

BIJGELOOF IN DIENST VAN DE POLITIE EN DE MISDADIGERS

door

D. H. MEIJER.

Het bijgeloof bestaat uit overblijfselen van een vroegere wereldbeschouwing en is ondanks verschillen en veelvormigheid internationaal in de meest uitgebreide beteekenis van dat woord. Niet alleen stamt het uit het grijs verleden en omspant het alle volken der wereld, doch ook kan men niet van oud of nieuw bijgeloof spreken, omdat het steeds weer opnieuw uit zijn ontstaansbron tevoorschijn treedt. Waanideeën zijn vaak zoo na aan bijgeloof verwant dat de grenzen niet scherp zijn te trekken. Onwetendheid en vooropgezet oordeel kunnen tot bijgeloof uitgroeien. Het bijgeloof was oorzaak, dat men bij talrijke volken mystieke methoden aantrof om een begaan misdrijf te reconstrueeren ¹⁾, welke een moderne analogie hebben in het raadplegen van z. g. „helderzienden”. Ook de heksenvervolging en -verbranding berustte op bijgeloof.

Tusschen bijgeloof en kriminaliteit heeft van oudsher nauw verband bestaan. De onzekerheid, het risico aan het misdrijf verbonden, de wensch om niet ontmaskerd te worden, leveren redenen op voor het ontstaan van magische opvattingen en handelingen. Ook is de algemeene verbreidheid van het bijgeloof — ook onder de intellectueelen — veelal een goede operatiebasis voor bedriegers, die een handig gebruik van menselijke zwakheden weten te maken en daarvan geldelijk profijt weten te trekken.

Zoo bestaat er dus een anti-krimineel en een krimineel bijgeloof, het eerste wil langs magischen weg misdrijven verhinderen of ophelderen, het tweede wil den misdadigers succes verzekeren,

zoowel tijdens het plegen, als na het voltooiën van het misdrijf.

Prof. Dr. E. von Künzberg ²⁾ heeft een indeeling opgezet waarmede ingestemd kan worden:

- a) het bijgeloof van anderen wordt misdadig ten eigen voordeele gebruikt (wondermiddelen, talismannen);
- b) de bijgeloovige motieven en handelingen van de misdadigers (dezelfde soorten talismannen, tooverformulieren, kinderooffers (achterlaten van faeces, bezweringen e.d.);
- c) het aanwenden van magie tot voorkoming van misdrijven of opsporing daarvan (vervloekingen).

Met behulp van literatuur en eigen waarneming willen wij onderzoeken of datgene wat in de Indonesische archipel bekend is omtrent magische gebruiken, een bevestiging van bovenstaande beschrijving vormt. Het onderwerp waaraan in dit opstel aandacht zal worden geschonken, is reeds door wijlen Prof. Dr. H. Gross voor Europa op uitnemende wijze behandeld ³⁾. Reeds in het eerste zinsdeel, met de daarbij behorende voetnoot, komt de stelling tot uiting, dat het geloof aan magische invloeden, welke zoowel ten goede als ten kwade kunnen inwerken, niet uitsluitend het bezit is van misdadigers, doch een algemeen menschelijk karakter heeft. Weliswaar is door onderzoekingen aangetoond, dat het bijgeloof juist op die mensen, die zich de misdaad als middel tot levensonderhoud hebben gekozen bijzondere aantrekkingskracht uitoefent, doch zulks beduidt nog niet, dat het krimineele bijgeloof iets principieel anders zou zijn dan het algemeene bijgeloof.

Het bijgeloof is het bezit van primitief denkende menschen. Prof. dr. C. Snouck Hurgronje drukt zich over de psychologische ontstaansredenen van de magie als volgt uit ⁴⁾: „Zij — d. w. z. de „primitieve denkers — zien in de wereld „om zich heen een bonte menigte van „onbegrijpelijk werkende machten en „ieder tracht die te zijnen gunste, of „althans niet te zijnen nadeele, te doen „ageeren”.

Juist omdat echter de beroepsmisdadigers een bijzonder gevaarlijk bedrijf uitoefenen, waarvan de uitslag in verschillende opzichten — geldelijk gewin, veiligheid — vaak onzeker is, ligt het voor de hand, dat het bijgeloof in de misdadige klassen stevig wortel heeft geschoten. Zoowel voor de kriminalisten, als voor de volkenkundigen kan het van belang zijn, uit historisch en psychologisch oogpunt, om den vorm van deze magische opvattingen en handelingen vast te leggen, omdat tengevolge van de snel doordringende westersche beschaving het volkseigen verschrompelt of gemaskeerd wordt, terwijl het hoe langer hoe moeilijker wordt betrouwbare inlichtingen te verkrijgen uit de mond van inheemschen. De oudere menschen schamen zich reeds min of meer voor deze gebruiken, terwijl de jongeren geheel vreemd daartegenover staan.

Wij willen thans overgaan tot een beschrijving van de in Indonesië voorkomende magische methoden en daarbij telkens, wanneer ons dat mogelijk is, analogieën vermelden van volksgebruiken in andere werelddeelen. Het schijnt, dat deze door Prof. F. Boas en zijn leerling A. A. Goldenweiser gevolgde methoden, ook voor het onderwerp dat thans behandeld wordt, vruchtdragend moeten zijn.

A. Beschermende machten.

1) Voor een wettig doel.

De primitieve plattelandsbevolking van Java heeft, om zich de voor een gezond voortbestaan noodzakelijke zielsrust te

verzekeren, een ingewikkeld complex van beschermende machten om zich heen opgetrokken, welke als tegenhangers dienen van de hun — vooral vóór de bevestiging der rust en orde door de veldpolitie — altijd dreigende gevaren. Niet alleen dreigden haar de moordlustige rooverbenden (kètjoe) of de bezoeken van inbrekers (maling), doch ook ziekten van mensch, dier en gewas, heftige natuurverschijnselen als overstroming en vulkanische uitbarsting, konden haar bestaansmogelijkheid of leven vernietigen. Niet beschikkende over de capaciteiten om de ontstaansredenen dezer gevaren te analyseeren en de nadeelige werking daarvan tot een minimum te reduceeren, geraakte zij onder de ban van de catastrophale gevolgen en gingen zij hulp zoeken bij mystiek en magie.

De eerste ontginner van het dorp (dhanjang désa of baoe rekسا), een legendarische figuur, wordt geacht nog zoodanig met de belangen van het dorp verbonden te zijn, dat zijn ziel over het dorp waakt. Van vier of vijf aan elkaar grenzende dorpen (montjopat of montjolima) — die tezamen een oud-javaansche politieorganisatie vormen, welke in de practijk nog niet is verdwenen — bezit één dorp de machtigste ziel (dhanjang toewa). Tijdens het jaarlijksche oogstfeest in dat dorp gehouden, spreekt de oudst aanwezige man een bede uit, welke heil- en zegenbeden bevat.

Ook de ziel van den stichter van het dorp (tjakal bakal desa) beschermt het dorp en geeft teekens wanneer gevaar dreigt, terwijl de geesten van de voorouders (leloehoer) medehelpen om het heil van hunne nakomelingen te bevorderen (H. A. van Hien ⁵⁾). De gebeden (doa of djampé) al of niet gezegd op het graf van voorouders of aanzienlijke personen, bevorderen het geluk en weren gevaarlijke invloeden af. Gelijke waarde kent men toe aan gebeden tot den Vorst gericht. Dit berust op het oude volks-

geloof, dat de regeerders niet van gewone makelij zijn, doch met bovennatuurlijke machten begiftigd zijn. Thans nog gelooven vele Javanen dit van Z. V. H. den Soesoehoenan Pakoe Boewono X. Daardoor vormde de magie een samenbindend staatkundig element. Immers door de figuur van den Vorst werden volksgroepen bijeengehouden, welke zonder dien band wellicht een eigen weg gevolgd zouden hebben. Goden, Vorsten, zielen van afgestorvenen, allen werkten zij tot heil van land en volk. Maar aan deze dichterlijke vormen had men niet genoeg.

Prof. Mr. F. D. E. van Ossenbruggen ⁶⁾ deelt mede, dat de Bataks op Noord-Sumatra een schutsbeeld maakten tot beveiliging van den stam. De voornaamste bestanddeelen werden gevormd door het hoofd of de hersenen van een knaap, die gedood werd door hem gesmolten lood in het keelgat te gieten, onmiddellijk nadat men hem de belofte had afgeperst om den stam in den strijd bij te staan. De laatste woorden van het slachtoffer, houdende die gelofte werden als gematerialiseerde gelofte opgevat en in verband met den schedel of de hersenen als beschermend element gedacht. De Marindineezen van Zuid-Nieuw-Guinea snelden een mensch bij de geboorte van een kind, nadat eerst naar den naam van het slachtoffer gevraagd was. Deze naam werd aan het kind gegeven, of het laatste woord door hem geuit werd als naam gebruikt. De gesnelde kop werd in het huis opgehangen, terwijl van den naam beschermende kracht heette uit te gaan.

Het houten alarmsignaalblok (kento-ngan, tong-tong), dat in sommige streken versierd wordt met menschenlijke hoofden, dierenkoppen, phallische symbolen (Tjakranegara, Lombok), dan wel in vischvorm gesneden wordt, is door mij o.a. geanalyseerd als een beeld waarvan beschermende magische krachten uitgaan ⁷⁾. Deze menschen- en of dieren-spleettrommen komen volgens Prof. Dr.

C. Sachs ⁸⁾ voor aan de Rio Yapura (Brazilië), in de Nieuw-Hebriden, Japan, China, West-Afrika en blijkens gepubliceerd photomateriaal ⁹⁾ ook in Indonesië, zoodat de keten rondom het zuidelijk halfrond gesloten is.

Dit maken van beelden teneinde daarin de geesten van overledenen, dan wel demonen te doen huizen, is ook in Zuid-Europa bekend. Dr. K. H. E. de Jong ¹⁰⁾ deelt mede, dat Apulius van tooverij beschuldigd, een beeld van Mercurius bleek te bezitten, dat voor magische doeleinden vervaardigd was. Ook voor liefdestooverij gebruikte men beelden, een mannelijk en een vrouwelijk. De dooden kon men op deze wijze opwekken. Een beeld van Achilles, de held van Troje, werd gezet aan den voet van het beeld van Pallas Athene, teneinde het heil van de stad Athene te bevorderen. Inderdaad zou men tengevolge van deze magische handeling vrij zijn gebleven van een aardbeving, welke de omgeving teisterde. De goden en demonen werden dus in beelden gebannen, waardoor deze zoowel goed als kwaad konden doen.

Ook het gebruik van amuletten, dji-mat genoemd naar het arabische woord 'azimat, is in den archipel oeroud. J. Knebel ¹¹⁾ heeft talrijke amuletten beschreven, welke men als volgt kan groepeeren: voorwerpen uit het rijk der a) delfstoffen; b) dieren; c) planten.

a) Gesteenten.

- 1) Een violette steen (kaloeng ketjoe-boeng kasijan) afkomstig van de tranen van Eva toen zij van Adam scheiden moest, welke in zilver gezet en om den hals van kinderen gehangen ziekten zou voorkomen.
- 2) Een groene steen (soepé piroes) in een zakje gedragen, welke men in geval van ziekte in kokend water moet leggen, waarna men beter wordt.
- 3) Een bruine steen (soepé akik), welke eveneens in een zakje gedragen tegen ziekten dienst doet.

- 4) Twee glinsterende steenen (soepé widoeri woeloeng widoeri woelan).
- b) Dierlijke voorwerpen.
 - 1) Bloedkoraal (kaloeng merdjan arab), wordt als collier tegen ziekte gedragen. De koralen zouden bleek van kleur zijn als de drager ziek en rood zijn als hij gezond is.
 - 2) Haar van een door ouderdom gestorven tijger (kaloeng koekoening sima ingkang pedjah ngoerag), dat d.m.v. een lint om de hals gehangen tegen pokken beschermt.
 - 3) Tand van een rhinoceros (kaloeng oentoening warak), dient tegen beet van schorpioenen.
 - 4) De huid van een dwerghert-feutus (kaloeng watjoetjal widoengan kidang) bedekt met onleesbare teksten, dient eveneens tegen ziekten.
 - 5) Een ketting van zeeschelpen (kaloeng kewoek) helpt tegen rheumatiek.
 - 6) De eerste tand door een paard verloren (soepé oentoening kapal), helpt den bezitter om wilde paarden te temmen.
 - 7) Een stuk van een rhinocerostand (soepé menoer) in water gedompeld, is een geneesmiddel tegen bloedspuwingen.
- c) Plantaardige voorwerpen.
 - 1) Plantenvezel geknoopt tijdens een godsdienstig feest (kaloeng amin) dient tegen ziekten.
 - 2) Papierstrookje beschreven met oude teksten (kaloeng djimat isin) overgenomen uit oude geschriften, bezit geneeskracht.
 - 3) De pit van *Sterculia javanica* R. Br of *Euchresta Horsfieldii* Benn. (kaloeng koetjila) in linnen gewikkeld, is een geneesmiddel tegen slangenbeet.
 - 4) De houten krisscheede van hout van *Kleinhovia hospita* Linn. (rongko doewoeng kadjeng timaha ingkang péled) zwart gevlekt, boezemt schrik bij de krokodillen in.

- 5) Cocos-dop met één oog (batok klapa mripat satoenggil) waarvan een stukje bij zich gedragen onkwetsbaar maakt tegen gewerschoten.
- 6) Zeer groote rijstkorrel (moestiko oewos).
- 7) De akar-bahar wortel (ojod akar bahar) zwart van kleur, door kinderen en ouden van dagen gedragen, voorkomt rheumatiek.
- 8) De vrucht van *Discorea hirsuta* (woh ing gadoeng) groen van kleur, voorkomt dronkenschap.
- 9) Een geleding van de suikerrietstok (pendjalin papag) waarvan de knopen naar elkaar toegebogen zijn, maakt onkwetsbaar tegen gewerschoten.

Al deze amuletten onderscheiden zich door vorm, hardheid, zeldzaamheid, kleur of ouderdom. Het witte linnen, dat veelal gebruikt wordt om de voorwerpen te verpakken schijnt oorspronkelijk afkomstig van het doodskleed (mori) waarin het volk zijn dooden ten grave brengt. Knebel zegt omtrent de wijze van dragen van de amuletten: „De wijze waarop de djimat wordt „gedragen is zeer verschillend. De kinderen dragen de amulet als halsketting; „de volwassenen dragen haar als buik- „band; weer anderen dragen ze als ring „of armband” ¹²⁾.

Bij volken met een eigen letterschrift zijn beschreven stukjes papier of lood in gebruik, terwijl bij de Mohammedaansche volken op reepjes papier Koranspreuken worden geschreven, die, in een stukje linnen genaaid, om den hals gedragen worden. „Er is bijna geen „volk in den Archipel — aldus Wilken — „bij hetwelk het gebruik niet bestaat om „personen en andere eigendommen door „amuletten te beschermen, zoowel tegen „booze geesten als tegen dieven”.

Andere amuletten worden in vruchtboomen gehangen om deze te beveiligen tegen diefstal, b. v. houten dierenbeeldjes, brandnetels, jeukverwekkende din-

gen. In het oosten van den archipel komt dit gebruik voor. Het heet daar „matakaoe” of rood oog, wat wel overeenkomst vertoont met ons „booze oog”. Bij het gemis aan politietoezicht onder natuurvölker, kunnen deze fetischen een bevredigende beveiliging vormen.¹³⁾ Erfstukken worden meermalen amuletten, omdat de kracht van de voorouders daaraan is blijven kleven. Ook de Inheemsche vorstendommen hebben fetischen, rijkssieraden, bestaande uit oude wapens door vroegere vorsten gebruikt, kostbare geschenken en ook de onderscheidingsteekenen door de Nederlandsche Regeering verleend. Deze oude wapens hebben een naam en den titel „Kijahi”. Van de aanwezigheid dezer rijkssieraden hangt het wel en wee van het land af. De perkoetoet (Turtur Malaccensis) brengt geluk aan zijn bezitter. Goede vogels brengen buitensporige prijzen op en heeten het huis voor brandgevaar te behoeden en den bezitter hooge positie of rijkdom te verzekeren.

Ook worden hier en daar mystieke middelen gebruikt om de daders van misdrijven op te sporen. Men tracht b. v. door verbinding met de ziel van de overledene te zoeken, het misdrijf op te helderen.¹⁴⁾ In Britsch-Indië kent men ook een dergelijke techniek. H. R. Roe deelt het volgende geval mede¹⁵⁾: „Bij de opheldering van misdrijven wordt ook van bijgeloof gebruik gemaakt; bepaalde Brahmanen trachtten een dief op te sporen door een betoo-verde holle pompoen over den grond te rollen, welke onder invloed van de tooverkracht voort zou rollen naar het huis van den dief”.

De Abessinische dievenzoeker (Lebascha) wordt, naar Dr. A. Hellwig mededeelt¹⁶⁾, in trance-toestand en verbonden met de speurders door middel van een stuk linnen, in staat geacht het spoor der dieven te volgen.

2) Voor een onwettig doel.

De amuletten bij de misdadigers in gebruik wijken niet af van de djimats welke algemeen in zwang zijn. De photo's 1—4 geven zulks duidelijk te zien. Deze afbeeldingen zijn gemaakt door den Soerabajaschen politiefotograaf Melis naar door mij gesorteerde amuletten in het politiemuseum aanwezig. De cijfers 1, 2, 3, 4 en 5 zijn gelegd naast respectievelijk: steenen, beenderen en tand van wild zwijn; besneden wortelstokje, zakje met zaadjes en een stukje sereh; oude speerpunt, oud-ijzeren staafje als zakpotlood gemaskeerd en tenslotte een engeltje van europeesche herkomst, zooals deze bij Nederlandsche boeren wel onder de lamp gehangen worden. De beentjes zijn verwijderd waarvoor in de plaats een lapje (sarong?) met onbekende inhoud aan de buik is vastgekleefd. Dit engeltje werd boven wierook gehangen. De gebeden tegelijkertijd uitgesproken zouden in vervulling gaan. De dief die de oude speerpunt in zijn bezit had, was zeer beslist geweest in zijn ontkenning, totdat deze afgenomen was.

Over de kracht welke in oud-ijzeren wapens heet te schuilen, heeft Prof. Dr. C. Snouck Hurgronje geschreven, voor zoover betreft enkele oude wapens in West-Java¹⁷⁾: „Allerlei eigenaardigheden in vorm en samenstelling van heft, lemmet, scheede en andere onderdeelen, eigenschappen, die in geenlei verband staan met de materiele deugdelijkheden van het wapen, verzekeren den eigenaar overwinning, onkwetsbaarheid, veiligheid, geluk in de liefde, voorspoed in den handel enz. Er zijn krissen, die een huis tegen brand beveiligen, die den ambtenaar de genegenheid zijner chefs verzekeren en een vlugge promotie waarborgen. Die aanzienlijke deugden der wapens, van oudsher hoog geschat, traden op Java nog meer uitsluitend op den voorgrond, naarmate rust en orde daar minder verstoord werden; zoo zijn er vele

„wapens, die alleen door geheimzinnige „deugden uitmunten welke zij deels aan „hun ouderdom danken”.

Er komen oud-ijzeren wapens voor met dier-vorm (slang, draak, garoeda, neushoornvogel) welke zoowel als afweerwapen door zwakken en vrouwen, als voor amulet worden gebruikt. Ook van een kapmes (badi) bestaan exemplaren, die uitsluitend als djimat bedoeld zijn en gebruikt worden. Zoo b. v. de badi gagang beusi, de kleine badi, welks ijzeren heft met het lemmet één geheel uitmaakt en vaak versieringen vertoont in den vorm van een mensch of een menschenhoofd ¹⁸⁾.

Een dergelijke oud-ijzeren kris geeft photo 5 te zien. Het heft heeft den vorm van een hurkende man en heet magisch bijzonder krachtig. In het regentschapsmuseum te Malang zijn vele dezer „keris brodjol” of „keris madjapait” genoemde wapens aanwezig. Op deze photo ziet men verder een oud-ijzeren lanspunt, welke in een linnen scheede wordt bewaard en waarvan de bijzonderheid is, dat blijkbaar tengevolge van het dooreen smeden van verschillende metaalsoorten teekens zijn ontstaan, welke het eerste woord van de Mohammedaansche geloofsbelijdenis vormen; althans zoo luidde de toelichting van den Prijaji die mij het wapen verschaft heeft. Men leest echter: Allah en niet: Bismillah.

Andere voorwerpen van dezen aard zijn de versierde heften van krissen, welke eveneens vaak een menschelijke vorm krijgen. Vooral de kostbare, met bladgoud bekleede heften van de Balineesche krissen hebben vaak een menschengedaante. Photo 6 geeft een tweetal Javaansche krisheften te zien. Rechts is een beenen heft met een kennelijk aapachtig voorkomen, de rechterarm is over de borst gekruist, een zeer platte neus en vervaarlijke tanden demonstreeren het demonische karakter. Links is een houten heft, dat een bijna tot het on-

herkenbare toe gestyleerde menschenfiguur voorstelt. De wenkbrauwen en de neus zijn duidelijk waar te nemen. Links onderaan ziet men een onderbeen met enkelarmband en voet met drie teenen. Over het achterhoofd en de rug van deze figuren krult op oud-javaansche wijze lang loshangend haar.

De kris is in het volksgeloof uitgesproken mannelijk en waarschijnlijk een phallisch symbool. De krisheften zullen dus wel mannenfiguren voorstellen. Ook komt het voor, dat een monsterkop (kala makara) versiering is aangebracht aan den rand van lemmet en heft. De starende blik, de uitpuilende oogen, de geopende mond met vervaarlijke hoektanden leveren een analogie op met de monsterkoppen in steen uitgehouwen boven tempelingangen (zie photo's 7 en 8).

Deze wapens worden zoowel door de misdadigers als de niet-misdadigers gebruikt. Bij het dragen daarvan voelt men zich sterk en zeker, is men het wapen kwijtgeraakt dan begint het ongeluk. De handel in amuletten wordt gedreven door Arabieren en de Javaansche doekoens. Sommige dezer personen verwerven zich meer dan locale beroemdheid.

Analogieën.

Bij de Grieken en Romeinen — aldus Dr. K. H. E. de Jong ¹⁹⁾ — kwam eveneens het gebruik van amuletten voor. Plutarchus vermeldt ook de meening, dat zekere amuletten tegen den nijd beschermen, omdat het booze oog door hunne vreemde gestalte wordt afgewend en minder in het slachtoffer doordringt. Zoo trof men dus aan afbeeldingen van het oog als afweer, terwijl tevens magische krachten werden toegeschreven aan voorwerpen, b.v. steenen, welke in het bezit van machtige personen waren geweest. Het amulet vermag door uitstraling van „mana” de kracht van het booze oog te breken. De Grieksche amuletten met Gorgo- of Medusa-hoofd, met slangen omwonden, wijd geopende oogen en sta-

rende blik, waren schrikgestalten, welke demonische machten konden verjagen. Seneca en Pythagoras geloofden aan magie. Pijlen, lansen en zwaarden werden geacht gevaarlijke invloeden te kunnen weren. 'Een rietstengel had magische kracht bij de Zweden. Heliogabalus bediende zich van duizenden amuletten en liet knapenoffers brengen om uit hun ingewanden zijn toekomst te voorspellen. Ook beschermgeesten, later beschermheiligen, kende men, terwijl men aan de gevolgen van magische dreigementen geloofde.

A. A. Goldenweiser²⁰⁾ beschrijft de medicijnzakken van een Noord-Amerikaansche Indianenstam (Kwakiutl) als volgt: „Na een visioen of droom gehad te hebben, maakt de nieuweling een medicijnzak gereed, welke niets anders is dan een zakje, vaak gemaakt van otterhuid, dat gevuld wordt met verschillende voorwerpen, zooals stukjes huid, kleine steentjes, kwarts, dierlijke of plantaardige voorwerpen en dergelijke meer. Geen dezer voorwerpen bezit een bepaalde waarde, doch op deze wijze bijeengebracht, verkrijgen zij de beteekenis van toovermiddelen of dragers van bovennatuurlijke krachten.” Hij noemt het zakje een krachtig geladen electrische batterij. Het geloof aan beschermgeesten treft men aan in Noord-Amerika, Australië, Melanesië en Afrika. De Baganda-negers (Uganda) gelooven in spoken en geesten, fetischen en amuletten.

De medicijnmannen maken deze amuletten, zij treden tevens als wonderdokters op en bannen kwade geesten uit. Geesten heeten speciaal gaarne aan de onderkaak te hangen. Draagt men zulk een onderkaak bij zich, dan volgen de geesten. Vandaar dat de onderkaakbeenderen van een koning vele generaties bewaard werden; hun magische krachten werden hoog geschat. In Australië kent men eveneens den medicijnman „wiens macht gewoonlijk geacht wordt te zetelen

in groote hoeveelheden kwarskristallen of andere heilige steenen, welke in zijn lichaam zitten.”

Staan de Europeanen geheel vreemd tegenover dergelijke opvattingen en gebruiken? Wanneer men het handboek van wijlen Gross (deel I hoofdstuk „Aberglaube”) opslaat, zal men gefrappeerd worden door merkwaardige overeenkomsten. Gross heeft „Schlummerlichter” gezien, gemaakt van het vet van onschuldige kinderen, die dienden om te zien of nog iemand in het te berooven huis wakker was. Bovennatuurlijke krachten verwierf men door het drinken van kinderbloed en het „Herzfressen”. Op dezelfde wijze kreeg men het vermogen om zich onzichtbaar te maken en te kunnen vliegen. Een tooverspreuk of briefje draagt menige dief bij zich. Door zijn faeces op de plaats des misdrijs achter te laten (carte de visite odorante), denkt menige dief, dat hij niet ontdekt zal worden. Het gebruik om een hand- of voetspoor achter te laten, schijnt dezelfde bedoeling te hebben. „Men kan nauwelijks mis zijn, wanneer men aanneemt, dat deze gebruiken, waarbij de dader altijd iets van „zichzelf achterlaat, van heidensche „oorsprong en oeroud moeten zijn”, zegt Gross terecht. Ook de doornappel (*Datura stramonium*, ketjoeboeng), welke in het Indische volksgeloof een belangrijke rol speelt, wordt in Europa gebruikt. Vooral de zigeuners dragen zaden van deze plant bij zich, welke booze geesten zouden verdrijven, geesten die speciaal storend werken bij het plegen van diefstal. Bij wilddieven in het hooggebergte vindt men vaak kleine handvormige wortels, Johannishandjes genaamd, dat zijn wortels van een varensoort of van de *Orchis maculata* in de Johannisnacht (24 Juni) uitgegraven. Het dragen van een hostie maakt dat de politie iemand niet kan benaderen. Alraunwortels (*Mandragora officinalis*) werden van oudsher gebruikt; in Egypte

is het geloof aan deze wortels reeds geconstateerd. Deze wortels brachten geluk, liefde, gunst en rijkdom aan den drager. Tegenwoordig kan men daarmee nog gemakkelijker dan alleen met valsche sleutels of loopers gesloten deuren openen. De zigeuners denken ongestoord te kunnen inbreken wanneer zij een „Schlafdaumen” bezitten; d.i. de linker duim van een gestorvene, die negen weken in het graf lag en welke duim tijdens nieuwe maan werd uitgegraven. A. Lindstrom signaleerde een geval ²¹⁾ van herhaaldelijk gepleegde lijkschennis als onderdeel van magische handelingen van recenten datum (van Juni — September 1931) in de nabijheid van Helsinky. Van 19 lijken waren 6 hoofden, 15 handen, 18 voeten en 12 vingers afgesneden. Een der daders was een waarzegger, die met behulp van Hebreeuwsche occulte geschriften trachtte ziekten te genezen, gestolen goederen op te sporen en rijkdommen te verwerken. Zijn cliënten geraakten „in trance” en zagen handen, vingers, hoofden enz., waaruit de conclusie door hem getrokken werd, dat deze voor de magische uitwerking van zijn methoden onmisbaar waren. Een mededader dacht „wereldheerscher” te zijn en had slechts de gestalte van een mensch aangenomen om recht en waarheid te kunnen dienen. Men vergelijke hiermede de op Java gebruikte methode: het werpen van zand van een kerkhof, onder het prevelen van gebeden op het huis waar men wil gaan inbreken. De slaap der dooden moge wellicht ook door de huisbewoners geslapen worden, opdat de inbrekers ongestoord hun slag kunnen slaan.

Toover- en zegenspreuken, die naar hun inhoud op een onwettig doel wijzen, zijn door Gross gesignaleerd. Ook de „Stocksegen” kent men: „Zij worden uitgesproken wanneer de stok „natuurlijk op een bepaald tijdstip en „in een bepaalden vorm — wordt gesne-

„den waartoe meestal de groeiachtige „hazelnootstruik wordt gebruikt”. Een soortgelijk geloof verbinden de Javanen aan bepaalde wandelstokken „teken kajoewalik lar”, d.w.z. een stok van walik lar (*Croton argyratus* Bl) met de mystieke beteekenis „wensch vervuld, van laag naar hoog”.

Steenen en beenderen ontbreken al evenmin in het magische arsenaal van Europa. „Men verwerft zich bij den „rechter autoriteit, wanneer men de „beenderen van een vermoorde bij zich „draagt.” „Menige boerenjongen heeft „het pas voor het eerst gewaagd om wild „te stroopen, nadat hij in het bezit gekomen was van de steen, die een „bepaalde vleermuis in het lijf zou dragen”. ²²⁾ Ook Dr. K. Penn beschrijft in zijn werkje over strooperij ²³⁾ verschillende gevallen van bijgeloovige gewoonten onder de wilddieven in Oostenrijk.

B. Vernietigende machten.

Naast de beschermende machten welke zoowel door den rustigen landbouwer, als door den misdadiger kunnen worden opgeroepen, dient onderscheiden te worden, de magie welke vernietiging of benadeeling van derden beoogt, dan wel afschrikking. Van Ossenbruggen noemt het gebruik van het doorprikken van een popje van was of stroo, in welke handeling het pijnigen of mishandelen van vijanden gesymboliseerd wordt. Het beeldje wordt nl. met den vijand geïdentificeerd.

Ook Van Eerde ²⁴⁾ maakt melding van het verschijnsel. Om een persoon te kwetsen beschadigt men zijn afbeelding, loopt men op zijn schaduw of steekt en hakt er in, hetgeen den persoon kwaad zal doen. Ook de naam van een persoon geldt als een symbool voor zijn ziel en mag dus nimmer ijdel gebruikt worden. Zoo zal volgens Javaansche opvattingen de persoon sterven, wanneer men zijn naam schrijft op een uitgeknipt blad,

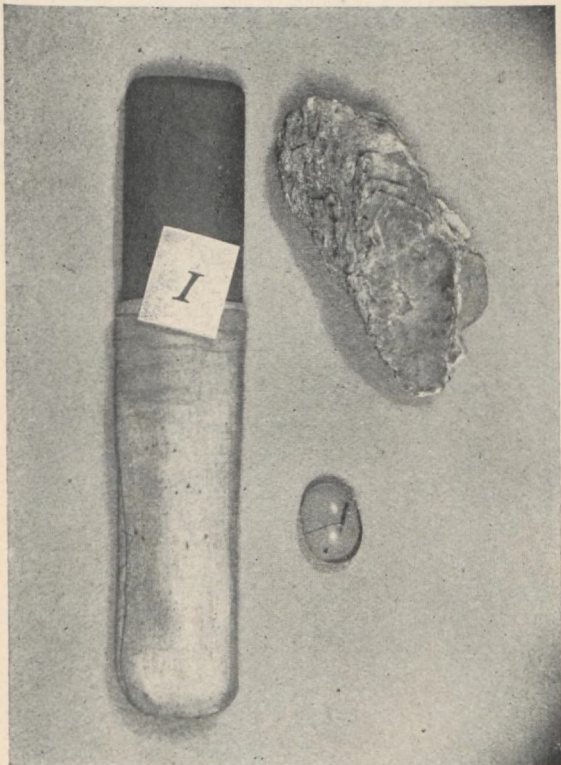


Fig. 1. Steenen amuletten. (Photo Melis)

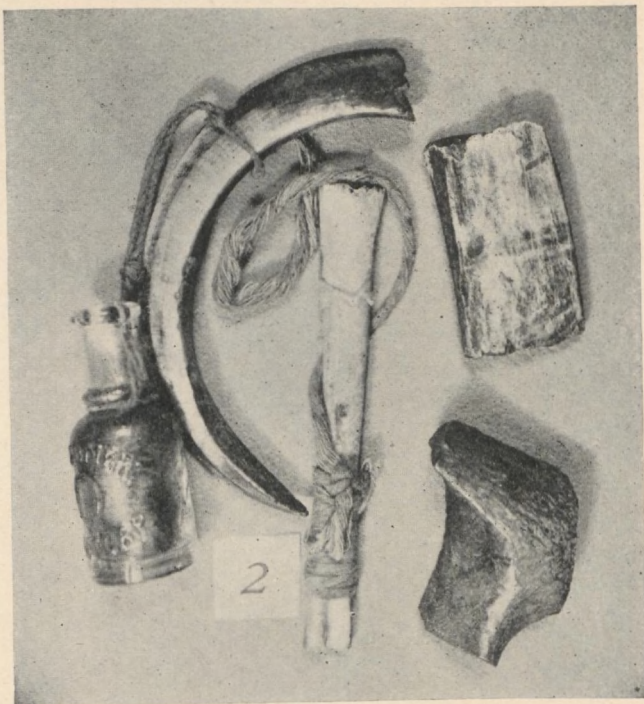


Fig. 2. Beenderen als amuletten. (Photo Melis)



Fig. 3. Plantaardige amuletten (Photo Melis)

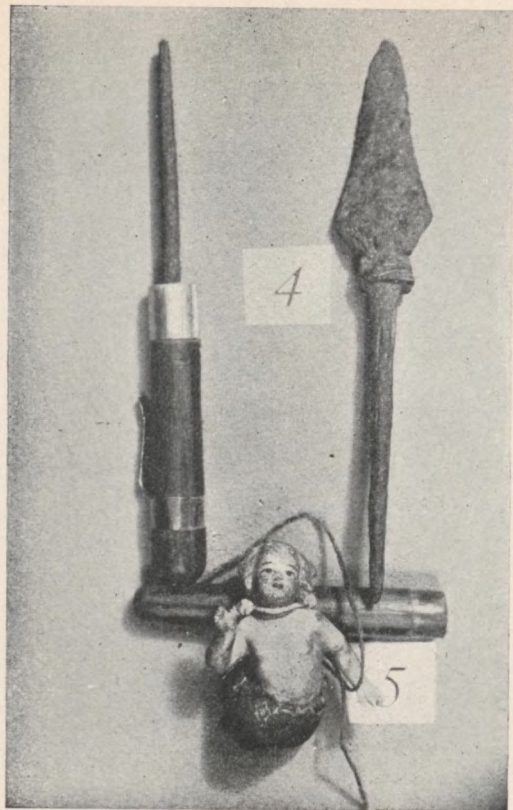


Fig. 4. Oud-ijzeren amuletten. Engeltje.
(Photo Melis)



Fig. 5. Keris madjapait (links), oude lanspunt (rechts).
(Photo Recherche, Malang)



Fig. 6. Krisheften. (Photo Melis)



Fig. 7. Monsterkop op krislemmet. (Photo Melis)



Fig. 8. Monsterkop op krislemmet. (Photo Melis)

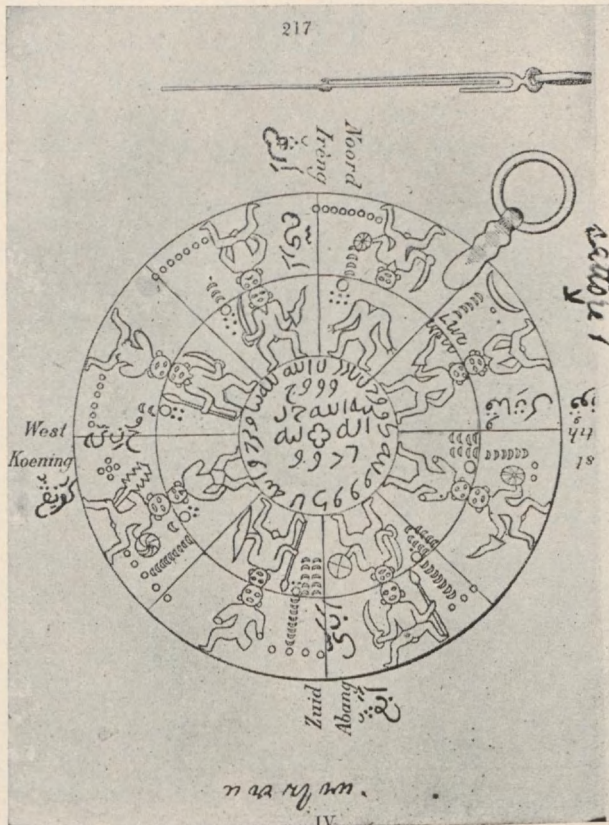


Fig. 9. Radjamoeka. (Uit: Groneman)

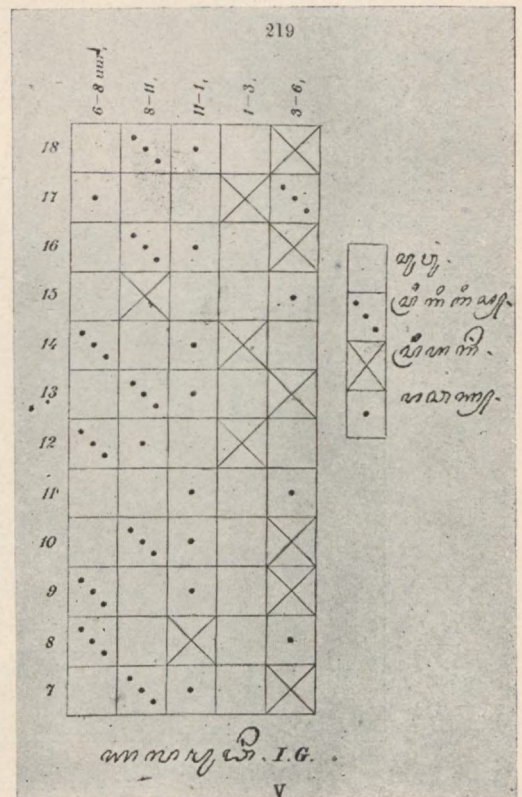


Fig. 10. Kalamoedeng. (Uit: Groneman)

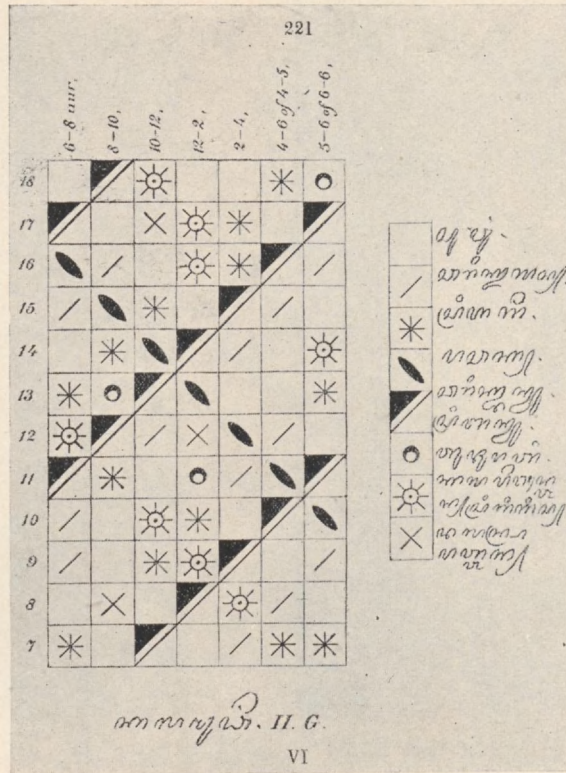


Fig. 11. Kalamoedeng. (Uit: Groneman)



Fig. 12. Amuletten van Koeslan, rampokker van Magetan. (Photo Catoire)

dat zijn beeld voorstelt en dat men begraaft of bij een kruisweg plaatst. Dat deze identificatie van beeld en persoon in Europa eveneens bekend is, moge blijken uit het vrij vaak onder kinderen voorkomende verschijnsel, dat zij de oogen uit het portret b.v. van een gehaat dienstmeisje, wegprikken. Gross beschrijft deze „Bildzauber” aldus: „Men kneedt dus in het was waarvan „het evenbeeld wordt gemaakt, haren, „afgeknipte nagels, bloed, urine, zweet „enz. van den betrokkene”. Het materiele verband dat in dit geval tusschen wassen beeldje en persoon gelegd is, nl. door magisch krachtig gewaardeerde haren, nagelafknipsels, bloed, urine of zweet van betrokkene in het was te verwerken, behoeft op Java niet aanwezig te zijn. Men stelt zich de identiteit van beeldje en persoon blijkbaar tijdens het prikken voor.

Menschenoffers, het koppensnellen, het onthoofden bij betrapping op heeterdaad en het plaatsen op een staak van het hoofd van den misdadiger hebben onmiskenbaar een magische beteekenis, aldus Van Eerde. Cecil Walsh beschrijft in „The human sacrifice” een geval van een kinderoffer met het doel om vruchtbaarheid te verkrijgen ²⁵⁾.

Ook het uitspreken van slechte wenschen, dan wel het denken daaraan, kan nadeelige gevolgen hebben volgens de Javanen. Zijn de „Fluchtafeln” der oude Grieken en Romeinen principieel iets anders? Malinowsky ²⁶⁾ beschrijft den buitengewonen omvang welke deze magische techniek onder de Trobrianders heeft aangenomen als volgt: „Al- „dus is een magisch systeem om de „toegenegenheid van een vrouw voor „haar echtgenoot te doen verdwijnen en „om haar tot overspel te overreden „een gebruikelijke methode om de „huwelijks wetten te beleedigen en het „verbod van overspel te overtreden. „Tot een eenigszins andere categorie „behooren wellicht de verschillende

„vormen van schadelijke en kwaad- „aardige magie: om de oogst te ver- „nielen, een visscher te belemmeren, „de varkens de wildernis in te jagen, „een feest of een kula-expeditie (d.i. „overzeesche producten ruilhandel Schr.) „te verstoren. Deze soort tooverij, welke „gericht is tegen de gevestigde in- „stellingen en belangrijke volksbezigheden, is werkelijk een misdadige techniek, „waarvan de doelmatigheid nog door „traditie versterkt wordt.”

De manier waarop men zijn doel o.m. kan bereiken, beschrijft Malinowsky als volgt: „Tooverij wordt in de Trobrianders „door een beperkt aantal specialisten „beoefend, gewoonlijk door mannen met „meer dan gewone intelligentie en per- „soonlijkheid, die de kunst machtig „worden door een aantal tooverformules „te leeren en zich bepaalde voorschriften op te leggen. Zij gebruiken hun „macht in hun eigen belang en ook t.b.v. „anderen tegen betaling. Ernstige ziekte „en dood worden toegeschreven aan „zwarte magie. Het is reeds herhaaldelijk bevestigd geworden, dat tooverij de „voornaamste misdadige handeling is „v.z.v. betreft Melanesië en elders. Tooverij geeft een man macht, rijkdom en „invloed en deze gebruikt hij om zijn „eigen bedoelingen te verwezenlijken, „doch de omstandigheid, dat hij veel te „verliezen en weinig te winnen heeft, „bij ernstig misbruik, maakt hem in den „regel wel gematigd. Het volkshoofd, „de notabelen en de andere tovenaars „bewaken hem nauwlettend. Wat betreft „de diensten, welke hij tegen beloning „aan derden bewijst, degenen die macht „bezitten — hoofden, mannen van rang „en rijkdom — hebben het eerst aanspraak daarop. Wanneer het lagere „volk om hulp vraagt, dan zal de toovenaar zich niet leenen tot inwilliging „van onrechtvaardige of fantastische verzoeken. Hij is een te rijke en voorna- „me persoon om iets tegen de wet te „doen en hij kan het zich veroorlooven

„om eerlijk en rechtschapen te zijn.”

Vlekken op een lijk, of krabwonden op een schouder hebben de beteekenis, dat de overledene schuldig is geweest aan overspel; immers krabwonden zijn erotische kentekens bij de Trobrianders. Aangezien bij elk niet verkoold lijk doodenvlekken optreden, veroorzaakt door het zich in verband met de ligging (op den rug, buik, een zijde) verzamelende bloed, dat door de hartstilstand niet meer voortgepompt wordt en volgens een natuurkundige wet de laagste plaats opzoekt, zijn de Trobrianders op dit gebied blijkbaar niet erg goed van vertrouwen. Een bijkomstigheid is in deze gevallen, dat de overledene door een machtig persoon betooverd moet zijn geworden. Deze gedachtenkracht wordt echter ook weer door de [volkshoofden aangewend om de waarheid in misdrijfzaken te weten te komen. De zelfvernietiging (zelfmoord) met de bedoeling om een ander daardoor te kwetsen of te vernietigen komt eveneens hier en daar voor. Malinowsky beschrijft dezen vorm van zelfmoord als wettige magie tegenover een persoon die een openlijke belediging — veelal op sexueel gebied — heeft uitgesproken. De beledigde klimt in feesttooi in een klapperboom en roept vanuit zijn hooge post tegen de verzamelde dorpsbevolking zijn bedekte bedreigingen gericht tegen den man die hem griefde uit, daarna springt hij uit den boom. Omtrent dit onderwerp van de zelfmoord bij de natuurvolken verwijst ik overigens naar de uitvoerige studie van Dr. J. Wisse²⁷⁾, die wat betreft de natuurvolken in onzen archipel — waar toe hij de Javanen niet meer rekent — slechts één geval van dreigen met zelfmoord noemt, nl. door Bataksche vrouwen, die op deze manier hun mannen dwingen om aan hun wenschen tegevoet te komen.

Het aantal booze geesten, dat de wetschenders helpt, is niet groot. In de opsomming van Van Hien heb ik er slechts

één soort aangetroffen, nl. de Kabo kamili, dat zijn duivels die dieven helpen en vaak de gedaante van een karbouw aannemen. Weliswaar is de Tèk tèk genoemde dwaalduivel, die met doodsbetenders rammelt en daardoor zijn nabijheid verradt — evenals de dorpswachtpatrouille of ronda tèk tèk — gevaarlijk voor kraamvrouwen, doch een bepaald algemeen misdadig karakter schijnt dezen duivel niet toegeschreven te worden. Vermoedelijk is het geloof aan den Tèk tèk een vorm van vampier- of poentianak-geloof, dat in den archipel ook elders aan kraamvrouwen verbonden is. Ook de Kedjit genoemde duivel, die in een put in Klatèn (Soerakarta) zou wonen en die lieden die hun ziel aan hem verkochten, telkens geld bezorgt, welk geld hij wegneemt van personen, die op ongunstige uren (d.i. na zonsondergang) geldtellen, heeft een te locale kleur om bepaald belangrijk te zijn.

C. Kansberekeningen.

Na deze bespreking van talrijke vage voorstellingen op magisch gebied, worden de min of meer exact aandoende methoden om goede en slechte kansen te berekenen behandeld. Met behulp van een schets van den toenmaligen arts J. Groneman²⁸⁾ en een drietal afbeeldingen daarbij behorende, benevens de resultaten van een onderzoek indertijd door mij in Sragèn (Soerakarta) ingesteld²⁹⁾, wil ik deze tellingen, welke wellicht van Arabische oorsprong zijn, trachten te analyseren.

Wanneer een Javaan iets gewichtigs wil ondernemen, onverschillig of het goed of kwaad is, kwelt hem de onzekerheid of de onbekende toekomst hem geluk of ongeluk zal brengen. Hiertegen tracht hij zich te wapenen, nl. d. m. v. een gecompliceerde methode van onderzoek, met behulp waarvan hij tracht verschillende belangrijke vragen te beantwoorden. Het gunstige tijdstip en de beste plaats van actie, de richting van-

waar hij deze plaats moet naderen en weer verlaten, welke belemmeringen of tegenwerking hij onder bepaalde omstandigheden zal kunnen ondervinden, al deze vragen moeten eerst tot een zoo groot mogelijke graad van zekerheid kunnen worden beantwoord, voordat men iets begint.

Men zou kunnen zeggen, dat de persoon die iets wil ondernemen, zich eerst de noodzakelijke dosis zelfverzekerdheid vergaart, doordat hij zich langs mystieke weg de goede afloop van de onderneming suggereert. De dристheid, de luidruchtigheid en de wreedheid, waarmee de nachtelijke roovers bijna altijd optreden, wortelen m. i. niet in persoonlijke moed, doch staan in een bepaalde verhouding tot het gevoel van zekerheid, dat men door de berekeningen heeft verworven. Het rumoer en het wilde schieten zal wel dienen om de dorpsbevolking angst aan te jagen, eenerzijds om de troep zoo groot mogelijk te doen schijnen, anderzijds omdat het rumoer op zichzelf reeds toegepast wordt als afschrikwekkend middel. Men denke b. v. aan het bij maans- of zonsverduistering gemeenschappelijk slaan op de alarmsignaalblokken (kentongan). Deze analyse vindt steun bij Groneman: „Laf, „hartigheid — en ware helden zijn er „onder de kètjoes niet veel — zoekt „immers haar heil in bangmakerij, dat „is het opwekken van dezelfde ondeugd „bij den vijand”.

