtras* (manualer för mer folkliga ”hushållsriter”; övers. Oldenberg 1886 och 1892); och *Dharma-Sūtras* (lagtexter). En del av dessa texter kommer dock att tas upp, t.ex. i samband med diskussioner av folkliga riter som *cūḍakarman* eller den ceremoniella första hårklippningen av ett barn, och av lagarna kring mord på en *Ātreṃyī*-kvinna (där jag följer en av Jamisons teorier).

De postvediska texter som kommer att diskuteras är först och främst det stora sanskriteposet Mahābhārata (ca 400 fvt. – 400 evt.; den exakta tillkomstperioden är omstridd) och de tidiga Purāṇorna, av vilka Harivaṃśa, en episk berättelse om gudainkarnationen Kṛṣṇas liv och äventyr på jorden (egentligen ett appendix till Mahābhārata), brukar betraktas som den äldsta (tillkommen runt 200-300 evt.); av de senare texterna anses de viktigaste (de s.k. *Mahā-Purāṇas* eller ”stora Purāṇorna” ha tillkommit under Gupta-dynastins styre, dvs. 300-500-



talen, då ”klassisk hinduism” började ta form: buddhismen, som runt vår tideräknings början varit den dominerande religionen i norra Indien, fick under denna tid ge vika för konkurrensen från den viṣṇuitiska religion som sponsrades av Gupta-härskarna (den statliga finansiering som buddhismen tidigare åtnjutit under Maurya-dynastin var nu borta). Tillkomsten av de båda sanskriteposen<sup>2</sup> och av de tidiga Purāṇorna brukar betraktas som en följd av denna ”hinduiska” tillväxt, och t.o.m. anses ha bidragit till den genom att popularisera de ”nya” gudarna Viṣṇu, Kṛṣṇa och Śiva och deras myter.<sup>3</sup> Den religion och mytologi som kommer fram i eposen och Purāṇorna har till stor del sin grund i den nya *bhakti*-teologin, där ”hängivenhet” till en vanligtvis allsmäktig gudom (Viṣṇu, Śiva) är det förespråkade medlet för att uppnå befrielse (*mokṣa*) från själavandringens kretslopp (*samsāra*; detta beskrivs vanligtvis som ett inträde i gudens himmelska paradiset, inte, som i den senare Advaita-Vedānta-filosofin med början i Śaṅkaras [ca 800] läror, som en förening med den opersonliga urkraften, *brahman*). Den vediska offerreligionen, som redan kritiserades av Buddhas och Jina Mahāvīras efterföljare, förkastas här som ett onödigt besvärligt medel till frälsning jämfört med den enklare hängivenheten till en nådefylld gud, och den himmel (*Svarga*) som man enligt den brāhmaṇska teologin når genom offer förklaras vara underlägsen det paradiset som vinnas genom *bhakti*.

Det finns inte utrymme här att gå in i större detalj på den vediska offerreligionens övergång till *bhakti*-religion och andra riktningar. Det enda viktiga för vår diskussion är att sanskriteposen och Purāṇa-texterna representerar en ”ny” religion och mytologi, mycket annorlunda från den vediska. De ”varianter” av Mārtāṇḍa/Vivasvat-myten som några av dessa texter innehåller är också, som vi ska få se, i själva verket ”nya” myter som övertagit vediska myters uppbyggnad eller enskilda detaljer, och det är först tack vare Jamisons, Preciado-Solís’ och Coutures studier som det står klart att dessa berättelser faktiskt bygger vidare på vedisk mytologi. I diskussionen av dessa myter kommer vi att försöka utröna huruvida de bevarat några i övrigt okända inslag från den vediska mytologin eller de bara låtit sig inspireras av denna och söker återge gamla myter i en ny tappning.

Av relevans för studiet av Mārtāṇḍa-myten är, som sagt, också forniranska (avestiska och senare) texter. Eftersom ett studium av dessa texter ligger utanför mitt kompetensområde har

---

<sup>2</sup> Det andra sanskriteposet (*itihāsa*- är den sanskritterm som brukar översättas som ”epos”) är Rāmāyaṇa (ca 200 fvt.?), berättelsen om kungasonen och Viṣṇu-inkarnationen Rāmas äventyr; denna text har dock haft mycket liten relevans för diskussionen i den här uppsatsen.

<sup>3</sup> Se t.ex. Fitzgerald 2004, med vidare hänvisningar. Det bör påpekas att teorin (förespråkad av Fitzgerald) att även Mbh tillkommit under Gupta-härskarna har ifrågasatts (t.ex. av Alf Hiltebeitel och Madeleine Biardeau, som argumenterat för en tidigare tillkomsttid).

jag fokuserat på den indiska litteraturen och nöjt mig med att anföra de jämförande studier som redan gjorts i ämnet, av Hoffmann och andra forskare (se Boyce, op.cit.). Kanske kommer framtida jämförelser att kasta ytterligare ljus över myterna om Mārtāṇḍa/Vivasvat; men detta är alltså inte ämnet för denna uppsats.

## **Förkortningar**

AV = Atharva-Veda

BĀU = Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad

HV = Harivaṃśa

JB = Jaiminīya-Brāhmaṇa

KS = Kāṭhaka-Saṃhitā

KŚB = Kāṇva-Śatapatha-Brāhmaṇa

Mbh = Mahābhārata

MP = Matsya-Purāṇa

MS = Maitrāyaṇī-Saṃhitā

RV = Ṛg-Veda

(M)ŚB = (Mādhyandina)Śatapatha-Brāhmaṇa

ŚGS = Śāṅkhāyana-Gṛhya-Sūtra

ŚS = Śrauta-Sūtras

TĀ = Taittirīya-Āraṇyaka

TB = Taittirīya-Brāhmaṇa

TS = Taittirīya-Saṃhitā

VP = Viṣṇu-Purāṇa

# 1. Vivasvats födelse i vedisk mytologi

## **Det döda ägget**

Den äldsta versionen av berättelsen om Vivasvats födelse påträffas i några berömda versrader i en dunkel kosmogonisk hymn i R̥g-Veda (10:72:8-9):<sup>4</sup>

Åtta söner hade Aditi, födda ur hennes kropp. Med sju kom hon till gudarna; [men] Mārtāṇḍa kastade hon bort. Med sju söner kom Aditi [till gudarna?] i den tidigaste tidsåldern; Mārtāṇḍa födde hon till avkomma och död.<sup>5</sup>

I likhet med resten av hymnen är versernas innebörd ytterligt svåruttolkad, och medan det inte råder några tvivel om att Aditis sju övriga söner är den grupp av gudar som benämns Ādityerna eller ”Aditi-sönerna”, framgår det inte vem Mārtāṇḍa – ”det döda ägget” – är. Senare vediska texter är dock eniga om att Mārtāṇḍa är identisk med Vivasvat, människosläktets ursprunglige framavlare. En längre version av myten ges i Śatapatha-Brahmaṇa (3:1:3:3-4; övers. Eggeling):

Now Aditi had eight sons. But those that are called ‘the gods, sons of Aditi,’ were only seven, for the eighth, Mārtāṇḍa, she brought forth unformed: it was a mere lump of bodily matter, as broad as it was high. Some, however, say that he was of the size of a man. The gods, sons of Aditi, then spake, ‘That which was born after us must not be lost: come, let us fashion it.’ They accordingly fashioned it as this man is fashioned. The flesh which was cut off him, and thrown down in a lump, became the elephant: hence they say that one must not accept an elephant (as a gift), since the elephant has sprung from man. Now he whom they thus fashioned was Vivasvat, the Āditya (or the sun); and of him (came) these creatures.<sup>6</sup>

I Maitrāyaṇī-Saṃhitā (1:6:12) ges en version som förklarar Vivasvats vanskaphet som följd av dels en rituell förseelse, dels ett abortförsök:

Aditi kokade risgröt (*odanam*; för rituella matoffringar) i önskan om avkomma. Hon åt resterna [av offringen]. Hon födde [gudarna] Dhātṛ och Aryaman. Hon kokade en till [sats med gröt och] åt resterna. Hon födde Mitra och Varuṇa. Hon kokade en till [sats med gröt och] åt resterna. Hon födde Aṃśa och Bhaga. Hon kokade en till. Hon tänkte: ”När jag ätit resterna föds [barn] här två och två. Det kommer säkert något bättre om jag äter innan [jag offrar].” Hon åt först och offrade [sedan]. Fastän [de ännu bara var] foster talade de båda inne i henne: ”Vi kommer att bli som Ādityerna här.” Ādityerna önskade sig en aborterare<sup>7</sup> åt dem. Aṃśa och Bhaga aborterade dem ... Indra stod upp tack vare sin livsande (*prāṇa*-). Det

<sup>4</sup> För en fullständig översikt av de olika versionerna av denna myt, med översättningar, se Hoffmann 1957; se också Preciado-Solís 1984, s. 60-65; Jamison 1991, s. 202ff. RV 10:72 har översatts i sin helhet flera gånger, bl.a. av Geldner, O’Flaherty (1981), Varenne (1982, s. 208-9); en svensk översättning (på runometer) av K. F. Johansson föreligger i Söderblom 1908, s. 61.

<sup>5</sup> *aṣṭau putrāso aditer ye jātās tanvas pari, devān upa prait saptabhiḥ parā mārtaṇḍam āsyat saptabhiḥ putrair aditir upa prait pūrvaṃ yugam, prajāyai mrtyave tvat punar mārtaṇḍam ābharat.*

<sup>6</sup> *aṣṭau ha vai putrā aditeḥ, yāms tvetad devā ādityā ity ācakṣate sapta haiva te 'vikṛtaṃ hāṣṭamaṃ janayāṃ cakāra mārtaṇḍam saṃdegho haivāsa yāvānevordhvas tāvāms tiryāṇ puruṣasammīta ity u haika āhuḥ, ta u haita ūcuḥ, devā ādityā yad asmān anvajanīmā tad amuyeva bhūddhantemaṃ vikaravāmeti taṃ vicakrur yathāyam puruṣo vikṛtas tasya yāni māmsāni saṃkṛtya saṃnyāsus tato hastī samabhavat tasmād āhur na hastinam pratigrhṇīyāt puruṣājāno hi hastīti yamu ha tad vicakruḥ sa vivasvān ādityas tasyemāḥ prajāḥ.*

<sup>7</sup> *Nirhantr-*, ordagrant ”bortslagare” (Jamison: ”striker-forth”) eller helt enkelt ”dräpare” (se Monier-Williams, s.v., *nir-* √ *han*.)

andra ägget (*āṇḍam*) föll dött (*mṛtam*) ner; det var Mārtāṇḍa, vars avkomma är dessa människor. Aditi sprang fram till Ādityerna: ”Låt denna min [son] få finnas till! Låt honom inte ha flugit ut förgäves!” De sa: ”Då ska han kalla sig en av oss. Han ska inte ringakta oss.” Han blev Ādityan Vivasvat.<sup>8</sup>

Vi behöver här inte gå närmare in på de postvediska (episka och purāṅska) utvecklingarna av myten,<sup>9</sup> som kommer att diskuteras längre fram. Den viktigaste fråga som infinner sig efter en läsning av myterna ovan torde vara: vem är denna Mārtāṇḍa/Vivasvat? I postvedisk tid är Vivasvat ett av solgudens många namn, liksom *Āditya*, ”Aditis son”. Medan identifieringen med solen verkar ha sina rötter redan i vedisk tid,<sup>10</sup> verkar det emellertid inte finnas något belägg för den i de äldsta vediska texterna; möjligen är kopplingen till solen en följd av själva namnet Vivasvat, som bygger på roten (*vi-*) √ *vas* ”skina fram” (vilken i RV också används i beskrivningar av eldguden och av Uṣas, gryningsgudinnan, och från vilken Uṣas’ namn är härlett<sup>11</sup>). Medan 1800-talets naturmytologer inte såg några hinder i att identifiera redan den ṛgvediske Vivasvat med solen,<sup>12</sup> har senare forskning mer lutat åt att se honom som en dödlig, och som den förste offerförrättaren; kanske t.o.m. som en urtyp för den vediske offerherren.<sup>13</sup> Att sitta ”på Vivasvats säte” (*vivasvataḥ sadane*; RV 1:53:1) verkar t.ex. vara synonymt med att förrätta ett offer; Vivasvat sätts flera gånger i anknytning till offerelden, som sägs ha uppenbarat sig (*āvīrbhava*) för honom i urtiden (RV 1:31:3), och

---

<sup>8</sup> *aditir vai prajākāmaudanam apacat soṅśiṣṭam āśnāt tasyā dhātā cāryamā cājāyetām sāparam apacat soṅśiṣṭam āśnāt tasyā mitraś ca varuṅś cājāyetām sāparam apacat soṅśiṣṭam āśnāt tasyā aṃśas ca bhagaś cājāyetām sāparam apacat saikṣatoṅśiṣṭam me ’ śnatyā dvau-dvau jāyete ito nūnam me śreyah syād yat purastād āśnīyām iti sā purastād aśitvopāharat tā antar eva garbhaḥ santā avadatām āvam idaṃ bhaviṣyāvo yad ādityā iti tayor ādityā nirhantāram aichaṃs tā aṃśas ca bhagaś ca nirahatām ... sa vā indra ūrdhva eva prāṇam anudaśrayata mṛtam itaram āṇḍam avāpadyata sa vāva mārtaṅḍo yasyeme manuṣyāḥ prajā sā vā aditir ādityān upādhāvad astv eva ma idaṃ mā ma idaṃ moghe parāpaptad iti te ’bruvann athaiṣo ’smākam eva bravātai na no ’timany ātā iti sa vāva vivasvān ādityaḥ.*

<sup>9</sup> Se särskilt Preciado-Solís, op.cit.

<sup>10</sup> Se Jamison, s. 207-8. Den tidigaste tydliga identifieringen verkar vara Śatapatha-Brāhmaṇa 10:5:2:4: ”Den där borta (solen) är Ādityan Vivasvat” (*asau vā ādityo vivasvān*).

<sup>11</sup> Macdonell s. 43. *Vi-* √ *vas* påträffas också i *vyuṣṭi-*, ett annat ord för gryning.

<sup>12</sup> Så även i standardverken från denna tid; se t.ex. Bergaigne, s. 87-8; Macdonell, op. cit.

<sup>13</sup> Så redan Oldenberg (2010 [1923], s. 122): ”Vivasvant ist der erste Opferer, der Vorfahr des Menschengeschlechts; sein Bote bringt ihm und damit der Menschheit von Himmel her das Feuer, dessen vornehmste Tugend für den vedischen Dichter seine Wirksamkeit beim Opfer ist.” Se också t.ex. Hoffmann, op. cit.; Dumézil 1971, s. 243-50 (”le premier sacrificiant”). För Vivasvat som offerförrättare, se också Bergaigne, s. 86-9, som dock ser Vivasvat som en form av Agni, offereldens gud, ”dont le soleil n’est qu’une des formes” och som ”seule peut rendre compte de caractère d’ancien sacrificateur qui est, dans le Rig-Veda, le trait dominant du mythe de Vivasvat” (s. 88; Bergaigne söker visa att alla halvgudomliga siare och förfäder i RV är aspekter av eldguden). En något likartad teori har framförts av Gregory Nagy (1992 [1974]), som påpekar att roten √ *vas* i Vivasvats namn också påträffas hos den romerska Vesta, härdens gudinna. Han noterar också att samma rot inte bara används för att beskriva Agnis och gryningsgudinnans skinande egenskaper, utan också verkar ha kopplingar till barnavlande; den mest intressanta vers han anför här är RV 1:96:2: ”Han (Agni) frambragte denna människors avkomma med hjälp av Vivasvat-ögat [solen?], och himlen och vattnen [frambragte han också]” (*imāḥ prajā ajanayan manūnām, vivasvatā cakṣasā dyām ca apaś ca*), där ”människors avkomma” kan jämföras med Vivasvats roll som avlare av människosläktet. Intressant är också RV 7:9:3, där Agni benämns *aditir vivasvān*, särskilt om ”*aditi-*” här kan knytas till *Āditya*; härom kan man dock bara spekulera, och Agni räknas vanligtvis inte till Ādityernas skara. - Nagy utvecklar en komplex teori kring den indoeuropeiska eldkulten, som vi dock inte kommer att gå närmare in på här.

såväl eldguden som Mātariśvan, den ”vediske Prometheus” som förde elden till gudar och/eller människor, nämns som hans budbärare.<sup>14</sup> Han har också nära kopplingar till somadrycken, den förnämsta av alla offeringar. Att ingen vedisk hymn tillägnas honom tycks ge stöd åt uppfattningen att Vivasvat ursprungligen inte sågs som gudomlig och aldrig åtnjöt något kult.

I de forniranska texterna finner vi en namne: *Vīvahvant*, en urfadersfigur som bl.a. (Yasna 9:10) sägs ha varit den förste att bereda haoma (ved. *soma*-); den näste som gjorde det var Athwya, och den tredje var Thrīta. Stycket har jämförts med RV 8:2:1, som beskriver hur Indra drack soma tillsammans med Manu Vivasvat och Trīta (*Āptya*).<sup>15</sup> *Vīvahvant* sägs uttryckligen ha varit den ”förste dödliga” (Yasna 9:4); han är far till Yima, jordens första härskare, vars namn svarar mot Yama, Vivasvats son. I såväl den iranska som den vediska traditionen råder det samstämmighet om att Vivasvats avkomma är dödlig och mänsklig: Yama är en dödsgud i postvedisk tradition men var enligt de äldsta texterna ursprungligen en människa, den förste att dö och därmed bli härskare i förfädernas värld;<sup>16</sup> hans bror, Manu, är i vedisk och postvedisk myt människosläktets far, vars själva namn betyder ”människa”.

