DJÅWÅ

TIJDSCHRIFT VAN HET JAVA-INSTITUUT

ONDER REDACTIE VAN:

Professor Dr. RADEN ARIA HOESEIN DJAJADININGRAT,
Dr. G. W. J. DREWES, J. KATS, S. KOPERBERG
en M. SOERIADIRADJA

Aflevering 1 **9e Jaargang**

INHOUD:

Toemboek Dalem. ..... blz. 3
Wajang Wong, door B. Schrieke ..... „ 5
Wajang Wong, door Dr. Th. Pigeaud ..... „ 7
Een bronzen Schedelnap, door Dr. W. F. Stutterheim ..... „ 14
Over de waardeering der Soendaneesche literatuur, door R. Memed Sastrahadiprawira ..... „ 16
Verboden Rijkdom, door Dr. G. W. J. Drewes ..... „ 22

Boekbespreking:

Dr. Jan de Vries, Volksverhalen uit Oost-Indië, door Dr. Th. Pigeaud ... „ 34
K. C. Crucq, Bijdrage tot de kennis van het Balisch doodenritueel, door Dr. R. Goris ..... „ 35
Alexander Zieseniss, Die Rama-sage bei den Malaien, door Dr. W. F. Stutterheim ..... „ 36
Kern Institute — Leyden, Annual bibliography of Indian archaeology for the year 1926, door Dr. W. F. Stutterheim ..... „ 38
Volledige werken van K.G. P.A.A. Mangkoenagara IV, deel I en II ..... „ 39
C. F. Winter Sr., Javaansche Zamenspraken II, door Dr. Poerbatjaraka ... „ 40

LIJST DER PLATEN: tegenover blz.

Z. H. de Soesoehoenan van Soerakarta 3
Een bronzen Schedelnap 14
R. Hadji Moehamad Moesa, R. A. Bratadiwidjaja, en R. Hadji Moehamad Soeëb 18
Njai Blorong 33

Zijne Hoogheid de Soesoehoenan van Soerakarta, Pakoeboewana X

TOEMBOEK DALEM

Den 21sten Redjeb 1859, d.i. den 3den Januari 1929 A.D., heeft Z.H. de Soesoehoenan van Soerakarta zijn groote toemboek-feest gevierd.

De beteekenis van dit feest is de volgende. De tegenwoordige Javaansch-Mohammedaansche tijdrekening is ingevoerd door den beroemden Soeltan Agoeng Praboe Anjakrakoesoema van Mataram, in 1625 A.D., ter vervanging van de, toen waarschijnlijk reeds in onbruik geraakte, Javaansch-Hindoeïstische tijdrekening. Deze laatste was in hoofdzaak een Zonne-jaar, evenals de thans geldende Europeesche en Indische tijdrekeningen; de Javaansch-Mohammedaansche, die haar vervangen heeft, is een kopie van de Arabische tijdrekening, welke gebaseerd is op een zuiver Maanjaar. Bij den overgang van de oude in de nieuwe tijdrekening heeft Soeltan Agoeng echter de jaren laten doortellen, voortgaande met het jaar 1547 van de Javaansch-Hindoeïstische tijdrekening (1625 A.D.), dat dus ook 1547 van de Javaansch-Mohammedaansche tijdrekening is. Hieruit zou men kunnen opmaken dat de verandering van kalender in den Mataramschen tijd slechts begrepen is als een overgang van een Ouden in een Nieuwen Stijl, dat men geenszins bedoeld heeft in allen deele te breken met het Javaansch-Hindoeïstische verleden. Indien de Javaansch-Mohammedaansche tijdrekening inderdaad in deze gezindheid door den grooten Vorst van Mataram in zijn rijk is ingevoerd, heeft hij hierin in zeer zinrijken vorm uitgedrukt de gedachte, die sindsdien de geheele Javanistisch-Moslimsche beschaving heeft doordrenkt, dat het Javaansch-Hindoeïstische verleden met den Islam in waarheid tezamen één geheel vormt, waarvan de twee deelen elk een eigen functie hebben.

Hoe dit ook zij, in de berekening van de lengte van het jaar en van de maanden is de tegenwoordige Javaansche kalender een kopie, met enkele variaties, van een Arabisch-Perzischen kalender. In navolging daarvan kent men op Java ook de groepen van 8 jaren, welke in verband staan met de berekening der schrikkeljaren.

Naast deze Javaansch-Moslimsche berekening heeft men echter nog tal van andere groepeeringen, niet van jaren, maar van maanden, weken, dagen en uren, die den jaarkalender doorkruisen. De bekendste daarvan zijn de weken. Deze doorkruising heeft ten gevolge, dat een zeker oogenblik, bepaald door eenige dier berekeningen, niet elk jaar maar slechts eens in een aantal jaren terugkomt. Zoo kan in den Europeeschen kalender het samenvallen van een bepaalden datum en een bepaalden weekdag slechts eens in een zeker aantal jaren terugkeeren. De Javaansche kalender nu telt zoo veel verschillende van dergelijke ondergroepeeringen, dat de terugkeer van het samenvallen van denzelfden datum in al deze berekeningen slechts eens in de 32 jaar kan plaats hebben. Die terugkeer noemt men in het Javaansch *toemboek*, dat is: samentreffen. Bereikt men den 64 jarigen leeftijd, dan beleeft men zijn tweede *toemboek*, het grootste aantal dat den mensch in den regel beschoren is te bereiken.

Met het bovenstaande moge voldoende uiteengezet zijn wat de beteekenis is van de toemboek. Tevens zal hierdoor begrijpelijk geworden zijn, waarom de toemboek, en in het bijzonder de groote, de tweede toemboek, met groote feesten gevierd wordt. Immers op dat oogenblik bereikt men weer, dus: keert men terug tot, het punt vanwaar men is uitgegaan, tot zijn oorsprong, een gedachte die in de Javaansche bespiegelende wijsbegeerte altijd een bijzondere waarde heeft gehad.

Hieronder volgen de data die de toemboek van Z.H. den Soesoehoenan bepalen, met de Javaansche namen en titels die hij gedurende zijn leven gedragen heeft.

Op den 21sten Redjeb Kemis (Donderdag) Legi (dag van de 5 daagsche, z.g. pasar-week) om half zeven 's morgens, in de lambang Koelawoe (een stonde-bepaling), in de windoe Sandjaja (een cyclus van 8 jaar), in de woekoe Woegoe, (een van een reeks van 30 weken van 7 dagen), met als godheid Endra (een dag van een week van 8 dagen), op Mawoeloe (een dag van de 6 daagsche week, *paringkelan*), op Wogan (een dag van de 9 daagsche week), bij den „sterrenloop" Satrija Wibawa (een lid van een 7 ledige berekening), bij Sanggar Waringin (een lid van een 6 ledige berekening), bij „Sri daalt neder in de rijstschuur" (een lid van een 5 ledige berekening) [1]) werd geboren als zoon van Z. H. Soesoehoenan Pakoe Boewana IX en Kangdjeng Ratoe Pakoeboewana:

---

1) d. i. 29 November 1866 A. D.

BANDARA RADEN MAS GOESTI SAJIDAN ATMANOEN KOESNA,
welke op drie jarigen leeftijd tot Kroonprins werd verheven onder den naam KANGDJENG GOESTI PANGERAN ADIPATI ANOM AMENGKOENAGARA SOEDIBJA RADJAPOETRA NARENDRA MATARAM,
en den 12 Poewasa 1822 of 30 Maart 1893 den troon besteeg onder den naam: SAMPEJAN DALEM INGKANG WITJAKSANA INGKANG SINOEHOEN KANGDJENG SOESOEHOENAN PAKOEBOEWANA SENAPATI ING ALAGA NGABDOER RAHMAN SAJIDIN PANATAGAMA DE Xe.

Daar de Soesoehoenan van Soerakarta heerscht over een der belangrijkste gebieden van het Javaansche land, welks beschaving het Java Instituut tot voorwerp van onderzoek heeft gekozen, is een herdenking van deze belangrijke Toemboek Dalem hier zeker niet misplaatst te achten. Daarbij zij het vergund den wensch uit te spreken dat Z.H. nog vele jaren in vrede en voorspoed zooals tot nu toe moge heerschen over Soerakarta, dat zijn naam van middelpunt der Javaansche beschaving nog lang met eere moge dragen.-

---

WAJANG WONG

door

B. SCHRIEKE.

Volgens de heerschende opvatting is de wajang wong een uitvinding van de 18e eeuw. In Solo meent men, dat ze uit de Mangkoenegaran afkomstig is, in Jogja schrijft men ze aan Mangkoeboemi toe. In werkelijkheid is de wajang wong veel ouder. In ieder geval was ze aan het Mataramsche hof in de 17e eeuw reeds bekend.

De oudste mededeeling over de wajang wong in de Europeesche literatuur over Java treffen wij aan in de beschrijving, die de Engelschman Scot in zijn *Discourse of Java* (1602-1605) van het feest ter gelegenheid van de besnijdenis van den toenmaligen jongen vorst van Banten heeft gegeven. Hij onderscheidt de wajang wong uitdrukkelijk van maskervertooningen en deelt mede, dat de lakons ontleend waren aan de oude legenden en aan de geschiedverhalen der Javanen. We zullen straks zien, dat met de oude legenden verhalen uit het Mahabharata en het Ramajana bedoeld zijn. De wajang wong, die zijn lakons ontleent aan de geschiedenis, komt tegenwoordig nog voor op Bali en wordt daar *ardja* (*gamboeh*) genoemd. Scot doelde, zooals beneden nader zal blijken, vermoedelijk op de Pandji-verhalen.

Een tweede bericht over tooneelopvoeringen door menschen, in dit geval door vrouwen, vindt men in de beschrijving, die de wereldreiziger Cornelis de Bruin van zijn ontvangst aan het Bantensche hof (1706) geeft. Ook hierbij werden geen maskers gebruikt.

Ook uit Javaansche bronnen is het bekend, dat in de 17e eeuw aan het Bantensche hof de wajang wong werd beoefend. Ze werd daar *raket* genoemd. In Zang XLV van de *Sedjarah Banten*, die in 1662-1663 werd samengesteld, wordt b.v. medegedeeld, dat de zoon van Soeltan Agoeng van Banten veel van *raket* hield, dat hij door schoone *selirs* liet uitvoeren. Zang LV geeft o.m. een beschrijving van een *raket*- vertooning ter gelegenheid van een *tedak siti*. De lakon was toen ontleend aan de Pandji-verhalen.

Tot op den huidigen dag zijn *raket*-vertooningen in Banten bekend. Het gewone repertoire is van ouds hetzelfde als dat van de *wajang poerwa*. Van ouds worden daarbij geen maskers gebruikt. Ook in de kraton van Cheribon werden sedert onheugelijke tijden *raket*-vertooningen gehouden. Het is bekend, dat het hofleven te Bandjarmasin evenals te Palembang en Djambi vooral in de 17e eeuw onder Javaanschen invloed heeft gestaan. De vorsten van Bandjarmasin wilden er de Javaansche adat hoog houden. Het verwondert ons dan ook niet in de *Kroniek van Bandjarmasin* plechtigheden in de kraton beschreven te vinden, waarbij *wajang* werd vertoond en *beksa* werd beoefend. Ook werd er *topèng* gespeeld en „*wajang wong*" en *raket* opgevoerd.

Maar ook aan het hof van Mataram was in de 17e eeuw de *wajang wong* een geliefd tijdverdrijf. Rijklof van Goens, die in de jaren 1648-1654 vijf maal het hof te Plèrèd als afgezant der Compagnie heeft bezocht, daar langeren tijd vertoefde en zich bijzonder in de gunst van den Soesoehoenan Mangkoerat I (Tegal Wangi) mocht verheugen, heeft een uitvoerige beschrijving van het hofleven in die dagen gegeven. Hij beschrijft het *seton* en de feestelijkheden, die daarna in de kraton plaats hadden en waarbij evenals in den Hindoe-Javaanschen tijd overvloedig *brem* werd gedronken: de *serimpi*- en *bedaja*-dansen, *beksa* en *wirèng*, maar hij spreekt ook van *badoet's* met dierenmaskers en van het spelen van „comediën van oude tijden", waarbij gezongen werd. Men moet daarbij blijkbaar aan iets als de *langendrija* denken.

De wajang wong is echter al ouder dan Mataram. In de 113de Zang van de *Soemanasantaka* — een gedicht uit den Hindoe-Javaanschen tijd — wordt al gesproken van een *wajang wong*-opvoering, die een groot lachsucces veroorzaakte: „*pada bisa ng awajang wwang dènya nggoejwaken*".

Het woord *raket* voert ons zelfs terug naar het hof van Koning Hayam Woeroek. In Zang 66 van de *Nagarakertagama* van 1365 wordt gezegd van een feest, dat daarbij *nang widw amatjangah* [1])

1). Dit was, ook blijkens de *Soemanasantaka*, een aan de geschiedenis ontleend (?) tooneelspel: „ikang amatjangah olih goejwa'prih pada sinoerak." Het wordt in de literatuur meestal in een adem met *raket* genoemd.

raket-raket anganti sahana paragitada pratidina. Elders (Zang 27) vergast Hayam Woeroek het volk op *raket*-spelen.

Volgens Zang 91 voerde Hayam Woeroek met 8 edelknapen bij een andere gelegenheid zelf een *raket* op, waarbij, evenals aan het hof van Mangkoerat I, gezongen werd. De mededeeling van den tekst, dat daarbij een *tekes* gedragen werd, doet veronderstellen, dat de lakon in dit geval weder aan de Pandji-verhalen ontleend was. Uit niets blijkt, dat hierbij maskers zouden zijn gedragen. Evenmin blijkt dat uit de andere mij bekende plaatsen in de Oud-Javaansche literatuur, waar van *raket* gesproken wordt.

De wajang wong was dus onder den naam van *raket* al in den Hindoe-Javaanschen tijd bekend en vormde nog in de 17e eeuw een bekend tijdverdrijf aan de Javaansche hoven. Wat dus in het midden van de 18e eeuw in de Mangkoenegaran en in de kraton van Jogja is geschied, is niet anders dan het vernieuwen van eene oude traditie, die misschien in de woelige jaren na 1678 wat in het vergeetboek was geraakt.

Naschrift *van B. Schrieke op de verhandeling en het naschrift van Dr. Pigeaud.*

Het meeningsverschil tusschen Dr. Pigeaud en ondergeteekende lijkt mij meer een quaestie van taalkundigen dan van feitelijken aard. Voor een ieder, die zich sinds jaren wat meer intensief met de bestudeering van de wajang wong heeft bezig gehouden, lag sedert lang de onderstelling voor de hand, dat de ontwikkeling van deze kunstuiting onder invloed [1]) heeft gestaan van wirèng, topèng, enz., al is dan de dansstijl van de topèng (evenzeer als haar oorsprong) onmiskenbaar verschillend van dien van de wajang wong. Voor *jongeren* tijd zijn daarvan de bewijzen voorhanden. Door de belangstelling van P.A.A. Mangkoenegoro V en diens zoon P.A.A. Mangkoenegoro VII, van P.A.A. Pakoealam VII, van P.A. Mangkoeboemi, P.A.A. Danoeredja en van Z.H. Hamangkoeboewono VIII heeft de wajang wong voorts ingrijpende wijzigingen ondergaan. Vooral sedert de laatste tien jaren is deze kunstuiting bovendien bezig zich een nieuwe sociale basis te verschaffen, nieuwe bestaansmogelijkheden te scheppen en haar exclusief karakter van hofkunst te verliezen. Door al die wijzigingen en het verschil tusschen de traditioneele opvoeringswijze in de Jogjasche kraton en elders [2]) enz. is het moeilijk om al deze ontwikkelingsvormen van vroeger en later tijd — men denke ook aan de langendrija — onder één definitie te vangen. Bovendien wordt er in oudere Javaansche en Maleische texten naast beksa, wirèng, topèng enz. (die ook ik daarvan uiteraard onderscheidde: ook dit is niets nieuws) reeds gesproken van „wajang wong" (wajang orang) op Java en aan den overwal. Bij gemis aan gedetailleerde gegevens kunnen wij niet met zekerheid zeggen of deze wajang wong in wezen op één lijn gesteld mag worden met de huidige Midden-Javaansche. Aldus luidt ongeveer de redeneering van Dr. Pigeaud. Evenmin hebben wij m.i. echter het recht het tegendeel te beweren. Wijst Dr. Pigeaud op het spraakgebruik van wajang wong voor een gemaskerd dansspel in Cheribon en de Preanger, dan rijst n.h.v. de vraag hoe oud dat spraakgebruik is en onder welke invloeden het is ontstaan.

Wat ik evenwel heb willen aantoonen, was slechts, dat in de 17e eeuw — toen de wajang koelit-vertooning in wezen ongetwijfeld reeds haar huidig aspect had — op Java (Banten, Mataram) en aan den overwal de facto heeft bestaan een ongemaskerd dansspel, waarvan het repertoire ontleend was aan de wajang poerwa en de wajang gedog en dat het door ongemaskerde menschen onder begeleiding van gamelanmuziek dansend opvoeren van wajangverhalen vermoedelijk reeds veel ouder is en niet aan Europeeschen invloed is toe te schrijven, al waren de uitgebeelde lakons uiteraard niet die van Ronggowarsito! Daarvoor den term „menschentooneel" te gebruiken lijkt mij ongewenscht, omdat men op deze wijze ook de topèng en wat al niet meer insluit. Ik bezigde daarvoor den term „wajang wong", wijl het in vele gevallen op zijn minst genomen onwaarschijnlijk is om aan te nemen, dat we slechts met een „petilan" te doen hebben, afgezien nog van de vraag of we de petilan als anterieur aan de „wajang wong" mogen beschouwen en of die wellicht niet veeleer onder invloed van de „wajang wong" is ontstaan. Kortom: m.i. is de hedendaagsche Midden-Javaansche wajang wong niet in de 18e eeuw „ontstaan", doch gaat zij op veel oudere traditie terug, die in wezen reeds dezelfde kentrekken vertoonde.

B. Schrieke.

1) Terloops moge ik hier ter demonstratie van een mogelijken Chineeschen invloed — naast de bewering van Scot — nog wijzen op de frequente vermelding van een „Chineesche wajang", waarmede kennelijk een vorm van „menschen-tooneel" alias dansspel wordt aangeduid, in de 18e eeuwsche geschriften. Zie o.a. Journaal der Reize van Mr. S. C. Nederburgh, gewezen Commissaris Generaal over Nederlands India, langs Java's Noordoostkust in 1798 enz. (Amsterdam 1804).

2) Ik wijs hier nog op de „Lenggot Bawa Rara Katon, gebaseerd op het kinderspel Nini Medok, gevolgd door de lakon Minta Raga", opgevoerd bij gelegenheid van het bezoek van Z. H. den Soesoehoenan Pakoeboewana X tijdens het huwelijk van de dochters van K. P. A. Koesoemojoedo, op Zaterdag den 9den Juni 1928, als bewijs, dat ook in de kraton van Soerakarta de oude traditie nog niet is vergeten. Voor topèng-vertooningen oudtijds in de Mataramsche kraton zij herinnerd aan de bekende plaats uit de Babad.

WAJANG-WONG

door

Dr. Th. PIGEAUD

Zijne Hoogheid de Sultan van Jogjakarta, Hamengkoe Boewana Sénapati ing Alaga Ngabdoerrahman Sajjiddin Panatagama de VIIIe heeft, ter viering van de bruiloft van twee zijner zusters en drie zijner dochters, van Senèn-Legi den 21sten tot Rebo-Pon den 23sten Roewah Djimakir 1858 (d.i. van den 13den tot den 15den Februari 1928) een wajang-wong-voorstelling doen geven in zijn Kraton te Jogjakarta.

Ook Kangdjeng Goesti Pangéran Adipati Aria Mangkoenagara de VIIe heeft dit jaar, Salasa-Kliwon 19 Moeloed Alip 1859 (d.i. Dinsdag 4 September 1928) bij gelegenheid van zijn 12½ jarig jubileum als Hoofd van het Mangkoenagara'sche Huis een wajang-wong-voorstelling laten geven in de Astana Mangkoenagaran te Soerakarta.

De roem dezer Vorstenlandsche wajang-wong-voorstellingen heeft zich reeds in wijden kring verspreid, en het is dan ook niet anders dan passend en een plicht der dankbaarheid jegens de Vorstelijke gastheeren, in dit tijdschrift van deze uitvoeringen melding te maken, evenals de Heer en Mevrouw Brandts Buys-van Zijp dat gedaan hebben in de jaargangen 1923 en 1926 van Djawa met betrekking tot de in die jaren in den Kraton van Jogjakarta gegeven voorstellingen.

In dit opstel wil ik slechts trachten eenig licht te doen schijnen over den oorsprong en de ontwikkeling van de wajang-wong. Later is er wellicht gelegenheid de lakon's (tooneelstukken), die opgevoerd zijn, in het bijzonder die van de Jogjasche voorstellingen, nader te bespreken.

Over de ontwikkeling van de wajang-wong hebben de Heer en Mevrouw Brandts Buys reeds eenige opmerkingen gemaakt in hun boven vermelde opstellen. Daarna heeft, in jaargang 1927 van dit tijdschrift, de Heer H.O., die reeds eerder zijn uitgebreide kennis van de Maleische verhalende letterkunde gebruikte om licht te verspreiden over wat ons nog duister is van de Javaansche geschiedenis, een afzonderlijke beschouwing gewijd aan den ouderdom van de Wajang-wong. Het zij mij vergund hieronder opnieuw te laten afdrukken, daar het waarschijnlijk niet dan moeilijk meer bereikbaar is, een gedeelte van de Inleiding bij de Langendrija-opvoering van Praboe Ménak Djingga Léna (de Dood van Ménak Djingga), aangeboden door K.G.P.A.A. Mangkoenagara VII bij gelegenheid van het Congres van het Java-Instituut te Soerabaja gehouden in September 1926, welke verschenen is in het Programma voor dat Congres.

„De wajang-wong heeft zich volgens de Javaansche overlevering in het midden der 18e eeuw ontwikkeld. De Soerakarta'sche traditie noemt als eersten begunstiger P.A.A. Mangkoenagara I (eerste lakon: Widjanarka) de Jogja'sche: Sultan Amangkoeboewana I (eerste lakon: Gondawardaja). Andere berichten dan deze overleveringen zijn niet bekend: daar zij op zichzelf niet onwaarschijnlijk lijken, en overeenstemmen, is hun tijdsbepaling voorloopig te aanvaarden. De wajang-wong zal zich dus ontwikkeld hebben in het begin van het tijdperk van bloei der nieuwere klassicistische Midden-Javasche kunst, taal- en letterkunde.

Waaruit dit Javaansche menschentooneel zich heeft ontwikkeld, is niet geheel duidelijk. De veronderstelling ligt voor de hand, dat het voorbeeld het aloude Javaansche poppentooneel is geweest, dat dezelfde stukken opvoert als nu dit menschentooneel. In den beginne moeten de spelers van de wajang-wong echter, zoowel volgens de Sala'sche als de Jogja'sche traditie, opgetreden zijn in een niet zeer van de dagelijksche afwijkende kleeding (hoofddoek en bebed), geheel in tegenstelling tot de figuren van de wajang-poerwa, -gedog of -klitik, die allen op zeer bijzondere wijze gecostumeerd zijn. Bovendien is bij de wajang-wong een voornaam onderdeel van, ook door vreemdelingen te waardeeren kunstwaarde, de dans; de beteekenis hiervan bij het poppenspel is gering.

Dit maakt het waarschijnlijk, dat de wajang-wong geen zuivere nabootsing van het poppentooneel is, maar werd samengesteld uit bestanddeelen van verschillende Javaansche tooneelgenre's. Het laten optreden van menschen, en de wijze waarop dit geschiedt, de dans, is waarschijnlijk van

het maskerspel, de topèng, overgenomen. Dit spel schijnt in Midden-Java nooit een groote geliefheid verworven te hebben; zijn repertoire, de Pandji-verhalen, is ook door localisaties verbonden aan Oost-Java. In Soerakarta is de topèng dan ook, naar ik verneem, nooit hoffähig geworden: geen der Vorsten heeft, zooals danseressen en dalang's, ook regelmatig topèng-spelers in dienst gehad.