De telling met behulp waarvan men kan onderzoeken op welke dagen bepaalde dorpen van hunne beschermgeesten verlaten zijn, heet pedanjangan (danjang is geest). De techniek van deze telling berust op het toekennen van cijferwaarden aan de dagen van de vijfdaagsche en zevendaagsche week. De dorpsbewoners gebruiken een combinatie van deze twee weken, welke zich om de 35 dagen herhaalt. De cijferwaarden van de bij elkaar behorende dagen worden opgeteld, waarna de som een bepaalde letter

van het javaansche alphabet aanwijst. Op deze wijze vindt men de beginletters van de dorpen, waar men op bepaalde dagen geluk zou kunnen hebben, omdat de tegenwerkende factor van de beschermgeesten vervalst.

De tweede soort van telling beoogt uitsluitel te geven omtrent de vraag in welke richting men moet vluchten, wanneer de tegenstand te krachtig is en wordt kalamoedëng genoemd (kala is booze geest; moedëng is wetenschap). Hierbij wordt een windroos gebruikt. In het middelpunt van de roos en op de vier hoofdhemelstreken legt men zooveel kleine steenen of pitten als de cijferwaarde van de tevoren reeds berekende dag der gecombineerde weken bedraagt. Volgens bepaalde regels worden de steentjes verschoven, waarna men tenslotte de voor de vlucht gunstige hemelstreek vindt. Eveneens kalamoedëng wordt volgens Groneman genoemd de telling om de gunstige uren voor de nachtelijke operatie te vinden. Twee van deze tellingen worden hieronder beschreven.

De derde soort telling heeft ten doel te onderzoeken op welke dagen men wel en op welke men geen tegenstand heeft te duchten; in het bevestigend geval of deze tegenstand gebroken kan worden en met welk risico, of de tegenstand zoo krachtig zal zijn, dat men gedood of verwond (zwaar of licht) wordt, dan wel dat de krachten tegen elkaar opwegen. In het ongunstige geval ziet men liever van de onderneming af. Afbeelding 9 geeft een telling van de derde soort, een radjamoeke. Photo's 10 en 11 zijn beide een kalamoedëng en dienen om gunstige uren op te sporen.

Afbeelding 9 stelt een zilveren, om een spil draaibare schijf voor, welke door twee concentrische cirkels in drieën gedeeld is, terwijl 4 diagonalen de schijf in 8 sectoren verdeelen. In het binnenste is een tekst geschreven, welke volgens Groneman: La ilaha illallah zou luiden en voor de rest onleesbaar is.

Volgens den hoofdpengoeloe van Malang, Hadji Achmad Ridwan, staat boven en links en rechts van het rozet geschreven: Allah; ilahoen en lilahi; terwijl langs de binnenste cirkel te beginnen aan de bovenzijde naar links geschreven staat: Allah; lilahi; Allah; lilahi, waartusschen enkele letters zonder bepaalde beteekenis. Elke sector vertegenwoordigt 3 of 4 dagen.

Aan de linkerzijde van een der buitenste menschenfiguren (rechts bovenaan), bevindt zich een groote hangende maansikkel, welke smalle sikkel de eerste dag van de Javaansche maan-maand voorstelt. Bij de sector waarin deze sikkel gegraveerd is begint men dus te tellen (zie het kringetje links beneden de sikkel). Men telt door tot sector 8, welke rondgang is aangegeven door de kringetjes van 1 tot 8 te laten oploopen. Dan staat in de eerste sector op de cirkel geschreven in Javaansche karakters „sanga” d.i. 9. Op sector 9 volgt op de eerste cirkel een kring, vervolgens een kring met één stip er boven enz., tot een kring met zes stippen erboven. Voor de derde maal in de sector 1 aankomende, staat onder „sanga” in Javaansche letters „pitoe”, d.i. 7, hetgeen met inachtneming van de waarde van de vorige sector 17 beteekent. In de drie volgende binnenste sectoren volgen op overeenkomstige plaatsen 8, 9 en 10 maansikkeltjes, d.i. 18, 19 en 20. Dan tellen wij door met behulp van de maansikkeltjes naast de rij buitenste menschenfiguren gegraveerd, nl. van 1 tot 9 d.i. 21 tot 29. De dertigste dag is de volgende sector en wordt aangekondigd door vijf kringetjes in kruisvorm gezet links naast de menschenfiguur in sector 5 (buitenste rij).

Het veranderen van de teekens heeft geen ander doel, dan om het lezen van het orakel te bemoeilijken. De Arabische letterteekens tusschen de sectoren 1/2, 3/4, 5/6 en 7/8 vertegenwoordigen de kleuren der vier hoofdwindstreken, nl.:

poetih is wit voor oost; abang is rood voor zuid; koening is geel voor west en irëng is zwart voor noord. De buitenste rij menschengestalten stelt de partij van de onderzoekers van het orakel, de binnenste rij die der tegenstanders voor.

Deze gestalten zijn niet alle intact. In de buitenste rij zijn slechts de figuren in sectoren: 1 (echter ongewapend en handen op den rug!); 2, 3, 5, 7 (als sector 1) en 8 intact. De verminkte figuren van de buitenste rij bevinden zich in de sectoren:

- 4) onderarmen, genitalia en linkerbeen ontbreken;
- 6) onderarmen, genitalia ontbreken en twee buikwonden.

De verminkte figuren van de binnenste rij bevinden zich in de sectoren:

- 1) genitalia ontbreken (gewapend, doch linker arm op den rug);
- 2) onderarmen en genitalia ontbreken;
- 3) genitalia ontbreken (doch gewapend);
- 4) linker onderarm ontbreekt (rechter op den rug), genitalia niet aanwezig;
- 5) genitalia ontbreken (doch gewapend);
- 6) hoofd en genitalia ontbreken.

Deze verminkingen symboliseeren de machtsverhouding van buitenste en binnenste rij figuren, verschillende graden van overwicht zijn daarmede uitgedrukt. Had ik in Sragen een rãdjãmoekã verkregen met een machtsverhouding van 3 gewonden (buiten) tegen 4 gewonden (binnen), bij deze veel oudere rãdjãmoekã uit Jogjakarta is de positie van de ondervragers van het orakel nog veel gunstiger. Al dadelijk valt op, dat bij de buitenste figuren geen vitale lichaamsdeelen ontbreken, in tegenstelling tot de binnenste rij in sector 8 (hoofd). Voorts telt men in de buitenste rij van 8 figuren 6 niet verminkte, tegen in de binnenste rij slechts 2. Echter is om het orakel wat moeilijker te maken aan de figuren der binnenste rij zwaardere bewapening gegeven (sectoren 1, 3, 4,

6, 7), tegen die der buitenste rij één persoon minder (sectoren 2, 3, 5 en 8).

Op de dagen corresponderende met verminkte figuren der buitenste rij is het niet gunstig iets te ondernemen. De raadzoekende kiest dus dagen welke overeenkomen met intacte figuren in de buitenste en verminkte in de binnenste rij. De gunstige verhouding noemt men roesak djero, d.i. van binnen verwond. Voorbeelden van deze positie zijn de sectoren: 2, 3 (ten deele, want eenige tegenstand is te vreezen), 5 en 8 (zeer goed). De met deze sectoren overeenstemmende dagen zijn voor den onderzoeker gunstig.

Zijn de buitenste figuren verminkt en de binnenste niet, dan wordt de onderzoeker gewond. Deze voor hem ongunstige positie noemt men roesak djawi, d.i. van buiten gewond. De onderzoeker zal dus dagen corresponderende met de sectoren 4 en 6 beslist niet kiezen en die van sector 7 liever ook niet. In het laatste geval zullen beide partijen wel ongedeerd uit den strijd komen, doch de binnenste rij is wat krachtiger. Deze positie noemt men sri, d.i. geluk.

Uit bovenstaande beschouwingen mag men de conclusie trekken, dat de positie van de raadzoekende van het begin af aan sterker is dan die van zijn tegenstander(s), hetgeen daarom zoo merkwaardig is, omdat beide partijen tegelijkertijd ondervragers van het orakel kunnen zijn. Zijn de onderzoekingen gunstig afgelopen, dan kan men driest optreden, is daarentegen slechts een twijfelachtig resultaat verkregen, dan moet men bij de minste tegenstand het hazenpad kiezen.

Prof. dr. G. A. Wilken³⁰⁾ geeft een voorbeeld van een soortgelijke wicheltabel bij de Djohoreezen, genaamd kotika djohoro: „De bewoners van het aan den „uithoek van het Maleische schiereiland „gelegen staatje Djohor maakten zich in „vroeger tijd veel aan zeeroof schuldig, „zoodat Djohorees en zeeroover syno-

„niem geworden zijn. Om die reden „ook is de kotika Djohor, oorspronkelijk „van Djohoreesch en oorsprong, een ko- „tika voor zeeroovers, die door hen ge- „raadpleegd wordt om te zien of zij op „een zekeren dag slaags zullen raken en „zoo ja met welken uitslag. De kotika „zelf heeft een eenigszins eigenaardigen „vorm. Zij bestaat uit twee concentri- „sche cirkels, verdeeld uit 12 sectoren, „de 12 maanden voorstellende. In het „geheel zijn er dus 24 vakken. De mees- „te daarvan zijn beteekend met een „poppetje, waarvan er enkele met, andere „zonder hoofd zijn afgebeeld. Enkele „vakken zijn echter ledig. Komt men nu „bij de berekening op een vak met een „poppetje zonder hoofd, dan is dit on- „gelukkig, op een met een hoofd een „gelukkig teeken. Wijst de kotika echter „een ledig vak aan dan is de uitslag „twijfelachtig.”

De volgende afbeelding 10 geeft een in teekening gebrachte kalamoedeng, of telling berustende op de waarde der weekdays, te zien. De waarde der dagen — naptoe of neptoe genaamd — zijn Zondag 5, Maandag 4, Dinsdag 3, Woensdag 7, Donderdag 8, Vrijdag 6 en Zaterdag 9. Voor de 5 dagen van de marktweek is die waarde: Kliwon 8, Legi 5, Pahing 9, Pon 7 en Wagé 4. Men zet nu een rechthoek uit waarvan de lange zijde in 12 en de korte zijde in 5 gelijke deelen is verdeeld. De deelen van de lange (verticale) zijde krijgen van onder naar boven het maximum der waarden van de gecombineerde dagen. Men begint dus met de laagste waarde, d.i. Selasa wagé, welke dag een waarde heeft van 3 plus 4 is 7. Vervolgens Senen wagé, waarde 4 plus 4 is 8. Ngahad wagé is 5 plus 4 is 9. Djoemoeah wagé is 6 plus 4 is 10. Rebo wagé is 7 plus 4 is 11. Kemis wagé is 8 plus 4 is 12 en Septoe wagé is 9 plus 4 is 13. Ngahad pahing is 5 plus 9 is 14. Djoemoeah pahing is 6 plus 9 is 15. Rebo pahing is 7 plus 9 is 16.

Kemis pahing is 8 plus 9 is 17 en Septoe pahing is 9 plus 9 is 18. Daarmede zijn de maximale waarden der mogelijkheden van dagcombinaties — totaal 35 — verwerkt. De 12 getallen: 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17 en 18 plaatst men dus bij de verticale lijn.

De 5 horizontale deelen wijzen de 5 tijden van den avond en den nacht aan: van 6 uur n. m. tot 8 uur n. m., van 8 tot 11, van 11 tot 1, van 1 tot 3 en van 3 tot 6 v. m. Deze uren worden bij de horizontale zijde geschreven. De eigenschappen der uren worden d. m. v. teekens in de vierkanten aangegeven:

- a) een ledig vak (soewoeng) is niets, nutteloos;
- b) drie punten (sri gigis) is goed;
- c) een liggend kruis (sri ageng) is zeer goed;
- d) een enkele punt (patjak) is slecht.

Het is mogelijk, dat het resultaat van de kalamoedëng niet overeenkomt met dat van de rådjåmoekå. Een tweede kalamoedëng geeft fig. 11 te zien. De verticale is op dezelfde wijze samengesteld als tevoren. De horizontale geeft in plaats van 5, 7 tijdperken aan, welke ieder een tijdruimte van twee uren aanwijzen, behalve de twee laatste kolommen welke of voor ieder één uur gelden, dan wel respectievelijk voor twee en 12 uur. De beteekenis der waarden is wederom met teekens, nu geen 4 doch 8, aangeduid:

- a) een ledig vak (soewoeng) niets belovend;
- b) een schuine streep (tjarik dalan) geen kans;
- c) een dubbel kruis (sri ageng) zeer goed;
- d) een zwart ovaal, wellicht een messteek voorstellende (patjak) zeer ongunstig;
- e) een driehoek (tjarik banjoe of sri banjoe) is goed;
- f) een gedeeltelijk verlichte maan (maansverduistering? toedjoe pati) is levensgevaarlijk;

- g) stralende zon (kålå penganten of sri gigis) niet gunstig;
- h) een liggend kruis (dalan prapatan is kruisweg) slecht.

De verhoudingen van a plus d tot b plus c van de eerste kalamoedëng zijn voor de vijf achtereenvolgende tijdruimten:

- van 6 uur tot 8 uur 2 (nutteloos en slecht):
1 (goed);
- „ 8 „ „ 11 „ 1 (nutteloos en slecht):
1 (zeer goed);
- „ 11 „ „ 1 „ 11 (nutteloos en slecht):
1 (zeer goed);
- „ 1 „ „ 3 „ 3 (nutteloos):
1 (zeer goed);
- „ 3 „ „ 6 „ 5 (nutteloos en slecht):
7 (goed en zeer goed).

Volgens deze kalamoedëng zijn dus de uren van 3 tot 6 v. m. het gunstigste. Volgens de andere kalamoedëng zijn de uren van 10 tot 12 het beste, immers de cijfers van (nutteloos plus slecht) verhouden zich tot de betere, respectievelijk als volgt: 7:5; 2:1; 3:4; 1:1; 7:5; 2:1 en 7:5. De derde en vierde perioden zijn dus het beste. Aangezien men inderdaad van 10 tot 2 wel vast slaapt, komt dit resultaat met de werkelijkheid overeen.

Twee Bataksche z. g. dievenkalenders in mijn bezit zijn respectievelijk verdeeld in 5 maal 5 en 12 bij 30 vierkanten. De eerste moet volgens Wilken een pormamis zijn, afgeleid van het woord mamis, dat stervensuur beteekent, de tweede een z.g. porhalaän. De pormamis wordt ook gebruikt als de kalamoedëng, nl. tot bepaling van de waarde der tijdstippen, terwijl de porhalaän wordt gebruikt voor de berekening der waarden van de dagen ³¹⁾. De pormamis is versierd met staande en vliegende vogels, insecten en kringetjes, de porhalaän met sterren, zonnen, manen, kruisen en (letter?) teekens.

Tot in den jongsten tijd (b. v. de roovers in het regentschap Magetan ³²⁾) worden zoowel in Indië als in Europa

magische methoden gebruikt, zij het door misdadigers, op geneeskundig gebied, bij het voorspellen van de toekomst of het ophelderen van misdaden. Deze omstandigheid dwingt ons het probleem van de magie der primitieve volksstammen met gepaste bescheidenheid te benaderen. Voor de bestuurs- en politieambtenaren geeft de magische techniek

een goed middel om de wijze van denken der primitieven te leeren volgen. Begint dat begrip bij ons te dagen, dan bemerken we tot onze verwondering, dat wat eerst zoo veraf en kinderlijk leek, toch geenszins principieel anders is, dan datgene wat andere — ook de blanke rassen — op dit gebied bezitten.

NOTEN.

Dit artikel is een bewerking van een in het tijdschrift van wijlen Cesare Lombroso: „Archivio di Antropologia criminale, Psichiatria e medicina legale”, Volume LIV 1934 Luglio - Agosto, verschenen bijdrage, getiteld: „La magia al servizio della Polizia e dei delinquenti nelle Indie Olandesi”. De clichés, behalve die van afbn. 5 en 12, zijn door den redacteur Prof. M. Carrara bereidwillig afgestaan, waarvoor mijn oprechten dank wordt uitgesproken.

Behalve naar de ondervolgende vindplaatsen, wordt nog verwezen naar de volgende publicaties in Ned.-Indië verschenen: R. Prawoto „Dievenbijgeloof op Midden-Java”, Tijdschr. Bat. Gen. 58, 1919, herdrukt in de Ned. Ind. Pol. Gids 1926 No. 1 t/m 5; dezelfde schrijver „Kepertjajaan maling di Djawa tengah”, Visser & Co., Batavia 1921. Deze opstellen behandelen het krimineele en niet het anti-krimineele bijgeloof. De daarin voorkomende feiten zijn niet aan een beschouwing onderworpen. Ten slotte het opstel van W. G. Vergouw „Het animisme in de javaansche dievenwereld”, Kol. Studiën jg. 13, 1929, welk laatste opstel voornamelijk is gebaseerd op de gegevens van R. Prawoto.

- 1) „Kriminalistiek, kriminalistische instituten, politielaboratoria en opsporingscentrales”, Kol. Studiën December 1933 blz. 614/615.
- 2) „Handwörterbuch der Kriminologie”, Berlin und Leipzig 1933, Verlag W. de Gruyter & Co. i.v. „Aberglaube”.
- 3) „Handbuch für Untersuchungsrichter”, 7. Auflage 1922 blz. 480.
- 4) „Blikken in het zieleleven van den Javaan?”, De Gids 1908 blz. 430, herdrukt in „Verspreide Geschriften” VI blz. 106.
- 5) „De Javaansche Geestenwereld”, deel I 6de druk 1933, blz. 249. Voorts R. Prawoto t.a.p. en Enc. v. N. I. onder „Animisme”.
- 6) „Het magisch denken van den Inlander”, De Indische Gids April 1926. Zie voor dit pangulubalang genoemde beeld ook: Prof. Dr. G. A. Wilken „Handleiding voor de Vergelijkende Volkenkunde”, uitgegeven door C.M. Pleyte Wzn., Leiden, E. J. Brill 1893 blz. 579.
- 7) „De kentongan en de veiligheid”, De Ned. Ind. Pol. Gids 1932 blz. 104. Zie omtrent de afwerende kracht van Ityphalische beelden: Wilken t.a.p. blz. 52 en over het beeld als bewaker van erf of dorp bij de Bataks genaamd porpagaran, als voren blz. 579.
- 8) „Geist und Werden der Musikinstrumente”, Berlin 1929.
- 9) Zie ook enkele afbeeldingen behorende bij J. S.

- en A. Brandts Buys - van Zijp: „Omtrent spleetrommen en verwanten”, Djawa 6, 1933.
- 10) „Magie bij de Grieken en Romeinen”, Haarlem 1921 blz. 101, 146, 169, 206 en 214.
- 11) „Amulettes Javanaises”, Tijdschr. Bat. Gen. 40 Nos. 5/6,
- 12) Als voren blz. 3.
- 13) „Handleiding enz.” blz. 579 Enc. v. Ned. Indië II Leiden 1918 blz. 703/704. Zie voor een masker, dat speciaal tegen dieven beschermt: Wilken t.a.p. blz. 664.
- 14) „Enc. v. N. I.” II blz. 87.
- 15) „Superstition and crime in India”, The Police Journal 1930 blz. 1/10.
- 16) „Okkultismus und Verbrechen”, Dr. P. Langenscheidt Berlin W 57 1929 blz. 22/23.
- 17) „Koedjang en Badi”, in „Verspreide Geschriften” VI blz. 299/307.
- 18) Als voren blz. 306.
- 19) Idem blz. 85, 86/90 en 94.
- 20) „Early civilisation”, London 1921 blz. 191 en 96.
- 21) „Sur les mutilations de cadavres en Finlande”, in Revue Internationale de Criminalistique 1933 blz. 40/45. Zie voorts omtrent gevallen in Europa Dr. Erich Wulffen: „Der Sexualverbrecher”, Dr. P. Langenscheidt, Berlin 1910 onder „Aberglaube und Mord” blz. 486 en „Leichenschändung” blz. 496.
- 22) „Handb. f. U. R.” II blz. 807 en 958.
- 23) „Wildertum und Wildfischerei in Osterreich” Verslag Ulr. Moser, Graz. 1930 blz. 26/30.
- 24) Prof. J. C. van Eerde: „Koloniale Volkenkunde” I blz. 70.
- 25) „Indian village crimes”, London Ernest Benn Lt. 1929 blz. 81.
- 26) „Crime and custom in savage society”, Kegan Paul London/New-York 1932 blz. 81.
- 27) „Selbstmord und Todesfurcht bei den Naturvölkern”, Zutphen W.J. Thieme & Cie. 1933 blz. 374.
- 28) „Een kêtjoegeschiedenis”, Dordrecht 1887.
- 29) „De desapolitie in het regentschap Sragen (Soerakarta)”, Kol. Stud. No. 2 1930 blz. 225/227.
- 30) „Handleiding enz.” blz. 593/594.
- 31) Als voren blz. 593.
- 32) Zie ook: Prof. dr. J. P. Kleiweg de Zwaan: „Vorstellungen über den „Diebstahl bei den Eingeborenen des Indischen Archipels” in: Internationales Archiv für Ethnographie Bd. XXII (1915) en Mr. C. T. Bertling: „Magie en Phalisme”, H. J. Paris, Amsterdam (1934).
- 33) Door vriendelijke tusschenkomst van den heer C. G. M. van Arcken, tevoren fd. assistent-resident van Magetan, thans controleur B. B. te

Malang, geraakte ik in het bezit van een foto — gemaakt door den detachementscommandant der Veldpolitie Catoire — waarop de amuletten voorkomen van Koeslan alias Abdullah, een der meest gevreesde bendeleiders van de rampokkers in Magetan. Op afb. 12 ziet men van links naar rechts: a) een houten krisscheede; b) een oud-ijzeren kris met heft; c) een fleschje met vloeistof dienende tot versterking van de libido; d) een gouden staafje, zooals Koeslan deze had gestoken onder de huid van voorhoofd, wangen en schouders, teneinde onkwetsbaar te worden; e) een met bladgoud belegd krisheft, voorstellende een gestyleerde menschenfiguur; f) lompen; g) een omwikkelde buis met vloeistof; h) gedroogde kruiden, welke tezamen met het krisheft bedoeld onder e) werden bewaard in de zak van zwartwit leer(uiterst rechts) en welke kruiden als voedsel moesten dienst doen voor de menschenfiguur; i) twee miniatuur koran's, afkomstig uit Constantinopel, met metalen doosjes aan de voor-

zijde voorzien van een vergrootglas, welke boekjes in de wierookdamp werden gehangen om onzichtbaarheid te verwerven. Deze boekjes bevatten geen bijzondere teksten.

Bij de arrestatie van Koeslan in den nacht van 11 op 12 October 1934, bevonden deze amuletten zich in een zak van zijn jas, welke was opgehangen aan een paal in het slaapvertrek. Bij zijn ontwaken door de politieoverval, trachtte hij deze jas te bereiken, daarbij tusschen de beenen van den detachementscommandant doorschietende. Toen dit mislukte en hem een revolver op de slaap werd gedrukt, liet hij ieder verzet varen. Hij is echter eerst gaan bekennen toen een Javaansche ambtenaar de magische kracht van zijn bladgouden krisheft had geneutraliseerd, door daarop vóór Koeslan te urineeren. Menschelijke afscheidingen hebben, zooals bekend is, sterk magische krachten, volgens de primitieven.

Bovenstaande toelichting dank ik eveneens aan den heer van Arcken.

JAVA. Res. Besoeki.

Afdeeling Panaroekan.
District Panaroekan.

Schaal 1:2000.

N

n. Patjalan.

n. Pradjekan.

22019

214

200

300

Legenda:

Voetpad.

Rivier.

Grot.

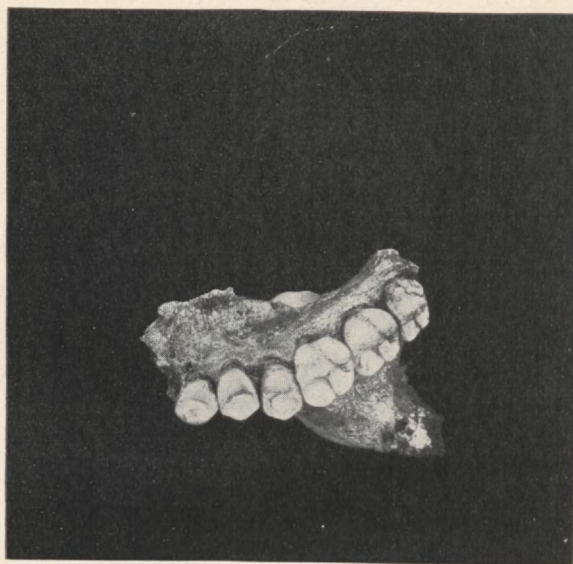
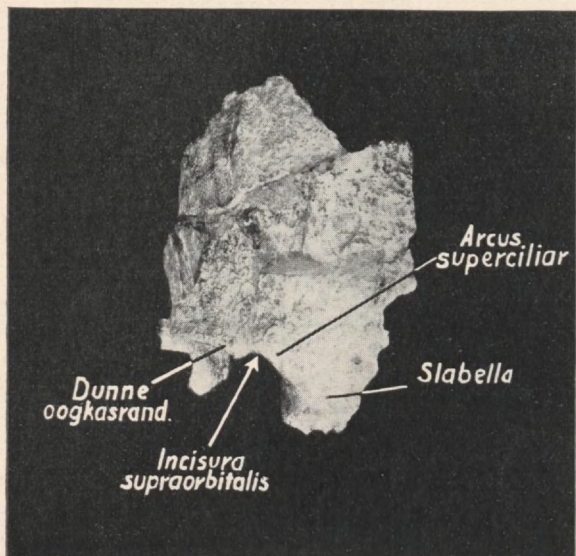
Δ T. Tertiair driehoekspunt.

◇ 214 Hoogtepunt en hoogtecijfer.

Opgenomen door
Sroehadi
Mei 1933.

Δ T. 168
384

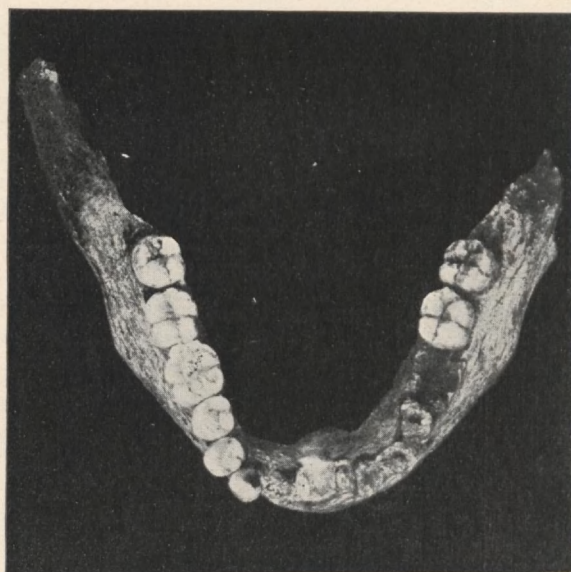
De gewone hoogtelijnen hebben een onderling
hoogteverschil van 5M; de dikke van 25M.



bovenkaak fragment.

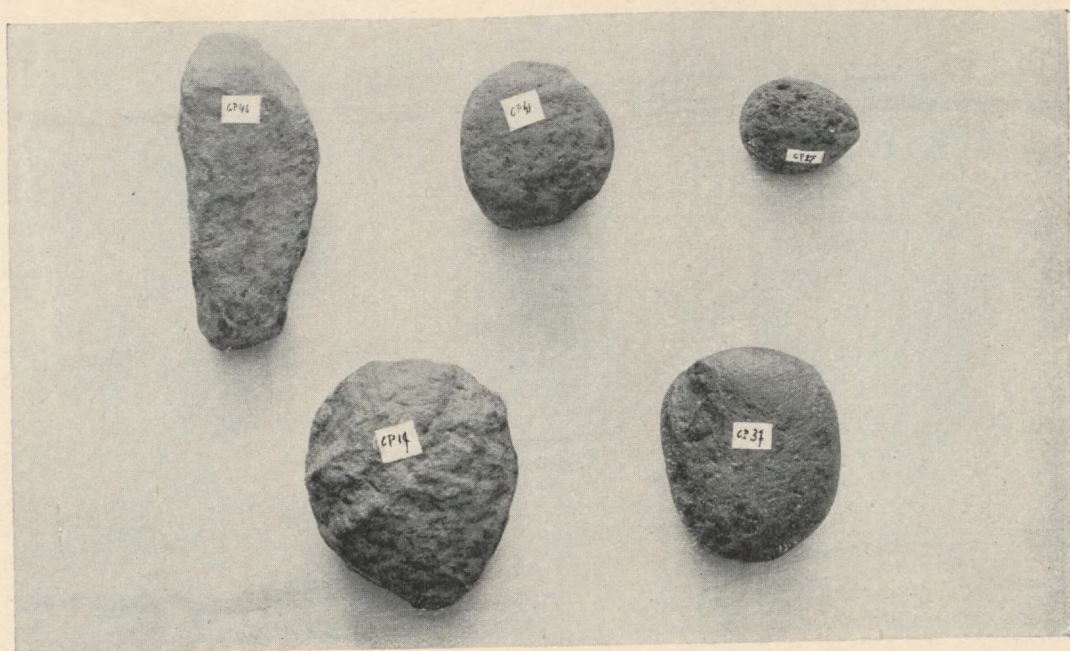


onderkaak fragment.

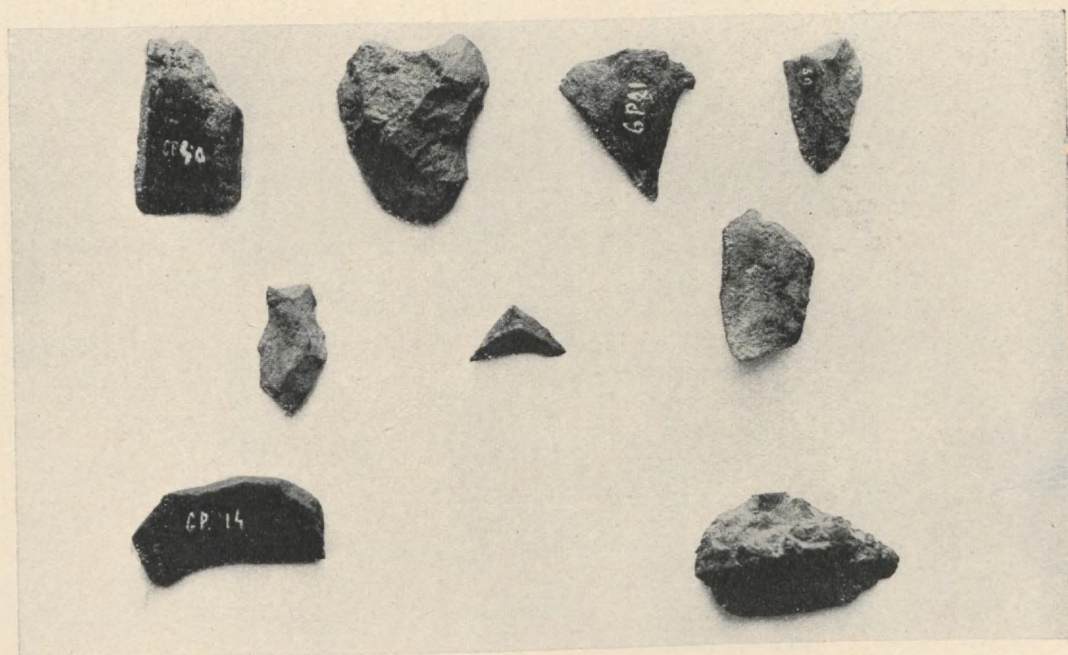


onderkaak fragment.

Schedelstukken van een menselijk individu.



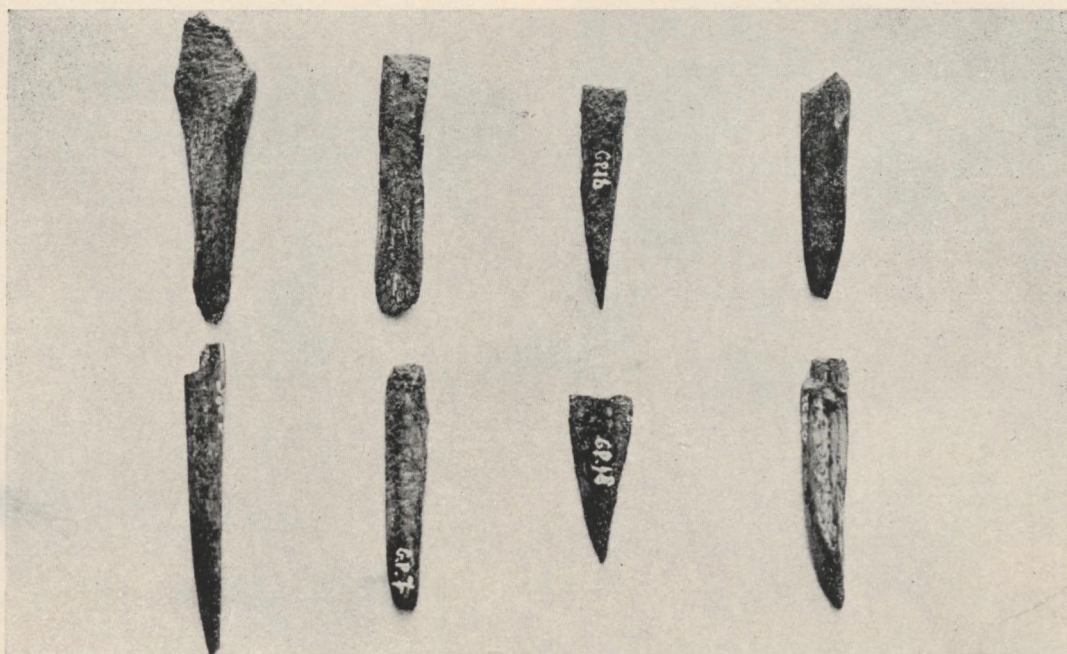
Ruw bekapte kalirolsteen.



Kleine steenen instrumenten. Rechtsonder steenen pylpunt met convexe basis.



Beenen Spatels in beetelvorm.



Beenen spitsen en kleine spatels.

PREHISTORISCH GROTTENONDERZOEK IN BESOEKI (JAVA)

A. DE GOEA PETPOEROEH NABIJ PRADJEKAN

door

H. R. VAN HEEKEREN

LIGGING V. D. GOEA PETPOEROEH.

Terreingesteldheid.

Bij de S. F. Pradjekan verlaat men den grooten postweg Bondowoso-Sitobondo in noordelijke richting. Men steekt de kali Sampean over, die zich een zeer diepe bedding heeft uitgeslepen in de vulcanische tuffen. Na tien minuten gaans bereikt men het dorpje Tjankring.

Hierna steeds langs een voetpad in noordelijke richting voortgaand, begint men onmiddellijk langs een schraal zachtglooiend terrein, waar het tufdek aan de oppervlakte treedt, langzaam te stijgen.

Na een half uur verandert het aspect; men nadert het eigenlijke gebergte, de vegetatie wordt weelderiger (althans in den westmoesson) en men begint zwaar te klimmen. De G. Koekoesan (niet te verwarren met dien bij den G. Ringgit gelegen) passeert men links en men daalt af in een komvormig dal dat door verschillende toppen en heuvelruggen wordt ingesloten.

De noord-westelijke rug bestaat uit een geïsoleerd kalkmassief (richting ongeveer noord-zuid), waarin zich halverwege de zuidelijke helling een grot bevindt, waar de ontgraving is uitgevoerd.

Even ten westen van deze grot wordt de kalkrug gesneden door de kali Patjajan, die daarna stroomafwaarts verschillende travertijnbassins vormt. De huidige loop der kali ligt ruim twintig meter onder de grot.

Het voetpad kan men nog verder volgen door het gebergte via Patjajan, en Kendit tot aan zee bij Klatakan.

Men treft op dezen tocht geen kalk meer aan. Eerst oostelijker in de omgeving van Sitobondo vindt men weder kalk. Vermoedelijk heeft deze kalk één reeks gevormd met die van Pradjekan, doch oorzaken van tectonische en vulcanische aard hebben deze reeks verbroken.

Het volgend proces heeft zich hier zeer waarschijnlijk afgespeeld:

Tectonische krachten veroorzaakten sterk isoclinale plooiingen van de in de erosiedalen afgezette sedimenten. Hierna had een opheffing plaats waardoor scheuringen ontstonden, door welke scheuren het magma omhoogsteeg, vulcaantjes zich vormden (leucietporfie-ren) en een rijzing van het land en het ontstaan van abrasievlakten volgden.

In de omgeving van Patjajan, twintig minuten van de grot, vindt men op verschillende heuvels nog sporen van sterk verweerde steenen sarcophagen uit het eind van den bronstijd.

De tocht te voet of te paard vanaf de S. F. Pradjekan tot de grot duurt vijf kwartier.

DE G. PETPOEROEH.

(Vleermuizengrot).

Daar de grot evenmin als de kali Patjajan op de topografische kaarten voorkomt, werd de onmiddellijke omgeving hiervan opnieuw in kaart gebracht Schaal 1 : 2000.

De grot was bij de bevolking bekend en naar het schijnt ook bij eenige Europeanen. De kalkconcessie der S.F. Pradjekan ligt hier niet ver vandaan.

Evenals vele andere grotten over geheel Java, waarin veel vleermuizen voorkomen of voorkwamen, is ook uit deze grot gedurende den wereldoorlog de guano weggehaald voor mestdoeleinden.

Van deze grot wordt door de Inlanders verhaald (ook van andere grotten in het Beser-gebergte) dat ze onder het gebergte door naar zee loopt. De uitgang moet dan ergens bij de G. Petjaren zijn.

Het is duidelijk dat men voor dergelijke diepe grotten een groote vrees koestert (als toegang tot de onderwereld?), wat tevens overdreven verhalen over tijgers en slangen met zich meebrengt.

Ook zou volgens overleveringen gedurende een heel jaar de grot in brand hebben gestaan, waarna eerst de ingang is zichtbaar geworden.

Het geheel bestaat uit een smal voorhof van 10 meter breedte, een voorkamer waar het daglicht nog voldoende doordringt, een gang die met een helling van ongeveer twintig graden naar beneden voert met verschillende zijgangen die allen na korten tijd doodloopen, een tweede groot gewelf wederom met enkele smalle doodlopende zijspelen.

Door een vrij recente instorting kan men hier de grot desgewenscht weder verlaten.

In het andere geval de tocht voortzettend bereikt men vrij steil dalend het derde en grootste gewelf.

De grot vertoont over het algemeen gewone karstverschijnselen, echter zijn er weinig stalactieten. De opvulling der eerste kamer bestaat uit een laag grijze en hier en daar vettige roodbruine aarde, gedeeltelijk door inspoeling van een der ingestorte wanden en een gat in het plafond. De roodbruine aarde kan ook een verweeringsproduct zijn.

Onder de laag losse aarde die ongeveer een meter dik is, ligt een laag aluminium-fosferiet. Een geslagen put werd na drie meter stopgezet, daar ze steriel was aan cultuurresten. De bodem der grot was toen nog niet bereikt.

De opvulling van het voorhof en bij den ingang der grot is zeer gering en zelden meer dan een meter dik. De bodem bestaat uit een zgn. kalkskelet, waarschijnlijk doordat het gesteente gedeeltelijk is weggeloofd. Een drietal proefgeulen aangezet in het eerste gewelf, bracht behalve eenige recente potscherven in de bovenste lagen, niets bijzonders op.

DE OPGRAVING.

Meer uitzicht op resultaten gaf het verlengde der middelste proefsleuf die den ingang van de grot bereikte.

Uit „keukenafval”, zooals potscherven, mollusken van een brakwatersoort, gespleten pijpbeenderen waar men blijkbaar het merg had uitgehaald, dierentanden en brandresten bleek, dat deze plaats in vroegere tijden als schuilplaats had gediend voor menschen die zich voornamelijk door jacht en het zoeken van schelpdieren een bestaan verzekerden.

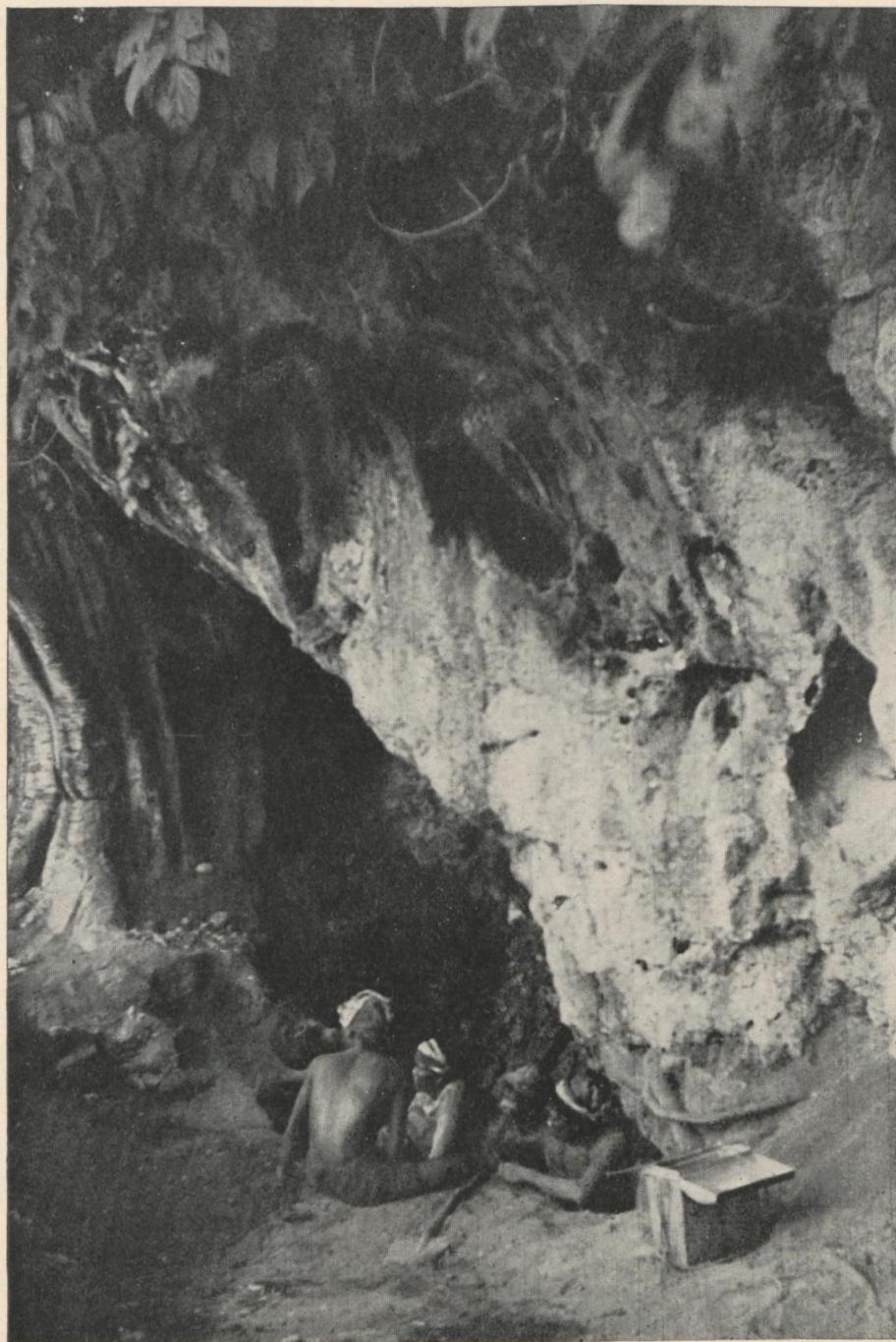
Nadat dus verwacht kon worden dat een methodische opgraving tot belangrijke resultaten kon leiden werd het voorhof in kleine sectoren verdeeld, zoodanig berekend, dat elke sector in één of twee dagen ontgraven kon worden.

Dit was noodzakelijk daar aan de ontgraving niet continu gewerkt kon worden.

De aarde werd laag voor laag afgekrabt met ijzeren krabbers en de gevonden voorwerpen op millimeterpapier zoowel op horizontaal als verticaal plan ingeteekend. De potscherven en dierentanden werden niet ingeteekend doch laag voor laag bij elkaar gevoegd.

Verkregen wij wat de cultuurresten betreft, belangrijke resultaten, deze plaats bleek voor systematisch opgravingswerk zeer ongunstig.

De opvulling was hiervoor te gering en de bodem bleek verschillende kuilen en zakken te vertoonen, zoodat met het samenstellen der stratigrafische kaarten, groote moeilijkheden werden ondervonden, terwijl deze bovendien geen juiste voorstelling kunnen bieden.



Vindplaats van het menselijk skelet.

Hoewel wij afgezien van de voorwerpen van meer recente datum, zooals eenige ijzeren voorwerpen en een fragment van een neolithische bijl, drie of vier cultuurlijnen meenen te kunnen vaststellen, is de relatieve chronologie hiervan niet komen vast te staan.

DE VONDSTEN.

a. been en hoorn.

In de eerste plaats leverde de opgraving voorwerpen op van been en wel een vijftal groote spatels in beitelvorm, twee kleine smalle beitelvormige spateltjes, eenige beenen spitsen en pijlpunten, een lans- of pijlpunt van hoorn (?) en een spitsje vervaardigd uit een dieren-tand.

De spatels van het groote soort komen volkomen overeen met die der door Ir. van Es ontdekte en door Dr. van Stein Callenfels verder onderzochte vindplaatsen in de G. Lawa bij Sampoeng (Ponorogo Oost-Java) en grotten bij Bodjonegoro.

Zij bestaan uit holle gespleten pijpbeenderen, waarvan het eind convex is afgeslepen waarvan de sporen met het bloote oog zijn waar te nemen. In de G. Lawa onderscheidt men echter behalve de beitelvormige ook nog een dun plat spateltje dat als krabber moet gediend hebben.

Deze laatste spatels liggen te Sampoeng over het algemeen op een lager niveau dan de beitelvormige. Te Pradjekan ontbreken zij geheel.

Van hoornen werktuigen zijn ook nog eenige sporen gevonden nl. een stuk hertshoorn en een stuk gewei van een kidang. Het stuk hertshoorn is juist op de plaats waar de snede moet zijn geweest dusdanig geschonden, dat er niet met zekerheid een werktuig uit valt te herkennen.

Beenen spitsen komen in verschillende gedaanten voor. Speciaal vestig ik de aandacht op een spitsje dat evenals de spatels uit een gespleten pijpbeentje be-

staat, waarvan het eind echter tot een punt is afgeslepen. Dergelijke spitsen zijn ook bekend uit Japan (Numazo), terwijl zij in het Hoabinhien eveneens voorkomen. Veelvuldig zijn zij gevonden bij de opgravingen in Zuid Australië waar zij als „Pirrian” beencultuur aangeduid worden.

Werktuigen van been en hoorn uit de grot Pha-Due in Indo China (uitsluitend beitels en krabbers) en vooral die afkomstig van de schelpenheuvel van Da-But in Noord Annam (krabbers, beitels, en spitsen) vertoonen groote verwantschap met Sampoeng en Pradjekan.

Om daar het stamland te zoeken van de beencultuur lijkt mij voorloopig nog voorbarig.

b. Slagenwerpsteeenen.

Behalve de werktuigen van been en hoorn, bracht de opgraving ook een aantal steenen op en wel voornamelijk kalirolsteenen.

Voorop gesteld dient te worden dat de kali Patjalar die thans ruim twintig meter onder de grot stroomt ze hier onmogelijk gedeponneerd kan hebben terwijl van een oude rivierloop tijdens de ontgraving niets is gebleken. De steenen zijn dus op onnatuurlijke wijze op hun plaats gekomen.

Naar hun vorm lijken zij met zorg uitgekozen. Zij vertoonen in de meeste gevallen de ovale of amandelvorm en sluiten goed in de hand.

Twee exemplaren zijn in het geheel niet bewerkt doch schijnen toch als slagsteen gediend te hebben; de slagsporen bij het treftpunt zijn duidelijk waar te nemen.

Drie slagsteenen zijn op één of meer plaatsen bekapt en alle drie laten een blus zien op de plaats waar de duim de steen omvat. Eén dezer steenen heeft grove blussen op verschillende plaatsen en schijnt min of meer tot een stompe punt toegeslagen.

Een andere steen is in de breedte doorgeslagen en bezit een ruwe onregel-

matige snede; het werktuig kan zoowel hak als zaagwerk hebben verricht.

Een kalisteen met een vlakke onderkant heeft ongetwijfeld als wrijfsteen gediend terwijl een groote onsymmetrische klinkvormige steen door het grof retoucheeren aan twee kanten tot een min of meer waaivormige snede is toegeslagen.

c. Kleine Steencultuur.

Steenafslag en splinters zijn tot werktuigjes gefatsoeneerd. Men ziet eronder driehoekige spitsen, segmentvormige krabbertjes, „Seitenspitze” en miniatuurbeiteltjes. Zij doen denken aan dergelijke instrumentjes van het „Toalien” van Celebes, doch de getande microlithen en pijlpunten zoo typisch voor deze cultuurvorm ontbreken te Pradjekan.

d. Pijlpunten.