Till skillnad från sina gudomliga bröder föds Mārtāṇḍa ”till avkomma och död” (*prajāyai mṛtyave*; RV 10:72:9), vilket tycks syfta på hans dödliga natur och roll som människosläktets framavlare. Att han är dödlig framgår också i den andra stora myt där han uppträder: den om hans giftermål. Berättelsen påträffas i sin tidigaste, korta form i RV (10:17:1-2); det exegetiska verket Nirukta (ca 500 fvt.) ger en kommentar till dessa verser som förklarar detaljerna i myten. Postvediska versioner (Bṛhaddevatā 6:162-7:7; Mārkaṇḍeya-Purāṇa, kap. 103-5) skiljer sig något i detaljerna från det vediska materialet.<sup>17</sup> I berättelsen gifter Tvaṣṭṛ, gudarnas smed eller hantverkare, bort sin dotter, Saranyū (som senare blir mor till Manu och Yama), till Vivasvat; av någon anledning flyr dock Saranyū från sin nye make. RV beskriver kortfattat hur ”de (gudarna?) gömde den odödliga från de dödliga och gjorde en dubbelgångare (*savarṇā*-) som de gav till Vivasvat” (*apāgūhann amṛtām martyebhyaḥ kṛtvī savarṇām adadur vivasvate*; 10:72:2), och de senare versionerna beskriver hur Saranyū själv skapade sig en dubbelgångare som fick ta hennes plats medan hon själv försökte fly från Vivasvat i en märres skepnad. Fastän *martyebhyaḥ* ”de dödliga” i RVs version är plural, torde det stå klart att Vivasvat hör till denna skara, och att ”den odödliga”, gudadottern Saranyū, flyr från sin dödliga make. I postvediska varianter har dock myten modifierats med hänsyn

---

<sup>14</sup> Macdonell s. 42.

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> RV 10:14:1-2; Lincoln 1991, s. 7ff och kap. 3.

<sup>17</sup> För översättningar av de vediska och postvediska texterna, se O’Flaherty 1975, s. 60-1, 65-70.

till Vivasvats ”nya”, solära natur: Saraṇyū flyr inte från Vivasvat för att han är dödlig, utan för att hon inte kan uthärda strålglansen från hans kropp. För att äktenskapet ska kunna fungera avlägsnar hantverkarguden Tvaṣṭṛ den överflödiga glansen från Vivasvat, på samma sätt som gudarna skär bort hans överflödiga kött i den vediska myten.<sup>18</sup> Denna nya teologi präglar också berättelsen om Mārtāṇḍas födelse i samma text: *asurerna* eller demonerna hade besekrat gudarna och tagit över världen, och för att återbörda herraväldet till gudarna utförde Aditi späkelse och dyrkade solguden. När denne till slut visade sig för henne och beviljade henne en önskning, bad hon honom att låta sig inkarneras på jorden som hennes son för att besegra demonerna. Aditi blev havande, och för att ingen orenhet skulle komma över hennes kropp medan hon hyste en gud i sin livmoder ägnade hon sig under hela graviditeten åt fasta och späkelse. Hennes make, siaren Kaśyapa, blev orolig att fostret skulle ta skada och försökte få henne att sluta, men hon vägrade lyssna på honom. Till slut föddes solguden i ett skinande ägg och fick namnet Mārtāṇḍa.<sup>19</sup>

I den ursprungliga myten var Mārtāṇḍa säkerligen inte omgiven av en bländande strålgans, utan snarare av ett hölje av kött som måste skalas bort. Hans vanskapta kropp har varit föremål för ytterligare en jämförelse med iransk mytologi, av Karl Hoffmann,<sup>20</sup> som verkar bekräfta tesen att Mārtāṇḍa föddes dödlig, kanske som den förste människan. I zoroastrisk myt finner vi figuren Gayomard (eller Gayomart), vars namn betyder ”dödligt liv” på pahlavi (jämfört med det vediska uttrycket *amartya-gaya-*, ”odödligt liv”, tydligen gudarnas liv i motsats till det ändliga människolivet) och innehåller samma rot *mārt-* som i Mārtāṇḍas namn.<sup>21</sup> Gayomard var, enligt *Bundahishn*, den första människan, och, som Mārtāṇḍa, lika hög som han var bred. Han blev dödad av demonen Ahriman, men hans säd blev till en rabarberväxt ur vilken paret Mashya och Mashyani (”dödlig” i mask. och fem.), människosläktets första framavlare, föddes. Varken Gayomard eller hans mer konturlösa avestiska föregångare, Gayo.maretan, identifieras med Vīvahvant, vilket, då identifieringen av Mārtāṇḍa som Vivasvat inte påträffas i den äldsta versionen av Mārtāṇḍa-myten, i RV, kanske ger oss anledning att betvivla att Vivasvat och Mārtāṇḍa ursprungligen varit samma gestalt.

---

<sup>18</sup> Mārkaṇḍeya-Purāṇa, kap. 103-5; se översättning och diskussion i O’Flaherty 1975, s. 66ff.

<sup>19</sup> Mārkaṇḍeya-Purāṇa, kap. 105.

<sup>20</sup> Hoffmann, op. cit.

<sup>21</sup> Enligt H. W. Bailey (se hänvisningar i Boyce 1996 [1975], s. 139-40) ska ordet förstås som ”dödlig” snarare än ”död”.

## Abort

Vi kommer nu att fokusera på abortmotivet, som uppträder i Maitrāyaṇī-Saṃhitā-versionen av myten. Medan den äldsta, ṛgvediska versionen av berättelsen, i all sin korthet, inte säger något om en abort, konstaterade Hoffmann i sin klassiska studie att *āṇḍa-* ”ägg” redan i RV används om ett dödfött barn. Att Mārtāṇḍa skulle ha varit aborterad eller dödfödd är också ett tema som tagits till vara av postvediska utvecklingar av myten.<sup>22</sup>

Att den vediska Mārtāṇḍa-myten handlar om en abort har på senare år klargjorts i ett antal studier: av Preciado-Solís (1984), Jamison (1991) och Couture (2009). Vi kommer här först diskutera Jamisons längre och mer kända studie.

Jamisons bevisföring bygger till största delen på jämförelser med andra vediska (och postvediska) myter som skildrar aborter eller missfall. Bland dessa är det särskilt berättelsen om demonen Svarbhānu's angrepp på solen som diskuteras.<sup>23</sup> Myten förekommer i ett stort antal (men korta) versioner, i Ṛg-Veda och i Brāhmaṇa-litteraturen, där berättelsen, med ett undantag, alltid inleds med orden *svarbhānur vā āsuraḥ sūryam/ādityam tamasāvidhyat*, ”Svarbhānu Āsura genomstack solen med mörker”.<sup>24</sup> Medan ingen av berättelserna går närmare in på omständigheterna kring denna händelse, får vi i alla fall veta att solen, på ett eller annat sätt, befriades från det mörker som Svarbhānu tillfogat den. Enligt de flesta versioner räddades solen av siaren (*r̥ṣi-*) Atri, som med magisk kraft avlägsnade mörkret: så redan i RV (5:40), som beskriver hur han ”fann den dolda solen ... med hjälp av den fjärde besvärjelsen” (*gūlham sūryam ... turīyeṇa brahmaṇāvindad atriḥ*; vers 6) och

---

<sup>22</sup> Sålunda Mārkaṇḍeya-Purāṇa-myten som nämnts ovan, där solgudens födelse som ett ”dött ägg” är följden av moderns fasta under havandeskapet (fast kontrasten mellan ett dödfött barn och det skinande solägget här är påtaglig). Preciado-Solís diskuterar också (s. 62) en myt i Rāmāyaṇa (1:46) och flera Purāṇor (jfr. O’Flaherty 1975, s. 91ff), om hur Aditis syster, Diti, fick i löfte av Kaśyapa att hon skulle föda en son som skulle komma att härska över hela världen. Indra, gudarnas konung, kände att hans maktställning var hotad; han angrep Ditis livmoder med sin åskvigg (*vajra-*) och högg embryot i sju delar. När embryot skrek till sa han åt det att sluta och högg var och en av de sju bitarna i ytterligare sju delar. Sålunda föddes de fyrtonio Maruterna, stormvindens gudar, som i Veda ibland sägs vara fyrtonio till antalet: sju grupper om sju i varje. (Myten ger deras namn en pseudoetymologi från Indras ord *mā rudah*, ”Skrik inte!”) Tillsammans med Ādityerna och Vasuerna är Maruterna en av de tre stora grupperna av gudar i det vediska panteon.

<sup>23</sup> För de olika versionerna av denna myt, med översättningar, se Jamison, s. 133-44.

<sup>24</sup> Verbet *vidhyati* ”sticka, genomborra” används i RV regelbundet om stickvapen som pilar och spjut, och ibland om ”gudomliga” vapen som blixtar och eld; se Jamison, s. 267-71. Något särskilt vapen som Svarbhānu använt sig av nämns dock inte i någon av texterna; RV talar däremot om hans *māyā*, ”trolldom, bländverk”. Som Jamison visar (se nedan) verkar det mörker som Svarbhānu ”genomsticker” solen med snarare vara ett hölje som förtar solens ljus än ett stickvapen av något slag. Man kan i sammanhanget kanske också peka på BĀU 1:3:2-5, där asurerna ”stinger” en rad olika kroppsfunktioner (andningen, sinnena, tanken) med ”ondska” (*pāpman*). Här blir ”ondskan” kvar som en bestående skada hos det angripna objektet, liksom mörkret som Svarbhānu genomstack solen med: ”De sprang fram till det (ögat) och genomstack det med ondskan. Denna ondskan är det obehagliga som man ser – det är förvisso denna ondskan.” (*tam abhidrutya pāpmanāvidhyan, sa yaḥ sa pāpmā yad evedam apratirūpaṃ paśyati, sa eva sa pāpmā*; 1:3:4.)



hur ”Atri satte solens öga i skyn och dolde Svarbhānus bländverk; den sol som Svarbhānu Āsura genomstack med mörker, den fann Atrierna (pl.), för ingen annan kunde det” (*atriḥ sūryasya divi cakṣur ādhāt, svarbhānor apa māyā aghukṣat/ yaṃ vai sūryaṃ svarbhānus, tamasāvidhyad āsuraḥ, atrayas tam anv avindan, na hy anye aśaknuvan*; 8-9). I en del av Brāhmaṇa-versionerna har dock Atri ersatts av ”gudarna” (*devāḥ*), som avlägsnar mörkret från solen genom en besynnerlig procedur:

Svarbhānu Āsura genomstack solen med mörker. Den strålade inte fram. Gudarna slet loss mörkret från den. Det första som de slet loss blev ett svart får, det andra ett vitt, det tredje ett rött.<sup>25</sup>

Mörkret framställs här som ett slags hölje som täcker solen i flera lager, och som gudarna ”sliter loss” (*apa-* √ *lup*) eller, i en del versioner, ”slår bort” (*apa-* √ *han*). Jamison visar också att solen i denna myt befinner sig i ett tillstånd av sjukdom och orenhet som den måste läkas från. Det mörker som täcker solen är en *śamala-*, en ”orenhet”; ordet kan avse ett tillstånd av rituell orenhet eller synd, men också sjukdom – mer specifikt hudrelaterade sjukdomar. Jamison pekar bl.a. på MS 3:6:2, som beskriver skägg och naglar som ”död hud” (*mṛtā ... tvag*), en ”orenhet” (*amedhyam, śamalam*) som ”slås bort” (*apa-* √ *han*, samma verb som används om solens *śamala-*) när man klipper dem. I flera versioner av Svarbhānu-myten beskrivs också uttryckligen hur gudarna ”helade” (√ *bhiṣ-*) solen, en handling som ibland tillskrivs ”gudarna” i allmänhet, ibland de två gudarna Soma och Rudra (t.ex. i MS 2:2:5: ”Svarbhānu Āsura genomstack solen med mörker. Soma och Rudra helade den. Med denna [?] slog de bort dess orenhet.”)<sup>26</sup> Av intresse här är den påtagliga likheten mellan hur gudarna ”sliter loss” solens orenhet och hur de formar Mārtāṇḍa. I Kāṭhaka-Saṃhitās (11:6) version av myten skär gudarna bort (*apa-* √ *kr̥t*) det överflödiga köttet på Mārtāṇḍas kropp, och Jamison noterar att samma verb används för att beskriva avlägsnandet av solens orenhet i ett par versioner av Svarbhānu-myten.<sup>27</sup>

Det ligger alltså nära till hands att anta att både Mārtāṇḍa och solen – utan att vara identiska med varandra – är täckta av samma slags orena hölje, som måste avlägsnas. Jamison föreslår

<sup>25</sup> *svārbhānur vā āsuras sūryaṃ tamasāvidhyat sa na vyarocata tasmād devās tamo 'pālumpān yat prathamam apālumpān sāviṣ kṛṣṇābhavad yad dviṭīyaṃ sā phalgur yat trīyaṃ sā balakṣī*; Kāṭhaka-Saṃhitā 27:2.

<sup>26</sup> *svārbhānur vā āsuraḥ sūryaṃ tamasāvidhyat taṃ somārudrā abhiṣajyatām tasya vā etenaiva śamalam apāhatām*. Att det är dessa båda gudar som får i uppgift att hela solen är ingen slump; Soma är den gud som råder över alla växter och, inte minst, över helande örter, och Rudra prisas redan i Ṛg-Veda för sina undergörande läkemedel (med vilka han anropas att ta bort de sjukdomar som han själv tillfogat sina tillbedjare). (Se t.ex. avsnitten om dessa gudar i Macdonell 1995 [1897]. Redan i den ṛgvediska hymnen till Soma och Rudra (RV 6:74) anropas de för sina läkande förmågor [vers 2-3].) Detta verkar emellertid ha undgått Jamison: "... the Soma-Rudra passages ... I still do not fully understand" (s. 187, n. 77).

<sup>27</sup> Jamison s. 207. Textpassagerna ifråga är Taittirīya-Saṃhitā 2:1:2:2 och Maitrāyaṇī-Saṃhitā 2:5:2.

att detta hölje är en fosterhinna eller en efterbörd. Hon noterar att *apa-√lup* ”slita loss”, som används om avlägsnandet av solens hölje, också kan användas om avlägsnandet av en fosterhinna från en nyfödd (åtminstone i MS 1:6:5, som beskriver hur eldguden föddes och Prajāpati, skaparen, ”slet loss” hans fosterhinna [*ulbam*]).<sup>28</sup> Ännu viktigare är parallellen mellan Svarbhānu-myten och en berättelse i den sena Brāhmaṇa-litteraturen (Jaiminīya-Brāhmaṇa 3:334-5; Kāṇva-Śatapatha-Brāhmaṇa 2:4:2:12 m.fl.): Tal och Tanke (*Vāc* och *Manas*) grälade om vem som var bäst, och konflikten ledde på ett eller annat sätt till att Talet fick missfall (*vāc* är feminint). Det dödfödda barnet var den blivande siaren Atri, densamme som räddade solen från Svarbhānus mörker, vilket pekar på ett samband mellan de båda myterna. Talet bad, enligt Vādhūla-Sūtra 79, gudarna att ”hela honom åt mig” (*imaṃ me bhiṣajyateti*), vilket kan jämföras med hur gudarna ”helar” (*√bhiṣ*) solen i Svarbhānu-myten. Enligt JB:s version slet gudarna loss (*apa-√lup* igen) de tre hinnor (*ulba-*) som täckte barnet: den första hinnan blev till järn (*kr̥ṣṇāyas*, ”svart metall”), den andra till silver (*rajatam*) och den tredje till guld (*haritam*). Likheten med de höljen som gudarna avlägsnar från solen, som blir till får av tre olika färger, är förstås påtaglig.<sup>29</sup>

### **Fosterhinnan som ”orenhet”**

Både Jamison<sup>30</sup> och Couture<sup>31</sup> noterar att Mārtāṇḍa-myten verkar kunna knytas till symboliken i den vediska *dīkṣān*, den reningsprocedur som krävdes innan offerherren (*vajamāna-*) kunde ta del i en offerceremoni. I *dīkṣān* genomgick offerherren en rituell död och pånyttfödelse; han levde ensam i vildmarken under en längre tid, klädd i huden från en svart antilop, och ägnade sig åt fasta och spåkelser. Hans återkomst till samhället skedde genom en ceremoni som tog formen av en symbolisk pånyttfödelse. G. U. Thite (citerad av Couture<sup>32</sup>) ger följande sammanfattning av Śatapatha-Brāhmaṇas beskrivningar av proceduren:

<sup>28</sup> Jamison s. 190.

<sup>29</sup> Jamison pekar också (s. 193) på likheter i en berättelse i KS (8:5): de personifierade Vattnen, hustrur till havsguden Varuṇa, var otrogna med Agni. Den säd (*retas*) som Agni utgöt när de förenades blev till guld (*haritam*), medan vattnens säd blev till silver (*rajatam*); men ”embryots orenhet” (*garbhasya śamalam*) blev till *durvarṇam*, ”ful färg”-metall (= järn? Tydligt i kontrast till *suvarṇam*, ”vacker färg”, som betyder guld). Jamison diskuterar också det fjärde ting som avlägsnas från solen i många versioner av myten; det som gudarna sliter loss från ”*adhyasta-*” och som blir till en ofruktbar tacka (*vaśā*). Jamison argumenterar för att *adhyasta-*, ett ord som nästan bara påträffas i detta sammanhang, kan betyda ”moderkaka”; i JB:s berättelse om de tre fosterhinnorna som blev till olika metaller nämns också ett fjärde föremål som avlägsnas från fostret: ”moderkakan i (födelse)kanalen” (*jarāyu nāḍyām*), som blir till koppar (*loham*). (Ibid., s. 198ff.)

<sup>30</sup> Ibid., s. 236.

<sup>31</sup> Couture 2009, s. 18

<sup>32</sup> Ibid.; citat från Thite, *Sacrifice in the Brāhmaṇa-Texts* (Poona: Poona University Press, 1975), s. 119. Jamison, op. cit., citerar Aitareya-Brāhmaṇa (1:3) betr. samma ritual.