In de wajang-wong bestaat het repertoire in navolging van de uitermate populaire wajang-poerwa, bijna geheel uit poerwa-stukken, verhalen ontleend aan de mythologie, den strijd der Pandawa's, den Rama-cyclus. Toch worden er ook nu nog niet zelden ge*d*ogstukken, handelende over de avonturen van R. Pandji, opgevoerd. De Jogja'sche traditie weet te vertellen, dat de eerste, die omstreeks 1790 ge*d*og-lakon's in de wajang-wong in den Kraton deed opvoeren, met pélog-begeleiding, Sultan Amangkoeboewana II was.

Aan den anderen kant worden als maskerspel, althans op Madoera, en in West-Java nu ook wel, poerwa-lakon's opgevoerd. Voor het verband van wajang-wong met topèng pleit ook, dat men in Jogja in de wajang-wong sommige figuren (boeta's) met masker laat optreden.

Van de wajang-poerwa heeft het menschentooneel ook overgenomen het geperfectioneerde stel begeleidingen (*d*alang, zang en gamelan sléndro, in Jogja bij poerwa-lakon's afgewisseld met pélog, iets wat, naar men zegt, in vroeger tijd in het bijzondere als begeleiding van den klana-dans voorkwam. Sultan Amangkoeboewana VIII heeft de afwisseling van pélog en sléndro in 1923 doorgevoerd). Dit stel begeleidingen komt ook wel bij de topèng-spelen voor, maar het is daar, althans op Midden-Java, weinig geperfectioneerd, omdat deze spelen geen hofgunst genieten.

Onder invloed van, of misschien tezamen met een andere hofkunst, de wirèng, is de dans, veredeld, thans voor een groot deel van het publiek het voornaamste van de wajang-wong.

Het menschentooneel is lang zoo goed als uitsluitend een hofkunst geweest, na haar ontstaan vooral beoefend in Jogja. De traditie noemt nog verscheidene lakon's bij name, die in den Kraton van Jogja bij verschillende gelegenheden, niet gebonden aan bepaalde perioden, in vroeger en later tijd zijn opgevoerd. Zoo de poerwa-lakon's Gondawardaja, Pragolamoerti, Djajasemadi, Pétroek dados ratoe, Sri Soewéla, Pragiwa, Somba sebit, Tjiptaning, de ge*d*og-lakon's Djaja lengkara, Koedanarawangsa, Pandji Laléjan. De Kraton van Soerakarta heeft nooit geregeld eigen wajang-wong spelers in dienst gehad: daar ter plaatse is het menschentooneel pas weer tot nieuwen bloei gebracht door den prachtlievenden P.A.A. Mangkoenagara V, in het laatste kwart van de vorige eeuw.

Deze moet ook de uit leer gesneden en vergulde of beschilderde hoofdtooi, en de verdere costumeering in zwang gebracht hebben, naar men zegt geïnspireerd door reliëfs en een Bima-beeld van Tjandi Soekoeh. Onder P.A.A. Mangkoenagara V zijn in de Mangkoenagaran opgevoerd de poerwa-lakon's: Pragiwa Pragiwati, Ardjoena wibawa (Bambang Gondawardaja), Kresna seraja (1884), Irawan maling ,Irawan bagna, Gambiranom, Bambang Widjanarka, Bambang Wiloegangga, Irawan jagna (-rabi), Abimanjoe jagna (-rabi), Gilingwesi (1885), Sembadra laroeng (1887), de ge*d*og-lakon's: Ngrénaswara (1885) en Dèwi Endrawati (1896) en de kli*t*i-klakon's: Ménak Djingga léna (1884) en Sri Kenja wibawa (1885).

Aan het Jogja'sche Hof heeft pas de tegenwoordige Vorst, Sultan Amangkoeboewana VIII, die na vele jaren in 1923 weer begon wajang-wong voorstellingen te doen geven, de kostumeering ingevoerd.

De jong-Javaansche kultuurbeweging ten slotte, die in deze eeuw begon met haar zegenrijk werk, de Javaansche kunst en letteren met nieuw leven te bezielen, heeft terecht aan de wajang-wong, die muziek, dans en tooneelspel in zich vereenigt, veel aandacht besteed. Dit genre van tooneel heeft zich in de laatste tientallen jaren ook buiten de Vorstenlanden bekend en bemind weten te maken: het wordt thans allerwege opgevoerd in een soms wat gemoderniseerden vorm door plaatselijke tooneel- en dansvereenigingen en door reizende tooneelgezelschappen. Een Chinees, Gan Kam, was de eerste, vertelt men, die omstreeks 1895 in Sala zoo'n tooneelgezelschap samenstelde. De Sala'sche, Mangkoenagaransche dans, die in verscheidene opzichten verschilt van de Jogja'sche, werd daardoor de gebruikelijke bij deze tooneelgezelschappen.

In de wajang-wong zeggen de spelers hun rollen in proza, met (volgens Soerakarta'sche gewoonte) de stembuiging of stemhoogte, die de traditie van

het poppen-tooneel aan de persoon, held of heldin, die zij voorstellen, toeschrijft. Van den *d*alang van het poppen-tooneel wordt geëischt dat hij deze traditioneele stemmen juist weet weer te geven en te onderscheiden. In Jogjakarta gelijken de stemmen van de wajang-wong spelers het meest op die van de spelers in de daar ter plaatse geliefde Troenadjaja-dans, een wirèng met lansen waarin Madoereezen optreden, die een voor Madoereesch geldende stembuiging hebben.

In Jogja heeft men verder de wajang-wong in dit opzicht nog een ontwikkeling doen ondergaan, en daarmee eenige nieuwe tooneelgenre's geschapen, waarvan de Langendrija er een is.

De Jogja'sche hofkunst kenmerkt zich, in tegenstelling tot de Sala'sche, door een voorliefde voor het luisterrijke en massale. Dit uit zich o.a. daarin dat in Jogja het aantal poppen van het poppenspel, het aantal spelers van de wajang-wong, dat tegelijk optreedt, grooter is dan in Soerakarta, dat de gamelan harder geslagen wordt, dat de patronen der gebatikte stoffen grooter zijn. Ook daarom heeft men zich misschien in Jogja bijzonder aangetrokken gevoeld tot de wajang-wong, die gelegenheid geeft tot het tentoonspreiden van groote pracht. Als een middel om het effect nog te verhoogen is men daar voorts begonnen rollen in verzen te laten zingen. Hieruit is de Langendrija ontstaan". —

Uit het bovenstaande blijkt reeds gedeeltelijk wat naar mijn gevoelen de meest aannemelijke opvatting is van de ontwikkeling van de wajang-wong. Misschien is het echter niet geheel overbodig in het bijzonder de aandacht te vestigen op zekere punten, die in de opstellen van den Heer en Mevrouw Brandts Buys en van den Heer H.O. ook aangeroerd zijn.

De Heer en Mevrouw Brandts Buys nemen stelling tegen de opvatting, dat de wajang-wong ontstaan zou zijn door Europeeschen invloed of met belangrijke medewerking van Europeeschen invloed. Mijns inziens volkomen terecht. Ofschoon het niet ondenkbaar is, dat in den tijd, waarin de overlevering het begin van de wajang-wong plaatst, eenige kennis van het Europeesche tooneel tot Midden-Java was doorgedrongen, een belangrijken invloed mag men daar toch zeker niet aan toeschrijven. Bovendien verschillen wajang-wong en Europeesch tooneel op zooveel punten, dat men als invloed hoogstens zou kunnen aanmerken de grondgedachte, menschen gekostumeerd te doen optreden. Voor den tijd van P.A.A. Mangkoenagara V, de opleving van de wajang-wong in Soerakarta, zou men dit desnoods kunnen laten gelden. Het is echter niet noodig, het feit der kostumeering af te leiden van Europeesche tooneeltradities, daar gedeeltelijke kostumeering waarschijnlijk reeds vroeg ook bij sommige soorten van Javaansche tooneel, zooals de maskerdans (topèng), is voorgekomen.

Iets dergelijks geldt m.i. voor den invloed van het Chineesch tooneel. Wel heeft dit, zooals zooveel wat uit China hierheen kwam, een zekere verre gelijkenis met het Javaansche. Of men van verwantschap mag spreken? Ook hier lijkt mij echter die gelijkenis niet zoo treffend, vooral doordat in de wajang-wong, in tegenstelling tot het Chineesch tooneel, aan den dans zulk een belangrijke rol wordt toebedeeld, dat men zou behoeven te spreken van iets anders dan een suggestie, ontvangen door de eerste opvoerders van de wajang-wong, om menschen gekostumeerd onder begeleiding van muziek verhalen te laten opvoeren. Ook deze suggestie zullen zij echter zeker even goed van de Javaansche maskerspelen ontvangen hebben.

Zeer terecht hebben dan ook de Heer en Mevrouw Brandts Buys de opmerking gemaakt, dat: „een geleidelijk ontstaan, door versmelten van zich reeds van ouds in de ruimte afspelende vertooningen en dansen, topèng, barongan, wirèng, enz. met de teksten en andere elementen van de schimmen-wajang, misschien niet volstrekt onmogelijk geweest ware". Inderdaad kan men zonder moeilijkheid, zooals ook reeds in het boven aangehaalde stuk gezegd is, de wajang-wong afleiden van oudere Javaansche spelen en dansen. Het werk van de Vorstelijke scheppers heeft bestaan in het geven van den stoot tot de ontwikkeling, die van eenvoudige volksspelen een aristokratisch-verfijnde, aan strenge regels gebonden hofkunst zou maken.

Door te verwijzen naar de maskerdansen, die voortreffelijk uitbeeldende kunst in de ruimte, wier ouderdom en Indonesische afkomst moeilijk te betwijfelen zijn, vervalt ook de noodzakelijkheid, blijkbaar door den Heer en Mevrouw Brandts Buys nog eenigszins gevoeld, het derde-dimensionale, ruimte-element in de wajang-wong aan vreemden invloed toe te schrijven. Wel verschilt

thans de stijl van dansen van de topèngspelers in Midden-Java eenigszins van die van de hoofsche wajang-wong-spelers (de eersten plegen bij het dansende voorwaarts schrijden den romp met de beenen mede te doen draaien, zoodat, wanneer het rechterbeen voor staat, ook de rechter zijde van het bovenlichaam voorwaarts gewend is. De laatsten bootsen in hun standen iet of wat de wajangpoppen vóór het scherm na). Maar dit en kleinere verschillen zijn niet zoo zwaar te tellen, dat men daarom de dans van de wajang-wong van vreemde herkomst zou moeten achten.

Evenals de Heer en Mevrouw Brandts Buys heeft ook de Heer H.O. de behoefte gevoeld, het ontstaan van de wajang-wong in verband te brengen met oudere tooneelvormen, overtuigd als hij is, dat: ,,de cultuur, die uit een opvoering spreekt, zooals wij ze aan de vorstenhoven van Solo en Djokja zien, niet pas een eeuw geleden ontstaan kan zijn, geschapen door het woord van een kunstzinnigen vorst; zij moet veel, veel ouder zijn''.

Dit gevoelen, zoo onder woorden gebracht, zal door velen gedeeld worden. Daaruit volgt echter m.i. nog niet dat, wat wij nu in Midden-Java wajang-wong noemen, ook zoo oud is als die cultuur. Die wajang-wong is immers slechts een uiting van die cultuur, zooals er ook andere zijn.

Den Heer H.O. brengt dit gevoelen er echter toe te zoeken naar een onmiddellijk verband van de wajang-wong met de kunst van het oude, voor-Moslimsche Java. De richting, waarin hij dat verband zoekt, geeft hij aan met de vraag: ,,of ook in Java in den ouden tijd bij tempelfeesten opvoeringen in den trant van de hedendaagsche wajang-wong hebben plaats gehad''. Hierbij haalt hij aan stukken van Prof. Winternitz over het Voor-indische tooneel, van den Heer Kats over Balische dansers en van Pangéran A. Soerjadiningrat over de beteekenis van den dans voor het Javaansche gevoel. Bovendien verwijst hij naar de meening van Dr. v. Stein Callenfels, dat er op zekere reliëfs in steen van Oost-Javaansche tjandi's details voorkomen, die te verklaren zijn als overgenomen uit de wajang.

De desbetreffende stukken uit Dr. v. Stein Callenfels' werk (De Sudamala in de Hindu-Javaansche kunst) mogen hier worden aangehaald.

(Bldz. 158) ,,Dat de basreliëfs ons een opvoering veraanschouwelijken, hetzij dan van een met begeleiding van handtrommen voorgedragen wawacan in den geest van den, hoewel zeldzaam, tegenwoordig nog op Java voorkomenden tukang kentrung of beter nog van de, hoewel ouderwetsche, nog bestaande gewoonte van het voordragen van wawacans bij bepaalde perioden der zwangerschap, hetzij van een met behulp van de wayangtoestel ten tooneele gevoerde lakon, blijkt overtuigend uit het op den trapvleugel afgebeelde orkest. Doch ook de uitvoering der basreliëfs helpt ons op streek bij de verdere beantwoording der vraag [1]).

Reeds herhaaldelijk is er de aandacht op gevestigd, dat er aan de basreliëfs van tempels uit de 12de en 13de çaka-eeuw duidelijk twee verschillende stijlen te constateeren vallen, niet alleen aan verschillende tempels, zoodat aan den eenen tempel de eene, aan een tweeden tempel de andere stijl, gebruikt zou zijn, maar zelfs te Panataran tezamen aan denzelfden tempel *). Tot de eene groep behooren dan o.a. de basreliëfs van Tegawangi, van het 2de terras van den hoofdtempel en van het pendapaterras te Panataran en van Sela mangleng (afdeeling Tulungagung), tot de tweede groep die van het 1ste terras van den hoofdtempel van Panataran en van Surawana. De reliëfs van Jago zijn sterk verwant aan de eerste groep. Waar juist het voorkomen van beiderlei stijl aan hetzelfde bouwwerk het naast elkaar bestaan van afzonderlijke scholen onwaarschijnlijk maakt, komt vanzelf de overweging bij ons op, of het wellicht de aard van het voorgestelde is, die hier den doorslag geeft. Onbewust gevoeld hebben wij zoo iets, toen wij bij de bespreking van de Wiwaha-reliëfs aan verschillende tempels van Oost-Java in een artikel voor een jaar of zes geschreven voor de Annalen van den Oudheidkundigen Dienst in Nederlansch-Indië, doch door het niet verschijnen dier Annalen nog ongepubliceerd [2]), vaststelden, dat de basreliëfs van Surawana waarschijnlijk de lakon, die van Jago de kakawin illustreerden''.

(Bladz. 172) ,,Een van de kenmerken, waardoor die beide stijlen zich van elkaar onderscheiden is wel hierin gelegen, dat de eene stijl (eerste terras hoofdtempel Panataran, ect.) den indruk tracht te

---

1) De vraag, of op de reliëfs van tjandi Tégawangi de lakon Soedamala staat afgebeeld. Th. P.

*) Vide laatstelijk o.a. Inleiding II pag. 259 e.v.

2). Sindsdien verschenen in Publicaties van den Oudheidkundigen Dienst, I 1925. Th. P.

maken van tweedimensionaliteit, van de voorstelling, om met een wiskundige term te spreken, neergeslagen in het platte vlak, terwijl de andere (tweede terras Panataran, enz.) de voorstelling wekt van iets in de ruimte af te beelden".

(Bladz. 178) „Reeds in de Hollandsche Revue 1923 blz. 572 wees ik er op, dat Brandes' veronderstelling als zouden de basreliëfs in Oost-Java, speciaal aan Jago, hun lange smalle vorm te danken hebben aan beïnvloeding door de lontar, het schrijf- en teekenmateriaal dier dagen, wel niet juist zal zijn en dat eerder de wayang, hetzij dan als wayang beber, hetzij als wayang purwa, hiervoor in aanmerking kwam. Nu kunnen wij een stap verder gaan en aannemen, dat bv. aan Surawana en het eerste terras van Panataran wij wel degelijk de kelir, het wayang-scherm, voor ons hebben, zij het dan in stukken geknipt zooals op Panataran of in een doorloopende reeks verbonden als op Surawana. En op de andere basreliëfs heeft wel ingewerkt de wayang beber met lange smalle doeken of de nu nog op Bali bekend zijnde schilderingen op katoen, gebruikt bij de versiering van bale's en andere gebouwen".

Tegenover de meening van Dr. v. Stein Callenfels, uitgesproken in het laatste stuk, dat de reliëfs in „wajangstijl" in verband te brengen zijn met wajang koelit, wajang bèbèr of schilderingen, plaatst de Heer H.O. dan de zijne: „dat, om deze reliëfs te scheppen, de kunstenaars de voorwerpen levend voor oogen moeten hebben gehad, en dat zij niet uit de wajang koelit of de wajang bèbèr hebben geput". Hij vraagt in verband hiermede: „of het menschenspel of het schimmenspel ouder is; is niet het schimmenspel, het poppenspel een Ersatz, een surrogaat van het menschenspel, dat wel later in de verdere ontwikkeling zijn eigen weg is gegaan, echter nooit zou zijn ontstaan, indien het voorbeeld, het menschenspel, er niet reeds geweest was".

Hier wordt de uitermate moeilijke kwestie van den oorsprong van de wajangpoppen aangeroerd. Wanneer men daaraan een beschouwing wijdt, zal men goed doen, deze kwestie, de oorsprong van de wajang*figuren* te onderscheiden van die, betreffende de wajang*verhalen* en van die, betreffende de wajang*vertooning* (*d*alang, indeeling van de lakon, religieuze beteekenis, enz.). In elk dezer drie bestanddeelen zijn jongere en oudere, overgenomen uitheemsche en oud-inheemsche elementen aan te wijzen. Daarom kan men niet met recht zeggen dat het Javaansche tooneel, de wajang, zeer oud is of vrij jong; men moet rekening houden met de waarschijnlijkheid van een vrij lange ontwikkeling, die, misschien nog niet zoo heel lang geleden, geleid heeft tot wat men thans wajang-tooneel noemt.

Wat nu betreft de kwestie van het verband tusschen wajangfiguren, reliëfs en wajang-wong, het komt mij voor, dat juist de eigenaardige tweedimensionaliteit van de Oost-Javaansche tjan*d*i-reliëfs in wajangstijl het best verklaard wordt door Dr. v. Stein Callenfels' veronderstelling, dat de kunstenaars platte poppen of schilderingen nabootsten. Deze reliëfseriën in wajangstijl hebben ook, zooals Dr. v. Stein Callenfels opmerkt, in het bijzonder een religieuze beteekenis; het zijn lakon's.

Als antwoord op de vragen van den Heer H.O., betreffende de tempelfeesten met wajang-wong voorstellingen en den ouderdom van de poppenspelen moet men dan ook zeggen, dat de wajangpoppenspelen waarschijnlijk vroeger, evenals nu, een grooter religieuze waarde hebben gehad dan de menschenspelen, daarbij in het midden latende of die poppenspelen werkten met beweegbare of met onbeweegbare poppen of met iets als de wajang bèbèr. Men zou deze meerdere religieuze waarde kunnen zoeken in de poppen of figuren, die materieel zijn en blijvend, en daardoor beter geschikt een vaste verbinding met bepaalde machten van het Onzienbare in stand te houden dan het spel van menschen.

Aangeteekend worde hierbij: dat onze kennis van wat de tjan*d*i's beteekenden in het religieuze leven van hun tijd, nog zoo gering is, dat men nauwelijks gerechtigd is te spreken van tempelfeesten. Het is wel mogelijk dat de tjan*d*i's, meerendeels, althans de Oost-Javaansche, bijzetplaatsen van Vorsten, voor het volk (waaraan men toch denkt bij het woord tempelfeest) slechts een geringe religieuze beteekenis hebben gehad. — Ten tweede worde hier, al zij het ten overvloede, opgemerkt, dat het minder juist is wajang-spel met „schimmenspel" weer te geven, daar het meerendeel van de soorten van wajang, die er thans bestaan (bèbèr, golèk, wong), geen schimmen te zien geven; of dit wel van ouds het geval is geweest bij de wajang koelit is nog niet zeker, ja zelfs te betwijfelen.

De vraag van den Heer H.O., of menschenspel niet ouder is dan poppenspel, zal in haar algemeenheid nog wel lang op een afdoend antwoord moeten wachten.

De Heer H.O. maakt dan, aannemende dat de reliëfs afbeeldingen zijn van menschenspelen, een opmerking over het maskerspel. Hij vraagt of wat er in de reliëfs wordt voorgesteld, op een maskerspel terug zou gaan of op menschenaangezichten, zooals zij zonder masker op het tooneel te zien zouden zijn geweest.

Ook wanneer men met Dr. v. Stein Callenfels het waarschijnlijk acht, dat de Oost-Javaansche reliëfs in „wajangstijl" veeleer te plaatsen zijn naast vertooningen van poppenspelen of van platen als de wajang bèbèr, kan men nog met den Heer H.O. vragen of de reliëfs in „kakawinstijl" dan misschien hun pendant hebben in menschenspelen, in het midden latende, of die gemaskerd of ongemaskerd plaats vonden.

Deze vraag nu zal men met eenige waarschijnlijkheid bevestigend kunnen beantwoorden, gezien de vermeldingen in de Javaansche en Maleische letterkunde van dansspelen aan Vorstenhoven. De Heer H.O. heeft reeds eenige van die vermeldingen (uit Nagarakertagama, Pararaton en Maleische Pandjiverhalen) aangehaald; naar mate de oudere Javaansche letterkunde meer bekend geraakt, zullen er waarschijnlijk nog wel meer aan toe te voegen zijn.

De verklaring van deze vermeldingen of gedeeltelijke beschrijvingen in de oudere Javaansche letterkunde biedt echter groote moeilijkheden, daar er vele technische termen in plegen voor te komen, waarvan ons de beteekenis niet duidelijk meer is. En juist hierin ligt m.i. het grootste bezwaar (behalve in het weerspreken van de Javaansche traditie) tegen de stelling, dat de hedendaagsche Midden-Javaansche wajang-wong identiek zou zijn met opvoeringen, reeds gehouden in het voor-Moslimsche Java, dat het wajang-wong-opvoeren reeds eeuwen geleden een vast bestanddeel vormde van de Javaansche beschaving. Immers wajang-wong is in het hedendaagsche Midden-Javaansche spraakgebruik een technische term, beduidende uitsluitend: een opvoering van lakon's uit een der bestaande wajangsoorten (poerwa, ge*d*og, kli*t*ik, enz.) met begeleiding van een uitgebreiden gamelan en een *d*alang, geheel zooals bij het huidige poppentooneel, maar door menschen, gekostumeerd dansende en dialogen voerende. Wanneer men dus zou stellen, dat de wajang-wong reeds in den voor-Moslimschen tijd bestond, zou men het bestaan in dien tijd van de geheele toestel van de wajang koelit, met de indeeling van de lakon's enz. ook moeten aannemen. De beschrijvingen in de oudere Javaansche letterkunde geven echter geen grond aan te nemen, dat de daar vermelde menschenspelen geheele lakon's te zien gaven, een geheelen nacht of dag dóór gespeeld door tientallen menschen; men denkt erbij veeleer aan dansen zooals de hedendaagsche petilan enz., die hoogstens een enkele episode uit een bekend verhaal aanschouwelijk voorstellen, of aan Balineesche dansspelen.