Tenslotte is er nog één steenen pijlpunt gevonden en wel met convex achtereind zooals ook wel te Sampoeng zijn aangetroffen. Of hier een aparte cultuurlijn wordt aangeduid zooals dit te Sampoeng misschien het geval is, is niet zeker uit te maken. Nu zij echter bekend zijn van verschillende vindplaatsen tezamen met de beencultuur zooals Sampoeng, Bodjonegoro, Pradjekan, Toalagrotten (Toalien) en zooals wij later zullen zien ook Poeger eveneens in Besoeki, is een onderling verband niet uitgesloten.

e. Aardewerk.

Potscherven komen in de opperste lagen in groote hoeveelheden voor. Dieper komend nemen zij in aantal af.

De bovenste laag bracht zonder uitzondering recente potscherven te voorschijn, soms halve potten en kruiken en ook eenige porceleinen scherven waarschijnlijk van Chineesche oorsprong. In de middelste laag werden twee potscherfjes gevonden versierd met ruwe ingedrukte evenwijdige lijnen, een ornament dat wel afgeleid zal zijn van het bekende mandmotief. Dergelijke potscherven komen met honderden voor in

de dolmen en megalithische verblijfplaatsen te Pakouman, die dateeren uit het begin van den ijzertijd.

In de onderste laag zijn gevonden slechts twee potscherven, waarvan één stuk bestond uit de omgestulpte bovenrand van een pot. Hierop komt een eenvoudig horizontaal rechtlijnig ornament voor.

Wij kunnen veilig aannemen met de huidige kennis van dergelijke vindplaatsen, dat zij niets met de bovenbeschreven steen en beencultuur te maken hebben, en dat zij uit bovengeslagen lagen in deze strata terecht zijn gekomen.

f. Sieraden.

Hiervan zijn zoo goed als geen sporen ontdekt. Een enkel parelmoeren plat ringetje, zooals ook de opgraving te Sampoeng heeft opgeleverd, is alles. En hiervan is nog niet eens met zekerheid te zeggen of wij wel met opsmuk te doen hebben dan wel met iets dat als geldstuk of ruilmiddel gediend heeft.

Doorboorde dierentanden of schelpen zijn niet gevonden.

g. De vondst van mensche-lijke skeletdeelen.

Gedurende één der laatste dagen der opgraving werd in het uiterst westelijke gedeelte der rotsschuilplaats ongeveer een meter van de opstaande wand, die zich op deze plaats reeds spoedig naar voren buigt en als 't ware een nis vormt, nagenoeg op den rotsbodem eenige menschelijke botten aangetroffen. Bij voortzetting der ontgraving werden nog verschillende andere deelen van het skelet en den schedel gevonden.

De primaire ligging bleek echter door een wijdvertakt boomwortelstelsel geheel verstoord. Om de beenderen der skelet en schedeldeelen had zich een door kalk gecementeerde zandkorst gevormd, waaraan is toe te schrijven dat de conserveeringstoestand gunstig en preparatie ter plaatse niet noodig was. De stukken konden zonder gevaar voor

breken met de hand uitgenomen worden, terwijl de zandkorst bij de bewerking in het Palaeontologisch Laboratorium te Bandoeng, bij het been goed losliet.

Prof. W. A. Mysberg te Batavia, die eveneens het skelettenmateriaal van Sampoeng bewerkte, werd bereid bevonden ook het materiaal van Pradjekan te onderzoeken.

Van den schedel werden de volgende stukken gevonden:

1. Een deel van het voorhoofdsbeen, waaraan aanwezig de glabella en een aansluitend deel van den bovenrand van de R. oogkas. Een klein deel van de R. zijwand van den hersenschedel is aan dit voorhoofdsbeenfragment verbonden.

2. Een klein fragment van voorhoofdsbeen, waaraan aanwezig het laterale stuk van den bovenrand van de linkeroogkas.

3. het voorste deel (ongeveer de helft misschien) van het linker wandbeen.

4. een fragment van de ondergrens van linker oogkas met daaraan het linker neusbeen (grootendeels).

5. een groot deel van de onderwand van r. oogkas; het rechter bovenkaaksbeen is vrij compleet en is voorzien van den hoektand, twee valsche en drie ware kiezen.

6. een onderkaak, waarvan rechts de opstijgende tak halverwege ontbreekt, links de tak ontbreekt en ook de kaakhoek beschadigd is. Aanwezig rechts alle elementen van hoektand tot laatste kies, links tweede en derde kies.

7. Los: eerste en tweede snijtand rechts boven: in het bovenkaaksbeen (5) zijn groeven zichtbaar, waarin de wortels van deze tanden kunnen liggen.

- 8-11 Vier kleinere fragmenten van het schedeldak.

Daar de stukken niet aan elkaar passen, is reconstructie niet mogelijk. Hoewel ik reeds anderhalf jaar wacht op de beschrijving dezer deelen door Prof. Mysberg, beschik ik nog slechts over een overzicht dat, zooals er uitdrukkelijk bij vermeld staat, niet voor publicatie bestemd is.

Wel schijnt Prof. Mysberg tot de conclusie te komen dat er afwijking bestaat van de recente Javanen, overeenkomst met de vondsten van Sampoeng en te zamen met deze overeenkomst met Australiërs, Papoea's en verwanten.

De onderkaak bezit een kinuitsteeksel. De kiezen maken een forsche indruk doch schijnen de maxima van Javaansche mannelijke kiezen niet te overtreffen (hetgeen soms bij kiezen van Sampoeng en Bodjonegoro wel het geval was). De bovenoogkasrand is niet verdikt, doch boven de oogen komt een relief voor, een Australoid kenmerk.

Behalve de bovengenoemde schedelstukken werden ook nog gevonden groote en kleine stukken der extremiteiten, het bekken, waarbij het os sacrum, en ook nog wervels, ribben en borstbeen. Dit alles wacht nog op bewerking.

h. V e r t e b r a t a.

De gevonden zoogdierresten zijn door Dr. R. von Koenigswald gedetermineerd, waarvan ik de resultaten hieronder laat volgen. Behalve deze zoogdieren zijn nog gevonden, resten van varaan, schildpad en talrijke molluscen vooral veel van een brakwatersoort: Cyrena.

Rapport over zoogdierenvondsten van Goewa Petpoeroeh.

PRIMATES.

Pithecus pyrrhus Horsf.

Van den Loetoeng zijn brokstukken van twee schedels aanwezig, afkomstig „uit bovenste lagen”.

UNGULATA.

Bos (*Bibos*) *banteng* Raffl.

De Banteng is door tanden, sprongbeen, een stuk van het opperarmbeen en verdere resten vertegenwoordigd.

Bos (*Bubalus*) *bubalis* L.

Van den karbouw zijn melktanden aanwezig, verder schijnt een gedeelte der groote snijtanden hiertoe te behooren. De gewrichtsknobbels van een groot bovendienbeen evenals andere resten heeft tot opschrift „uit onderste lagen”.

Muntiacus muntjak Zimm.

Stukken van het gewei, resten van de onderkaak en sprongbeenderen toonen de aanwezigheid van den Kidang aan.

Sus Vittatus Temm.

Een hoektand uit de onderkaak met een voor dit varken typische dwarsdoorsnede, verder snijtanden en een hoektand uit de bovenkaak.

Samenvatting.

Deze kleine fauna bevat slechts soorten, die tegenwoordig nog op Java voorkomen. Met uitzondering van *Bos bubalis* worden ze alle op de door Dammerman samengestelde eerste lijst van Gowo Lowo (Madioen) vermeld. (Serv. Arch. Indes. Neerl. I Congr. Préh. à Hanoi, Batavia 1932, pg. 30/31).

De conservatietoestand is voor beide vindplaatsen ongeveer gelijk.

(w. g.) R. VON KOENIGSWALD.

Ik kan hier nog aan toevoegen dat het voortgezet onderzoek van de Sampoengfauna ook nog de aanwezigheid van karbouwen heeft geconstateerd. De karbouwenbeenderen en kiezen van Sampoeng zijn veel grooter en zwaarder dan die van de tamme karbouw, zoodat zij meer gelijken op de fossiele karbouw, vooral bekend uit het jong-pleistoceen (Ngandongfauna).

Dr. von Koenigswald beschouwt de Sampoengfauna als een vorm tusschen de Ngandong en recente fauna in en het is mogelijk dat ook de olifanten van Sampoeng overeenstemmen met die van Ngandong.

Van groote beteekenis is ook de ontdekking van Dr. Dammerman van de *Cervus eldi* onder de Sampoengfauna, een hertensoort dat thans nog op het Zuid Oost Aziatische vasteland voorkomt en op Java alleen tot nu toe fossiel bekend was en voorts de ontdekking van Dr. von Koenigswald van een Leporiden die niet meer op Java voorkomt evenals een kleine tijgersoort, die mogelijk verwant is met de *Felis rubiginosa*.

Ik heb daarom even stilgehouden bij de Sampoengfauna omdat de Pradjekanfauna te gering in aantal is om eenige aanwijzingen te geven voor den ouderdom. Als verwante vindplaats is Sampoeng dan ook veel belangrijker.

Dr. von Koenigswald denkt zich de ouderdom van Sampoeng niet ouder dan 5 tot 6000 jaar oud en zij is buiten twijfel alluviaal.

Conclusies.

De aan vondsten weinig rijke vindplaats bij Pradjekan laat niet veel conclusies toe.

De goea Petpoeroeh heeft een mesolithische been en steencultuur voortgebracht die verwantschap vertoont met Sampoeng II, al is zij er niet identiek mede. Te Sampoeng II immers hebben wij te maken met een cultuurvorm die uitsluitend been en hoorn kent, terwijl te Pradjekan bovendien een ruwe steencultuur is aangetroffen die meer wijst op verwantschap met het Toalien, waar eveneens onlangs door Dr. van Stein Callenfels beenen spatels zijn gevonden.

De menselijke schedelstukken behoorren evenals die van Sampoeng aan Papoea-Melanesiers, als dragers van een cultuur die op niet ouder dan 2000-1500 v. Chr. gerekend mag worden.

De opgravingen hebben plaatsgevonden van Maart tot en met Juli 1933.

GERAADPLEEGDE LITERATUUR.

O. Menghin, Weltgeschichte der Steinzeit.

P. V. van Stein Callenfels, Note préliminaire sur les fouilles dans l'Abri sous Roche du G. Lawa à Sampung, Hommage du Serv. Arch. d. I. N.

P. V. van Stein Callenfels and Ivor H. N. Evans, Report on cave excavations in Perak Oudh. Versl. 1926.

P. V. van Stein Callenfels, Het eerste palaeolithische werktuig in den Archipel Oudh. Versl. 1924.

Robert Heine Geldern, Urheimat und fruehste Wanderungen der Austronesier, Anthropos 1932.

W. A. Mysberg, Recherches sur les restes humaines trouvés dans les fouilles des Abri sous roche de G. Lawa à Sampung et des sites préhistoriques à Bodjonegoro (Java). Hommage du Serv. Arch. d. Indes neerl.

J. Zwierzycki, Een vondst uit de palaeolithische cultuurperiode in een grot in Boven-Djambi, De Mijnningen VII, 1926.

Paul Sarasin, Neue lithochrome Funde in Sumatra, Verh. der Naturf. Ges. in Basel Band XXV, 1914.

H. Mansuy, Stations préhistoriques de Keo-Phay, de Khac-Kiem, de Lai-Ta et de Bang-Mac, dans le massif calcaire de Bacson, Tonkin. Mémoires du Service géologique de l'Indo Chine XII, 1925.

L. J. C. van Es, Voorloopige mededeelingen over een nieuwe vindplaats van den prehistorischen mensch op Java, Handelingen v. h. vierde Ned.-Ind. Natuurwetensch. Congres, 1926.

- Madeleine Colani, Recherches sur la préhistorique indochinois, BEFEO XXX, 1930.
- Madeleine Colani, Quelques stations hoabinhiennes, BEFEO XXIX, 1929.
- Madeleine Colani, l'Age de la pierre dans la province de Hoa-Binh, Tonkin, Mémoires du Service Géologique de l'Indo Chine XIV, 1927.
- Madeleine Colani, Notice sur la préhistoire du Tonkin. Bulletin du Service géologique de l'Indo Chine XVI, 1928.
- Madeleine Colani, Quelques stations hoabinhiennes (Note préliminaire) Gravures primitives sur pierres et sur os (Stations hoabinhiennes et Bacsonniennes) BEFEO XXIX 1929.
- Herbert M. Hale, Notes on some Human Remains in the lower Murray Valley, South-Australia. South Australian Museum.
- G. H. R. von Koenigswald, Zur Stratigraphie des javanischen Pleistocän, De Ingenieur in Nederlandsch Indië 11
- K. W. Dammerman, Voorhistorische menschen en dieren in Java, De Tropische Natuur Afl. 12, December 1934.
-

ENKELE INTERESSANTE RELIEFS VAN OOST-JAVA

door

Dr. W. F. STUTTERHEIM.

Dank zij vooral de onvermoeide pogingen van Van Stein Callenfels bezitten wij de verklaring van menige reeks reliefs van bouwwerken in Oost-Java. Panataran, Djago, Soerawana, Tégawang, Sélamangleng en nog meer oudheden hebben de geheimen van hun reliefvoorstellingen grootendeels of geheel moeten prijsgeven. Niettemin zijn er nog talrijke series van dergelijke voorstellingen, zoowel aan bovengenoemde bouwwerken als elders, die op een verklaring wachten en het is in dat opzicht te betreuren dat bovenbedoelde onderzoeker de Hindoeïstische oudheden voor de steenen bijlen der praehistorie verwisseld heeft.

Zulk een verklaring van reliefseries is namelijk een zaak, die, behalve door kennis van de Oudjavaansche literatuur, vooral door een groote kennis van realia, dingen uit het dagelijksche leven, wordt mogelijk gemaakt, aangezien het gemeenlijk juist de details zijn, die ons op het rechte spoor brengen.

Ook hebben de reliefs nog een andere waarde dan alleen die van illustratie der literatuur. Hun realia juist, hun aankleding, verschaffen ons gemeenlijk een schat van cultuurhistorische gegevens, die ons kunnen helpen het beeld te volmaken dat wij ons bemoeien van de Oudjavaansche cultuur op te trekken. Daarenboven kunnen zij uit zuiver kunsthistorisch oogpunt belangrijk zijn en ons ook op dat gebied nieuw materiaal verschaffen.

Het is daarom eenigszins te betreuren dat er enkele niet tot een serie behorende of daarvan losgeraakte reliefs

over verschillende desa's verspreid zijn, wier beteekenis gemeenlijk juist om die reden niet meer kan worden nagegaan, doch die ons evengoed als de overige dergelijk materiaal kunnen verschaffen. Het lijkt mij wenschelijk om ook zulke enkelingen meer algemeen bekend te maken en ik stel mij voor dat thans met een viertal te doen.

* * *

I. Twee reliefs van Mlèri.

In de doekoeh Mlèri van de desa Bagèlénan aan den voet van den berg Pègat bevinden zich op de begraafplaats van Kjahi Agèng Mlèri eenige oudheden, welke door Knebel ter plaatse beschreven zijn en van bijzondere beteekenis moeten worden geacht. Immers, er werden redenen gevonden de vindplaats te identificeeren met het Waleri uit de Nāgarakṛtāgama, de bijzittingsplaats van Wiṣṇuwardhana in çiwaitische gedaante.¹⁾ Onder deze oudheden nu treft men een hoeveelheid reliefs aan, eveneens door Knebel beschreven, waarvan deze echter heeft verzuimd duidelijk te laten uitkomen, dat men hier met reliefs uit gansch verschillende deelen van de Oudjavaansche kunstgeschiedenis te maken krijgt. Voor een deel vertoonen deze reliefs namelijk tafereelen in een stijl, welke met dien van Panatarans hoofdtempel (eerste terras) overeenkomt, daar althans sterk aan doet denken, kortom wolkentafereelen; voor een ander deel vertoonen de bedoelde reliefs echter een stijl, die zéér dicht schijnt te staan bij dien der reliefs van Djâlatoendā, ja, in sommige opzichten

1) KNEBEL, in O. R. 1908: 144 vlgg. Inventaris II (O. R. 1915) no. 2073. Zie nog HOEPERMANS in O. R. 1913: 339 (Desa Tjanḍi Ngemplak). Over de identi-

ficatie met de Nāgarakṛtāgama-plaats zie VAN STEIN CALLENFELS in O. V. 1917: 61 vlgg. en KROM in O. V. 1915: 60 en Inleiding² II: 135.



Figuur 1. Relief van Mlèri (Kēḍiri). Detail van figuur 2. (Foto Holt).



Figuur 2. Relief van Mlèri. Arjunawiwāha-scene. (Foto Holt).



Figuur 3. Relief van Mlèri. Onbekende scene. (Foto Holt).

zels bij dien van Prambanans Çiwa-tempel. Dat zou dus een verschil van minstens vier eeuwen beteekenen. Bij mijn bezoek aan die heilige plaats werd ik dan ook zoozeer door dat verschil getroffen, dat ik mij voornam bij voor komende gelegenheid de aandacht op de oudste der reliefs, twee in getal, te vestigen, een gelegenheid, welke ik thans gekomen acht. Laten wij daartoe eerst den beschrijver Knebel aan het woord.

Het eerste der beide „beschadigde, verweerde en bemoste” reliefs wordt als volgt beschreven (*Fig. 2*):

„Bas-relief, voorstellende een vierarmig mannebeeld, gedost in groot ornaat, zittend op de wijze *sedekoe* op een dampar. De rechterhand wordt, naar boven geopend, gelegd achter het rechter been, dat in *silâ*-houding gevouwen is, en houdt een rozet; de linkerhand ligt, naar boven geopend, op de linker knie van het van den dampar neerhangend been, en houdt eveneens een rozet. De opgestoken achterhanden houden rechts een *aksamala*, links een *tjamarâ*. Çiwa dus. De god zit en face; aan zijn linker zijde staat een jager, gewapend met een *kruisboog*. Vóór dien jager zit, in *silâ*-houding een maagd (te oordeelen naar de bescheiden afmeting der buste). Hoog 0.55 M., breed van onder 0.76 M., van boven verminkt.”¹⁾

Het tweede geeft Knebel ons aldus weer (*Fig. 3*):

„Bas-relief, voorstellende een bedehuisje (*sanggar pamëlengan*), in het midden; rechts een man met een staart (*Kapidjembawan*? — vraagt mijn reisgenoot, de ontwikkelde *wedânâ* van *Srengat*) zittend op het verhoogd gedeelte van een *pendâpâ*. Hij heeft eene vrouw voor zich, die, op het lager gedeelte van de *pendâpâ*, naar hem toe-

kruipt (*brangkang*). Links van den aapmensch en naar voren, op een hooger gedeelte van de *pendâpâ*, zitten twee vrouwen in de houding *ngapoe-rantjang*, alsof ze bevelen ontvingen van den aapmensch. Boven de *sanggar-pamëlengan* is een *banaspati* gebeiteld. Links van dat huisje, zit een man *djigang dipoen blënggoe*, evenals op de bas-reliefs van *Bârâboedoer*, (zittend met een doek, die om de lenden en één opgetrokken knie gebonden is) onder een boom. Blijkens het loover-ornament, waarmee het bas-relief aan de bovenzijde gestoffeerd is, geldt het hier een drama in een bosch:

Kapidjembawan in de *petapan Gândamadânâ* misschien. Hoog 0.58 M., breed 0.93 M.”

Alvorens nu enkele opmerkingen te maken, waaruit de belangrijkheid dezer beide reliefs zou moeten blijken, wil ik de beschrijving hier en daar aanvullen en corrigeeren en vervolgens een poging wagen de beteekenis der afgebeelde scènes vast te stellen.

In de beschrijving van het eerste relief dan dient men in de plaats van „*dampar*” te lezen „*rotsblok*”. Nu wordt een rotsblok, waar een godheid op gezeten is, daardoor wel vanzelf tot een *dampar*, een troon, doch in verband met de scène is het belangrijk vast te stellen, dat hier geen zetel uit een paleis, doch een rotsblok is weergegeven.

Voorts dient gewezen te worden op de aanwezigheid van een glorie, een doodshoofd in de koningskroon en drie gladde armbanden om voor- en achterhanden. Dat de tweede persoon een jager zou zijn, blijkt niet duidelijk; waarschijnlijk was Knebel gepreoccupeerd door een verklaring van het relief, welke hij *après tout* niet heeft willen geven en waartoe hij niet kwam door een ver-

¹⁾ HOEPERMANS beschrijft het eerste der reliefs in O. R. 1913: 339 als volgt: „Een steen, waarop bas-relief staat gebeiteld, aan de regterkant een fraai en rijk met kroon op het hoofd versierd beeld, zittende

op een bank waarbij de linkervoet neerhangt, in de midden staat een gewapende man en aan de linkerkant zit een beeld met gevouwen handen voor het ligchaam op den grond.” Het tweede relief beschrijft hij niet.

keerde lezing van de derde persoon — een verklaring, die ik niettemin straks zal voorslaan. Ten rechte dient echter ten opzichte van de tweede persoon te worden opgemerkt, dat deze een dwergachtige gestalte heeft, ornaat, hoewel geen kroon, lange, afhangende, r ā k - s a s a - achtige lokken en een buitengewoon lang, naast zich in plooiën neervallend kleed draagt. Over het voorwerp, dat hij in zijn beide handen torst en dat hij klaarblijkelijk aan den zittenden persoon wil overhandigen, spreek ik straks nader. De derde persoon eindelijk is zeer beslist geen vrouw, doch een man, hetgeen uit zijn zitwijze blijkt (silā). Vergelijkt men de borst van dezen persoon met die van Çiwa, dan ziet men dat daar nauwelijks verschil bestaat; het zeer geringe verschil dat bestaat wordt veroorzaakt door de silā-houding, waardoor bij gevulde personen de borst wordt samengedrukt en dus naar voren treedt. In het voorbijgaan wijs ik nog op het feit, dat deze man geenerlei versierselen draagt en dat zijn haren in een zijdelingsche wrong zijn opgenomen. Een rotsblok achter dezen persoon accentueert den rotszetel van de godheid en doet de scène in het gebergte plaats hebben.

Wat kan deze voorstelling nu beteekenen?

Op het eerste gezicht is een verklaring eenvoudig genoeg: Arjuna (links op den steen), in devotie neergezeten (silā), staat op het punt de Pāçupata, het magische wapen, van Çiwa (rechts op den steen) in ontvangst te nemen, nadat hij met dezen god zijn strijd gestreden heeft. Thans doen zich echter enkele moeilijkheden voor. In de eerste plaats: wie is de dwergachtige persoon in het midden? In de tweede plaats: waarom heeft de Pāçupata den vorm van een kruisboog, indien wij tenminste Knebel moeten volgen? Met andere woorden, de geheele middelste figuur is onzeker. Bezien wij die dan ook nader.

Ik wees er reeds op dat deze figuur een dwergachtige gedaante heeft; dit wordt den beschouwer onmiddellijk duidelijk, indien hij zich voorstelt, dat de beide zittende figuren zouden opstaan — zij zouden verre boven de middelste uitsteken; reeds thans is de zittende Çiwa even groot als zijn buurman.

Het ligt voor de hand om (met Knebel!) aan de scène te denken, waarbij Arjuna, op weg om de bovennatuurlijke wapenen te bemachtigen, die hem de overwinning op de Kaurawa's moeten bezorgen, na zijn ontmoeting met den als kluizenaar vermomden Indra door dezen laatste naar Çiwa verwezen wordt, dezen god inderdaad ontmoet, doch zonder hem te herkennen, daar Çiwa zich in de gedaante van een kirāta had gehuld. Zooals men weet volgt dan een gevecht naar aanleiding van een twist, eindigende met de huldiging van Çiwa door Arjuna en het uitreiken van de gewenschte wapenen. Ook in de Javaansche bewerkingen van dit verhaal is het een zwijn, dat aanleiding tot de twist verschaft, aangezien de pijl van beiden het dier tegelijkertijd trof — dat dier ontbreekt dan ook nimmer op de reliefs, welke deze episode in beeld brengen.

Wat is nu echter een kirāta? Het is een lid van een volksstam, die, naar de traditie wil, door het veronachtzamen van de goddelijke voorschriften, tot den onreinen staat van çūdra was afgedaald en die in half-wilden staat van de jacht leefde. Voorzover mij bekend wordt deze volksstam echter niet dwergachtig voorgesteld, hoewel dat in het geheel niet ondenkbaar zou zijn, aangezien wij er toch wel een der primitieve bergstammen uit den praehistorischen tijd in zullen moeten herkennen, waaronder verschillende van dwergachtige gestalte voorkwamen. De beeldhouwer zou dan zoowel Çiwa in diens goddelijke gedaante als in diens kirāta-vermomming hebben uitgebeeld, iets wat bij de synoptische methode, onder

anderen in de reliefs van Prambanan gevolgd, voor een tamelijk oud relief, als het onze zal blijken te zijn, niet ondenkbaar is. Het valt echter op, dat het zwijn bij deze scene niet aanwezig is, hetgeen bij een Oudjavaansch relief met de kirāta-scene wél moet bevreemden, terwijl de dwergachtige gedaante voorloopig eveneens een beletsel vormt om de bovengegeven interpretatie voor juist te houden. Tenslotte lijkt mij het ornaat van de middelste figuur evenmin voor een wildeman te pleiten, zooals de kirāta's toch waren.

Het komt mij echter voor, dat nog twee andere opvattingen mogelijk zijn. Ten eerste dat de middelste dwergachtige figuur de bode der goden Nārada zou voorstellen. Deze toch wordt, althans in de huidige wajang, steeds dwergachtig voorgesteld, zoozeer zelfs, dat hij tot een nar onder de goden is geworden — in Jogjakarta wordt hij als een kind voorgesteld. Trouwens, ook in Indië wordt deze dewarṣi wel dwergachtig voorgesteld, waartoe de opvatting, dat hij eigenlijk een gandharwa was, misschien heeft bijgedragen ¹⁾.

In de tweede plaats is het mogelijk dat de beeldhouwer hier min of meer woordelijk den tekst van de Arjuna wiwāha in beeld heeft willen brengen. Daar toch wordt de episode van het uitreiken van den pijl als volgt beschreven:

Zang XII : 2

wuwusira sang hyang iṣ-
wara mijil tang apuy ri
tangan,

wawan aṣarīra kātara ma-
ngiṇḍitakēn warayang,
tinarima sang dhanañjaya
tikāṅṇara sūkṣma tikā,
ng anala ṣarīra sātma ka
lawan warayang wēkasan.

¹⁾ In de Arjuna wiwāha staat niets vermeld omtrent een door Nārada bij het uitreiken van de Pācupata gespeelde rol; wél moeten wij veronderstellen, dat hij

Hetgeen door Dr. Poerbatjaraka ver-
taald wordt met :

„Aldus zeide de Goddelijke Heer ; er kwam toen vuur te voorschijn uit zijn hand. Daarop nam hij een tastbaar lichaam aan met een pijl onder den arm. Deze geheime pijl werd door Dhanan-djaja" (Arjuna) „ontvangen, welke den vorm had van vuur, en ten slotte één was geworden met zijn eigen pijl." ²⁾

Zooals dit hier staat lees ik eruit dat Ćiwa een tastbare gedaante aannam en daarbij den pijl onder den arm droeg. Ik wil hier echter wijzen op een djar-wā-vertaling, die eenigszins afwijkt en een zin geeft welke zich beter met ons relief laat vereenigen.

Daar lezen wij namelijk :

tanantārā ānā agni midjil,
sing hastané hjang Baṭārā
Siwah, dé kang agni soewar-
ṇané, aroepā danāwagoeng,
ngiṇḍit panah Sang Paso-
pati, mārā mring Sang
Ardjoenā, doek ing prap-
tanipoen ngarsanirā ri
Sang Partā, agni ilang
sampoeng soemārīrā ma-
ring, sarirané Sang Partā. ³⁾

d.i. „Kort daarop kwam er vuur uit de hand van Baṭārā Siwah. Wat de gedaante van dat vuur betreft, dat had den vorm van een Danāwā ⁴⁾ ; hij droeg den pijl Sang Pasopati onder den arm ;

erbij aanwezig was, evenals alle andere leden van het gevolg van Ćiwa. In zang VII staat namelijk te lezen dat deze rondging met de scharen siddha's en ṛṣi's bij zich (POERBATJARAKA in Bijdragen 82: 203, 259.).

²⁾ Bijdragen 82 : 207, 263.

³⁾ Geciteerd naar Ardjoenāwihā, ed. Tan Khoen Swie, Kediri, pag. 50.

⁴⁾ Hoewel de tekst van een danāwagoeng, een groote dhānawa, spreekt, geloof ik toch dat wij dit niet letterlijk moeten opvatten. Het rijm eischt een oe en het gebruik van goeng (agoeng) op zulk een plaats schijnt zeer geliefd te zijn, ook al laat zich dat woord niet geheel met den tekst rijmen. Waar het hier op aan komt is het feit, dat de pijl door een bovennatuurlijk tusschenpersoon wordt overgebracht; de opvatting in de wajang zal, zooals we straks zullen zien, ons nader over die persoon kunnen inlichten.

hij ging naar Sang Ardjoenā; toen hij voor Sang Partā gekomen was, verdween het vuur, opgegaan in het lichaam van Sang Partā ¹⁾."

Zouden wij ons relief niet hebben, dan zouden wij geneigd zijn den d j a r w ā -dichter van fantasie te beschuldigen ²⁾. Thans lijkt het mij echter allerm minst uitgesloten dat de laatste met zijn opvatting van k ā t a r a, dat hij aan d h ā n a -w a gelijkstelt, misschien dicht bij de bedoeling van Mpu Kanwa, den dichter van de Arjuna wiwāha, was. Immers, naast de gebruikelijke beteekenis van dit woord („vreesachtig e.d.") kan het ook een bepaalde persoon aanduiden. Diens nakomelingen (k ā t a r ā y a n a) blijken voorts gaṇa's te zijn, zoodat de gelijkstelling van k ā t a r a met d h ā n a w a nog zoo vreemd niet is. In dat geval zouden wij dus niet met Dr. Poerbatjaraka aan het moderne k a t ā r ā (k ě t ā r ā, Kr. k ě t a w i s) = blijkbaar, merkbaar, te zien, enz. moeten denken (voorzoover ik weet beteekent het niet: tastbaar), doch aan den soortnaam van een bepaald wezen, waarschijnlijk een g a ṇ a.

Dit komt dan weer overeen met het feit, dat in de Jogjakartasche lakon Soetjiptā hēning mintārāgā de pijl door een dwerg van Baṭārā Goeroe naar Ardjoenā wordt gebracht, aangezien de g a ṇ a's, zooals bekend, een dwergachtige gestalte hadden.

Dit alles in overweging nemende, zou ik dan willen voorstellen het tweede vers van de geciteerde strofe uit de Arjuna

1) Ik wijs in het voorbijgaan op de voorstelling, dat het dus in de eerste plaats het magische karakter, de magische lading van den pijl en niet het materieele voorwerp zelf is, dat in de oogen van den d j a r w ā -dichter het belangrijkste uitmaakt. Goeroe's vuur, magische levenskracht par excellence, gaat, na eerst als drager van den pijl gefungeerd te hebben, in Ardjoenā's lichaam over en maakt dezen onoverwinnelijk; niet het bezit van den pijl zelf doet dit. In dit verband en met het oog op de groote waarschijnlijkheid van een dergelijke opvatting ook voor het oude Java zou ik mij willen afvragen of wij het laatste vers van de k a k a w i n -strofe niet aldus moeten vertalen: „Het lichaam (d. w. z. k ā t a r a -lichaam) werd (wederom) tot vuur en smolt ten slotte met den pijl

wiwāha te vertalen met: „Dit (nl. het vuur, dat uit Ćiwa's hand kwam) nam daarop een k ā t a r a -lichaam aan, een pijl op den heup dragende".

Van het vurig karakter van den pijl en zijn drager vinden wij in het relief echter niets terug, tenzij het de zeer lange eigenaardig golvende haren van den dwerg mochten zijn, die inderdaad een bijzonderen vorm vertoonen en, indien rood gekleurd, overeen zouden komen met de vuur-haren van diverse wezens uit de huidige wajang. Doch ook in andere kleinigheden wijkt het relief af, zooals in de wijze, waarop de pijl gedragen wordt, welke niet het genoemde n g i ṇ d i t i s (op de heup of onder den arm) doch eer n j ā n g g ā (op de handen). Dit verschil kan echter ook veroorzaakt zijn doordat men het oogeblik wilde uitbeelden, waarop het wapen werd overhandigd en daartoe in de handen genomen diende te worden.

De voorloopige conclusie is dan, dat het relief (met eenige afwijkingen) vers 2 en 3 van de 2e strofe van zang XII der Arjuna wiwāha uitbeeldt: *Arjuna ontvangt het wapen uit de handen van een uit Ćiwa's hand ontsproten d h ā n a w a, wiens wezen uit vuur bestaat.*

Hebben wij ons tot nog toe bezig gehouden met de dramatis personae, thans wil ik de aandacht vestigen op het corpus delicti, het wapen. Het is van genoegzame bekendheid, dat de Pasopati in de huidige wajang als een pijl wordt opgevat. Dit komt ook over-

(= pācupata) samen." Hier gaat het Ćiwa-vuur dus nog niet rechtstreeks over in het lichaam van Arjuna (zooals in de latere d j a r w ā -bewerking) doch blijft inhaerent aan het wapen. Dit laatste is dan echter niet meer dan drager van Ćiwa's vurige, magische kracht.

2) Ik behoef er waarschijnlijk niet aan te herinneren dat we zĳer voorzichtig moeten zijn met het verklaren van Oudjavaansche plaatsen uit d j a r w ā -bewerkingen. Ik heb daar elders op gewezen en het met voorbeelden toegelicht (Rāmalegenden enz. I: 234 noot 91). Indien echter de wajang-traditie met de opvatting van den d j a r w ā -bewerker overeenstemt behoeven wij de laatste niet zonder meer te verwerpen.

een met den tekst van de Arjuna wiwāha, die van een warayang en van een çara spreekt. In het Mahābhārata zelf zijn het echter verschillende wapens, die bij deze gelegenheid aan Arjuna worden uitgereikt en op ons relief is het een voorwerp, dat nadere bespreking eischt. Knebel spreekt van een kruisboog (armborst) en geeft daarmee ook mijn eersten indruk bij het aanschouwen van het relief in natura weer. Het voorwerp bestaat uit een lat, te oordeelen naar de figuur, die haar draagt, ongeveer 5 cm breed bij 1 meter lang. Aan het boven einde loopt deze lat puntig toe, aan het onder einde is zij meer afgerond en vertoont zij een scherp toe-loopend uitsteeksel. Op eenigen afstand van de bovenpunt bevindt zich onder tegen de lat of lade een gespannen boog van zeer geringe afmetingen, die daarenboven nog de merkwaardigheid vertoont, dat de pees niet aan de uiteinden van den boog is bevestigd, doch meer naar het midden. Inderdaad ziet een en ander er wel als een armborst of kruisboog uit, maar dan toch van een zeer eigenaardig soort, waarbij de boog uiterst kort is en de plaats, waar het lichaam van den boog bij het spannen tegen het lichaam steunen moet, een uitsteeksel vertoont, dat bij de gebruikelijke manier van spannen moeilijkheden zou opleveren. (Fig. 1)

Voorzoover ik weet komt een armborst op de Oudjavaansche reliefs niet voor; dat zegt natuurlijk weinig, aangezien dit dan de eerste maal zou kunnen zijn, dat wij zulk een wapen tegenkomen. Op de reliefs van Achter-Indië komt deze soort van boog echter vaak genoeg voor en wel in verschillende vormen. Reeds Groslier wees daarop in zijn boek over de realia der Oudkambodjaansche cultuur ¹⁾.

1) GROSlier, Recherches sur les Cambodgiens, pag. 89. „L'arbalète (fig. 54, A) se compose comme celle de notre moyen-âge d'un arc et d'un arbrier à gouttière. C'est encore maintenant au Cambodge et en pays moi une arme assez puissante qui, bien maniée, tue une biche à une trentaine de mètres. Elle s'arme

Men vindt ze te Angkor Thom, terwijl zij in natura bij de Kambodjanen en Moïs nog schijnt toegepast te worden. De reliefs van Angkor Thom vertoonen echter een veel brederen boog, waarvan de pees op de gebruikelijke wijze aan de uiteinden van den boog bevestigd is, terwijl de lade aan den top breed en rechthoekig en aan het onder einde iets smaller is.

Voorts vindt men er kruisbogen met dubbelen boog, die op wagens en olifanten worden vervoerd. Paul Mus heeft in een speciale studie op de merkwaardigheid gewezen, dat deze kruisbogen niet op de reliefs van Angkor Vat gevonden worden en concludeert in verband met enkele geciteerde plaatsen bij Chineesche schrijvers: „On pouvait bien s'attendre, avant tout examen, à voir l'influence chinoise jouer un rôle prépondérant dans l'évolution militaire des Indochinois du XII^e au XIV^e siècle. Il semble que nos documents en montrent quelques traces. Le progrès des études fera mieux apparaître le sens et la portée historique des faits relevés ici.” Hij neemt dus een waarschijnlijk Chineesche herkomst aan ²⁾.

Niettemin schijnt het niet overbodig voorzichtigheid te betrachten inzake ons exemplaar van Mlèri. Een blik op de detailfoto laat zien dat de lade er eigenlijk uit ziet als een zwaard zonder heft en dan ook de aan zwaarden eigene ribbe over het midden vertoont. Hoewel het natuurlijk niet uitgesloten mag geacht worden dat een armborst aan de onderzijde een dergelijke ribbe had en ons exemplaar van de onderzijde schijnt gezien te zijn (vandaar misschien het verdwijnen van den boog achter de lade), moeten wij toch de mogelijkheid overwegen dat hier een zwaard en een boog

de la façon indiquée fig. 56, E. Une gâchette en bois maintient la corde tendue”. Dezen en den volgende loci dank ik aan de vriendelijkheid van Dr. F. D. K. Bosch.

2) MUS, Les balistes du Bayon, in B. E. F. E. O. XXIX: 331 vlgg.

worden uitgereikt, waarbij de boog dan echter wel wonderlijk klein zou zijn afgebeeld.

De tekst laat ons hier in het onzekere. Er wordt gezegd dat de door Çiwa aan Arjuna overhandigde Pācupata „den vorm had van vuur” (n g a n a l a ç a r r i r a; vertaling Poerbatjaraka¹⁾). Ook wordt gezegd dat Arjuna pinisalinan laras makuta tan hana k ā l a h - a l a h, hetgeen Poerbatjaraka vertaalt met: „Bovendien kreeg hij een anderen boog en een helm zonder het minste gebrek.” Of Dr. Poerbatjaraka nog bewijsplaatsen heeft voor de betekenis van „helm” voor makuta is mij onbekend — in het Sanskrit betekent het woord uitsluitend zooveel als diadeem, kroon, terwijl, voorzoover ik kan nagaan, in de Oudjavaansche literatuur de betekenis van helm in ieder geval niet vaak voorkomt. Kan laras makuta bij elkaar behooren en een afzonderlijke zaak aanduiden? Van een zwaard is hier in ieder geval geen sprake.²⁾

Mocht de scène niet het overreiken van de Pācupata, doch de ontmoeting met den kirāta uitbeelden (zie boven), dan levert een armborst geen bezwaar op, daar hij in Achter-Indië nog steeds als jachtwapen dienst doet.

Het beslissende woord zal hier wel door wapendeskundigen dienen gesproken te worden, voornamelijk van Chineesche wapenen. Want, indien hier al een armborst is afgebeeld, dan hebben wij rekening te houden met de mogelijkheid, dat dit instrument via Annam of Kambodja uit China zou zijn geïmporteerd³⁾; populair is het echter op Java nimmer geworden, daar de bewapening van de soldaten in de strijdscènes van Panatarans 2e terras geen armborsten

oplevert. Dat zou het verschijnen ervan te Mlèri echter hoogstens des te merkwaardiger kunnen maken. Straks zullen wij zien dat de dateering van het reliëf in kwestie zich in ieder geval niet tegen de door Mus opgegeven perioden verzet.

Alvorens tot deze dateering over te gaan beschouwen wij eerst nog het tweede reliëf. (Fig. 3):

Ook hier valt nog wel het een en ander in de beschrijving van Knebel recht te zetten. In de eerste plaats kan er geen sprake zijn van een pñḍāpā; van het kenmerkende onderdeel daarvan, de stijlen, is niets te zien. Ik zie slechts een rotspartij, die sterk aan een kluizenaarsgrot doet denken, en waar in verschillende al dan niet natuurlijke nissen de dramatis personae zijn opgesteld. Dit komt ook beter overeen met Knebels opmerking, dat het loover-ornament aan de bovenzijde op een bosch wijst. Ik zou echter niet uitsluitend van loover-ornament willen spreken en in de krullen boven den aap-mensch en tusschen de bladeren der planten laaghangende wolken boven de kluizenarij willen zien.

En ik zou hierbij willen denken aan de beschrijvingen van kluizenarijen uit de Oudjavaansche literatuur, zooals wij die bijvoorbeeld in de Arjuna wiwāha vinden, waar staat te lezen: „De gesteldheid van de bekoorlijke woudboomen werd echter verborgen door de wolken; 't was nevelig, men kon nauwelijks zien; alleen wat dichtbij was, was te zien, ging men echter weg, dan werd het weer nevelig.”

Het is daarbij zeker overbodig te wijzen op de groote voorliefde der Javanen voor in nevelen gehulde berglandschappen, in wezen het oud-inheemsche zie-

1) Zie mijn opmerking inzake dit vers boven.

2) Bijdragen 82: 207/208, 263.

3) Een aardige bewijsplaats voor het in gebruik komen van Chineesche zaken vinden wij in de Kidung Sunḍa, ed. BERG (Bijdragen 1927: 77) zang I

strophe 43a. „Wat nu betreft het vaartuig van den koning, dat was een jong sasanga, zooals die gemaakt werden in het land der Tataren” (= Chinezen) „en sinds den oorlog van Z. M. koning Wijaya en den val van Kadiri nagemaakt werden”.

lenland. Deze voorliefde komt vooral in het houtsnijwerk van talloze graven uit. Ook hier geloof ik, dat wij in de krullen moeten zien de aanduiding der golvend aanrollende wolken, waaruit de plaatselijke buien in loodrechte stralendbundels neerstorten. Dezelfde wolken, die men later heeft gebezigd om er de door de lucht zwevende geesten in uit te beelden.

Wat voorts het bedehuisje, de *sanggar* betreft, zoo dienen wij op te merken, dat het huisje niet op palen staat, doch rechtstreeks op een rotsblok rust en meer op een rijstschuur gelijkt. Van de door Knebel gesignaleerde *banaspati* boven de *sanggar* kan ik niets terugvinden. Of dit ornamentstuk heeft zich boven de deur bevonden en is afgebroken sinds Knebels bezoek, of Knebel meende in de wolkenpartij een *banaspati* te herkennen, wat ik echter nauwelijks kan aannemen; een feit is het echter dat hij slechts van loover-ornament spreekt. Ten slotte de mededeeling, dat de zithouding van den onder den *waringin* (?)-boom zittenden, van de rest der groep afgewenden man de bekende *mahārājā* is.

Knebels reisgenoot dacht aan een geschiedenis met den aap-patih *Jāmbawat* van den aap-vorst *Sugrīwa*. Deze *Jāmbawat*, de *Djēmbowana* der Maleische, de *Djēmbawan* of *Soemāndā* der Javaansche *Rāma*-verhalen, verrichtte ascese onder den boom, waarin *Soebali* (*Wālin*) hetzelfde deed. Waar van zulk een boom-ascese op ons relief niets zien valt en ook de personen overigens niet overeenkomen met die, welke te verwachten zouden zijn, indien hier de episode van *Djēmbawans* ascese zou zijn afgebeeld, geloof ik dat wij deze gissing voorloopig kunnen laten varen.¹⁾

Een andere aap, waarvan bekend is dat hij ascese zou verricht hebben, is *Hanoman* (*Hanumat*). In de eerste plaats deed hij dit in zijn jeugd, ten einde een middel te verkrijgen om zijn vader te vinden. Voorts wordt zijn verblijf op den berg *Kēṇḍalisādā*, waar hij *Rahwānā* moest bewaken, wel eens als ascese opgevat en in de derde plaats zou uit het einde van het maleische *Rāma*-verhaal kunnen blijken, dat hij met *Rāma*, *Lakṣmaṇa* en *Sītā* bij een kluisenarij vertoefde, welke verblijfplaats een „kleine stad” genoemd wordt en in het Maleisch *Ajodjapoera* heet. Waar wij in geen geval in de op den achtergrond zittende jongensachtige figuren *Rāma* en *Lakṣmaṇa* zullen mogen herkennen — daartoe is hun houding tegenover *Hanumat* te eerbiedig — lijkt mij deze episode evenmin in aanmerking te komen. Afgaande op hetgeen te zien valt zou men kunnen meenen dat de bedoeling van den beeldhouwer was een bezoek weer te geven van *Hanumat* aan *Sītā* gedurende haar verblijf bij *Wālmiki*, welke grijsaard dan de met afgewend gelaat neergezeten kluisenaar zou kunnen zijn (een aanduiding dat het bezoek voor hem verborgen bleef), terwijl de twee knapen op den achtergrond de beide jeugdige zonen van de op den voorgrond voor *Hanumat* hurkende *Sītā* zouden moeten voorstellen. Twee zaken verzetten zich echter tegen deze veronderstelling. In de eerste plaats de eigenaardige houding van *Sītā*, die van een wel wat al te grooten eerbied voor *Hanumat* getuigt, en in de tweede plaats het feit, dat uit de literatuur van een dergelijk bezoek niets bekend is. Gedachtig aan Brandes' waarschuwing dat men bij het interpreteren van reliefs uiterst voorzichtig dient te zijn indien men den tekst niet kent, zullen wij het

¹⁾ Het blijft echter mogelijk dat Knebels reisgenoot een andere lakon op het oog had. Ir. Moens vestigde mijn aandacht in dit verband op de lakon *Bambang Soewidā*, handelende over de ascese van *Kapi Djēmbawan* op de *Télāmājā*, bij het huisje *Télātēlēng*.

Hij krijgt bezoek van *Ēṇḍang Soewarēh* met haar behaarden *ēmban Sigar gagang*. De twee figuren op den achtergrond blijven dan echter nog onverklaard. Wellicht is dit echter de door Knebel bedoelde lakon.

bij bovenstaande opmerkingen laten ¹⁾.

Liever wil ik nog eenige regelen wijden aan datgene, wat voorloopig het belangrijkste is, wat onze reliëfs opleveren: de dateering.

Afgaande op de vindplaats kunnen wij verschillende perioden in aanmerking doen komen. Immers, een van den in de onmiddellijke nabijheid gelegen berg Pëgat afkomstige oorkonde dateert uit het jaar 1198 A. D. en noemt in haar tekst de desa Wleri, hetgeen wel ons Mlèri zal zijn ²⁾. De overlevering brengt den middelsten top van dien berg, de Përtapan, in verband met Dèwi Tjandra Kiranā, de echtgenoot van den historischen Kāmeçwara I, die tenminste van 1115 — 1130 moet geregeerd hebben. Voorts moeten wij bedenken, dat, indien dit Mlèri het Walèri van den Nāgarakṛtāgama en dus Wiṣṇuwardhana's tjaṇḍi-gebied is, hier in ieder geval in de tweede helft der 13e eeuw gebouwd zou moeten zijn. Nu doet zich het feit voor, dat op hetzelfde terrein, waar onze beide reliëfs worden aange troffen, zich ook nog enkele, ten rechte een 7-tal, reliëfs van een gansch anderen stijl bevinden en wel van een welken men om zijn gelijkenis met dien van Panataran in den aanvang der 14e of het einde der 13e eeuw zou willen plaatsen. Blijkbaar is er dus ten minste tweemaal op of nabij deze plaats gebouwd: de eerste maal in de 12e eeuw, de tweede maal in de 13e of 14e eeuw.

Bezien wij onze reliëfs nu eens goed, dan zullen wij zien, dat de hoofdfiguur

van het eerstbeschreven Arjuna-reliëf aan alle armen drie gladdere, geheel onversierde polsarmbanden vertoont. Deze onversierde onderarmbanden nu schijnen speciaal bij beelden, welke uit de tweede eeuw van het bestaan van Kadiri dateeren, te worden gevonden. Wij vinden ze 'aan het beeld van den Goewātritis uit 1160, ³⁾ doch eveneens aan een der nog te Toeloengagoeng staande beelden, dat uit 1198 dateert, en voorts treffen wij ze aan bij alle beelden, die door hun stijl, hoewel niet door een jaartal bepaald, kennelijk tot diezelfde periode behooren en waarvan wij in het Kēdirische in de desa's verscheidene exemplaren kunnen aantreffen. Al deze beelden vertoonen denzelfden eigenaardigen, sterk aan Midden-Java herinnerenden stijl, welke zoozeer afwijkt van dien der uit het Singāsarische afkomstige beelden van een latere periode. Daar toch komt het gebruik van versierde, geprofileerde en van lijsten voorziene armbanden eerst krachtig op, om ten slotte te leiden tot de pronkstukken van goudsmeedarbeid, welke ons de groote Majapahitsche beelden bieden.