The water is sprinkled upon him [offerherren] and it symbolises the seed. Thus having made him possessed of seed, the priests consecrate him. With the fresh butter, the sacrificer is anointed. For that appertains to the embryos. They conduct him to the hut of the consecrated. The hut of the consecrated is the womb (*yonī*) and they conduct him to his own womb. The cloth covering the sacrificer is the amnion (*ulba*). The black antelope's skin is the placenta (*jarāyu*). The closing of the hands of the sacrificer is similar to that of [an] embryo (cp. also ŚB III.1.3.28, 2.2.26-28; 3.3.12). When the sacrificer being about to build an altar [*sic*] undergoes the consecration he pours into the fire-pan as seed in to the womb, his own self composed of metres, stomas, vital airs and deities.

Ritualens innebörd beskrivs i mytisk form i ŚB 7:2:1:5-6 (övers. Eggeling), som också väver in samma slags symbolik i *agnicayana*-riten, eller byggandet av ett brännofferaltare av tegel:

... when the gods restored the relaxed Prajāpati, they cast him as seed into the fire-pan, the womb; the fire-pan being indeed a womb. In the course of a year they prepared for him this foundation, even this (terrestrial) world; the Gārhapatya (hearth) being this world: therein they generated him. And whatever evil there was in him, whatever mucus, whatever inner and outer membrane, that they removed from him by means of these (bricks); and inasmuch as thereby they removed his evil, his corruption, these are Nirṛti's (bricks). In like manner the Sacrificer now casts his own self, as seed, into the fire-pan, the womb; the fire-pan being indeed a womb.<sup>33</sup> In the course of a year he prepares for that (self of his) this foundation, even this (terrestrial) world; the Gārhapatya being this world: therein he generates it. And whatever evil there is of it, whatever mucus, whatever inner and outer membrane, that he removes therefrom by these (bricks); and inasmuch as he thereby removes its evil, its corruption, these are Nirṛti's (bricks).<sup>34</sup>

Fosterhinnan och allt annat som täcker en nyfödd (t.ex. *śleṣmā*, "slem") betecknas här som *pāpman*, "ondska", och knyts till Nirṛti, dödens och förstörelsens gudinna. Samma symbolik påträffas i den vediska kröningsceremonin (*rājasūya*-), beskriven i de yajurvediska texterna, där en härskare genomgick en liknande *dīkṣā*. J. C. Heesterman sammanfattar:

When viewing the Nirṛti rite of the rājasūya in this light, it appears that the rājasūya sacrificer undergoes a new birth, shedding his embryonic covers, which otherwise would become dangerous to him, under the form of the sacrificial substance offered to Nirṛti. It seems that Nirṛti herself is the personified representation of the cover of the embryo: the black garment given as dakṣiṇā [gåva till offerprästerna] at the Nirṛti rite is called Nirṛti's form. The giving away of his garment is another form of discarding the embryonic cover which has become dangerous.<sup>35</sup>

Fosterhinnan sågs alltså som något orent, "ondskefullt", och initiandens (*dīkṣita*-) rituella pånyttfödelse framställs i termer av en befrielse från fosterhinnan och andra höljen.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> *Ukhā*, namnet på det lerkärl som offerelden förvarades i, är feminint; i Brāhmaṇa-texterna beskrivs det ofta som ett sköte, och libationsoffren som hålls i det som säd.

<sup>34</sup> *prajāpatiṃ viśrastam yatra devāḥ samaskurvaṃs tam ukhāyāṃ yonau reto bhūtam asiṅcan yonir vā ukhā tasmā etāṃ saṃvatsare pratiṣṭhāṃ samaskurvann imam eva lokam ayaṃ vai loko gārhapatyas tasminn enam prājanayaṃs tasya yaḥ pāpmā yaḥ śleṣmā yad ulbam yaj jarāyu tadasyaitābhirapāghnaṃs tad yadasyaitābhiḥ pāpmānaṃ nirṛtim apāghnaṃs tasmād etā nairṛtyaḥ tathaivaitad yajamānaḥ, ātmānaṃ ukhāyāṃ yonau reto bhūtam siṅcati yonirvā ukhā tasmā etāṃ saṃvatsare pratiṣṭhāṃ saṃskaroṭimam eva lokam ayaṃ vai loko gārhapatyas tasminn enam prājanayati tasya yaḥ pāpmā yaḥ śleṣmā yad ulbam yaj jarāyu tad asyaitābhir apahanti tad yad asyaitābhiḥ pāpmānaṃ nirṛtim apahanti tasmād etā nairṛtyaḥ. Notera att "ondskan" som höljer Prajāpati "slås bort" (*apa-* √ *han*), liksom den orenhet (*śamalam*) som omger solen.*

<sup>35</sup> Heesterman 1957, s. 17-18; jfr. 38-9, 216.

<sup>36</sup> Möjligen värt att nämna är att Buddha sägs ha fötts fri från de orenheter som omgärdar vanliga barn vid födseln:

Jamison noterar att efterbörden tycks ha betraktats på ett liknande sätt, och att dess avlägsnande från fostret förknippats med en lyckad födelse,<sup>37</sup> som framgår bl.a. av en besvärjelse i Atharva-Veda för tryggt barnafödande (AV 1:11:4-6, övers. Bloomfield):

Attached not at all to the flesh, nor to the fat, not at all to the marrow,<sup>38</sup> may the splotched, moist placenta come down to be eaten by a dog! May the placenta fall down! I split open thy vagina, thy womb, thy canals; I separate the mother and the son, the child along with the placenta. May the placenta fall down! As flies the wind, as flies the mind, as fly the winged birds, so do thou, O embryo, ten months old, fall along with the placenta! May the placenta fall down!<sup>39</sup>

Jamison argumenterar för att ”*adhyasta-*” – namnet på det fjärde hölje som avlägsnas från den skadade solen och som blir till en ofruktsam tacka (*vaśā*) – betecknar en moderkaka (vanligtvis *jarāyu*) och kan härledas från (*adhi-*)√ *as* ”kasta (fram)”; det beskriver i så fall något som stöts ut ur kroppen i samband med barnafödandet.<sup>40</sup> Jamison pekar också på användningen av *parā-* √ *as* ”kasta bort” i den äldsta versionen av Mārtāṇḍa-mytten (RV 10:72:8: *parā mārtaṇḍam āsyat*, ”hon kastade bort Mārtāṇḍa”). Detta uttryck kan alltså helt enkelt beskriva ett missfall. I vilket fall som helst står det klart, från berättelserna om Prajāpati och om den skadade solen (om Jamisons tolkning av *adhyasta-* är riktig), att efterbörden och annat som följer med ett barn vid födseln sågs som ”ondskefulla” ting som måste avlägsnas; de tycks också ha knutits till missfall, som i myterna om Mārtāṇḍa, Prajāpati och den skadade solen, där efterbörden och andra ”höljen” är symboler för död som måste avlägsnas för att liv ska kunna bli möjligt.<sup>41</sup>

---

Nu är det så, att andra levande väsen, när de kommer ur moderlivet, är behäftade med vidriga och orena ämnen; icke så Bodhisatta. Bodhisatta kom ut ur moderlivet ... utan att vara fläckad av orenlighet i följd av sin tillvaro i moderlivet, ren, vit, och strålände som en ädelsten, lagd på finaste muslin från Benares. (Nidāna-Kathā, övers. K. F. Johansson, i Söderblom 1908, s. 269.)

De ”vidriga och orena ämnen” som beskrivs här är, gissningsvis, ungefär desamma – fosterhinnan, efterbörden, ”slemmet” – som, enligt de vediska texterna, gör en nyfödd oren och ofullkomlig till dess att de avlägsnats.

<sup>37</sup> Jfr. också BĀU 6:4:23.

<sup>38</sup> Denna uppräknings av kött (*māṃsa-*), fett (*pīvas*) och mærg (*majja-*) – ofta också ben (*asthi-*) och hud (*tvac-*) – är ett välkänt inslag i besvärjelser hos indoeuropeiska folk för att driva ut sjukdomar eller mask ur kroppen, bl.a. belagt från en annan AV-besvärjelse (4:12); se Lincoln 1986, kap. 5; Watkins 1995, kap. 7. Som regel brukar dock listan börja med de innersta delarna av kroppen (mærg eller ben) och fortsätta med de yttre ”lagren” (kött, hud osv.), genom vilka sjukdomen drivs ut.

<sup>39</sup> *neva māṃse na pīvasi neva majjasv āhatam, avaitu prśni śevalaṃ śune jarāyiv attave 'va jarāyu padyatām/ vi te bhinaadmi mehanaṃ vi yoniṃ vi gavīnike, vi mātaraṃ ca putraṃ ca vi kumāraṃ jarāyunaṃ jarāyu padyatām/ yathā vāto yathā mano yathā patanti, evā tvam daśamāsya sākam jarāyunaṃ patāva jarāyu padyatām.*

<sup>40</sup> Jamison s. 199-202.

<sup>41</sup> *Jarāyu* kan också beteckna en orms döda hud efter att den ömsat skinn (se AV 1:27:1; enligt Whitney är denna betydelse ”quotable only here”), något som ytterligare visar på bilden av moderkakan som ett dött hölje som måste avlägsnas.

## **Atri och abort**

Atri, siaren som räddar solen från dess höljen och som själv befriades från sådana höljen efter att ha kommit till världen som Vācs dödfödde son, kan, som Jamison konstaterar, ses som "the very symbol of an aborted fetus".<sup>42</sup> Jamison uppmärksammar också termen *Ātreṃyī*, "kvinna härstammande från Atri", i de vediska lagtexterna (Gṛhya-Sūtras, Dharma-Śūtras). Ordets betydelse har varit omdebatterad; av lagtexterna framgår att *Ātreṃyī* betecknar en viss kategori av kvinnor, och att mord på en *Ātreṃyī* straffades hårdare än mord på en vanlig kvinna. Jaiminīya-Brāhmaṇa (2:219) förklarar detta med att *ātreṃyīer* härstammar från siaren Atri och därför själva är sierskor, eller "kvinnliga mantramakare" (*striyo mantrakṛta*).<sup>43</sup> En annan text knyter *Ātreṃyīn* till Atris födelse (genom ett missfall): Tal och Tanke bråkade om vem som var bäst, och Talet blev så illa berörd av dispyten att "hennes foster föll (ut)" (*tasyā garbhaḥ papāta*; Kāṇva-Śatapatha-Brāhmaṇa 2:4:2:14). I nästa mening talas istället om "den spillda säden" (*retaḥ siktaṃ*), snarare än ett foster; möjligen gjorde de vediska indierna ingen större åtskillnad mellan fostret och den befruktande säden:

Gudarna tog upp den spillda säden i ett skinn eller ett kärl (*carmaṇi vā kumbhyāṃ vā*). De frågade: "Är det här (*atra*)? Är det här?" Därför blev det Atri. Därför säger de: "Han är skyldig (*enasvī*) med en *Ātreṃyī*-kvinna." För han kom till genom denna kvinna, Talets gudom.<sup>44</sup>

Postvediska kommentatorer förklarar *Ātreṃyī* antingen som en menstruerande kvinna, eller som en menstruerande kvinna som just haft missfall, och förklarar uttrycket "skyldig med en *Ātreṃyī*" i lagtexterna som samtal eller annan kontakt med en sådan kvinna, något som skulle medföra rituell orenhet.<sup>45</sup> Jamison argumenterar dock övertygande för att termens ursprungliga, vediska betydelse är en flicka som haft sin första mens och därmed betraktades som giftasvuxen. Att vara "skyldig med en *Ātreṃyī*" innebär enligt Jamison inte, som de flesta forskare tolkat uttrycket, att man idkat otukt med en *Ātreṃyī*, utan är troligen bara en annan beteckning för "mord på en *Ātreṃyī*". Att dödandet av en *Ātreṃyī* var mer straffbart än att döda en vanlig kvinna eller flicka kan förklaras med hänvisning till hennes fruktsamhet: hon var en potentiell föderska av ett barn av manligt kön, och att döda henne klassades därför som en form

---

<sup>42</sup> Jamison, s. 221.

<sup>43</sup> "Thereupon abundant seers were born in his line. More than a thousand mantra-makers were in his line; there were also female mantra-makers in his (line). Therefore they condemn one who hits/ kills an *ātreṃyī* woman. (*tato vai tasya bhūyishthā ṛṣayah prajāyām ājāyanta parassahasrā hāsya prajāyām mantrakṛta āsur api hāsya striyo mantrakṛta āsuḥ/ tasmād yo 'py ātreṃyīm striyaṃ hanti taṃ pary eva cakṣate*. Övers. Jamison s. 214; hennes kursivering.)

<sup>44</sup> KŚB 2:4:2:15: *tad u hedaṃ devā retaḥ siktaṃ carmaṇi vā kumbhyāṃ vā babhrus tad dha sma pṛcchanty atraiva tā3d ity atraiveti tato 'triḥ sambabhūva tasmād api striyātreṃyainasvīty āhur etasyā hi sa yoṣāyā devatāyā vācaḥ sambhūta iti*.

<sup>45</sup> T.ex. Sāyaṇas kommentar till MŚB 1:4:5:13; Amarakośa 2:6:1:20, citerade i Jamison, s. 213-4.

av abort (*bhrūṇahatyā*).<sup>46</sup> En Ātreī värderades alltså ”not for herself ... but as a potential vessel for a fetus”.<sup>47</sup> Fruktksamheten hos en pubertal flicka sågs i vedisk tid som så viktig att t.o.m. en far som underlät att gifta bort sin dotter så fort hon fått sin första mens gjorde sig skyldig till *bhrūṇahatyā*, genom att han slösat bort den fruktbara period som följer på varje menstruering.<sup>48</sup> Det verkar alltså som om en sådan flicka betecknats som Ātreī – dvs. knutits till Atri, en mytisk siare med något slags koppling till abort – eftersom mord på henne var likställbart med dråp på ett embryo, eller abort.

Ātreī används också i en text (JB 1:220) som namn på en välkänd figur i vedisk mytologi: Apālā, huvudpersonen i en dunkel myt känd från Rg-Veda (8:91) och flera Brāhmaṇa-texter.<sup>49</sup> Apālā var en flicka (*kanyā*) som åkallade Indra genom att pressa soma på ett okonventionellt sätt (med tänderna); när guden visade sig för henne, bad hon honom att låta håret på hennes pubes och på hennes fars (= Atris?) huvud samt säden på deras fält växa. Indra drog sedan Apālā genom hjulnaven på en kärra (*anas*) och på en stridsvagn (*ratha-*) samt genom hålet (*kha-*) i ett ok (*yuga-*), och gav henne på så vis ”solhy” (*sūryatvacam*; RV 8:91:7). Brāhmaṇa-versionerna klargör att Apālā hade någon form av hudsjukdom (*tilaka-*, *rucchvasa-*); Indra skalade av lagren av sjuk hud genom att dra henne genom de tre hålen, och hudlagren blev till ett piggsvin (*śalyaka-*), en ödla eller alligator (*godhā*) och en kameleont (*kṛkalāsa-*); allesammans päslösa djur. Likheten med de tre höljen som Atri eller gudarna avlägsnar från solen (och som blir till får) är än en gång påtaglig; här kan man också peka på Śatapatha-Brāhmaṇas version av Mārtāṇḍa-myten, där det som gudarna skär bort från Mārtāṇḍa blir till en elefant (*hastin*), ett annat päslöst djur.<sup>50</sup>

Apālā knyts ingenstans uttryckligen till abort, eller missfall; däremot framställer texterna henne som en flicka som, tydligen, ännu inte nått puberteten (eller fått sina första könshår) och som åtrår Indra – tydligen som sin make – och dessa beskrivningar stöder hypotesen att en Ātreī är en giftasvuxen flicka. Jamison<sup>51</sup> följer Hanns-Peter Schmidts<sup>52</sup> tolkning av Apālā-myten, som knyter den till en övergångsrit för flickor; Apālās hudsjukdom kan, enligt

<sup>46</sup> Brottet likställs i Manu-Smṛti (11:87; se Jamison s. 220) med dråp på ett ”okänt embryo” (*avijñāta-garbha-*), dvs. ett embryo vars kön är okänt, och som alltså skulle ha kunnat utvecklas till ett barn av manligt kön (högre värderat än en flicka).

<sup>47</sup> Jamison s. 216.

<sup>48</sup> Denna skräck för att slösa med flickors fruktsamhet ledde i postvedisk tid till att allt lägre åldrar för giftermål föreskrevs för flickor; att inte gifta bort sin dotter förrän hon nått puberteten klassades nu som ett brott eller åtminstone en synd, och flickans tidigaste barnaår sågs som den optimala tiden för giftermål. (Se t.ex. Pandey, s. 184-90.)

<sup>49</sup> Se Oertel 1897, s. 26ff.

<sup>50</sup> ŚB 3:1:3:4: ”Det kött de skar bort från honom blev till en elefant.” (*tasya yāni māmsāni samkṛtya samnyāsus tato hastī samabhavat.*) (Ej noterat av Jamison.)

<sup>51</sup> Jamison s. 149-82.

<sup>52</sup> Schmidt 1987, kap. 1. Betr. Apālās hudsjukdom, se också Glucklich (1994), s. 91ff.

denna tolkning, ses som finnar, och önskan om pubeshår som en längtan efter könslig mognad (tydligt också symboliserad av det ofruktsamma fältet som ska börja ge säd) och att bli giftasvuxen. Pubeshåren är, som Jamison konstaterar, ett tecken på könsmognad i de senare Gr̥hya-Sūtras och Dharma-Śāstras, som förbjuder giftermål med en ”naken” (*nagnikā*) flicka – en som ännu inte fått sina ”kroppshår” (*loman*).<sup>53</sup> Här finns kanske en förklaring till Apālās beteckning som *Ātreya*: hon är en flicka på väg in i puberteten, som ännu inte fått en make, och vars fruktsamhet kanske riskerar att förlösas (något som likställs med missfall eller abort).