Al kan men dus niet zeggen, dat de hedendaagsche Midden-Javaansche wajang-wong zeer oud is, wel kan men er bestanddeelen in aanwijzen, die hem in verband brengen met oudere Javaansche spelen. De dans houdt in de eerste plaats verband met krijgsdansen (wirèng) en maskerdansen (topèng); de lakon, de gamelan en de *d*alang zijn ontleend aan de poppenspelen. De krijgsdansen en maskerdansen zullen, dat is duidelijk, wel hun prototype gehad hebben in ouder tijd; misschien zijn zij vrij nauw verwant met de spelen, waarvan de oudere Javaansche letterkunde gewaagt. Dat is echter nog geen grond om de wajang-wong als geheel in zijn huidigen Midden-Javaanschen vorm een ouderdom toe te kennen, hooger dan de Javaansche overlevering wil.

Naschrift.

De Redactie van dit tijdschrift was zoo wilwillend mij opmerkzaam te maken op het hiervoor afgedrukte opstel van Prof. Schrieke, dat ook reeds in het Javaansch gepubliceerd is in Poesaka Djawi (1929), en mij te verzoeken in verband daarmee aan mijn artikel een naschrift toe te voegen. Aan dit verzoek voldoe ik gaarne. Het komt mij voor dat het gevoelen van Prof. Schrieke, uitgedrukt in de woorden: „Wat dus in het midden van de 18de eeuw in de Mangkoenegaran en in de kraton van Jogja is geschied, is niet anders dan het vernieuwen van eene oude traditie die misschien in de woelige jaren na 1678 wat in het vergeetboek was geraakt", — in het algemeen niet in strijd is met mijn meening, dat de wajang-wong

samengesteld is uit oude bestanddeelen [1]). Het berust echter m.i. op een misverstand, indien men stelt, op grond van oude berichten over menschentooneel aan verschillende Javaansche hoven, dat de huidige Midden-Javaansche wajang-wong reeds in den vóór-Moslimschen tijd en in de 17de eeuw voorkwam. Dit misverstand bestaat daarin, dat men „wajang-wong" synoniem acht met menschentooneel. Daardoor wordt men er toe verleid alle soorten menschentooneel, waarvan berichten tot ons komen, wajang-wong te noemen en identiek te achten met de huidige Midden-Javaansche wajang-wong. In het huidige Midden-Javaansche spraakgebruik is wajang-wong echter een technische term voor een *soort* menschentooneel dat ik boven heb trachten te beschrijven. Men onderscheidt dit tooneel van de wirèng, een krijgsdans van één of meer paren die, althans oorspronkelijk niet, bepaalde personen voorstellen, en van de petilan, een enkel tafereel uit een lakon, bijna altijd ook een strijd, op dezelfde wijze als de wajang-wong opgevoerd, beide natuurlijk met gamelan begeleiding. Waar het Javaansche kunstjargon dergelijke, voor een oningewijde nauwelijks te bemerken onderscheidingen kent, daar is het wel duidelijk, dat men beter doet een term uit dit technische spraakgebruik als „Wajang-wong" niet in algemeenen zin voor menschentooneel te gebruiken, en langs dien weg gelijk te stellen met andere technische termen, als raket, beksa, enz.

Zooals Prof. Schrieke zeer terecht in zijn opstel doet opmerken, is er ook vroeger, zelfs in den vóór-Moslimschen tijd, aan Javaansche Vorstenhoven menschentooneel of althans tooneeldans, waarschijnlijk ook ongemaskerd, opgevoerd. Maar men kan niet met recht zeggen dat er „wajang-wong" werd beoefend, indien men deze samenstelling, zooals gebruikelijk is, bezigt in den zin, die het huidige Midden-Javaansche technische spraakgebruik daaraan hecht. Zelfs is het m.i. beter niet te zeggen, ook al ontmoet men in oude Javaansche teksten de samenstelling wajang-wong, of in Maleische wajang-orang, dat dit inderdaad „wajang-wong", d.w.z. hetzelfde als de huidige Midden-Javaansche wajang-wong geweest is. Immers men ziet ook thans nog op Java in verschillende streken soms dezelfde woorden en samenstellingen in gebruik in verschillende technische beteekenis. Hoeveel te eerder kan dit in vroeger tijd het geval geweest zijn. Juist wajang-wong levert hiervan een kenmerkend voorbeeld: deze term duidt in Tjerbon en vandaar ook in Prijangan aan een menschentooneel, meestal poerwa-lakons opvoerende, waarbij de spelers maskers dragen.

Wil men de Javaansche tooneel-soorten groepeeren, dan doet men het best Hollandsche termen zooals menschentooneel en poppentooneel te bezigen. De Javaansche termen hebben alle een gespecificeerd technische beteekenis, soms bovendien ook nog dialectisch begrensd. Aan woorden die algemeene verzamel-begrippen aanduiden is de Javaansche taal nu eenmaal niet rijk.

---

1) Misschien moet men de vertraging in de ontwikkeling van oude dansspelen tot de huidige wajang-wong echter, behalve aan den oorlog, ook aan algemeene beschavings-invloeden, zooals de Islam, toeschrijven.

EEN BRONZEN SCHEDELNAP

door

Dr. W. F. STUTTERHEIM

Indien alle bezitters van groote zoowel als kleine verzamelingen oudheden evenzeer doordrongen waren van de beteekenis, die bekendmaking van hun bezittingen voor het oudheidkundig onderzoek kan hebben, zouden wij met dat onderzoek reeds heel wat verder zijn. Menige moeilijkheid zou uit den weg zijn geruimd en menig probleem zijn opgelost, indien het nu in onbekende collecties verstoken onbereikbare materiaal door goede foto's ter kennis ware gebracht van hen, die het op de juiste waarde weten te schatten. Weliswaar treft men onder die stukken in particulier bezit vele aan, die dienen beschouwd te worden als duplicaat (voorzoover men bij een kunst, waarin door de gevolgde techniek geen twee stukken volkomen aan elkaar gelijk zijn, van duplicaten kan spreken), maar zelfs bij oogenschijnlijke duplicaten kunnen verschillen voorkomen, die van beteekenis zijn. Immers, de Hindoe-Javaansche kunst bezit in hooge mate de eigenschap van verborgen en verstoken toespelingen en kenmerkt zich door een sterke zucht om onderling verschillende zaken door vormverwantschap op elkaar te doen gelijken, teneinde aldus een wezensverwantschap te suggereeren. Deze eigenaardigheid, die een der meest elementaire voorwaarden voor ,,stijl'' in zich sluit, komt zelfs in de dagelijksche dingen levendig tot uiting. Het oudjavaansche schrift, van oorsprong een aan het Javaansche wezen vreemd letterschrift uit Indië, waarin de letterteekens elk voor zich een individueel karakter dragen en verwarring onderling vrijwel is uitgesloten, vertoont al spoedig de onuitroeibare neiging in zijn elementen eenheid en verwantschap te brengen, hetgeen men onbewust of bewust bereikte door het zoodanig vervormen der letterteekens, dat zij op hun beurt alle uit dezelfde elementen schenen te zijn samengesteld. Een proces, waarvan het modern Javaansche schrift de voor vreemden onaangename consequentie laat zien en dat evenzeer in het zoogenaamde gotische schrift kan worden ontdekt. Hetzelfde geldt voor alle andere cultuuruitingen en in het bijzonder voor de beeldende kunst. Op allerlei wijzen trachtte men onderling verschillende zaken elkaar te doen naderen, verwantschap te forceeren.

Godenfiguren uit het hindoeistische pantheon, die in Indië, het klassieke Indië, zoowel naar vorm als beteekenis niet kunnen samengaan, verloren deze schrille tegenstelling op Java en geven door vormverwantschap blijk van een zij het dan ook geforceerden familiezin; het klassieke voorbeeld hiervan blijft de broederschap van Çiwa en Buddha, die, hoewel op Indischen bodem voorbereid, eerst in de Indonesische landen tot axioma werd.

Aan den anderen kant heeft deze eigenaardigheid het voordeel, dat men, hoe meer men zich in de studie der Javaansche oudheden verdiept, des te meer onderlinge verschillen en verrassende varianten ontdekt, die de groote charme van deze kunst voor den onderzoeker uitmaken. Maar daarom ook dient men terdege thuis te zijn in de zich daarbij voordoende mogelijkheden, zoodat de belangstellende leek nimmer datgene er uit zal weten te halen, wat de kenner vermag. Waarmede tevens het nut van de publicatie van zooveel mogelijk materiaal kan zijn aangetoond.

Een uitnemend voorbeeld gaf de Heer S.C. Th. van der Paardt te Weltevreden, die een merkwaardig bronzen voorwerp in zijn bezit door eenige goede foto's aan een nader onderzoek onderwierp. Het bedoelde voorwerp is een kom van ovalen vorm, met een opening van 16 bij 8.4 cm. en een diepte van 5.5. cm. Het brons is gemiddeld 0.2 cm. dik. Zuiver ovaal is het voorwerp niet, daar het over de lengte aan beide zijden een ietsje is ingedrukt. De binnenkant is geheel onversierd, doch aan den buitenkant bevindt zich een ± 1 cm. breede met spiralen versierde, eenigszins slordig in het brons geciseleerde rand, waaronder gedeeltelijk de bladen van een bloem zijn aangegeven. Het voorwerp is lang geleden opgegraven op de onderneming Bakoelan bij Bajalali, gelegen op het zadel tusschen Merapi en Merbaboe.

Hoewel komvorming vaatwerk uit den hindoejavaanschen tijd overvloedig tot ons gekomen is, geloof ik toch niet, dat een tweede exemplaar be-

Bronzen schedelnap van Midden-Java.

kend is geworden. Het gewone vaatwerk toch heeft gemeenlijk een ronden vorm. Daarbij komt dan nog, dat ons object niet geschikt is om op een plat vlak te worden geplaatst, daar de wankele positie ervan zich niet laat vereenigen met het gebruik als voorwerp van ritueel. Men moet dus wel veronderstellen, dat het òf op een houten voet diende te worden geplaatst, òf in de hand genomen, zooals dit met de wajra, het magisch hemelvuursymbool en de gha*nt*â, de bidschel, het geval was. Inderdaad leent de aan weerszijden afgeplatte ovale vorm er zich zeer goed toe in de hand te worden gedragen.

Dit alles kan ons omtrent de ware beteekenis nog weinig mededeelen.

Er is echter iets anders, dat ons op weg zal kunnen helpen. Plaatst men het voorwerp onderstboven, dus met de opening op een vlak, dan wordt men oogenblikkelijk getroffen door de gelijkenis die het dan vertoont met een afgezaagd schedeldak, dat in de meeste gevallen aan weerszijden dezelfde afplatting laat zien. Men voelt dan ook de neiging in ons voorwerp te zien de kapâla, het schedeldakattribuut der godenbeelden, waarvan Gopinatha Rao zegt: "In sculpture the kapâla occurs as a common spherical or oval bowl" en waarvan men in Krisnasastri's iconografisch werk een duidelijk schetsje kan vinden. 1)

Zou het dan zijn een van een zeer groot Çiwabeeld afgebroken kapâla? Maar dan zouden de sporen van zulk een breuk toch dienen te worden opgemerkt, hetgeen geenszins het geval is.

Ik voor mij meen echter, dat wij voor ons hebben een bronzen exemplaar van de nog in Tibet gebruikelijke schedelnappen, welke bij tantrische secten een rol spelen. De metalen, van reliëfornament voorziene rand, die aan dergelijke schedelnappen soms is aangebracht, is hier natuurlijk niet weer afzonderlijk gegoten; men kon er mede volstaan haar in het brons te ciseleeren. Intusschen kan dit procédé, tezamen met het eenigszins slordig karakter van het ornament, ons iets omtrent den mogelijken onderdom vertellen. Het is toch niet onwaarschijnlijk dat deze eenvoudiger werkwijze, het inkrassen van het ornament in het wasmodel, in de plaats van het boetseeren van een reliëfband, het stuk in de latere helft der javaansche periode kan doen plaatsen, hoewel wij aan deze argumenten natuurlijk geen absolute waarde mogen toekennen. Hoe dit ook zij, in ieder geval dateert het stuk uit de periode tusschen de 8e en de 10e eeuw.

Of het een Buddhistische dan wel een Çiwaitische kapâla is, valt natuurlijk bij de afwezigheid van alle nadere aanduidingen, niet uit te maken. Wel bestaat over het algemeen nog de meening, dat het middenjavaansche Buddhisme van Baraboe*d*oer en Sèwoe tamelijk wel van „vreemde smetten vrij" zou geweest zijn en zeker geen tantrische tooverpraktijken zou hebben gekend, als later met dat van Singhasâri het geval was. Doch deze meening kan hoe langer hoe minder stand houden tegen de steeds weder opduikende bewijzen van het tegendeel: ook Midden-Java heeft zijn Buddhistische toovenaars en tooverkrachtige monniken bezeten. Met dat al pleit de vindplaats, hoog in de bergen, eerder voor een Çiwaitischen oorsprong, aangezien nu eenmaal de bergen op Java de traditioneele en gewijde schuilplaatsen boden aan de bijzondere vereerders van Girîndra, den Bergheer Çiwa.

En zoo zou de mogelijkheid bestaan, dat ook op Java in den tijd der monniken van Baraboe*d*oer de regels gehoord zijn, die de dichter van de Prabodhacandrodaya aan een zijner figuren in den mond legt, die hij bij de vele secten uit zijn omgeving te rade doet gaan, en welke regels ons bij het aanschouwen van deze oudjavaansche schedelnap terecht opnieuw op de lippen komen:

„Ale ale kâvâliâ, nalaha*dd*amu*nd*adhâliâ,
kelise tumha dhammake, kelise tumha mokkhake?"

Hetgeen vrij vertaald als volgt moge luiden:

„Hei daar, hei daar, schedelman,
Die knoken- en schedelkrans dragen kan,
Hoe is jouw geloof ook weer?
En hoe luidt jouw verlossingsleer? 2)

Weltevreden, Juni 1928.

---

1) *Gopinata Rao*, Elements of Hindu Iconography. Part I: I: 13.
Krisnasastri, Images of South-Indian Gods and Godesses. Plate III: 21.

2) *Prabodhachandrodaya*, Krishna Misri Comoedia enz. Ed. Brockhaus. Actus III, pag. 53.

OVER DE WAARDEERING DER SOENDANEESCHE LITERATUUR

door

R. MEMED SASTRAHADIPRAWIRA

Het mag een bedenkelijk verschijnsel worden genoemd, dat de meening van enkele z.g. tot oordeelen bevoegde schrijvers, neergelegd in de *Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië*, als zou n.l. het Soendaneesche volk geen eigenlijk gezegde oude literatuur bezitten, meer en meer ingang heeft gevonden bij het intellectueele deel der West-Javaansche bevolking. En wel in dezen ruimeren zin, alsof het Soendaneesche volk niet alleen *voorheen* geen eigenlijke literatuur heeft voortgebracht, doch ook thans nog van literaire voortbrengselen geheel verstoken zou zijn. Zelfs al zou bedoelde meening op niet geheel ondeugdelijke gronden berusten of te eeniger tijd berust hebben, dan nog lijkt het mij bijzonder onzelfstandig om ze steeds weer opnieuw zonder meer te aanvaarden en vooral, wanneer dit minder waardeerend oordeel een ontmoedigenden invloed zou blijken uit te oefenen op hen, die zich in de Soendaneesche letterkunde zouden willen verdiepen. Hoe vaak heb ik niet teleurstellende uitlatingen van ontwikkelde rasgenooten gehoord, die het niet de moeite waard vonden in de eigen literatuur door te dringen, omdat deze, naar hunne, van de Encyclopaedie afhankelijke meening althans, eenvoudig niet bestaat. Tot welke zonderlinge consequenties dit leiden kan, wordt wel ten duidelijkste gedemonstreerd door een bekend Inlandsch onderwijzer, abituriënt van de kweekschool voor inlandsche onderwijzers te Bandoeng, die kort geleden een lezing hield, waarbij de spoedige afschaffing van de vernederende inheemsche hormatbewijzen werd gepropageerd, en wel, omdat zij, aldus de „vooruitstrevende" spreker, in de huidige samenleving evenmin een grondslag vonden als de Soendaneesche literatuur. Beide zouden ontstaan zijn uitsluitend als gevolg van vreemde invloeden!

In hoeverre deze bewering ten aanzien van de hormat-bewijzen juist is, laat ik in het midden. Typeerend is het evenwel, dat een onderwijzer, van wien men zou mogen verwachten, dat hij meer dan eenig ander de letterkunde van zijn eigen volk hoog houdt, beoefent en, waar noodig, in bescherming neemt, in het voorbijgaan zulk een weliswaar vernietigend, doch, laat ons dit er al dadelijk bij zeggen, *oppervlakkig* oordeel ook over de Soendaneesche literatuur heeft durven uitspreken.

Ik ontken de juistheid van deze meening des te meer omdat ik de bron ervan weet. En deze bron is .....zoo gemakkelijk als niet *up to date* te signaleeren, dat het mij verbaast, dat zulks aan mijn landgenooten reeds bij oppervlakkige beschouwing ontgaat.

Immers, de *Encyclopaedie*, waarin meer genoemd oordeel voorkomt, is voor het eerst uitgegeven in het jaar 1905, bijna een kwart eeuw geleden dus. Doch de daarin vervatte beoordeeling der Soendaneesche literatuur is, soms woordelijk, overgenomen uit de Inleiding van Grashuis' *Soendaneesch Leesboek* van 1874, welke in hoofdzaak ook is opgenomen in de *Bijdrage tot de kennis van het Soendaneesch* van denzelfden schrijver, uitgegeven in het jaar 1891.

Het oordeel van Grashuis kan men laken vanwege de onvoldoende basis waarop het berust. Voortgaand onderzoek van volksliteraturen heeft de onderzoekers eveneens tot een gansch anderen maatstaf dan dien van Grashuis gebracht. Doch in de Encyclopaedie valt de onvoldoende voorstelling van zaken *niet* te vergeven, en zeker niet in den tweeden druk.

In dien tusschentijd immers — in het jaar 1912 — werd het Bureau voor de Volkslectuur opgericht, door welks bemiddeling en eigen initiatief tot en met het jaar 1921 ruim 150 Soendaneesche boeken van diversen inhoud zijn gedrukt en uitgegeven, om niet te spreken van particuliere uitgevers, die eveneens een belangrijk aandeel hebben gehad in de uitbreiding van de Soendaneesche lectuur, doch wier publicaties niet zoo gemakkelijk verzameld én overzien kunnen worden. Een belangrijke vermeerdering voorwaar, welke het onmiddellijke gevolg is geweest van de snelle ontwikkeling van het onderwijs.

Men zou derhalve mogen verwachten, dat ook de beschouwing over de Soendaneesche literatuur in de editie van 1921 naar de eischen des tijds herzien

was. Hoe groot was echter mijn verwondering en teleurstelling, toen ik in deze uitgave dezelfde passages, welke voorkomen in de oude *Encyclopaedie*, woordelijk overgenomen vond.

Ik vraag mij af: valt er dan in deze zestien jaar tijds inderdaad geenerlei verandering te constateeren, dat men hetzelfde oordeel dienaangaande ongewijzigd heeft laten staan? Of is zulks te wijten aan onkunde?

Inderdaad is het aantal der Soendaneesche handschriften, beschreven in den Catalogus der Maleische en Soendasche handschriften der Leidsche Universiteits bibliotheek, verschenen in 1899, zeer gering, terwijl ook de inhoud niet veel beteekent. Doch in 1912 verscheen een Supplement Catalogus der Soendaneesche handschriften, waarin een collectie beschreven wordt, die veelzijdiger van aard en aanzienlijk grooter in omvang is. Mocht dus al het oordeel der *Encyclopaedie* van 1905 naast Grashuis óók op den eerstgenoemden catalogus teruggaan, de redacteur van het artikel „Soendaneesch" in de editie van 1921 had óók over den catalogus van 1912 kunnen beschikken. Maar noch van het bestaan dezer handschriften, noch van de talrijke uitgaven van de Volkslectuur heeft hij blijkbaar notitie genomen! Terwijl het mij toch wil voorkomen, dat *ware* belangstelling, in het verleden helaas teleurgesteld, met te meer vreugde de hoopvolle opleving van de laatste decenniën zou hebben begroet.

Daar komt nog iets bij. De op de Leidsche Universiteits bibliotheek berustende Soendasche handschriften en de aan Grashuis blijkens zijn geschriften bekende verhalen, waarop het onderhavige oordeel gebaseerd moet zijn, bevatten in hoofdzaak slechts geestesproducten van eenvoudigen van geest, onbekende, boersche scribenten, wier namen zelfs niet worden overgeleverd. Grashuis laat niet na daarop te wijzen. Hunne werken hebben dan ook inderdaad over het algemeen geen literaire waarde: zij behooren dan ook niet tot de literatuur, maar tot de *volksliteratuur*, geschreven als zij zijn door menschen uit het volk, meestal eenvoudige santri's, die de pen voerden zonder daarbij op de regelen van een verfijnden literairen smaak te letten. Als stof voor hun dicht- of liever gezegd, rijmwerken hebben zij dan ook meestal onder het volk levende sprookjes en vertellingen genomen, die zij zoo goed en zoo kwaad als het ging, in een romantisch kleed hebben gestoken. Het behoeft dus geen betoog, dat zoowel de taal als de stijl van zulk een „literair kunstwerk" alles behalve fraai zijn, terwijl de inhoud evenmin een hoog gehalte kan hebben. Daarom lijkt het mij onjuist om bedoelde geestesproducten als maatstaf voor de beoordeeling van de gansche Soendaneesche literatuur in haar vollen omvang te nemen. Even onjuist zou het zijn de Nederlandsche dichtkunst te beoordeelen naar de lijfdeunen van den koloniaal, en den prozastijl naar den inhoud van in afleveringen gecolporteerde volksromans van belaagde onschuld en beloonde deugd.

Het moge waar zijn, dat na den val van het rijk Padjadjaran — zooals in meergenoemde *Encyclopaedie* vermeld staat — en de verdrijving van het Heidendom door den Islam, de Soendalanden geen vorstenhuis hebben gehad, onder welks beschermende hoede een typische beschaving heeft kunnen ontluiken, geen hofstad, binnen welker muren kunst en wetenschap hebben kunnen bloeien. Maar wordt daarmee tevens het bewijs geleverd, dat het Soendaneesche Volk geen eigenlijk gezegde literatuur heeft kunnen voortbrengen?

De juistheid van bovengenoemde redeneering valt m.i. te betwijfelen, want bewijzen zijn er te over, die de meening kunnen bevestigen, dat een halve eeuw geleden, in den tijd toen wijlen de Hoofd Pangoeloe van Garoet, R. Hadji Moehamad Moesa en de in vergetelheid geraakte Patih van Mangoenredja, R. Aria Bratadiwidjaja leefden, de Soendaneesche letterkunde reeds op een vrij hoogen trap van ontwikkeling stond. En een op eenigszins hoogen trap staande literatuur *moet* een ontwikkeling in het verleden gekend hebben. Wanneer de schrijver in de Encyclopaedie slechts Grashuis *goed* gelezen had, zou hij in diens *Bijdrage* niet alleen den door dezen aangelegden maatstaf bij de beoordeeling van de kunstwaarde, doch ook zijn twijfel aan het in 1874 zoo apodictisch van ouderen als De Wilde (1841) en Jonathan Rigg (1862) nageschreven oordeel omtrent den ouderdom der Soendaneesche literatuur hebben kunnen vinden. Grashuis zegt zelf: „Die mannen stonden op de schouders van een vroeger geslacht, dat wederom veel te danken had aan anderen, wier namen niet zijn geboekt, maar wier arbeid toch niet verloren ging".

Laat ons thans enkele welbekende figuren de revue doen passeeren.

De beoordeelaar in de Encyclopaedie — alweer op het voetspoor van Grashuis — heeft zelf erkend, dat men op een goed schrijver als R. Hadji Moehamad Moesa kon wijzen.