Voegen wij hierbij dan nog de opmerking, dat de behandeling van het landschap aan den eenen kant nog sterk aan die der reliëfs van Djālatōeṇḍā herinnert (988 A.D.) en eenige overeenkomst vertoont met die der wel in den aanvang der Kadirische periode te plaatsen reliëfs van de beide grotten Sélāmanglèng, terwijl aan den anderen kant de bewerking der wolken reeds wijst

1) Wel wil ik nog wijzen op een door van Kinsbergen gefotografeerd reliëf van onbekende herkomst, doch van een aan dien der onze sterk verwanten stijl. Het reliëf is afgebeeld in WITH, Java enz. 1e uitg. fig. 111 en in Rāmālegenden und Rāmāreliëfs etc. deel II fig. 88. In laatstgeciteerd werk heb ik de meening geuit, dat dit reliëf van Djālatōeṇḍā afkomstig zou zijn, van welke meening ik na bezichtiging van het reliëf in natura ben teruggekomen. De voorstelling is die van drie in rotspartijen en aan het zeestrand (?) zittende personen, voor wie zich vier zittende apen en een staande menselijke figuur met apenvoeten in huldigende houding bevinden. De achterste der drie zittende mannen maakt een sēmbah voor de staande figuur. Waar de gelaten alle geschonden zijn, moeten wij al-

leen op andere kenmerken afgaan. Men denkt onwillekeurig aan een Rāmāyana-scene en zou in de beide voorste zittende mannen Rāma en Lakṣmaṇa, in de staande figuur Jāmbawat willen herkennen — dat deze geen staart bezit is geen bezwaar, aangezien op de reliëfs van Prambanan de hoogere apen eveneens zonder staart zijn afgebeeld. De geheele episode zou dan een samenkomst van de beide broeders met Jāmbawat en vier andere apen kunnen voorstellen, waarbij echter de achterste figuur onverklaard blijft. Dat deze Sugriwa zou voorstellen — wat te veronderstellen zou zijn — is weliswaar niet uitgesloten, doch niet waarschijnlijk. Het reliëf is van Kēdiri afkomstig.

2) O. J. O. LXXV.

3) Afgebeeld in Bijdragen 85 tegenover pag. 500.



Figuur 4. Relief van Gambjok. (Kědīrī). Pandjiiscene. (Foto Holt).



Figuur 5. Relief van Plāsākērēp (Kědīrī). Onbekende scene. (Foto Holt).



Figuur 6. Beelden van Grogol (Soerabaja) uit 1413 A. D., Pandji (midden), Kërtâlâ (?) en een pânâkawan voorstellend. (Museum Batavia) (Foto O. D. 258).

naar de krullen, voluten en groteske vormen der latere reliefs, dan lijkt mij zich weinig te verzetten tegen een plaatsing in den tijd, welke blijkens de oorkonde van den Pĕgat uit 1198 A. D. in of bij Mlèri heeft zien bouwen. Is het daarbij, zoo vraag ik mij af, toeval dat deze oorkonde precies hetzelfde jaartal vertoont als het beeld uit Toeloeng-agoeng, waarvan de herkomst niet meer na te gaan is, doch dat ongetwijfeld van elders werd aangevoerd; of behooren beeld en oorkonde bij elkaar? Welke rol bij dit alles dan de op den Pĕgat gelegen tjaṇḍi Pĕrtapan gespeeld moet hebben, is evenmin na te gaan. Het is wel onwaarschijnlijk te achten dat een tjaṇḍi uit 1198 wèl, een uit de tweede helft der 13e eeuw of later in het geheel geen sporen zou hebben achtergelaten en zoo zouden wij moeten veronderstellen, dat deze ruïne, waarvan nog heel wat meer staat dan de verschillende beschrijvers doen vermoeden, inderdaad iets met Wiṣṇuwardhana zou hebben te maken gehad.

De berg ligt namelijk zóó dicht bij de doekoeh Mlèri, dat wij zoowel den berg als de doekoeh met het Waleri van het lofdicht in verband mogen brengen. ¹⁾ Helaas is van het door den Oudheidkundigen Dienst ingestelde onderzoek naar de voorhanden resten geen uitvoerig rapport gepubliceerd, terwijl ik het niet aandurf op grond van hetgeen ik ter plaatse, overgroeid en door elkaar liggend, zag, een meening te vormen, nog minder die uit te spreken. Het lijkt mij echter alleszins de moeite waard het onderzoek naar de stijlperiode

van de ruïne vanuit boven ingenomen standpunt opnieuw ter hand te nemen. Wat ons echter op het oogenblik het meeste belang inboezemt is het feit, dat onze beide reliefs dus hoogstwaarschijnlijk uit de tweede helft der 12e eeuw zullen dateeren. Immers, laten wij de niet met zekerheid te dateeren reliefs der beide boven genoemde grotkluisenarijen buiten beschouwing, dan zijn de oudste die van Djālatoeṇḍā, de daarop volgende die van Djago — tusschen beide ligt een blank van bijna drie eeuwen. De reliefs van Mlèri kunnen deze lacune op welkome wijze breken en ons materiaal verschaffen voor het vervolgen van de ontwikkeling der Oostjavaansche reliefkunst in de eerste eeuwen van haar bestaan. ²⁾

II. Het relief van Gambjok.

In de omgeving van Kĕdiri, ten Oosten van den grooten weg van die plaats naar Ngandjoek, bevindt zich in de desa Gambjok een relief, dat, hoewel allerm minst van kunstwaarde ontbloomt, toch een afzonderlijke publicatie niet zou wettigen, ware het niet dat er iets op afgebeeld was dat cultuurhistorici belang kan inboezemen. De plaats, waar het relief gevonden wordt, is een Mohammedaansche begraafplaats achter het erf van een zekeren Kartādikrāmā. Enkele waarlooze ornamentfragmenten van een tjaṇḍi of verwant bouwwerk verraden, dat deze begraafplaats, zooals vaak genoeg gebeurde, op een Hindoeïstisch bouwwerk is aangelegd. Van dit laatste is, behalve het relief en wat steenen, niets meer over ³⁾. (Fig. 4.)

¹⁾ De door HOEPERMANS vermelde, in den ouden naam der desa bewaard gebleven naam Tjaṇḍi Ngĕmpak zou dan op het thans geheel verdwenen bouwwerk in de doekoeh Mlèri kunnen slaan. Thans vond ik op de begraafplaats te Mlèri vele sporen van oude baksteen-muren. Intusschen wil ik er hier nog even op wijzen, dat de identificatie van dit Mlèri met het Waleri van het lofdicht nog steeds hypothetisch is. Er tegen pleit het feit, dat deze plek buiten Singhasāri lag en de reliefs eer naar de 14e dan de 13e eeuw verwijzen. Alvóór het bezoek van Ayam Wuruk aan

deze plek en de mogelijkheid, dat de reliefs van een latere versiering van den bijzettingstempel dateeren kunnen.

²⁾ Over de overige reliefs van Mlèri heb ik eenige opmerkingen gemaakt in een nog te verschijnen opstel over de dateering van enkele Oostjavaansche beeldgroepen.

³⁾ Inventaris II. no. 1853. Het graf (er zijn er eigenlijk twee) wordt een Wali-graf genoemd, doch men wist mij ter plaatse niet te vertellen wie er begraven lagen. Het poortje lijkt mij niet Hindoejavaansch.

Het steenblok meet 84×37 cm en is 31 cm diep. De voorstelling is de volgende. Op de disselboom van een tweewielig rijtuig zit een Pandji-achtige figuur, het rechterbeen over de linker-knie rechthoekig omgebogen en bij de enkel met de linkerhand opgehouden. De figuur heeft het bovenlijf ontbloot en een kain om de beenen, die door de houding daarvan is opgeschort en een deel van de dij laat zien. Onderarmbanden vormen met een oorsieraad den eenigen tooi, terwijl het haar op de bij Pandji-figuren gebruikelijke wijze in den vorm van een kap is opgemaakt. De rechterhand houdt hij opgeheven en naar voren wijzend uitgestrekt; hijzelf kijkt in dezelfde richting. Voor hem op den grond is een pânâkawan gezeten van de gebruikelijke gedrongen gedaante. Ook deze heeft de rechterhand naar voren wijzend uitgestrekt dan wel ondersteunt daarmede den disselboom. De linkerhand rust op het onder zich geslagen rechterbeen. Ook hier vormen onderarmbanden en oorsieraad den eenigen tooi.

De wagen of het rijtuig, waarvoor beiden gezeten zijn, is niet bespannen. Het bestaat uit een soort van koets, waarvan de bodem licht gebogen is en in een eveneens gebogen achterwand overgaat, die zich vervolgens op dezelfde wijze naar voren ombuigt om een tot over de zitplaats van den koetsier overstekende kap of huif te vormen. Deze kap is ongeveer halverwege ondersteund door twee dunne stijlen; tusschen stijlen en achterwand zijn dan aan weerszijden zijwanden aangebracht, die echter het geheele zijvlak niet vullen, doch een raamvormige vierkante ruimte aan den kant der stijlen openlaten. Het merkwaardige is voorts dat, hoewel de koets blijkbaar een bak om met de beenen in te

zitten mist (men zat toenmaals uiteraard, evenals thans in ouderwetsche wagentjes, met ondergeslagen beenen), deze toch op een onderstel is geplaatst, dat doet denken aan veeren. De as lijkt mij namelijk niet onmiddellijk aan de onder de koets doorgeschoven disselboom bevestigd te zijn. De mogelijkheid openlatende dat dit een gezichtsbedrog is, veroorzaakt door het relief zelf, wil ik er hier toch de aandacht van deskundigen op vestigen.

Het wiel vertoont een naaf met dwarspin, acht spaken en een velg. De disselboom heeft een in een hertekop uitlopende slangvormige punt ¹⁾; de dwarsboom is daaraan vastgebonden en draagt aan beide einden een soort van juk, dat doet veronderstellen, dat de wagen niet met paarden, doch met runderen diende bespannen te worden. Een fraai stuk wolk-ornament bevindt zich juist boven de dwarsboom, terwijl enkele andere motieven links en rechts daarvan aangeven dat de scène zich buiten afspeelt.

Vullen de Pandji-figuur, zijn pânâkawan (Toeras?) en wagen de eene helft van het tafereel, de andere helft wordt ingenomen door vier mannen, waarvan de twee voorste (zij begeven zich alle vier in de richting van de wagen) edellieden van lageren rang schijnen te zijn, de twee achterste er nog eenvoudiger uitzien. De voorste heeft een haartooi welke aan die van de Pandji-figuur doet denken, doch lichtelijk beschadigd is, voorts oorsieraad, onderarmbanden en kain. De tweede heeft een gekrulde haartooi, oorsieraad, boven- en onderarmbanden en kain. Beide figuren houden de eene hand onder de oksel van de andere arm, zooals men op Java doet als men het koud heeft. De derde figuur ziet om naar de vierde, heeft eveneens een gekrulde haardos, grovere

1) In een sierstuk uitlopende disselboomen kennen wij vooral van de Bârâboeðoer-reliefs, waar men vaak de singha als sierstuk aantreft. De hertekop als sierstuk is typisch Oostjavaansch en treedt vooral bij

de kâla-makara-boog op en wel in de plaats van de makara. Vandaar dan ook de plaatsing aan den disselboom, waar in ouder tijd ook wel een makara voorkwam.

gelaatstrekken, soebëng, boven- en onderarmbanden, waarvan de eersten de gedaante van slangen hebben¹⁾. De kain wordt met de rechterhand opgeschort als voor snel loopen of een gevecht. De vierde figuur ten slotte is bijna geheel aan de derde gelijk, doch ziet naar voren; kennelijk zijn de twee laatste figuren in gesprek. Boven de figuren wolkenmotieven en een rotsmotief.

Ziedaar de korte beschrijving van het relief. Dat hier een Pandji-geschiedenis is afgebeeld, is zonder meer duidelijk. De figuren kunnen wij terugvinden in de vele en velerlei Balische teekeningen uit de Malat, de Balische Pandji-roman. Welke scène hier echter speciaal bedoeld wordt is mij niet duidelijk geworden. Misschien is het een ontmoeting tusschen Pandji, met zijn pânâkawan in het bosch rustende, en zijn vier kadéhan s: Djoeroedèh, Poentâ, Përsantâ en Kërtâlâ, de vier gelijktijdig met Pandji geboren zoons van den Patih, Dëmang, Rânggâ en Toemënggoeng van Pandji's vader, den koning van Koripan. Dergelijke ontmoetingen komen echter veelvuldig in de Pandji-verhalen voor en aangezien daarbij steeds dezelfde personen optreden, is het uiteraard niet uit te maken welke ontmoeting hier gemeend wordt, indien men niet de hulp heeft van een of andere bijzonderheid, die juist deze ontmoeting kenmerkt. De wagen zou daarbij ongetwijfeld kunnen helpen, doch mij is een dergelijke episode niet bekend. Ook zou de uitdrukking van koude, welke bij de twee voorste figuren van het viertal wordt aangetroffen, ons op weg kunnen helpen. Misschien gelukt het aan iemand, die in de zeer uitgebreide Pandji-literatuur goed thuis is, ons op het spoor te brengen.

Intusschen is dat niet het eenige doel dezer korte publicatie. Waar wij op de

Oostjavaansche reliefs niet verwend zijn met afbeeldingen van reiswaagens (strijdwagens komen op de reliefs van het bovenste terras van den hoofdtempel te Panataran voor) daar is ongetwijfeld de afbeelding van zulk een voertuig van beteekenis. En al dadelijk kunnen wij daarbij opmerken hoezeer de overeenkomst treft tusschen deze wagen en de meer ouderwetsche typen van zoogenaamde dokars van Oost-Java heden ten dage. In de groote steden zijn deze typen bijna niet meer te vinden en reeds lang vervangen door het Hollandsche type met een bak. Op Maëdoera echter vinden wij nog een type, dat kennelijk nimmer voor Hollanders bestemd was, al lijkt het uiterlijk wel op een soort van overdekte sjees. Slechts vindt men daar niet den gebogen achterwand — wel de ver overstekende kap van het voertuig op ons relief. In ieder geval maakt dit laatste een Hollandsche herkomst der Javaansche dokars (die zonder bak) al zeer onwaarschijnlijk en zouden deze, met uitzondering van enkele, aan hun Hollandsche collega's ontleende ijzeren onderdeelen, de laatste nazaten kunnen zijn van een geslacht, dat tot in den tijd van Majapahit, uit of kort na den bloeitijd van welk rijk ons relief ongetwijfeld stamt, teruggaat. Als cultuurhistorisch document is het dan ook niet van belang ontbloot en reeds een publicatie waard.

Tenslotte wil ik het relief nog als kunsthistorisch document belichten.

Enkele der figuren komen namelijk sterk overeen met de steenen, mèt het voetstuk mede ongeveer 60 cm hooge beelden, welke in de desa Grogol in het Sidâardjasche werden gevonden. Brandes determineerde deze, hierbij afgebeelde, figuren als een Javaansche man, vrouw en volgeling en beging daarmede een der zeer weinige grove vergissingen,

¹⁾ Slangen als armband-sieraad komen vooral bij rākṣasa's voor, doch ook bij daaraan verwante heldenfiguren en goden, zooals Bhīma, Bhairawa enz.

Van Bhīma kan hier echter, gezien het Pandji-kapsel van de eerste figuur, geen sprake zijn.

die wij dezen pionnier der Javaansche archaeologie zoo gaarne vergeven. ¹⁾ (Fig. 6.)

Ten rechte dienen wij er wederom in te zien een voorstelling van Pandji (mid-den), van Kěrtălā? (rechts), en van den pānākawan van Pandji (links). Alle drie deze beelden staan op een hol, kubusvormig voetstuk (dat van den pānākawan is aan de voorzijde gebroken) en maken den indruk eenmaal als bekroning van het een of het ander gediend te hebben. Deze indruk wordt nog versterkt door het feit, dat zich in de zijkanten kleine vierkante openingen bevinden, juist groot genoeg om er een pin door te steken, die het beeld op zijn paal of pilaster vast heeft kunnen zetten.

Hoe dit ook zij, opvallend is de stijl-overeenkomst met de figuren van ons relief. En die stijlovereenkomst strekt zich zelfs uit over de zaken, die door de traditie worden geëischt, zooals de haartooi, kleeding, de slangenarmbanden van Kěrtălā en dergelijke meer.

Hier is het geluk ons nu eens dienstig, aangezien een der beelden een jaartal draagt en wel 1335, d.w.z. 1413 A.D., juist na den bloeitijd van Majapahit. Wat dus zeggen wil dat wij met een dateering van ons relief omstreeks 1400 niet zeer ver van de waarheid af kunnen zijn ²⁾.

Doch dit is niet het laatste wat in dit verband op te merken valt. In het Rijks Ethnographisch Museum te Leiden bevinden zich onder meer twee houten beelden van Lombok, beide krishouders en gepolychromeerd ³⁾. Naar onze af-

beelding nu kan laten zien, vinden wij hier ons tweetal weder terug: Pandji en Kěrtālā? De overeenkomst is wederom treffend, vooral met de steenen beelden uit 1413, hoewel deze door minstens vier en een halve eeuw van de houten beelden gescheiden zijn. En ook thans heeft de beschrijver de fout van Brandes gemaakt om de Pandji-figuur voor een vrouw aan te zien — wel een bewijs overigens hoe goed de beide beeldhouwers erin geslaagd zijn het hyper-a l o e s karakter van dezen op het vrouwelijke af verfijnden held uit te beelden. De kris, die de houten Pandji in den gordel draagt, had overigens den beschrijver voor zijn vergissing kunnen behoeden ⁴⁾. (Fig. 7 en 8.)

Waar het mij echter voornamelijk om te doen is, is het feit, dat na een tus-schenpooze, even groot als die welke in Europa de Bourgondische Middel-eeuwen van de Victorian Age scheidt, het Pandji-kadéhan thema niet alleen nog steeds geliefd blijkt te zijn, doch dat de traditie van uitbeelding zoo onverzwakt gehandhaafd bleef, dat wij de Lombok-sche beelden voor locale varianten van de steenen beelden zouden verslijten als zij tegelijk met de laatsten te voorschijn waren gekomen. Het verschil in uitbeelding is niet veel grooter dan dat tus-schen een gepolychromeerde houten Madonna van een altaar in een Middel-eeuwsche kathedraal en een steenen Madonna uit een der buitennissen van hetzelfde gebouw. Wel is de stijl verschillend, hetgeen onder meer in de gedaante der sieraden en de modeleering

1) Zie Oudheidkundig Rapport 1902: 11 en plaat 5

2) KROM, Inleiding² II: 416 ziet in de steenen beelden een op het einde van Majapahits bloeitijd opgekomen nieuwe kunstrichting, die zich afwendde van de verstarde vormen der stralenkrans-sculpturen. Ik geloof dat, moge het eerste al waar zijn (oudere gedateerde exemplaren zijn er inderdaad niet gevonden, hoewel de reliefs van Djawi in wezen niet verschillen), het tweede niet geheel juist kan zijn en dat men beter doet beide soorten niet met elkaar te vergelijken. De eerstbedoelde beelden zijn, evenals de huidige Balische, uitbeeldingen van dansfiguren, de laatstbedoelde daarentegen zijn vorstelijke bijzettingfiguren, dooden-

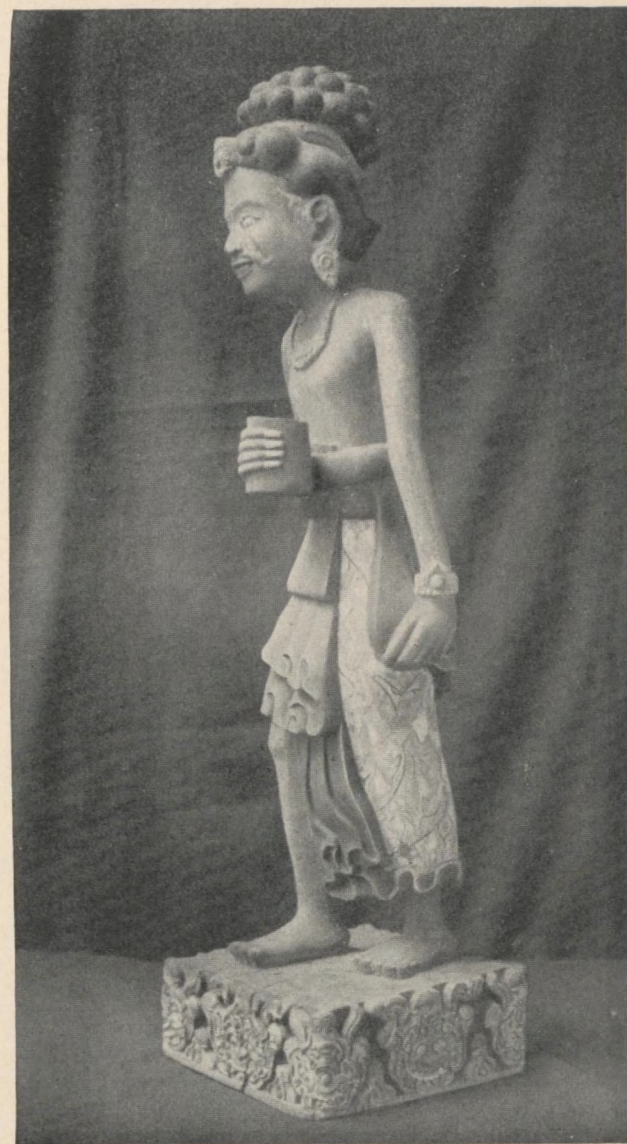
sculptuur. Vandaar het door Krom opgemerkte verschil in levendigheid en expressie.

3) Catalogus Rijks Ethnographisch Museum te Leiden, deel VII, pag. 154/155, no. 270/3 en 270/4.

4) Ik vestig er nogmaals de aandacht op, dat deze en dergelijke, al dan niet als krishouder gebezigde houten beelden van Bali en Lombok gemeenlijk de weergave beoogen van een bepaalde figuur uit de gedanstte verhalen, in ons geval dus uit de Gamboeh. Vandaar de eigenaardige houdingen van vele hunner, die tot misverstand aanleiding zouden kunnen geven indien men zulks niet zou weten.



Figuur 7. Houten beeld van Lombok (R. E. M. Leiden), Pandji voorstellend. (Foto Döhrring).



Figuur 8. Houten beeld van Lombok (R. E. M. Leiden), een kadéhan voorstellend. (Foto Döhrring).



Figuur 9. Wajang-koelit pop van Soerakarta, Pandji sĕpoeh voorstellend.
Coll. Java-Instituut. (Foto Holt).

der kains uitkomt, doch het is een verschil als tusschen het werk van twee aan één en denzelfden kathedraal werkende meesters verwacht kan worden. Kortom, vergelijking van onze steenen en houten beelden toont ons een traditie-vastheid, als wij in Europa slechts binnen een der ontwikkelingsperioden van de Gotiek kunnen aantreffen.

Nu moeten wij daarbij wel bedenken, dat de kunst van Lombok en Bali wel zeer nauw samenhangt met die van Kadir en Majapahit, doch minder met die van Midden-Java en zoo moeten wij er dan ook op bedacht zijn, dat de verschillen in uitbeelding tusschen onze beelden en de huidige Midden-Javaansche wajangpoppen veel grooter zal blijken te zijn. Dit verschijnsel houdt verband met het sterke provincialisme der Indonesische kunsten en heeft ons vooral bij de dateering van beelden uit de Oudjavaansche periode herhaaldelijk parten gespeeld. Moge de traditie binnen één cultuurgebied gedurende eeuwen al zoo aan zichzelf gelijk gebleven zijn, dat er nauwelijks verschillen op te merken vallen, de verschillen tusschen twee cultuurgebieden zijn vaak genoeg in dezelfde periode zeer groot. Doch hierover later en elders meer. (Fig. 9.)

Voor ons moge het door onze houten en steenen beelden gegeven voorbeeld duidelijk aantonen, dat geringe afwijkingen in de traditie van uitbeelding na eeuwen niets met verstarring of afsterven van een kunst te maken behoeven te hebben. Een kunst die gedurende bijkans vijf eeuwen verstand is, kan niet bestaan, wordt misvat, misverstaan en verdwijnt. Traditie-vastheid wordt echter maar al te vaak met verstarring van stijl verward en wel voornamelijk omdat onderzoekers, die zich met de Javaansche

kunst bezig houden, soms onvoldoende op de hoogte zijn van de grenzen tusschen het door de traditie bepaalde en datgene, wat daarbuiten valt. Maakt men echter dat onderscheid, dan zal traditie-vastheid nimmer behoeven te leiden tot het uitspreken van een oordeel omtrent verstarring of afsterving van de kunst en zelfs in de moderne wajang zal men voldoende leven speuren om zich ervoor te hoeden deze kunst als een doode kunst te betitelen. En dit is misschien wel de belangrijkste les, die ons relief ons in verband met de overige figuren leeren kan.

III. Het relief van Plàsâkêrêp.

Aan de andere zijde van den Brantas, ongeveer op gelijke hoogte met de in de voorgaande paragraaf genoemde desa Gambjok, ligt een desa Plàsâkêrêp, een geheel uitmakende met de desa Plàsârêdjâ. De eerstgenoemde staat niet, de andere echter wel op de topographische kaart aangegeven. In deze desa bevindt zich op de poengèn Watoetoelis een in twee stukken gebroken relief van onbekende herkomst. Het is niet uitgesloten dat het eenmaal behoorde tot een Hindoeistisch bouwwerk, dat voor de begraafplaats heeft plaats gemaakt, waarop het thans staat, doch daarvan is dan elk spoor verdwenen ¹⁾. De steen meet 70 X 40 cm. en is 20 cm. diep. De voorstelling is tamelijk geschonden, doch in vele opzichten nog tot in details na te gaan. (Fig. 5.) Een persoon, waarvan het niet zeker is of het een man of vrouw voorstelt, zit op een verhooging. Het bovenlijf is ontbloot, de haartooi schijnt opgebonden te zijn en doet even aan dien van een kluizenaar denken, zonder dat daarvoor nog andere aanwijzingen te vinden zijn. Aan de polsen zijn armbanden

¹⁾ Inventaris II no. 1839. Bij mijn laatste bezoek trof ik op de bedoelde plaats behalve het relief nog een gedeelte van een beschreven oorkondesteen en een lingga aan. Waar de bewoners der dessa mij verzekerden dat met „watoetoelis” hier de be-

schreven steen bedoeld wordt en niet het relief (zoöals Knebel in zijn beschrijving zegt), bestaat de kans, dat de eerste er tijdens Knebel's bezoek in 1908 reeds stond, doch niet werd opgemerkt.

aangebracht. Voor dezen persoon staan op de verhooging twee potjes of bakjes, terwijl naast de zitplaats twee pānākawans zitten en twee kinderen spelen. Een scherm van plantmotieven scheidt dezen persoon van een zich achter dat scherm bevindend, slechts voor minder dan de helft tevoorschijn komend gebouwtje, dat schijnbaar op palen of neuten staat en een met sirappan gedekt dak draagt, waarvan de nokbalk van opwippende uiteinden voorzien is. Boven dit dak vindt men een wolkmotief, zooals er ook een boven den persoon zweeft.

De plaats, waar de persoon gezeten is, is een woonerf, dat omringd is met een muur, waarin een poort. Links van die poort ziet men een boom, welke vanuit een terrasje oprijst, een heilige boom dus, en rechts van de poort een balé, welks met sirappen gedekt dak van opwippende dakkepers is voorzien en op één stijl rust—waarschijnlijk is deze aan de bovenzijde vertakt.

De balé heeft een steenen terras en een op neuten rustenden houten vloer. De poort is zeer eenvoudig—vier treden leiden tot de poortdoorgang, waarin men de twee openstaande deurvleugels ontwaart. Daarboven bevinden zich de lateien, die de bekroning droegen, welke den gewonen dakvorm heeft, in een topstuk met lotusversiering uitlopend. Eenige lijstjes scheiden het eigenlijke dak van het lichaam van de poort. Op de hoeken van den muur bevinden zich ten slotte nog sierstukken, welke wel de toppen van hoekpilasters zullen moeten voorstellen.

Binnen deze ommuring staan nu nog twee pānākawans dan wel boetā's, een ter rechter en een ter linker zijde

van de poort; de rechtsche ziet om naar den linksche, met de rechterhand naar voren wijzend—de gebruikelijke wijze om een gesprek over iets aan te duiden.

Geheel aan de linkerzijde van het relief bevindt zich nog buiten den muur een drietal personen, zonder perspectief boven en naast elkaar geplaatst. Zij zijn van den muur afgekeerd en bestaan uit pānākawan- of boetā-achtige figuren, welke helaas tezeer zijn afgesletten om nog duidelijk te laten herkennen wie zij voorstelden. Boven hen bevindt zich weer een wolkmotief, links beneden een boomstronk of iets dergelijks ¹⁾.

Wat deze voorstelling beteekent is mij niet duidelijk geworden. Ook hier ontbreken te veel gedetailleerde gegevens om op het juiste spoor te geraken. Niettemin is een en ander interessant genoeg. In de eerste plaats om het feit, dat het tweetal der pānākawans in tegenstelling tot hun eenigen collega van het voorgaande relief geheel in overeenstemming is met den veel lateren stijl, welken wij in dit relief aantreffen. Deze stijl doet in enkele details, zooals de poort en enkele der pānākawans, sterk aan dien van Soekoeh en Sélakélir denken en verplaatst ons ongetwijfeld na de bloeiperiode van de Majapahit-kunst. In de tweede plaats kan de plaatsing van den heiligen boom en de één-stijlige balé links en rechts van de poort ons mischien later nog eens van nut zijn bij het onderzoek naar de Oudjavaansche erven en hun indeeling en versiering. En ten slotte dient elke gelegenheid aangegrepen te worden om de voorraad gepubliceerd materiaal voor hen, die niet in de gelegenheid zijn de oudheden persoonlijk te bezoeken, te vermeerderen.

1) KNEBEL beschrijft in Oudheidk. Rapport 1908: 268 het relief als volgt: „Eene prinses (?), zittend op een dampar, met twee panakawans achter zich, en daarvoor twee kinderen, allen gehurkt. Ter zijde van een poortgebouw, dat door boomen geflankeerd wordt, zijn twee boeta's met elkander in gesprek, en daar achter, na een afscheidingsteeken, wederom een boeta, die opziet naar een man, die boven hem staat, en die

in gesprek is met een ander persoon, die als op den tak van een boom zit.”

De één-stijlige balé is Knebel dus ontgaan, evenals het feit, dat het zoogenaamde afscheidingsteeken ten rechte de op den beschouwer toeloopende erfmuur is. Knebel houdt de personen in en buiten de ommuring voor boetā's, hetgeen ik eveneens mogelijk acht.

EEN ILMOE-BEWEGING.

DE ILMOE „PAMBEKASING KAMOERKAN” VAN BAGAWAN MĀHĀRESI.

door

BOEDIHARDJĀ.

In de maand November 1931 deed zich in het onderdistrict Jāsāwilangoen van het regentschap Loemadjang een ilmoe-beweging voor. Verkondiger van de nieuwe ilmoe (leer) was een zekere R. Prawirāsoegitā, destijds Haltechef van de Staatstram te Jāsāwilangoen. Het is niet van belang ontbloot daar-aangaande in „DJĀWĀ” een en ander vermelden, daar dit een nog al helder licht werpt op de psyche van den Javaan.

Onder den naam van Bagawan Māhāresi predikte R. Prawirāsoegitā in zijn omgeving een nieuwe leer, welke hij betitelde met den naam „Ilmoe Pam-békasing Kamoerkan”; hij stichtte een kluizenarij (patapan), verrichtte er meditatie, en wist zich in een minimum van tijd te omringen door tientallen van leerlingen, waaronder een paar Inlandsche onderwijzers.

I. Patapan.

De „patapan” (kluizenarij), welke door den stichter werd betiteld met den naam „Wārgālimā”, bevond zich op een sawah schuins tegenover het stationsgebouw Jāsāwilangoen, en niet ver daar vandaan gelegen. Opgemerkt dient te worden, dat R. Prawirāsoegitā zijn plicht als Haltechef nog getrouw vervulde, en dat hij slechts buiten de diensturen in de kluizenarij vertoefde. De „patapan” was een ompaggerde, ten opzichte van de omliggende sawahs hooggelegen stuk grond, beplant met pisangboomen en sierplanten. Twee deuren van bamboe, één aan de West- en één aan de Oostzijde, gaven toegang tot de kluizenarij, welke nagenoeg den

vorm had van een cirkel. Midden op het erf stond een hutje van zeildoek opgetrokken met het front naar het Oosten, geflankeerd door beelden, menschen- en dierenfiguren voorstellende. Dat hutje was de hermitage, alwaar Bagawan Māhāresi placht te mediteeren. In de hut, die een gemetselde vloer had, stond een kleine houten rustbank, plaats biedend voor één persoon, met het hoofdeinde naar het Noorden.

Achter de hermitage bevond zich een zitplaats, een gemetselde vloer onder een op vier bamboestijlen rustend dak van dadoek (droge suikerrietblade-ren). Deze plaats diende tot wachtgelegenheid van de leerlingen van Bagawan.

II. Beelden.

De beelden, die op de „patapan” aanwezig waren, waren van klei gemaakt, met een laag Portland-cement bepleisterd. Het waren alle eigen maak-sels van den Bagawan. Die beelden stelden voor:

- 2 menschelijke wezens, de een met een hoed op; de ander blootshoofds;
- 1 wild varken;
- 1 olifant;
- 1 reuzenslang (naga);
- 1 schildpad.

Over de beteekenis van bovengenoemde figuren straks nader.

III. Leer en Levensbeschouwing.

Over zijn leer en levensbeschouwing deelde Bagawan Māhāresi mij het volgende mede:

De Bagawan beleed noch erkende

een bepaalden godsdienst, daar godsdienstige dogma's zijns inziens den mensch van het „wezenlijke" afbrengen.

Zijn leer, die de Bagawan betitelt met den naam „Ilmoe Pambekasing Kamoe kan" d.i. „vernietiging der hartstochten" is een verlossingsleer, waarvan het uiteindelijke doel is „koempoel ing toenggal", d.i. vereeniging met het AL. Om dit doel te kunnen bereiken moet de mensch het goede nastreven en het kwade mijden, waartoe noodig is onderscheidingsvermogen tusschen het goede en het kwade. Het begrip „goed" en „kwaad" is bij den mensch betrekkelijk: wat bij den een goed heet, is bij den ander slecht. Goed of slecht dient daarom niet te worden beoordeeld volgens menschelijke opvattingen, doch wel naar den maatstaf van het Absolute. Goed is al wat is „langgeng", d.i. niet vergankelijk. Dit is het „werkelijke"; al het andere is begoocheling en derhalve vergankelijk.

Om het kwade van het goede te kunnen onderscheiden is „meditatie" noodig; daarom moet de mensch zijn denkvermogen rein houden. Om het kwade te kunnen mijden is noodig vernietiging der hartstochten; want elke hartstocht is de bron van „kasangsaran", d.i. het lijden.

Lief en leed heeft de mensch aan zich zelf te danken; zijn lusten en lasten zijn de gevolgen van zijn eigen handelingen; het zijn de vruchten van zijn eigen „taněman", d.i. aanplant. De mensch heeft te oogsten, wat hij gezaaid heeft.

„Pântjåindrijå", d.i. de vijf zintuigen, vormen de poort der hartstochten; daarom moet de mensch streven zijn „pântjåindrijå" te beteugelen en ze ondergeschikt te maken aan zijn „boedi", het hooge verstand. Dit is des te meer noodig om meditatie te kunnen beoefenen; want indien de mensch zijn hartstochten niet weet ondergeschikt te maken aan zijn „boedi", kan hij zijn gedachten niet concentreeren.

Bagawan Måhåresi vatte zijn leer samen in de volgende zes geboden:

1. Adjå doewé pangigit-igit, d. w. z. laat u niet door uw drift vervoeren;
2. Adjå doewé panjånå, d.w.z. koester geen slechte gedachten jegens anderen;
3. Adjå doewé pangantjam, d.w.z. geef u niet over aan sterke verlangens;
4. Adjå geŕing marang sapadané toemitah, d.w.z. hebt uw medeschepselen lief;
5. Adjå noeroeti angkårå moerkå, d.w.z. geef niet toe aan uw hartstochten;
6. Adjå amběda-bědakaké, d.w.z. behandel iedereen goed zonder daarbij onderscheid te maken volgens rang, stand en rijkdom.

Zijn leerlingen raadde de Bagawan aan geen dierlijk voedsel te nuttigen, daar de dierlijke bestanddeelen die met het voedsel in het menschelijk lichaam worden opgenomen, aldus Bagawan Måhåresi, het denkvermogen vertroebelen. Deze „raadgeving" gold voor aspirant-leerlingen evenwel als een „gebod", daar, ten einde de „wisik" (onderricht) goed te kunnen verwerken, aldus de Bagawan, het noodzakelijk is, dat het denkvermogen vooraf wordt gezuiverd. De duur der „proefperiode" was niet bepaald; bleek het den Bagawan, dat de aspirant-leerling door de „zuivering" reeds ontvankelijk genoeg was voor zijn onderricht, dan werd de aspirant definitief als leerling aangenomen, waarna het dezen vrij stond zich al dan niet te onthouden van dierlijk voedsel.

Gevraagd of de op de „patapan" voorkomende beelden en andere voorstellingen verband hielden met zijn leerstellingen en levensbeschouwing, gaf Bagawan Måhåresi een bevestigend antwoord.

De „någå-voorstelling" (reuzenslang) zinspeelt op lengte, tijdsduur. Het duidt „pandjang" (d.i. lang); d.w.z. al-

vorens iets te ondernemen dient de mensch er lang (d.i. rijpelijk) over na te denken; dus: bezint eer ge begint!

De olifant is het symbool van kracht. Met de olifant-voorstelling wordt te kennen gegeven, dat de mensch slechts datgene dient te ondernemen, wat aan zijn kracht evenredig is.

Met de wild-varken-voorstelling wordt het volgende te kennen gegeven. Wildvarken is „tjèlèng”. Het woord „tjèlèngi” beteekent „sparen”. Al wie volmaakte kennis deelachtig wenscht te worden, dient naarstig goede leerings te vergaren, als het ware bij beetjes sparen.

De schildpadvoorstelling beduidt het volgende. Het Javaansche woord „boe-loes” (schildpad) wordt etymologisch ontleed in „mleboe” (d.i. ingaan) en „aloes” (fijn). Met de voorstelling wordt te kennen gegeven, dat de mensch van alle ontvangen leerings slechts het fijne, het essentiele in zich dient op te nemen.

De menschen-voorstellingen waren volgens den Bagawan slechts bijkomstige figuren, en stonden hoegenaamd niet in verband met het wezen van zijn leer.

Gevraagd waarom hij den naam „Bagawan Mâhâresi” aannam, gaf de ilmoe-prediker de volgende verklaring. De woorden „mâhâ” en „resi” beteekenen respectievelijk „groot” en „rein”. Met het dragen van dien naam wenschte hij te streven naar het „groote” Reine, naar het Essentiele.

Aan de „patapan” werd om de volgende redenen de naam „Wargâlimâ” gegeven. Wargâ beteekent „lid”; „limâ” is „vijf”. Hiermede wordt gesymboliseerd, dat de poort der hartstochten, n.l. de zintuigen, vijfledig is. De mensch behoort steeds indachtig te zijn aan de rol, die de zintuigen vervullen.

IV. Voorbereidingen.

Gevraagd of hij zijn leerstellingen en levensbeschouwingen aan den een of an-

deren godsdienst had ontleend dan wel uit boeken of geschriften had geput, antwoordde Bagawan Mâhâresi ten stelligste ontkennend; noch erkende hij die van den een of ander persoon geleerd te hebben. Zijn religieuze aanleg werd voor het eerst wakker gemaakt door zijn omgang met een zekeren R. Prawirâ-warsitâ, toen hij op Makasar verbleef; bepaaldelijk werd zijn zucht tot „overdenkingen” geprikkeld door een uitlating van evengenoemden Prawirâ-warsitâ dat god is „mëñg”, d.i. absolute stilte. Sindsdien trachtte hij door overpeinzingen (absolute stilte) de kennis betreffende het AL te doorgronden. Nadat hij de overtuiging had gekregen door herhaaldelijke meditatie's die kennis te hebben verworven, kwam hij tot het besluit zijn religieuzen aanleg verder te ontwikkelen door zich geregeld toe te leggen op het mediteeren, en besloot hij voorts anderen deelachtig te maken aan zijn verworven kennis.

Op zijn erf maakte hij een plaats om geregeld rustig te kunnen mediteeren, n.l. een goeboeg” (d.i. een klein huisje op hoge palen), waartoe slechts één smalle ladder toegang verschaftte. Daarmede symboliseerde hij, dat zijn streven was „loehoer” (d.i. hoog, verheven), en dat zijn doel slechts te bereiken was langs één moeilijk steil pad.

Nog dient te worden vermeld, dat Bagawan Mâhârësi volgens zijn mededeeling proeven had genomen, in hoeverre zijn verworven kracht een heilzame uitwerking had op zieken. In twee maanden tijds had hij tientallen zieken, kinderen en familieleden van zijn leerlingen, vrienden en kennissen, door handoplegging genezen. Daar het slechts in zijn bedoeling lag zijn kracht te beproeven, en hij reeds de overtuiging had tot welke hoogte de menschelijke kundigheden door serene tapa-doening kunnen worden opgevoerd, had hij zijn proeven gestaakt.

V. O p m e r k i n g e n .

Uit het boven ten aanzien van de leerstellingen van Bagawan Mâhârësi vermeldte blijkt, dat de leer van dien Bagawan, de „Ilmoe Pambékasing Kamoeerkan”, niet vreemd is van bestanddeelen van het Hindoeïsme, meer bepaaldelijk van het Boeddhisme; ja, men kan zelfs zeggen, dat die leer een gebrekkige onvolledige weergave is van Boeddhistische leerstellingen, of ook van die van het moderne „Boeddhisme”, de Theosofie.

Het bekende begrip „karma” van de Boeddhisten, hetwelk — hoewel niet volmaakt — is weer te geven door de uitdrukking „de Wet van Oorzaak en Gevolg” geeft Bagawan Mâhârësi weer in den zin van „het plukken der vruchten van eigen aanplant”. Deze leerstelling is trouwens gemeengoed van vele godsdiensten. Men vergelijke ze bijvoorbeeld met het Christelijke: „Dwaalt niet; God laat zich niet bespotten; want wat de mensch zaait, dat zal hij ook oogsten.” Bagawan Mâhârësi daarop opmerkzaam gemaakt, volhardde echter in zijn bewering, dat zijn leer niet in het minst had uit te staan met het Boeddhisme dan wel met de Theosofie, noch met welke andere godsdienst ook.

Opmerkelijk is verder nog, dat de op de „patapan” voorkomende dierenfiguren bekende voorstellingen zijn uit het Hindoesche Pantheon. Zoo zijn de schildpad, het zwijn en de „nâgâ” aan de vereering van Wisnoe verbonden; terwijl de beteekenis, welke de olifant bij de Boeddhisten heeft, algemeen bekend is. De schildpad is de tweede en het everzwijn de derde „awatârâ” (vleeschwording) van Wisnoe, terwijl de nâgâ-slang (Sjesha genaamd) die godheid tot ligplaats dient. Het aantal awatârâ's van Wisnoe, oorspronkelijk onbepaald, is later op tien gefixeerd. Wisnoe, de groote handhaver van de Wereldorde, grijpt tot bescherming daarvan zoo noodig in door in een of andere

incarnatie op aarde neder te dalen en de macht des kwaads te verdelgen. De tien awatârâ's zijn de volgende:

1. M a t s y â , de visch. In deze gedaante redde Wisnoe ten tijde van een watervloed den stamvader van het menschelijk geslacht.
2. K o e r m â , de schildpad. Toen goden en demonen de Melkzee (Ksi-raarnawa) karnden, en daarmede het amreta (onsterfelijkheidswater) verkregen, strekte Wisnoe in de gedaante van een schildpad tot steunpunt voor den als karnstok gebruikten berg Mandârâ.
3. W a r â h â , het everzwijn. In deze gedaante hief Wisnoe met zijn tanden de door de machten der duisternis naar de onderwereld getrokken aarde, omhoog.
4. N â r â s i n g â , de man-leeuw. In deze gedaante versloeg Wisnoe den tiran Hiranijâkasipoe, toen deze de goden verdrukte.
5. W a m â n â , de dwerg. Als Bali de wereldheerschappij verworven heeft, nadert Wisnoe in de gedaante van een dwerg, en vraagt om zoo veel land, als hij in drie schreden kan overstappen. Na verkregen toestemming doorschrijdt hij in drie stappen aarde, lucht en hemel.
6. P â r â s o e r â m â , d.i. Râmâ met de bijl. Als Pârâsoerâmâ verdelgde Wisnoe de trotsche ksatrijâ's, toen zijn vader door een koning (ksatrijâ) smadelijk was bejegend.
7. R â m â . Als Râmâ, een prins van Ajodyâ maakte Wisnoe een einde aan de heerschappij van den slechten demonenkoning Rawânâ.
8. K r e s n â . In de gedaante van een prins uit het rijk Madoerâ, Kresnâ genaamd, ontnam Wisnoe den dwingeland Kângsâ zijn macht en strafte hem. Later diende Kresnâ tot leidsman van de Pandâwâ's in hun strijd tegen hun slechte neven, de Korâwâ's.

Door Kresnâ's leiding behaalden de Pandâwâ's de overwinning.

9. B o e d d h â. Onder den naam Boeddhâ verscheen Wisnoe op aarde en verkondigde een nieuwe leer.
10. K a l k i. Wisnoe zal nog eenmaal op aarde verschijnen en den naam van Kalki dragen om de snoodaards te verdelen en een nieuw wereld-tijdperk in te leiden.

De groote beteekenis van de olifant bij de Boeddhisten (men denke aan de heilige olifant van Siam) is hierdoor te verklaren, dat volgens de Boeddhistische mythologie de Bodhisatwa (toekomstige Boeddha) tot koningin Maya, de moeder van Siddharta (den lateren Boeddha Gautama), is nedergedaald in de gedaante van een olifant.

Dat het bezigen van symbolen in de religie een algemeen verbreid verschijnsel is, is bekend. Gestipuleerd dient echter te worden, dat bij de Javanen ook niet religieus aangelegden zich gaarne bedienen van symbolen, waarmee gezegd wordt, dat het bezigen van symbolen door Bagawan Mâhâresi niets bijzonders of buitengewoons oplevert. Ook het verklaren van woorden op etymologischen

grondslag, de zgn „kérâtâbâsâ" is bij den Javanen een algemeen voorkomend gebruik. (Men leze hierover mijn bijdrage „Eenige opmerkingen aangaande de namen van Arjuna" in DJAWÂ III.)

Ten slotte nog een woordje over de door Bagawan Mâhârësi aan de beteekenis van dien naam gegeven verklaring. Deze „bagawan" beschouwt het woord „rësi" als een synoniem van „resik" (rein, schoon), hetgeen een dwaling is. Het woord „resi" beteekent: asceet, ziener, terwijl de beteekenis van „mâhâ" is: „groot", zoodat „mâhârësi" beteekent: „groote ziener, groote asceet". In oud-Javaansche geschriften treft men een zeer veelvuldig gebruik van dat woord aan, in welke geschriften het wordt aangewend als een betiteling van „Wijzen".

Uit bovenstaande uiteenzettingen valt de gevolgtrekking te maken, dat de door Bagawan Mâhârësi gepredikte leer „Pambekasing Kamoerkan" een onschuldige leer is; onschuldig in zooverre, dat de gepredikte leerstellingen bij verreweg de meeste Javanen geen nieuwe perspectieven openen.

Toeloengagoeng, 3 December 1934.

BAMBANG GANDAWERDAJA

(EEN PALEMBANGSCH WAJANG-VERHAAL)

door

H. OVERBECK.

In „Djawa” jaarg. 14, bl. 104, heb ik een uittreksel gegeven van een Palembangisch Wajang-verhaal, Bambang To' Séna. In de inleiding tot dat artikel heb ik ook het een en ander vermeld over het handschrift, waarin ook nog een ander Wajang-verhaal is opgenomen, dat ik naar den held van het eerste gedeelte „Bambang Gandawerdaja” heb genoemd. Van dit verhaal is het onderstaande uittreksel gemaakt.