Brāhmaṇa-texterna nämner också en *Ātreya*-, en manlig ”Atri-ättling”. I motsats till Apālā är det dock inte fråga om en mytologisk gestalt, utan om en verklig person; huruvida denna person är den jordiska representanten för någon mytisk eller övernaturlig figur är en fråga som inte låter sig besvaras så lätt. Han kallas också *Jumbaka*-, ett namn med oklar etymologi. En person som just låtit förrätta ett hästoffer (*aśvamedha*-) kunde utföra en avslutande ritual, där en ”Jumbaka” ingick – en ohyggligt vanställd person, som enligt en text<sup>54</sup> skulle vara ”vit” (*śukla*-) och skallig (*khalati*-) och ha utstående tänder och gula ögon (*piṅgākṣa*-); andra texter förklarar att han ska ha en hudsjukdom, *tilaka*- (ofta tolkad som spetälska eller som leukemi).<sup>55</sup> Denna person erhöll för sitt deltagande i riten en mycket rik betalning i form av boskap. Själva ceremonin gick ut på att han ställde sig i ett vattendrag, varpå en präst hällde tre libationer över hans huvud med orden *mṛtyave svāhā bhrūṇahatyāyai svāhā jumbakāya svāhā*, ”Hyllning till döden! Hyllning till abort! Hyllning till Jumbaka!” Sedan mannen fått sin betalning drevs han bort från platsen och fick under resten av sitt liv inte komma i närheten av offerherren eller beträda hans ägor.<sup>56</sup>

Tidigare forskning har tenderat att se Jumbaka som en syndabock, vars bortdrivning befriat hela samhället från orenhet eller synd.<sup>57</sup> Mer troligt är nog, som Jamison visar, att han representerar offerherrens, snarare än ett helt samhälles, orenhet, och att riten kan ses som ett slags upprepning av offerherrens rening genom *dīkṣān*. Jamison konstaterar att Jumbakas/Ātreyas hudsjukdom, *tilaka*-, är samma sjukdom som Apālā/Ātreya sägs ha haft:

In the JB version, Apālā’s skin affliction is described thus: JB I.220 apālā ha vā ātreya *tilakāvā rucchvasā vāpy āsa*. Though the second word appears to be corrupt, the first, *tilakāvā*, is exactly the word that describes the blemished [Jumbaka] victim in the Śrauta Sūtras. Similarly, the JB describes Apālā’s father as *khalati*

<sup>53</sup> Jamison s. 169.

<sup>54</sup> Āpastamba-Śrauta-Sūtra 20:22:6.

<sup>55</sup> T.ex. Śatapatha-Brāhmaṇa 13:3:6:5; Taittirīya-Brāhmaṇa 3:9:15.

<sup>56</sup> Vādhūla-Sūtra 99.

<sup>57</sup> T.ex. Keith 2007 (1925), s. 304.

‘bald’, the same word as in the ŚSs (JB I.220 khalatir hāsyai pitāsa / taṃ hākhalatiṃ cakāra ‘Her father was bald: he made him not bald’). Since Apālā’s patronymic is Ātreya, her father is (or can be) Atri ... If the Aśvamedha ritual fragment under consideration actually makes indirect reference to Atri’s failed birth, then the dreadful, almost inhuman appearance of the Ātreya victim makes sense. He represents the miscarried/aborted fetus; his appearance reflects the unformed or deformed shape of an embryo not brought to term. And now, in this context, the terrible invocations, mṛtyave svāhā [...], ‘To death, hail, to abortion, hail!’, also make sense.<sup>58</sup>

## **Atri och missfall**

I postvediska utvecklingar av myten om Atri och den förmörkade solen har motivet med de orena höljena kring solen gått förlorat. I Mbh (13:141) ges en version där Svarbhānu genomborrar både solen och månen med pilar och förmörkar dem. Gudarna vänder sig till Atri, som övar askes i skogen, och ber honom om hjälp. Atri antar då själv formen av sol och måne och lyser upp universum:

Atri became the moon, banisher of darkness. He saw the lunar condition and the appearance of the sun. Having seen that the moon and the sun were not at all bright, Atri made (each) visible by use of his own austerity. And he also made the world free from darkness, blazing. And he vanquished the host of enemies of the gods by his own splendor.<sup>59</sup>

Det finns dock en ännu senare version som, trots sina skillnader från de vediska och episka Atri-myterna, tydligt knyter an till den gamla myten.<sup>60</sup> Berättelsen står att finna i Harivaṃśa (20-1) och flera purāṇor (Vāyu 2:28:1ff; Matsya 23:1ff; Padma 5:12:1-13). Atri, berättas det, övade askes och frambragte mån(gud)en (*Soma*) ur sina ögon. Den nyfödde utstrålade ett ljus som fyllde hela världen med dess tio riktningar; han var dock inte färdigutvecklad, för texterna kallar honom inte för ett barn utan för ett ”foster” (*garbha*-). De tio riktningarnas gudinnor, som antingen önskade sig en son (*suteccchayā*; MP 23:6) eller handlade på befallning av Brahmā, lyfte upp ”fostret” och lät sig (allesamman) bli havande med det.

De tio gudinnorna såg fostret från tio håll, kom samman och tog tag i det. Men de förmådde inte bära det. Det strålade fostret föll plötsligt ner från Riktningarna, upplysande [hela] världen som månen, Allskaparen. Då riktningarna inte förmådde bära fostret, föll det med fart, tillsammans med dem, ner på jorden. När världens farfader Brahmā såg den fallne Soma tog han, som önskade världarnas välfärd, upp honom i sin vagn, som var gjord av Veda, vars väsen var Dharma, som var vigd åt sanningen och förspänd med tusen vita hästar.<sup>61</sup>

<sup>58</sup> Jamison s. 226-7.

<sup>59</sup> 13:141:8-10, övers. Jamison, s. 140: *tad ātris tu tamonud abhavac chaśī, apaśyat saumyabhāvaṃ ca sūryasya pratidarśanam, drṣṭvā nātiprabhaṃ somaṃ tathā sūryaṃ ca pārthiva, prakāśam akarod atris tapasā svena samyuge, jagad vitimiram cāpi pradīptam akarot tadā, vyajayac chatrusamghāmś ca devānām svena tejasā.*

<sup>60</sup> Couture (2009), s. 28, knyter denna berättelse till Mārtāṇḍa-myten.

<sup>61</sup> *taṃ garbhaṃ daśadhā drṣṭvā daśa devyo dadhus tataḥ/ sametya dhārayām āsur na ca tāḥ tam āsaknuvan/ sa tābhyaḥ sahasaivātha digbhyo garbhaḥ prabhānvitaḥ/ papāta bhāsayam lokān śītāmsuḥ sarvabhāvanah/ yadā na dhāraṇe śaktās tasya garbhasya tā diśah/ tatas tābhiḥ sahaivāśu nipatāta vasuṃdharām/ patitaṃ somam ālokya brahmā lokapitāmahaḥ/ ratham āropayām āsa lokānām hitakāmyayā/ sa hi vedamayasa tāta dharmātmā satyasamgarah/ yukto vājisahasreṇa siteneti. (HV 20:6-9.)*



Brahmā tog med barnet på en rundtur i universum, och Soma prisades med vediska hymner av de halvgudomliga siarna och ”Brahmās sju tankefödda söner”. Under tiden föll hans strålgans (*tejas*) till jorden:

Hans bortfallna strålgans föll ner på jorden, och ur denna strålgans uppstod växterna.<sup>62</sup>

I MP (23:12) talas om barnets ”överflödiga” eller alltför starka lyster (*dīptir adhikā*), som föll till jorden och blev till de ”gudomliga växterna” (*abhavad bhuvī divyauṣadhīgaṇaḥ*; *ibid.*), och man erinrar sig den purāṅska versionen av Mārtāṇḍa-myten, där Mārtāṇḍa har en väldig strålgans som måste dämpas. Eftersom han ”närde” (*poṣṭā*) världen utropades Soma av Brahmā till kung över ”frön, växter, präster och vatten” (*bījaṣadhīnām viprāṇām apām ca*; HV 20:19).

Myten förklarar ursprunget till månens eller ”kung Somas” funktion, känd sedan vedisk tid, som den gudom som råder över växterna (*oṣadhi-*), och vars ”svala” sken får dem att växa (i motsats till den brännande solen, som förknippas med torka); i denna myt uppstår växterna direkt ur Somas strålgans. Men samtidigt är det uppenbart att den äldre, vediska myten om Atri tjänat som förebild. Soma kommer, liksom Mārtāṇḍa, Atri och, kanske, solen, till världen genom ett missfall, när hans tio mödrar tappar honom ur sina moderliv. Beskrivningen av ett missfall som fostrets ”fall” står, som Jamison visat, att finna i flera vediska texter;<sup>63</sup> tydligast uttrycks detta i JB 2:2 (övers. Jamison): ”When a month-old embryo ’falls down’, they say about it, ‘It was miscarried’.”<sup>64</sup> Ordet som används för ”falla ner” här är *avapadyate* (*ava-* √ *pad*), som också används i MS (1:6:12) om den dödfödde Mārtāṇḍa (*mṛtam itaram āṇḍam avāpadyata*, ”det andra ägget föll dött ner”). Jämförbart är också KŚB 2:4:2:14 om Talets missfall: ”hennes foster föll”, *tasyā garbhaḥ papāta*. Medan de purāṅska texterna använder ett annat ord (*[ni-]* √ *pat*; samma rot som i KŚB, citerad ovan) om Somas fall ur Riktningsarnas sköte(n),<sup>65</sup> finns det, som vi ska få se längre fram, skäl att anta om det rör sig om samma slags terminologi.

Sannolikt har den purāṅska mytens framställning av växternas skapelse (ur Somas bortfallna strålgans) också en vedisk förlaga: i flera versioner av berättelsen om Atris

<sup>62</sup> *tasya yac cyāvitam tejah pṛthivīm anvapadyata/ oṣadhyas tāḥ samudbhūtās tejasā ...* (HV 20:15.)

<sup>63</sup> Jamison, s. 203ff. Jfr. också Heesterman, s. 61, betr. formler som används i rājasūya-riten för att hålla fast kungens härskarmakt (*kṣatram*) – ett ”embryo” – i livmodern – *brahman* – för att säkra dess utveckling och födelse.

<sup>64</sup> Jamison s. 203; hennes kursivering. (*yo vai māsyō garbho ’vapadyate ’srāvīd iti vai tam āhuḥ.*)

<sup>65</sup> Varför Riktningsarna i myten får tjäna som surrogatmödrar åt Soma är oklart; att ordet för ”riktning” (*diś-*) är feminint förklarar dock personifieringen av dem som gudinnor. I vedisk kosmologisk spekulering knöts också riktningsarna till månen; se ŚB 6:1:2:4; Chāndogya-Upaniṣad 5:20:2; Tull 1989, s. 53ff.

helande av solen blir solens fjärde hölje (efterbörden?) till en ofruktsam tacka (*vaśā*) som gudarna offerar, och genom detta offer täcks jorden, som tidigare (som Apālā och hennes far) varit ”hårlös” (*alomakā*), med växter.<sup>66</sup> (Vi återkommer till denna mytiska detalj längre fram.)

I postvedisk tid blir, som vi sett, Mārtāṇḍa en solgud, som fötts med en kraftig strålgång som måste dämpas innan han kan fungera normalt i världen. I den purāṇska Atri-myten är barnet med den väldiga strålgången inte solen utan månen, men i vedisk tid var det solen som Atri räddade, eller, kanske, förlöste genom att befria den från dess höljen; först i Mbh sägs Atri ha frambragt både sol och måne.<sup>67</sup> I skenet av Jamisons rön verkar det stå klart att den purāṇska berättelsen inte är ännu en variant av Mārtāṇḍa-myten, som Couture föreslår, utan av en besläktad vedisk myt: den om Atris räddning av den skadade solen.

I sammanhanget kan man peka på en annan purāṇsk myt, berättad i anknytning till Somas födelsehistoria (HV 20:28-48; Vāyu-Purāṇa 2:28), där Soma drabbas av sjukdomen *rājayakṣman* som en följd av att han rövat bort Tārā (”stjärna”), hustru till gudarnas guru, Bṛhaspati (planeten Jupiter), och avlat sonen Budha (Merkurius) med henne. Sjukdomen förtar Somas lyster, men hans far, Atri, räddar honom:

Våldsamt slagen av *rājayakṣman*, kraftlös, kuvad av *yakṣman* började Månens skiva att avta. Han tog sin tillflykt till sin far, Atri. Den beryktade Atri tog bort det onda (*pāpa-*). Befriad från *rājayakṣman* strålade han (Soma) ut överallt i sin prakt.<sup>68</sup>

Här känner vi lätt igen den vediska myten om hur den ”mörkerstungna” solen ”helas” av Atri och/eller gudarna:

Svarbhānu Āsura genomstack solen med mörker. Gudarna och siarna helade den. De sa till Atri: ”Siare, slå bort detta.” ”Ja.” Atri slog bort det. (JB 1:80.)<sup>69</sup>

Men detta är inte bara en purāṇsk version av en äldre myt, med solen utbytt mot månen; berättelsen om Somas *rājayakṣman* påträffas i flera vediska texter (TS 2:3:5:1-2; MS 2:2:7;

<sup>66</sup> TS 2:1:2:3; MS 2:5:2; KS 12:13; se citat och översättningar i Jamison, s. 133ff, samt diskussion nedan.

<sup>67</sup> Atri nämns visserligen som Somas far redan i Mbh, men Somas födelsehistoria förtäljs först i HV; se Hopkins 1969 (1915), s. 90-1. I andra purāṇor (t.ex. Bhāgavata 9:14:3) berättas utan vidare omständligheter hur månen föddes ur Atris ögon, och i sanskritlexikonerna finner vi ord som atrijāta-, ”född av Atri”, och atridṛgja- eller atrinetraja-, ”född ur Atris ögon”, som namn på månen.

<sup>68</sup> HV 20:44-6: *prasahya dharṣitas tatra vivaśo rājayakṣmaṇāl tato yakṣmābhibhūtas tu somaḥ prakṣṇamaṇḍaḥ/ jagāma śaraṇāyātha pitaraṃ so 'trim eva ca/ tasya tat pāpaśamanaṃ cakāra ātrir mahāyaśāḥ/ sa rājayakṣmaṇā muktaḥ śriyā jajvāla sarvaśaḥ*. Vāyu-Purāṇa (övers. i Dimmitt & van Buitenen, s. 321) har uppenbarligen samma text, fast jag inte haft tillgång till den: ”... Soma, the orb of the moon, violently overcome by the sickness of kings, began to wane, diminished by disease, so he returned for refuge to his father Atri. The famous Atri rid him of his evil, and freed from the royal illness, Soma shone forth his glory on all sides as the moon.”

<sup>69</sup> *svarbhānur vā āsura ādityaṃ tamaśāvidhyat. taṃ devaś carṣayaś cābhiśajyan. te 'trim abruvann ṛṣe tvam idam apajahīti. tatheti tad atrir apāhan.*

KS 11:3<sup>70</sup>) samt, i en variant, i Mbh (9:34:40-72). Här gifter Prajāpati bort alla sina trettio (eller tjugosju) döttrar (i vissa texter identifierade med *nakṣatrerna* eller konstellationerna) till Soma, på villkoret att denne inte favoriserar någon av dem på bekostnad av de övriga. Soma visar sig dock vara särskilt fäst vid en av dem, Rohiṇī (stjärnan Aldebaran, jfr. Tārā ”stjärna”),<sup>71</sup> och efter att förgäves ha gett honom en varning straffar till slut Prajāpati sin svärson med *rājayakṣma-*, en *yakṣma*-sjukdom som får sitt namn just för att den drabbat en kung, *Soma Rājan*.<sup>72</sup> Soma tillfrisknar senare från sjukdomen, dock inte med Atris hjälp, utan genom en offring till Ādityerna.<sup>73</sup> I den purāṇska versionen är Atris roll uppenbarligen inspirerad av hans välkända vediska och episka räddning av solen (som i vissa versioner också måste ”läkas” från sin skada); men motivet med den sjuka månen är alltså äldre, och det verkar som om berättelsen om Somas födelse ur Atris ögon, snarare än den om Somas sjukdom, tagit tillvara på det vediska motivet med Atris räddning av den skadade solen.

### **Dött hår och skinn**

Som vi har sett tänktes naglar och skägg vara ”död hud” (MS 3:6:2) som måste ”slås bort” (*apa-* √ *han*) på samma sätt som fosterhinnan (en annan sorts ”död hud”). Tanken förekommer på andra ställen i den brāhmaṇska litteraturen (jfr. TS 6:1:1:2). En ceremoniell rakning (*keśavapanīya-*), föregången av ett år utan rakning eller klippning, ingick i rājasūya- eller kröningsriten; kungen rakades med en kopparkniv, och de bortskurna hårstråna lades sedan i en hög med darbha-gräs. Under ceremonin reciterades mantran, av vilka ett par uttrycker föreställningen att håret som lades i gräset skänkte ny mannakraft åt härskaren:<sup>74</sup>

Depositing them on the force imparting (*vīryakṛt-*) bunch of darbha grass unite him (the sacrificer) with virility [*paum̐syam*] and lustre [*varcas*]. Savitṛ must lay force (*bala-*) in your arms ... Deposit, O Aśvins, this as form (*rūpa-*) in the women; unite him (the sacrificer) with virility and lustre.

<sup>70</sup> Se diskussion i Filliozat, s. 84ff; Zysk, s. 15; Zimmer, s. 355.

<sup>71</sup> Filliozat menar dock att Rohiṇī (”den röda”) i dessa texter avser solen, något som passar bättre in i hans förklaring av myten (med hänsyn till *nakṣatra*-systemet i forndisk astrologi).

<sup>72</sup> *Yakṣman* (ved. *yakṣma-*) är en grupp sjukdomar som är välkänd från bl.a. Atharva-Veda och senare vediska texter. Den har tolkats som någon form av lungsot (Filliozat: ”consumption”). *Rājayakṣma-* är en form som framför allt tycks ha kännetecknats av uttorkning och kroppsligt förfall, sannolikt atrofi (Filliozat, op.cit.; Zysk, op.cit.). Den beskrivs bl.a. som *kṣaya-*, som ett tynande, och som Filliozat konstaterar verkar detta passa in i myten, om månens ”sjukdom”, som det antyds, är orsaken till dess avtagande.