Het oordeel luidt aldus:

„Bij den zinsbouw komt het duidelijk uit, dat het Soendaneesch veel voor heeft bij de langdradigheid van de Javaansche en bij de eentonigheid van de Maleische volzinnen. Het heeft n.l. veel geschiktheid voor eenvoudigen en duidelijken stijl, en een goed schrijver, zooals wijlen R. Hadji Moehamad Moesa, de verdienstelijke Penghoeloe van Garoet, weet zijn moedertaal zoo te hanteeren, dat de losheid en gemakkelijkheid der rede bewijs levert van de voortreffelijkheid der taal en den ruimen voorraad van woorden en uitdrukkingen, waarover zij te beschikken heeft".

Bij de behandeling van de Javaansche literatuur heeft de auteur R. Hadji Moehamad Moesa zelfs boven de Javaansche poedjangga's Jasadipoera I, II, III en Ranggawarsita gesteld. En de destijds „moderne", doch thans reeds vrijwel vergeten prozaschrijvers als Poerwalalana en R. Ngabdoellah Ibnoe Sabar bin Arkebah kunnen, hoe verdienstelijk hun werk ook moge zijn als poging tot een nieuwen stijl, niet op een lijn gesteld worden met den genialen Soendaneeschen dichter.

Door het schrijverstalent van R. Hadji Moehamad Moesa te erkennen, bestrijdt de beoordeelaar onbewust zijn eigen meening. Immers, deze erkenning sluit tevens in zich de erkenning van het bestaan van prijzenswaardige literatuur. Dat de ook thans nog alom bekende Hoofd-Pangoeloe inderdaad een groot literair talent bezat, moge blijken uit zijn veelsoortige, nog steeds uiterst geliefde werken, zoowel in proza als in poëzie, b.v. Pandji Woeloeng, Dongèng Pieunteungeun, Ali Mochtar, Woelang Krama, Abdoerahman en Abdoerahim, e.a.

Gold Raden Hadji Moehamad Moesa terecht voor een goed schrijver, zijn tijdgenoot R. Aria Bratadiwidjaja, heeft stellig den titel van *Boedjangga* verdiend, want algemeen wordt van hem gezegd, dat hij in sierlijkheid van stijl, in juistheid van woordkeus en in diepte van gevoel de meerdere is van den vermaarden Pangoeloe. Met recht wordt Patih Bratadiwidjaja dan ook „Boedjangga Soenda" genoemd, want uit zijn dichtwerk straalt niet alleen schoonheid, doch ook diepzinnigheid. Helaas echter zijn vele van zijn werken teloor gegaan, zoodat er thans — naast het in de *Mitra noe tani*, deel XIII, vervatte lofdicht op Holle, dat uiteraard min of meer maakwerk is — nog slechts één enkel gedicht van zijn hand bekend is, n. l. de Pèpèling, welke uit 46 verzen bestaat, geschreven in asmarandana-maat.

Het is geenszins mijn bedoeling hier deze Pèpèling (*Woelang Weweling*) aan een nauwkeurige beschouwing te onderwerpen. Als ik hier echter verzen van R. Aria Bratadiwidjaja tot staving van zijn dichterschap aanhaal, dan doe ik dat enkel en alleen om aan te toonen, dat de gangbare meening, als zouden de Soendaneesche gedichten of prozastukken geen literaire waarde hebben, op minder deugdelijke gronden berust.

Het zij mij veroorloofd een poging te doen om de eerste drie strofen van de Pèpèling in het Nederlandsch over te zetten:

Eling-èling mangka èling,
roemingkang di boemi alam,
darma wawajangan baè,
raga taja pangawasa,
lamoen kasasar lampah,
napsoe noe matak kadoehoeng,
badan anoe katempoehan.

Weest indachtig en bedenkt,
dat het wereldsch leven
slechts een schimmenspel gelijkt,
buiten onze leiding.
Als wij op een dwaalweg gaan,
voert de hartstocht ons tot wroeging;
't lichaam draagt den last!

Dit gedicht munt uit zoowel door schoonheid van stijl als door juiste woordenkeuze. Het is een uiting van een edele gedachte, waarbij de diepte van gevoel duidelijk aan den dag treedt. Hoe treffend is verder de vergelijking van het leven met het wajangspel, als vertolking van de overtuiging dat de mensch niets vermag, doch dat geheel zijn leven door de Almacht wordt beheerscht, evenals de wajangpoppen door den dalang tot actie worden gebracht.

Het doet vreemd aan, belezen landgenooten met bewondering van Vondel te hooren citeeren:

De wereld is een schouwtooneel,
Elk speelt zijn rol en krijgt zijn deel, enz.

waar men een soortgelijke gedachte in de eigen poëzie met ongeveer hetzelfde beeld kan vinden uitgedrukt.

R. Hadji Moehamad Soeëb.

R. Hadji Moehamad Moesa.

(rechts) R. Aria Bratadiwidjaja.

De tweede strofe van de Pèpèling is een commentaar op de eerste en luidt als volgt:

Djisim noe ngarasa njeri,
raga noe ngarasa lara,
hatè noe ngarasa tjapè,
hareudang njandang wiwirang,
poerwa perbawa hawa,
oedjoeb soemaah takaboer,
ria koe panggoda sètan.

Uw lichaam is het dat de pijnen lijdt,
Gij zelf zijt het die de smarten draagt.
Vermoeid is Uw hart, en
benauwend drukt U de schande,
uit Uw eigen hartstocht voortgesproten.
Al Uw trots, Uw roemzucht, zelfverheffing, eigenwaan
zijn verleidingen van Satan.

Het derde vers is even schoon van toon als juist van bedoeling:

Oelah sirik ka pangampih,
oelah njatjad ka noe lian,
deungeun pikeun eunteung bae,
noe lian pikeun toeladan,
hadè gorèng kasawang,
oekoer ka tangtoeng sakoedjoer,
sasaran di badan oerang.

Wees niet afgustig op Uw naasten,
Zoek bij anderen geen feilen.
Spiegel U slechts aan den ander, en
neem hem als leerrijk voorbeeld,
om goed en kwaad te onderkennen en
Uw eigen fouten in haar vollen omvang af te meten.

Deze Pèpèling wordt gedurende een halve eeuw door jong en oud met evenveel voorliefde gezongen en voorgedragen, en nu weet ik wel dat populariteit zeker geen bewijs behoeft te zijn van kunstwaarde, maar wanneer ik de „lierdichten" (van..... Soera Rana en Van Meurs!) lees, welke de heer Grashuis zoozeer bewonderde, geloof ik dat deze Pèpèling, al is het dan ook slechts een didactisch vers, de vergelijking wel kan doorstaan.

*

In de tweede plaats moge ik hier aanhalen de gewijde sage Tjarita Loetoeng kasaroeng, uitgegeven door C.M. Pleyte, een oude mythe waarin wordt verteld van het verbond tusschen den hemel en de aarde en den oorsprong van alle vruchtbaarheid. Dat deze legende op een hoogen ouderdom kan bogen, lijdt geen twijfel. Immers, deze overlevering speelt in het tijdperk, toen er slechts sprake was van hoemabouw, dus lang voordat de sawahbouw werd ingevoerd.

Pleyte, een van de weinige kenners der Soendaneesche handschriften, noemt de Tjarita Loetoeng kasaroeng: *een erfenis van den Soendanees, die trots de godsdienststormen die over hem zijn heengegaan, als een dierbaar kleinood is bewaard, dat hem immer in benarde uren bijstand en verlichting van vrees verschaft.*

Deze sage is weliswaar opnieuw naverteld door een boedjangga uit lateren tijd, doch desniettemin wordt aan de originaliteit daarvan niet te kort gedaan, hetgeen wel pleit voor de groote kunde van den man, die deze legende op zulk een verdienstelijke wijze heeft te boek gesteld. Zeer terecht zegt Pleyte dan ook aan het slot van zijn voorwoord:

„Hulde dient dan ook gebracht aan de nagedachtenis van den man, die door het verhaal op schrift te stellen, dit voor te loor gaan heeft behoed.

Argasasmita was hij geheeten; hij bekleedde slechts het nederige ambt van Mantri-goedang kopi te Kawoeng Larang, een dorpje dicht bij de stad Tjirebon gelegen.

Desondanks was hij een meester in het vertellen en een boedjangga van ongewone kunde, getuigen zijn woordenschat en het gemak waarmede hij zich van synoniemen bediende". —

Inderdaad, Mas Argasasmita is een groot boedjangga, zij het ook minder vermaard dan de beide eerder genoemde schrijvers. Zijn werk levert tevens het bewijs, dat de Soendanees een eigen manier van dichten heeft, die in schoonheid niet voor de Javaansche poëzie behoeft onder te doen.

*

Tot de boedjangga's van beteekenis kan, naast de reeds eerder genoemden, zeker worden gerekend R. Hadji Abdoelsalam, die de Wawatjan Rengganis heeft geschreven. Hij is een meester in het beschrijven van liefdestafereelen en bezit groote kundigheid in het tooveren van schoone en welluidende klanken, waarbij toch de beteekenis niet in klinkklank verloren gaat.

Ter illustratie diene slechts het volgende gedicht van zijn hand, gesteld in Kinanti-maat:

Goegoeling noe digoegoeloeng,
dianggo tilam kaèling,

kaèling ka noe geus moelang,
ngahoeleng lengleng ngalingling,
kawas noe katinggal hilang,
koe noe moelang mentas maling.

De schoonheid van dit gedicht ligt niet alleen in de welluidendheid, maar ook in de voorstelling. De dichter geeft daarmee een klare schildering van de radeloosheid van Iman Soewangsa, toen zijn geliefde Rengganis hem voor eenigen tijd had verlaten.

Bovengenoemd gedicht zou als volgt kunnen worden vertaald:

Hij liefkoosde een kussen,
als ware het een aandenken,
een herinnering aan haar, die was heengegaan.
Dan verzonk hij in diep gepeins en
staarde wezenloos voor zich als iemand,
die zijn geliefde door den dood heeft verloren,
de geliefde, die hem zijn hart heeft ontstolen.

*

Voorts valt te eeren wijlen R. Hadji Moehamad Soeëb, meer bekend onder den naam Kalipah Apo, die vele gedichten schreef met schoone natuurbeschrijvingen en korte dramatische schetsen uit het leven. Het meest bekende is getiteld: *Laoet Kidoel*, gesteld in Dangdanggoela-maat, terwijl een ander gedicht van zijn hand, *Kadoehoeng pipisahan*, gesteld in Sinom- en Dangdanggoela-maat, eveneens groote populariteit heeft verworven.

Het eerstgenoemde gedicht moge hier worden aangehaald ten bewijze dat er meer natuurgevoel in de Soendaneesche poëzie te vinden is dan de eenige twee regels:

Kapinis di mana mandi?
Nja mandi di tjai leutik

welke de heer Grashuis destijds heeft kunnen aantreffen.

Laoet Kidoel kabèh katingali,
Ngembat paoel kawas dina gambar,
ari rèt ka tebèh kalèr,
Batawi ngaroenggoenoek,
Laoetna mah teu katingali,
Oekoer lebah-lebahna,
Semoe-semoe biroe,
Ari rèt ka kalèr-wètan,
Goenoeng Gedè djiga noe ngadjakan balik,
mèh baè kapioehan.

Ik heb de zuidzee in haar volle uitgestrektheid gezien.
Een lange blauwe streep, als ware het op een schilderij, zoo schoon.
Naar het noorden mijn blik wendende, ontwaarde ik tusschen het geboomte verscholen: Batavia!
De noordzee echter heb ik niet gezien,
Desniettemin wist ik waar ze lag, want ook daar schemerde voor mijn oog een blauwige schijn.
Mijn gezicht naar het noord-oosten omkeerende, zag ik den Gedé;
Het was alsof deze mij tot huiswaarts keeren noodde.
En de aandoening werd mij te machtig.

De *Kadoehoeng Pipisahan* is van een geheel andere type. Het bevat een correspondentie tusschen een gescheiden vrouw en haar gewezen man. Beiden zijn blijkbaar nog steeds ten zeerste aan elkaar gehecht, doch de omstandigheden verhinderen hen te hertrouwen. Als voorbeelden moge ik aanhalen de verzen Nos. 16 en 17, voorkomende in den brief, als antwoord van den man aan zijn gewezen echtgenoote:

Malah inget ka noe lain-lain,
kana kembang anoe pelak akang,
èrmawar djeung kembang goelo,
dikantoenkeun keur koedoe,
saoer oenoeng geus ligar deui,
tjèk hatè moal gagal,
diamboengan batoer,
kembang noe dina djambangan,
aloem lajoe tangtoe da diboesak-basik,
taja noe ngadjagana.

Ras ka kembang pikir mingkin ngerik,
hèsè tjapè njiarna petètan,
disiraman isoek-sorè,
ligar diamboeng batoer.
Njai! taja rasrasan ati,
lali ka noe nanemna?
teu èmoet saramboet,
diantep noe maretikan,
diri engkang teu bènten djeung sadagori,
garing pada nintjakan.

Allerlei herinneringen zweven mij voor den geest.
Ik dacht aan de bloemen, die ik zelf geplant heb, de èrmawar en de kembang-goelo.
Ze droegen reeds knoppen toen ik ze verliet.

Ik stel mij voor, hoe zij, tot bloem ontloken,
Beroken worden door een ieder, wien zulks lust.
De bloem die in den bloempot groeit, zal weldra verwelken en uitvallen,
omdat er niemand is die ze verzorgt.

Als ik aan die bloemen denk, wordt mijn droefheid grooter,
Want ik heb de stekjes met moeite verzameld;
Elken morgen en middag heb ik ze met water besproeid.
Nu ze ontloken zijn, verlustigt een vreemde zich aan haar geur.
O, wat zijt ge wreed! Zijt ge dan vergeten wie ze geplant heeft?
Waarom laat ge iedereen toe ze te plukken?
En *ik* gelijk een verdorde sadagoristruik, door iedereen vertrapt!

Met het bovenvermelde meen ik voldoende te hebben aangetoond, dat:

1e. het oordeel van Grashuis, neergeschreven in 1874, min of meer teruggenomen in 1891, doch ongewijzigd afgedrukt in de Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië, uitgaven 1905 en 1921, als zouden de Soendaneezen geen eigenlijk gezegde literatuur hebben, niet overeenstemt met de werkelijkheid;

2e. dat de meening, als zouden de bestaande dichtwerken alle kunstwaarde missen, van onvoldoende kennis van den beoordeelaar getuigt, waardoor het hem niet mogelijk was het schoone te genieten, mede vanwege den eigenaardigen maatstaf, welken hij aanlegde.

In een Encyclopaedie vervatte dwalingen hebben een taai leven, doch wij *blijven* hopen op een oordeel, zoo mogelijk op een waardeering, gegrond op diepgaande *kennis* en liefdevol *verstaan*.

VERBODEN RIJKDOM

Een bijdrage tot de kennis van het volksgeloof op Java en Madoera

door

Dr. G. W. J. DREWES

§ 1. *Armoede en rijkdom als gevolg van onveranderlijke lotsbeschikking.*

In het onlangs verschenen tweede deel van de *Volksverhalen uit Oost-Indië*, verzameld door Dr. Jan de Vries, is o.m. ook opgenomen de alleraardigste vertelling van den ongeluksvogel — aan Javanici welbekend als de Dongèng tjariosipoen tijang sepoeh[1]) — waarin verhaald wordt hoe Kangdjeng Goesti P.A.A. Mangkoenagara IV de deugdelijkheid van de ngèlmoe iladoeni op de proef stelde. Kangdjeng Goesti had namelijk een leeraar gevonden, die befaamd was vanwege zijn helderziendheid, en toen nu deze verklaard had, dat een arme grassnijder, dien men op een rijtoer ontmoette, voorbestemd was om altijd arm te blijven, trachtte de vorst al het mogelijke te doen om deze lotsbeschikking te keeren en den schamelen koelie tot een welgesteld man te maken. Maar hoe hij het ook aanlegde, de man bleef even behoeftig als altijd: het was nu eenmaal niet voor hem weggelegd, van aardsche rijkdommen te mogen genieten.

Deze vertelling is een breed uitgesponnen moderne bewerking van een oud verhaalmotief, een noodlotssprookje, door Luinenburg[2]) in eenvoudige redactie, waarschijnlijk uit het Kedirische, weergegeven, en ook van Madoera bekend[3]). Wie voorbestemd is tot hoogen staat en rijkdom, verkrijgt die, op welke wijze dan ook, doch hij wiens lotsbeschikking geen weelde met zich brengt, blijft arm, hoezeer men ook poogt in zijn lot verandering te brengen.

§ 2. *Onschuldige en verdachte middelen om het lot te dwingen.*

Bij deze eenvoudige oplossing van het vraagstuk der verdeeling van aardsche goederen heeft echter menigeen zich blijkbaar niet kunnen neerleggen. Brengt de lotsbeschikking geen bezit, welnu, dan zijn er toch nog wel middelen om rijk te worden en het vette der aarde te genieten, zij het dan op ongeoorloofde wijze. Geen wonder dan ook, dat *plotselinge* welstand in verdachten reuk staat. Al gauw bespeurt men dan meestal onbedrieglijke teekenen, die erop wijzen dat de betrokkene op de een of andere wijze een verbond met den booze gesloten heeft, en tot duren prijs zijn weelde heeft gekocht.

Omtrent zulke ontdekkingen doen de zonderlingste verhalen de ronde. Ter kenschetsing moge er hier een volgen.

Eenige jaren geleden — zoo vertelde mij een abituriënt van de Kweekschool voor Onderwijzers te Probolinggo — was er te Probolinggo een Madoereesche tjao-verkooper, die zonder een cent op zak zijn negotie was begonnen, doch al spoedig vele blijken van welstand aan den dag legde. Aanvankelijk verbaasde men zich ten zeerste over deze snelle zege in den *struggle for life*. De spreekwoordelijke Madoereesche zuinigheid had hier blijkbaar een record geslagen. Maar al heel spoedig schudde men slechts bedenkelijk het hoofd. Wat toch was het geval? Wanneer men des Maandagmorgens heel vroeg zich bij hem vervoegde, kon men aan zijn handen nog duidelijk sporen van gele bedak zien. De bron van de snel verworven weelde was toen duidelijk. Ongetwijfeld zaten de tjao-verkooper en zijn vrouw iederen Zondagnacht in de volle staatsiedracht van bruidegom en bruid gekleed, zooals zulks voorschrift is voor wie door middel van de radjha komantan (bruigomstalisman) naar rijkdommen streeft. En het gele poeder, waarmee een bruidspaar pleegt te worden ingesmeerd, was den volgenden ochtend blijkbaar nog niet geheel weg te wasschen geweest! —

Voor zulke middelen schrikt de goe-gemeente meestal terug. Een weinig ombuigen van het lot in de goede richting, nu ja, daar doet iedereen wel aan. Het zou al heel dom zijn, bij belangrijke transacties als den aankoop van een huis of een stuk grond, niet eerst de tabellen van de ngèlmoe ken-

---

1) *Dongèng tjariosipoen tijang sepoeh*, door M. Poedjaardja, uitgave Volkslectuur, Serie No. 17.

2) S. Luinenburg, *De arme demang*, in Med. Ned. Zend. Gen. Jaargang 49 (1905) blz. 165-169.

3) Dr. H.H. Juynboll, *Suppl. Cat. Jav. en Mad. hss. te Leiden*, I, blz. 101; Kiliaan, *Madoereesche Spraakkunst* II blz. 142-152 (Papatè Indradjati è naghara Tosan).

tjana [1]) te raadplegen om te zien of de gewichtige stap, thans gedaan, voordeel zal aanbrengen of niet. Maar deze „goudleer" is van onschuldigen aard, want hoe zou men eenigerlei bijzondere handeling kunnen verrichten zonder eerst de wicheltabellen te raadplegen over den aard van den dag waarop men zich voorstelt die handeling te volvoeren.

Deze geoorloofde ngèlmoe kentjana is dan ook geenszins een soort van zwarte kunst om goud te maken, zooals waarschijnlijk wèl bedoeld is met de dharmakancanasiddhi, die den vagabondeerenden Kèn Angrok, naar het grappige verhaal in den Pararaton, door Mpu Palot geleerd wordt, wanneer gene hem veilig thuis gebracht heeft, dwars door een streek die berucht is vanwege de aanwezigheid van den struikroover Kèn Angrok! [2]).

Evenmin is verboden het streven naar rijkdom door het bezoeken van heilige en vereerde graven, door ascetische oefeningen e.d. Dat alles kan ermee door, mits men maar niet — om in bekende termen te spreken — zijn ziel verkoopt en een verbond met den booze sluit, dikwijls min of meer op de wijze zooals ook uit de Europeesche middeleeuwen en later nog bekend is. Eigenlijk is dit niet geheel juist uitgedrukt, want in dit stuk folklore, onmiddellijk aansluitende aan heksen-, spoken- en weerwolvengeloof, liggen allerlei voorstellingen, dynamische en animistische, magische en nog-niet-magische, door een en naast elkaar. *Omnium consensu* echter worden al deze geheime en geheimzinnige expediënten, die altijd zeer op de volksverbeelding werken, met zekeren afschuw en bovenal uit vrees, afgekeurd. Over deze ongeoorloofde practijken wil ik thans het een en ander mededeelen.

§ 3. *Njai Blorong.*

Uit de litteratuur is over het volksgeloof in dezen weinig bekend. De mededeelingen van de zendelingen Poensen en Kreemer [3]) over Njai Blorong, gedeeltelijk door Wilken, Veth en Kruyt [4]) in hunne bekende werken overgenomen, zijn vrijwel de eenige gegevens.

Blorong — over de sexe schijnt eenig verschil van meening te bestaan — is een booze geest, die aan het befaamde Zuiderstrand woont. Blijkens een teekening, gevoegd bij het artikel van Kreemer, stelt men zich haar gedaante vischvormig voor, als een soort zeemeermin, wier staart met gouden schubben bedekt is. Anderen kennen haar in alle geval een menschenhoofd, verder soms ook een menigte pooten toe. Zij schenkt haar rijkdommen voor zekeren termijn. Daarna wordt degene die ze genoten heeft, haar eigendom. Hij wordt een deel van haar woning, die geheel uit slachtoffers bestaat. Menschen vormen de deuren en muren, geheele rijen de wanden en het dak, weer anderen de pagger of het voetstuk van het watervat. [5]).

Men komt bij het zoeken van haar verblijfplaats op ongedachte wijze plots bij haar woning en krijgt dan opdracht naar huis terug te keeren en tegen een bepaalden datum een slaapvertrek in orde te maken om haar als bruid te ontvangen. Dan verschijnt de geldgodin als een schoone vrouw, doch met een slangestaart, waarmede zij haar slachtoffer omkronkelt. Eenige uren moet hij die benauwenis verdragen, doch dan gaat zijn vreemde bruid weer heen, en bij haar vertrek laat ze het huis vol met geld achter.

Volgens een ander verhaal wordt de smeekeling naar huis gezonden en krijgt hij des nachts in den droom de opdracht ergens aan de rivier een visch te gaan halen en die op de gereedgemaakte rustbank

---

1) Zie: H.A. van Hien, *De Javaansche Geestenwereld*, deel IV bl. 32-68.

2) *Pararaton*, ed. Brandes, blz. 6, 7, 42, 43.

3) Respectievelijk in Med. Ned. Zend. Gen. Jaargang VIII (1864), blz. 237-238 en XXIII (1879), blz. 1-12.

4) Wilken, *Verspreide Geschriften* III blz. 273-274; Veth, *Java* IV blz. 137-138; Kruyt, *Het Animisme in den Indischen Archipel*, blz. 500.