Dr. Drewes, aan wien ik het origineel ter inzage zond, schreef mij, terecht, dat het verhaal betrekkelijk nieuw en nogal chaotisch van samenstelling is, en dat de auteur niet erg klassiek onderlegd, betrekkelijk onontwikkeld en met de namen leelijk in de war is. Dit geldt in het bijzonder voor de tweede helft van het verhaal, die door een andere hand is geschreven dan de eerste. Terwijl het eerste gedeelte, dat de geschiedenis van Bambang Gandawerdaja/Gambir Anom bevat tot de ontmoeting met zijn vader en zijn huwelijk met prinses Indra Sari van Lantjang Kentjana, eenigszins samenhangend en in betrekkelijk goed Maleisch is geschreven, heeft de schrijver van het tweede gedeelte slechts een zeer flauw begrip van het verhaal, de eigennamen en de Javaansche woorden zijn hopeloos verbasterd, en ook de spelling van het Maleisch is zeer slordig. Hij schijnt echter naar een Dalang-tekst, of naar een door een Dalang voorgedragen verhaal te hebben gewerkt, want gedeeltelijk bestaan de verhalen van de tweede helft uit dialogen, zonder verbindenden tekst, en dikwijls zonder aanwijzing, wie eigenlijk de woorden zegt. Den loop van de handeling heb ik dikwijls uit deze gegevens moeten reconstrueeren.

Dr. Drewes was van meening, dat slechts een kort excerpt op zijn plaats zou zijn als bijdrage tot de kennis van de Sempalan- en Tjarangan-literatuur. Ik heb mij hieraan gehouden, en heb mij ook wat betreft de eigennamen beperkt tot die van de hoofdpersonen. Wat eene vergelijking met de zoogenaamde „klas-sieke” lakons betreft, zoo geloof ik te kunnen volstaan met verwijzingen naar de inhoudsopgaven in „Het Javaansch Tooneel” door J. Kats (deel I, Weltevreden 1923), in zoover ik de lakon's en eigennamen daarin heb terug kunnen vinden.

De opvatting, dat Ardjoena „de man van de geheele wereld” is (lelananging sadjagad), en wel niet alleen als onoverwinnelijke held, maar ook als gepredestineerde echtgenoot van alle mooie prinsesjes, wordt volgens eene mededeeling van mijn medewerker R. Kismānā ook in het hedendaagsche Java gedeeld. (Vergel. ook het „lalananging saboemi” in Kats, I, c. bl. 387, en „Djawa”, jaarg. 14, bl. 225.)

Over het optreden van Sang Hjang Menang als beschermer van 'Ardjoena tegen Baṭara Goeroe heb ik geen Javaansche gegevens kunnen vinden.

De huwelijks-ceremoniën, in zoover in dit verhaal beschreven, zijn min of meer Maleisch: bruid en bruidegom worden opgetooid, dan volgt de processie van den bruidegom zevenmaal om de stad, de ontmoeting met de bruid en het „bersoewap-soewapan”, het elkaar het eten in den mond stoppen.

Ardjoena verlaat in dit verhaal prinses Manggarsi, waarmee hij door wat de Sanskrit-literatuur euphemistisch het „Ghandarvahuwelijk” noemt, is ver-

bonden, zoodra deze zwanger is, om nooit weer naar haar om te kijken. Andere voorbeelden van zoo'n gedrag zijn in de Javaansche en Maleische literatuur genoeg te vinden, maar geen verklaring ervan. Eenige opheldering geeft misschien „The Ocean of Story” (Vertaling Tawney/Penzer, bd. III. London 1925, bl. 130). Een Vidyadhara heeft ook op de Ghandarva-manier een aard-sche prinses getrouwd; zoodra zij zwanger is, zegt hij tot haar: „Wij hemelsche wezens zijn onderworpen aan deze wet: als een sterfelijk kind ontvangen is, moeten wij het achterlaten en heen gaan. . . . Zoo is het gekomen, dat ofschoon kuisch, gij u blootgesteld hebt aan het verwijt der onkuischheid; zorgt gij dus voor uw kind, ik zal terugkeeren naar mijn eigen verblijfplaats. . . .”.

In den goden-hemel vraagt Baṭara Goeroe zijn ouderen broeder Baṭara Narada, welke vorst op de aarde een schoone dochter heeft. Baṭara Narada noemt vorst Linggaboewana van Madangkan Boelan ¹⁾. Vele vorsten hebben reeds naar de hand van zijn dochter gedongen, maar zijn afgewezen, omdat Linggaboewana te hooge eischen stelt; hij vraagt namelijk den tuin Si Kartanadi ²⁾ met het gouden lusthuis en den berg Si Argapoera. Baṭara Goeroe beveelt aan Narada op de aarde neder te dalen en vorst Darmakoesoema van Ngamartawangsa te gelasten, met zijn broers naar Madangkan Boelan te gaan en bij vorst Linggaboewana voor hem, Hijang Djagad Karinata (Girinata), om diens dochter aanzoek te doen; alle eischen van Linggaboewana zullen worden vervuld. Narada zoekt Darmakoesoema op, die met zijn drie broers, Djodipati, Nakoela en Sadéwa, naar Madangkan Boelan vertrekt en aldaar door Linggaboewana hartelijk wordt ontvangen.

Ardjoena heeft een ascese van zeven jaar beëindigd, en wil met Semar, Pétroek en Nala Garèng, die zeer naar huis ver-

langen, naar zijn broers terugkeeren. Op hun tocht komen zij aan den weg, die naar Madangkan Boelan voert, en Ardjoena wenscht het rijk te zien. Zij komen in den tuin Panglipoeer Lara en de Panakawans doen zich te goed aan de heerlijke vruchten, als plotselijk Semar een groep vrouwen ziet komen en vermoedt dat het de prinses is, die in den tuin wil gaan baden. De panakawans verschuilen zich; Ardjoena klimt in een Podakboom, bespiedt de dames, die zich met het plukken van bloemen en baden verlustigen, en wordt verliefd op prinses Manggarsi. De tak van den boom breekt, Ardjoena plompt in het water, en doet, alsof hij dood is. De meisjes schrikken, de hofdames vloeken, en allen vluchten uit het water. De prinses beveelt echter te onderzoeken, wat daar in het water is gevallen, en de hofdames vinden een jongeling, schoon als Baṭara Kamadjaja, maar zonder teekenen van leven. De prinses gaat zelf om hem te zien, wordt verliefd op hem en laat het lijk in het gouden paviljoen brengen. Semar komt, begint te jammeren, en vraagt de prinses om hulp; misschien is het leven slechts verdwaald en kan in dit geval door een betelpruimpje terug gebracht worden. De prinses laat haar betelkom uit het paleis halen, maakt een pruimpje gereed, kauwt het en wil het Ardjoena in den mond steken. Maar Semar zegt, dat zij dat met den mond (bertemoe moeloet) moet doen. De prinses is verlegen, maar op het aandringen van Semar en haar hofdames buigt zij zich neer, en mond op mond geeft zij haar betelpruimpje tusschen de lippen van Ardjoena, die dadelijk de oogen opslaat, de prinses omhelst en kust en niet weder loslaat, totdat hij haar liefde heeft gewonnen. Allen vertrekken naar het paleis van de prinses, waar zij den tijd aangenaam doorbrengen.

Op zekeren dag wil één van de hofdames van vorst Linggaboewana haar vriendinnen bij de prinses opzoeken,

hoort in het paleis van de prinses een mannestem en bericht dit aan vorst Linggaboewana. Vorst Darmakoesoema, die bij hem is, vraagt wat er gebeurd is. Maar het duurt drie uren, voordat Linggaboewana antwoordt. Darmakoesoema glimlacht, is echter van meening, dat het nu zijn plicht is geworden, deze zaak te onderzoeken, en de twee vorsten met Toemenggoeng Djodipati (Werkoe-dara) en Sawodjadjar (Nakoela), gaan naar het paleis van de prinses. De hofdames waarschuwen Ardjoena en zijn bruid. Ardjoena spreekt de prinses moed in, gaat de vorsten te gemoet, werpt zich voor de voeten van vorst Darmakoesoema en vraagt hem vergiffenis; hij had niet geweten, dat zijn broers hier waren. Vorst Linggaboewana vraagt wie die jonge man is. Darmakoesoema licht hem in, en doet glimlachende Ardjoena het verwijt, dat hij hem door zijn gedrag in groote verlegenheid heeft gebracht, aangezien hij voor Baṭara Goeroe naar de hand van de prinses had moeten dingen. Darmakoesoema wil dadelijk naar Ngamartawangsa terugkeeren, waar Baṭara Narada op hem wacht. Indien Ardjoena ruzie zou krijgen met Baṭara Goeroe, zal Darmakoesoema niet de partij van Ardjoena nemen, omdat Ardjoena hem al te zeer beschaamd heeft gemaakt. Darmakoesoema vertrekt met zijn broers; Linggaboewana keert bedroefd naar zijn paleis terug, en Ardjoena naar zijn bruid.

Ardjoena besluit met zijn bruid Mandangkan Boelan te verlaten, om een te verwachten strijd tegen Baṭara Goeroe buiten het rijk uit te vechten. Linggaboewana geeft zijn toestemming.

Na een tocht van twintig dagen ontmoet Ardjoena Kresna, die hem al lang gezocht heeft om hem mede te deelen, dat Darmakoesoema en zijn broers door Baṭara Narada naar het goden-verblijf zijn gebracht, waar de toorn van Baṭara Goeroe ze heeft getroffen. Op raad van Kresna scheidt Ardjoena middels een tooverspreuk, die hij van Djembawan

heeft geleerd, een temporaire stad, die Oekir Tawan (Nawan) wordt genoemd, en roept door bezwering den vorst van Pringgadani (Gaṭoetkatja, ook Djajalelana genoemd) en Anoman, die op den berg Kendali-sada in ascese leeft, tot zich.

Baṭara Goeroe heeft eveneens een stad doen ontstaan, Mertjoe-Indra genoemd, waarover (hij zelf als) vorst Kilat Janah ³⁾ het bevel voert. Aanvankelijk zijn Anoman en Gaṭoetkatja onoverwinnelijk, moeten echter vluchten voor Baṭara Goeroe's pijl Tjis ⁴⁾.

Op bevel van Kresna gaat Ardjoena zelf tegen Kilat Janah vechten, maar zijn pijlen Soeratama ⁵⁾ Aria Sengkali en Pasoepati ⁶⁾ kunnen Kilat Janah niet dooden. Kresna waarschuwt hem, dat hij tegen de wapens van Kilat Janah niet is opgewassen, maar Ardjoena weigert aan Kilat Janah's eisch, prinses Manggarsi af te staan, toe te geven zoolang hij nog in het leven is. Kilat Janah maakt zich gereed van zijn doodelijk wapen gebruik te maken, als Sang Hjang Menang ⁷⁾ zich in Ardjoena incarneert. Het wapen van Kilat Janah buigt voor Ardjoena ter aarde en keert terug naar zijn meester, die nu in Ardjoena Sang Hjang Menang herkent en met alle Déwa's, die met hem tegen Ardjoena hebben gestreden, op Ardjoena toekomt, zijn sembah maakt en om vergiffenis vraagt. Ardjoena antwoordt: „Hai Baṭara Goeroe, zijn wij niet vroeger overeen gekomen, tijdens den strijd met Praboe Nata Kwatjah ⁸⁾ in het godenverblijf, dat alle vrouwen op de aarde (doenia) mij als man zouden hebben? Nu wilt gij opeens dit verdrag omwerpen. Is dat niet een minder gepast gedrag, dat gij nu eens met een vrouw van de aarde wilt trouwen? Zijn er niet genoeg hemelnimfen in het goden-verblijf, die Uw vrouw kunnen worden? Dezen keer zal ik U Uw fout vergeven, maar als gij U nog eens op zoo'n minder gepaste manier gedraagt, zal ik U uit deze wereld verwijderen (engkau akoe lepaskan dari

doenia ini)”. Ardjoena eischt verder, dat zijn vier broers naar Ngamartawangsa terug gezonden worden. Baŕara Goeroe zegt dit toe en verdwijnt samen met Sang Hjang Menang en alle Déwa's. Kresna verzoekt Ardjoena naar Ngamartawangsa terug te keeren, wat Ardjoena toezeft; hij wil echter eerst zijn echtgenoot naar Madangkan Boelan brengen.

Baŕara Goeroe geeft, in den hemel teruggekeerd, bevel aan Déwa Narada om het gebeente van de vier Pandawa's, die in de Kawah Tjandradimoeka ⁹⁾ vergruisd zijn, te verzamelen. Door offers en bezweringen worden de vier Pandawa's in het leven teruggebracht en keeren terug naar Ngamartawangsa, waar Kresna hen opzoekt en over Ardjoena's avonturen bericht.

Ardjoena keert terug naar Madangkan Boelan en bericht aan Linggaboewana, wat er gebeurd is. Na een verblijf van een maand weet hij, dat zijn echtgenoot zwanger is, en neemt afscheid van haar, om naar Ngamartawangsa te gaan. Als ze een zoon baart, moet deze Radèn Gandawerdaja ¹⁰⁾ worden genoemd. Mocht het een dochter zijn, dan mag de prinses zelf een naam voor haar kiezen. Zijn wapen Wardadali ¹¹⁾ bestemt hij voor zijn zoon; als deze het noodig heeft, hoeft hij het maar te roepen, want het heeft de gedaante van een vogel. Ardjoena vertrekt met de panakawans naar Ngamartawangsa.

Prinses Manggarsi baart na negen maanden en tien dagen een zoon, die dan ook den naam Gandawerdaja krijgt. Met tien jaren gelijkt hij sprekend op zijn vader; met veertien jaren heeft hij alle krijgsmanswetenschap van zijn grootvader geleerd. Op zekeren dag vraagt hij zijn moeder, wie en waar zijn vader is, en deze verwijst hem naar zijn grootvader. Linggaboewana zegt hem, dat zijn vader Radèn Ardjoena, de middelste van de Pandawa's, is; diens verblijf is hem echter onbekend. Gandawerdaja be-

sluit zijn vader te gaan zoeken. Praboe Linggaboewana stemt toe, aangezien hij door zijn helderziendheid weet, dat Gandawerdaja gelukkig met zijn vader zal worden vereenigd. Twee Patih's en duizend man zullen Gandawerdaja vergezellen. Door zijn moeder wordt hij over het wapen van zijn vader ingelicht, en vertrekt, nadat hij zijn moeder verzocht heeft, hem zijn schuld voor de melk, die hij uit haar borsten heeft gedronken, kwijt te schelden. (hendaklah iboekoe halalkan air soesoe boenda jang patik minoem).

Er is een machtige vorst uit het menschengeslacht, Praboe Poespa-Indra. Zijn onderdanen zijn boeta's en raksasa's. De naam van zijn rijk is Gambangkentjana. Eens vraagt hij zijn Patih, welke vorst een mooie dochter heeft. De Patih noemt vorst Soejoedana van Astina, en Poespa-Indra besluit zijn Patih met een brief naar Astina te zenden, om naar de hand van prinses Lesmanawati te dingen.

Op dit tijdstip komt Gandawerdaja naar Gambangkentjana, en besluit zich meester van het rijk te maken. In den strijd met Poespa-Indra roept Gandawerdaja zijn tooverpijl, en waarschuwt Poespa-Indra, dat nu zijn einde is gekomen. Poespa-Indra antwoordt, dat hij de „Marga antaka” ziet, en verklaart op Gandawerdaja's vraag, dat dit den weg naar den dood beteekent (djalan mati). De pijl slaat hem het hoofd af, de Patih biedt zijn onderwerping aan, en Gandawerdaja trekt de stad en het paleis binnen. De vorstin en alle bijvrouwen van vorst Poespa-Indra volgen hun meester in den dood; de jongere weduwen van de gesneuvelde overwogen echter, dat zij nog kans hebben een rijken koopman, ambtenaar of een radèn te krijgen, die beter is dan een doode man, die toch niet in het leven terug keert, en troosten zich, „zooals de lezer toch wel zal begrijpen”.

Gandawerdaja wordt vorst van Gambangkentjana onder den naam Gambir

Anom ¹²⁾; zijn rijk, dat aan de kust ligt, wordt bloeiend en vermaard. Eens vraagt hij zijn Patih Djaja Santika ¹³⁾, waar wel nog een rijk te vinden is, dat even groot is als het zijne, en de Patih noemt Astina, waarvan Soejoedana vorst is. Deze heeft negen broers en een zuster, een zoon, Lesmana Mandrakoemara, en een dochter Dèwi Lesmanawati. De Prins is mooier dan zijn zuster, maar de mooiste is Dèwi Banoewati, de echtgenoot van vorst Soejoedana. Gambir Anom zendt zijn Patih Djaja Santika naar Astina met een brief, waarin hij eischt, dat Soejoedana zijn echtgenoot Banoewati aan hem zal afstaan. Den brief moet de Patih persoonlijk in de hand van vorst Soejoedana geven. De Patih zeilt weg en Gambir Anom laat leger en schepen voor een strijd gereed maken (mariam, lila en senapan).

Maharadja Soejoedana bespreekt met vorst Baladéwa en Dangjang Doerna den toestand van het rijk Astina, dat eigenlijk twee hoofden heeft. Doerna is van meening, dat men het rijk niet aan de Pandawa's moet teruggeven, aangezien Hjang Djagad Pamesti Goeroe toornig op hen is, omdat Radèn Ardjoena hem Dèwi Manggarsa heeft ontnomen. Soejoedana vertelt zijn vrienden zijn droom, dat door een overstrooming al zijn kinderen en zijn onderdanen verdronken; hij zelf echter werd gered door zich aan een klein stukje licht hout vast te klampen. Zijn vrienden houden dit voor een gunstig voorteken, en Doerna meent, dat Hjang Djagad Karinata (Girinata) het rijk en den vorst van Astina zal verheffen. Soejoedana vraagt Togog naar zijn meening; Togog ziet in den droom de voorspelling, dat Astina in een oorlog zal worden verwoest, dat het wel niet verwoest zal worden, maar dat de vorst beschaamd zal worden. Soejoedana geeft Togog gelijk, want hij houdt dezen voor helderziend (teroes peningalan).

Patih Djaja Santika van Gombangkentjana komt, met den brief van Gambir Anom. Soejoedana gelast zijn broer Djajadrata den brief in ontvangst te nemen. De Patih wil hem niet afstaan, totdat Praboe Baladéwa hem duidelijk maakt, dat als Gambir Anom zelf was gekomen, de vorst van Astina den brief zelf in ontvangst had genomen; zooals het is, is het gepast, dat de Patih den brief afstaat aan Djajadrata, die ook vorst is. De Patih ziet dit in, en Djajadrata leest den brief voor, die zoo hoogmoedig en beleedigend is, dat Soejoedana in woede ontsteekt, en dat Djajadrata het schrijven verscheurt en Patih Djaja Santika in het gezicht werpt. In het gevecht dat ontstaat, wordt Patih Djaja Santika door den pijl van Baladéwa teruggedreven; hij overvalt echter Astina in den nacht als Soejoedana de eerste overwinning met een groot feest viert, en stormt het paleis binnen. Soejoedana met zijn zoon Lesmana Mandrakoemara en Baladéwa vluchten zonder eenig gevolg uit de stad. Patih Djaja Santika voert het beheer over Astina en zendt rijken buit naar vorst Gambir Anom.

Kresna, zijn zoon Radèn Parang Garoeda (Samba) en zijn neef Angkawidjaja, die pas met Siti Soendari is getrouwd, zitten bijeen, als opeens bericht komt, dat Baladéwa en Soejoedana zonder de insigniën van hun rang aankomen. Kresna ontvangt ze en hoort het bericht; wat met Dèwi Banoewati gebeurd is, weten zij niet, en Kresna is verwonderd dat Soejoedana oogenschijnlijk niets heeft gedaan om haar in veiligheid te brengen. De andere Korawa's komen eveneens en begroeten Kresna zeer beschaamd. Baladéwa stelt voor, aan de Pandawa's hulp te vragen. Kresna zwijgt. Angkawidjaja werpt zich voor de voeten van Kresna en vraagt om naar Ngastina te mogen vertrekken. Kresna waarschuwt hem, dat dit mogelijkwijls voor hem ongeoorloofd zou kunnen zijn en onheil ten gevolge hebben (djadi pemali atas

anakkoe). Maar Angkawidjaja laat zich niet weerhouden. Kresna gelast eindelijk Radèn Parang Garoeda om hem te vergezellen, en de twee vertrekken samen met Semar, Pétroek en Nala Garèng.

Gambir Anom is zeer vertoornd over het eigenmachtig optreden van Djaja Santika, en vertrekt in alle haast naar Astina. Hij vindt daar Angkawidjaja reeds in een gevecht met Patih Djaja Santika, en neemt zelf den strijd tegen hem op. Hij en Angkawidjaja zijn echter zoo gelijk van gestalte en krachten, dat geen van beiden den ander kan overwinnen. Kresna is intusschen naar Ngamartawangsa gegaan en heeft aan de Pandawa's bericht, wat er gebeurd is, en dat Angkawidjaja en Parang Garoeda naar Astina zijn vertrokken. Gaetoekatja spoedt zich om zijn neef Angkawidjaja te helpen, en vindt hem in gevecht met een vijand, die zoo sprekend op Angkawidjaja lijkt, dat Djajalelana verbaasd is.

De Pandawa's komen en kijken verwonderd naar Gambir Anom. Ardjoena wil eindelijk met zijn pijl Pasopati een einde aan het gevecht maken, maar Kresna houdt hem terug, herinnert hem aan zijn strijd met Batara Goeroe om Prinses Manggarsi, en vraagt of deze een zoon heeft of niet, want de jongen lijkt sprekend op Ardjoena. Deze bergt daarop zijn pijl weer op, en, om den vreemdeling op de proef te stellen, neemt hij Angkawidjaja's plaats in. Gambir Anom schiet zijn pijl Wardadali op Ardjoena af; die pijl maakt echter een sembah voor Ardjoena, en ook de andere wapens weigeren Ardjoena te raken. Gambir Anom is ten einde raad en jammert, dat hij nu afscheid moet nemen van zijn moeder, en dat hij er niet in geslaagd is, zijn vader te vinden. Ardjoena vraagt geroerd naar den naam van zijn wapen en van wien hij het heeft gekregen. Gambir Anom vertelt zijn afkomst; Ardjoena geeft zich als zijn vader te kennen en de strijd is beëindigd.

Gambir Anom wordt aan Kresna en de Pandawa's voorgesteld, en gaat met hen naar Dwarawati, waar hij Baladéwa, Soejoedana en Karna ontmoet, en hun om vergiffenis vraagt. Met hen gaat hij naar Astina, waar groote feesten plaats hebben, en tenslotte keert hij met de Pandawa's en Kresna terug naar Ngamartawangsa.

Kort daarna komt een gezant van Soejoedana, om het voorstel te doen, Gambir Anom met Prinses Lesmanawati te doen trouwen. De Pandawa's stemmen toe. Gambir Anom wil echter eerst nog zijn moeder opzoeken, die hij zoo lang niet heeft gezien. voordat hij naar Astina gaat.

(Van hier af begint het verhaal minder duidelijk te worden).

Op zijn tocht door de lucht komt Gambir Anom over het rijk Lantjang Kentjana ¹⁴⁾ en vindt aldaar den vorst Sisrawana in gevecht met vorst Pertjoena van Oekir Galoeng. De vorst van Lantjang Kentjana heeft zijn dochter Prinses Indra Sari (Retna Sari) beloofd aan dengene, die in staat is zijn rechter- en linkerschouder te breken. Gambir Anom vraagt ook een poging te mogen doen, en met zijn pijl Wardadali breekt hij de schouders van den vorst van Lantjang Kentjana. Hij strijdt dan tegen vorst Pertjoena, en slaat dezen met zijn pijl het hoofd af. Door den vorst van Lantjang Kentjana wordt Gambir Anom getrouwd met Prinses Indra Sari, en na korten tijd trekt hij met zijn nieuwe echtgenoot verder naar Gambang Kentjana, laat ook zijn grootouders en zijn moeder van Madangkan Boelan halen, en viert met hen groote feesten. Eindelijk keert hij naar Ngamartawangsa terug; zijn grootouders, zijn moeder en Prinses Indra Sari moeten in Gambang Kentjana blijven; aan laatstgenoemde vertelt hij, dat hij door zijn vader naar Ngamartawangsa is ontboden, waar misschien gewichtige dingen aan de hand zijn.

In Ngamartawangsa heeft Darmakoesoema intusschen Kresna geraadpleegd,

hoe deze over het huwelijk van Gambir Anom met Prinses Lesmanawati denkt. Kresna is van meening, dat men Soejoedana's wensch moet nakomen, al heeft deze misschien slechte bedoelingen.

Gambir Anom komt, en samen vertrekken zij naar Astina, waar reeds alles voor het feest bereid is. Gambir Anom en Prinses Lesmanawati worden door den Kadli (aldus !) in den echt verbonden. Drie maanden na het huwelijk vertrekken Kresna en Darmakoesoema. Soejoedana echter koestert wraakplannen tegen Gambir Anom en vreest ook voor zijn eigen heerschappij over Astina. Met Dangjang Doerna en Patih Sangkoeni besluit hij Gambir Anom, die tot nu toe nog nooit zijn paleis heeft verlaten, naar de Aloen² te lokken, door daar een toernooi met muziek door de jongere prinsen te houden. Als Gambir Anom komt, moet hij worden overvallen, aan den stam van den Waringin Koeroeng op de Aloen-aloen worden vastgebonden en door vorsten, officieren en legers met kanonnen, geweren en pijlen worden beschoten, totdat hij dood is. Zoo geschiedt. Gambir Anom hoort de muziek, mengt zich onder de spelers, wordt naar den Waringin Koeroeng gedrongen en beschoten, tot hij in zwijm valt.

Vorst Djajalelana heeft een gevoel, dat met Gambir Anom iets gebeurd is, neemt afscheid van zijn moeder Dèwi Arimbi en vliegt door de lucht naar Astina. Hij ziet wat er gebeurt, trekt den geheelen Waringin uit en brengt dezen met den bewusteloozen Gambir Anom naar Ngamartawangsa. De Pandawa's en Kresna brengen hem weer tot bewustzijn en Darmakoesoema geeft bevel, alle legers zijner broers en neven op te roepen om den moedwil van Soejoedana te gaan straffen ¹⁵).

Op raad van Kresna worden echter Nakoela en Gaetoetkatja met Samba naar Astina gezonden, om te zeggen, dat Gambir Anom bij den vorst van Ngamartawangsa komen moet; de andere

Pandawa's zullen intusschen met de krijgsmacht volgen.

Nakoela en Gaetoetkatja in Astina gekomen, zeggen aan Soejoedana, dat zij gezonden zijn om Gambir Anom af te halen, die voor Darmakoesoema naar de Poeter Tasik moet gaan. Soejoedana denkt drie uren lang na, voordat hij het antwoord geeft, dat Gambir Anom ziek is en nog niet weer genezen. De gezanten moeten maar terugkeeren. Hij zelf zal wel later naar Ngamartawangsa komen om Darmakoesoema op te zoeken. De gezanten vragen echter, Gambir Anom te mogen zien; Soejoedana verbiedt dit, aangezien Gambir Anom nog in zijn wittebroodsweken is. Ze staan er op, Soejoedana maakt zich boos, en verwijt hen, dat zij niet weten, wat vorsten betaamt, waarop de strijd begint.

De Pandawa's komen met hun legers en in een lange reeks van gevechten, waarin Gambir Anom boven alle anderen uitmunt, worden de Korawa's en hun vrienden gevangen genomen, en Radèn Lesmana Mandrakoemara door Gambir Anom gedood ¹⁶). Darmakoesoema vraagt Kresna, of Gambir Anom vorst van Astina moet worden. Gambir Anom zegt echter, dat Radèn Angkawidjaja de eenige is, die er voor in aanmerking kan komen; hij zelf heeft zijn rijk Gambangkentjana, waar hij voor zijn grootouders en zijn moeder moet zorgen, en verder nog Madangkan Boelan, dat hij met Gambangkentjana zal vereenigen. Kresna vindt dit de beste oplossing, en Angkawidjaja wordt met groote feestelijkheden als Praboe Anom van Astina gekroond. De gevangen Korawa's worden vrij gelaten en voor Darmakoesoema gebracht. Soejoedana onderwerpt zich aan diens bevelen, en Darmakoesoema besluit, dat Soejoedana zich naar zijn verblijfplaats Karang Gerangsang moet terugtrekken. Dangjang Doerna zal de leeraar van Angkawidjaja (Praboe Anom) worden. Patih Sangkoeni, Toemenggoeng Djajadrata en Bambang Soetama worden Pa-

tihs van Praboe Anom, en wie wrok koestert tegen den Praboe Anom van Astinapati, zal zwaar gestraft worden. Allen beloven gehoorzaamheid.

Baṭara Goeroe in het godenverblijf houdt een vergadering van alle Déwa's en belooft dengene, die de lajang Kalima Sada van de Pandawa's kan stelen, als belooning tot vorst over alle andere Déwa's in het godenverblijf te zullen maken. Een Déwa uit het Westen (Magrib), Baṭara Lindoedjagad, biedt zich voor dit doel aan. God Karmadjaja (Kamadjaja) gaat de Pandawa's waarschuwen. Na zijn vertrek bespreekt Darmakoesoema de zaak met Kresna. Alle Pandawa's en hunne zoons worden opgeroepen; de troepen moeten buiten de stad waken, de officieren rondom den kraton, de vorsten in de audiëntie-hal en Kresna zelf binnen den kraton. Ardjoena moet Sang Hjang Menang opzoeken, die hem tot den man van de geheele wereld (lanang sadjagad) heeft gemaakt. Hij bericht, dat Baṭara Goeroe aan de Pandawa's de Kalima Sada wil ontnemen, en vraagt, of dit op wensch en op last van den Allerhoogste (Sang Sinoehoen) geschiedt. Sang Hjang Menang gelast Ardjoena naar Ngamartawangsa terug te keeren, waarheen hij zelf spoedig zal volgen.

Baṭara Lindoedjagad is vorst van Djoenggring Salaka¹⁷⁾. Hij laat zijn rijk en zijn echtgenoot onder de bewaking van zijn Patih Lindoe Djajapoeroesa achter, en daalt neer naar Ngamartawangsa. Hij vindt stad en kraton bewaakt, brengt door een toovermiddel „Pasirap Bangki” alle vorsten in de audiëntie-hal in slaap en komt tot aan den kraton, kan echter geen deur vinden, wel overal boeta's en raksasa's. Door zijn helderziendheid vindt hij uit, dat Kresna in deze gedaante den kraton omsloten houdt. Hij neemt de gedaante aan van een heel klein insect, kruipt tusschen de fijne lichaamshaartjes door in den kraton, neemt de Kalima Sada en draagt ze in een zijden doek weg door de lucht.

Semar wordt wakker, zijn geschreeuw doet de anderen opschrikken. Djajalelana zet den dief achterna en valt hem aan, wordt echter op de aarde geslingerd. Kresna zegt, dat men voorloopig moet afwachten.

Baṭara Lindoedjagad komt in zijn rijk terug en geeft de Kalima Sada aan zijn echtgenoot; ze wil het pakje openen, maar een stem doet zich hooren: „Als gij mij wilt openen, zoek dan de dansvrouw Lalai Djiwa en haar gamelanspelers Pantjapoetra, dan moogt gij mij openen”.

Baṭara Lindoedjagad zendt zijn Patih Djajapoeroesa uit, om deze ronggèng te zoeken.

Kresna gelast Srikandi als ronggèng Lalai Djiwa op te treden, haar vijf gamelanspelers (pantjaks) zullen zijn: Djajalelana, Angkawidjaja, Bambang Irawan, Gandawerdaja (aldus) en Semar. Djodipati wordt houtverkooper.

De troep trekt spelende door de landen en ontmoet eindelijk Patih Djajapoeroesa. Tegen zes ringgits nemen zij aan bij den vorst van Djoenggring Salaka te spelen. Ze gaan naar den kraton, en de vorst beveelt de ronggèng binnen te brengen, de pantjaks buiten te laten. De ronggèng beweert echter zonder de pantjaks niet te kunnen dansen, en de Patih maakt het den vorst duidelijk, dat zij uit de goenoeng komt en niet aan stadsmuziek gewend is. De vorst stemt toe, dat allen den kraton binnenkomen, en de ronggèng danst op de muziek van haar pantjaks bij de vorstin. Deze opent nu de Kalima Sada, en daaruit komen Darmawangsa, Ardjoena, Nakoela en Sahdéwa te voorschijn. Als de vorstin Ardjoena ziet, glimlacht zij hem verliefd toe, en hij omhelst en kust haar en draagt haar naar het slaapvertrek¹⁸⁾.

Darmakoesoema gelast Gaṭoetkatja de deur te bewaken, dat niemand binnen komt; de anderen moeten zich gereed maken voor den strijd. Als Baṭara Lindoedjagad in zijn kraton wil komen,

houdt Gaetoetkatja hem tegen, de vorst schopt de poort stuk en de strijd begint, nadat Gaetoetkatja zijn naam heeft genoemd, en Lindoedjagad beseft, dat hij met de Pandawa's te doen heeft.

Kresna komt eveneens naar Djoenggring Salaka en vindt Ardjoena in tweegevecht met Lindoedjagad. Kresna gelast de Pandawa's zich vechtende langzaam terug te trekken naar Ngamartawangsa, van waar de familieleden van de Pandawa's, Adibrama en anderen en eveneens Anoman zullen komen.

Sang Hjang Menang maakt de ronde door de wereld en vindt Ardjoena in gevecht met Bațara Lindoedjagad, die door de hulp van Bațara Goeroe onoverwinnelijk is. Sang Hjang Menang besluit zich in Ardjoena te incarneeren, wil echter eerst nog den strijd wat aanzien.

Aan de zijde van Bațara Lindoedjagad vechten de goden, zoo Bațara Brama tegen Adibrama, Bațara Bajoe en Bațara Indra, die door den Praboe Anom van Astinapati (Angkawidjaja) gevangen genomen wordt, terwijl Gambir Anom Bațara Soerja met het zijden werpnet (djala soetera) gevangen neemt. Bațara Lindoedjagad jaagt daarop echter het geheele Pandawa-leger uit elkaar, en Ardjoena staat alleen op het slagveld tegenover hem. Zij strijden met elkaar, en Ardjoena staat op het punt het onderspit te delven, als Sang Hjang Menang zich in hem incarneert. Ardjoena pakt Bațara Lindoedjagad en (uit hem sprekende) zegt (Sang Hjang Menang), dat het hem wel bekend is, in wiens opdracht Lindoedjagad strijdt. Hij zendt hem terug naar Bațara Goeroe, die beter zelf de zaak in handen had genomen, in plaats van bij anderen hulp te zoeken. Het is hem wel bekend, dat Lindoedjagad een Déwa uit het Westen is, en indien hij niet op last van zijn opdrachtgever had gevochten, zou hij als vorst worden afgezet. De andere Déwa's komen en vragen Ardjoena vergiffenis; het is hem bekend, dat zij gedwongen waren te helpen. Ardjoena

zendt hen eveneens terug naar Bațara Goeroe; indien zij zulks prefereeren, is hij echter gaarne bereid op het slagveld met hen te spelen.

De strijd eindigt en de Pandawa's keeren terug naar Ngamartawangsa, waar de overwinning met groote feesten wordt gevierd.

Nu volgt de geschiedenis van Radèn Pantjawala. Hij heeft een afbeelding ontvangen van een onbekende Prinses ¹⁹⁾ en raakt verliefd op het origineel. Met zijn vertrouwden vriend en patih Bambang Soerapati en Semar, die ook het origineel niet kennen, besluit hij de prinses te zoeken, en verdwijnt met deze twee en Pétroek en Nala Garèng in den nacht uit het paleis. Als dit den volgenden ochtend bemerkt wordt, vallen zijn ouders in zwijm; Kresna komt, raadpleegt de sterrenwichelaars en hoort, dat Pantjawala nog in leven en met Soerapati, Pétroek, Semar en Nala Garèng onderweg is, om iemand te zoeken.

Pantjawala heeft de zee bereikt en trekt langs de kust; opeens komt een garoeda en draagt Soerapati weg. Pantjawala wil hem niet in den steek laten, Semar leert Pétroek en Nala Garèng de vliegkunst en samen vliegen zij naar den overwal. Aldaar ontmoeten zij een reusachtige slang. Pantjawala vraagt haar om hem te verslinden, aangezien hij zonder zijn vriend en Patih niet wil leven; de slang geeft hem echter een edelgesteente uit haar hoofd, een talisman, die al zijn wenschen zal vervullen, en waarin zich bovendien zeven vorsten der djins met hun legers bevinden, die voor hem zullen strijden.

Verder trekkende ontmoet hij de grenswachters van het rijk Gondamajoe, die hem willen tegenhouden, indien hij niet zijn kain, zijn dodot en zijn kris afstaat, die in strijd zijn met de kledingsbepalingen van hun vorst. Pantjawala weigert, de strijd begint en de djins uit zijn talisman dringen de wachters terug naar de stad. Pantjawala zelf gaat de

stad in; hij vindt in een paleis een wonderschoone Prinses, Toendjoeng Bang²⁰⁾, die hem naar zijn naam en afkomst vraagt. Pantjawala noemt zijn naam en als zijn rijk Tjempala Redja²¹⁾. Hij zoekt het origineel van het beeld, dat hij haar toont, Prinses Toendjoeng Bang zegt hem haar hulp toe, indien hij haar wil bevrijden, want zij is geschaakt (dimaling) door vorst Ditya Soera²²⁾, die met de Prinses Indra Sari van Soeratelang, het origineel van de afbeelding, verloofd is. Pantjawala bergt haar in een tooverdoosje (tjoepoe manik astagina²³⁾) op, en neemt haar mee naar het slagveld, waar zijn dijn-leger reeds met den vorst van het land in gevecht is. Bambang Soerapati is door den garoeda op den boom Paoeh Djanggi gebracht, bevrijdt zich echter, slaat den garoeda het hoofd af en vliegt weg, om Pantjawala te zoeken. Hij vindt hem in gevecht met vorst Ditya Soera, slaagt er echter niet in zijn vijand te doden, die telkens herleeft,

Gaetoetkatja, die een ronde door de lucht maakt, vindt Pantjawala eveneens en neemt voor hem den strijd op. Maar Ditya Soera herleeft telkens, ook als Djajalelana hem in tweeën hakt en de eene helft in de zee in het Zuiden, de andere helft in de zee in het Noorden slingert. Van Prinses Toendjoeng Bang hooren zij, dat vorst Ditya Soera een zoon van een pandita met bovennatuurlijke krachten is, die zijn leven (pati oerip) bewaakt. Het leven van den vorst is een „Peking djaja sedjodo” (peking = vogel, klein rijstdiefje), dat in een gouden pot is opgesloten. De Prinses vliegt met Soerapati naar de kust, en over de zee wandelende bereiken zij het eiland, waar de pandita ascese oefent.

Soerapati moet zich in het slot van de halsketen van de Prinses verbergen, en Toendjoeng Bang zoekt den pandita op, die haar vriendelijk en vaderlijk met „mijn dochter” aanspreekt. Maar Toendjoeng Bang wil van deze verhou-

ding niets weten; ze wil de echtgenoot van den pandita worden en weet den ouden heer zoo prachtig beet te nemen, dat hij haar het geheim mededeelt en haar opdraagt over den „Peking djaja sedjodo” te waken, terwijl hij zelf naar zijn paleis gaat om het bruidsbed gereed te maken.

Soerapati trapt den gouden pot stuk en grijpt den „Peking djaja sedjodo”, bergt hem in een gouden doosje op, en vlucht met de Prinses. De pandita zet hen achterna. Soerapati vecht met hem, mag hem echter op last van de Prinses niet aanraken en legt het bijna af. De Prinses werpt hem met haar radpijl, die pakt den pandita en voert hem weg, zoodat hij nooit op deze wereld kan terugkeeren. Prinses Toendjoeng Bang en Soerapati zoeken Pantjawala op, en deze doodt nu vorst Ditya Soera met zijn tooverkrachtigen pijl. Allen vertrekken naar Soeratelang, waar Pantjawala met Prinses Indra (Retna) Sari, het origineel van de afbeelding, trouwt.

Vorst Oekir Séna²⁴⁾, de broeder van vorst Ditya Soera (hier Ditya Séna), wil den dood van zijn broer wreken, laat zijn leger oproepen en vertrekt zelf naar Soeratelang. Hij ontvoert Pantjawala uit het bruidsbed en sluit hem in een gevangenis op, waarop hij groote bergen stapelt. De ingang tot de grot wordt door officieren bewaakt. Prinses Toendjoeng Bang met Gaetoetkatja en Soerapati zoeken Pantjawala en ontdekken de wachters, geven voor verdwaald te zijn, verzoeken de gevangenis te mogen zien en vinden Pantjawala schreiende en klagende. Ze bevrijden hem en verslaan de wachters.

Vorst Oekir Séna snelt te hulp, Gaetoetkatja strijdt tegen hem en draait hem eindelijk den nek om. Allen keeren terug naar Soeratelang, waar groote feesten plaats hebben. Na zeven maanden verlangt Pantjawala zijn ouders weer te zien. Prinses Indra Sari zal hem begeleiden. In een vliegend, gouden paleis, hem geschonken door zijn schoonvader, den

vorst van Soeratelang, vertrekken Pantjawala, Gafoetkatja, Soerapati en de Panakawans, waarvan Semar intusschen een pandita met groote, bovennatuurlijke krachten is geworden.

Onderweg ontmoeten zij Ardjoena en Djodipati, die op zoek naar Pantjawala waren uitgetrokken, in strijd met den vorst van Mertalaja. Pantjawala doodt den vorst en kroont zijn vriend Bambang Soerapati tot Praboe Anom van Mertalaja. Eindelijk komen zij terug in Ngamartawangsa, tot groote vreugde van Pantjawala's ouders en familieleden. Kresna komt eveneens om aan het feest deel te nemen. Darmakoesoema en Kresna besluiten hunne zoons tot hunne opvolgers te maken, en zelf zich in het kluizenaarsleven terug te trekken. Pantjawala wordt onder den titel van Praboe Anom Koesoema Joeda tot vorst van Ngamartawangsa gekroond ²⁵) en Darmakoesoema is de eerste, die den jongen vorst op zijn troon huldigt, na hem Kresna en de andere Pandawa's. Bij

deze gelegenheid hebben dan nog de volgende veranderingen plaats:

Nakoela wordt vorst van Poeter Tasik.

Sadhéwa wordt vorst in de Keindraan, met den titel Praboe Anom Djajakoesoema.

Bambang Irawan wordt Praboe Anom van Mertjoe Indra.

Darmakoesoema wordt pandita Djakoesoema en gaat op den berg Indra Kila een kluizenaarsleven leiden, samen met Ardjoena als Adjar Leksana Déwa en Djodipati als Poetoet Djagal Abilawa.

Adibrama wordt vorst van Jaksasoera.

Raden Antaredja wordt vorst van Soeratelang.

Naga Séna wordt vorst van Tasik Brama.

Naga Branta wordt vorst der djins in het rijk Goewa Siloeman.

Later worden nog de kinderen van den vorst van Poeter Tasik (Nakoela) en den vorst van Mertjoe Indra (Irawan), Prins Soekmadjaja en Prinses Retna Indra, in den echt verbonden.

AANTEKENINGEN.

- 1) Mendang Kamoelan? Kats 166 e.v.
- 2) Sekar Tanadi? Patih Kartanadi (Soewanda) K. 195 e.v.
- 3) Ook: Pantjat Janah. Pantjatnjana, vorst van Goewabaroeng K. 257?
- 4) Tjis — priesterstaf met ijzeren punt?
- 5) Sarotama, K. 240.
- 6) Pasopati, K. 240.
- 7) Vader van Sang Hjang Toenggal, en grootvader van Batara Goeroe. Vergelijke ook K. 356.
- 8) Niwata Kawatja, K. 397 e.v.
- 9) De helleketel, K. 167 e.v.
- 10) Vergel. Lakon Gandawardaja, K. 298, waarvan echter de inhoud niet met dit verhaal overeenkomt. In de inhoudsopgave wordt niet vermeld, wiens zoon Gandawardaja is; in de uitgave van Volkslectuur wordt Gandawardaja door Ardjoena als zijn zoon erkent. Door mijn medewerker R. Kismoeno ontving ik een inhoudsopgave van een lakon, dat hij kort geleden te Jogjakarta had gezien, en waarin Gandawardaja de zoon is van Ardjoena en prinses

Gondawati. Het lakon komt eenigszins overeen met het lakon „Alap-alapan Gondowati" (K. 341), maar noch uit de inhoudsopgave in K. noch uit de uitgave van Volkslectuur van deze lakon blijkt, dat Gandawardaja uit dit huwelijk is gesproten.

- 11) Ardadedali, K. 240.
- 12) Gambir Anom is een aangenomen naam van Irawan, vergel. Lakon Gambir Anom, K. 339, waarvan echter de inhoud ook niet met dit verhaal overeenkomt.
- 13) K. 293 Patih van Paranggoemilang.
- 14) Ngrantjang Kentjana in lakon Gambir Anom, K. 339?
- 15) Vergel. lakon Bambang Dana Salira, K. 379, waarin iets dergelijks verteld wordt van Bambang Dana Salira, een andere zoon van Ardjoena, die door een avontuur met prinses Lesmanawati een huwelijk van deze dochter van Soejoedana met een zoon van Karna onmogelijk maakt.
- 16) In de „klassieke" lakons wordt Lesmana Mandrakoemara in den grooten strijd ge-

- dood door Angkawidjaja, kort voor diens eigen dood, vergel. lakon Pedjahipoen Angkawidjaja, K. 428.
- 17) In K. 289 e.v. het verblijf van Baṭara Goeroe.
- 18) Vergel. tot zoover lakon Swarga Bandang, K. 334, waarin echter niet de Kalima Sada, maar het verdwenen hoofd van Ardjoena door Srikandi als danseres Lalidjiwa wordt herkregeu.
- 19) Hoe en door wien wordt niet gezegd. Dit geheele verhaal tot aan het slot kon ik niet in de „klassieke” lakon's terugvinden. Volgens deze trouwt Pantjawala met Ardjoena's dochter Pregiwati, lakon Pantjawala kalaroeng, K. 286. Ook met de eigennamen van dit slotverhaal was niet veel te beginnen.
- 20) Een vorst van Teraté bang wordt vermeld K. 249 e. v.
- 21) K. 275 e. v.
- 22) Geschreven: Diktjasoera.
- 23) K. 205.
- 24) Oe graséna, K. 249 e. v. ?
- 25) Dit en de rest klopt zoo weinig met de „klassieke” lakons, dat het niet de moeite waard scheen, de verschillen enz. uit te pluizen. De Maleische schrijver moest een slot hebben, en heeft er maar op toe gefantaseerd.

PRIJSVRAAG.

Het Hoofdbestuur van het Java-Instituut deelt mede, dat Zijne Hoogheid P. A. A. Mangkoenagoro VII te Soerakarta het Java-Instituut heeft gemachtigd tot het uitschrijven van een prijsvraag voor een Nederlandsche vertaling van de, naar de meening van vele litterair ontwikkelden te Soerakarta ten onrechte aan K. G. P. A. A. Mangkoenagoro IV toegeschreven, doch in feite door R. M. Ng. Wirjokoesoemo samengestelde

SERAT WĒDATAMA.

en wel naar den zes zangen omvattenden tekst, gelijk die is opgenomen in de Verzamelde Werken van K. G. P. A. A. Mangkoenagoro IV, uitgegeven door het Java-Instituut, deel III (1928) blz. 108—140.

De Jury wordt gevormd door de heeren:

Prof. Dr. G. W. J. Drewes, Hoogleraar a/d Rechtshoogeschool, Batavia-Centrum, Panaroekanweg 11;

R. M. A. A. Koesoemo Oetoyo, Lid van den Volksraad en

R. Ng. Dr. Poerbotjaroko, Conservator der Handschriften van het Koninklijk Bataviaasch-Genootschap.

De wijze van vertaling, proza dan wel poëzie, staat ter keuze van de inzenders.

De eerste prijs bedraagt f 200,—; de tweede f 100,—; de derde f 50,—.

De Jury is gerechtigd, één of meer prijzen niet toe te kennen.

Inzendingen moeten vóór 1 Januari 1936 in het bezit zijn van den Voorzitter der Jury. Het werk moet aan één zijde van het papier, met een duidelijk hand-, of liever nog in machineschrift zijn geschreven; onder een motto of schuilnaam worden ingediend; en voorzien zijn van een gesloten enveloppe, die het motto of den schuilnaam en tevens naam en adres van den inzender bevat. Deze enveloppen worden eerst geopend als de Jury met haar oordeel gereed is.

Alle inzendingen blijven het eigendom van het Java-Instituut.

Het Java-Instituut heeft het recht van publicatie in het tijdschrift DJĀWĀ op de daarvoor geldende voorwaarden.

VOLKSKUNDE VAN JAVA III

door

J. W. VAN DAPPEREN.

VII. Pralambang Alam. Tegal.¹⁾

Ana sawidjiné wong lanang karo wong wadon, arané Kaki lan Nini Tani. Wong ikoe soegih sawah, pari, tapi sebab Nini Tani doe-wé anak sidji moeng wadon ora ana sing toeloeng matjoeli sawahé.

mBok Tani banget soesah atiné pasang soembara, omong: Sapa sing bisa garap sawahkoe, mboeh menoesa, mboeh satoh chéwan, dadi mantoekoe, ora kena-kena kersané Déwa. Bareng mbok Tani wis omong ana matjan teka. Sawahé ésoeké wis diweloekoe kabèh, sing wis diweloekoe ja si matjan bertapan ikoe. Sawisé mengkono liwat nini Tani omong karo sing lanang: Kaki Tani ja wis anak injong di gawa kena, wong idoe wis temiba ora kena injong dilat maning.