<sup>73</sup> I den postvediska läkekonsttexten Caraka-Saṃhitā (8:1:1; se citat och diskussion i Filliozat, s. 86-7) ges dock en version där Soma botas av de båda Aśvinerna, gudarnas läkare. I Mbh tillfrisknar Soma efter en pilgrimsfärd till vadstället Prabhāsa (”ljus”) och återfår sin lyster. Betr. denna myt och den senare i HV, se också Hopkins, s. 90.

<sup>74</sup> TB 2:7:17:6-7; övers. Heesterman (1957), s. 214: *darbhastambe vīryakṛte nidhāya paum̐syememaṃ varcasā saṃsrjātha, balaṃ te bāhuvoh savitā dadhātu somas tvānaktu payasā ghr̥tena, strīṣu rūpam aśvinaitan nidhattam, paum̐syememaṃ varcasā saṃsrjātha.*

Som Heesterman noterar kan det avlägsnade håret och skägget, den "döda hyn", jämföras med den (symboliska) fosterhinna som härskaren befrias från efter sin tid i isolering och späkelse,<sup>75</sup> och denna iakttagelse får ytterligare stöd av det faktum att, som Jamison påpekat, samma verb (*apa-* √ *han*) används om både rakning och avlägsnandet av fosterhinnan. Men det finns ytterligare en likhet: "the discarded dead skin [dvs. håret], like the embryonic cover ... is not annihilated but disposed of in such a way as to become the germ of new generation and thus to promote the sacrificer's welfare."<sup>76</sup> Det döda håret skänker kraft och virilitet åt offerherren sedan det lagts i darbhagräs. De hudlager som avlägsnas från Apālā försvinner heller inte, som vi sett, utan blir till olika slags djur som kännetecknas av sin avsaknad av päls: ett piggsvin, en ödla (eller alligator: *godhā*) och en kameleont. Avlägsnandet av de sjuka hudlagren gör inte bara Apālā "solhyad"; hon bad också Indra att han skulle låta hennes pubeshår och håret på hennes fars huvud, samt säden på deras fält, växa, och uppenbarligen symboliserar de nakna djuren den ofruktsamhet hos Apālā, hennes far och fältet som Indra tar bort. När hudlagren (eller djuren) avlägsnats kan Apālās pubeshår börja växa, ett tecken på könslig mognad som har en uppenbar parallell i det sädbärande fältet. Medan härskaren i keśavapanīya-riten, i motsats till Apālā, får sitt hår avlägsnat, är parallellerna ändå påtagliga: håret är ju egentligen "död hud", jämförbar med Apālās sjuka hy, och medan Apālā (underförstått) blir fruktsam eller giftasvuxen, vinner härskaren virilitet (*paum̐syam*, *vīryam*) genom rakningen.

Vad solen beträffar, blir de höljen som avlägsnas från den till tre olikfärgade får. Här finns en påtaglig skillnad mot de tre djur som uppstår ur Apālās hudlager: medan dessa djur är "nakna", är, som Jamison påpekar,<sup>77</sup> får "the hairy animal par excellence". Men texterna beskriver också ett fjärde ting (*adhyasta-* "moderkakan"<sup>78</sup>) som avlägsnas från solen, och som blir till en *vaśā*, en ofruktsam tacka. Och vad gör gudarna med denna?

Now at this time this (earth) was bald and without hair. The gods seized [= sacrificed] this ewe to Aditi for this wish. With her they made hair grow on this (earth). Thereupon this (earth) got hair.<sup>79</sup>

<sup>75</sup> Heesterman, s. 216.

<sup>76</sup> Ibid.

<sup>77</sup> Jamison s. 261. Jamison skriver (ibid.): "As in Apālā ... the skin affliction of the sun is transformed into hair – the hair/wool of the sheep – which in turn undergoes a further transformation into the 'hair' of the earth, namely, plants." Men eftersom det bara är det ofruktsamma fåret (uppkommet ur efterböden, en symbol för död) som blir till växterna, ligger det nära till hands att istället förmoda ett samband med Apālās döda hy (symboliserande hennes förpubertala ofruktsamhet).

<sup>78</sup> Se ibid., s. 198-202.

<sup>79</sup> KS 12:13, övers. Jamison s. 134. (*atha vā iyaṃ tarhy ṛkṣālomakāsīt tām devā adityai kāmāyālabhanta tayāsyāṃ lomāny arohayaṃs tato vā iyaṃ lomāny agrhñāt.*) Samma berättelse i MS 2:5:2, TS 2:1:2:2-3.

Jordens "hår" är förstås, som andra versioner av myten tydligt klargör, växterna. Ur det avlägsnade höljet kommer alltså fruktsamhet, liksom ur den "döda hyn" i Apālā-myten och i rakningsceremonin. Särskilt påtaglig är analogin mellan hår och växter, som ju också kommer till tydligt uttryck i berättelsen om Apālā. Vi finner den också, som Heesterman påpekat, i beskrivningarna av rakningsceremonin: i Taittirīya-Brāhmaṇa 1:5:6:5-6 heter det sålunda:<sup>80</sup>

He shaves with a copper (razor); when the (hot) season has arrived, Agni, having assumed that form (viz. of a copper razor), cuts (the hair) of the earth ... afterwards she (the earth) gains day by day in prosperity and generates (new vegetation); he who knowing this has his hair cut, has it cut in exactly the same way; afterwards he gains day by day in prosperity and procreates.

När markens växtlighet bränts bort, ses det alltså som en beredelse för en "pånyttfödelse", ett möjliggörande för ny växtlighet att träda fram; och på samma sätt ger avlägsnandet av härskarens "döda hy" upphov till förnyad mannakraft. Liknelsen mellan hår och växter är inte slumpartad utan bygger, som dessa myter visar, på en föreställning om ett direkt samband mellan hårs och växters växande. Den ovan citerade beskrivningen av en skogsbrand har en anmärkningsvärd parallell redan i Ṛg-Veda 1:65:8, som Geldner översätter:

... wenn er vom Winde getrieben sich im Holze ausbreitet, mäht Agni das Haar [*romā*, "kroppshår"] der Erde. (*yad vātajūto vanā vyasthād agnir ha dāti romā pṛthivyāḥ.*)

Som Bruce Lincoln har visat<sup>81</sup> bygger föreställningen om ett samband – t.o.m. ett direkt släktskap – mellan hår och växter på gammal indoeuropeisk kosmologi, där alla naturens beståndsdelar tänktes ha sina mikrokosmiska motsvarigheter i människokroppen: jord svarade mot kött, sten mot ben, vatten mot blod, vind mot andedräkt, osv. Här är det inte bara fråga om liknelser; blod, ben osv. tänktes ha sitt direkta ursprung i de "makrokosmosiska alloformerna" (för att använda Lincolns term), och när människan dog och kroppen upplöstes, återvände de till dessa. Lincoln ägnar ett helt kapitel<sup>82</sup> åt föreställningar om kopplingen mellan hår och växter hos indoeuropeiska folk, och här finns en för våra syften intressant diskussion om rituell rakning eller hårklippning, främst hos indier, iranier och slaver. Den

---

<sup>80</sup> Övers. Heesterman, s. 217. *lohitāyasena nivartayate yad vā imām agnir ṛtāvāgate nivartayati, etad evainām rūpaṃ kṛtvā nivartayati. sā tataḥ śvaḥ śvo bhūyasī bhavanty eti prajāyate. ya evaṃ vidvāml lohitāyasena nivartayate, etad eva rūpaṃ kṛtvā nivartayate sa tataḥ śvaḥ śvo bhūyān bhavann eti praiva jāyate.*

<sup>81</sup> Lincoln 1986. Se också de vediska exemplen i Vajracharya 1997.

<sup>82</sup> Kap. 4. Det bör påpekas att alla Lincolns exempel inte är övertygande, särskilt inte de som hämtats från europeisk folketro i relativt sen tid. Att salvor av örter använts mot dålig hårväxt inom folkmedicinen behöver inte alls knyta an till en uråldrig indoeuropeisk föreställning om hår som ett mikrokosm av jordens växtlighet; och att Lincoln bland alla Atharva-Vedas hyllningar till magiska örter som använts mot diverse åkommor hittat en ört (ej namngiven; se AV 6:136 och 137, citerade av Lincoln, s. 94) som föreskrivs mot skullighet är heller inte särskilt imponerande.

indiska rakningsceremoni som diskuteras är inte den kungliga keśavapanīya- utan en mer folklig, men nära besläktad, rit: *cūḍākarman*, ett barns första hårklippning.<sup>83</sup> I denna skars barnets hår, liksom kungens, av med en kopparkniv och lades sedan i en hög med *darbha*- (eller *kuśa*-)gräs och kodynga; symboler för markens fruktsamhet. Platsen för denna hög skulle vara belägen i nordöst och antingen ”rik på växter” (*bahvaṣadhike*) eller en ”plats med vatten” (*deśe apām*; ŚGS 1:28:23); jorden skulle alltså vara bördig.<sup>84</sup>

Medan det samband mellan hår och växter som Lincoln argumenterar för verkar stämma och får ytterligare stöd från Apālā-myten (där hårväxt och bördig jord kopplas samman), har Heesterman och Jamison samtidigt påpekat att avrakat hår betecknas som oren ”död hud” i de vediska texterna, och att det, som Heesterman visar, finns paralleller mellan kungens avrakade hår och skägg och de symboliska höljen eller hinnor som han befrias från genom sin pånyttfödelse i dīkṣā-riten. De hårlösa djur som uppkommer ur Apālās döda hudlager är, som vi sett, uppenbara symboler för ofruksamhet, vars avlägsnande sammanfaller med Apālās och hennes fars sädesfälts nya fruktbarhet. Medan de får som uppkommer ur solens höljen knappast är hårlösa är dock det djur som uppstår ur *adhyastan* ”moderkakan” (?) en *vaśā* – en ofruksam tacka. Och det är genom offret av denna tacka som gudarna skapar växterna och ger ”hår” åt den tidigare ”hårlösa” (*alomakā*) jorden. I den förhållandevis sena berättelsen om mångudens födelse ur Atris kropp blir den överflödiga strålglans som avlägsnas från Soma till jordens växter; myten anspelar här på månens roll som växternas gudom, men det är också tydligt att berättelsen bygger vidare på den vediska myten om Atri och solen, med solen ersatt av månen och solens höljen eller fosterhinnor med överflödigt lyster. Ur Mārtāṇḍas bortskurna hölje uppstår, i ŚBs version av myten, en elefant, ett annat pälsöst djur; något direkt samband mellan denna och växtlighet eller fruktsamhet verkar dock inte stå att finna.

I Brāhmaṇa-litteraturen finner vi också tanken att de orena hölkena måste avlägsnas för gott: de symboliserar död och ofruksamhet allena, och inget liv kan uppstå ur dem. I berättelsen om Prajāpatis befrielse från de ”ondskefulla” hinnorna knyts de avlägsnade ämnena till dödsgudinnan Nirṛti (”upplösning, förstörelse”), och symboliseras av Nirṛtis tegelstenar i agnicayana-altaret. Heesterman pekar på en parallell i en annan rit som ingick i rājasūyan eller kröningsceremonin: ett *iṣṭi*-offer av riskakor till Nirṛti och en annan gudinna,

---

<sup>83</sup> Beskriven bl.a. i *Śāṅkhāyana-Gṛhya-Sūtra* 1:28 (översättning i Oldenberg 1886); se vidare Pandey, kap. 5.

<sup>84</sup> En magisk-rituell koppling mellan *darbha* och fruktsamhet (i form av regn och fuktig jord) görs också i *Pravargya-Brāhmaṇa*, 10:6.

Anumati.<sup>85</sup> Offringen till Nirṛti är en bortdrivning av ”ondska” (*pāpman-*; TB 1:6:1:1); den inleds med ett libationsoffer av skirat smör i Gārhapatya-offerelden, som utförs med orden ”Gå din väg, *svāhā*, och gläds åt (denna) offring”.<sup>86</sup> Efter detta tar adhvaryu-prästen ett vedträ från den södra (*dakṣiṇa-*) offerelden och går åt sydväst – den riktning som förknippas med döden och med Nirṛti – tills han kommer till en plats där jorden är naturligt salt (*svakṛta- iriṇa-*) eller sprucken (*pradara-*). På denna plats gör han upp en eld med vedträet och offerar Nirṛtis riskaka i den med orden (övers. Heesterman): ”This is thy share, O Nirṛti, O thou mighty one; thou art rich in oblation; free him (the sacrificer) from anxiety (or distress) (*aṃhas-*).”<sup>87</sup>

I denna rit skönjer man ett bortdrivande av oönskade element från offerherren, jämförbart med Jumbaka-riten; Nirṛti, en representant för död och förfall, uppmanas att ”gå sin väg” och därmed befria offerherren från *aṃhas*. Nirṛti symboliserar, som Jumbaka och de ”höljen” som rituellt avlägsnas från offerherren, motsatsen till liv och fruktsamhet; den salta eller spruckna jorden är förstås ofruktbar mark – något som sägs uttryckligen i ŚB 7:2:1:7<sup>88</sup> – och som Heesterman påpekar framställs Nirṛti i flera textpassager som ”the earth’s evil aspect”.<sup>89</sup> I ŚBs berättelse om Prajāpatis födelse identifieras, som vi sett, de ”ondskefulla” fosterhinnorna uttryckligen med Nirṛti. Prajāpati-myten berättas i anknytning till ett annat offer till Nirṛti, denna gång som en del av agnicayana-riten (byggandet av ett tegelofferaltare). Genom att lägga tegelstenar vigda åt Nirṛti i altaret fördrivs ”ondskan” (*pāpman*, samma ord som används om Prajāpatis höljen):

Whilst meditating, they saw those Nirṛti bricks; they piled them up, and by them dispelled that darkness, evil; for Nirṛti (corruption, or destruction) is evil; and inasmuch as by them they dispelled Nirṛti, evil, these are Nirṛti’s (bricks).<sup>90</sup>

I samband med Nirṛti-offret ges också ett plagg med svart bräm som gåva (*dakṣiṇā*) till prästerna, något som påminner om hur offerherren i dīkṣān lägger av sig sin fosterhinna eller efterbörd i form av sina svarta kläder.<sup>91</sup>

En annan rājasūya-rit syftar till att fördriva en (symbolisk) åkomma, *kṣetriya-*, från offerherren. När riset till offerkakorna (*puroḍaśa-*) mals låter man några risgryn falla till

<sup>85</sup> Se Heesterman, kap. 2.

<sup>86</sup> TB 1:6:1:2 (jfr. TS 1:8:1:1): *vīhi svāhāhutim juṣāṇa*.

<sup>87</sup> *eṣa te nirṛte bhāgo bhūte haviṣmaty asi muñcemam aṃhasaḥ*; TB 1:6:1:3.

<sup>88</sup> Sådan mark sägs också vara Nirṛtis boning; se Heesterman s. 16, n. 7.

<sup>89</sup> Ibid., s. 17.

<sup>90</sup> ŚB 7:2:1:3, övers. Eggeling (*te cetayamānāḥ. etā iṣṭakā apaśyan nairṛtistā upādadhata tābhis tat tamaḥ pāpmānam apāghnata pāpmā vai nirṛtis tad yad etābhiḥ pāpmānam nirṛtim apāghnata tasmād etā nairṛtyaḥ*). Notera användandet av *apa-* √ *han*, igen.

<sup>91</sup> Heesterman (s. 17-8) gör denna koppling.

marken, till vänster om *śamyān*, en träpinne som håller upp den undre malstenen. Dessa risgryn bärs sedan norrut och läggs i en myrstack som gröpts ur för detta ändamål. Hålet i myrstacken täcks över, och *kṣetriyan* begravs därmed med risgrynen.<sup>92</sup> *Kṣetriya-* är en oidentifierad, tydligen ärftlig sjukdom som nämns bl.a. i Atharva-Veda;<sup>93</sup> i riten står det dock klart att ordet har en symbolisk innebörd. Heesterman framför en teori om vad *kṣetriya-* kan beteckna i dessa texter:

It is (pseudo-etymologically?) connected with the word *kṣetra-*, field, womb. The *kṣetriya-* is also known to us from the birth ritual of the Taittirīyakas; when the child is bathed the mantras TB. 2,5, 6, 1-3 are recited: “from *kṣetriya-*, from Nirṛti, from wile, from Varuṇa’s fetter I release thee...”, “... I deliver this (boy) from *kṣetriya-*, from the curse that comes from his kin (*jāmiśamsa-*), from wile, from Varuṇa’s fetter”. The ritual context in which it occurs here suggests that *kṣetriya-* is a designation of the phlegm or the membranes adhering to the newly born, which are removed by the bath. It seems quite natural that these birth leavings should be considered the physical form in which a hereditary illness might attach itself to the child.<sup>94</sup>

Heesterman ser alltså det symboliska avlägsnandet av *kṣetriya-* som en rituell pånyttfödelse av samma slag som *dīkṣān*. Han försöker dock inte ge något svar på vad den verkliga sjukdomen *kṣetriya-* kan ha varit; den frågan förblir obesvarad. Vad som står klart är att det rör sig om en ärftlig sjukdom (vars namn knyter den till skötet eller ”fältet”, *kṣetra-*), som enligt grammatikern Pāṇini (300-talet fvt.?) och senare kommentarer till hans verk var obotlig; en person som fötts med denna sjukdom blev inte fri från den förrän i sin nästa återfödelse, eller i ”ett annat sköte” (*parakṣetre*).<sup>95</sup> Enligt Jean Filliozat är det troligast att *kṣetriya-* betecknar någon form av hudsjukdom; han citerar bl.a. *Kāśikāvṛtti*, som kategoriserar sjukdomen under *kuṣṭha-*, en grupp svåra hudåkommor dit bl.a. spetälska räknas. Om *kṣetriya-* betecknar spetälska eller någon annan hudsjukdom, är det möjligt att de symbolisk-rituella utdrivningarna av denna sjukdom kan jämföras med berättelsen om Apālās befrielse från sina sjuka hudlager (som, enligt H-P. Schmidt, speglar en verklig övergångsrit) och med offerherrens symboliska befrielse från spetälska genom Jumbakas bortdrivning (så som Jamison tolkar riten).