5) In Oost-Preanger bestaat het geloof dat lijders aan pokziekte, die door de pokgeesten, *djoerig koeris*, gehaald zijn, op den een op anderen geestenberg, gewoonlijk den hoogsten berg in de omgeving, in de woning dier pokgeesten voor dezelfde doeleinden worden gebruikt. De *djoerig koeris* zijn drie in getal, één is kreupel, één doof, en één aan één oog blind. Naar hunne gebreken noemt men ze Si Kèplèk, Si Pètjak en Si Torèk. Zij gaan op prooi uit met een pisangstam, ten einde dien te verwisselen met het lichaam van den poklijder. Als lantaren gebruiken zij gewoonlijk vuurvliegjes (*tjika-tjika*), zoodat de aan het ziekbed wakenden bij het zien daarvan bijzonder op hun hoede moeten zijn.

Deze kleine aanvulling ten bewijs dat geloof in de meervoudigheid der pokgeesten, voor Banten door Prof. Snouck Hurgronje (bij Van Ossenbruggen, *Het primitieve denken* enz. in B.K.I. deel 71 (1916) blz. 12) uit de bezweringsformule afgeleid, ook in de Preanger voorkomt.

te leggen, er wierook bij te branden, etc. Dan moet hij weggaan en pas na een uur terugkomen. Wie deze opdracht uitvoert, vindt bij zijn thuiskomst onder de kussens van de rustbank een groote som gelds.

§ 4. *De Varkenprinses*

Even verbreid evenwel zijn die verhalen, waarin de geldgierige tot zijn straf bij of reeds voor zijn dood tot dierlijke gedaante vervalt. Legio is het aantal grotten, waar de poeteri tjèlèng, de varkenprinses, huist. Zij schenkt eveneens schatten weg, maar slechts zoodanig, dat de begiftigde vroeger of later varkensgedaante verkrijgt en haar slaaf wordt. Van de zgn. Goea Poeteri op den Z.O. helling van den berg Kaliwatoe in het Koetoardjosche zijn b.v. de volgende verhalen in omloop.

„De arme Soetakarja had genoeg van zijn zwoegen en slaven voor een schamel hapje eten. Hij overlegde met zijn vrouw, hoe er toch eenige verbetering in hun ellendig bestaan zou zijn te brengen, en natuurlijk werd besloten het advies van een doekoen te vragen.

Zoo gezegd, zoo gedaan; Soetakarja bezoekt den doekoen, maar deze geeft hem weinig hoop. „Het is nu eenmaal zeker je lot", meent hij. Ten slotte verwijst hij hem echter naar Kjahi Djamenggala, die op den berg Kaliwatoe zetelt. Soetakarja gaat den berg op en zet zich voor den ingang van de grot neer. De avond valt, en hij wordt erg slaperig van het lange wachten. Opeens bemerkt hij echter voor een groot huis te zitten, prachtig ingericht, blijkbaar de woning van een schatrijk iemand. Hij wordt naar binnen geroepen en kostelijk onthaald. Eindelijk wordt hem gevraagd wat hij doen komt, en brengt hij de boodschap van den doekoen over. „Welnu, zegt de Kjahi, „trouw een van mijn vele dochters, en blijf hier". De dochters willen om strijd den vreemdeling ter wille zijn: hij kiest er een, trouwt geheel en règle, met getuigen en kaoem erbij, en blijft bij zijn schoonvader wonen, terdege het goede leven genietende. Ten slotte verlangt hij evenwel naar huis, naar vrouw en kinderen, en gaat op weg om hen op te zoeken. Zijn vrouw en kinderen schrikken geweldig bij zijn komst, want zij zien in hem slechts een wild zwijn, dat om het huis snuffelt. Onverrichterzake keert hij in de grot terug; zijn varken-vrouw geeft hem den raad een volgenden keer buiten zijn eigen oude kleeren aan te trekken. De volgende maal doet hij dat; hij blijkt dan zijn gewone uiterlijk te hebben, wordt door zijn oude huisgenooten hartelijk ontvangen, en blijft thuis hangen. Plots hoort hij op een nacht buiten zijn varken-vrouw roepen. Zij komt hem halen, boos over zijn langdurige afwezigheid. Bij zijn vertrek werpt zij een sapoe lidi op zijn slaapplaats.....

Den volgenden ochtend blijkt Soetakarja dood op zijn matje te liggen. De gewone begrafenisplechtigheden worden verricht, doch ziet, daar komen bekenden in het dorp, die berichten, hem denzelfden nacht nog te zijn tegengekomen, *uit* het dorp gaande. Het is een raadselachtig geval, doch wanneer naast het kussen van den overledene een beurs met geld wordt gevonden, is slechts één conclusie mogelijk: De poeteri tjèlèng heeft haar prooi opgeëischt."—

Het tweede verhaal luidt:

„Soemaredja, niet zoozeer arm als wel begeerig, wil graag rijk worden. Hij gaat eveneens naar de grot, ontmoet den kjahi, krijgt een van de vele poeteri's tot vrouw, etc. als boven. Hij wordt echter niet vastgehouden in de grot, doch naar huis teruggestuurd om tegen den avond van Selasa Kliwon e.k. de bruidskamer in gereedheid te brengen. Geheel zooals behoort wordt het vertrek ingericht, en Soemaredja's vrouw krijgt de boodschap, niet verbaasd te zijn, wanneer hij een vrouwelijke gast ontvangt. Zulks geschiedt voortaan elken Selasa Kliwon; telkens laat de poeteri tjèlèng bij haar vertrek een beurs met geld achter, waardoor Soemaredja snel in goeden doen komt, en zich veel eigendommen kan koopen. De poeteri tjèlèng vertoont zich aan haar man echter wel als vrouw, doch is voor ieder ander een zwijn, en zoo gebeurt het op een keer, dat de rondaloopers haar tegenkomen en doodknuppelen. Zij, die durf genoeg daarvoor bezitten, nemen zelfs ieder een portie van het vleesch mee naar huis. Soema gaat bij zijn schoonvader zijn onschuld betuigen, en trouwt daarop met een tweede poeteri, want zijn gelddorst is nog lang niet gestild. Maar de buren en dorpsgenooten gaan hem mijden; zelfs de jongetjes die het vee hoeden, roepen hem na: tjèlèng! Dies besluit hij zich van zijn varken-vrouw te ontdoen. Hij stookt de dorpelingen op, Selasa Kliwon e.k. aan zijn ert te komen en het zwijn dood te slaan. Bij haar eerst-

volgend bezoek wordt de poeteri tjèlèng afgemaakt, en de valsche Soema gaat andermaal bij den kjahi zoete broodjes bakken om er nóg een slaatje uit te slaan. De schoonvader aanvaardt de tijding zeer gelaten, aangezien ieder levend wezen toch eenmaal moet sterven. Soema heeft alle hoop, dat hij er ook ditmaal goed zal afkomen, aangezien hij niet nagelaten heeft, erop te wijzen, dat hij het toch niet kan helpen, als zijn dorpsgenooten een wild zwijn doodknuppelen. De Kjahi wil hem dan ook niet laten gaan alvorens hem een mooi geschenk gegeven te hebben. Achter in het huis mag hij de prachtigste kleeren uitzoeken. Maar zijn oude plunje wordt zorgvuldig weggeborgen, en ook Soema vervalt den kjahi, want buiten de grot heeft ook hij thans de gedaante van een varken." [1]) —

In Banten wordt van de Goea Tjarelang een soortgelijk verhaal verteld. Het is hier echter geen varkens-, maar een *rupseprinses*, die haar geheimzinnige macht uitoefent [2]).

§ 5. *Njegik, ngetèk en ngipri.*

In het Soendaneesch spreekt men van rijk worden door n j e g i k, door n g e t è k, en door n g i p r i. In het eerste geval wordt men bij den dood een varken, in het tweede een aap, in het derde een slang. Vooral de Goenoeng Kromong in het Tjerbonsche is de plaats waar men heen gaat om ngetèk te bedrijven. Reeds in 1857 vestigde Wilsen er de aandacht op, hoe groote vereering de zgn. Kawah Gedé van dit gebergte genoot. Na een ietwat uitvoerige terreinbeschrijving vertelt hij verder:

„Hier..... liggen offeranden, zoo als een dun kokertje van bamboes gevuld met klapperwater, en een klein steenen potje, waarin men gewoon is amfioen te verbranden. Dat dit geschiedt, ten einden van de onzichtbare godheid hulp af te smeeken, *rijkdommen af te bedelen*, enz. spreekt vanzelf, maar het schijnt hier wat duurder gekocht te moeten worden dan elders, waar welriekende bloemen eene goedkoope offerande uitmaken, terwijl de onzichtbare hier met den walm van de stinkende, maar dure opium vergast wordt.

Deze, zoo veronderstelt men waarschijnlijk, moet den, de zwaveldampen uitademenden dewo, ten gevolge van den er mede overeenstemmenden stank van het opiat, het meest behagen. Met welke reukwerken zijn toch niet de goden, van af Adam tot op den huidigen dag vergast geworden." [3])

Ik waag niet te beslissen of dit opium branden speciaal met het n g e t è k samenhangt.

Verder gelooft men dat de geest (*djoerig*), die op den Goenoeng Kromong huist, veelal met één enkel slachtoffer in de toekomst niet tevreden is, en daarom den eisch pleegt te stellen, dat ieder jaar opnieuw hem een menschenoffer zal worden gebracht, wil de rijkdom bestendigd blijven. Geheimzinnige verhalen worden verteld van rijke families, waar bedienden telkens na slechts één jaar in dienst te zijn geweest, plachten te verdwijnen, met gevolg dat ten slotte niemand zich meer in dat huis wilde verhuren en de rijkaard ertoe moest overgaan, ieder jaar opnieuw een van zijn kinderen naar den Goenoeng Kromong te brengen. Eindelijk viel de vrouw des huizes ten offer, en ten slotte moest de geldgierige zichzelf als jaarlijksche cijns gaan aanbieden. Personen die de laatste reis naar den Goenoeng Kromong maken, plegen dit te doen op een gevlekt paard (*koeda belang*), zoodat men in Oost Preanger wel spottenderwijze aan berijders van zulke paarden vraagt of zij soms op weg zijn naar den Goenoeng Kromong.

Ook de desa Palalangon, gelegen tusschen Mandirantjang en Soember in het Tjilemoesche, waar men vele apen aantreft, staat bekend als een plaats waar men heen gaat om te n g e t è k. Waarschijnlijk echter zullen er nog wel veel meer oorden zijn, die om de een of andere reden in denzelfden reuk staan. Het geloof aan het bstaan van dergelijke methoden van *money making* is even alom verbreid als de afschrik ervan algemeen is.

In de Inlandsche bladen circuleerde onlangs nog een bericht, dat ik voor de merkwaardigheid hier even afschrijf.

„In Plered stierf een zekere hadji. Zijn broeder hielp mee bij de begrafenis en was o.a. in de kuil gesprongen om het stoffelijk overschot daarin te leggen.

Toen de broer weer thuiskwam, bemerkte hij dat hij zijn portefeuille met 75 gulden kwijt was, en het leek hem wel waarschijnlijk, dat die hem uit den zak gevallen was toen hij het lijk aannam. Dies haastte hij zich met enkele familieleden naar

1) Men ziet, dat het begin van deze verhalen hetzelfde is als van de door Kreemer vertelde geschiedenis van Njai Blorong, die op geheel Oost-Java bekend moet zijn.

2) Zie *Pandji Poestaka*, jaargang 1926, No. 60, 61 blz. 1421-1425, waar ook de legende van deze prinses met hare vele dienaressen in het kort verhaald wordt.

3) F. C. Wilsen, *Bijgeloovigheden der Soendaneezen*, in T. B. G. 1857 blz. 49.

het inmiddels reeds gesloten graf ten einde de portefeuille zoo mogelijk weer op te graven. In minder dan geen tijd was de grafkuil weer opengelegd, en de broer van den overledene sprong zelf opnieuw in het graf en lichtte de *padoengs* op (de planken die over het lijk heen gelegd worden om te maken dat de aarde hem niet zal deren). Op hetzelfde oogenblik echter sprong hij geheel ontdaan weer op en liep zoo hard mogelijk weg, luid schreeuwende. Wat toch was het geval? In plaats van het lichaam van den doode zag hij een aantal door elkaar krioelende slangen in den grafkuil.....

De gestorven hadji bleek, daar hij na zijn dood een slang geworden is, zich dus bij zijn leven aan n g i p r i schuldig gemaakt te hebben" [1]). —

Van de personen die zich met n g i p r i, n j e g i k of n g e t è k afgeven, zijn allerlei wonderlijke gerucht-ten in omloop. Natuurlijk houden zij het vertrek, waarin zij hun rijkdomschenkende vrouw (want ook zij ontvangen hun dierlijke bruid, die voor hen echter een normale gedaante vertoont) plegen te ontvangen, altijd angstvallig voor onbescheiden blikken gesloten. Doch wanneer men bij toeval eens een blik daarin kan werpen, zal men gewaar worden dat een keurige mat met kussens, een nieuwe waschkom, wierook, etc. nooit ontbreken. Ook persoonlijk zijn zulke lieden wel kenbaar, want wanneer men aan n g e t è k doet, moet men zich onthouden van springen en klimmen, uit vrees dat anders het staartje, dat men als kenteeken van den toekomstig dierlijken staat moet dragen, gezien zal worden. Gaarne zal men ten bewijze van dit kenteeken een verhaal vertellen van een rijk man in Tjiamis, die op een keer door zijn béo in de badkamer werd bespied. Natuurlijk kon de praatzieke vogel zijns meesters geheim, dat nu ook het zijne was, niet voor zich houden, zoodat het, als de ezelsooren van koning Midas, alras alom in den lande bekend werd, en de menschen met zekerheid wisten dat de rijke man zijn schatten beslist op ongeoorloofde wijze verworven moest hebben.

Het is vanwege dit staartje, dat men gierigaards en personen die overdreven zuinig zijn, met het epitheton *boentoetan*, staartdrager, pleegt te bestempelen.

In Atjeh en de Gajolanden is omtrent den weertijger (Atj. *rimoeëng Daja*, Gaj. *koelö Döjö*) hetzelfde verhaal in omloop. Hij zou in menschengedaante eveneens kenbaar zijn aan zijn verlengd stuitbeen[2]). Het is interessant hier ook een Chineesche parallel aan te halen, door De Groot in zijn bekend artikel over den weertijger besproken [3]). Naar men weet, heerscht het geloof in de lykanthropie in geheel Oost-Azië. Gewoonlijk zijn de betrokken personen te herkennen aan het ontbreken van hielen en van het geultje onder de neus in den bovenlip, reden waarom zij altijd het lendenkleed laag laten zakken en de hand voor den mond houden als zij in menschelijke gedaante rondzwerven. In China nu gelooft men dat weertijgers eveneens nooit hun staart kwijtraken, in welke gedaante zij zich ook vertoonen. Wil zulk een wezen zich in alle opzichten tot mensch maken, dan moet het zich den staart laten afbranden.

Merkwaardigerwijze vermeldt Crooke daarentegen uit Noord-West Indië, dat "the only visible difference between the ordinary and a man metamorphosed into a tiger was explained..... to consist in the fact that *the latter has no tail*". Door het eten van een bepaald soort wortel zou men in een tijger veranderen, en, voegt de berichtgever eraan toe, "you may be quite sure when you hear of a tiger having no tail, that it is some unfortunate man who has eaten of that root, and of all tigers he will be found to be the most mischievous" [4]).

---

[1]) Ook in *De Courant* van 27 Oct. 1928 No. 338, tweede blad.

[2]) J. Kreemer, *Atjeh* I blz. 188-189, en de aldaar aangehaalde litteratuur.

[3]) Bijdragen Kon. Instituut 6e Reeks, deel V blz. 558-559.

[4]) W. Crooke, *An Introduction to the Popular Religion and Folklore of Northern India*, blz. 325.
Voor nadere bijzonderheden omtrent den weertijger in Indonesië moge hier worden verwezen naar de samenvattende artikelenreeks over *Weerwolverij in Oost-Indie* door L (ekkerkerker?), in het weekblad Indië, jaargang VI (1922-'23), waar men tevens de litteratuur over dit onderwerp vermeld vindt. Toegevoegd moge worden Skeat, *Malay Magic*, blz. 160-163, Skeat and Blagden, *Pagan Races of the Malay Peninsula* II, blz. 227-229 en Dr. J.M. Elshout, *De Kenja-Dajaks uit het Apo-Kajangebied*, blz. 500 en volgg.

Enkele opmerkingen over den Soendaneesch en weertijger mogen hier een plaats vinden.

Het is misschien niet ondienstig te releveeren, dat men in de Soendalanden het karakter van den weertijger (a d è n[2]) over het algemeen als vreedzaam beschouwt: hij aast niet op menschen of dieren. Gewoonlijk vertoont hij zich in de gedaante van een vrouw, liefst in die van een vroedvrouw (*paradji*), ten einde aan zijn lust tot het eten van placenta (*bali*) te kunnen voldoen.

Behalve dus dat zij aan een rudimentair staartje kenbaar zijn, moeten niet alleen de personen zelf die zich aan deze practijken schuldig maken, doch ook hunne kinderen altijd een flauwe dierlijke lucht bij zich hebben. Neemt men dien geur waar, dan is het zaak terdege op zijn hoede te zijn; zelfs de kinderen van zulke lieden zijn trots hun rijkdom geen begeerlijke huwelijkscandidaten.

Anderen zijn weer kenbaar aan een voortdurend loopenden neus en een kwijlmond (Jav. *oembel molor*, doch speciaal van vrouwen): zij zijn zoo volgepropt met bezit, dat zij het niet meer kunnen vasthouden. Aapmenschen plegen een kip met ingewanden en al te verslinden, doch zonder de veeren, mogen nooit hun vaatwerk wasschen, kortom, zijn in het algemeen kenbaar aan een zekere slordigheid.

Vervolg noot 4.

Algemeen verbreid is ook het geloof, dat er speciale tijgers en slangen zijn, die in iemands persoonlijken dienst staan en bij nacht het huis bewaken. Soms is een bepaald voorval in zijn leven daartoe aanleiding, als in het geval van Hadji Mansoer, den heilige van Tjikadoeëun (Banten), die een tijger uit een klem bevrijdde en sindsdien door het tijgergeslacht wordt gediend. Soms ook schijnt het alleen een bijzondere eigenaardigheid van den betrokkene te zijn om er zulk een specialen waakhond op na te houden, verbonden met zijn positie of wat ook, evenals er regenten zijn geweest die gaarne erop werden aangezien dat zij ook regent van de *siloeman* waren. Vgl. het verhaal van den volgtijger in Westenenk, *Waar mensch en tijger buren zijn*, blz. 25—32.

Op Donderdagavond, naar Inlandsche berekening dus den avond van den Vrijdag, zet men voor deze beschermers wat roedjak en een ei klaar.

Een mijner Soendaneesche zegslieden vertelde mij, hoe hij, eens als kind bij zijn grootvader logeerende, de verleiding niet had kunnen weerstaan om de roedjak stilletjes op te snoepen en het ei weg te stoppen ten einde het den volgenden dag te koken. 's Morgens vroeg was er groot misbaar in huis, want daar was zoowaar de a d è n[2] gekomen en had de gereedgezette spijzen tot zich genomen! Si non e vero.....

Ook heilige en vereerde graven worden naar het volksgeloof door tijgers bewaakt, evenals in Atjeh en de Gajolanden (zie Snouck Hurgronje, *De Atjehers* II blz. 332, *Het Gajoland* blz. 329). Zoo neemt men dit algemeen aan van de oude Bandoengsche regentenbegraafplaats Karang Anjar, thans midden in de bebouwde kom der stad gelegen.

Eveneens treft men hier aan het geloof in een tijgervel dat de metamorphose zou bewerkstelligen (*badjoe maoeng*). Jagers die daarover beschikken, verschaffen zich gemakkelijk buit. Deze twee trekken van het weerwolvengeloof komen ook dikwijls naar voren in Europeesche verhalen.

Het zijn vooral de bewoners van de onderdistricten Kelapa Genep en Tji Djoelang, bezuiden Tasikmalaja, die ten dezen een geheimzinnige reputatie bezitten. Over deze ouderwetsche streken deed R. Tresna eenige mededeelingen in Djawa V (1925), blz. 131-133 en 263-266.

Ook zijn er die zichzelven nooit mogen wasschen (Jav. *ambolot*). Is men bijzonder gelukkig, dan gebeurt het wel dat men zulk een geldzuchtige als varken te zien krijgt, of kan hooren hoe hij zich in het donker aan het huis afwrijft, zooals varkens plegen te doen.

§ 6. *Verborgen schatten en menschenoffers.*

Niet altijd stelt — zoo zagen wij reeds — de Heer van den rijkdom, tot wien men zich wendt, zich tevreden met het vooruitzicht dat de geldzuchtige hem te eeniger tijd zal toebehooren. Behalve de jaarlijksche offers, die wij boven reeds vermeldden, zijn er ook gevallen waarin al dadelijk een contraprestatie voor de te verschafen rijkdommen genoten wordt, dikwijls buiten voorkennis van den smeekeling. Gewoonlijk bestaat deze hierin, dat het oudste kind van den vrager aan den rijkdomschenker ten prooi valt. Soms moet de vader zelf zijn kind de grot die dezen tot woning strekt, instooten, maar meestal wordt hem bij zijn bezoek aan den zich als eerbiedwaardig grijsaard voordoenden schattenschenker eenige spijze voorgezet, een stukje vleesch of visch, waarin, zoo zegt men thans, de ziel van zijn eigen kind aanwezig is. Breekt hij een bete van die spijs af, dan begint het kind met klagelijke stem zijn vader te vragen, waarom het zoo moet lijden, en waarom zijn eigen vader het dit leed aandoet.

In de Soendalanden is dit een der methoden van *njoepang* (op verboden wijze naar rijkdom streven), die het meest tot de volksverbeelding spreekt. Ook op Java kent men dit geloof, terwijl het op Madoera bekend is als: rijkdom verwerven door de r a d j h a d j h o e k o'.

Onmiskenbaar heeft men ook hier te doen met een overblijfsel van een menschenoffer ter verkrijging van rijkdommen welke onder de hoede zijn van een wezen dat slechts met menschenbloed gunstig te stemmen valt. In Britsch-Indië, en ook elders, zijn het vooral slangen, die zulke verborgen schatten bewaken, hetzij zij die rijkdommen tijdens hun vroeger bestaan als mensch hebben bijeengegaard, hetzij zij als bewaarders van de vergeten rijksschatten van een eertijds heerschende dynastie optreden. Nog in 1926 werd een geval van zulk een menschenoffer gerapporteerd uit het gebied van den Nizam van Hyderabad. De omstandigheden waren a.v. Een rijke weduwe had aan een medeplichtige opdracht verstrekt, haar een oudste kind van het vrouwelijk geslacht te leveren ten einde een

verborgen schat welks plaats zij ontdekt had, machtig te kunnen worden. De medeplichtige roofde een op straat spelend meisje, oudste kind van den goudsmid van het dorp. Men gaf het slachtoffer een flinke dosis opium, om haar stil te houden, en bracht haar des nachts in alle stilte ten offer aan de beschermers van den schat [1]).

Men gelooft dat slangenbezweerders begiftigd zijn met speciale vermogens om slangen die als bewakers van rijkdommen optreden, te kunnen herkennen. Zij zouden in staat zijn, de slang te bewegen hun de plaats waar die schatten liggen, bekend te maken door haar een droppel bloed uit de pink van hun eerstgeborene aan te bieden [2]). Ook dit wijst op een oorspronkelijk menschenoffer.

Zulke in den grond aangetroffen schatten noemt men in de Moslimsche gebieden van den Indischen Archipel veelal: schatten van Karoen, en wel naar het bekende Koranische verhaal van den rijken Karoen, den Bijbelschen Korach, die zoo welgesteld was, dat zelfs een schare van krachtige mannen niet bij machte bleek de sleutels van zijn schatkamers te torsen [3]).