Kaki Tani moeng préntah sing wadon: Nini gawèkna kantong pondjèn, dibolongi ngisoré, kira-kira samatané ajam, sawisé oega dibolongi diisèni beras. Kaki Tani omong maning: Kowé bésoek tibané beras presasat kanggo dalankoe jèn akoe loeroe anakoe. Entongé beras ja kowé panggonané anakoe bésoek.

Oega sawisé pariné koening, lantas dipanèni, di-oenggahaken loemboeng, mbok Tani émoet karo anaké wadon, omong: Kiahi akoe kepéngin soemoeroep anaké wadon sing digawa Kiahiné, apa isih oerip? Kiahi Tani tjarita: Wis kira-kirané isih oerip, ning émoet giliné ngetoet beras sing pada tiba.

Nini dan Kaki Tani sawisé omong kaja kowé pada mangkat golèti anaké wadon, maleboe alas, metoe alas, sing di ambah dalané beras maoe. Kira-kira wis melakoe satengah dina Nini Tani kerasa kesel, kebeneran ana goeboeg rèngsok. Ning goeboeg ana asoe meteng agi toeroe, anèh banget jèn asoe toeroe wetengé moeni, si baji moeniné king, king, king. Nini Tani banget éram omong: Kaki éram banget akoe, ana asoe meteng toeroe, baji djeroné weteng ana moenian. Kepriyé ngertiné ikoe kaki? Kakiné semaoer: Wis meneng baé, bésoek jèn ketemoe anakmoe wadon, pada injong takon.

Mari kesel mangkat maning, melakoe soewé, kira-kira soré kesel malih, lèrèn. Sawisé lèrèn ana manoeak djalak penjoe, endasé njoenggi lemah sagegem, lantas maning éram mbok Tani omong: Kaki akoe éram banget manoeak tjilik endasé njoenggi lemah, ngertiné kepriyé? Maning si kaki semaoer: Wis meneng, bésoek jèn wis ketemoe anakmoe wadon, injong pada takon.

Mangkat maning lèrèn kesel, kira-kira wis melakoe sadina, oega lèrèn ketemoe soemoer djèdjèr teloe. mBok Tani kepingin ngombé, tapi ora sida ngombé, kagèt sebab banget anèh, kiwa tengen soemoeré banjoe kebek, beliké tengah sat. Takon maning karo sing djaler: Kaki éram banget akoe, ana soemoer teloe, kiwa tengen ana banjoe, tengah-tengah ana sing sat, kepriyé ngertiné? Kakiné maning tjarita kaja sing wis. Sawisé melakoe teroes maning rina-wengi, soewé-soewé oega lèrèn maning sadéla, oega mbok Tani weroeh ana wit werna teloe goeled dadi sidji. Nini Tani takon kaja bijasané, Kaki Tani semaoer maning kaja adaté. Wongé madjoe maning, mandjing alas, lantas ketemoe omah, si boendel beras oega entong. Si omah katon dadi kraton, Kaki dan Nini Tani maen ngemis, bareng wis ngemis ketemoe réntjang sing toeli takon: Kiahi rika wong ngendi? Semaoeran si Kaki: Oh akoe wong adoh karepkoe melantjong ngemis. Sawisé si réntjang maoe gelis lapoer ana wong mlarat ngemis. Darané wadon lantas dawoeh: kongkon maring boeri, arep ditakoni.

Bareng Nini lan Kaki Tani ana ning boeri, anaké pangling wong toewa, tapi Kaki lan Nini Tani ora samar anaké. Darané lanang takon: Kiahi sampéjan tijang poendi? Kaki Tani semaoer: Dalem tijang tebih. Darané takon maning: Kaperloeané apa tekané ning kéné Kiahi? Si Kiahi semaoer: Saleresipoen dalem ngoepadosi laré dalem èstri ingkang dipoen bektakaken Kiahi gedé. Di dangoe darané maning: Anak rika tjatjadé apa? Si Kiahi matoer: Menika laré dalem wonten andeng-andeng ning emboen-boenan. Anaké kalenger, soewé-soewé matoer: Akoe ja anaké Bapak lan Biang Tani. Sawisé oega di hormati, dipakani, dan pada mari goeneman, adoès. Kaki Tani takon karo darané: Dara sadangoené dalem melampah wonten éram koela sanget, kinten-kinten siweg melampah sadinten ke-

1). De verzamelingen Volkskunde van Java I en II zijn verschenen in Djawâ 1932, blz. 304 en 1933, blz. 199.

panggih goeboeg rèngsok wonten segawon awrat namoeng tilem, salebeting madaharan wonten baji moengel king, king, king. Menika maknanipoen kados poendi? Si Mantoe lantas omong: Bapak nikoe béndjing Achiring djaman tijang bođo timboel, tijang pinter pada itjal. (Wali itjal, wong dēsa diadjar madjoe). Ladjeng si Kiahi teroesaken: Dalem oegi melampah malih, dangoe-dangoe manggihi peksi djalak penjoe, sirahé njoenggi lemah. Maknanipoen kadospoendi dara? Si mantoe njaoeri: Bapak bésoek Achir ing djaman, sanadyan sakané kajoe, pajoné gendéng. Sawisé si Kiahi takon maning karo si matjan bertapan, sing dadi mantoené Praboe: Dalem oegi kepanggih soemoer djédjèr tiga, kiwa-tengen wonten tojanipoen, tengah-tengah sat. Mangertosipoen kadospoendi? Si Praboe dawoeh: Bapak bésoek Achir ing djaman wong sèdjèn soegih dadi sadoeloer, senadjan sadoeloer mlarat dadi wong sèdjèn. (Para ageng sadoeloéré mlarat, ngemis; boten dipoen aken, tijang sèdjèn oepamènipoen angsal pangkat diaken (sa)doeloer). Maning si Kiahi tjarita: Tengah-tengah alas dalem soemerep oewit tiga, goeled dados satoenggil, menika maknanipoen kadospoendi? Semaoeré si mantoe: Bésoek Bapak jèn Achir ing djaman bangsa teloe bisa dadi sidji (Landa, Djawa, Tjina, soewé-soewé pada baé, ja temboengé, ja oeripané).

Inhoud van 't bovenstaande. Tegal-sche voorspelling.

Een Javaansch echtpaar, Kaki en Nini Tani geheeten, wel rijk aan gronden en rijst, was in 't bezit van slechts eene dochter. 't Gevolg was dat zij zich over de bewerking hunner sawah's in de toekomst bezorgd maakten. De vrouw deed daarom de gelofte dat wie, hetzij mensch of dier, dan ook de gronden zou bewerken, haar schoonzoon zou worden. Haar wensch kwam in vervulling. Een tijger kwam aanzetten en de sawah's waren 's morgens beploegd. Waar zij niet tegen de beschikking der Goden in opstand wilde komen, deed zij hare gelofte gestand, en de tijger voerde 't meisje met zich. De man droeg daarna zijn vrouw op om een zakje te weven, een opening daarin ter grootte van een kippenoog te laten, en 't zakje met rijst te vullen. Ging men op zoek naar 't verblijf der dochter, dan had men slechts

zoolang te loopen als de rijst in 't zakje was.

Op de langdurige reis die op verzoek der vrouw, welke verlangend was 't meisje weer te zien, ondernomen werd nadat de te veld staande rijst geoogst was, hadden zij in de wouden die zij doortrokken, merkwaardige ontmoetingen. Eerst zagen zij een scheefstaand wachthuisje waarin een drachtige hond lag te slapen. In haar lichaam schreeuwden de kleintjes. Dan vloog er een buffelmartijntje ¹⁾ op, dat op zijn kop een kluit aarde droeg. Vervolgens kwamen zij aan drie naast elkaar liggende putten, waarvan de beide uiterste water bevatten en de middelste droog lag, zoodat de vrouw die gaarne drinken wilde, haar dorst niet durfde te lesschen. Ten slotte stonden op hun weg drie verschillende boomsoorten, waarvan de stammen tot één waren vergroeid. Dit alles wekte de verbazing der vrouw, die telkens vroeg wat 't een en ander toch te beduiden had. De man antwoordde dan maar, wacht je beurt maar af, later zal je 't wel hooren. Na dan vele dagen geloopt te hebben, was 't zakje rijst leeg en kwamen zij voor een gebouw te staan, dat een kraton bleek te zijn. Zij deden daarop alsof zij bedelaars waren, trokken zoo de aandacht van een onderhoorige die hun vroeg waar zij vandaan kwamen en wat zij uitvoerden. Verneemende dat het bedelaars waren, deed hij daarop vlug mededeeling daarvan aan zijne meesteres. Deze gaf hem last de menschen naar 't achtergedeelte der woning te brengen, opdat zij hen kon ondervragen. Achter gekomen herkende de vrouw hare ouders niet, doch deze konden zich niet vergissen. Ook de Heer des huizes ondervroeg hen wat zij eigenlijk wilden en de man gaf ten antwoord dat hij zijne dochter zocht. Had deze merkbare kenteekenen? Ja zeide de man, zij heeft een mouche op de

¹⁾ Pastor griseus Horsf.

fontanel. Het meisje viel flauw; bijgekomen zeide zij, ja inderdaad, dit zijn mijne ouders. Deze werden toen onthaald, maakten 't zich gemakkelijk en in den loop van de daarop gevoerde gesprekken vroeg de man of hij een vraag mocht doen. Op 't bevestigend antwoord van den Vorst deelde hij de eigenaardige ontmoetingen op hun reis mede en vroeg wat dat alles te beteekenen had.

De Vorst gaf uitleg en verklaarde dat 't eerste geval beteekende dat, zoodra de tijden daartoe geëigend waren, domme menschen naar voren zouden komen, en de wijze zouden verdwijnen. (De Wali's verdwijnen, en 't desavolk komt door onderwijs op den voorgrond). Van 't tweede geval gaf de Vorst de verklaring dat in de toekomst wel de stijlen der huizen van hout zijn, maar deze (in tegenoverstelling met gras, alang-alang en bladeren) met pannen zullen gedekt zijn. Aan de derde ontmoeting knoopte hij de beschouwing vast dat in de toekomst door de Grooten, slechts in 't leven geslaagde familieleden tot de hunnen zouden gerekend worden, en de armere van de erkenning als zoodanig buitengesloten zouden worden. Ten slotte was de oplossing van 't vierde geval dat in de toekomst Nederlanders, Javanen, Chineezers op Java één zouden zijn, in taal en in opvattingen.

Bovenstaande voorspellingen werden medegedeeld door eene vrouw die nu minstens 100 jaren zou zijn.

VIII. D j a r a n g o e j a n g. (Djapamantra gawé èdan wong).

Ning doesoen Kandang-mendjangan, Tegal, wonten tijang satoenggil di „djaran goejang”. Laré menika ngaos wonten Ploembon, Tjerbon. Sareng sampoen ngaos dangoe-dangoe dipoen senengi bodjonipoen goeroe. Laré waoe boten poeroen, ladjeng wangsoel, boten késah Ploembon malih.

Sasampoenipoen mekaten si bodjo waoe damel „djaran goejang”, oegi bertapa sekawan-dasa dinten ning sentong, boten nedji, boten saré. Daloe djam kalihwelas siram loekar ning lèpèn, kaänggé rapalipoen :

Ingsoen arep adoès, arep adoési soekmané moeridkoe, tak gawé kados djaran goejang.

Sasampoenipoen obongan doepa, tjarijosipoen malih :

Brengèngèh, akoe ora brengèngèh, sing brengèngèh soekmané moeridkoe. Akoe ora obong doepa, sing tak obong soekmané moeridkoe.

Koelambinipoen si laré waoe, ingkan sampoen dioempetaken bodjonipoen si goeroe, dipoen oekoepi sekawan-dasa dinten. Dangoe-dangoe moerid waoe kraos, dados èdan, kepingin mbok goeroe, minggat Ploembon, liga.

Vertaling: Djaran goejang (het badende paard.) Een tooverformulier om menschen (vooral in liefdeszaken) krankzinnig te maken.

In de desa Kandang-mendjangan te Tegal was eens iemand die het „djaran goejang” onderging. De jongen was naar Ploembon in 't Cheribonsche gegaan om daar godsdienstonderwijs te ontvangen. Na verloop van tijd werd de vrouw van den goeroe verliefd op hem, doch de jongen wilde daar niets van weten, ging weg en keerde niet meer naar Ploembon terug. De genoemde vrouw ging daarna tot het „djaran goejang” over, bleef als kluzenaarster veertig dagen in haar slaapvertrek, at niet en sliep niet. 's Nachts om 12 uur baadde zij zich met loshangend haar in de rivier onder het opzeggen van het formulier : Ik ga baden, en wil de ziel van mijn leerling baden, opdat zij als een badend paard worde, (onrustig).

Na wierook gebrand te hebben, sprak zij verder : Hinniken, ik hinnik niet, wat hinnikt is de ziel van mijn leerling. Ik brand geen wierook, 't geen ik verbrand is de ziel van mijn leerling.

't Buisje van den jongen, dat de vrouw verborgen had gehouden, werd veertig dagen lang met reukwerk beroekt en met bloemen bestrooid.

Eenigen tijd daarna werd de jongen ziek, gek, was verlangend naar de vrouw en liep naakt naar Ploembon weg.

Liefdebezwingen, afkomstig van mBok Renti, Ketenger. Poerwokerto.

Wanneer een vrouw niets van haar man meer wilde weten, en andere mannen gunsten toestond, kwamen in dat geval meerdere mannen de hulp van de genoemde vrouw inroepen. Zij sprak dan: Seblang, seblang, wajangankoe kinodang, gegamankoe sada lanang. Apa mandi sada lanang. Mandi ngleng-glengi, ngédani badankoe. Ajo pada toeroe karo akoe.

Daarop verflauwde de misdadige hartstocht der vrouw. (z. h. Sl. gebrig).

Vertaling: Flap, weg, de schaduw (die den mensch vergezelt) voorspel ik allerlei moois. Mijn wapen is een bladnerf van den arenpalm (gebruikt als toem-bal, middel tot afwering van ziekten en onheilen). Is een zoodanige bladnerf krachtig van uitwerking? Ten zeerste, maakt mijn lichaam verliefd. Komaan, laten wij samen gaan slapen.

Was 't bovenstaande 't geval, dan versterkte zij 't gevoel door te zeggen bij 't tweede bezoek van den man:

Kiri-kiri kemebrig, noelija boeri, apademen marang akoe, demen toetna, sakoekoe, ajo pada toeroe akoe.

Vertaling: Kom mede, kom mede, laat de hartstocht varen, terstond achter, indien gij van mij houdt, weest dan volgbaar, volg mij waar ik ook ga, kom, laten wij gaan slapen.

IX. Tegal. Wonderlijke voortbrengselen der natuur. De Koning der muskieten. In den ouden tijd was er in de nabijheid der désa Panaroekan (Pemalang) een heuvel. waarop een wachthuisje stond dat elken avond door een waker betrokken werd. 't Was een eigenaardig feit, maar velen van hen die er gewaakt hadden, werden 's morgens dood aange troffen of stierven kort na hun wacht doen, zoodat het te begrijpen was dat er ten slotte geen menschen meer bereid gevonden werden om aldaar wachtdiensten te verrichten. Na vele vruchteloze pogingen werd er ten slotte een

arme kerel gevonden, die, aangelokt door een ruime belooning, welke hij aan zijne vrouw afstond, genegen was den wacht op genoemde plaats te betrekken.

Den eersten avond zijner diensten daar zittende, pleegde hij overleg met zich zelf, hoe hij zijn leven, dat waarschijnlijk ook bedreigd zou worden, zou kunnen redden, en hij kwam op 't denkbeeld zich naakt te verbergen, en zijn kleedingstukken in den vorm van een overdekt lichaam op den grond te leggen. Wachtende op 't geen zou gebeuren, zag hij tot zijn schrik in den nacht een wezen te voorschijn komen in de gedaante van een reusachtigen kapoen met een angel als schaamdeel; onmiddellijk op de kleedingstukken aanlopende, deed de kapoen heftige aanvallen daartegen. Den man, behoedzaam naderende, gelukte 't met zijn wapen den kop van 't dier af te slaan. 's Morgens naderkomende désalieden verklaarden dat 't gedooide dier Koning der muskieten was, dien zij reeds lang getracht hadden te dooden. Na den dood des Konings kon 't wachthuisje verder veilig betrokken worden.

Tegal. De Koning der luizen. Algemeen was het bekend dat er zich ergens in 't Tegalsche een reusachtige luis, zoo groot als een schildpad ophield, doch 't was nog niemand gelukt die te vangen. Men zag in 't dier den Koning der luizen.

In een der désa's leefde een man wiens gansche lichaam, en in 't bijzonder de beenen, met vreeselijke wonden en zweeren overdekt was. Deze man droomde eens op zekeren nacht dat hij bij een bepaalde rivier gekomen, in deze moest gaan baden om volkomen te kunnen genezen. Hij volgde de raadgeving in den droom ontvangen op en zag op de plaats gekomen toevallig den luizenkoning, dien hij doodde.

Daarop in slaap vallende, krabde hij in zijn slaap een ziek been, en 't trof hem toen, dat dat weder glad en vol

was. Hoopvol sprong hij daarop, wakker geworden, weer in de rivier om het, naar hem voorkwam, genezen been schoon te wasschen, doch onmiddellijk werd hij van alle kanten door duizenden luizen, beducht voor het water naar boven gekropen, de onderdanen van den koning, die wraak wilden nemen, aangevallen en wel zoodanig dat hij spoedig stierf. Inderdaad was hij uit zijn lijden.

T e g a l. Eierleggende menschen. In 't Tegalsche is onder de désabevolking de meening verbreid dat menschen, die een zeer hoogen leeftijd bereikt hebben, op een zeker oogenblik, niet lang voor hun sterven, hun lenden-doek verscheuren, een soort nest daarvan maken en een ei, ter grootte van een duivenei leggen, wit en hard, dat dan voor de nakomelingen als talisman dienst doet. Om hunne beweringen te staven, halen de desabewoners 't geval aan van een der vroegere regenten van Pemalang, wien een dergelijke gebeurtenis vóór zijn overlijden overkomen was.

T e g a l. Volgens overlevering at de tijger vroeger geen menschen vleesch, hij had genoeg aan 't vele wild dat de bosschen opleverden. Degene die hem op de kwade gedachte bracht ook menschen vleesch op zijne spijslijst te zetten, was zijn neef de kat. Deze toch was er eens getuige van dat door een désavrouw een bijzonder lekker stuk vleesch opgehangen werd in een „salang” ¹⁾. Hier zelf niet bij kunnende komen en zeer belust op 't lekkere beetje, ging zij den tijger opzoeken. Deze, begeerig gemaakt, ging onmiddellijk met zijn neef mede naar 't huisje, deed een sprong en haalde met zijn klauw 't gewenschte naar beneden. Beide hadden toen een smake-lijken maaltijd. Van af dat oogenblik

1). Aan een balk van 't huis hangende ring van rotan, waarop een mandje met eetwaren gezet kan worden, om 't tegen weghalen door dieren enz. te beveiligen.

echter had de tijger geleerd zijn klauwen hoog naar boven uit te slaan en begon deze daarna zijn krachten te beproeven op den mensch, dien hij voortaan door een slag, hoog in den nek toegebracht, doodde en vervolgens verscheurde.

X. Banjoemas. Poerwaker-t a. Aardbeving. Wanneer jongens met kemirinoten spelen, Koba-Koba, en zij slaan deze na afloop stuk, komen de mieren op de bolsters af. Zij houden deze voor menschenhoofden en denken dat de menschen op aarde gestorven zijn. Zij begeven zich dan naar den Sapi Goemarang, (Vergelijk 't wajangverhaal „Dampoe Awang”, waar onder de rampen door de Natuur veroorzaakt ook 't bewegen van genoemden Sapi beschreven wordt), den stier die de Aarde draagt en doen 't verhaal van 't sterven der menschen. Deze gelooft 't geen gebeurd moet zijn, niet. De mieren gaan daarop naar de slang Naga in gezelschap van den stier. Ook de slang gelooft niet aan 't verhaal, maar zij willen tenslotte zich zelf gaan overtuigen en door 't bewegen van beide ontstaat aardbeving. De menschen roepen dan lindoe, lindoe en door dit geschreeuw worden stier en slang overtuigd van de onjuistheid van het verhaal. Zij gaan weer liggen en de aardbeving is voorbij.

't Is hiermede in verband dat tot op heden bij oudere Javaansche vrouwen 't gebruik bestaat, de stukgeslagen notenbolsters te verbranden. Onder geen beding mogen zij op 't erf weggeworpen worden.

B a n j o e m a s. Grootere slangen worden door de bevolking op de Zuidhelling van den Slamati niet doodgeslagen, daar de menschen bang zijn voor wraaknemen door Nini Oembra-Oembroe, de slangenvorstin, gemalin van Kaki Blorong. Meerdere verhalen zijn in omloop van menschen die zulk een slang afmaakten

en die daad binnen weinige dagen met hun leven moesten boeten.

B a n j o e m a s. Bij maansverduistering wordt Bagénda Ngali door een Naga opgegeten. De menschen slaan op kentongans (gédjog) en roepen: Laat Bagénda los. Na een oogenblik werpt de Naga dezen door 't achterlijf uit, en 't wordt licht.

XI. T e g a l. Tawon boemi (een mahoniehoutachtig, glanzend gekleurde wesp, met groot rond achterlijf, zonder vleugels). „Tawon boemi wangsit, menawi kạtah badé pikantoe kanoegrahan, menawi satoenggil, sarta tjemeng badé pikantoe katiwasan”. z.v.a. „Wanneer men van de waarschuwendende aardwesp vele bij elkaar ziet, krijgt men geluk. Ziet men er slechts één, bovendien zwart gekleurd, dan is onheil te verwachten”.

Deze beestjes moeten 7 dagen gevangen gehouden worden en herkrijgen dan hun vrijheid.

T e g a l. Als men aan 't drogen van waschgoed, natte batikdoeken of iets dergelijks bezig is en de zon wil niet doorkomen, zegt men 7 maal: Pentèr, pentèr, ana randa pèpèr ¹⁾.

T e g a l. Nerang. Is er ergens feest en wil men daarbij gaarne droog weder houden, dan wordt gezocht naar een jong meisje dat wees is, de jongste der rij, - ragil-jatin: Een dergelijk kind is heilig. 't Mag niet op 't hoofd geslagen worden vóór dat 't teekenen van huwbaar worden krijgt. Velen, die 't tegenkomen, raken 't hoofdje voorzichtig aan, en geven dan wat geld.

¹⁾ Vergelijk Tijdschrift Indische T.L. en V.-kunde Deel 33. J de Roo van Aldewereld: Eenige mededeelingen over Soemba. Hier: „Als een staaltje van lichamelijke vuilheid der Soembaneezen moge dienen dat mannen zoowel als vrouwen na het doen van hunne behoeften, als honden over den grond schuiven ter reiniging.”

Om droogte te vragen moet onder 't branden van wierook, 't kind 't hoofd op den grond leggen en de dorpspriester spreekt dan over 't kind gebogen 't „donga slamet” uit.

T e g a l. Naar aanleiding van 't door den Heer A. P. W. Holwerda medege-deelde in Djawa 12 Jrg No. 6 over: „Een origineele gawar”, moge 't volgende vermeld worden.

In Tegal wordt een niet gesloten „koepat”, „koepat loewar”, verlossings-koepat genaamd. Wanneer men in een of andere geldelijke aangelegenheid voordeel heeft gehad, legt men in een koepat loewar wat gele rijst en wat kleingeld voor oedjar-oedjaran (eene uitgesproken gelofte). Onder 't uitgesproken gebed moeten twee mannen de koepat uit elkaar trekken en naar de rijst en 't geld dat op den grond komt te liggen wordt door de omzittenden gegrabbeld. Ook bij 't ngroewat komt hier en daar dit gebruik voor, de dalang trekt dan de koepat uit elkaar.

T e g a l. Bij de aardbeving van 21/1-1931 lieten een zwangere vrouw en haar man ¹⁾ zich op den grond vallen en aten aarde. In de eerste plaats, zooals zij zeiden, opdat 't kind zich niet verleggen ging en ook opdat de ouders niet spoedig „ompong”, tandoel zouden worden.

T e g a l. Bij de geboorte van een kind werden boven de deur, 2 kris brodjol van oepi (bladscheede van den Pinangboom), en op de vier hoeken van 't huis elk een dergelijke kris gestoken gedurende 7 dagen, ter bescherming in hoofdzaak tegen de koentianak. Het geen bij dergelijke krissen 't ijzer moest voorstellen werd met lampe-zwart ingewreven, om 't pamor aan te geven werd kalk gebruikt.

¹⁾ Beide afkomstig van Bandjarnegara.

T e g a l. Bij de geboorte van een kind werd 40 dagen lang aan 't voeten-einde van de plaats waar 't kind lag een lampje met Javaansche olie (djarak) gebrand, opdat het niet naar rechts of links zou kijken, maar steeds recht voor zich uit zou zien, ter voorkoming van scheel worden.

T e g a l. Bij de geboorte van een kind worden de oogjes gewasschen met water waarin diamanten of briljanten liggen, opdat de oogen glanzend mogen zijn.

T e g a l. Bij 't afvallen van het navelstrengetje is 't gebruik om aan beide deurposten een als boven bedoelde kris, gestoken op (pèka) een bundel doornpandan, te bevestigen. Boven de deur brengt men dan een stevig gedraaid (Teg: pinti) koord van uitelkaar gehaalde lappen aan, waarin gestampte zwavel, en hangt daaraan op kleine rijstkegeltjes ± 10 cM hoog (Teg: boentjet) waarin, op stokjes gestoken, bloemen, borèh, roode spaansche peper, en bawang djaé (uitjes en gember) gezet worden. Het geheel Tegalsch: among-among: sadjèn voor zuigelingen. Beneden de slaappleats wordt een lampje (Javaansch) geplaatst en gele rijst wordt gestrooid op onheil verwekken kunnende plekken, dit alles ter afwering van singoeb, booze geesten. (Kaladjaja).

T e g a l. Bij 't breken van een wrijfsteen-pipisan-, dan wel 't omvallen van den rijstkookpot — dandang-, is het niet voldoende een Ngroewat, — verlossing — wajangspel op te laten voeren, maar allerspoedigst dient een offermaal aangericht te worden, waarbij gekookte rijst, eieren en kippenvleesch, lawoehé bakaran gèsèk pitik, en djangan menir — spinazieblad en djagoeng met weinig rijst — hoofdbestanddeelen zijn, waartusschen een nieuwe pot — kendil.

T e g a l. Vrouwen die op de markt zitten en hunne koopwaar in trek willen zien, zeggen 't volgende voor zich op: „Bismillahirochman hirochim, niat ingsoen arep dodol, dodol toeroek, sing toekoe peli, dodok kembrojok, ngadeg kemretjek”.

B a n j o e m a s. Bij kringen om de maan zijn de désabewoners overtuigd dat binnen korten tijd aanzienlijke personen sterven zullen.

XII. T e g a l. Tjèpèt. Eene vertooning waarbij iemand op een klein, rond, plat trommeltje-ketipoeng — slaat, ter begeleiding van twee gemaskerde, jeugdige mannelijke personen, als man en vrouw verkleed, die danspassen met mimiek vertoonen. De man heet si Tembem, de vrouw si Motem. Tegenwoordig heeft in 't Tegalsche 't optreden slechts plaats ter gelegenheid van 't Europeesche en Chineesche Nieuwjaar. Vroeger zag men het tjèpèt, evenals nog somtijds 't geval is op de Z. helling van den Slamats, ofschoon 't spel ook daar schijnt te verdwijnen, vooraan bij huwelijks- en besnijdenis-optochten. Op de Noordhelling treden de personen ook nog zeldzaam op, zij dragen daar den naam „pedawangan” en maken daar deel uit van de z.g.n. „loetjon-loetjon”, volksvermaken.

XIII. L è n g g è r. 't Woordenboek van Roorda geeft als vertaling hiervoor op: „een als danseres verkleede man die vergezeld gaat van muzikanten en gewoonlijk vergezeld is van een of twee grappenmakers.” Het bovenstaande is niet voor geheel Java juist. Een dergelijk type, dikwijls een kwee, in de meeste gevallen een pervers persoon, draagt in Banjoemas den naam „kasoe-kan”. Opgetuigd als vrouwen voeren zij dansen uit. Jaren geleden zag ik een dergelijke vertooning te Poerbalingga

van een man afkomstig uit Soekaradja (Bnjms). In Tegal kwamen zij niet voor.

Een lènggèr, èn in Banjoemas èn in Tegal en Pekalongan is een zeer jeugdig meisje (7 — 14) dat danst. Vroeger zag men dergelijke kinderen ook in 't Tegalsche vrij veel, tegenwoordig, ook in de andere genoemde residenties, is 't optreden zeldzamer geworden. In Tegal zelf bestond de lènggèr niet. Werd naar de herkomst gevraagd dan bleek dat de meisjes afkomstig waren van het Gombongsche, Karanganjarsche of Keboemènsche. De begeleider, meestal de vader, deelde dan tevens mede dat zijn dochtertje optrad naar aanleiding van een gedane gelofte—kael—. Sommigen werden als een soort doekoen beschouwd en gaven na een vraag over de medicijnen bij een bepaalde ziekte toe te passen, na in slaap te zijn gevallen, het antwoord ¹⁾. De voorstelling was bij 't désavolk zeer geliefd en een groot gedeelte der lènggèrs werd later désaronggèng.

Bij 't dansen van een lènggèr bespeelde de begeleider een trommeltjekendang, Vóór de voorstelling werd wat wierook gebrand en 't meisje danste meestal in een halfslapenden toestand.

XIV. *Peksi moeda*, Als aanvulling op het „peki mohi” van den heer en mevrouw J. S. en A. Brandts Buys—van Zijp in Djawa 13e Jaargang no 4 „Over Tamboerijnen” blz. 209 moge 't volgende een plaats vinden.

Op de Z. helling van den Slamats worden de jongens, „peksi moeda” genoemd. Zij treden op ten getale van 12, 10 of 6 en vergezellen, bij 't besnijden o. a., den betrokkene naar de rivier als hij afgekoeld moet worden. Zij zijn gekleed in een groen fluweelen baadje met korte mouwen, een kort rood broekje met passement afgezet, en hebben een om den hals over de schouders naar 't middel aflopenden rooden band om.

In de ooren steken soemping, — oorsieraden met snoeren — op 't hoofd dragen zij een djamang — soort diadeem — en de bovenarmen zijn gestoken in kelat bahoe, — armbanden —. 't Lichaam is met borèh—welriekende gele zalf—besmeerd. In optocht heeft de eerste jongen een knods in de hand, de tweede draagt een zwaard, de derde een lans en de volgende houden allen een vlaggetje—rontèk—. Het geheel staat onder leiding van een kemandang die vergezeld is van 4 mannen, waarvan drie een gendjring en een een bedoeg beslaan. De gendjring, tamboerijn, worden op zij van het lichaam ter hoogte van de heup gedragen, bevestigd aan een touw dat over de borst loopt. De kemandang houdt een kommetje in de handen en zingt bij afwisseling: peksi moeda, peksi moeda, peksi pada mangan. Hij doet dan tevens de beweging na van voedsel strooien, daarop hoort men dèk, dèk, djring en de jongens bewegen zich dan voort door een been buigend op te trekken en het andere gestrekt vooruit te zetten. Bij bepaalde tonen draaien zij met den arm, van de hand die de voorwerpen draagt, die dan bij den elleboog door de vrije hand gesteund wordt. Zij loopen twee aan twee. In hoofdzaak komen de jongens uit de désa Dawoean (Poerwakerta) doch ook Poerwakerta Koelon en de desa Kobèr geeft hen te zien. Zij loopen — noeroet lagoené gendjring — op de maat van Javaansche wijzen. Geven zij een voorstelling voor een woning, waarbij zij als vogels huppelen en springen, dan zingen zij wel in 't Arabisch, maar op inheemsche melodie. De kemandang geeft dan den tekst uit een geschriftje aan. Allen worden onderwezen door een goeroe uit de désa Dawoean, die tevens de bezitter is der bij de vertooning benodigde kleedingstukken, sieraden enz. Het huren der jongens bedraagt f 3.— en is dus slechts in gebruik bij de meer welgestelden der désa's. In hoofdzaak vindt 't spel bijval bij santri's.

1) O.a. gebeurde dit te Kalibakoeng (Tegal).

XV. Moeroengan, Tegal ¹⁾ Wdbk: somnambule. Hieronder verstaat men een oude vrouw, die, als aangenomen wordt, geen omgang met mannen heeft gehad. Zij wordt met een bloemenoffer en wierookbranden, waarbij de bloemen gegeten, de dampen ingeademd worden, in bewusteloozen toestand gebracht. In dezen toestand worden haar zieken gebracht waarvoor zij dan de benodigde geneesmiddelen aangeeft. Komt niet meer voor.

XVI. Djañilan. In 't Wdbk opgegeven als dial: „talèdèk lanang” is gelijk aan Teg: djaran loemping en Zuidhelling Slamát ébèg en èbèk. De verklaring in 't Wdbk. is niet juist; 't is een spel waarbij meerdere jongens met naakt bovenlijf, en een om den hals geslagen, voor de borst toegevouwen doek, een broekje dragende van koerasi-geweven katoen, rood of gebloemd —, versierd met oorhangers, diadeem, opperarmbanden en een halsketting, gezeten op uit bamboevlechtwerk vervaardigde, meestal wit gekalkte paardjes — koeda kèpang — op de muziek van gong, kenong, bedoeg, klein trommeltje, en soeling, fluit, de bewegingen van een paard, al dansende nabootsen.

Eenige jaren geleden traden meisjes, 't zelfde gekleed, afkomstig uit de désa Dawoehan, Poerwakerta, ter gelegenheid van het roewat boemi-feest — heilfeest voor de désa — ten huize van den loerah van Karang mangoe, Z. h. Slamát, als èbèg op. Hun optreden was van korten duur, daar de meeste spoedig in 't huwelijk traden.

XVII. Oedjoeng. Onder „oedjoeng” wordt in het algemeen schermen verstaan. Dit schermen was in vroegere jaren in het Tegalsche, 40 — 30 jaren geleden, een schouwspel dat evenals andere vertooningen door 't huren van een troep

voor geld, kon genoten worden. In 't bijzonder traden lieden op uit 't Tandjongsche (Brebès) en het Pekalongansche. Voor een opvoering moest machtiging van het inlandsch bestuur verkregen worden. Vier mannen, twee aan twee, stonden gewapend met een rapierpedang, gekleed in een koetang en een broek die halverwege de enkels liep, opgehouden door een buikband, op 't hoofd een hoofddoek in den vorm mantjoengan, tegenover elkaar. Zij werden in hun opvoeren begeleid door drie lieden, die een slomprèt — inlandsche trompet — een klein gongetje en een gendèr bespeelden. Het volk gaf 't opvolgend geluid dier instrumenten weer door: towèt, towèt, kong kong, toemproel, djèr. Liet dit laatste zich hooren, dan werd 't spel gestaakt.

Bij den aanvang van 't spel, waarvan de bewegingen op de maat der muziek geschieden, werd de rechtervoet opgetrokken en stond de punt der sabel op de knie. Na 't uitvallen en keeren der slagen, werd telkens de bovengenoemde houding weer aangenomen. Zware verwondingen werden dikwijls, al dan niet moedwillig, toegebracht en de omstanders stonden dan ook in wijden kring. In verband hiermede werd 't spel dan ook later geheel verboden.

Wellicht stond 't spel in vroegere tijden in betrekking tot godsdienstige plechtigheden, ²⁾ Mohamedaansche of andere, want 't werd o. a. bij gelofte opgevoerd als een jongen of meisje 3 keeren de koranlezing beëindigd had — tamat —, zooals b. v. een 40 jaren geleden geschiedde bij 't meisje Moenah, uit de désa Kraton.

In 't Banjoemasche was „oedjoengan” iets anders. Hier waren het twee groepen huwbare jongens en reeds getrouwd geweest zijnde jonge mannen uit twee désa's, die, wanneer er een knap meisje

1) Men sprak ook van „doekoen moeroengan”.

2) Zie mededeeling Ned: Zendelinggenootschap Jaargang 1886.

of jonge vrouw, ook wel een befaamde dansmeid, door iemand uit een der désa's tegen den zin van de jongeren der andere désa als vrouw genomen was, 's middags tegen 4 uur, op een afgelegen sawah dier désa's, na afspraak, elkaar, gewapend met stokken en rotan ontmoetten en te lijf gingen. Flinke verwondingen werden opgelopen zooals schrijver eens zag bij zulk een gevecht tusschen lieden der désa's Sempor en Bretjek in het onderdistrict Kaligondang van Poerbalingga in 't jaar 1909. IJlings toegeschoten politie, die er de lucht van had gekregen, wist met veel moeite ten slotte een eind te maken aan den verwoeden strijd. Strengere maatregelen werden tegen de vechtpartijen genomen en 't geheel behoort zoo goed als tot het verledene.

XVIII. *L a m e n g*. In vroegere jaren was er behalve het „oedjoeng” in het Tegalsche nog een ander soort schermen, „lameng” geheeten. (In 't Wdbk. van Roorda vertaald door houwer, kort breed zwaard).

Dit werd vertoond door vijf mannen aan iedere zijde, elke partij ondersteund door een scheidsrechter—. De tien lieden droegen ieder een „lameng”, een stok ter lengte van ongeveer een meter, waarvan 't einde uitliep in een grooten knop—pentol—. De kleeding der mannen was als bij 't oedjoengan. Instrumenten waren niet aanwezig. Met de stokken werd geschermd en beide partijen liepen gevoelige slagen op. Het geheel werd later van bestuurswege verboden ¹⁾.

Inheemsche geneeswijzen.

A. Geneesmiddelen.

Banjoemas Z. H. Slamet.

Hier bestaat de gewoonte dat bij oogziekten van een klein kind, ter ge-

nezing de grootvader met zijn schaamlid langs de oogjes strijkt.

Indien menschen klagen over oogpijnen worden rivierschelpen, (tonvormige horentjes Z. h. Sl. bangkang, Teg: kratja ²⁾) in water gelegd en met het slijmerig vocht de oogen gewasschen. Ook werden de oogen wel gebet met water waarin gebrande Turksche tarwe gelegd is.

Bij oorontsteking moet men een pisang gaboeg (onvruchtbare pisang) stelen. Deze wordt in heete asch gelegd (benem) waarna de warm geworden deelen tot kleine stukjes worden uitgeplozen, die in 't oor worden geblazen, (di empos koeping). De pisang moet gestolen worden, in de hoop, dat de eigenaar zulks bemerkt, en boos wordt, de krachttermen dan gebruikt, komen den zieke ten goede.

't Genezen van hoestende kinderen wordt beproefd door hen de urine der moeder te laten drinken.

Bij aamborstigheid maakt men gebruik van een mengsel, bestaande uit dèdès (muskus), de bladeren van semanggi (een plantje op de sawahs, *Oxalis Corniculata* L), en tembelèk lantjoeng, (zwarte stinkende vogeldrek) met water.

Zwakke kinderen krijgen een mengsel te drinken van in een bamboekoker fijn-gestooten — rodjoh — aardwormen en water.

Bij kiespijn wordt over de kiezen met oorsmeer — kopok — gewreven.

Bij lichte verwondingen wrijft men met aarde „toeloengan boemi”.

Ingeval van de bij kinderen veelvuldig voorkomende aarsontstekingen, wordt een Teg: oeleg-oeleg, Z.h. Sl: moentoe, een houten, boven omgebogen lombokwrijver, langzaam ingebracht en deze na eenige minuten met een ruk uitgetrokken.

¹⁾ Vergelijk E. VATTER: Unbekannte Bergvölker in Tropischen Holland 1932, waar eene beschrijving plaats vindt van 't met rotan stokken slaan tusschen twee personen op Solor, op de kuit, zoodanig dat de lappen vleesch er bij hangen”. Ook hier verbod.

Eveneens DR. R. GORIS, Rapport over onderzoek op Bali, oudheidkundig verslag 1930 blz. 47.

²⁾ De langwerpige horentjes: Teg: soempil. Eveneens Z. H. Slamet.

Bij cholera geeft men Z.h. Sl : patjèran : Teg : ketjomberan, mengwater, vuil drabbig spoel- en waschwater van keuken, te drinken. Helpt dit middel niet, dan bakt men rijst en geeft deze vermengd met water en mest van een wit paard, als medicijn.

T e g a l. Bij allerlei ziekten, veroorzaakt door antoe, booze geesten, roostert men een tjetjek — hagedis —, zet die in water en geeft dit te drinken.

B. Bezweringen ter genezing.

Bij stuipen (sawan),

Bismillahirochmanirochim. Wonten sawan teka saking lèpèn, dipoen toelak wangsoel lèpèn, sawan teka saking lawangan dipoen toelak wangsoel lawangan, sampoen ganggoe si djabang baji, Wonten sawan dateng saking longan, sira balik longan sampoen ganggoe djabang baji, djabang baji gaðoehane Goesti Pangeran, Sawan teka tawa, loenga tawa kersaning Goesti Pangeran.

Wonten sawan dateng saking Wétan, sampoen ganggoe si djabang baji, djabang baji kawoelané Goesti Pangeran, wonten sawan dateng saking lèr, sampoen ganggoe si djabang baji, djabang baji kawoelané Goesti Pangeran. Wonten sawan dateng koelon sampoen ganggoe si djabang baji, djabang baji kawoelané Goesti Pangeran. Wonten sawan dateng sangking Iboe Awa. Wonten sawan dateng sangking Bapak Adam.

Vertaling : In naam van God, den Barmhartige, den Erbarmer. De stuipengeest komt uit de rivier, hij wordt teruggewezen naar de rivier, komt door de deurzijde, en wordt naar de deur teruggewezen. Kwel toch niet het zeer jonge kindje. De stuipengeest komt uit de gaten, gaat U daarheen terug en plaag het kindje niet, het kindje dat door den Heer ter beschikking is gesteld. De geest komt krachteloos, zonder uitwerking gaat hij weg, door den wil van den Heer. Stuipengeesten komen uit het Oosten, uit het Noorden, uit het Westen, uit het Zuiden, plagen jullie toch het kleine

kindje, den dienaar des Heeren, niet. Er komt een stuipengeest van Moeder Eva en ook een van Vader Adam.

Daarna worden medicijnen gegeven afhankelijk van den dag der geboorte van 't kind.

Voor Dinsdag zijn deze : kapokbladeren, adas (*Foeniculum vulgare* Grtn) en poelasari (alijxia stellata).

Voor Maandag : keboemba? bladeren (boschplant) en id, id.

Voor Woensdag de toppen van jonge arènbladeren en id. id.

Voor Donderdag : oekel pakis (de jonge krul van varens) en id, id.

Voor Vrijdag : nangkabbladeren, ingkang meloemah, ingkang kemoerep (op gewone wijze en omgekeerd liggende bladeren van *Artocarpus* L.) id, id.

Voor Zaterdag : tabaksbladeren en id, id.

Als iemand zwaar ziek is, wordt een terong kopèk (*Solanum*soort met zeer lange vruchten) 's avonds in heete asch gestoken en 's morgens daarmede over 't geheele lichaam gewreven.

Daarna wordt opgezegd :

Toenggoel woeloeng, pinara poetih. Pakis adjining Kedaton, djeroek taman ing panoe-lisan. Kembang soen rawé-rawé, woh inten goemanten, selarak djati, moengkira. Mala inten ngantjik lawang sadat. Ana ésmoening Pangeran. Wana salim, wana djambang, banjoe moek-min noer Mohammad. Ratoe adil, danarasa, loenggoehi ning gedong sira. Adoe koeta moet-mainah. Toeroené Bapak Tani, Bijoeng Tani. Ana loepoetanè dateng Goesti Pangeran, dja-loek loebar, keloewaran, ¹⁾

Vertaling : Toenggoel woeloeng, gedeeltelijk wit. Een pakis adji uit (in) den Kraton, een citroen uit den tuin panoe-lisan. Mijn bloemen zijn klimplanten, de vruchten zijn edelgesteenten. Een sluitboom van djatihout loochenen. De nokbalk is uit diamanten, betreden de deur der getuigenis. Er is eene bezwering van den Heer. Wana salim, wa-

¹⁾ Nagelaten door mBok Renti desa Ketengger, zie Djawa. 1935, afl. 1 — 3.

na djamban, banjoe moekmin Noer Mohammad. Een rechtvaardig Vorst. Dana-rasa, zit in Uw huis. Adoe koeta, moetmainah. De nakomelingen van Vader en Moeder Tani. Is hier jegens den Heer in gebreke gebleven, ik vraag dat 't afgeloopen mag zijn en de verlossing daar zij.¹⁾

Voor 't zelfde geval:

Doegal Pajal Bapa Bijoengira, ingsoen tjantik laolet, sateloeh gloenggoeng, jahoe, ja oerip. Doegal pajal. Vader. Moeder. Ik ben de tjantik van de zee, de bewerker van het hol geluid. jahoe, hij zal leven.

Daarna wordt de pink van den zieke afgelikt.²⁾

Bij vergiftiging:

Slep pelem, metoe pelem; ja soepaja ora sabaja-baja, kon ja doewé oepas, akoe ja doewé oepas. Teka tawa, loenga tawa, tawa kresané Déwa.

Vertaling: Er is vuiligheid (slijmach-tig vocht), ingeslopen, en die vuiligheid zal weer naar buiten komen, opdat er geen onheil zal verwekt worden. Het is krachteloos gekomen, gaat ook zonder nadeelige uitwerking, door den wil van God, weer weg.

Daarna wordt de middenvinger in den anus gestoken ³⁾.

Is 't kind geboren, dan wordt de moeder op een mat van rijsthalmsielen, (merang, oman) gezet en door de doekoen overbeden met: Nini Samparé Boemi ⁴⁾, kaki Samparé Boemi, badé dipoen

soewoen djagongan kang gadah baji. Sing klendang poetoeng, moesmaénah, sing malang, malanga kotjoer, badé njoewoen kalih Goesti Pangéran, koewat, slamet.

Vertaling: Nini Kaki Samparé Boemi er wordt verzocht om haar die een kindje kreeg te doen zitten. Moge 't slijmerig vocht afbreken, moesmaénah (rust?), op zij liggen, dan toch druppelt door persing 't vocht uit. Den Heer vraagt men sterkte en goeden afloop.

Indien bij bevalling 't kind niet te voorschijn wil komen, zegt de doekoen: Weloet poetih, medal saking wadas mlekah. Djabang baji kawoelané Nabi Mohammad Rasoel Allah. (Een witte aal komt uit gespleten steenachtigen grond. (Hoe zou) 't kindje de dienaar van den Godsgezant (niet te voorschijn kunnen komen). Daarop krijgt de moeder water te drinken uit een Teg: lompong, Z. h. Sl. loemboeblad (een zwarte Callasoort) en de navel wordt met dit water bespogen.

Tegal. Ter genezing van strontjes op 't oog—timbil—zegt men: Wa Semar gawé goenoeng, ora goegoera; oepilkoe tjoengoer, gawé goenoeng bisa goegoer.

Vertaling: Vadertje Semar maakt een berg, kan niet instorten, mijn neusslijm, kan een berg doen invallen. Er wordt dan in 't neusgat gepulkt, en 't vuil ter zijde latend, wordt er met de vingers langs 't ooglid gestreken.

lisan zou voor hersenen staan, molo voor 't voorhoofd, en inten voor oogen.

2) Nagelaten door vader mbok Renti. eertijds djoe-roekoentji der 7 warme bronnen op Z. h. Slamet.

3) Nagelaten door vader mbok Renti, eertijds djoe-roekoentji der 7 warme bronnen op Z. h. Slamet.

4) Wellicht Nini Samara Boemi (Tegal) booze geest in de gedaante van krokodil of groote visch.

1) Toenggoel woeloeng = uitdaging. Pakis adji = Cypas L.

Vele der opgegeven woorden schijnen te doelen op bepaalde lichaamsdeelen, die verondersteld worden ziek te zijn. Zoo zou zijn pakis-adji = woedjoed, aanwezig zijn van iets in den buik, Kraton. Citroen zou hier voor hart staan, rawé-rawé het uit de handlijnen lezen van een zware ziekte brengenden geest, panoe-

LAND'S TRANSSCRIPTIES VAN GĚNDING'S

door

J. S. en A. BRANDTS BUYS - VAN ZIJP.

Wat den Lezer van ons jongste, lange, opstel in Djāwā ¹⁾ wellicht duister gebleven is, één ding althans kan voor niemand nadere toelichting behoeven: Met zulke breedvoerige analyses als die van „Pěngrawit” zouden we nog een áántal jaargangen overstelpen éér we het voornaamste van het orchestrepertoire der Javanen hadden behandeld. Om voor het óverige aan dat opstel een zekere afronding te geven, zullen we dus hier-en-nu de architectuur der gěnding's niet verder bespreken, doch stuk voor stuk hun notaties bij Land corrigeren.

Vergeleken is, wanneer mogelijk, bij ieder stuk de corresponderende lezing van den Ruitjesschriftlegger ²⁾; het ontbreken tekenen we nader aan. En ook het daar voorkomen van niet-, of niet-volledig-correspondente vormen, afwijkende naar toonsoort, uitgebreidheid der architectuur, of anderszins. In de mate en aard der behouden thematische verwantschap kunnen we ons ditmaal niet verdiepen.