---

<sup>92</sup> Heesterman, s. 17.

<sup>93</sup> AV 2:8 och 3:7.

<sup>94</sup> Heesterman, s. 18. Heesterman (ibid., n. 19) föreslår ett möjligt samband med hindins *kheḍī* ”afterbirth, membranes in which the embryo is enveloped, secundines”.

<sup>95</sup> Se Filliozat (1949), s. 93ff. I Atharva-Veda 3:7 sägs dock sjukdomen kunna botas med ett läkemedel gjort på antilophorn: ”På den snabba antilopens huvud finns botemedlet ... Med detta skall du driva all *kṣetriya-* ur dina lemmar.” (*hariṇasya raghuṣyado 'dhi śīrṣaṇi bheṣajam ... tenā te sarvaṃ kṣetriyam aṅgebhyo nāśayāmasi*; AV 3:7:1,3.) Det är emellertid uppenbart att det rör sig om magi snarare än ett verkligt läkemedel; enligt Kauśika-Sūtra (27:29-31) skall antilophornet snidas till en amulett att bära runt halsen. Detsamma gäller nog den icke namngivna ört som i AV 2:8 anropas att driva bort *kṣetriyan*.



## **Fler postvediska utvecklingar av Atri-myten**

Mahābhārata erbjuder, som Jamison<sup>96</sup> påpekat, flera variationer av de gamla vediska missfallsmyterna. En är berättelsen om kung Dhṛtarāṣṭras hustru, Gāndhārī, som av siaren Vyāsa beviljats en önskning och valt att få föda hundra söner. När Gāndhārī senare blev havande varade graviditeten i två år; när hon efter denna tid ännu inte hade fött och fick höra att Kuntī, kung Pāṇḍus hustru, fött ”en pojke, strålande som solen” (*bālārkasamatejasam*; 1:107:10), blev hon förbittrad av avundsjuka och utförde, utan makens vetskap (*ajñātam dhṛtarāṣṭrasya*), abort: ”Under stor möda och från vettet av smärta lät så Gāndhārī sitt sköte falla (?)”.<sup>97</sup> Ur hennes sköte kom ”en köttklump, som en boll av blod” (*māmsapeśī lohāṣṭhīleva*). När Gāndhārī var i färd med att göra sig av med den, förnam Vyāsa detta genom övernaturlig förmåga och begav sig till platsen (på övernaturlig väg?). När Gāndhārī såg honom, klagade hon över att den önskning han beviljat henne inte gått i uppfyllelse; Vyāsa försäkrade henne dock om att han talat sanning, och sa åt henne att hälla kallt vatten över köttklumpen. Klumpen föll i hundra bitar, som Gāndhārī, enligt siarens anvisningar, la i hundra kärl fyllda med skirat smör (*ghṛtapūrṇam kuṇḍaśatam*; 107:18). Ur dessa föddes hundra söner och en dotter.

Jamison argumenterar övertygande för att berättelsens vediska förlaga är myten om Atris tillkomst genom ett missfall, orsakat av konflikten mellan Tal och Tanke. I ŚB (2:4:2:15) lägger, som vi sett, gudarna det dödfödda fostret (eller ”den spillda säden”, *sikṭam retah*) i ”en hud eller ett kärl” (*carmaṇi vā kumbhyām vā*), och det ”blev Atri” (*tato ’triḥ sambabhūva*). Gāndhārīs etthundraett barn, tillkomna genom en abort och sedan formade i kärl, är en uppenbar parallell.

En annan berättelse (Mbh 1:14ff) handlar om Kadrū och Vinatā, döttrar till skaparguden Prajāpati och hustrur till siaren Kaśyapa, vilka av sin gemensamme make beviljades varsin önskning. Kadrū önskade att tusen ormar skulle födas som hennes söner (*sutān nāgān sahasram*; 1:14:8), medan ”Vinatā önskade sig två söner, överlägsna Kadrūs söner i styrka, överlägsna i kraft, lyster och vigör” (*dvau putrau vinatā vavre kadrūputrādhikau bale/ ojasā tejasā caiva vikrameṇādhikau sutau*; 14:9). Kaśyapa försäkrade sina hustrur att deras önskingar skulle gå i uppfyllelse och drog sig sedan tillbaka i vildmarken för ett liv i askes. En tid senare la Kadrū tusen ägg, medan Vinatā la två. Äggen lades i ”svettkärl” (? *sopasveda-*; van Buitenen: ”pots that were steaming”) och låg sedan där i femhundra år.

---

<sup>96</sup> Jamison, s. 237ff.

<sup>97</sup> *yatnena mahatā tataḥ, sodaram pātayām āsa gāndhārī duḥkhamūrcchitā*; 107:11.

Kadrūs ägg kläcktes till slut och frambragte tusen ormsöner, men Vinatās ägg förblev intakta. I ett utbrott av avundsjuka spräckte Vinatā till slut själv det ena äggets skal, och ur ägget föddes en son vars överkropp var färdigvuxen men vars underkropp var ofullbordad; eftersom hans mor hejdat hans utveckling genom att förstöra hans ägg förbannade han henne till att bli Kadrūs slav, men lovade att hennes andra son skulle befria henne ur trældomen. Han flög sedan upp i skyn och blev till Aruṇa, gryningen, som i mytologin är körsven åt solgudens vagn och som saknar lår. Ur Vinatās andra ägg kläcktes i sinom tid den gudomliga fågeln Garuḍa, känd som en svuren fiende till alla ormar, som han gillar att äta;<sup>98</sup> resten av berättelsen handlar om hur han befriar sin mor och sig själv från slavtjänsten åt Kadrū och hennes ormsöner (en följd av ett vad mellan de båda systrarna, som Kadrū vunnit genom fusk).

Likheterna mellan denna berättelse och den om Gāndhārī är påtagliga och har framhävts av andra författare.<sup>99</sup> Äggen som läggs i kärll är jämförbara med Gāndhārīs köttklump, som skärs i bitar och läggs i kärll fyllda med skirat smör; och Gāndhārīs abort orsakas, liksom Vinatās krossande av sitt ena ägg, av avundsjuka över att en ”rival” (drottning Kuntī) redan hunnit få barn. Både aborten och krossandet av ägget leder till att ett outvecklat ”barn” kommer till världen. En uppenbar skillnad är att Gāndhārīs hundraett barn är närmast jämförbara med Kadrūs tusen ormsöner, snarare än Vinatās två söner. I bägge berättelserna förekommer dock en fiendskap mellan de båda kvinnornas respektive avkommor, som, uppenbarligen, är en fortsättning på rivaliteten mellan mödrarna: medan örnen Garuḍa är alla ormars fiende, växer Gāndhārīs söner upp till de hundra Kauraverna, ondskefulla prinsar som hamnar i en maktfejld med Kuntīs fem söner, Pāṇḍaverna; och medan en stor del av ormfolket (*nāgas*) går ett grymt öde till mötes i Mbhs första bok, blir alla Gāndhārīs söner dödade i det stora Kurukṣetra-slaget mot Pāṇḍava-prinsarna.<sup>100</sup> Ytterst sett verkar det, som Jamison visar, som om bägge berättelserna ytterst har sin förlaga i den vediska legenden om Atris födelse: de rivaliserande kvinnorna har sina prototyper i Tal och Tanke, som grälar om vem som är bäst och vars bråk på något sätt leder till ett missfall.<sup>101</sup> Jamison har förmodligen rätt i att kärllen, som Gāndhārīs

---

<sup>98</sup> Garuḍa tolkas ofta som en ”solfågel”; Feller (s. 201) föreslår att berättelsen om Vinatās söner är en mytisk framställning av solens uppgång, föregången av gryningen (Aruṇa).

<sup>99</sup> Kuiper (1983), s. 32ff; Feller (2004), s. 175ff.

<sup>100</sup> Jfr. Feller, s. 175-6: ”In both instances we have one set of numerous and wicked brothers, and one set of virtuous brothers, who are limited in number. The hundred Kauravas are a ‘brood’ just like the snakes, and their manner of birth accounts for, or symbolically represents, their ‘reptilian’ evil and vicious nature. Even more strikingly, we see that in the end the ‘good’ brothers eliminate the ‘bad’ ones: Garuḍa eats the snakes, the Pāṇḍavas kill the Kauravas. Also, the wicked ones are killed in a sacrifice: the *nāga*-race is nearly exterminated at Janamejaya’s *sarpa-sattra* [“årslängt ormoffer”], and the Kauravas are killed in the ‘sacrifice of war’ (*raṇa-yajña*).”

<sup>101</sup> Det skall dock påpekas att berättelsen förekommer i tidigare varianter redan i Brāhmaṇa-litteraturen (se diskussion i Feller, kap. 4); här äger konflikten rum mellan två övernaturliga fåglar, Suparnī (”den skönfjädrade”)

och Vinatās barn, liksom Atri i tidigare myt, föds ur, fungerar som ”surrogate wombs”,<sup>102</sup> där ett för tidigt fött, outvecklat foster kan färdigutvecklas.<sup>103</sup>

Det finns ytterligare en berättelse i Mbh som, uppenbarligen, utvecklats ur den vediska Atri-myten: den om kung Sagara och hans söner.<sup>104</sup> Sagara var en kung som hade två hustrur, Vaidarbhī och Śaibyā. I önskan om en son dyrkade Sagara Śiva och spåkte sig. När Śiva var nöjd med kungens spåkelsor, visade han sig för honom och kungjorde att han skulle få ”sextiotusen hjältesöner” (*ṣaṣṭiḥ putrasahasrāṇi sūrāḥ*; 3:104:14) med sin ena hustru; de skulle allesammans gå under, men hans andra hustru skulle också få en son, och genom denne skulle ätten leva vidare. Så

Vaidarbhī och Śaibyā blev havande. Efter en tid nedkom Vaidarbhī med ett kalebass-foster (*garbhālābum*); Śaibyā födde ett gossebarn, vackert som en gud.<sup>105</sup>

Kungen beslöt sig för att göra sig av med ”kalebassen”, men ”en röst från skyn” (*antarikṣāc ... vācam*) sa åt honom att samla fröna i kalebassen och lägga dem i ”svettkärl”

---

och Kadrū. Den förra blir den senare slavinna efter att ha förlorat ett vad, men befrias sedan hennes barn, versmåttat Gāyatrī, lyckats flyga till månen och hämta somadrycken (liksom Garuda i eposet). Konfliktelementet finns alltså redan här, medan missfallsmotivet dock saknas. Medan de äldre texterna (t.ex. TS 6:1:6) identifierar de båda rivalerna med himmel och jord (Kadrū betyder jord; Feller tror också att eposets Vinatā ”den böjda” [ej förekommande i de ved. texterna] anspelar på himlavalvet), förklarar den yngre ŚB (3:6:2:2) att ”Suparṇī är Vāc, Kadrū är denna (jord)” (*vāg eva suparṇīyam kadrūs*). Kan denna myt ses som ännu en variant av Vācs konflikt med – och nederlag mot – en rival? Eller har denna (tydligt sent tillkomna) identifiering mellan Suparṇī och Vāc inspirerat de episka diktarna till att blanda samman två ursprungligen helt skilda berättelser?

<sup>102</sup> Jamison s. 237, n. 173.

<sup>103</sup> Motivet verkar dock ha ännu äldre rötter än den brāhmaṇska legenden om Tal och Tanke. ”Kärlfödda” siare och gudar utgör ett välkänt tema i vedisk och episk mytologi (jfr. namn som *Kumbhajanman*, *Kumbhayoni*-, listade av Monier-Williams); redan i Ṛg-Veda (7:33:10-13; även Nirukta, 5:13-14, Mbh 3:101, Bṛhaddevatā 5:148-55) finner vi berättelsen om siarna Agastya och Vasiṣṭhas födelse: gudarna Mitra och Varuṇa fick en dag syn på nymfen (*apsaras*-) Urvaśī och fick genast utlösning (*tasyā darśanān mitrāvaruṇayo retaś caskanda*, ”Vid åsynen av henne spillde Mitra och Varuṇa sin säd”, Nirukta 5:13). En del av säden spilldes i ett kärl (*kumbhe retaḥ siṣicatuh*; RV 7:33:13) och blev till Agastya; resten la gudarna på en lotus (*puṣkare*), ur vilken Vasiṣṭha blev till. Det är anmärkningsvärt att ŚB använder delvis samma ord för att beskriva Atris tillkomst som RV använder om Agastya; det dödfödda fostret beskrivs som ”spilld säd” (*siktaṃ retaḥ*; samma rot √ *sic*- som i RV) och läggs i ”en hud eller ett kärl” (*kumbhī*-; jfr. *kumbha*- i RV). I Kauṣītaki-Brāhmaṇa (6:1-9), som är tydligt inspirerad av denna text, berättas att gryningsgudinnan, Uṣas, en gång antog en nymfs eller *apsaras*’ skepnad inför gudarna, som genast utgöt sin säd; skaparen, Prajāpati, samlade upp säden i en gyllene skål (*hiraṇmayam camasam*), och ur denna föddes guden Rudra. I Mbh berättas om flera siare och asketer som fick utlösning vid åsynen av en *apsaras* och ur vars säd ett barn föddes; i ett fall – berättelsen om siaren Bharadvaja, som fick se nymfen Ghṛtācī i halvnaket tillstånd – tas den spillda sperman tillvara i ett kärl (*kalaśe*) och blir till siaren Droṇa (vars namn också betyder ”kärl”; Mbh 1:121). I berättelsen om krigsguden Skandas födelse (Mbh 3:213ff) formas barnet också i ett gyllene kärl (*kāñcane kuṇḍe*; 214:12) där eldgudens, Agnis, säd har lagts. Möjligen har spilld säd och ett dödfött eller aborterat foster betraktats som i grunden samma sak, som ett outvecklat barn; i bägge myterna får ett kärl fungera som en surrogativmoder där ”säden” kan färdigutvecklas till ett barn. Beskrivningen av den dödfödde Atri som både ett ”foster” (*garbha*-) och ”spilld säd” (*siktaṃ retaḥ*) i samma berättelse pekar kanske också på detta. Man kan nämna att förspillande av sperma genom *coitus interruptus* likställdes med abort eller *bhrūṇahan* (TĀ 2:8), liksom en faders underlåtande att gifta bort sin pubertala dotter (som redan har diskuterats).

<sup>104</sup> Se Jamison, s. 238; även Feller, s. 175, n. 39.

<sup>105</sup> *vaidarbhī caiva śaibyā ca garbhīnyau sambabhūvatuḥ/ tataḥ kālena vaidarbhī garbhālābum, vyajāyata, śaibyā ca suṣuve putraṃ kumāraṃ devarūpiṇam.* (3:104:17-18.)

(*sopasvedeṣu*) eller ”skålar fyllda med skirat smör” (*pātreṣu gḥṛtapūrṇeṣu*; 104:21); ord som tydligt knyter berättelsen till legenderna om både Gāndhārī och Vinatā. Ur kärnen föddes sextiotusen söner, som växte upp till grymma och krigiska prinsar. I likhet med Kauraverna och ormarna gick de alla under på ett våldsamt sätt: de retade upp den mediterande asketen Kapila, som brände dem till aska med sin yogiska kraft.

## 2. Postvediska variationer

De episka och purānska missfallsmyter som diskuterats ovan kan allesammans spåras till de vediska myterna om Atri, som kom till världen genom ett missfall orsakat av rivaliteten mellan Tal och Tanke, och som senare räddade den ”mörkerstungna” solen från ett tillstånd som kan jämföras med dödföddhet eller liknande (i den purānska myten, där solen ersatts med månen, är det uttryckligen fråga om ett missfall). Men jämte dessa myter finns det en grupp av berättelser som Preciado-Solis har visat härstammar från en annan vedisk missfallsmyt: berättelsen om Mārtāṇḍa.<sup>106</sup> En av dem finner vi i Mbh (1:91ff), i berättelsen om Bhīṣmas födelse. Mahābhiṣa var, enligt berättelsen, en kung som tack vare sitt offerförrättande upptogs i gudarnas himmel efter sin död. En dag befann sig han och gudaskaran i Brahmās sal, när gudinnan Gaṅgā (Ganges) gjorde sitt inträde; plötsligt fattade vinden tag i hennes kläder så att kroppen blottades, och alla de närvarande, utom Mahābhiṣa, sänkte genast blicken. Som straff för detta prov på vanvördnad dömdes kungen av Brahmā att inkarneras på jorden som människa. När Gaṅgā var på väg bort från Brahmās sal mötte hon Vasuerna (en grupp gudar), som var bedrövade eftersom de, också, hade dömts att födas som människor; detta var följden av en förbannelse som de ådragit sig från siaren Vasiṣṭha. Gaṅgā åtog sig att bli den kvinna som skulle föda dem, och att dränka dem omedelbart efter att de fötts, så att de skulle slippa jordelivet och få återvända till himlen så snart som möjligt. Gaṅgā blev sålunda hustru till den person som utsetts att bli Vasuernas jordiske far: kung Śaṃtanu, som i själva verket var Mahābhiṣa i sin nya, jordiska gestalt.<sup>107</sup> Śaṃtanu mötte Gaṅgā i vildmarken när han var ute och jagade, blev förälskad och gifte sig med henne; men gudinnans villkor för äktenskapet var att han aldrig fick ifrågasätta något som hon gjorde. De båda levde sedan lyckliga tillsammans; men varje gång Gaṅgā födde ett barn, kastade hon det i Ganges, och kungen vågade inte ifrågasätta hennes handlande. När, emellertid, Gaṅgā var i färd med att kasta deras åttonde barn i floden kunde Śaṃtanu inte hålla tyst längre, utan hejdade henne. Gaṅgā avslöjade då sin verkliga identitet för honom och förklarade anledningen till att hon dödat deras barn; hon lät honom också veta att det åttonde och enda överlevande barnet var guden Dyaus, som dömts att (till skillnad från de övriga Vasuerna) tillbringa ett helt människoliv på jorden. Det var Dyaus som, på sin frus begäran, hade lett Vasuerna i ett försök att stjäla

---

<sup>106</sup> Preciado-Solis 1984, s. 60-65; se också Couture (2009).