Naar de legende zooals men die lezen kan bij Gerth van Wijk, *De Koranische verhalen in het Maleisch*, in Tijdschrift Bat. Gen. deel 36, blz. 562 en volgg., leerde hij op slinksche wijze meer van de kunst van goudmaken dan Mozes hem had toegedacht, waardoor hij zich zooveel bezit kon verwerven als hij maar wilde. Hoovaardig en weerbarstig geworden door zijn onmetelijke schatten, verzette hij zich tegen Mozes' leiding, waarop naar Gods bevel de aarde zich opende en hem met al zijn rijkdommen verzwolg.

§ 7. *Djrangkong.*

Een steeds terugkeerende trek van alle boven gememoreerde verhalen is deze, dat de betrokkenen te eeniger tijd tot dierlijken staat vervallen. Onmiddellijk daarbij aan sluit het geloof dat de schim van den overleden gierigaard in de een of andere, gewoonlijk ook dierlijke gedaante, gaat rondspoken. Het is niet alleen *Marley's ghost*, die geen rust kan vinden en rond gaat waren bij zijn ouden compagnon!

Een zeer kort bericht hierover kan men vinden bij J. W. Winter, den vader van den beroemden Javanicus Carel Frederik Winter Sr., in zijn beknopte beschrijving van het hof te Soerakarta in 1824, alwaar gezegd wordt:

„Vermits men aan de verschil(lende) ziels verhuisingen van het eene li(g)chaam in het andere geloof(d) zegd men, dat de ziel van (een) gierigaard, na zijn dood een (beeste)lijk ligchaam zoude gaan bez(ielen) en het word een

Djrank-konk.—Zijnde dit een viervoetig dier, van Stature een windhond, niet zeer ongelijk; latende deze Djrank-konk, zig nu en dan wel zien, als hij namentlijk uit zijn graf kruipt om zijn kost, bestaande in doode krengen, te zoeken "[4].)

Ook het Javaansche Handwoordenboek van Gericke en Roorda verklaart het woord *djrangkong* als de schim van iemand die door woeker of toovermiddelen rijk geworden is, en zich in de gedaante van een witte kat of een hond vertoont. Van der Tuuk echter zegt:„Men zegt, dat dit spook de geest is van iemand, die door de *lengis soegih* rijk geworden is en huppelend loopt, terwijl de *kapas*,'t lijk op het gelaat gelegd, dan door de wind op en neer wipt". [5]) Hier wordt van dierlijke gestalten dus niet gerept, mogelijkerwijs op grond van etymologische overwegingen, want *djrangkong* beteekent oorspronkelijk niet anders dan geraamte, en wordt ook thans nog zoo verstaan.

Waarschijnlijk is hier een complex van nauw verwante voorstellingen voorhanden, welke niet meer zoo nauwkeurig uit elkander worden gehouden, en wel die van het ongewenschte lijk van iemand die tijdens zijn leven reeds een uitzonderingspositie innam door zijn verondersteld verkeer met geheime en gevreesde machten, en die als spook thans voor zijn omgeving gevaarlijk moet worden geacht — waarbij dan het gansche spokengeloof voor de noodige verschrikkingen zorgt —, en die van den gierigaard, die voor straf in een dier verandert.

---

1) Naar een artikel in het Calcutta'sche dagblad *Statesman* van 2 Dec. 1926, aangehaald door den bekenden Indischen folklorist Sarat Chandra Mitra in *Journal of the Bihar and Orissa Research Society*, Sept. 1928 (Vol. XIV, part III) blz. 435-437.

2) Crooke, o.c. blz. 270-271.

3) Koran 28:76-82.

4) Bijdragen Kon. Instituut Den Haag, 6e Reeks, deel X (1902) blz. 85. Zie over deze beschrijving en het daarmee gepleegde plagiaat Rouffaer in B.K.I. 6-VI (1899), blz. 69 en 315-330.

5) Kawi-Balineesch-Nederlandsch Woordenboek IV blz. 373. *Lengis soegih*, een soort van tooverolie?

Heel duidelijk wordt het verband met het spoken- en weerwolvengeloof in de benamingen aangetoond doordat in het Madoereesch d j a r a n g k o n g gelijk wordt gesteld met d h i n b e d h i n (W. en Midden Madoera), en met d h i n d h a d h i n (op Soemenep). Onder beide woorden verstaat men de schim van iemand die zich bij zijn leven op ergerlijke wijze misdragen heeft, gierig geweest is, zich de goederen van weezen heeft toegeëigend, e.d. *Dhadhin* is equivalent aan Maleisch **djadian*, en met d j a d i - d j a d i a n zooveel als: maaksel, namaakwezen, is men midden in het weerwolvengeloof verzeild. D j a d i - d j a d i a n is namelijk op Malaka de naam van degenen die zich in weertijgers kunnen transformeeren [1]), terwijl ook het Soend. d a d è n - d i n a d è n als verzamelwoord de geheele categorie van spookgedaanten omvat.

Men gelooft op Madoera dat deze djarangkong, die verschillende vormen kan aannemen, tegen de schemering uit het graf te voorschijn komt, en wel bij den steen aan hoofdeinde van het graf. Zijn komst wordt aangekondigd door het opstijgen van een rookwolkje. Heeft men den moed, zich bij het graf te wagen, dan kan men zich meester maken van een klein, rond, hard bolletje dat dan neervalt, iets als een klein vruchtje. Verbrandt men dat bolletje, dan verzekert de asch daarvan den bezitter onzichtbaarheid [2]).

Ook in de Soendalanden loopen „griezelige" verhalen — eigen ervaringen, verzekert men! — van wat er alzoo bij het graf van iemand die geldgierig en schraperig geweest is, gebeuren kan. Pluis is het daar zeker niet! Zoo waren er eens, aldus vertelt men, zes mannen die hun kortgeleden gestorven vriend wilden herdenken door op zijn graf wat te gaan *ngadji* en gebeden te reciteeren. Zij begaven zich deswege naar het kerkhof, en begonnen met hun pieteitvolle bezigheid.

1) Zie Mal. Wdbk. Van de Wall-Van der Tuuk, 8 v. *djadi*; Wilken, *Verspreide Geschriften* III, bl. 29.

2) Hetzelfde effect heeft het bezit van het schaamdeel eener vrouw, die tijdens de bevalling, doch vóór de geboorte van het kind, overleden is, mits binnen 40 dagen na den dood afgesneden. Graven van vrouwen, die onder zulke omstandigheden zijn gestorven, plegen dan ook 40 nachten lang geducht bewaakt te worden. Men acht zulks absoluut noodig, aangezien de grafschenners zich zelfs niet zouden ontzien een mijn naar het graf te graven om het zoo begeerde amulet machtig te worden.

Toen zij eenigen tijd daarmee hadden doorgebracht, sloeg het één van hen echter kil om het hart, want — neen, hij vergiste zich niet — bij den steen aan het voeteneinde van het graf zag hij een teen van den begravene plots boven den grond uitkomen. Hij durfde de aandacht van zijn metgezellen er niet op te vestigen, doch daar blijven hem toch te machtig werd, wendde hij voor, aan een natuurlijke behoefte te gaan voldoen, en maakte dat hij weg kwam.

Even later zag nummer twee twee teenen uit het graf steken. Ook hij zocht een voorwendsel om zich te verwijderen, en liep heen zoo snel zijn beenen hem dragen konden. Nog even later zag de derde drie teenen boven den grond uitkomen. In panischen schrik ging hij ervan door. Zoo ook de vierde en de vijfde, tot ten slotte alleen de leider van het groepje over was. Toen gingen ook hem de oogen open. Doch niet alleen de voeten van het lijk waren zichtbaar, plots sprong het geheele geraamte uit den bodem op en trachtte zich op den alleen overgebleven trouwen vriend te werpen. Deze wist ternauwernood zich te bergen door opzij te springen, en toen begon de wilde jacht over het kerkhof, het geraamte achter den pieteitvollen vriend. En ware er niet een gat in de kerkhofhaag geweest waardoor zich de vriend in doodsnood heeft kunnen redden, dit verhaal ware nooit geboekstaafd. En vele zonderlinge gewoonten en gedragingen van den overledene werden hun duidelijk!

§ 8. *Straffen voor geldgierige vrouwen.*

Behalve de methoden, die uiteraard alleen voor mannen in aanmerking komen, zijn er ook speciale rijkdomschenkers, die alleen door vrouwen aan zich dienstbaar gemaakt kunnen worden. Het loon der zonde kan hier alleen door vrouwen betaald, zooals bij het gebruik maken van de diensten van b o e - d j a n g a n g k r o e k, i n *t* o e k, *t* o e j o e l, o e l e r d j e *d* o e n g en d j e *d* o e l *d* a j o h.

De drie eerstgenoemden zijn duiveltjes die eruit zien als kleine kinderen van een jaar of twee. Zij wenschen elk oogenblik van den dag gezoogd te worden. Onnoodig te zeggen, dat dit zoogen altijd met de hevigste pijnen gepaard gaat, zoodat het gegil van de vrouw huizenver te hooren is, en dus alweer een onwedersprekelijke aanwijzing vormt voor de buitenwacht.

Naast den boedjang-angkroek mag er volstrekt geen ander manspersoon in huis zijn; van intoek vertelt men dat hij geen beenderen heeft, en dus uiterst slap aanvoelt; oeler djedoeng is een slang zoo groot als een bedkussen, die eveneens dol is op vrouwenmelk.

Zij, die bij Kjahi Djedoel dajoh haar hulp gezocht hebben, lijden voor haar straf aan voortdurende vloeiïngen, omdat zij steeds door den kjahi, wiens schaamdeel buitengewone afmetingen heeft, tot ontijdige gemeenschap gedwongen plegen te worden.

Ook kunnen vrouwen zoowel als mannen zich van de methoden boeloes djimboeng (oude schilpad), ketèk petak (witte aap), goenoeng toema (luizenberg) en gedèg mas (gouden wand) bedienen. In het eerste geval wordt het geheele lichaam met vlekken overdekt, het tweede en derde geval spreken voor zichzelf. Bij het laatstgenoemde middel wordt men, als bij Njai Blorong, deel van het huis van den rijkdomschenker.

§ 9. *Kruimeldieven.*

Een bijzonder geval is weer de Sètan goendoel (duiveltje kaalkop), zoo groot als een kind van een jaar of twee, doch onzichtbaar voor het gewone oog. Men zegt dat hij huis in huis uit loopt om voor zijn heer voorraden op te garen. Van der Tuuk vermeldt, dat men te Banjoewangi de meening is toegedaan, dat zij in een paar, man en vrouw, gehouden moeten worden, wil de bezitter rijk worden. Hij voegt er aan toe: ,,Zij zijn zeer morsig, vooral bij het eten, geeft men ze een klap, dan verdwijnen ze".

Te Sendang Koetjoer, waar volgens de legende de heilige Ki Pandan Arang water uit den grond tevoorschijn deed komen ten behoeve van zijn volgeling Sèh Domba, den in een geit veranderden struikroover, zouden o.m. deze goendoels hun woonplaats hebben [1]).

Op Madoera noemt men dit knaapje eveneens sètan goendhoel, doch duidt deze kruimeldieverij ook aan als: die van radjha manjar, van het Manjarsche toovermiddel dus. Zeker moet men hiermee in verband brengen de aanteekening bij Van der Tuuk in zijn bekend Woordenboek, s.v. manjar: ,,Een spook in de gedaante van een rat, gekocht te Manjar onder Gresik, iemand, zulk een spook bezittende, moet rijk worden, want in 't stelen zijn diergelijke spoken zeer bedreven."

Ook het ,,den duivel koopen te Gresik", door Kreemer zonder nadere verklaring gereleveerd in de eerste aanteekening achter zijn bovenaangehaald artikel over Njai Blorong, zal wel op hetzelfde geloof slaan.

Van algemeene bekendheid op Madoera is voorts de sètan pok-kopok, beschreven als een *bhabbhoeroe* (een soort van vleermuis), doch grooter, meer gelijkende op een kalong. De naam is klanknabootsend, en heet ontleend aan het geluid, dat deze zonderlinge dief maakt. Gewoonlijk gaat hij er op uit om rijst of koffie te stelen. Wil men nu aan deze hinderlijke dieverijen voorgoed een einde maken en tevens definitief met den schraperigen eigenaar van dezen pok-kopok afrekenen, dan moet men een rijstblok met één gat neerzetten en rustig afwachten tot de sètan op een keer daarin kruipt om te zien of er soms wat van zijn gading in te vinden is. Dan moet men een ghaddhang (Jav. *tampah*) nemen en met deze platte gevlochten wan snel de opening van het rijstblok afdekken. Is de sètan pok-kopok gevangen, dan blijft zijn baas den volgenden morgen steeds maar doorslapen zonder gewekt te kunnen worden. De familie weet dan wel wat er aan de hand is, en gaat overal rond om te informeeren of er ook ergens een rijstblok toegedekt wordt gehouden. Lukt het niet den sètan los te krijgen of te koopen, dan is zijn baas onherroepelijk ten doode opgeschreven: hij zal uit zijn slaap nooit meer ontwaken.

Het gebruik van de *wan* tot bezwering van den schadelijken invloed van den sètan pok-kopok is zeker niet toevallig. De zoogenaamde ,,natuurlijke" verklaring, die men van het gebruik juist van dit voorwerp zou kunnen geven door zijn aanwezigheid in de onmiddellijke omgeving van het stampblok, wordt reeds weerlegd door het feit dat men bij de beschrijving van het toedekken van het rijstblok nooit anders dan speciaal de wanmand zal noemen.

Te verwonderen behoeft zulks geenszins. De wan is een voorwerp van bijzondere beteekenis. In verschillende streken van Java is het verboden ermee te spelen, en vooral erop te gaan zitten is streng af te keuren. Het pasgeboren kind wordt in de wanmand gelegd [2]), terwijl dit vooral wordt

1) R. Hadiwidjana, *Goenoeng Tjakaran*, in Djawa III (1923), blz. 42. Voor de Pandan- Arang-legende zie Rinkes, in T.B.G. LIII, blz. 446 (*De Heiligen van Java* IV).

2) Vandaar het tot nietsnutten gezegde: *Mbok bali moenggah menjang tampah baé!*, zooveel als: Je deed beter maar weer op je wan te gaan liggen!

toegepast wanneer er reeds eenige kinderen in dat gezin op jeugdigen leeftijd zijn overleden, met het doel den voorspoedigen groei van de nieuwe zuigeling te waarborgen. Ook pasuitgekomen kuikens worden even op de wanmand gezet om ze gauw groot te doen worden. En zoowel uit de klassieke oudheid — men denke aan de beteekenis van het *liknon* bij de Bacchusfeesten en bij de mysteriën — alsook uit de folklore van Europa en het Indische vasteland [1]) is de groote beteekenis van de wanmand en de korenzeef (Grieksch *koskinon*) bekend. Zij dienen uiteraard negatief tot zuivering en afweer, maar verder ook positief als vruchtbaarheidsversterkers en groeibevorderaars. Crooke (o.c. blz. 308) merkt op:

"It is one of the curiosities of comparative folklore that the instrument should be credited with magical powers all over two continents".—

In de Preanger heerscht een dergelijk geloof als op Madoera. Het is hier evenwel geen vleermuis of rat, doch een krekeltje, dat steelt. Door zijn kleinheid is het in staat zelfs kostbaarheden, die in allerlei hoekjes en gaatjes weggestopt zijn, weg te sleepen. Zelfs een gesloten lade biedt hun geen moeilijkheden, zoo vertelt men. Men noemt dit krekeltje k e t j i t, wat volgens zeggen ook de naam is van een „gewoon" soort van kleine krekel.

Om k e t j i t te kunnen worden moet men in het bezit zijn van het lijkje van een op Djoema'at Kliwon gestorven kind; volgens anderen is het reeds voldoende wanneer men slechts het lijkkleed waarin zulk een kind gewikkeld is geweest, heeft kunnen verwerven. Vandaar dat graven waarin op Djoema'at Kliwon gestorven kinderen zijn neergelegd, gedurende eenigen tijd bewaakt worden om grafschennis te voorkomen.

Onder *ngetjit* schijnt men verder ook te verstaan het optreden van iemand, die een ander weet te suggereeren dat hij bij hem in de schuld staat, en dan een onverschuldigde som van hem weet los te krijgen. Naar de populaire opvatting schijnt men zich dit aldus voor te stellen dat er werkelijk geld geleend wordt door den *ketjit*-man, doch dat het geleende door het krekeltje onmiddellijk wordt teruggehaald.

De verklaring van dit geloof ligt voor de hand. Men denkt onmiddellijk aan het in de Soendalanden nog steeds overbekende verhaal, door Holle in een zijner *Snippers* verteld [2]). In dat verhaal zien twee mannen uit den neus van hun slapenden makker een krekel te voorschijn komen, onder een struik verdwijnen en weer terugkomen om in het lichaam terug te keeren. Bij het ontwaken deelt de slaper hun mede dat hij gedroomd heeft aan het ronddolen te zijn geweest en in een grot een grooten schat te hebben gevonden. Nu werd het den toeschouwers duidelijk dat de krekel dien zij uit 's mans neus hadden zien komen, zijn ziel was, die waarschijnlijk onder de struik een schat gevonden had. Zij beloofden hem dus de plaats waar die schat lag, te zullen wijzen, mits hij hun een aandeel wilde toekennen. Aldus geschiedde, en werkelijk werd onder de struik een groote schat gevonden.

Ten bewijze van de krekelvormige gedaante van 's menschen levensgeest werd mij ook nog het volgende verhaal verteld.

„Enkele mannen waren 's avonds laat nog onderweg en zochten naar een onderkomen voor den nacht. Plots bemerkten zij op eenigen afstand een groot, hel verlicht huis, waar naar het hun voorkwam een feest aan den gang was. Zij liepen er fluks heen, en wilden juist het erf betreden om nachtverblijf te gaan vragen, toen zij aan den ingang een schoone vrouw ontwaarden. Eenigszins verlegen liepen zij terzijde om het huis ten einde op het achtererf te komen, in de verwachting aldaar iemand aan te treffen om hun verzoek te kunnen doen. Even keken zij nog om naar de vrouw, doch deze bleek verdwenen. Toen zij met de menschen van het huis spraken, bleek hun dat men aldaar bijeen was omdat de vrouw des huizes zoo juist was overleden en haar lijk nog boven de aarde stond. Plotseling werd hun toen duidelijk wie de schoone jonge vrouw was die op den drempel had gestaan, en waarom zij bij het omkijken haar niet meer konden ontwaren, doch *wel een krekel hadden zien wegspringen*". [3])—

Het is wel duidelijk, dat de k e t j i t en ook de sètan pok-kopok feitelijk dus niet anders zijn dan de levensgeest van den rijkdomzoeker, die zich in

1) Crooke, o.c. blz. 307, 308; R.E. Enthoven, *The Folklore of Bombay*, blz. 325-326.

2) T.B.G. deel XVII, blz. 566; Wilken, *Verspreide Geschriften* III blz. 20, heeft ook dit verhaal verwerkt voor zijn animistische theorie.

3) Naar bekend, verdwijnen de voorstellingen die iemand in betoovering aanschouwt, als tooverpaleizen, geesten die zich als personen voordoen etc., wanneer de betrokkene omkijkt. Hierover zijn tal van verhalen in omloop.

de een of andere gedaante van diens lichaam losmaakt om op roof uit te gaan. Het vangen van den sètan pok-kopok ten einde diens bezitter te dooden berust dus op hetzelfde geloof als het in de litteratuur zoo vaak voorkomende motief van het gevangen houden en kwellen van iemands *soemangat* of levensgeest, door Wilken in zijn verhandeling over de betrekking tusschen menschen-, dieren- en plantenleven naar het volksgeloof en later uitvoeriger in *De Simsonsage* met vele parallellen uit andere streken der aarde besproken[1]).

Kort gezegd komt dit geloof hierop neer, dat er menschen zijn die het vermogen bezitten hun levensgeest uit hun lichaam te doen uitgaan en dien over te brengen in een plant, een dier, of een of ander voorwerp. Zulke lieden zijn onkwetsbaar, omdat men in den strijd nooit hun eigenlijke ik kan treffen, al verwondt men het lichaam. Wie daarentegen het dier of de plant of het voorwerp waarin de levensgeest geborgen is, in zijn bezit krijgt, heeft den bezitter daarvan in zijn macht: doodt hij dat dier, dan sterft de tegenstander, doorsteekt of verwondt hij het, dan wordt ook de persoon op gelijke wijze doorstoken en gewond. Een aardig voorbeeld hiervan geeft, om een recent boek te noemen, de Pasemahsche overlevering van den strijd tusschen Seroenting en Arya Tebing, door Westenenk in zijn bovenaangehaalden bundel beschreven. Ook bij het weertijgergeloof komt deze zelfde opvatting tot uiting, immers, wie een weertijger wondt, kan er zeker van zijn dat ook de menschelijke gedaante van dat wezen op dezelfde plaats een wond vertoont.

Het is dus wel zeer duidelijk, hoe ook het geloof in deze rijkdomschenkers en hun eigenlijken aard volkomen past in de primitieve denkwijze, zooals die in zoovele uitingen bekend geworden is.

§ 10 *Besluit.*

Tot besluit thans nog een verhaal van twijfel en ongeloof, een welkome steun voor de nuchteren, die zich bij het lezen van het boven te boek gestelde zullen afvragen, hoeveel de menschen daar nu zelf wel van gelooven.

Mijn zegsman, die blijkbaar ook al tot het geslacht der ongeloovige Thomassen behoorde, leidde zijn vertelling in met de vraag: „En worden de menschen, die op al zulke manieren naar rijkdom streven, nu ook werkelijk rijk? Ik weet het niet zeker, want luistert U maar eens naar hetgeen ik nu ga vertellen."

„Er was eens een weduwe van ongeveer veertig jaar oud, die zich in redelijken welstand mocht verheugen. Zij had echter een verderfelijke ondeugd, die zij maar niet kon nalaten, en dat was: opium schuiven. Haar pijpje was haar zoo lief, dat ze er alles aan ten offer bracht, en zoo tot kommervolle omstandigheden verviel. Dies besloot zij den Rijkdomschenker van Béra, in de afdeeling Klatén, om rijkdom te gaan smeeken.

Nu gaat het daar zoo toe, dat men, wanneer de djoeroe koentji het doel van het bezoek aan den Rijkdomschenker heeft uiteengezet, enkele dagen daar ter plaatse moet kluizenaren. Wordt op het verzoek om rijkdommen te mogen verwerven gunstig beschikt, dan krijgt men den last, bepaalde door den djoeroe koentji opgegeven bladeren te plukken en mee naar huis te nemen. Bij thuiskomst blijken die bladeren dan getransformeerd tot een dienenden sètan, die alle verlangens van zijn heer tot verwezenlijking kan brengen. Men dient dezen dienaar dan in de keuken te zetten met de volgende offergaven: een groffe mat, een aarden lampje, bloemen met borèhsmeersel, en onafgebroken omhoogkringelende wierook.

Zoo deed dus ook de weduwe. Ze zette in de keuken de offergaven klaar en liet den zonderlingen dienaar een paar dagen met rust om hem niet al dadelijk met haar vele wenschen af te schrikken. Doch toen kwam de dag dat zij hem opdroeg haar diverse zaken te verschaffen, omdat het hoog tijd begon te worden haar voortdurend slinkend bezit wat aan te vullen.

Maar o wee! De dienaar bracht niets thuis, en wat erger was, hij toonde zich ook op den duur volslagen ongeschikt voor het doel waarvoor hij was opgeroepen. Om ten minste nog eenig voordeel van hem te hebben, poogde de weduwe hem voor het gewone werk te gebruiken, maar ook dat liep op niets uit: hij zat maar in de keuken zonder een vin te verroeren.

Te langen leste brak de dag aan dat de weduwe al haar bezittingen had opgeteerd en aan opium verdaan, en was er niets meer te gelde te maken. Al in tijden had zij geen pijpje meer gesmaakt. Het was niet meer om uit te houden, en dat met dien nietsnutten sètan in de keuken. Als hij dan bewijzen

1) *Verspreide Geschriften* III blz. 289- 309 en 551-579.

wilde nog ergens voor te deugen, dan moest hij haar maar eens gauw aan wat opium helpen, het kon haar niet schelen waar hij die vandaan haalde. Maar ook na deze opdracht verroerde de sétan zich niet, hij bleef botweg voor zich uit zitten kijken zonder zich van den opiumhonger van zijn meesteres iets aan te trekken.