Sléndro nēm. (Land. Bijlage) A. 1, blz. 57. „Mas Koemambang”. (Rschr. heeft buitendien kleinere, minder-langedige, vormen in Pélog nēm, en in Pélog barang. Voorts nóg beknoptere vormen in Sléndro mēnjoerā, den eenen als ladrang, den anderen als sēkar gěnding. Mardi Raras te Sālā speelde een, uiteraard zeer beknopte, kětawang „M. K.” in Pélog limā. — Direct vergelijkbaar met Land's Jogjāsche lezing, maar er flink van afwijkend, is de Sālāsche bij Djakoeben Wignjāroemeksā ³⁾, No. 6, blz. 18, of bij Seelig ⁴⁾ No. 146, blz. 108.)

De boekā, als steeds bij Land ongeryth-

1) „Omtrent notaties en transscripties en over de constructie van gamelanstukken”. Dj. XIV, 127-165.

2) Vgl. Dj. XIV, 134 vv..

3) „Serat enoet gending sléndro”, Batavia 1919, (bij „Volkslectuur”; uitverkocht).

4) Paul J. Seelig, „Gending djawi”, Bandoeng 1922 (J. H. Seelig & Zoon; voor Europa: Hug & Co. Leipzig). De lezingen bij den Heer Seelig die met die uit het boekje der genoemde twee Javanen identiek zijn, zouden dus daar aan kunnen ontleend wezen. De Heer Mr. Jb. Kunst maakte er ons indertijd op opmerkzaam, dat de bundel-Seelig weliswaar die eenvoudige notaties slechts ten deele heeft, maar dáárin de rangschikking van Dj. & W. volgt. Het kan echter wel zijn, dat beide publicaties terzake uit een-en-dezelfde schriftelijke „bron” putten. En dan wel waarschijnlijk uit een m.s. van wijlen Regent Wrěksādingrat Sr. Zijn, eveneens toonkundige en thans ook reeds overleden zoon, Regent

meerd ⁵⁾, moet gelezen worden met de aller-eerste noot, en de laatste zeven noten lāng. D. w. z. van eenzelfde lengte als de noten in den „lāmbā”-aanhef der eigenlijke gěnding ⁶⁾; dus „kwarten” volgens het nu-eenmaal door Land toegepaste systeem. De overige noten in het inleidinkje zijn van dezelfde orde als die der „dadi”-, der definitieve versie van het thema; dus hier „achtsten”. (Op de laatste twee na plegen die gesignaleerde zeven noten factisch gebroken te worden: De eerste vier ervan ieder in twee gelijke 8sten, de vijfde in een g en een d. De voorlaatste lānge kan dan bēter een d zijn.)

Aan het begin van den 4den kēnongan (1ste gongan) is er een, karakteristieke, vergissing. De noot waaronder de tī (1ste kětōeq) valt, diende, naar gemakkelijk blijkt door vergelijking met hetgeen één kětōeq later (of ook precies een gongan verderop) staat, een 8ste te zijn en niet een kwart. Weliswaar kan men ook wel aannemen, dat de noot i. q. een kwart blijft, maar de kětōeqslag op haar twééde helft valt. Dān zou de noot drie plaatsen eerder, een achtste moeten worden. Dat geeft óók een zeer wel mógelijken variant, echter niet door den Rschr.l. bevestigd. Hoe dit zij, dat te veel ten bedrage van een 8ste, moet ontstaan wezen ingevolge den overgang van langere, (kwart-), noten naar kortere, (8sten). Het Oude Jogjāsche Kratonschrift ⁷⁾ schrijft dit voor door in zijn linker kolom den term „ngrangkěp” te zetten d. i.: dubbel zoo dik of zoo dicht maken. Het omgekeerde verschijnsel: overgang naar een beweging in twee maal zoo lange noten, wordt door het

Wrěksādingrat Jr., koos een wat krasse formuleering toen hij tegen ons over het boekje der twee Javaansche musici zeide: „Gestolen van Papa!”. De Heer Seelig wijdt zijn editie aan de nagedachtenis van dien ouderen R.M.T. Wrěksādingrat, zonder zich bepaaldelijk op van deze afkomstige lezingen te beroepen. — Vertoont een overigens identieke lezing in de beide publicaties kleine divergenties, dan blijkt de Javaansche gemeenlijk de correctste. Zoo zijn er ditmaal in de editie-Seelig vóór de achtste der noten, van de slotnoot af geteld, twéé noten zoek gemaakt, die gelijk moesten zijn aan de achtste en zevende zelf; d (dādā) en c (goeloe) dus. (De Heer S. noteerde i. c. de barang als a.) Onder de slotnoot ontbreekt het G(ong)teeken.

5) Vgl. Dj. XIV, 137, 138.

6) Vgl. de Bladvulling, Dj. XIV, 249.

7) Vgl. Dj. XIV, 130, 165.

woord „l a m b a", d. w. dus z. : enkel (worden), voorgeschreven. Maar die termen komen geregeld één plaats later, láger te staan, dan wij Westerlingen ze zouden willen zetten ¹⁾. De in het bedoelde schrift tot uiting komende opvatting valt echter ook zeer wel te verdedigen: Niet de noot, die door de intredende verandering korter (danwel langer) gemáákt wordt dan de vorige, maar zelf gewoon op tijd is ingetreden, doch de eerste fàctisch „te vroeg" (ofwel „te laat") komende, wordt gekenteekend: Is men bij het transcribeeren op deze eigenaardigheid niet verdacht, dan krijgt men bij het bedoelde levendiger worden door breking geregeld (zeg) een „8ste" aan tijdsduur te véél, en bij die kalmeering een „8ste" te weinig.

In de derde moot, die met de t₃ midden van denzelfden kēnongan, breekt, s. v. v., zoo'n beetje de Duvel los. Dat begint daar met al die dāḍā's (f's). Naar uit den Rschr.l., en uit een demonstratie door een Jogjā'sch Kratonmuzikant bleek, hebben we hier te maken met de „ngěntjot" ²⁾ genoemde versiering. Letterlijk beduidt het woord: wippen, dansen, rukken. Groneman (inleidende opmerkingen bij Bijlage A), beschrijft haar als „een dubbelslag" (bedoeld: een groepje van twee even hoge tonen) „na een terughouden van den toon", en beeldt dit in notenschrift af met een 16de rust, een 16de noot, een 8ste noot, die samen dus, naar hij opmerkt, een kwartnoot vervangen. Land blijkt hiervoor te willen lezen: een 8ste rust en twee 16de noten, danwel, alles dubbel zoo kort nemend: een 16de rust en twee 32ste noten. Maar het resultaat, dat hij krijgt, ziet er eer merkwaardig, dan overtuigend uit; wat vooral blijkt als men die rusten door verlengingen van de noot-vooraf vervangt, gelijk billijk is daar de Javaansche muziek zulke ajoureeringen: het werken met (kleine) rusten als iets positiefs, niet kent, doch zoo ze een toon wil „terug houden" den vorigen laat liggen. Maar door den duidelijken uitleg van den Rschr.l. ³⁾ blijkt, dat er in deze versieringsfiguur telkens niet twee noten zijn betrokken, doch drie, en wel, — wat pas het eigenaardige timbre aan het ornament geeft, — de eerste twee geslagen op een tusschen twee vingers van de linkerhand gedempte toets, (geluid: „nok"), en pas de derde normaal doorzingend, (klank: „nong"). Voor den dúur

der tonen verwijst de Rschr.l. eenvoudig naar de noten, stippen in zijn notatie dezer versiering, en die geeft steeds een heel rustige constellatie te zien. Merkwaardig genoeg overigens wèrkelijk nog in twee variaties, snelheidsgraden. Bij de eene ⁴⁾ beslaan de drie noten i. q. samen één eenheid, teltijd, (volgens onze vroegere opvatting dus een kwart, volgens Land's notatiesysteem een 8ste), en zijn dus (bij Land) te lezen als: 32ste, 32ste, 16de. Bij de andere twee teltijden ⁵⁾, wat (in zijn stelsel) oplevert: 16de, 16de, 8ste. — Dit sterkt ons in onze verdenking, dat Land over meer materiaal of inlichtingen beschikt heeft, dan waar hij rekenschap van geeft. Maar de Rschr.l. gebruikt nóóit de twee varianten dóórelkár, gelijk Land herhaaldelijk. En op de éenige plaats, die we in zijn voorbeeld, het Oude Jogjāsche Kraton-schrift, hebben kunnen controleeren, (en wel door de vriendelijkheid van Regent Djājā-dipoera), namelijk het begin der tweede gongsnode van „Mawoer" (Land A. 6), vonden we in die oude notatie géén aanleiding om de ngěntjot vlak voor de t₂ anders te lezen dan die voor de t₃. Overigens is het nog wel mogelijk, dat als het er op aankomt, de beide vormen ieder een eigen naam hebben. De bredere zou dan ngěntjot (in strikteren zin?) heeten, — en wanneer muzikanten ons die demonstreerden, waren ze geneigd alléén de twee gedempte noten te slaan, de derde, sonore, dan blijkbaar beschouwende als een gewone, niet meer tot het ornament behorende noot, (en dit kan dan verklaren hoe Groneman er toe komt van een, zeg „dubbelen slag" te spreken). De vluggere „ngětjěk", term die in de Rschr.l. niet voorkomt, en danook door Regent Wirāgoenā ⁶⁾ bij mondelinge navrage níét werd erkend; wèl echter door Regent Djājā-dipoera, en geacht kan worden zoo veel als: stippelen of spikkelen te beduiden. En er staat ons iets van bij, in dat „ngětjěk" soms óók de derde noot gedempt gehoord te hebben. Voorts gebruikt de Javaansche muzikant wel eens één enkele van die dore, gedempte tonen. — Hoe dit nu allemaal zij, ofschoon het „klusje" dat Land daar vóór in „M. K." ter weergave van de ngěntjot heeft neergeschreven althans de daar beschikbare plaats vult, mits de t₃ midden op die limā (g)

1) Ibid.

2) Dj. XIV, 138, noot.

3) Mēnggah patrapipoen panoetoq, sarānā mawī kadēkēp daridjī kiwā ing pinggir, ananging djēmpol kēdah kaḍawahakēn ing nginggil, ingkang dipoen toetoq taksih noenggil wilahan, ananging panoetoq-pipoen manot wontēnipoen tjētjēq, nanging pandēkēp-pipoen waoe namoeng ingkang kalih, ingkang satoenggal

tjoel, soepados oengēlipoen sagēd nok-nok-nong, mēkatēn pērlōenipoen."

4) Dj. XIV, 139.

5) Dj. XIV, 141.

6) Dj. XIV, 138 noot; 135. Zie echter het als omschrijving gebruikte „tjētjēq" of „tjētjěk" in het daarnet gegeven citaat.

valt en niet op zijn begin, men zal toch goed doen, de lezing van den Rschr.l. en den door ons geraadpleegden muzikant ¹⁾ te volgen. Men krijgt dan, na een (achtste) noot goeloe (d), die de vorige „moot” besluit, successievelijk: een 8ste noot f (dádá), een kwartnoot f, twee 16den f (gedempt), een 8ste f, een kwart f, en tenslotte een 8ste g (limá), waaronder dan de t3 valt, en waarna men dan gedurende vier (8ste) noten de lezing van L a n d kan accepteren.

Maar onmiddellijk dáárna daagt er een nieuw gevaar op, en wel die figuur van drie maal drie zestienden, quasi samengevat door dien hoog. Ze doet ons altijd aan een kwaadaardig kronkelende vliegende-nâgâ denken, die ons al in Holland met haar, toen voorloopig onoplosbaar, raadsel vervolgd heeft. Rekent U, overtuigd van de strenge quadratuur der Javaansche orkestthema's, de zaak na, dan ziet U, dat die 16den om te beginnen 32sten zouden moeten zijn, en dan wel een n o n o l daarvan. Dus zouden ze tezamen de plaats van 8 normale 32sten, d.w.z. van een kwartnoot, innemen, en bovendien, — telt U het maar uit! — verkéerd liggen. D.w.z., ze zouden precies à cheval van een maatstreep komen te balanceeren, met een perverse metrische pikanterie, die aan de Javaansche muziek nu-eenmaal níét eigen is. (Zelfs al een gewone achtstentrioel in die positie gaat ons heelemaal niet gemakkelijk af, en een Javaan nog veel minder.) De oplossing van het raadsel is overigens ontzuicherend simpel: Blijkens de eensluidende getuigenis van den Rschr.l. en onzen Jogjá'schen nijâgâ luidt ze: één 16de f, één 16de g, en één 8ste f. C'est tout! (D.w.z. daarna komt nog gewoon d en c.) Het Rschr. zet die, quasi ingelaschte, g tusschen twee van z'n horizontale metrumlijntjes, wat het ook met de ééne van zijn ngëntjotstippen pleegt te doen ²⁾. Hoe de figuur er in het Oude Jogjá'sche Kratonschrift zou moeten uitzien, weten we niet. Maar het heele geval geeft ons sterk den indruk, dat L a n d weer een gong heeft hooren geluid geven, maar niet weet waar de slagstok ligt: Inderdaad wèrd er versierd met de bovennoot; maar waarom hij dat alshetware in de tweede potentie doet, ontgaat ons en hoe hij aan zijn trioel in het quadráát is gekomen dus ook. Maar de áánleiding om aan triolen te denken kan hij wel in een mededeeling van Javaánsche zijde gevonden hebben: Daar in gevallen als dit er tusschen twee gewone noten in een èxtranootje gekomen

is, spreekt een Javaan er allicht bij van (een groep bestaande uit) drie noten, die voor (een normaal groepje van) twee in de plaats staan. Een der deelnemers aan het muziekschriftconcours van het Java-Instituut ³⁾, R a d. L o e r a h D j a j è n g o e t á r á, in wiens schrift elke teltijd, kětég, door een apart hokje met daarin een noteletter wordt weergegeven, spreekt uitdrukkelijk van twee tellen, gevuld door drie slagen ⁴⁾ en zelfs laat hij de middelste noteletter op de scheidingslijn tusschen de twee hokjes „rijden”, en bedoelt niettemin toch alléén maar de successie van twee 16den en een 8ste in de plaats van gewóón twee 8sten; en zoo noteert hij óók een „ngëntjot” op die manier, (zonder overigens dien naam te noemen of het dempeffect te vermelden).

Dit over den 1sten gongan. Den 1sten kénongan van gongan II gelieve de Lezer zelf, naar exempel van het vorenstaande, te verbeteren. Hij vindt er dien, thans getemden, vliegenden draak in terug, (echter 8 achtsten later, verderop in het kader). In den 2den (en 3den) kénongan moet de laatste noot van de eerste helft enkel zijn; een goeloe (d). (Die g (limá) erbóven is een simpele zeffout.) Bedoelde noot een kwart lang rekenend, (d.w.z.: de rust erná er aan toegevoegd), de twee zestienden latende wat ze zijn, en voor de eerstkomende kwartnoot (g) twee achtsten, n.l. d en g, lezend, heeft men die ngëntjot daar geredderd. De volgende staan in het begin van de laatste „moot” dezer kénongan's. De eerste rust dient men bij de noot ervoor te voegen, de tweede door een 8ste noot g vervangen te worden. In plaats van die kwartnoot nēm (a) met die t4 eronder, moet men twee 8sten: g en a, lezen; de kětœq valt samen met de laatste daarvan. Men heeft nu twee correcte ngëntjot's vlak na elkaar, waar de notatie van L a n d telkens op doelt, die echter in den Rschr.l. vrij zeldzaam zijn, daarentegen bij D j a j è n g o e t á r á frequent. — De rest van dezen gongan, en de eerste drie-vierden van den IIIden kunnen gecorrigeerd naar den Isten. Alleen moet de slotnoot van den 3den kénongan een kwartnoot worden. (Overgang van ngrangkëp naar lámhá.)

Maar met den 4den kénongan, het laschstuk naar het tweede deel der gënding, het voetstuk (oempa) om op te stijgen, (te „moeng-gah”, volgens Sálâ), zooniet het stoepje om neer te dalen, (te „tibâ”, volgens Jogjá), is het wat anders. Hier heeft L a n d een der

1) Dj. XIV, 137.

2) Dj. XIV, 165.

3) Dj. IV, 13. Er is in het bedoelde rapport nog een ernstige, bij ons weten niet eerder gesignaleerde,

vergissing te herstellen. Op blz. 4 moet in de linker kolom sub III gelezen worden L E B D A P R A - D O N G G A - M L A J A D I M E D J A.

4) „ . . . kětég 1—2 isih tigang toetoeqqan, . . . ”

ernstigste hindernissen voor het lezen en begripen der gēnding's zijner notatie gecreëerd. Wij zullen waarlijk niet de eenigen in Europa zijn geweest, die daar niet hebben kunnen overheen komen. Land zelf beschouwt dat tweede gedeelte, gelijk dat bij „groote” gēnding's pleegt voor te komen, (ten onrechte) als een soort naspel of aanhangsel, coda. En zoo heeft hij vermoedelijk de aantekening van Groneman¹⁾, luidende: „Voor het ritardando (,) b.v. aan het slot der toonstukken, heeft men geen afzonderlijke benaming” (en, — zouden we willen zeggen, — dan óók vanzelf géén téeken), in verband gebracht met het moment der onderscheiden gēnding's, dat hij voor hun éigenlijke slot hield.

Ook dient er terzake bijzonder gelet te worden op de polemische terzijdes, waar Land de toelichtingen van Groneman mee heeft gelardeerd. Tendeel had hij daarin gelijk, tendeel echter deugdelijk óngelijk. Terècht teekende hij bij termen als „lāmbā” en „ngrang kēp” aan, dat ze níét duiden op het tempo, op langzaam of snel spel, doch op de lengte der noten. Maar ten ónrechte wilde hij dat óók waar hebben van de termen „loemampa h”, op gang komen (?), „nēsēq”, versnellen, en Groneman's, nameslooze, ritardando. Over dit laatste schrijft hij: (Zulk een) „ritardando is veeleer de verlenging eener laatste phrase, met gebruik van langere noten”. Maar dit is mis! Accelerandi en ritardandi zijn in de Javaansche muziek frequent en volkomen reëel. Wat hij, Land, daar bij het „moenggah” of „tibā” der gēnding's tracht te doen, is dus het uitschrijven, quasi afteekenen van een rallentando in notenteekens, wat overigens, gelijk Hugo Riemann herhaaldelijk heeft betoogd, bij klassieke en andere Westersche componisten niets zeldzaams is, en door hen soms wel bewust aangewend wordt om de mate van versnellen of vertragen te doseeren. Maar als Land werkelijk géén andere, verzwegen, bronnen had en dus van de bewuste verlangzaming of verbreding niets méér heeft afgeweten, dan die terloopsche opmerking van Groneman geeft, dan vraagt men zich werkelijk af, hoe hij de poging heeft kunnen durven wagen, het onderhavige verschijnsel te preciseren gelijk hij in zijn notatie dier overgangsmomenten tracht te doen. De Oude Jogjāsche Kratonnotaties leverden hem daar vast de gegevens niet voor. Een bepaáld, niet-goed-begrepen, detail ervan veroorzaakt een telkens

herhaalde misgreep in zijn weergave dier overgangen. Ook stelt hij dat rallentando overdreven voor. Het is eerder een terugkeer tot den norm, na het accelerando dat den overgang voorbereidt, (de „sēsēgan arēp moenggah”), dan een daling benéden den norm, gelijk die wél aan het wèrkelijke eind van Javaansche muziekstukken voorkomt, (al of niet ná een accelerando om te eindigen, een „sēsēgan arēp soewoeq”). Maar over dien overgang tusschen „m é r o n g” en „m o e n g g a h” („tibā”) ware verbazend veel op te merken, véél meer dan we reeds hebben gedaan²⁾; en ook nu zullen we er zeker het laatste woord niet over zeggen. Hier dient echter te worden aangeteekend, dat de geaardheid van dien overgang natuurlijk sterk door de verhouding wordt beïnvloed, die bestaat tusschen het mouvement van het thema in het eerste en dat in het tweede deel, dus door de respectievelijke notenlengten-en-tempi. Na in het eind van de m é r o n g de beweging te hebben laten dalen tot halve-noten, zeg dus 4 × zoo langzaam of lang als de achtsten van het hoofdt tempo, schrijft Land in zijn „Coda” kwartnoten, (wat dus slechts 2 × zoo lang is). De Rschr.l. echter maakt ze 4 × zoo lang. Djakoeb en Wignjaroemeksá weer slechts 2 ×. „Mardi Raras” spéélde ze 2 × zoolang, met vóór en na als hoofd-tempo circa 32-36 per minuut. Overigens behóóven twee notaties, wanneer de een de (post) moenggah dubbel zoo breed schrijft als de ander, nog niet iets verschillends te bedoelen. Is namelijk in het eerste deel het tempo om-trent 36, (of een veelvoud danwel eventueel de helft), en in het tweede deel ongeveer 24 (of een veelvoud dáárvan) per minuut, — want tot die twee groepen, de eerste met 8 en de tweede met 16 figuratiepartikels per eenheid, laten de Javaansche wirāmā zich herleiden, — dan mag, gegeven die verhouding van 3 tot 2 óf tot 4 de eene opvatting precies zoo redelijk als de andere genoemd worden. Andersgezegd, het antwoord op de vraag: of een „wirāmā” eigenlijk een tempo is, óf wel een brekingsqualiteit?, moet luiden: ze hebben van allebei éven veel! — Toen we, nog onzeker of de postmoenggah van „M. K.” béter als kwartnoten, of beter als halven genoteerd kon worden, ons het thema te Jogjā door een nijāgā lieten voorslaan, verraste hij ons door zoomin het eene te doen als het andere, doch het in 8 sten te houden³⁾. Er zijn hier dus niet twéé alternatieven, doch méér. Maar, om den

1) In de toelichting tot Bijlage A.

2) Vgl. Dj. XIII, 221, 222, 223, 224, 226, 228; Dj. XIV, 250.

3) We gaan hier steeds van Land's methode uit met de 8ste als normalen teltijd; zelf zouden we liever alles dubbel zoo breed noteeren, hebben in vorige opstellen dan ook van dát principe uit gecijferd en geredeneerd.

héelen gang der beweging te schetsen, die muzikant begon de boekâ met 8sten van ongeveer 144, liet deze in haar verloop afflauwen tot circa 84, zette de gënding nog wat kalmer, zeg met 72 in, om vervolgens te rallenteeren tot het hoofdt tempo van 36. Zijn behandeling van het inleidinkje was niet „maszgebend”, het kan ook anders gebeuren ¹⁾. Terwijl bij een concertante voordracht van zoo'n gróóte gënding het accelerando-om-over-te-gaan een top van omtrent 72 heeft, bleef die daar nu verre onder, reikte niet hoger dan tot 48, terwijl het rallentando arëp moenggah in dit geval inderdaad tot onder het mërongtempo, maar niet veel, immers tot 8sten van 24 per minuut leidde, en, als gezegd, de themanoten één teltijd lang bleven, en de gambang of de kěndang waardoor we afwisselend het thema lieten begeleiden, een figuratie in „128sten” aanbrachten ²⁾. Overigens, gedurende die gambangparaphrase liet het themainstrument, i. c. zoo'n gěndertoetsige slěntěm, (die in Jogjá wel anders kan heeten), ook de themanoten niet simpel maar paste de geestige slagwijze toe, waar we den naam niet van kennen, al zal er zeker een technische term voor bestaan: de noot wordt in principe in vier even hoge en even lange kleine noten geleed, (hier dus „32sten”), maar daarvan alleen de eerste, „auftaktige”, drie geslagen, de vierde echter, die op het zwaartepunt, geregeld onderdrukt.

Toen we er bij onze beide kratonmuzikanten naar informeerden, of dat thema na den overgang niet bijvoorbeeld dubbel zoo breed kon, bevestigden ze dat voor het geval dat de bedoeling was op de gënding te laten zingen; vermoedelijk hebben ze den term njin-děni gebruikt, maar vast wel in het algemeen een concertante voordracht bedoeld. Hun eigen spel zal zich bij deze gelegenheid eer naar den stijl om op te dansen gericht hebben. Gelijk ook bleek uit de inperking van dat overgangs-accelerando-rallentando. De opvatting, dat deze aanwakking-en-verflauwing der muzikale beweging, en bijvoorbeeld ook een werkelijk slótrallentando steeds buiten den eigenlijken dans worden gelaten maar voor zitten of stáán worden gebruikt, — we dankten dien indruk aan het groote Wajangfeestspel van het jaar

1934 in den Kraton van Jogjákartá ³⁾, — bleek later toch niet gehéél juist. De door de jongere broeders van Z. H. den Soeltan, de Hoog-Geboren Heeren P. A. Tědjákoesoemâ en P. A. Soerjâdiningrat gevormde Sěrimpi- en Bědâjâ-ensembles van Taman Siswâ te Jogjá ziende, namen we in minstens één geval waar, dat ze gedurende zulk een overgang vóórtansten. Hun wijdsche, wijde dansgebaren en -bewegingen, meestal verschéiden teltijden durende, leden daar niet onder. Het versnellen-en-vertragen moet dus wel werkelijk gering geweest zijn. (Binnenkomen en héégaan deden de danseressen op ladrang's met thema's in een tempo van 96 en de meeste themanoten één teltijd lang. Dit quasi-marschtempo is dus niet uitsluitend aan betrekkelijk forsche ⁴⁾ figuren eigen.)

Daar dat uitgeschreven rallentando in de notaties van Land slechts aan misverstand is te danken of liever te wijten, het bovendien een verschijnsel van wisselvallige, maar vaak weinig imposante afmeting weergeeft, en er op óverige wijzigingen in het tempo, op het rallentando van den lămbăaanhef bijvoorbeeld, door die notatie totaal niet wordt gereageerd, kan het beter geheel-en-al geëlimineerd worden. Gegeven de veelvuldigheid der mogelijkheden, zal men zich voorts geen al te groote zorg moeten maken over de relatieve lengte der themanoten in de mërong eener-, en in de moenggah anderzijds, ofschoon daar nog wel allerlei mee samenhangt: de kwestie bijvoorbeeld, in hoeverre een, in de notatie er korter uitziend óvergans-lid van de mërong ook inderdăád korter is, dan de normale geledingen; en voorts de vraag, of de kětoeq's, waarvan er in de (post)moenggah dubbel zooveel per kěnongan plegen te zijn als in de mërong, die anders gezegd van „arang” (wijd), „kěřp” (ěng) worden, in een gegeven geval realiter dichter bij elkaar zijn komen te liggen. Met de kětoeq's is er trouwens in het overgangslid (oempa)q) toch iets bizonders. Ėn volgens de Rschr.l., althans in de, ordentelijk geschreven, slěndrodeelen, ėn volgens het Oude Jogj. Krat.schr. ⁵⁾, dat Land blijkbaar ook nu tracht na te volgen, laat bijvoorbeeld zoo'n overgangs-kěnongan weliswaar de t1 normaal 4 teltijden na de kěnong komen, en de t2 en de t3, even normaal telkens 8 teltijden later dan hun voorganger; maar dăárna volgt de t4 met een

1) Vgl. Dj. XIV, 248.

2) Voor die „figuraties” vgl. men Dj. XIV, 249. — De snelste figuratie in Javaansche muziek is, voor zoover we weten, die van de kleine bonang bij sabětanspel. Ze laat bij het gróóte accelerando haar figuren slechts één maal verarmen, dus van 8 tot 4 partikels per themanoot. Daarentegen loopt het tempo op van circa 32 tot omtrent 144. Op het toppunt is de spoed dan 4×144 . (Dus anderhalf keer 16×24 .)

3) Dj. XIV, 248.

4) Ibid..

5) Terloops gezegd, we zien nader dat onze z. g. „legger” in dat schrift toch ook maar een copie was. Immers worden de gěnding's daarin besloten met de formule: „Titi tammat sampoen sami kalijan babonipoen”.

spatie van 3, een t5 na nòg een spatie van 3, en eindelijk een t6 na 4 tijliden. Deze laatste kětoeq valt 2 tellen vóór den overgangsgong. Veelal blijkt in dezen kěnongan die t4 dan tusschen twee themanoten te liggen; dat wil dus zeggen op de tweede helft van een, 2-teltijden („8sten”) lange, noot. En deze situatie, waarbij vermoedelijk het O.J.Kr.schr. in zijn linker kolom „kětoeq 4” en in de rechter, de notennamen-kolom niéts zal hebben staan, heeft aan Land aanleiding gegeven om de 4de kětoeq éven veel afstand tot zijn twee buurnoten toe te dichten als overigens de opeenvolgende themanoten daar in die contreie hebben. Zóó moet die hindernis, die storende gekke rust-extra in zijn notaties van die overgangskěnongan's ontstaan zijn. Ze verdient allereerst geamoveerd te worden daar ze op niéts reëls is gefundeerd. — Voor het overige wilden de bedoelde Jogjāsche Kratonmuzikanten heelemaal niéts afweten van op die eigenaardige manier gelegen overgangskětoeqs. Misschien speelt men ze er dus thàn nié meer zoo. Te hóóren is dat niet goed, tènzij men dicht bij het instrument zit, (en op niéts beters heeft te letten). Weliswaar zijn de kětoeq's een der weinige instrumenten waar de Javaansche nijgà's nogal over theoretiseeren, maar practisch „ziet” het gehoor ze gemakkelijk over het hoofd; ook observeerden we weleens, dat men ze heelemaal ongeslagen liet; zèlfs in een voornamen gamèlan. Sommigen schrijven tegenwoordig in zoo'n overgangskěnongan éven veel kětoeq's als in de eerdere kěnongan's; sommige anderen laten er reeds het verhoogde aantal in vallen, dat de pòstmoenggakhěnongan's zullen hebben.

treft, aan het eind van den mérong vervange men dus die 6 halve-noten door kwarten, en die halve-rust schrappe men, late echter de t₄ tusschen twee noten in staan. — Die noot met de aanduiding Gi er onder moet ook geschrapt. Door een eigenaardigheid van het O. Schr. noteert L and aan het begin van zoo'n „Coda” de voorafgaande eindnoot plus eindgong nogmaals bijwijze van begingong en -noot. Maar ze worden maar één maal geslagen.

1). De Heer Seelig noteert de sléndrotoonschaal: br, gl, dd, lm, nm, — niet als: c, d, f, g, a, doch als: a, c, d, f, g. — Zijn kwartnoot g achter de dunne dubbele-streep zal den boekāgong beduiden. De g achter de eerste vette strepen is blijkbaar de n1 (en n2); de eerste noot op den derden balk de n3; de hooge halve-noot g achter op dien balk zal de slotnoot van gongan I zijn. De drie (kē)n(ong)'s van gongan II kan men vinden door, beginnend met die gongnoot telkens acht maten verder te tellen. Ze liggen alle op c's. Bij de derde vette strepen blijkt niet, waarheen men van daar af moet terugkeeren. Faktisch moet men herbeginnen vlak na die éérste, magere, dubbele streep. De boekāgongnoot wordt nu slotgongnoot IIde gongan. De volgende n1 en n2 blijven alsvoor. Het over te springen gedeelte is correct begrensd door de twee swastika's. De nieuwe n3 (IIde gongan) valt op de noot vlak na de tweede swastika. De moenggah-gong ligt acht maten later, dadelijk achter de volgende dubbele-streep. De dáárna nog restende veertig maten moeten dus de post-moenggah vormen, als steeds in de zelfstandige lezingen van den Heer Seelig figuratief uitgewerkt, en dus géén dēmoeng- of slēntēmpartij vertegenwoordigend. Door telkens acht maten af te

gang van ngrangkëp naar lãmbã. Deze correctie óók in den 2den en 3den kënongan. Voor die drie (?) ngëntjot's, beginnend dadelijk achter Land's tweede indeelingsstreep in den 4den kënongan, schrijve men dus, na die slotkwart, drie maal achtereën: twee 16den plus één 8ste op barang (c), waarvan dus die koppels 16den steeds gedempt worden. De volgende noot goeloe (d), moet een 8ste worden, (wisseling naar „ngrangkëp”). De t3 moet op het begin van de tweede ngëntjot vallen. — IIde gongan: Die eerste 8ste rust moet getrokken worden bij de vorige slotnoot; de ngëntjot komt dan te luiden: twee 16den plus één 8ste op nẽm (a), waarna dan nog een 8ste noot a (met de t1) komt. Hierbij sluit dan aan de 8ste g (limã) die er staat; en de rest van dien 1sten kënongan, plus de héële 2de en 3de zijn correct. Die ngëntjotgroep in den 4den kan naar die, precies een gongan éérder, worden verbeterd. Maar drie noten er voor, ná die f (dãdã) met de t2 en vóór die limã (g), schijnt er een 8ste noot a (nẽm) zoekgeraakt. — IIIde gongan: De ngëntjotaanhef te corrigeren naar dien van den vorigen gongan. Het volgende ngëntjotmoment, inclusie de noot ervóór is te lezen: kwartnoot, twee 16den (als steeds gedempt), 8ste noot, alles op d. Daarna komt een 8ste noot f met de t3, en dan verder, wat er staat. Dit laatstbedoelde ngëntjotmoment keert één en twéé kënongan's later weer, en behoeft dan dezelfde verbetering. Dan is er nog in den 4den kënongan, vlak aan het begin, een extra-groote ngëntjotportie. Het schijnen er viér te moeten wezen. Na de vorige slotnoot, een 8ste a, leze men dus eerst een 8ste noot, en dan viér maal achtereën: twee 16den plus een achtste, alles f. Daarop zal dan een kwart a moeten volgen, dan die 8ste f met de t2, waarna er weer, evenals een gongan eerder, een 8ste a schijnt zoekgeraakt. (Maar we hebben ook weleens een 8ste a hooren spelen en dan verder f, g, a, c, d, c.) — Van alle vèrdere ngëntjotplaatsen vindt men in de reeds besproken gongan's identieke analogieën, en kan ze dus dáárnaar bijwerken. — In den Vden gongan wordt de slotnoot van den 3den kënongan een kwart. — De overgang naar het tweede deel dergënding moet precies zoo

in orde gebracht worden als bij „M. K.”. — Die dubbele barang's hebben goeden zin; soms kiest een slëntëmspeler de hooge, soms de lage. —

A. 3, blz. 60 „Titi pati”. (Vergelijken, buiten den Rschr.l., drie Sálásche lezingen: Soelardi ¹⁾ No. 37, blz. 46; Dj. & W. No. 41, blz. 73; Seelig, zelfstandige notatie ²⁾, No. 22, blz. 24.) — Boekã. In 8sten te schrijven; maar de zevende en de negende noot worden kwarten, en in plaats van de laatste vier noten worde het volgende gelezen: 8ste f, kwart f, 8ste f, 8ste d, kwart d, kwart d. — Iste gongan. De noot boven de n3 moet een 8ste worden. Van de vier 16den, die L. daar op laat volgen, begrijpen we niet, hoe die in het O.J. Krschr. zouden kunnen zijn genoteerd. Men vervange ze door een 8ste g plus een 8ste f. De slotnoot van den gongan zal een g moeten zijn, (we hebben in ons gecollationeerd afschrift naar L. een, hooge!! d staan; maar aan het eind van den IIlden gongan een g). — De IIde gongan is correct. — IIIde gongan. De (bij L. onderling verschillende?) ngëntjotplaatsen op barang (c), moeten beide luiden (met inbegrip van de noot vóór L.'s scheidstreep: kwartnoot, twee 16den, 8ste noot, daarna een 8ste d waaronder de t2, en dáárna wat er staat. De ngëntjot's in den 3den kënongan kunnen naar de twééde ngëntjotplaats in „D. K.” worden bijgewerkt. — Die oempaig bringe men weer getrouw naar het bij „M. K.” opgemerkte in orde. — De meeste bronnen geven de (post)moenggah als in halve-noten te verlopen, en meestal schijnt de beweging factisch (naar omstandigheden) zeer breed te worden genomen. — De gënding behoort tot die met twee verschillende, en afwisselende, gongan's, met twee wilët's ³⁾. De eene sluit op d (goeloe), de andere op g (limã). De Sálásche lezingen beginnen met den goeloe-gongan, de Jogjásche met den limã-gongan. Maar alle, inclusie de Rschr.l., eindigen met den goeloe-gongan; met uitzondering van de lezing O.J.Krschr.-Land. Het is dus ook uitsluitend déze, die den limã-gongan bezigt en vervormt voor den overgang. —

1) „Sërat pradonggã”, door Radèn Bagoes Soelardi, (gelijk deze, in vele kunsten ervaren, Javaansche auteur factisch héét, en ook zijn inleidinkje ondertéekent; op den titel staat, ingevolge van drukfeilen: „Bagoes Soenardi”), Weltevreden, z. j., „Uitgave van Widyapoestaka, Javaansche Serie No. 2”.

2) Notatie van de slëndroschaal als bij „D. k.”. Die magere dubbele-streep op den eersten notenbalk staat verkeerd: niet ná, maar óók niet dadelijk-vóór de slot-

noot van de boekã. Wil ze er vlak achter staan, dan moet ze één kwart éérder worden gezet. Ná haar resten er dan honderdthalf maten. En die in zeven keer vier maal vier maten verdeelend, heeft men correctelijk zeven gongan's en hun kënongan's afgegrensd. De gong, zeven 8ste-noten vóór het eind van den zeven-balk op blz. 25 liggende, is de moenggahgong. Vier maten eerder begint het overgangslid.

3) Vgl. Dj. XIV, 144.

A. 4, blz. 61. „Rangsang”¹⁾. (De lezing Rschr.l. wijkt bij dezen ladrang veel verder van de O.J. Krschr. lezing dus Land af, dan met die Jogjäsche lezingen onderling gewoonlijk het geval is. Vergelijk overigens het zoojuist aangaande A. 3, opgemerkte. Voor een Rangsang, sèc, genaamde gënding vinden we geen Säläsche bronnen. Maar wèl heeft Seelig²⁾ als No. 93, op blz. 83, en nogmaals als No. 200, blz. 151, in het laatste geval als schema eener partituur, een kêtawang, „Rangsang toeban”, toonsoort Pélog nēm; en van dit stuk zou zich laten verdedigen, dat het niet zonder verwantschap meer speciaal met Land’s „Rangsang” is. Echter heeft de Rschr.l. een, ladrang, „Rangsang oetan”¹⁾, toonsoort Pélog nēm, die veel méér op Seelig’s „Rangsang toeban” lijkt. Natuurlijk niet dóór de gelijkheid van tonaliteit; want die stukken zijn voor de vergelijking met „Rangsang” sèc gemakkelijk in Sléndro over te zetten. En dan is er, zoo waarlijk, in den Rschr. l. óók nog een stuk; „Ardjoenā Rangsang”, toonsoort Pélog barang, en als we daar lāng genoeg naar kijken en luisteren, dan beginnen we heusch óók nog punten van overeenkomst dáárvan met „Rangsang oetan” en „Rangsang toeban” te bespeuren. Maar dit is nu toch wèrkelijk iets om mee op te passen. Van Adams wege zijn wij menschen immers nog allemáál familie, en mogen dus ook zekere algeméene familietrekken verwachten. En zoo kan het met de muziek, i.c. de Javaansche óók wel gesteld zijn.) — Boekā. Die wordt óók voor lādrang’s op verschillende manieren, wat aangaat den aard der beweging, gespeeld. Maar men mag toch wel aannemen, dat ze hoofdzakelijk weer uit 8sten bestaat. De 1ste noot kan echter een kwart met een stip worden; maar het hóeft niet. De slotnoot zal met die kwartnotenwaarde wel juist zijn gekenmerkt, evenals de noten van het thema. — Gënding. Ook de Rschr.l. duidt op een dergelijke breedte van voordracht, die bij een ladrangan met slechts viér noten per kënongan zeker niets verwonderlijks heeft, al

kan hij mogelijk, voor een ander doel gebezigd, tòch wel in noten van ieder „een 8ste” (à la Land) gespeeld worden. Die barang (c) als 6de noot van den IIIden gongan is niet zeer waarschijnlijk. Het zal wel beter, in overeenstemming met den Isten, IIden, en VIden gongan, een dādā (f) kunnen zijn, al ware op zichzelf die andere toon volstrekt niet slecht.

A. 5, blz. 61. „Ēm ěng”. (Behalve de lezingen Rschr.l. en Land-O.J.Krschr. hebben we dezen ladrang nog in m.s. van Rad. Loer. Djajèngoetārā, óók te Jogjā. — Een Sālāsch stuk onder dien naam kennen we niet. Wèl echter vindt men bij Soelardi, No. 5, blz. 22 een ladrang „Rĕm ěng”, die, ofschoon dat toch stellig een ander woord is, al herinnert het door zijn beteekenis „duister, betrokken”, wel aan den zin „verdrietig” van dien Jogjāschen naam, muzikaal dezelfde gënding als Ēm ěng blijkt, níét vèrder afwijkt dan Säläsche lezingen veelāl van Jogjāsche doen. — Bij Land en Djajèngoetārā eindigt het stuk met een gongan, die op d (goeloe) sluit; bij den Rschr.l. en Soelardi met dien op a (nēm) waarmee bij allen de boekā correspondeert. De lezing-Rschr.l. is uitgebreider dan de andere, heeft nog weer aan het slot uitvoerig dien (quasi) lāmbāvorm van het thema. Soelardi heeft alléén en voortdurend dien vorm, figureert het thema níét door.) — Boekā. Op, desgewenscht de eerste noot na, (dat is wel pikanter), en voorts de vierde, die kwarten blijven, worden het allemaal 8sten; maar de slotnoot wordt een halve. — Gongan I. De tweede noot moet een kwart worden, (overgang tot, relatief, ngrangkĕp); de slotnoot blijft een kwart. — Gongan II. Dat ngĕntjotgeflodder op goeloe aan het begin leze men: Twee, gedempte, 16den, één 8ste; twee gedempte 16den (onder de eerste de tr), één 8ste; daarop volgt nóg een 8ste goeloe. Dáárna doorgaan met dādā enz. . . De tr van den tweeden kënongan valt halverwege die f. De kronkeligheden tegen het eind moeten juist zoo geëlimineerd worden als in „M. k.”; er zal eenvoudig

1) Tot-nu-toe zijn we met de namen der gënding’s niet onfortuinlijk. „Mas koemambang”: „Het vlot-tende goud”, (vgl. overigens ook nog Dj. XIII, 261), en „Damar kĕli”: „Het (offer) lampje op drift”, mag men poëtisch en stemmingwekkend achten; „Titi pati” wordt ons verklaard met: „Toevertrouwd tot den dood” (van het hart, aan een’ geliefde). Tegen zulke elegische poëtischheden steken de titels van stukken als „Aanval” (al dan niet „in het woud” of „op Toe-ban” of „door Ardjoen ā”) sterk af. En het hoekiger, zoo men wil martialer, karakter van die laatste gënding’s lijkt ons die tegenstelling wel te bevestigen. Dit opmerkend, willen we overigens volstrekt niet beweren dat er

een nauwe of consequente overeenstemming tusschen Javaansche muziek en haar titels bestaan zou.

2) De toonschaal: bm, gl, dd, (pl), lm, nm van Pélog bēm zal hier genoteerd zijn als: d, es, f, (g), a, bes. Die eene c op den ondersten balk komt in het gegeven melodisch verband níét voor br in aanmerking. Het zal, — zie de plaatsen vier maten eerder, of later, — eenvoudig een d (bēm) moeten zijn. De eerste vier-en-een-halve maat vormen de boekā. En verder zijn iedere vier maten, (auftaktig), een kêtawang-gongan. Het is allerwaarschijnlijkst, dat de láatste gongan, die ná het herhalingsteeken, niet, den laatsten keer op den áchtsten gongan moet volgen, doch dezen dan ver-vāngen.

voor in de plaats moeten komen: een 16de c, een 16de d, een 8ste c; daarna doorgaan met de a en wat er verder staat. (Djajèng-oetârâ heeft, minder mooi, in het midden geen d (goeloe), maar een a (nēm) staan.) — Gongan III. De kronkelingen op dezelfde manier reduceeren. Beide keeren komt er dus f, g, f-, te staan. Het ngëntjotmopje verbeteren naar de vijfde ngëntjotplaats in „D. k.”. Die goeloe (d) boven de p3 moet een kwart worden. — Gongan IV. De ngëntjot's in dezen gongan behandelen als die in den vorigen. D.w.z., voor het láátste groepje zie men de twééde ngëntjotplaats van „D. k.”. De noot boven de p2, de p1 en die acht kwarten eerder moet verlengd worden, die boven de n3 verkort. (Die boven de eerste drie t1's van dien derden kēnongan óók verkort.) De noot boven den gong, (die dus bij Land G5 heet), verlengd. — Gongan V. De eerste, tweede en derde noot nēm (a) moeten worden verkort; de eerste en tweede barang (c) verlengd. In den 2den kēnongan valt de t1 halverwege die kwart c. De noot boven n2 zelf wordt lang. (D. w. z., dit krijgen we als we hier Djajèng-oetârâ geloven. Maar die slotnoot Gongan IV en de noten boven die eerste t1 en t2 in Gongan V met Land kōrt látē en die eerste drie nēm's lāng, geeft een zoomin onaardige als onjavaansche lezing.)

Sléndro sângâ. **A. 6**, blz. 62. „Mawoer”. (Vergelijken, behalve den Rschr.l., Dj. & W. No. 50, blz. 88, of de, daarmee identieke, lezing Seelig ¹⁾ No. 155, blz. 114. Daarenboven de zelfstandige lezing Seelig No. 51, blz. 48.) — Boekâ. Alleen de zesde, en de laatste noot lang, d. w. z. een kwart. — Gongan I. Begin 4de kēnongan, inclus de noot op n3, kan het best gewijzigd worden naar het voorbeeld van hetzelfde gedeelte in den Ilden gongan. Dáár is er geen reden om de distributie van lange en korte noten te wantrouwen. Zulke eenzame langere noten tusschen korte immers, worden ondubbelzinnig voorgeschreven door de aanduiding „napas”.

1) In „Mawoer” („(Uiteen)vliegen”) had bij Seelig op blz. 115 onder de noot na de tweede swastika een n3 moeten staan en geen G. Onder de noot na de vierde swastika vulle men een n3 aan, onder de slotnoot een G. — De zelfstandige lezing Seelig blz. 48 moet z'n boekāgong hebben onder de noot onmiddellijk na die eerste dubbele-streep. Men vindt de verdere plaatsen van kēnongan's en gong's, door 16 danwel 64 (auftaktige) maten af te tellen. De noot achter de eerste swastika wijst de plaats van een n3 aan. De corresponderende twééde swastika, die ook een n3 na zich krijgt, ontbreekt, maar ze moest heelemaal-aan-het-begin van blz. 49 staan. Die oempa-kēnongan is maar acht maten lang, evenals de post-moēnggah-kēnongan's. Dus na den, aan het begin van

Dus zullen ook in den Isten gongan de slotnoot boven n3 en de noot boven de volgende t1 kort moeten zijn, en die tweede limā lang. (Echter heeft de Rschr.l. dat net precies omgekeerd en dan de noot ná de t1 kort, maar die lezing wijkt hier ook melodisch af.) De ngëntjotpassage leze men, beginnend dadelijk na Land's scheidingsstreepje: 8ste, kwart, twee 16den, 8ste, twee 16den, 8ste, alles barang; daarna op t3 een 8ste goeloe. De gongnoot wordt een kwart. — Gongan II. Die eerste ngëntjotportie kan naar de zooëven gegevene worden gewijzigd; ook dus die noot ervóór, en de noot boven de t2 kort genomen. Aan het begin van den 2den (of 3den) kēnongan zal men, met den 4den vergelijken, een 8ste notenwaarde missen. De tweede noot zou dus, gelijk enkele keeren op die plaats bij Dj. & W. gebeurt, een 8ste met een stip kunnen zijn. Anders kan er ook wel, ná die tweede noot, een 8ste noot nēm (a) vermoed worden te zijn weggefallen. De t1-noot kort en ook de t3. Ngëntjot's als-voren, de laatste t3 weer kort. De noot boven den gong wordt lang. — Gongan III. De ngëntjot's op limā (g) lezen: Twee 8sten, twee 16den, achtste, kwart. Ten onrechte heeft Land het, aardige, wederopnemen van den lāmbāaanhef zoo lāng dóórgezet. Die noot boven de t2, en de volgende vier, moeten weer gewóón 8sten zijn. Dan vervalt meteen de noodzaak om vervolgens die, niet wel te motiveeren, zes 16den aan te brengen; ook dat worden gewone 8sten (en het afscheidingsstreepje à la Land komt vier noten later dan nu te staan). Verdere ngëntjot's naar analogie van den Ilden gongan wijzigen. Zoo ook begin 2den en 3den kēnongan. Slotnoot 3de lang. — Volgt die 4de-kēnongan-over-te-schakelen; dat stoepje òp, (of áf). Land heeft die geleding in haar geheel dubbel zoo breed geschreven als hij anders pleegt te doen; dus éérst halve-noten, dan heelen; en niet: eerst kwarten, dan halven. Al die zes-tien noten moeten, onder eliminatie van die

den tweeden balk te plaatsen moēnggahgong dienden er nog twee-en-dertig maten te wezen; maar er zijn er vijf-en-dertig; drie te véél. Het juiste eindpunt van den 1sten post-moēnggah-kēnongan ligt, — vgl. de andere lezing! — werkelijk acht maten na den gong; de n2 en n3 blijken dan, naar uit de rhythmische analogieën valt op te maken, telkens precies een notenbalk later, er recht onder te liggen. Maar dan hebben de tweede, derde en vierde kēnongan's een maat bóven den norm. De normale constructie kan men het best herstellen door aan het eind van den tweeden, derden en vierden, en aan het begin van den derden, vierden en vijfden balk op blz. 49 fragmenten ter lengte van twee 8sten te schrappen. De aldus geschrapt rakende drie maten blijken dan tautologisch van aard.

rust, heel gewoon kwarten worden. Ze zijn, als zoo vaak, thematisch precies gelijk aan den laatsten postmoenggahkëngongan. De këtoeq's staan weer 4, 8, 3, 3, 4, 2 achtsten van elkaar, danwel van een këngong of een gong af. De reden dat Land hier zulke lange noten gebruikt, blijft duister. Dat die overgangskëngongan (quasi) half zoo lang werd als de voorafgaande këngongan's heeft hij toch eerder óók geaccepteerd, daargelaten nu zijn rallentando aan het einde van de mérong. En dat er nu bij die n3, ineens, vier maal zoo lange noten zouden optreden, daarvan is stellig niets aan.