<sup>107</sup> Namnet kan tolkas som ”frisk kropp” och sättas i samband med Mahābhiṣas namn, vars ursprungliga form torde ha varit \*Mahābhiṣaj, ”stor läkare”; se Dubuisson 1985, s. 233. Dubuisson ser Śaṃtanu som en härskare som förkroppsligar materiell välmåga.

Vasiṣṭhas ”mjölkko som uppfyller alla önsknin­gar” (*sarvakāmadughāṃ*; 1:93:9), och därför var hans straff särskilt hårt. När Gaṅgā berättat allt detta för Śaṃtanu, försvann hon med deras son.<sup>108</sup> Barnet växte senare upp till furstekrigaren Bhīṣma (”den fruktansvärde”); efter sin död i det stora Kurukṣetra-slaget återvände han, som Dyaus, till himlen.<sup>109</sup>

Som Preciado-Solís visar verkar berättelsen ha sin förlaga i den vediska Mārtāṇḍa-myten: ”Åtta söner hade Aditi, födda ur hennes kropp. Med sju kom hon till gudarna; [men] Mārtāṇḍa kastade hon bort. Med sju söner kom Aditi [till gudarna] i den äldsta tidsåldern; Mārtāṇḍa födde hon till avkomma och död ...” (RV 10:72:9). Bhīṣmas sju äldre syskon, som befrias från sina jordiska kroppar och återvänder till himlen – ”till gudarna” – känns igen i Mārtāṇḍas syskon, de sju äldre Ādityerna; Bhīṣma själv, som tvingas leva kvar på jorden som en dödlig (dömd ”till död”, men inte, som Mārtāṇḍa, ”till avkomma” [*prajā-*], eftersom han väljer ett liv i celibat), är förstas Mārtāṇḍa. Likheten blir ännu mer påtaglig om man godtar tesen att Mārtāṇḍa var den förste dödlige, av gudomlig härkomst men tillkommen genom ett missfall eller en abort. I den episka berättelsen har det mytiska mönstret överfö­rts från en av de tre huvudgrupperna av vediska gudar – Ādityerna – till en annan, Vasuerna. Som Preciado-Solís påpekar påträffas Mārtāṇḍa-myten, i annorlunda form, också i den episk-purāṇska myten om hur Maruterna, den tredje vediska gudaklassen, kom till (genom ett ofrivilligt abortförsök som Diti, Aditis syster, utsattes för).<sup>110</sup>

---

<sup>108</sup> Det välkända folksägenmotivet (t.ex. i ”svanjungfru”-sagan) med en övernaturlig kvinna som äktar en dödlig men lämnar honom sedan han brutit mot något tabu. I Indien finns motivet belagt redan från tidig vedisk tid, i berättelsen om nymfen Urvaśī och kung Purūravas.

<sup>109</sup> Dyaus, ”himmel”, är namnet på en obsolet himmels­gud i de vediska hymnerna (ibland åkallad som *Dyaus pitar*, ”fader Himmel”), vars namn är etymologiskt besläktat med den grekiske Zeus och den romerske Jupiter, och detta har fått en del forskare att försöka spåra en gammal indoeuropeisk myt i berättelsen om Bhīṣmas födelse, trots att inget liknande står att finna i det (förvisso mycket fattiga) vediska materialet kring Dyaus. Dumézil (1968, s. 176-90) jämförde Bhīṣma och hans sju syskon med den nordiske guden Heimdall, som ska ha haft nio mödrar; trots att Dyaus’ och Heimdalls namn saknar etymologisk koppling och inget övrigt mytologiskt samband verkar kunna påvisas mellan dem (de ytterligare paralleller som Dumézil söker påvisa mellan dem, t.ex. en koppling till himlen, är knappast övertygande). Allen (2004) har delvis byggt vidare på Dumézils teori och försökt rekonstruera en grekoarisk protomytologi kring den gamle himmelsguden genom att jämföra de episka legenderna om Bhīṣma med grekiska myter om Zeus; ingen av de paralleller som han pekar på är dock särskilt övertygande. Allen jämför Bhīṣmas födelsehistoria med Hesiodos’ *Teogoni*, och menar att Zeus’ äldre syskon, som slukas av fadern Kronos (men senare befrias av Zeus), utgör en parallell till Bhīṣmas syskon, som dränks av sin mor. Likheterna är större än i Dumézils exempel; hela teogonin med den barnslukande urtidsguden anses emellertid ha nått grekerna från Mellanöstern (det s.k. ”Kingship in Heaven”-motivet, känt från bl.a. hettitisk myt), något som Allen (s. 57-8) är medveten om men söker kringgå genom att argumentera för att *Teogonin* kan innehålla både indoeuropeiska och nya, främmande inslag. I skenet av Preciado-Solís’ studie (som kom efter Dumézils och som Allen inte verkar känna till) verkar det dock stå klart att den närmsta parallellen till berättelsen om Bhīṣma står att finna varken i nordisk eller grekisk mytologi, utan inom den indiska, brahmanska traditionen: i den vediska myten om Mārtāṇḍa.

<sup>110</sup> Se ovan, s. 10, n. 19. I vedisk tid tycks de tre gudagrupperna ha knutits till universums tre skikt och till de tre ariska samhällsklasserna; i postvedisk mytologi förlorar dock denna indelning betydelse, och grupperna tycks ofta ha sammanblandats, som Preciado-Solís också anmärker.

I berättelsen om Bhīṣma saknas helt missfalls/abortmotivet, såväl som en motsvarighet till de höljen som Mārtāṇḍa och andra dödfödda mytiska figurer föds med;<sup>111</sup> Preciado-Solís finner dock ytterligare stöd för sin tes i en annan, mer känd myt: berättelsen om gudainkarnationen Kṛṣṇas födelse, tidigast förtäljd i Harivaṃśa (bok 2)<sup>112</sup> och Viṣṇu-Purāṇa (5)<sup>113</sup> (bägge vanligtvis daterade till 300- eller 400-talet fvt.; HV anses något äldre än VP) samt, i något annorlunda form, i den buddhistiska Ghaṭa-Jātaka.<sup>114</sup> Kṛṣṇa var, som bekant, en inkarnation (*avatāra-*; eller i HV, *prādurbhāva-*) av guden Viṣṇu, som enligt myten ”nedsteg” på jorden för att befria den från de demoner eller *asurer* som antagit människokungars skepnad och nu förde ett så tyranniskt styre att jordgudinnan själv anropat gudarna om hjälp. Viṣṇus avatar kom att födas i Mathurā, en stad vars härskare, Kaṃsa, var en av dessa inkarnerade demoner (Kālanemi); Kṛṣṇas mor blev ingen mindre än Kaṃsas kusin (eller syster), Devakī. Födelsen skedde under dramatiska omständigheter: Kaṃsa hade fått veta av siaren Nārada att hans kusin skulle komma att föda en son som skulle bli hans baneman, och han spärrade sålunda in Devakī och hennes make, Vasudeva. I fängelset födde Devakī i tur och ordning sex barn, som alla slogs ihjäl av Kaṃsa. Barnen var i själva verket inkarnationer av sex demoner, kallade *ṣaḍgarbhāḥ* eller ”de sex fostren”, som tidigare suttit inspärrade i helvetet (*Pātāla*), men vars själar på Viṣṇus befallning placerats i Devakīs foster. När det sjunde barnet ännu befann sig på fosterstadiet förflyttades det, av gudinnan Nidrā eller Yoganidrā (”yogasömn”; en personifiering av Viṣṇus bländverk eller illusionsframbringande kraft), från Devakīs moderliv till Vasudevas biustrus, Rohiṇīs, medan hon låg och sov i sitt hem i Gokula. Detta barn var en inkarnation (eller ”del”, *aṃśa-*) av Śeṣa eller Ananta, Viṣṇus månghövdade kobra; han skulle komma att bli Kṛṣṇas äldre bror, Balarāma eller Saṃkarṣaṇa. Det senare namnet förklarar myten pseudo-etymologiskt med att han som foster hade ”dragits ut” (*saṃkarṣaṇāt*) ur Devakīs livmoder. Den för våra syften mest intressanta detaljen här är att Devakī, för att lura Kaṃsa, rapporterades ha fått missfall: Devakīs ”foster hade fallit” (*devakyāḥ patito garbha*; VP 5:1:75) heter det ordagrant, och man erinrar sig den beskrivning av ett dödfött barn som ”nedfallet” (*ava-√pad*) som Jamison påvisat i de vediska texterna, och hur Soma ”föll ner på jorden” (*nīpatāta vasuṃdharām*; HV 20:8) ur de tio gudinnornas

<sup>111</sup> Couture (2009, s. 24) föreslår att Bhīṣmas senare försakelse av allt sexliv (och därmed sin virilitet) kan ses som en parallell till Mārtāṇḍas strålgans som måste dämpas i den purānska myten, men detta är långsökt, och Mārtāṇḍas medfödda lyster är en sen utveckling av myten.

<sup>112</sup> Senast översatt av Couture (1991).

<sup>113</sup> Övers. Wilson 1840. Senare versioner (särskilt Bhāgavata-Purāṇa, bok 10) bygger huvudsakligen vidare på de båda äldre skildringarna.

<sup>114</sup> Övers. i Rouse 2000 (1901).

sköten i den purānska myten. På ett sätt är också Saṃkarṣaṇas födelse ett missfall eller snarare en abort, eftersom han ”drogs ut” ur Devakī livmoder.

Devakī åttonde barn blev Kṛṣṇa, som lätt rymde ur sitt fängelse genom att slå upp dess portar med övernaturlig kraft och försänka vakterna i illusion (sålunda VP). Vasudeva bar barnet ut ur Mathurā, över floden Yamunā och till ett herdelaager, där Yaśodā, hustru till Nanda, just hade fött en flicka. Medan Yaśodā sov bytte Vasudeva ut barnet mot Kṛṣṇa och återvände till fängelset med Yaśodās barn; det blev således detta barn som Kaṃsa nästa dag slog ihjäl, i tron att det var Devakī. Barnet visade sig vara gudinnan Nidrā, som genast antog sin verkliga gestalt (en fruktansvärd skepnad med ett flertal beväpnade armar), flög upp i luften och berättade för Kaṃsa att hans baneman redan var född och ännu i livet. Kṛṣṇa befann sig mycket riktigt i säkerhet hos herdarna i Gokula, där han och Saṃkarṣaṇa kom att tillbringa sin uppväxt; efter ett antal år återvände han till Mathurā och slog ihjäl Kaṃsa.

Det har länge varit känt att berättelsens struktur – profetian om den ofödde kungamördaren; den fångslade modern; barnet som kommer till på övernaturlig väg och växer upp hos herdar innan han dödar tyrannen och tar tronen i besittning – ger den en plats bland de s.k. ”myterna om hjältens födelse”, ett av de mest kända och spridda mönstren i folksägnen och myter; Kṛṣṇa delar denna födelsehistoria med en rad välkända hjältar och gudar från europeisk och persisk myt, såsom Romulus och Remus, Perseus, Dionysos, Kyros och Siegfried.<sup>115</sup> Preciado-Solís är också medveten om detta. Men det finns åtminstone en episod i myten som verkar vara hämtad från äldre, vedisk mytologi: berättelsen om Kṛṣṇas sju äldre syskon, av vilka sex blir ihjälslagna och ett kommer till världen genom ett missfall. Som Preciado-Solís påpekar finner vi en nära parallell i Śatapatha-Brāhmaṇas Mārtāṇḍa-myt, där ett av Aditis två sista barn – Indra – överlever ett abortförsök (liksom Kṛṣṇa överlever Kaṃsas mordförsök), medan det andra, Mārtāṇḍa, aborteras. Kaṃsas barnamord är, liksom Ādityernas abortförsök (och Indras angrepp på Ditis foster), orsakat av rädsla för hotet från ett ofött barn. De sex äldre Ādityerna i denna myt blir visserligen inte ihjälslagna, men Bhīṣmas sju äldre syskon kan ses som en länk mellan de vediska och purānska myterna: Bhīṣmas syskon blir också dödade, men deras död låter dem fortsätta sitt gudomliga liv i himlen, medan Bhīṣma döms till ett dödligt, jordiskt liv. Det finns också detaljer som direkt knyter samman de tre myterna – den vediska, den episka och den purānska: Kṛṣṇas mor, Devakī, var enligt HV (45:33ff) en

---

<sup>115</sup> Rank 1990 (1909). (Kṛṣṇa finns inte med bland de ”hjältar” som Rank diskuterar, men senare forskare har pekat på likheterna. Jfr. diskussionen i Preciado-Solís, s. 43-60.) Många 1800-talsindologer försökte härleda Kṛṣṇas födelsemyt från berättelsen om Jesu födelse och Herodes’ barnamord; 1900-talets folkloristik och jämförande mytforskning, såväl som Preciado-Solís’ studie av bakgrunden till Kṛṣṇas äldre, mördade syskon, har gjort en sådan förklaringsmodell överflödig.



inkarnation av Aditi, och Vasudeva av Aditis make, Kaśyapa; de hade dömts till ett liv som dödliga av guden Varuṇa, som en följd av samma brott som ledde till Dyaus' och Vasuernas inkarnerande: de hade försökt stjäla Varuṇas förtrollade kor. (Varuṇa är f.ö. far till Vasiṣṭha, som förbannade Vasuerna.)

## SLUTSATS

I uppsatsen har vi försökt spåra utvecklingen av myten om Mārtāṇḍa (och liknande berättelser om olika dödfödda figurer) genom den vediska litteraturen, och även i nya varianter i postvedisk (episk och purāṇsk) myt. I andra hand har vi försökt utröna vilket ljus dessa utvecklingar kan tänkas kasta över den ”ursprungliga” myten och dess betydelse.

Den vediska myten om Vivasvat tycks, som de flesta forskare varit ense om, ha haft en antropogonisk betydelse. Vivasvat är av gudomlig härkomst men kommer till världen genom en abort eller ett missfall; han föds ofullkomlig, täckt av ett hölje av kött som måste skäras bort innan han kan föra ett normalt liv. Beskrivningarna av honom som ”dödlig” (ved. *martya-*) i vediska och även forniranska texter bekräftar att han inte är gudomlig utan troligtvis en människa; hans avkomma, Manu ”man” och Yama ”tvilling”, är också dödliga (Yama är den förste att dö och Manu är människornas urfader i såväl vedisk som postvedisk myt). Det är emellertid inte helt säkert att Vivasvat och Mārtāṇḍa ursprungligen varit en och samma gestalt; identifieringen görs ingenstans i RV (men materialet kring de båda är, förstås, synnerligen fragmentariskt) och vi finner den heller inte i iransk mytologi, där Vīvahvant och Gayomart är två olika figurer. Om Mārtāṇḍa-myten redan ”från början” varit knuten till Vivasvat (kopplingen görs i vilket fall som helst tidigt i den vediska litteraturen) har vi dock en färdig vedisk antropogoni: Vivasvat kommer till som Ādityernas yngre bror, gudinnan Aditis dödfödde (eller i varje fall outvecklade) son och den förste dödlige; genom sitt äktenskap med gudadottern Saranyū frambringar han Manu och Yama, från vilka människosläktet härstammar.

Så långt myten om Mārtāṇḍa-Vivasvat. Men ämnet för uppsatsen var alltså dess olika utvecklingar och varianter i den vediska och postvediska litteraturen. Viktigast här är ritualtexternas (Brāhmaṇas osv.) varianter och tolkningar av berättelsen. Som de flesta myter och legender i Brāhmaṇa-texterna och övrig ritullitteratur ges Mārtāṇḍa-myten en ritualistisk tolkning: den knyts till dīkṣān, den initiationsrit som yajamānan eller offerherren måste genomgå, som utmärks av en födelsesymbolik: offerherren lever en tid i avskildhet i en hydda i vildmarken (beskriven som ett ”sköte”), klädd i huden från en svart antilop som är hans ”fosterhinna” (*ulbam*) och som han lägger av sig vid initiationstidens slut, som en symbol för hans nya ”födelse”. Fosterhinnan beskrivs vidare som *pāpman* ”ondska” och knyts till döds gudinnan Nirṛti, och det är tydligt att den symboliserar en ofullkomlighet som offerherren befrias från genom dīkṣān. Jamison har argumenterat för att Jumbaka-riten, där en

vanställd person (med någon form av hudsjukdom) ceremoniellt drivs bort från offerherrens närhet, bygger på samma slags symbolik: Jumbaka symboliserar det outvecklade dödfödda barnet med dess orena höljen, och hans bortdrivande befriar offerherren från ofullkomlighet och orenhet. Vivasvats rgvediska roll som den förste offerförrättaren, och kanske som en prototyp för offerherren, som flera författare har pekat på, är intressant i sammanhanget; i Brāhmaṇa-texterna görs dock inte någon sådan koppling, och rollen som den dödfödde har i ett par myter övertagits av Prajāpati, som i dessa texter ständigt får spela rollen som såväl den prototypiske offerherren som det personifierade Offret. Huruvida myten ligger till grund för riten eller tvärtom är svårt att säga; riter av detta slag beskrivs inte i de vediska hymnsamlingarna och har heller (mig veterligen) ingen iransk parallell, men dessa texter är, till skillnad från Brāhmaṇa-litteraturen, inga offermanualer och innehåller inga utförliga beskrivningar av de riter som beskrivs i dessa senare texter, fast de nämner många av dem.