Toen was het geduld van de vrouw ten einde. Zij ontstak in hevige woede, pakte de opiumpijp, en pats! daar gaf ze den sètan er een harden tik mee op zijn hoofd. De stukken van de pijp vlogen links en rechts, en de sètan..... was spoorloos verdwenen.

Met de weduwe, die zoo zonder overleg zich aan den Rijkdomschenker van Béra had verkocht, liep het anders af dan ze zelf wel verwachtte toen ze dien onbezonnen koop sloot. Zij werd inderdaad steeds rijker, doch..... aan schulden en narigheid."

Weltevreden, November 1928.

Njai Blorong

BOEKBESPREKING.

VOLKSVERHALEN UIT OOST-INDIE (Sprookjes en Fabels) verzameld door Dr. JAN DE VRIES. Zutphen, W.J. Thieme & Cie (XII + 416 bldz.).

Dit boek is het tweede deel van het werk, waarvan het eerste deel in 1925 verschenen en ook in dit tijdschrift (jg. 1927) besproken is. Evenals het eerste deel bevat ook dit een schat van verhalen, afkomstig van tal van Indonesische volken. In tegenstelling tot het voorafgaande zijn er in dit echter zeer vele verhalen te vinden, die tot nu toe nog niet in vertaling of omwerking gepubliceerd waren, hetgeen de waarde natuurlijk zeer verhoogt. Die verhalen zijn afkomstig uit de verzamelingen in handschrift van Dr. Adriani, Dr. Van der Tuuk, Prof. Van Ophuysen, Prof. Snouck Hurgronje en Prof. Hazeu. Vooral veel Bataksche verhalen vindt men, vertaald of bewerkt door Dr. Voorhoeve, zooals het „Woord vooraf" mededeelt, zoodat dit tweede deel der Volksverhalen uit Oost-Indië tevens een tweede deel van Dr. Voorhoeve's Volksverhalen der Bataks genoemd kan worden. Ook een vrij groot aantal onuitgegeven Javaansche verhalen, afkomstig uit de verzameling van Prof. Hazeu, vindt men in dit deel; bovendien is er gebruik gemaakt van handschriften in Indonesische talen van de Leidsche Universiteits-bibliotheek. Het is ten zeerste te waardeeren, dat er zoo een begin wordt gemaakt met het benutten van het vele folkloristische materiaal, dat reeds verzameld maar nog niet uitgegeven is.

Evenals bij het vorige deel heeft Prof. de Vries ook bij dit aanteekeningen gevoegd, waarin hij de verhalen ontleedt en varianten mededeelt. Bovendien heeft hij een typenregister der Indonesische sprookjes samengesteld, waarin men kan opzoeken in welke verhalen een bepaald sprookjesmotief voorkomt, een zeer nuttig hulpmiddel voor degenen, die het vaardig weten te gebruiken, en dat tot nu toe voor de Indonesische talen geheel ontbrak.

Het zij mij veroorloofd over deze Volksverhalen een enkele opmerking te maken, uitsluitend in verband met Java Vooreerst een meer algemeene.

De Javaansche letterkunde is de meest ontwikkelde en uitgebreide van den Archipel; toch kan men niet zeggen, dat het beschikbare sprookjes- of volksverhalen-materiaal naar verhouding zooveel grooter of meer gevarieerd is dan dat van volken zooals de Bataks. Vraagt men wat hiervan de oorzaak kan zijn, dan kan vooreerst gewezen worden op verschil in graad van ontwikkeling en verschil van aanleg, welke elementen moeilijk op hun juiste waarde te schatten zijn. Het komt mij echter voor, dat men, de Javaansche verhalenschat beschouwende, in den regel over het hoofd ziet, dat de Javaansche letterkunde een eigenaardige ontwikkeling heeft doorgemaakt, in een zekere richting verder gaande dan die bij de andere Indonesische volken, waardoor een uitgebreide mythologisch-historische letterkunde (de babad's) en een tooneel-literatuur (de lakon's) ontstaan zijn. Daarin nu, vooral in de tooneelstukken voor het Javaansche tooneel (de wajang), zijn klaarblijkelijk groote hoeveelheden oude volksverhalen, mythen en sprookjes verwerkt. De wajang met zijn lakon's heeft voor een gedeelte de Javaansche verhalende letterkunde verdrongen en vervangen. De lakon is de vorm geworden, waarin het Javaansche volksverhaal het liefst verteld wordt. Behalve het ontstaan van een uitgebreide lakonliteratuur is het gevolg van deze ontwikkeling echter ook geweest het lange uitblijven van een geschreven verhalenletterkunde, zooals de Maleische hikajat's.

En aan dit gemis moet men voor een gedeelte toeschrijven de late en langzame ontwikkeling van een Javaanschen prozastijl en van proza-literatuur.

Veel te veel heeft men zich bij het beschouwen van de Javaansche lakonletterkunde laten misleiden door het feit, dat de namen, die in de lakon's voorkomen, voor een gedeelte de namen van helden uit de Sanskriet epen zijn. Maar de avonturen, die van hen verteld worden, komen voor een groot gedeelte niet zoo in de Sanskriet epen voor; die vinden hunne parallellen in Indonesische volksverhalen en sprookjes.

Ongetwijfeld zou het zeer de moeite loonen, de lakon's, vooral de zoogenaamde s e m p a l a n en t j a r a n g a n en de Javaansch-mythologische, te onderzoeken op hun sprookjesinhoud door vergelijking met registers van sprookjes-motieven, zooals Prof. De Vries er een heeft samengesteld. Behalve het boek van den Heer Kats (Het Javaansche Tooneel) bestaan er reeds talrijke Javaansche verzamelingen lakon's. Vooral de oudere daarvan, in handschrift bewaard in de bibliotheken, die vaak lakon's bevatten, nu op Java niet of nauwelijks meer bekend, en de lakon's van de wajang madya en den Pandjicyclus zullen vermoedelijk heel wat opleveren; een voorbeeld daarvan heb ik reeds gegeven bij mijn bespreking van een gedeelte van de S. Baron Sakèndèr (Djawa VII (1927) blz. 321-361).

Na deze algemeene opmerking kan ik slechts een enkele aanteekening mededeelen, bij het lezen van dit tweede deel van de Volksverhalen gemaakt. Zij betreft het 150ste verhaal, een Bataksch, over Si Hadji Kontjangkantjing en Si Hadji Medemmedem. Dat zijn twee broers, waarvan de oudste (Kontjangkantjing) steeds druk in de weer is, maar het ten slotte moet afleggen in geluk, rijkdom en macht tegen zijn jongeren broeder (Medem-medem), den Slaper. Deze verdeeling van het lot wordt op verscheidene manieren bevestigd door goddelijke teekenen en uitspraken van Batara Goeroe zelve.

Blijkbaar is dit weer een vorm of een nevenvorm van het bekende verhaal van de twee broeders. In het eerste deel van deze Volksverhalen (No. 1) komt ook een redactie van dit verhaal voor; in mijn bespreking daarvan in Djawa 1927 heb ik reeds eenige parallellen uit de Javaansche letterkunde genoemd. In het Bataksche verhaal is opmerkelijk de uitdrukkelijke vermelding, dat de oudste broeder, Kontjangkantjing, in de rechter helft van het huis komt te wonen en de jongste, Medem-medem, in de linker helft. Dit is te plaatsen naast het kosmisch-mythologische klassifikatie-systeem, ontwikkeld door Dr. Rassers, van een oudere rechter groep en een jongere linker groep, waarvan de jongere hooger in rang is dan de oudere.

Deze enkele opmerkingen mogen voldoende zijn om te doen zien, dat dit tweede deel van de Volksverhalen, evenals het eerste, een belangrijke aanwinst is voor de kennis van de letterkunde der Indonesische volken. Bij het heerschende gebrek

aan vertalingen is dit werk ook geeigend om bij het publiek belangstelling voor de literatuur dier volken op te wekken.

In plaats van met illustraties naar teekeningen is dit tweede deel versierd met reproducties van fotografieën van landschappen uit den Archipel. Onder die foto's zijn er eenige werkelijk fraai en typeerend, vooral die uit de Buitengewesten; het eigenlijke Javaansche land is minder goed bedeeld. Ook in dit opzicht, evenals ten opzichte van de ethnografie, schijnt Java te moeten lijden onder zijn vermeende te groote bekendheid.

Over het algemeen is de vervanging van vaak minder juiste teekeningen door foto's, mits met zorg en kennis van land en volk gekozen en goed gereproduceerd, zeer aanbevelenswaardig. Door het publiceeren van betrouwbaar ethnografisch fotomateriaal kan de uitgever van een werk als deze Volksverhalen zich verdienstelijk maken jegens de wetenschap en tevens zijn boek een aantrekkelijk uiterlijk geven.

Dr. Th. PIGEAUD.

BIJDRAGE TOT DE KENNIS VAN HET BALISCH DOODENRITUEEL. Proefschrift ter verkrijging van den graad van Doctor in de Letteren en Wijsbegeerte aan de Rijksuniversiteit te Leiden enz., door K.C. CRUCQ, Santpoort (N.-H.), C. A. Mees, 1928.

Waar het aantal oncritische werken over Bali helaas met den dag toeneemt, is het toe te juichen, wanneer wij weer eens met een wetenschappelijk geschrift over dit eiland verrijkt worden.

Vele toeristen van diverse pluimage, die voor langeren of korteren tijd Bali bezoeken, schijnen zich allen gedrongen te voelen hun reisaanteekeningen verlucht met photo's in gedrukte werken van soms zeer uiteenloopenden omvang het licht te doen zien.

Dat dit eiland hun enthousiasme opgewekt heeft, pleit ongetwijfeld voor hun artistiek en in enkele gevallen ook voor hun religieus gevoel. Het strekt hun zeker tot eer, dat hun emoties zoo intens waren, dat zij naar de pen grepen.

Maar hierbij verloren zij veelal alle critiek uit het oog. De overigens niet onverdienstelijke publicaties van Mooijen en Nieuwenkamp bewijzen dit voldoende.

Merkwaardig is hierbij, dat men zich dan veelal beperkt tot het afschrijven van reeds lang verouderde meeningen, zooals die van Friederich en Van Eck, die bij een critisch gebruik overigens zeker nog hun waarde hebben. Of wel, men wendt zich tot Balineesche priesters om inlichtingen, die òf uit onkunde òf uit opzettelijke geheimhouding vaak volkomen onjuist zijn.

Op dergelijke wijze bijeengezocht materiaal wordt vaak in artistieke uitgaven gepubliceerd. Het groote publiek geniet van de foto's en neemt den tekst voor lief. Ondertusschen blijft op deze wijze het aantal waanvoorstellingen en fantasieën naar aanleiding van Balische gebeurtenissen legio.

Een poging om op een bepaald gebied dergelijke foutieve voorstellingen en fantastische meeningen door wetenschappelijk critische mededeeling te vervangen is ondernomen door den heer K.C. Crucq, die in de maand Juni van het vorig jaar promoveerde op een Leidsch proefschrift, getiteld ,,Bijdrage tot de kennis van het Balisch doodenritueel". Doch, zooals de schrijver zelf opmerkt (pag. 9):

,,de oorspronkelijke bedoeling was te onderzoeken en zoo ,,mogelijk vast te stellen, wat in het samenstel van gebruiken ,,en ceremoniën, die men kan samenvatten onder den naam ,,het Balisch doodenritueel", Hindoesch of beter Hindoenis- ,,tisch, is te noemen, wat algemeen Indonesisch is en wat ,,men als speciaal Balisch kan beschouwen. Hierin nu ben ,,ik slechts zeer ten deele geslaagd, of wanneer men boven- ,,genoemd doel letterlijk opvat, in het geheel niet geslaagd".

Wie deze dissertatie met aandacht heeft gelezen— hetgeen zij om de samenvatting der beschikbare gegevens alleszins verdient — zal met Dr. Crucq de onafwijsbaarheid van deze conclusie inzien, maar tevens de openhartigheid waardeeren waarmede zij na zooveel arbeid wordt uitgesproken.

Ruiterlijk wordt hier erkend, dat, hoezeer critische methode ook noodzakelijk geacht moet worden, men met een wetenschappelijke schifting van op zichzelf onjuiste berichten nog niet kan geraken tot een juiste reconstructie van wat geschied is. En met recht!

Bij onderwerpen uit welk verleden ook is de historisch-critische vergelijking van het ons overgeleverde materiaal de eenig mogelijke weg; bij gebeurtenissen, die zich tot op heden nog steeds herhalen, is zij onvoldoende, daar zij de eigen waarneming uitschakelt.

Het doel door den schrijver gesteld, kon te Leiden nooit bereikt worden.

Toch heeft dit werk ontegenzeggelijk zijn waarde en wij willen thans nagaan, waarin deze bestaat.

Hoofdstuk I behandelt ritueele voorschriften. Hierin vinden we dus verschillende lontars uit de Leidsche collectie getranscribeerd, vertaald en van aanteekeningen voorzien. In deze transcriptie zijn nog al wat foutjes ingeslopen, vooral in de scheiding der woorden, b.v. p. 15 hapanghidahica te lezen: (h)apang (h)ida (h)ica; p. 17 tong bahangabahan te lezen: tong bahanga bahan; P. 49 siramakan ing ubûr pirasa te lezen siramakan ing bubur pirata. Evenzoo is de vertaling dezer stukken ritueel proza niet smetteloos, zoo wordt (p. 15) ,,canang tubungan hagung, 1, burat wangi, 2, skarnya, 5, war*nna* lwirnya ratna campaka sudhamala sulasih tunjung" vertaald (op p. 23) sirih, een groote zak betel bladeren, 2, reukwerk 5, bloemen wat kleur en voorkomen betreft : campaka, witte lotus, Ocimum basilicum" terwijl bedoeld wordt: ,,1 groote bloem- en sirihoffer, reukwerk 2 stuks, bloemen in vijf soorten., n.l. ratna, campaka, witte lotus, ocimum basilicum L en een andere lotussoort". P. 17 ,,gnep ing tingkah dak*sina* haywa ngurangin" wordt vertaald p. 25 ,,op volledige wijze, niet *ngurangin*", waarbij 18 (p. 33) vertelt: urangin, = uringin = waringin. Bedoeld wordt: volledig zij de offergave, men geve niet te weinig (afgeleid van het bekende *koerang*). Dergelijke fouten in transcriptie en vertaling zouden met verschillende andere vermeerderd kunnen worden.

Waarom een belangrijk geschrift als de Buddha-wéda, ook in de Leidsche verzameling voorhanden (als cod. 4165), geheel ongebruikt bleef, is mij niet duidelijk.

In hoofdstuk II wordt dan de litteratuur behandeld, waarbij van Eck's schetsen (VIII 106) als basis dienen. Op de fouten in van Eck's verhandelingen en verklaringen in te gaan, kan op deze plaats niet van mij verwacht worden. Zoowel in de beschrijving der gebeurtenissen, als in de benamingen der voorwerpen zijn vergissingen ingeslopen. Zoo is (p. 59) banyeh niet de *pot* van het lijkvocht maar dit vocht zelf. De samenstelling der wadah (p. 62) is hoogst onvolledig beschreven. Een spiegel heet meka en geen méka. We missen hier (of eventueel aan het slot van hoofdstuk I van de ritueele teksten) noode allerlei belangrijke historische gegevens zooals die o.a. in de Nagarakertagama en de Kidung Sunda zeer uitvoerig te vinden zijn.

In hoofdstuk III worden dan de resultaten van het verrichte handschriften-onderzoek vergeleken met de gegevens uit Van Eck, Friederich, e.a. Schrijvers eigen opmerking (p. 9): „in de literatuur over dit onderwerp is de verwarring nog veel grooter, niet alleen wijken vele beschrijvingen van die in de H.S.S. af, maar onderling spreken verschillende berichtgevers elkaar voortdurend tegen" is hier van kracht. Iemand, die niet zelf ooggetuige was van verschillende lijkverbrandingen, zal nimmer, hoe critisch hij overigens ook te werk moge gaan, instaat kunnen zijn dergelijke discrepanties van Leiden uit te harmoniseeren.

De gegevens omtrent de Baliaga zijn op zichzelf waardevol, doch niet systematisch. Terecht geldt hiervan, wat Crucq zelf op p. 108 opmerkt, „n.l. 1ste: het begrip „Baliaga", zooals wij dat opvatten, is op Bali zelf onbekend; en 2de: zij, die wij „Baliaga" noemen, assimileeren zich meer en meer met de Baliërs". Van blijvende waarde is echter, wat wij als eindconclusies in hoofdstuk V vermeld vinden — na een leerrijke vergelijking met het Hindoe ritueel en met gebruiken bij andere volkeren van den Archipel —:

„(p. 120,121). De voorloopige begrafenis kan men be-
„schouwen als overblijfsel van de algemeene Indonesische
„wijze van lijkbezorging, het begraven, zooals we dat
„bij de Baliaga gezien hebben..... De verbranding
„zelf en natuurlijk ook het mesatiya, de weduwenver-
„branding, is toe te schrijven aan Hindoeïstischen
„invloed;..... Als echt Balisch kan men noemen: de
„wadah, de patulangan... (etc).....dus verreweg het
„grootste deel van het geheele ritueel, waaronder de twee
„voornaamste ceremoniën..... benevens de twee be-
„langrijkste voorwerpen voor de lijkverbranding gebruikt,
„wadah en patulangan".

De waarde van Crucq's werk ligt m.i. in deze slotconclusie: Van heel het Balische ritueel is slechts een zeer klein gedeelte Hindoeïstisch volgens Brahmana's en Purana's. Het overgrootste deel is echt Balisch, mits men hieronder verstaat niet-hindoeïstisch en tevens niet voorkomend elders in den Archipel. Toch geloof ik, dat dit „echt Balisch" gedeelte op een geïmporteerde cultuur teruggaat, hetgeen m.i. al duidelijk blijkt uit het *niet* voorkomen van deze als echt-Balisch gequalificeerde voorwerpen (wadah, patoelangan) en gebruiken (o.a. pabresihan) bij de Baliaga. Deze „echt-Balische" onderdeelen van het ritueel zijn dus geenszins oud-inheemsch. Ik zou, waar de wadah of badé in zoovele opzichten beantwoordt aan de goenoengan of kajon in de wajang en aan den hemelboom of hemelberg in de Sanskrit-litteratuur, willen gissen, dat wij hier een vrij zuiver bewaard gebleven overblijfsel van den Zonne- en Hemelcultus der Voor-Aziaten hebben. Het is hier niet de plaats op dit uiterst belangrijk probleem nader in te gaan. Doch ook een diepere bestudeering der theologische werken der Baliërs doet mij steeds meer overhellen tot het gevoel, dat zeer veel van die oude Zonne- en Hemel-cultus van Voor-Azië hier is bewaard gebleven. Het pabresihan doet sterk denken aan de Egyptische lijkverbranding. Het windstreken-stelsel en heel het kosmogonisch systeem wijst verwantschap aan met het Babylonische.

Omgekeerd wijzen o.a. de Naga (bandha) en de toempang-(étage) bouw der wadah in Chineesche richting en het is dan ook geenszins uitgesloten, dat er eenmaal een Centraal-Aziatische cultuur bestaan heeft met uitloopers eenerzijds naar Egypte en Babel, anderzijds naar China. Hoe deze uit één bron afkomstige stroomingen elkaar later weer herhaaldelijk gekruist hebben, met name in Achter- Indië en op Bali, is een „Weltfrage" op zichzelf.

Singaradja, December 1928 R.G.

ALEXANDER ZIESENISS — DIE RAMA-SAGE BEI DEN MALAIEN, IHRE HERKUNFT UND GESTALTUNG. In: Alt- und Neu-Indische Studien, Seminar für Kultur und Geschichte Indiens an der Hamburgischen Universität. Hamburg, Friederichsen, De Gruyter & Co. m.b. H. 1928.

Dr. Zieseniss heeft in het voor mij liggende boek alle orientalisten, die zich op een of andere wijze met den maleischen archipel bezig houden, ten zeerste aan zich verplicht. In een wetenschappelijk volmaakten vorm heeft hij de maleische Rama-sage vergeleken met diezelfde sage, zooals zij door Valmiki in zijn groot en wereldberoemd epos is verwerkt tot een kunstdicht van den eersten rang. Op de basis van Jacobis inhoudsopgave heeft de schrijver de bekende edities van Shellabear en Roorda van Eysinga samengevoegd en in historische volgorde geexcerpeerd. Deze taak vulde het „Darstellender Teil", terwijl in het „Kritischer Teil" de parallelen en varianten worden verantwoord. In eenige slotopmerkingen vat de schrijver zijn resultaten samen en komt hij tot de conclusie, dat de Hikajat Seri Rama, het maleische Rama-verhaal dus, een volksverhaal is, en wel een naar inhoud en tijd voornamelijk na-epische vorm van de Rama-sage. Waarschijnlijk is zij tusschen de 13e en 17e eeuw door mondelinge overlevering deels uit het Westen, deels uit het Oosten van Indië naar Indonesië gekomen, waar zij in verschillende

vormen aanwezig is en van de oudste tot de jongste verschillende graden van indonesische afslijping en verandering der oorspronkelijke sagen vertoont. De inleiding tot het eigenlijke werk bevat de geschiedenis van het onderzoek der Indonesische Rama-sagen en een overigens volkomen overbodige verontschuldiging voor het verschijnen van het boek na hetgeen door anderen in deze materie is gepresteerd. Overbodig zeg ik, want bijkans alle onderzoekingen betreffende de indonesische Rama-verhalen zijn naar aanleiding van een ander onderzoek geentameerd, terwijl hier een zich zuiver en alleen tot het maleische Rama-verhaal beperkend onderzoek het licht ziet. De grootere volledigheid en dus ook grootere betrouwbaarheid en de verder strekkende resultaten die daarvan noodwendig het gevolg zijn, dragen in zich reeds meer dan voldoende aanleiding tot een publicatie. En dat de door Dr. Zieseniss bereikte resultaten in groote trekken een bevestiging brengen van het door zijn voorganger bereikte resultaat, moet dezen tot dankbaarheid stemmen.

Te betreuren is het, dat de schrijver niet de beschikking had over volledig javaansch materiaal, hoewel beïnvloeding van de zijde der djarwa-bewerking van het oudjavaansche Ramayana kakawin, de Serat Rama van Jasa di Poera, hem daarbij misschien verder had gevoerd, dan zijn doel geweest kan zijn. Dat is ook misschien de reden ervan, dat het javaansche materiaal ter zijde gelaten werd. Nochtans acht ik het te betreuren, gezien de groote rijkdom van varianten, die in javaansche Rama-verhalen kan worden aangetroffen en die weliswaar voor een deel op rekening van de hofpoeëten zal zijn te schrijven, doch voor een ander deel ongetwijfeld oude motieven en wendingen zal hebben bewaard. Het ontbreken van betrouwbare uitgaven maakt de zaak daarbij wel lastiger; moge spoedig iemand dit rijke materiaal verzamelen en uitgeven. Misschien voelt de schrijver van deze uitnemende monografie zich daartoe nog eens geroepen.

Uit den aard der zaak vallen er weinig aanmerkingen te maken op de streng systematische bewerking, die Dr. Zieseniss de stof heeft doen ondergaan. Jammer is het, dat hij op verschillende plaatsen zich positief tegen een of andere door zijn voorgangers opgestelde hypothese uitspreekt zonder dit nader te motiveeren. Zoodoende is het voor velen lastig de waarde van een dergelijk afkeurend oordeel na te gaan en aan de feiten te toetsen.

Voorzoover de schrijver hier en daar zelf een gissing heeft gewaagd zou er op sommige punten aanleiding kunnen bestaan met hem van meening te verschillen. Een enkele van de meest belangrijke van dergelijke punten moge hier worden aangestipt.

In zijn conclusies poneert Dr. Zieseniss de veronderstelling dat de Hikajat Seri Rama vermoedelijk tusschen de 13e en 17e eeuw naar Indonesië zou zijn gekomen. Had de schrijver zijn arbeidsveld iets ruimer genomen, dan zou hij de door zijn voorganger bereikte resultaten eener vergelijking der maleische en javaaansche Rama-verhalen ten opzichte van de reliëfs van tjandi Lara Djonggrang hebben opgemerkt en daaruit reeds hebben kunnen besluiten tot een hoogeren ouderdom van het indonesische Rama-verhaal. Immers, de daar geconstateerde afwijkingen van den gang van het verhaal bij Valmiki konden hun verklaring meerendeels vinden juist in deze indonesische Rama-volksverhalen. Waar de bedoelde tjandi-groep nu in het begin van de tiende eeuw *A.D.* valt te dateeren, moet mijns inziens de terminus a quo van het bestaan van dergelijke verhalen in Indonesië ook tot dien tijd verlegd worden. Daarbij komt dan nog deze overweging, dat, als in het begin van de 10e eeuw een tjandi-complex de afwijkingen vertoont, die in volksverhalen hun oorsprong kunnen hebben en als dat complex voorts een uiting is van een in dien tijd reeds geheel verjavaniseerde cultuur van hindoeschen oorsprong, wij den terminus a quo nog wel eenige eeuwen zullen mogen vervroegen, aangezien het niet aan te nemen is, dat deze verhalen juist vóór den bouw van die tjandis zouden zijn overgebracht naar Java. Integendeel, eerst na dien tijd begint de Ramasage door of naar het model van Valmiki tot een hoffähige javaansch-poëtische uiting te geraken (R. kakawin), zoodat dan ook in de voorstellingen van die sage op latere tempelreliëfs deze kakawin-redactie wordt gevolgd en niet meer de mondeling overgeleverde redactie. Op grond van het bovenstaande kan ik mij dan ook niet geheel met de dateering van Dr. Zieseniss vereenigen; een dateering, die daarenboven nog gevaar loopt de komst van de sage met de komst van den Islam in Indonsië te doen samenweven. Wat wel nauwelijks aannemelijk mag worden geacht.

Op pag. 55 zegt de schrijver dat het niet duidelijk is wat onder de acht madhhabs zou zijn te verstaan (noot 2). De grond-beteekenis van dat woord is echter niet, zooals gezegd wordt, „sekte", doch richting, zoodat hier de mogelijkheid bestaat dat de 8 (wind)richtingen zijn bedoeld. De uitdrukking „läszt sich nicht ermitteln" is dus wel wat algemeen.

De meening, dat uit den tekst niet blijkt, of bij de intrigues van Dasaratas tweede vrouw een gebochelde vrouw dan wel een manspersoon een rol speelt, kan ik niet geheel deelen (pag. 18). Inderdaad staat in den tekst niet met zooveel woorden het geslacht aangegeven, doch een ieder, die op de hoogte is van indonesische gebruiken, zal begrijpen, dat, als er sprake is van een mismaakt persoon, die bij een bespreking van den vorst met zijn patih en regenten aanwezig was en iets uit die bespreking aan 's konings vrouw overbracht, dit, althans op Java, niet anders *kan* geweest zijn dan een der vrouwelijke lijfbedienden van den vorst. De keuze kan dus evengoed op het vrouwelijk geslacht vallen.

Wat de door den schrijver meerdere malen geconstateerde wisnuitische tendenzen betreft, zoo moet ik opmerken, dat een en ander nog niet zoo zeker is, als hij het wil doen voorkomen. Men vergete bij deze zaken nimmer, dat in Indonesië *niet* Brahman, noch Çiwa of Wisnu de, hoogste godheid was, doch Çiwâditya, de Çiwa-zon, zoodat het onverschillig mag worden geacht in welke van de drie dagelijksche incarnaties deze Zonne-figuur zich uitte. Van secten van speciale Wisnu-vereerders zijn tot op heden weinig zekere sporen gevonden; hoogstens zou men de meerdere vereering van dezen God in verband kunnen brengen met zijn beteekenis voor de dynastie middels zijn vele incarnaties. Alle javaansche vorsten zijn in zekeren zin Wisnu-incarnaties (men denke aan de gouden Wisnubeeldjes, die dienst doen als rijkssieraden bij vele indonesische dynastieën), en waar Rama tot de javaansche vorsten wordt gerekend, ligt het voor de hand hier en daar een sterk accent op het wisnuitisch karakter van die figuur te verwachten, zonder daarbij nu juist aan een speciale Wisnuvereering te moeten denken.

Een zinsnede als „Die Gleichsetzung R. = Vâyu is abzulehnen" is helaas te kort om zeer overtuigend te zijn.

Waarom Zieseniss in de episode van Hanumats sprong (pag. 37, 93) spreekt van den koning der visschen en niet, in overeenstemming met het Siameesche verhaal, van de koningin, is mij niet duidelijk. Deze en dergelijke kleine afwijkingen van de gangbare opvatting hadden door een kort woord verklaard dienen te worden en aldus meer overtuigend kunnen zijn dan nu het geval is. De op pag. 92 voorgestelde gelijkstelling van Wisnus attributen uit Ro. 120-130, toengkat en boenga widjaja, met den boog en lotusbloem van sommige zuid-indische Rama-beelden kan ik niet onderschrijven, aangezien een toengkat geen boog en de boenga widjaja (jav. koesoema widjaja) geen lotusbloem doch de Pisonia Sylvestris is.

Op pag. 101 zegt de schrijver dat déwi de krama-vorm is voor javaansch déwa. Dit is niet juist. Déwi is in het javaansch uitsluitend gebruikelijk voor aanduiding van vrouwelijke personen van bepaalden rang of stand, zooals door de woordenboeken juist wordt vermeld. Hetzelfde geldt voor pag. 106 noot 2.

Ten slotte nog de opmerking, dat de door den schrijver met groote scherpte nagespeurde naamsveranderingen door verschrijvingen pleiten voor een veel hoogeren ouderdom dan die der oudste handschriften. Naamsverbasteringen door verschrijvingen toch wijzen op het niet meer van kracht zijn van de orale traditie; voor de 16e eeuw mogen wij dus wel aannemen, dat het verhaal niet meer levend was en door opschrijving aan de vergetelheid moest ontrukt worden. Waar dit geheel samenvalt met de definitieve vestiging en grootste uitbreiding van den Islam, zou een en ander dus het vermoeden, dat het verhaal tot de oudere hinduistische cultuurlagen zal hebben behoord, kunnen versterken.

Ziet hier eenige opmerkingen, bij lezing van Zieseniss' degelijken arbeid in margine opgeschreven. Zij hebben geenszins de bedoeling de waarde van het boek ook maar iets te verkleinen, dienen eerder tot eventueele aanvulling of verbeteering van overigens niet altijd even belangrijke passages. Literatoren zoowel als ethnologen mogen den schrijver dankbaar zijn voor de hulp, die bij hunne onderzoekingen door het Motivlexikon, dat in dit boek steekt, wordt geboden.

Wanneer zullen dergelijke nuttige boeken over babads, Serat Kandas en andere nog weinig toegankelijke javaansche werken verschijnen? Java late zich hierin niet door het buitenland beschamen! Reeds drie, of, zoo men wil, vier werken over de maleische Rama-verhalen zijn in vreemde talen verschenen; men denke niet, dat de studie van de maleische of javaansche letterkunde een volbrachte taak is, op de lauweren waarvan men thans rustend de geur van zelfbewierooking kan inademen. *In vergelijking met andere literaturen is hier nog bijkans niets verricht.* Holland, let op Uw saeck!

Soerakarta Dr. W.F. STUTTERHEIM.

KERN-INSTITUTE—LEYDEN. ANNUAL BIBLIOGRAPHY OF INDIAN ARCHAEOLOGY FOR THE YEAR 1926. Published with the aid of the Government of Netherlands India. Leyden. E.J. Brill Ltd. 1928.

Wie, als schrijver dezes, het voorrecht heeft gehad, de vaderlijke zorgen van den auctor intellectualis van het Instituut Kern voor zijn geesteskind van nabij gade te slaan, zal zich ten zeerste verheugen in den snellen en voorspoedigen groei, die dit jongste der indisch-archaeologische instellingen en genootschappen kenmerkt. En hij zal met mij, bij het zien van de hier aan te kondigen bibliografie, dien ijverigen promotor der indisch-archaeologische wetenschappen, Professor Dr. J.Ph. Vogel, dankbaar zijn voor zijn initiatief en doorzettenden ijver. De in het voorwoord aangehaalde regelen van niemand minder dan Sir Aurel Stein, den befaamden ontdekker van tallooze oudheden uit onder zand bedolven steden van Centraal-Azië, zijn feitelijk overbodig, hoewel ik er gaarne mede instem, dat het Instituut met zijn bibliografie "put all students interested in the ancient culture, art and history of India wherever they may be, under a great and lasting obligation". Het omvangrijke werk, dat met het samenstellen van een dergelijk overzicht van de literatuur gemoeid is en de schaarsche werkkrachten, waarover het Instituut Kern beschikken kan, maken het vanzelf sprekend, dat het 1928 werd, alvorens het boek kon worden gedistribueerd; niemand zal er aan twijfelen of het zal de editorial board in weinige jaren gelukken dezen kleinen achterstand tot op een minimum terug te brengen.

De vorm, waarin het werk verschijnt, is in alle opzichten te roemen. Een kloek formaat, dat onnoodige dikte voorkomt en gemakkelijke hanteering bevordert, is gepaard aan een duidelijke letter en fraai papier.

De inhoud kan aan de hoogste eischen voldoen, ook al kon volledigheid niet overal worden bereikt. Als eenmaal dit jaarboek voor 1926 zijn weg zal hebben gevonden, zullen vanzelf de schrijvers van vreemden landaard, voorzoover zij hun werken niet vertegenwoordigd vonden, door het toezenden van aankondigingen of overdrukken het geheel meerdere practische waarde verschaffen. Thans bleek het niet doenlijk alle schrijvers over indische archaeologie in dit deel reeds te vereenigen; in het bijzonder geldt dit van de opstellen, die in de verschillende Voor-Indische talen zijn geschreven. Hetgeen ook vanuit een algemeen wetenschappelijk oogpunt betreurd moet worden, tenzij vertalingen den inhoud dier vaak zeer lezenswaardige opstellen aan anderen dan landgenooten bekend maken.

Een andere moeilijkheid, waarvoor de uitgevers zich geplaatst zagen, was de keuze der werken; welke konden geacht worden tot de indische archaeologie te behooren en welke niet? Een ruime keuze heeft niet altijd de grens daar doen trekken, waar anderen die zouden getrokken hebben. Zoo zou bijvoorbeeld Dr. Goris' Oudjavaansche en Balische Theologie, dat thans niet onder de archaeologische werken is opgenomen, in vele opzichten daaronder gerekend kunnen worden. Immers, archaeologie en literatuur, vooral godsdienstige literatuur, zijn bij den jeugdigen ouderdom der Javaansch-archaeologische wetenschappen niet steeds even streng te scheiden, en zoo bevat Dr. Goris' boek voor meer dan de helft gegevens, die onmiddellijk voor de archaeologie van belang zijn. Toch is de keuze, zooals die nu eenmaal is uitgevallen,

zeer begrijpelijk, aangezien vooral bij de archaeologie in Voor-Indië literatuur en archaeologie streng gescheiden zijn.

Een andere moeilijkheid, die zich nog niet zoo duidelijk heeft gemanifesteerd, zal ongetwijfeld in de volgende jaren gevoeld worden. Zij houdt verband met het feit, dat de studie der Javaansche oudheden tot voor kort voornamelijk uitging van Indië en ten doel had, den invloed der Hindoes in de minder beschaafde landen buiten Indië na te speuren. Thans heeft deze studie echter een eenigszins andere wending genomen en is meer en meer de reconstructie van het oud-inheemsche op den voorgrond komen te staan, wat, indien ik mij niet bedrieg, door allerlei banden, die het met oudere aziatische culturen verbinden, van niet minder algemeen belang belooft te zullen worden. Daarmede zullen echter vele studies van javaansche oudheden niet in de eerste plaats het oude Indië op den voorgrond plaatsen en zouden zij strikt genomen in een bibliografie als deze niet op haar plaats zijn. Niettemin hoop ik dat de uitgevers op den door hen eenmaal ingeslagen weg zullen voortgaan en ook dezen opstellen een plaatsje naast die andere, van meer direct belang voor de indische archaeologie, zullen blijven gunnen. Het kan mijns inziens ook voor de onderzoekers van het oude Indië van groot nut worden, het aldaar te vinden oud-inheemsche in zijn verwerking van perzische en hellenistische invloeden na te gaan en te bestudeeren, Daarmede zal de algemeene cultuurgeschiedenis grootelijks gebaat zijn en de waarde van de indische archaeologie stijgen. Ook bij de studie van het oude Europa heeft de kennis van de Klassieken meer gegeven dan een navolgenswaardig voorbeeld; kennis van het eigene wordt door de verwerking van het vreemde na te gaan vaak in scherper omlijning en duidelijker vormen verkregen dan langs anderen weg.

De korte omschrijvingen der werken zijn uiterst welkom voor hen, die als schrijver dezes, niet steeds de beschikking hebben over een bibliotheek, waar de werken zelf elk oogenblik kunnen worden geraadpleegd. Zij brengen menigmaal op het juiste spoor, terwijl zij in andere gevallen onnoodig zoeken voorkomen.

Een aan de eigenlijke bibliografie voorafgaand overzicht van de archaeologische werkzaamheden van het jaar is al even welkom. Het bevat mededeelingen over opgravingen en vondsten in Sind, de Gangesvlakte (Nalanda!), Ajanta, Delhi, Zuid-Indië, Rajputana, West-Tibet, Cambodia, Iran en Indonesië. Dit laatste kan ons natuurlijk het meeste belang inboezemen; wij vinden er uit de oudheidkundige kwartaalverslagen geputte mededeelingen over tjandi Badoet bij Malang, de oudheden van de grot van den berg Kombeng in Koetai, het bekende proefschrift van R. Ng. Poerbatjaraka over de Agastya-figuur, waarin schrijver wil aantoonen, dat de door archaeologen steeds met Bhatara Guru of Çiwa-Guru aangeduide figuur uit de zuidelijke nissen der tjandis ten rechte den naam van Agastya verdient, welke opvatting inderdaad aannemelijk is, en ten slotte de Epigrafia Balica. Platen van den zeer schoonen Buddha van Koeta Bangoen, Borneo, van Guru-Agastya en van schenkers, afgebeeld in tjandi Plaosan, besluiten de reeks van uitnemende afbeeldingen, die het boek verluchten en waaronder ons bijzonder interesseeren een groot aantal zegelafdrukken, bij Mohenjo-Daro in Sind gevonden. Zij behooren tot die opzienbarende vondst van oudheden uit een tijd omstreeks 3000 v.C., die een nog slechts door weinigen vermoede, oude cultuur hebben doen ontdekken, welke aan de tot nog toe voor Indië algemeen bekende zou zijn voorafgegaan. Zij zou volgens sommigen samenhangen met de sumerische, volgens anderen zelfstandig hebben gestaan. Hier zouden wij dan de bewijzen voor ons hebben van het contact, dat eenmaal tusschen Mesopotamië en de Indus-vlakte blijkens de vele sporen van oud-mesopotamische verhalen in de oude indische literatuur, als het zondvloedverhaal en andere, moet hebben bestaan. Dat deze vondsten een geheel nieuw aspect zouden opleveren, behoeft nog niet te worden aangenomen. Haar grootste waarde zou wel kunnen gelegen zijn in het feit, dat zij het bovenaangeduide contact bevestigen. Zij doen echter zeer zeker voorzichtig zijn inzake het naspeuren van mesopotamische invloeden in de indische literatuur, die thans niet meer uitsluitend aan hellenistische tusschenpersonen of perzische veroveraars behoeven te worden toegeschreven, doch zeer goed kunnen teruggaan tot op den tijd, dat die machtige en uiterst aantrekkelijke cultuur in het Eufraat- en Tigris-dal nog levend was. Voor hen, die huiverig zijn dergelijke invloeden en cultuurstroomen aan te nemen en liever aan parallel-verschijnselen willen denken, zijn deze vondsten buitengewoon leerzaam.

Doch laten wij het hierbij. Het weinig kostbare lidmaatschap van het Instituut Kern (Leiden), dat naar ik meen slechts vijf gulden per jaar bedraagt, kan een ieder in het bezit brengen van deze op zichzelf zeker reeds meer waard zijnde publicatie, die de sleutel bevat tot een ernstige studie der Indische oudheden in den ruimsten zin des woords.

Soerakarta — Dr. W. F. STUTTERHEIM.

VOLLEDIGE WERKEN VAN KANGDJENG GOESTI PANGERAN ADIPATI ARJA MANGKOENAGARA IV, verzameld en uitgegeven bij gelegenheid van de herdenking van zijn 120-jarigen geboortedag, op last van K. G. P. A. A. Mangkoenagara VII. Voor den druk gereedgemaakt door Dr. Th. Pigeaud. Uitgave van het Java Instituut, Soerakarta.
DEEL I, Beschrijvende gedichten, eerste stuk, 1858/1927.
DEEL II, id, tweede stuk, 1858/1927.

Wij brengen in herinnering, dat het den 7den Augustus 1927 naar de Javaansche tijdrekening 120 jaar geleden was, dat P.A. A. Mangkoenagara IV, de bekwame regeerder en veelzijdig begaafde kunstenaar onder de vorsten, het levenslicht zag.

Deze vorstelijke dichter is ook voor de lezers van Djawa geen onbekende meer, sedert de herdenking, in den zevenden jaargang van dit tijdschrift hem door den bewerker van de in hoofde dezes vermelde uitgave gewijd.

Die biographische schets, waarin vooral getracht wordt na te gaan welke factoren de innerlijke vorming van deze merkwaardige figuur hebben beheerscht, bevat tevens een uitnenemende karakteristiek van de Javaansche dichtkunst in de periode van haren nabloei omstreeks het midden van de vorige eeuw. Zoodoende vormt zij de beste inleiding tot de lectuur van deze niet gemakkelijke poëzie, die door fijne gevoelsnuanceeringen en speelsch vernuft den Westerschen lezer spoedig onbegrijpelijk wordt.

Het eerste deel van deze volledige uitgave, 280 blz. groot, behelst de beschrijvingen van de pasanggrahans Giripoera en Tegalganda, van de oprichting der suikerfabriek Tasikmadoe, van een feestelijke vischvangst te Sérénan, van de symbolen op de ijzeren marquisen in de astana Mangkoenagaran, en een gedicht op het huwelijk van K.P.A. Praboe Prangwadana.

Het tweede deel, groot 262 blz., eveneens in Javaansche karakters gedrukt, bevat een beschrijving van den aanleg van de waterkeeringen te Tambakagoeng en Tirtosworo, van een tochtje naar de pasanggrahan Srikaton, van een hertenjacht en van een jachtpartij naar Wonogiri, alsmede een explicatie van de symbolische beteekenis van het vaandel van het Mangkoenagarasche huis.

Bij het ter perse gaan van deze aflevering bereikt ons het bericht dat ook het derde deel reeds verschenen is, terwijl het vierde deel, dat o.a. de *wangsalans*, *sendon langenswara*, etc. zal bevatten, in den loop van dit jaar verwacht kan worden. De prijs van al deze deelen is *f* 1.35 franco thuis. Bestellingen kunnen worden gericht aan het secretariaat van het Java Instituut, Kadipolo, Solo, zoowel als aan het Kantoor voor de Volkslectuur, Weltevreden.

SALOKA AKALIJAN PARIBASAN, tetedakan saking JAVAANSCHE ZAMENSPRAKEN II anggitanipoen C. F. WINTER SR., djilid I. Weltevreden, Balé Poestaka, 1928.

Bovengenoemd boek is onder de beoefenaren van de Javaansche taal- en letterkunde bekend onder den naam van *Saloka akalijan paribasan*. De eerste uitgave is, voorzoover ik weet, zeer zeldzaam. Slechts weinigen hebben ze in bezit. (In de bibliotheek van het Bataviaasch Genootschap ontbreekt het boek eveneens.) Zulks is naar mijn meening toe te schrijven aan het feit, dat het na de eerste verschijning in 1858, dus 70 jaar geleden, nooit meer is herdrukt. Heel anders staat het met het boek „Javaansche Zamenspraken I", welbekend onder den naam van *Serat Saridin*. Dit is voor het eerst gedrukt in 1848 en tot 1911 reeds vijf malen herdrukt.

Thans wordt het eerst genoemde boek *Saloka akalijan paribasan* door het Bureau voor de Volkslectuur opnieuw uitgegeven. Verschenen is echter pas de eerste helft. Het verschil tusschen de oude en de nieuwe uitgave ligt om te beginnen hierin, dat de oude gedrukt is in kleine letters, die pijn doen aan de oogen, zooals tegenwoordig nog gebruikt worden voor den druk van den Javaanschen Volksalmanak, eveneens een uitgave van Balé Poestaka. Deze nieuwe uitgave van *Saloka akalijan paribasan* evenwel is gedrukt met groote, staande letters, aangenaam om te lezen. Bovendien is voor woorden en zinsneden, die de aandacht verdienen, een ander cursief-vet lettertype gebezigd, hetgeen de overzichtelijkheid bevordert en het opzoeken van een en ander vergemakkelijkt. Verder zijn de niet zakelijke samenspraken, zooals welkomstgroeten, de samenspraken bij het thee-drinken enz. door invoering van een nieuwe indeeling naar de volgorde van het Holl. alphabet afzonderlijk gehouden van de samenspraken over het wetenschappelijke gedeelte, de *saloka* en *paribasan* zelf, die ingedeeld zijn naar de volgorde van het Javaansche alphabet, overeenkomstig de beginletters van de besproken saloka's en paribasans. Ofschoon door die wijze van uitvoering het boek reeds zeer veel aan duidelijkheid en overzichtelijkheid heeft gewonnen, waardoor de nieuwe uitgave de oude in bruikbaarheid overtreft, heeft Balé Poestaka het daarbij alleen niet gelaten. Om het den gebruikers van het boek nog gemakkelijker te maken vindt men achteraan bovendien nog een index, die vindplaatsen van de belangrijke woorden aangeeft.

Van wege deze uitgave behooren naar mijn meening de beoefenaren van de Javaansche taal- en letterkunde Balé Poestaka dankbaar te zijn, wijl het zich de moeite gegeven heeft een overzichtelijken herdruk van het boek *Saloka akalijan paribasan* te bezorgen. Hierdoor wordt het voor die beoefenaren gemakkelijker om kennis te nemen van hetgeen in het boek juist of foutief staat, want niet alles wat men erin leest is correct, vooral niet wat op het oud-Javaansch betrekking heeft. Hierbij moeten de gebruikers de voorzichtigheid in acht nemen. Het nut van oude geschriften voor het tegenwoordig geslacht ligt hierin, dat men daaruit het goede en het verkeerde van het voorgeslacht kan leeren kennen ten einde het goede te behouden en het verkeerde weg te doen, en zoo mogelijk te verbeteren.

POERBATJARAKA.

Weltevreden, 17 Januari 1929.

LEZERS VAN DJAWA, die geen prijs stellen op het bezit van oude afleveringen, worden verzocht deze aan de administratie terug te zenden. Frankeerkosten worden gaarne vergoed.

Vooral de Nos:

JAARGANG I No. 1 en 2; JAARGANG IV No. 1, 2 en 3;
„ III No. 1 en 2; „ VI No. 1

zullen zeer op prijs worden gesteld.

De Administratie.