På det symboliska planet står det rituella avlägsnandet av fosterhinnorna eller efterbörden för möjliggörandet av nytt liv, eller av fruktsamhet. Myten om Apālā, som uppenbarligen kan knytas till samma kategori av berättelser, låter Apālās sjuka hudlager, som avlägsnas av Indra, bli till olika päslösa djur (tydligen symboler för hennes tidigare ofruktsamhet), och deras avlägsnande leder till att hennes pubeshår kan börja växa (symboliserande hennes könsliga mognad), liksom hennes fars hår och säden på deras fält. I myten om den skadade solen, som befrias från ett antal orena höljen, blir höljena till tre olikfärgade får, medan ett fjärde ting (efterbörden?) blir till en ofruktsam tacka; gudarna offerar denna och ger därmed ”hår” (= växter) åt den tidigare ”hårlösa” jorden. Vi har också pekat på en parallell i vediska raknings- och hårklippningsceremonier (*cūḍakarman* och den kungliga *keśavapanīya*); hår och naglar beskrivs i en vedisk text (MS) som ”död hud”, en orenhet som bör avlägsnas genom klippning, och detta kan jämföras med Apālās hudlager. Klippandet av kungens hår och skägg ger honom ”mannakraft” (*paum̐syam, vīryam*), något som kan jämföras med Apālās antydda köns- och sadesfältets förnyade fruktsamhet samt skapandet av jordens ”hår” eller växter i myten om den skadade solen. Det avklippta håret i riterna läggs också i en hög med darbhagräs, en rit som tycks syfta till att ge bördig jord.

Som Jamison visat kan Mārtāṇḍa-myten också tolkas i skenet av de brāhmaṇska berättelserna om siaren Atri, som inte bara (som Mārtāṇḍa) kom till genom ett missfall eller en abort och med ett antal höljen som måste avlägsnas, utan också befriar solen från dess orena höljen. Vidareutvecklingarna av berättelserna om Atri i Mbh och i olika Purāṇor är den första gruppen av postvediska myter som vi diskuterat som relevanta för uttolkningen av Mārtāṇḍa-myten. Förhållandet mellan dessa (postvediska) berättelser och de äldre (vediska)

myterna bör kommenteras. Medan det finns en utbredd samstämmighet om att åtminstone Mbh innehåller paravediskt material (berättelser av det slag som i de vediska texterna benämns *itihāsa* eller *purāṇa* och som kanske haft störst betydelse utanför de prästerliga kretsar som sammanställde rituallitteraturen), som kan kasta sken över mycket av den äldre, vediska mytologin,<sup>116</sup> tror jag inte att detta är fallet med de postvediska berättelserna om Atri. Även om författarna till dessa uppenbarligen har varit väl insatta i den vediska mytologin och i symboliken i berättelserna om Atris födelse, rör det sig tydligt om ett flertal olika omarbetningar av de vediska myterna. I Mbh är sålunda berättelserna om de rivaliserande kvinnorna (Kuntī och Gāndhārī; Vinatā och Kadrū; Vaidarbhī och Śaibyā), av vilka en får missfall och frambringar en amorf klump, ett ägg eller en kalebass som en mängd ondskefulla söner uppkommer ur, tydligt inspirerade av den senvediska berättelsen om Tal och Tanke, vars rivalitet ledde till att Tal fick missfall och frambragte Atri. Den purāṇska Atri-myten, däremot – särskilt i dess äldsta variant, i Harivaṃśa – är intressant för sin sammanblandning av olika motiv från de vediska missfallsmyterna, vars symbolik författaren tycks ha varit fullt insatt i. Atri frambringar månguden, Soma, genom sin askes; månen kommer dock till världen som ett ”foster” (*garbha-*), alltså inte färdigutvecklad. De tio riktningarnas gudinnor upptar honom gemensamt i sitt moderliv (en detalj som möjligen knyter an till den vediska kosmologiska kopplingen mellan månen och riktningarna), men han faller ut och ner på jorden (jfr. den vediska beskrivningen av ett missfall som fostrets ”fall”). Somas alltför kraftiga strålgång knyter här an till Mārtāṇḍa/Atri-myterna och de medfödda höljena (jfr. den purāṇska versionen av Mārtāṇḍa-myten, där Mārtāṇḍas – här en solgud – köttölje har blivit till en kraftig lyster); när den faller av blir den till jordens växter, något som i myten förklaras med Somas roll som växternas gedom, men som också verkar bygga på myten om den skadade solen, vars höljen togs bort av Atri och gav upphov till växtlighet på jorden. När Soma senare drabbas av *rājayakṣman* och måste botas av Atri rör det sig om en variant av en separat myt, belagd redan i vedisk tid och senare i Mbh; detaljen att det är Atri som botar Soma saknas dock i dessa äldre versioner och verkar bygga på myten om hur Atri helade den skadade solen.

Berättelsen om Bhīṣmas födelse bör ses som en tillämpning av Mārtāṇḍa-myten själva uppbyggnad på en ny mytologi; de inblandade figurerna här är helt andra än i den vediska myten, och mycket av symboliken i denna (särskilt vad beträffar det dödfödda fostret och dess

---

<sup>116</sup> De mest inflytelserika studierna här torde vara Stig Wikanders (1947, 1957) och Georges Dumézils (1968, 1972; se också Hildebeitel 1990 [1976]) verk, som argumenterar för att eposets hjältar är ”episka” anpassningar av några av de äldsta vediska gudarna, med dessas olika attribut och myter.

orena höljen) verkar ha glömts bort. Ādityerna har ersatts med en annan grupp vediska gudar: Vasuerna, som tvingas inkarneras på jorden som människor men befrias från det dödliga livet av sin mor, Gaṅgā, som dödar dem omedelbart efter födseln och låter dem återvända till himlen. Bhīṣma (en inkarnation av den vediske himmelsguden Dyaus, en helt annan figur än Vivasvat), den ende som inte befrias på detta sätt, är inte dödfödd, men måste tillbringa ett helt liv på jorden som en dödlig; här knyts, verkar det som, an till den vediska myten, där Mārtāṇḍa/Vivasvat är den ende av Aditis söner som blir dödlig. Annars har denna berättelse troligen inget att tillföra till uttolkningen av den vediska myten; det rör sig egentligen om en ny myt som övertagit den äldre mytens uppbyggnad. Detsamma kan sägas om den purāṇska berättelsen om Kṛṣṇas och Saṃkarṣaṇas födelse. Denna myt har dock bevarat inslag från Mārtāṇḍa-myten som saknas i berättelsen om Bhīṣma: Kṛṣṇas och Saṃkarṣaṇas mor, Devakī, sägs vara en inkarnation av Aditi; av hennes åtta barn blir det ena aborterat medan det andra överlever ett mordförsök, något som verkar följa mönstret i ŚBs version av Mārtāṇḍa-myten, där Mārtāṇḍa blir aborterad av gudarna, som fruktar att han ska bli mäktigare än dem (liksom Kaṃsa slår ihjäl Devakīs barn av rädslan för att ett av dem ska komma att döda honom) medan hans bror, Indra, överlever abortförsöket; Saṃkarṣaṇa ”dras ut” ur Devakīs livmoder, vilket kan beskrivas som en abort, och i VP får Kaṃsa höra att Devakī fick missfall (hennes foster ”föll ut”, i enlighet med gammal terminologi). De båda postvediska myterna har alltså, var för sig, bevarat olika inslag från den vediska myten, samtidigt som de har ett antal övriga detaljer gemensamt (Vasuerna förbannas av Vasiṣṭha till att inkarneras på jorden för att de försökt stjäla hans magiska ko; Aditi och Kaśyapa döms till ett liv på jorden av Varuṇa, Vasiṣṭhas far, för att de stulit hans magiska ko), och de bygger kanske på en och samma, kanske folkloriska, förlaga.

Slutligen bör vi återkomma till den episk-purāṇska berättelsen om Indras mordförsök på Ditis foster, som vi ägnat föga diskussion men som är en tydlig utveckling av Mārtāṇḍa-myten. Medan den vediska myten handlar om Ādityerna och den episka om Vasuerna, handlar denna om Maruterna, den tredje stora kategorin av vediska gudar; deras mor är Diti, Aditis syster (och vanligtvis ett slags ond variant av henne; medan Aditi är mor till de gudomliga Ādityerna är Diti mor till Daitya-demonerna). Indra försöker abortera Ditis foster med sin åskvigg av rädsla för att barnet ska bli mäktigare än honom och ta hans plats, något som kan jämföras med den rädsla som föranleder Ādityernas försök att abortera Mārtāṇḍa och Indra i den vediska myten, och den fruktan som får Kaṃsa att döda Devakīs barn. Fostret huggs i fyrtionio delar som blir till Maruterna; liksom i berättelserna om Bhīṣma och Saṃkarṣaṇa har motivet med den dödföddes orena höljen försvunnit här. Intressant är dock detaljen att Diti

fick i löfte av sin make Kaśyapa att hennes barn skulle bli mäktigare än Indra; det var Kaśyapa som lovade sina hustrur Vinatā och Kadrū att de skulle få den avkomma de önskade, och som Aditis make spelar denne siare en roll även i den purāṅska Mārtāṇḍa-myten och i berättelsen om Kṛṣṇa och Saṃkarṣaṇa (som Devakī's make Vasudeva). Denna detalj kan kanske förklaras utifrån hans roll som Aditis make, eller kanske som ett vanligt mytiskt/folkloriskt motiv i den episk-purāṅska perioden; i vilket fall som helst är Kaśyapa en figur som hör hemma i den postvediska mytologin, och hans roll i dessa berättelser tillför inget till studiet av den vediska Mārtāṇḍa-myten, där Aditi inte har någon make utan befruktar sig själv genom att äta resterna av matoffringar.

Sammantaget verkar det som om Mārtāṇḍa-myten ursprungligen haft en betydande roll i vedisk mytologi, som framgår av dess många utvecklingar (både vediska och postvediska) och dess nära koppling till diverse vediska ritualer (i synnerhet dīkṣān). I postvedisk tid har dock denna viktiga, ritualknutna symbolik glömts bort eller förlorat betydelse: i den purāṅska versionen av myten föds Vivasvat som en solgud med väldig strålgans istället för ett hölje av kött, och i myterna om Maruternas, Bhīṣmas och Saṃkarṣaṇas födelser (där Mārtāṇḍa/Vivasvat själv har ersatts av andra figurer) har hela motivet med det orena höljet och det liv som uppkommer genom dess avlägsnande försvunnit. Mytens uppbyggnad har levt vidare, i stora drag; dess ursprungliga betydelse har fallit i glömska.

## Källförteckning

(Sanskrittexter som inte listats här står att finna i elektroniserad form i databaserna GRETIL [Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages: [http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene\\_1/fiindolo/gretil.htm](http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil.htm)] och TITUS (Thesaurus Indogermanischer Text- und Sprachmaterialien: <http://titus.uni-frankfurt.de/indexe.htm>).

Allen, Nicholas, 2004: "Bhīṣma and Hesiod's Succession Myth." *International Journal of Hindu Studies*, vol. 8, nr. 1-3, s. 57-79.

Bergaigne, Abel, 2010 (1878): *La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda*. Del 1. LaVergne, USA: BiblioLife.

Bloomfield, Maurice (övers.), 1990 (1897): *Hymns of the Atharva-Veda*. Delhi: Atlantic Publishers & Distributors.

Boyce, Mary, 1996 (1975): *A History of Zoroastrianism: The Early Period*. Leiden: Brill.

van Buitenen, J. A. B. (övers.), 1973: *The Mahābhārata: 1. The Book of the Beginning*. Chicago: University of Chicago Press.

van Buitenen, J. A. B. (övers.), 1975: *The Mahābhārata: 2. The Book of the Assembly Hall. 3. The Book of the Forest*. Chicago: University of Chicago Press.

Couture, André (övers.), 1991: *L'enfance de Krishna: Traduction des chapitres 30 à 78 (éd. cr.) du Harivamsha*. Les éditions du Cerf. Quebec: Les presses de l'Université Laval.

Couture, André, 2009: "The Story of Saṃkarṣaṇa's and Kṛṣṇa's Births: A Drama Involving Embryos." I Vanessa Sasson och Jane Marie Law, red., *Imagining the Fetus: The Unborn in Myth, Religion, and Culture* (New York: Oxford University Press), s. 11-32.

Dimmitt, Cornelia, och J. A. B. van Buitenen (övers.), 1978: *Classical Hindu Mythology: A Reader in the Sanskrit Purāṇas*. Philadelphia: Temple University Press.

Dubuisson, Daniel, 1985: "La préhistoire des Pāṇḍava." *Revue de l'histoire des religions* 202, s. 227-41.

Dumézil, Georges, 1968: *Mythe et épopée*, del 1. Paris: Gallimard.

Dumézil, Georges, 1971: *Mythe et épopée*, del 2. Paris: Gallimard.

Eggeling, Julius (övers.), 1882-1900: *The Śatapatha Brāhmaṇa: According to the Text of the Mādhyandina School*. Oxford: Clarendon Press.

Feller, Danielle, 2004: *The Sanskrit Epics' Representation of Vedic Myths*. Delhi: Motilal Banarsidass.

- Filliozat, Jean, 1949: *La doctrine classique de la médecine indienne*. Paris: Imprimerie Rationale.
- Fitzgerald, James, 2004: "Mahābhārata." I Sushil Mittal och Gene Thursby (red.), *The Hindu World*. Wiltshire: Routledge. S. 52-74.
- Geldner, Karl Friedrich (övers.), 1951 (1923): *Der Rig-Veda: Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt*. 3 delar. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Glücklich, Ariel, 1994: *The Sense of Adharma*. New York: Oxford University Press.
- Heesterman, J. C., 1957: *The Ancient Indian Royal Consecration: The Rājasūya Described According to the Yajus Texts and Annotated*. s'Gravenhage: Mouton.
- Hoffmann, Karl, 1957: "Mārtāṇḍa und Gayōmart." *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 11, s. 85-103.
- Hopkins, Edward Washburn, 1969 (1915): *Epic Mythology*. New York: Biblo & Tannen.
- Houben, Jan E. M. (red. och övers.), 1991: *The Pravargya-Brāhmaṇa of the Taittirīya-Āraṇyaka: An Ancient Commentary on the Pravargya Ritual*. New Delhi: Motilal Banarsidass.
- Jamison, Stephanie, 1991: *The Ravenous Hyenas and the Wounded Sun: Myth and Ritual in Ancient India*. Ithaca: Cornell University Press.
- Keith, Arthur Berriedale, 2007 (1925): *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*. 2 delar. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Kuiper, F. B. J., 1983: *Ancient Indian Cosmogony*. Red. John Irwin. Delhi: Vikas Publishing House.
- Lincoln, Bruce, 1986: *Myth, Cosmos, and Society: Indo-European Themes of Creation and Destruction*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Lincoln, Bruce, 1991: *Death, War, and Sacrifice: Studies in Ideology and Practice*. Chicago: University of Chicago Press.
- Macdonell, Arthur A., 1995 (1915): *Vedic Mythology*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Monier-Williams, Monier, 2005 (1899): *A Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Nagy, Gregory, 1992 (1974): "Patroklos, Concepts of Afterlife, and the Indic Triple Fire." Kap. 4 i förf.s *Greek Mythology and Politics*. Ithaca: Cornell University Press.
- Oertel, Hanns, 1897: "Contributions from the Jāiminīya Brāhmaṇa to the History of the Brāhmaṇa Literature". *Journal of the American Oriental Society*, vol. 18, s. 15-48.
- O'Flaherty, Wendy Doniger (övers.), 1975: *Hindu Myths: A Sourcebook*. Harmondsworth: Penguin.



- O'Flaherty, Wendy Doniger (övers.), 1981: *The Rig Veda: An Anthology*. Harmondsworth: Penguin.
- Oldenberg, Hermann, 1886 & 1892 (övers.): *The Gṛhya-Sūtras*. 2 delar. Oxford: Clarendon Press.
- Oldenberg, Hermann, 2010 (1923): *Die religion des Veda*. Stuttgart: J. G. Cotta.
- Pandey, Rajbali, 2002 (1969): *Hindu Saṃskāras: Socio-Religious Study of the Hindu Sacraments*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Preciado-Solís, Benjamín, 1984: *The Kṛṣṇa Cycle in the Purāṇas*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Rank, Otto, 1990 (1909): "The Myth of the Birth of the Hero." I Otto Rank, Lord Raglan, Alan Dundes och Robert Segal, *In Quest of the Hero*. Princeton: Princeton University Press. S. 3-86.
- Rouse, W. H. D., 2000 (1901) (övers.): *The Jātaka: Or, Stories of the Buddha's Former Births*. Del 4, red. E. B. Cowell. Delhi: Asian Educational Services.
- Schmidt, Hanns-Peter, 1987: *Some Women's Rites and Rights in the Veda*. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Söderblom, Nathan, red., 1908: *Främmande religionsurkunder i urval och öfversättning*, del 2. Stockholm: Hugo Gebers förlag.
- Tull, Herman W., 1989: *The Vedic Origins of Karma*. Albany: State University of New York Press.
- Vajracharya, Gautama V., 1997: "The Adaptation of Monsoonal Culture by Rgvedic Aryans: A Further Study of the Frog Hymn." *Electronic Journal of Vedic Studies* 3, nr. 2.
- Varenne, Jean, 1982: *Cosmogonies védiques*. Paris: Société d'édition « Les Belles Lettres ».
- Watkins, Calvert, 1995: *How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics*. New York: Oxford University Press.
- Whitney, William Dwight (övers.), 1905: *Atharva-Veda Saṃhitā*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Wikander, Stig, 1947: "Pāṇḍavasagan och Mahābhāratas mytiska förutsättningar." *Religion och Bibel* 6, s. 27-39.
- Wikander, Stig, 1957: "Nakula et Sahadeva." *Orientalia Suecana* 6, s. 66-96.
- Wilson, H. H. (övers.), 1840: *The Vishnu Purana: A System of Hindu Mythology and Tradition*. 6 delar. London: Oriental Translation Fund.
- Witzel, Michael, 2005: "Vedas and Upaniṣads." I Gavin Flood (red.), *The Blackwell Companion to Hinduism*, Oxford: Blackwell. S. 68-101.

Zimmer, Heinrich, 2008 (1879): *Altindisches Leben: Die Kultur der Vedischen Arier*. USA: BiblioBazaar.

Zysk, Kenneth G., 1993: *Religious Medicine: The History & Evolution of Indian Medicine*. New Brunswick: Transaction Publishers.