A. 7, bl. 64. „Slèndrèng”. (De Rschr. I. schijnt „Slèdrèng”¹⁾ te schrijven. Voorts hebben we alleen nog een m.s.-notatie Djajèngoetârâ, No. 2; O. J. Krschr.-Land staat ditmaal tamelijk ver van eerstbedoelde af, en dicht bij de laatste.) — Boekâ. Hierin schelen L. en zijn verwant maar één noot, n.l. een hooge barang (c), die bij L. tusschen de 11de en 12de noot in te voegen, of bij den ander te schrappen ware. Laat men de noot staan, en rekent alles, op de slotnoot na, als 8sten, dan krijgt men een, muzikaal best acceptabelen, vorm met één 8ste „Aufakt”. Maar zonder haar, gelijk bij Land, en dus „volltaktig”, is dit inleidinkje evenmin onbevredigend; en dit volltaktige maat dàdâ limâ nēm goeloe, een volltaktige maat dàdâ limâ nēm goeloe, wordt bovendien door den Rschr. I. bevestigd. — Gongan I. In tegenstelling met gewoonlijk en met den Rschr. I. heeft Land ditmaal geen lâmbâ-begint aan de gënding zelf. In dien aanhef echter tòch hetzelfde notentype gebruikend als anders, schrijft hij haar, óók het deel dat dus correspondeert met het gestabiliseerde (dadi)-tempo, naar verhouding dubbel te breed. Ongerekend een incidenteele langere noot en de oempaqa moeten het dus allemaal 8sten zijn. De éérste vier lange noten is de derde noot van den 3den këngongan. Beter dan een rust te schrijven immers, had hij er deze bij kunnen aantrekken, waarbij dan de tr op de tweede helft (van nu een kwart) kwam te vallen. Juist zoo valt in den 4den këngongan de tr op de tweede helft van een kwart, dàdâ, en de t3 van een limâ, terwijl ook de zesde, de zeventiende en de twintigste noot van dien kë-

nongan schrijlings op een maatstreep zittende kwarten zijn. De zestien noten van de oempaqa worden op de gewone manier genormaliseerd, dus allemaal kwarten. Ze komen weer overeen met den laatsten këngongan van het tweede deel. Djajèngoetârâ zet, te beginnen dadelijk na de achtste postmoenggah-themanoot, telkens een, hooge, extra-barang tusschen elke twee echte themanoten. Dat is dus een, uitgeschreven, pantjër met de hooge barang. De Rschr. I. zet het pantjértééken één plaats eerder, en als lage barang. In ieder geval schijnt dit op een nogal breede voordracht van dat tweede deel te doelen. Wellicht dus, de pantjërnoten als reële themanoten méé-gerekend, in kwarten à la Land. (De omschrijving van „pantjër” door Groneman is verward en onjuist.)

A. 8, blz. 65. „Tjondrà”. (Behalve de Rschr. I. een lezing van Dj. & W., No. 71, blz. 122; hiermede identiek²⁾ Seelig, No. 173, blz. 128.) — Boekâ. In 8sten, tot en met de tweede limâ. De rest kwarten, die eventueel door gereduplicateerde 8sten mogen worden vervangen. — Gongan I. De derde noot in den 2den këngongan zal een limâ (a) moeten zijn; (zetfout, vgl. 1sten en 3den këngongan). In den 3den këngongan de t2-noot kort, de n3-noot lang te nemen. In den 4den de tr-noot kort. — Gongan II. In den 1sten këngongan de n1-noot lang, in den 2den en in den 3den këngongan de tr-noten kort nemen. — Gongan III. In den 2den këngongan moeten de twee noten vóór de t2-noot en deze laatste zelf successievelijk als een kwart, een kwart en een 8ste worden gelezen. Dit geldt ook van de n3-noot, en de daaropvolgende twee, (de laatste met tr). — Gongan IV. En ook weer van de eerstvolgende n1-noot plus de twee noten ernâ. In den 3den këngongan worde Land's laatste 8ste een kwart. In de oempaqa permitteert Land zich ditmaal een buitenmodelsche zonde, n.l. die extra lange noot (halve) boven de tr (nēm). Die moet even goed een kwartnoot zijn als die zes lange noten vlak voor den moenggahgong, de tr echter onder de limâ komen. En die halverust moet als altijd vervallen; de t2 komt wel

1) Of de naam „Slè(n)drèng” iets „beteekent”? Dan toch niet veel moois, vermoedelijk. Vgl. „lèdrèng”, een tegen vrouwen gebezigd scheldwoord.

2) In „Tjondro”, (welk veelzinnig „kawi”-woord hier wel eerder zal moeten opgevat worden als „Kènteeken” (van een gelaat), dan als „Maan”), dienen bij Seelig die eerste herhalingsstippen te vervallen. Bij Dj. & W. moet op den laatsten regel van blz. 122 niet N2 staan doch N3. Bovenaan blz. 123 hebben zij twee „éérste” këngongan's onmiddellijk na elkaar. Datzelfde vinden we bij Seelig op blz. 128 in den

zevendenden balk terug; alleen is hier voor de éérste N1 een G in de plaats gezet. We houden het er niet voor, dat dit-hier een van de, zeldzame, gevallen eener quasi-legale overtollige këngongsnode is. Naar alle waarschijnlijkheid is door een vergissing de eerste këngongan van den IIden postmoenggahgongan ook nog eens achteraan den Isten gezet. Men schrappe dus dien këngongan; d. w. z. bij Seelig op blz. 128, zevenden balk, de vijfde tot twaalfde noot, inclus. Op den 9den balk moet de N1 onder de éérste noot staan.

tusschen de dâdâ en goeloe maar van beide één 8ste af. — Postmoenggah. We zien géén réden waarom hij deze plotseling dubbel zoo vlug noteert als gewoonlijk. De Rschr.l. geeft, naar gewoonte, halven. Dj. & W. naar gewoonte kwarten. Dat is allebei een mogelijkheid; maar het kunnen, naar we reeds gezien hebben, éven goed 8sten zijn. Alleen moet de moenggahgong natuurlijk dezelfde notenwaarde vertoonen als de postmoenggahnoten.

A. 9, blz. 66. „Brontâ” (Brångtâ?) „wilingoen”¹⁾. (In den Rschr.l. als „Wilingoen brontâ.”) — Boekâ. De derde noot moet lang zijn; de rest 8sten; ofschoon men een zelf met zulke lange noten openenden ladrangan, — hij verloopt in den Rschr.l. zelfs van begin tot eind in halven, — óók weleens minder vluchtig zal inleiden. In ieder geval moet de boekâslotnoot, om wat er op volgt, een halve-noot zijn. — Gongan I. De p1-noot zal een kwart worden, de tweede t2-noot een 8ste, de n2-noot een kwart, de derde t2 zal op de helft van die halve-noot vallen, de n3-noot wordt een 8ste, de ‘gongnoot een kwart. — Gongan II. De p1-noot wordt een

1) Kan dat „Overstelt van liefde”, of „Smachtende verlieftheid” beduiden?

2) Het woord kagoq beduidt tennaastebij variatie, maar als muziektechnischen term met die beteekenis hebben we het nog niet ontmoet. „Kagoq lajar” staat wellicht voor Kagoq babar lajar, en zou dan naar de gënding „Babar lajar” kunnen verwijzen. Reden om een bepaalde verwantschap te verwachten tusschen stukken in wier naam dat kagoq voorkomt, is er nauwelijks. Men zie echter hierboven den tekst.

„Kagoq Madoerâ” zal wel óók een ladrang zijn en dan zestien maten per gongan tellen. Ofschoon het óók wel een kêtawang zou kunnen wezen, met dan acht maten per gongan. Maar houden we ons aan de éérste suppositie. In ieder geval mag men bij zoo’n kortgelede gënding, met kënongan’s van vier maten, geen extra-lange bēboekâ verwachten. Het waarschijnlijkst lijkt, dat ze zelf (omtrekt) vier maten lang is. Men zou dus kunnen veronderstellen, dat de eerste herhaling er ten onrechte staat, en dan de boekâgong dadelijk na de eerste dubbele-streep plaatsen. Dan krijgt men echter later last met het totale aantal maten. We willen dus die herhaling als juist beschouwen; maar dan dienen we aan te nemen, dat dat eerste brokstukje, herhaald, de boekâ plus den eersten kënongan voorstelt. D. w. z. de boekâ krijgt dan, bij de herhaling van dat brokje, z’n slotgong op de éérste noot die er staat. Van daar af telkens vier maal vier maten uittellend, lelandt men tenslotte op de laatste noot als gongnoot van den Vden gongan. Daarbij dient de tweede herhaling (die van acht maten) werkelijk bewerkstelligd te worden, maar de derde (de lange van zestig maten), niet, aangezien hier naar een n1-plaats wordt terugverwezen op het moment dat er een G moest vallen. (Waarschijnlijk moet er daar factisch weer naar die allereerste noot teruggekeerd. En dan die éérste herhaling na te laten!) Dat de boekâ met den eersten kënongan overeenstemt, is stellig niet gewoon, maar toch ook niet ondenkbaar; trouwens in het gegeven geval blijken beide met den allerlaatsten kënongan der gënding verband te houden.

8ste, de n2-noot een kwart, de n3-noot een 8ste, de gongnoot een kwart. — Gongan III. De p1-noot wordt weer een 8ste, de n2-noot een kwart, de n3-noot een 8ste. — Gongan IV. Die twee rusten liever bij de vorige noten aanrekenen. De gongnoot een kwart. — Gongan V. De p1-noot moet weer een 8ste zijn, de n2-noot een kwart, de n3-noot een 8ste. —

A. 10, blz. 66. „Kagoq lajar”. (Deze ladrangan blijft dicht bij de lezing Rschr.l. — „K.l.” blijkt niet zonder punten van overeenkomst met de, in denzelfden legger voorkomende gënding „Kagoq raras” waarvan we, buiten die notatie in sléndro sângâ, ook nog, een, verder afblijvend, notaat in Pélog limâ hebben naar het spel van Mardi Raras te Sâlâ. — Ook met de Sléndro-sângâ-gënding „Kagoq-bali” uit den Ruitjesschriftlegger bestaat er verband. — Terwijl tenslotte ook niet geheel ontbreken punten van aanraking met Seelig²⁾; No. 91, blz. 82 „Kagoq madoerâ”. — Tenslotte bezitten we nog een notatieschets naar het spel van Mardi Raras van een, alerte, Pélog-ladrang „Kagoq limâ”, de cantus firmus van dēmoeng e.d. verlopend met een

Wie zal zeggen, of we met de hier geopperde mogelijkheid het juiste hebben getroffen? Het is een hypothese als een andere. — Maar wat ondertusschen den Lezer door onze successieve voetnoten wel moet zijn duidelijk geworden, zoodat het niet zou baten al trachten we die waarheid te verhelen: Gelijk ze daar ligt, is de collectie Javaansche gënding’s van den Heer Seelig eigenlijk-gezegd niet wel bruikbaar. Deze bundel werd nu óók al weer een twaalfstal jaren oud, maar door de menschen-van-het-vak hier en in Europa zagen we tot-nu-toe de collectie éven min gebruiken als de collectie-Land. Wie weet of ongewijden geen opzettelijk dóódzwijgen en allerlei snoode motieven van jalousie de métier vermoeden! Maar dan hebben ze zich toch radicaal vergist. Helaas viel er ook met deze tweede omvangrijke verzameling van Javaansche orkestthema’s wêrkelijk niets van belang te beginnen.

Het leek haast een noodlot.

Dat de twee gevallen heel verschillende oorzaken hadden, vermindert de fataalheid niet. Maar het moet toch worden geconstateerd.

De feilen, de willekeurigheden in de eigen notaties van Seelig zijn typisch de fouten van een musicus, en het resultaat is haast nooit zonder een zekere muzikale plausibiliteit, ja soms zelfs esprit. (Voorbeeld: die negende maten in „Mawoer”.) Maar de bundel is onmiskenbaar bewerkt met een gróót gebrek aan wetenschappelijke bezinning. Het gaat nu eenmaal níét aan, en het wréékt zich onfeilbaar, Javaansche muziek blindelings te noteren, d.w.z. zonder dat men zich haar constructie intusschen zelf duidelijk maakt. (Het aannemelijk schijnende resultaat is voor den gebruiker eigenlijk-gezegd een gevaar te méér!)

Bij Land daarentegen, — het spijt ons, dat te moeten zeggen, omdat deze geleerde toch, alles bijeen genomen, een sympathieke figuur is geweest, die de warmte waarmede (Prof.) dr. B. Ovink zijn Levensbericht heeft geschreven voor de Mij. v.

(Zie vervolg noot blz. 185).

spoed van 96 per minuut, en de slēntem nog (daartusschen) naklappend, maar de korte windingen vermoedelijk deels op te vatten als figuratief, niet vol thematisch. Hoe dit zij, ook voor dit stuk durven we een quantum verwantschap met die overige Kagoq's niet eenigszins stellig te ontkennen.) — Boekâ. In 8sten; alleen de zevende en negende toon een kwart. — Gēnding. De hoofdbeweging zou wel werkelijk in „kwarten” kunnen; ook naar de Rschr. notatie der meeste van deze stukken te oordeelen. De slotnoot van de boekâ wordt dan een halve, de noot op haar volgend ook, die dáárna een kwart. Die kwart-rusten hier en daar kunnen beter weggewerkt door telkens de noot er voor tot een halve te maken. —

A. 11, blz. 67. „Laras drijâ (= Laras ati)”. — De boekâ. Is bij Land correct, mits in 8sten geschreven, en de slotnoot een kwart. — Gongan II, slotnoot een 8ste. — Gongan III. Hoe wil Land die twee 16den genoteerd hebben in het O. J. Krschr.? Overigens géén bezwaar. Eindgong een kwart. Gongan IV. Ngēntjot: barang, twee gedempte 16den, een achtste. Even later de p1-noot een 8ste. Aan het slot van den gongan komen we een 8ste te kort, tenzij men wilde aannemen, dat daar, — zéér ongebruikelijk!, — de gongnoot halverwege een themanoot viel. Liever lezen we: f, g, f, c, d. (De Rschr.l. heeft dat óók. D. w. z. voor die g nóg een f in de plaats.) — Gongan V. Begin naar het voorbeeld van den IVden; maar de noot met de t1 slechts een 8ste. Dat rustje na die tweede t1 liever bij de noot aan. Wil men die 16den kwijt, dan

(Vervolg van noot 2, blz. 184).

Letterkunde, zeker verdiende, — de fouten die men bij Land vindt zijn typisch niet die van een musicus. Het ontbreekt in zijn collectie werkelijk te zeer aan het muzikale gezond-verstand.

In beide gevallen, welk een massa vruchteloze arbeid! Maar vooral in het geval-Seelig. En, speciaal nu voor dat geval, — wat jammer van de aanzienlijke sommen, die aan deze uitgave moeten zijn ten koste gelegd!

De wezenlijke belangstelling, ja men mag wel zeggen de opofferingsgezindheid van den Heer Seelig jegens de inheemsche muziek had een beter resultaat verdiend. Daarom ware het te wenschen, dat hij tot een grondige herbewerking der geheele collectie kon besluiten. (De bestaande drukplaten zouden na correctie daarbij nog voor het grootste deel kunnen dienst doen.) —

— We vergaten, in de gēnding Kagoq Madoera schijnt de sléndro(sāngā)toonschaal, van barang tot nēm, genoteerd als c, d, f, g, bes. (Maar hiervan zijn we niet volkomen zeker.)

kan men, inplaats van wat er staat, voor het eindje van die t1- tot inclus de p2-noot eenvoudig vijf achtsten lezen als volgt: d, g, a, d, c. (Wat andere vormen betreft, daargelaten nu de Ruitjesschriftlezing eveneens in Sléndro sāngā van deze zelfde kēta wang „L. dr.”, is er allereerst bij Land en Groneman zelf, in de Bijlage, bevattende Pakoealamsche gēnding's, onder **B. 10**, blz. 101, de ladrang „L ā r ā s a t i” (staat dat werkelijk zóó geschreven?! in Pélog nēm. — Voorts, dat zien we eigenlijk juist even te laat!, deze nōgmaals, nu behoorlijk als „Laras ati”¹⁾, ook in Bijlage **A. 27**. Beide best kloppende met een zelfden ladrang in den Rschr.l. Het is zeer wel mogelijk, dat die ladrang gehéél beweegt in diezelfde bredere noten, waarin de kēta wang begint, (en de Rschr.lezing ervan ook schijnt te eindigen). Dan zijn dat daar (zie Land blz. 101) allemaal „kwarten”; alleen de inleiding alles 8sten vermoedelijk, op de slotnoot na; ook kàn men er nog vooraan een extra noot f (goeloe) aan toe voegen, en wel liefst een kwart. Tegen de Kraton-lezing (Land blz. 83) bestaan er even weinig bezwaren als tegen de Pakoealamsche. Slechts leze men die ngēntjot's aan het begin van Gongan III, als successievelijk twéé maal: een koppel gedempte 8sten plus één kwart, alles nēm (c). En dan heeft die Krat.lezing als generale slotnoot een limā (b), tegen de Pakoealaman en Rschr.l. een c (nēm). Geen van beide is onmogelijk.²⁾

(Slot volgt.)

Soerâkartâ, Dec. 1934.

1) Dat is dus „Harmonieerend met het hart”?

2) Het zij ons vergund, hier nog de drukfouten te herstellen in „Omtrent notaties.....” en in onze andere bijdragen tot Jg. XIV van Dj..

Blz. 128.r. reg. 16 v.b.: Land

„ 130.r. reg. 18 v.o.: aangetroffen

„ 135. : Wirāgoenā

„ 154.r. noot : noemen. Oudtijds,

„ 155.l. noot reg. 3 : d.w.z.

„ 162.l. reg. 3 v.o. : van een gong, een kempoel, een

„ 163.r. reg. 33 v.b. : een Jogjāschen

„ 163.r. reg. 24 v.o. : de nullen die,

„ 165. Voor een fout in een der notatiefragmenten zie men den tekst op blz. 162.r. (midden).

— De laatste twee noten op blz. 162 moeten voorts door een boogje worden verbonden.

„ 240.r. reg. 5 v.o.: accommodement avec

„ 245.r. reg. 19 v.o. : de Javaansche musicus

BOEKBESPREKING.

Hayagrīva, The Mantrayānic Aspect of Horse-Cult in China and Japan, door Dr. R. H. VAN GULIK. Bij E. J. Brill, Leiden, 1935.

In deze academische dissertatie geeft de heer van Gulik een belangrijke bijdrage tot de kennis van het pantheon van die richting in het Boeddhisme, die wij gemeenlijk het Mantrayāna noemen. Hij doet dit door aan de hand van de bestaande en toegankelijke literatuur de verspreiding en beteekenis na te gaan van „den god met de paardenek”, Hayagrīva. ¹⁾ Daarbij toont hij zich zoowel Sanskritist als Tibetoloog, Sinoloog zoowel als Japanoloog; een benijdenswaardige veelheid van kwaliteiten, die echter voor hen, die de verspreiding en geschiedenis van het noordelijke Boeddhisme na willen gaan, eigenlijk tot een *conditio sine qua non* is geworden.

Maar al te dikwijls toch is het vroeger voorgekomen dat de schakels, die het levende Boeddhisme van Tibet, Mongolië, China en Japan met de sporen van dien godsdienst in Indië en den Archipel verbonden, onopgemerkt bleven door onvoldoende kennis van een of meer dier talen, waarin belangrijke gegevens waren te boek gesteld. De heer van Gulik daarentegen drukt het voetspoor van groote voorgangers als Grünwedel — waarschijnlijk de eerste die het belang van een dergelijke cosmopolitische voorbereiding inzag — en anderen en wij kunnen niet anders dan de beste verwachtingen koesteren van de resultaten zijner verdere onderzoekingen, indien het hem naast het verrichten zijner ambtelijke werkzaamheden in het Verre Oosten gegeven zal zijn een deel van zijn tijd aan de voortzetting der zoo gelukkig aangevangen studiën te blijven wijden.

Er is een tijd geweest, dat men vooral van de studie van het noordelijke Boeddhisme (waartoe het Mantrayāna behoort ²⁾) groote verwachtingen had ten opzichte van de vermeerdering onzer kennis van Java's oudheid. Maar ook omgekeerd, dat men door de studie van het oude Java meende beter inzicht te erlangen in bedoeld Boeddhisme. Het

was, naar ik meen te weten, wederom Grünwedel, die deze laatste meening in den beginne toegedaan was en dan ook zijn archaeologisch-Boeddhistische studiën aanving met die van Bārāboe-doer. Al spoedig bemerkte hij echter, dat er meer hulp voor het verstaan van dat monument te verwachten viel van de zijde der Tibetaansche, Mongoolsche, Chineesche en Japansche bronnen dan omgekeerd en richtte hij zich naar noordelijker streken van Boeddhistisch Azië. Sindsdien is deze opvatting niet weer verlaten en juist gebleken. De Oudjavaansche Boeddhistische literatuur is uiterst weinig omvangrijk en dan nog zeer speciaal, terwijl de monumenten alleen ons niet ver genoeg brengen kunnen.

Intusschen bleek ook de beteekenis van het Boeddhisme voor het goed verstaan van de Oudjavaansche cultuur, die immers een sterk uitgesproken Āiwaitisch of Wiṣṇuitisch karakter droeg, wel wat overschat te zijn. Weliswaar kon men vele der opgegraven Boeddhistische beelden niet zonder hulp van genoemde zijde determineeren en bleek ook voor het inzicht in bepaalde, in hofkringen aangehangen Boeddhistische secten van den Oudjavaanschen godsdienst kennis van het Mantrayāna uit andere streken van Azië bevorderlijk, doch dat alles had met den godsdienst van het Javaansche volk minder te maken dan men op het eerste gezicht meende te moeten veronderstellen. Van een alles beheerschenden invloed, zooals het noordelijk Boeddhisme bijvoorbeeld tot op den huidigen dag door middel van door tienduizenden van monniken bevolkte kloosters in Tibet uitoefent, is in Java wel nimmer sprake geweest, ook al weten wij dat in de 8e en 9e eeuw n.Chr. enkele vorsten uit de Javaansche vorstendynastie ijverige belijders van dat noordelijke Boeddhisme waren en in grootsche monumenten als de Bārāboe-doer, Kalasan, Sèwoe en andere daarvan de bewijzen hebben nagelaten. Iets anders moge

1) Hayagrīva beteekent eigenlijk „met een paardenek”, wat wel voornamelijk op de *manen* zal slaan. Andere namen van dezen god, zooals Hayaṣiṛṣa, „met een paardekop”, wijzen erop, dat men zich althans later den god met een paardekop en niet alleen met manen voorstelde. Opgemerkt moet worden dat Russisch grīva zooveel als de *manen* van een paard beteekent.

2) Onder Mantrayāna verstaat men gemeenlijk die soort van Boeddhisme, die met mantra's, tooverspreuk-

ken, werkt en op deze min of meer mechanische wijze het einddoel van het Boeddhisme, de verlossing, zoo snel mogelijk tracht te bereiken. Het Mantrayāna ontsproot uit het Mahāyāna, de in het Noorden van Indië opgekomen en vandaaruit zich over een groot deel van Azië verbreid hebbende vorm van het Boeddhisme, die zich van het oorspronkelijke Boeddhisme onderscheidt door allerlei aan andere godsdiensten ontleende elementen.

het gestaan hebben in Soematra, waar van den aanvang der Hindoeïstische periode in den Archipel af en tot de komst van den Islam toe het Boeddhisme in verschillende tantrische vormen althans aan de hoven moet hebben geheerscht en aanknoopte aan primitieve, oud-inheemsche magische praktijken der Soematraansche volkeren. Het is dan ook niet uitgesloten dat tot tweemaal toe Boeddhistische invloeden vandaaruit op Java gewerkt zouden hebben, de eerste maal in de bovengenoemde eeuwen, toen beide eilanden koningen van één en dezelfde dynastie, die der Çailendra's, kenden, en de tweede maal in de 13e en 14e eeuw, toen Soematra — met name de Minangkabausche landen — tot een vazalstaat van Java gemaakt werd en eveneens een aan de Javaansche verwante dynastie op den troon had. De sporen van tantrisch Boeddhisme op Java moeten wij dan ook voornamelijk in genoemde perioden zoeken en uiteraard zijn wij benieuwd te zien of de heer van Gulik ons nieuwe gegevens kan voorleggen, zij het dan ook dat deze beperkt zijn tot het voorkomen van den typisch tantrischen god Hayagrîwa. De oogst blijkt helaas niet groot te zijn: de reeds bekende voorstelling van dien god als adorant van den Amoghapāça te Toempang (Malang) en de bronsreplieken daarvan, benevens een door Krom gepubliceerd bronzen beeldje van Hayagrîwa in zijn driehoofdig en acht-armigen vorm, dat is alles. Wij kunnen hier nog den adorant-Hayagrîwa aan de groote steen-repliek van het beeld te Toempang bijvoegen, die eenmaal in het Soematraansche rijk van Malayu heeft gestaan, benevens de Hayagrîwa-buste op een Oudjavaansche tooverdolk, waarover beneden nader. Dat deze laatste niet vermeld werd is echter niet te verwonderen, aangezien dit belangrijke stuk eerst zeer onlangs is bekend gesteld.

Wat alles neemt echter niet weg, dat de waarschijnlijkheid groot is dat Hayagrîwa niet tot de populaire godheden van het Javaansche Boeddhisme behoorde, al was hij er dan blijkens bedoelde vondsten bekend. Verdere gegevens betreffende Java of eenig ander eiland van den Archipel geeft schrijver niet en ik ge-

loof dat het ook niet gemakkelijk zal zijn deze alsnog te vinden.¹⁾

Toch kan het ons eenigszins verbazen op Java, waar de omvangrijke leer der magische kenteekenen van het paard (haarwervels, hinnen e.d.)²⁾ zulk een rol speelt of ten minste gespeeld heeft en aan overeenkomstige opvattingen in Oost-Azië doet denken, geen nadere sporen van vereering van onzen paardengod aan te treffen.

Het is daarom te hopen dat men het hierbij niet zal laten en bij voorkomende gelegenheid een nader onderzoek moge worden ingesteld, waarbij misschien toch nog enkele gegevens te voorschijn kunnen komen, zij het dan ook geen iconographische.

Sprekende over Java dien ik dan nog eenige opmerkingen van schrijver te vermelden, die betrekking hebben op de geschiedenis van de Javaansche kris. Hij trekt namelijk een vergelijking tusschen de magische dolk met een paardekop (de zgn. *phur-bu*), in Tibet nog in gebruik en beschouwd als een verschijningsvorm van onzen god, en de kris. Beide, zegt hij, vertoonen dezelfde ornamentatie. Het lemmet van de kris is als een voorstelling van een slang op te vatten, terwijl de greep een verstyleerde Garoedā zou zijn. In de zoogenaamde *lambé liman* (een uitsteeksel vlak onder de bovenzijde van het lemmet) meent hij een *makara* te moeten herkennen.

Tevens wijst hij op het voorkomen van krisgrepen in den vorm van een gestyleerde paardekop of met een paardekop gesierd. Een en ander geeft hem voorts aanleiding tot de veronderstelling, dat de krisgreep oorspronkelijk een voorstelling van de zonne-arend was, in ieder geval een zonne-symbool, hetgeen met de beteekenis van de greep van de *phur-bu* zou overeenstemmen; deze toch bestaat uit een Hayagrîwa-kop en Hayagrîwa ontstond uit een vorm van Wiṣṇu, oorspronkelijk een zonnegod. Daar hij echter aanneemt dat de algemeene vorm van de kris verband zou houden met bepaalde oud-Chineesche hellebaarden, komt hij tot een splitsing van het afkomstprobleem van de kris in een Indische en Chineesche helft, waarvan de eerste betrekking heeft op de versiering, de laatste op den vorm.³⁾

Het komt mij voor, dat wij ten opzichte van deze en dergelijke vergelijkingen voorzich-

1) Wel komen enkele der namen van den god in de Oudjavaansche literatuur voor, doch nimmer om dien god aan te duiden. Het zijn òf namen van daemones òf van apen uit Rāma's leger, dan wel van beren of andere zaken. Daarenboven komen zij gemeenlijk voor in werken, die zoozeer Indisch zijn, dat een en ander nog niets kan zeggen inzake de populariteit der namen op Java. Voorzooover ik weet is Hayagrîwa als godheid in de Oudjavaansche literatuur onbekend.

2) Deze leer heet *katoeranggan* en houdt zich ook bezig met de kenteekens van andere dieren, zooals kemphanen, vecht-kwartels, *përkoetoets* e.d.

3) Deze kwestie is door den heer van Gulik ook besproken op de Ethnologen-bijeenkomst te Amsterdam op 5 Januari 1935. Naar het door den heer Lamster daarvan opgemaakte verslag te oordeelen heeft hij daar geen nieuwe gezichtspunten geopend.

tigheid moeten betrachten. Wie de toepassing van het Indische ornament op Java en elders nader heeft bestudeerd, ontkomt niet aan den indruk, dat men weliswaar niet willekeurig, maar dan toch met groot gemak de verschillende versieringselementen heeft toegepast, waar men dat wenschelijk achtte, daarbij somwijlen slechts door een uiterst vaag besef van gelijksoortigheid der te versieren voorwerpen geleid. Nu weten wij omtrent de oudere vormen van de kris zoo goed als niets. Zéér oude exemplaren zijn nauwelijks bekend ¹⁾ en een eenigszins omvangrijke collectie van krisgrepen wekt op ons den indruk van schier eindeloze mogelijkheden. Ongetwijfeld zullen er in de door den schrijver ten deze gemaakte opmerkingen dingen schuilen, die ons op het juiste spoor kunnen brengen, doch er zijn ook nog wel enkele vragen te stellen, die tot voorzichtigheid kunnen manen. Zoo zou men kunnen vragen hoe het komt dat de makara-slurf van de phur-bu naar de punt van het lemmet wijst, terwijl de lambéliman van de kris steeds een tegenovergestelde richting heeft. Waar is voorts de wajra van de eerste gebleven en waarom is de phur-bu een slechts bij bepaalde ceremoniën gebruikt hoogheilig voorwerp, terwijl de kris, afgezien van zijn aan het ijzer van het lemmet toe te schrijven magische, fetisistische beteekenis, een algemeen voorkomend, niet met een godheid verband houdend gebruiksvoorwerp is? Waarom, ten slotte, is het lemmet van de phur-bu steeds vierkant of driehoekig op de doorsnee en dat van de kris nimmer? Op deze en dergelijke vragen zal nog een antwoord moeten gegeven worden alvorens wij van een werkelijke verwantschap mogen spreken. Ten slotte is het toch ook denkbaar dat er in het oude Indië phur-bu's bestonden, waarvan ons om begrijpelijke redenen geen spoor is overgeleverd, aangezien deze oorspronkelijk van hout (acacia catechu) gemaakt dienden te worden. Bestaat dan daarmede tevens niet de mogelijkheid, dat die oud-Indische phur-bu een andere gedaante had, waarvan de Tibetaansche vorm een op misverstaan en adoptatie berustende bastaard zou genoemd kunnen worden? Ik meen dat dergelijke vergelijkingen veel van

hun waarde verliezen indien zij niet gepaard gaan aan het verschaffen van een historisch ontwikkelingsbeeld der vergeleken voorwerpen.

Ik moet in dit verband dan ook wijzen op de onlangs door Bosch gepubliceerde, eenige phur-bu van Java, die een sterk van de Tibetaansche verschillende gedaante heeft. ²⁾ Wajra, makara en andere zaken ontbreken geheel, terwijl de greep wordt gevormd door de buste van Hayagrīwa, doch zonder de paardekop. De vlamme haardos van deze buste is dan ook meer in overeenstemming met den naam van den god, die, zooals wij boven reeds zagen, eigenlijk beteekent „met de paardenek (met manen)”. De eenige overeenkomst met de kris wordt gevormd door de parelrand, die lemmet van greep scheidt en die er inderdaad ongeveer uitziet als de mēṇḍak van de Javaansche kris.

Het komt mij echter voor, dat dit stuk ons tevens een weg kan wijzen, waarlangs wij ons de ontwikkeling van de phur-bu kunnen denken. Realiseeren wij ons namelijk dat de ouderdom ten naaste bij bekend is en, ruim genomen, omstreeks het jaar 1000 n.Chr. moet liggen, dan hebben wij in dit stuk een gegeven, dat eenigermate aan de door mij boven gestelde voorwaarden voldoet. Het is dan ouder, waarschijnlijk zeer veel ouder dan de meeste Tibetaansche phur-bu's. Nemen wij voorts met Bosch aan dat dit Javaansche stuk een gemeenschappelijken oorsprong moet gehad hebben met de Tibetaansche, dan moet die gemeenschappelijke oorsprong liggen in het Indië, dat het tantrisch Boeddhisme naar Java zag gaan, dat wil zeggen in de 7e en 8e eeuw A.D. Daarmede komt de Javaansche phur-bu veel dichter bij de Indische (?) oer-phur-bu te liggen dan hij zijn Tibetaansche neven. Zien wij nu, dat de jongere, Tibetaansche exemplaren tot handgreep een Hayagrīwa-hoofd bezitten, het oudere, Javaansche stuk echter een Hayagrīwa-buste, dan vragen wij ons af of de oorspronkelijke toestand niet zoo was, dat het voorwerp eigenlijk een Hayagrīwa-beeldje vormde, dat aan de onderkant een pin had, waarmede men het bij de ceremonie van het bannen van een godheid of daemon in den grond kon steken. ³⁾

1) Belangstellenden in de geschiedenis van de kris wijs ik hierbij op de afbeelding van een uit ± 1450 A.D. dateerende kris van Sultan Mudhafar Shah van Malaka, gegeven door DR. R. O. WINSTEDT in zijn History of Malaya (Journal of the Royal Asiatic Society, vol. XIII, part I, tegenover pag. 58; in de opgave der platen wordt abusievelijk gesproken van een kris van Sultan Mansur Shah).

2) Zie Jaarboek van het Kon. Bat. Gen. 1934 pag. 118 vlg. en plaat 7.

Ook Bosch neemt een gemeenschappelijken Indischen oorsprong van beiden, Javaansche en Tibetaan-

sche phur-bu, aan. Het verdient opmerking dat Bosch op de voorkant van het Oudjavaansche stuk de syllabe hung las, terwijl de voor het oproepen van Hayagrīwa bestemde syllabe hang luidt. De foto laat helaas niet toe een en ander te verifiëren; een verlezing is echter gemakkelijk genoeg daar een enkel krasje van de syllabe hang de syllabe hung kan maken.

3) Men vergelijke de legende van het bannen van Durgā door middel van de phur-bu bij GRUNWEDEL, Mythologie enz. pag. 31.

Een pin, die dan oorspronkelijk van hout was gemaakt, het in de *çāstra*'s voorgeschreven *khadira*-hout, vandaar de hoekig besneden vorm, die bij een metalen pin allicht door een spijkervorm zou zijn vervangen. En dat deze pin de bedoeling had in den grond gestoken te worden kunnen wij nog constateeren aan het fraaie, meer dan een meter hooge exemplaar in het museum van het Koloniaal Instituut te Amsterdam, beschreven en afgebeeld in de Mededeeling van dat Instituut no. XXXVI. Daar toch zien wij dat de punt van het recht-opstaande stuk verdwijnt in een lotusbloem, die op een rond, kussenvormig onderstuk ligt. Reeds de lotus nu is een duidelijk aardssymbool, doch ook de voorstellingen, welke aan de onderzijde van het voetstuk zijn aangebracht, duiden in diezelfde richting. Hier zien wij den *phur-bu* dus zooals hij zich behoorde te vertoonen: in de aarde gestoken.

Uiteraard is het bovenstaande niet meer dan een gissing, die door nader onderzoek dient bevestigd te worden, doch die misschien dat onderzoek tevens in een bepaalde richting zou kunnen sturen. Er schijnt daarbij eenige kans te bestaan dat wij den oorsprong van de *phur-bu* op het spoor komen — voor die van de kris valt nog alles te doen.

Waar wij in het bovenstaande de voor Java belangrijke gedeelten van Dr. van Guliks proefschrift hebben aangestreept, rest mij thans nog het geven van een kort overzicht van den inhoud, opdat zij, wier belangstelling verder reikt, ongeveer weten waar het werk over handelt.

Na het geven van een beeld van de ontwikkeling en verspreiding van het pantheon van het Mahāyāna, een nadere toelichting van enkele termini technici en het aantoonen van het nut eener zich tot het Verre Oosten uitstrekkende studie der Noord-Boeddhistische iconographie, geeft schrijver in hoofdstuk II een overzicht van de mogelijke ontwikkeling der Hayagrīwa-figuur in Indië, waarbij hij tot de conclusie komt, dat zij zou zijn ontstaan door contaminatie van twee figuren, nl. een paardekoppige vorm van Wiṣṇu eenerzijds en een bepaalde, Hayagrīwa geheeten, daemon, anderzijds. Waar de laatste in de oudere literatuur als vijand van den eerste optreedt, is onze figuur dan een geliefde aanleiding tot het houden van speculaties over het feit, dat Hayagrīwa Hayagrīwa gedood zou hebben. Dergelijke speculaties en spitsvondigheden moeten wij wel als secundaire beschouwingen opvatten, zoodat ik er niet de aanleiding in zou willen zoeken tot het samensmelten der beide figuren; dit laatste zal wel om andere, meer praktische redenen zijn geschied, die op de bedoelde fraaie

wijze werden aannemelijk gemaakt. Zooiets gebeurt althans nog vaak genoeg op Java.

Na deze beschouwingen over de figuur Hayagrīwa in het Hindoeïsme gaat schrijver over tot het Boeddhisme en maakt hij de opname dier figuur in het Mahāyānistische pantheon aannemelijk. Vervolgens besluit hij dit hoofdstuk met een overzicht der verschillende vormen, waaronder Hayagrīwa in literatuur en iconographie verschijnt, in de eerste plaats als zelfstandig voorkomende god, in de tweede plaats als een in groepen voorkomende nevenfiguur. Hoofdstuk III houdt zich vervolgens bezig met het voorkomen van Hayagrīwa in China en de Chineesche literatuur, aanknopen- de aan een vóór-Boeddhistischen paardencultus. Talrijke gegevens inzake de vereering, oproeping en uitbeelding van onzen god worden besproken en aldus bekend gemaakt.

Hoofdstuk IV behandelt de vereering van Hayagrīwa in Japan en beweegt zich langs dezelfde lijnen als het voorgaande hoofdstuk, terwijl hoofdstuk V de conclusies bevat, waartoe schrijver meent te moeten komen. Als belangrijke conclusie stip ik hieruit aan dat schrijver in de vereering van Hayagrīwa meent te moeten zien het gespecialiseerde en daardoor steeds wisselende aspect van een ouderen paardencultus. Daaruit verklaart zich het verschil in populariteit — daar, waar deze cultus bij de komst van Indische invloeden nog populair was, vond Hayagrīwa gereeden ingang, overal elders bleef het bij de theorie. Dit laatste was het geval in China, waar de paardencultus zijn beteekenis bij de komst van het Boeddhisme reeds verloren had. Wij kunnen hierbij thans nog Java voegen, waar omgekeerd misschien de paardenvereering bij de komst van het Boeddhisme nog niet sterk genoeg was ontwikkeld om Hayagrīwa tot meer dan een der vele vreemde figuren uit een vreemd pantheon te maken; dit zou dan een verklaring kunnen geven voor de boven geuite bevreemding over het weinig voorkomen van den god op Java, waar tegenwoordig het paard wel wordt beschouwd als een geluk dan wel ongeluk brengend, magisch beteekenisvol wezen en talloze kenmerken worden opgegeven, waaraan men een en ander zou kunnen onderkennen. Sporen van zulk een paardencultus, onder anderen met het *açwamedha* verband houdend, heb ik elders besproken, zoodat ik daarnaar verwijzen kan.¹⁾

Zouden sommigen een grooter deel van het onderzoek aan Java en den overigen archipel toebedeeld willen zien, dan moeten wij wel bedenken, dat reeds de titel van het werk

1) Bijdragen 85 (1929): 507 vlg.

een beperking tot China en Japan doet verwachten en dat het den schrijver met het betrekken van Indisch materiaal in zijn onderzoek niet zoozeer te doen was om de oude paardenvereering in Indië en Java na te gaan als wel de herkomst der bouwstenen te zoeken, waarmede men in China en Japan een daar bestaanden paardencultus een tempel heeft gebouwd. Wij moeten hem dus dankbaar zijn voor alles wat hij daarbuiten en daarboven gaf.

Aan het einde gekomen van mijn aankondiging van dit kloek uitgevoerde, 103 foliopagina's en XIII platen tellende, van een

groote belezenheid getuigende werk, welks waarde zoowel voor de iconographie van het noordelijk Boeddhisme als voor de kennis van de Oost- en Zuid-Aziatische paardenvereering naar ik vermoed groot is, kan ik dan ook niet nalaten den schrijver met het tot stand komen van dit werk geluk te wenschen en de hoop uit te spreken dat hij in de gelegenheid moge zijn nog meerdere malen op dezelfde degelijk-wetenschappelijke wijze aan de Oost- en Zuid-Aziatische cultuurgeschiedenis diensten te bewijzen.

W. F. STUTTERHEIM.

A History of Malaya, door DR. R. O. WINSTEDT, In „Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society” March 1935. Singapore.

In een der voorgaande nummers van Djâwâ had ik het genoegen twee andere werken van dezen schrijver aan te kondigen, namelijk de geschiedenis van Djohor en van Perak.¹⁾ Thans verrast hij ons met een geschiedenis van geheel Malaya — het onder Britsch bewind of protectoraat staande deel van het schiereiland van Malaka. Verlucht met ruim een twintigtal fraaie platen buiten en een ongeveer gelijk aantal schetsjes en plattegronden in den tekst, voert het 270 bladzijden tellende boek ons van de primitieve stammen uit praehistorische tijden, via Hindoeïstische invloeden van uit Indië, de stichting van oud-Singapore (Tumasik), de stichting en opkomst van Malaka, de Portugeesche, Engelsche en Hollandsche handelsperioden, het ontstaan van het keizerrijk Djohor onder Maleische, Boegineesche en Minangkabausche heerschers, de stichting van Raffles' Singapore, naar het ontstaan van de Britsche souvereiniteit over de vereenigde Maleische staten. Deze lange en avontuurlijke weg wordt ongewild geïllustreerd door de eerste plaat, een primitieve Senoi op zijn houtvlot, naakt tot op den schaamgordel, en de voorlaatste plaat, zijnde een atelierfoto van Z. H. Sultan Abu-Bakar van Djohor, gekleed in een geruit product van Britsche nijverheid, gekapt en gesnord naar de militaire mode van de Victorian age en gezeten op een rustieke bank, zooals men in dien tijd voor de opdoek geschilderde paleizen van de fotografische ateliers placht te plaatsen in de hoop dat de argelooze beschouwer er in zou vliegen en alles voor echt aanzien. Slaan wij echter de laatste plaat op, dan zien wij den modernen geest: een grootendeels in nationaal gewaad gestoken, zelfstandig blikkende Maleische vorst,

Sultan Iskandar Shah van Perak. Is het toeval dat de laatste zinsnede van het boek, in overeenstemming daarmede, luidt: „De Britsche civilisatie in Malaya heeft die beste van alle eigenschappen, de zuiver-critische appreciatie van rassen die een eigen, oude civilisatie bezitten”? In ieder geval toont deze zinsnede aan hen, die dit nog niet mochten weten, dat voor Dr. Winstedt de inmenging van Engeland en de gevolgen daarvan een zegen voor de bewoners van het Maleische schiereiland waren en nog zijn; het moet gezegd worden dat lezing van de vele hoofdstukken van zijn boek die meening gemakkelijk verdedigbaar doet schijnen. Toch valt de schrijver allerminst ten prooi aan dat eigenaardige zelfbedrog, dat vele schrijvers over koloniale aangelegenheden pleegt te pakken te krijgen, zoodra zij meenen een balans te moeten opmaken van hetgeen hun natie aan den evenaar heeft gewrocht. Winstedt blijft nuchter en blijkt de voortreffelijkste eigenschap der Britten, het gevoel voor humor, in ruime mate te bezitten als hij zegt: „De „Britten gaven Malaya geen nieuwen godsdienst. „Ook gaven zij het geen nieuwe kunst, wat „ons niet kan verwonderen als wij bedenken, „dat zij voor honderd jaren er geen te vergeven hadden en dat zij in de plaats van tempels „kantoren bouwden. Zooals ik elders schreef: „een kantoor is evenmin een Heiligdom van „het Goede als een Heiligdom van het Schoone. Maar, een kantoor moet veilig zijn en „dat heeft aan de landen onder onze souvereiniteit de pax Britannica gegeven. Voorts had „de koopman, een veroveraar en geen linguïst, „klerken noodig, die Engelsch kenden, en dit „heeft Westersche opvoeding ingevoerd. Andere dingen die op ons credit kunnen worden „gesteld, zijn zekere fatsoenlijke begrippen, „door den koopman ten opzichte van al zijn

1) Zie Djâwâ 1934: 238 vlg.

„cliënten er op na gehouden, nl. dat allen vrij „en gelijk waren in de oogen van de wet, want „deze denkbeelden hebben tot een practisch „altruïsme geleid. Ten slotte heeft het weinig „zin er een grootboek op na te houden als „men zijn schulden niet kan betalen, en dit „heeft de grootste van alle gaven gebracht; „knoeien met de weegschaal is een schoone „kunst in een Oostersche bazaar, maar de „weegschaal der Britsche gerechtigheid wordt, „alle hare chinoiseriën ten spijt, in onomkoop- „bare handen gehouden.”

Intusschen schijnt het wel alsof Malaya meer dan enig ander deel van de Zuid-Aziatische wereld voorbeschikt was slechts bij de gratie van groote mogendheden een of anderen eigen staatsvorm te bezitten. Was het niet Siam, dan was het China, dat zich in de zaken van Malaka en omgeving mengde, terwijl de Soematraansche rijken Crīwijaya en Malayu, voorts Java, maar ook de vorsten van den Indischen overwal, van Koromandel, er herhaalde malen de baas speelden. Deze internationale belangstelling voor Malaka, door Portugeezen, Hollanders en Engelschen als een bestaande traditie voortgezet, was overigens begrijpelijk genoeg. Geen land lag dichter aan den weg, waarlangs alle kostbare vrachten van China naar het Westen en van het Westen naar China moesten worden vervoerd—de Straat van Malaka. En gelegenheid tot ingrijpen was er ook al in overvloed, daar wij er zeker van kunnen zijn, dat de kust van het schiereiland menig zee-rooversnest verborg en het bij tijden klachten moet geregend hebben bij de groote handelskantoren in China en elders. Ongetwijfeld zullen die getracht hebben hunne Regeeringen voor het geval te interesseeren en een politieke bemoeienis met alle ongewenschte — waarschijnlijk echter gewenschte — gevolgen daarvan uit te lokken. De geheele geschiedenis van Malaya is dan ook een voortdurend aan- en uitflitsen van zoeklichten, die een bepaald deel voor eenigen tijd belichten, gekleurd al naar gelang van de richting, waaruit zij komen. Wie dit kleurig vuurwerk wil genieten, hij leze Winstedts boek, dat hem zeker niet zal teleurstellen; ook al maakt het lacuneuze materiaal een orientatie vooral in de eerste eeuwen der behandelde geschiedenis wat moeilijk.

Uiteraard interesseert ons in niet geringe mate hetgeen de schrijver opmerkt over den Archipel in verband met zijn onderwerp. Daarbij zullen wij moeten bedenken, dat het boek niet geschreven is tot leering van historici van den Archipel, integendeel, dat het voortdurend bij dezen te rade wil gaan, zoodat, als het resultaat ietwat verwarrend en

onduidelijk blijkt te worden, de schuld niet in de eerste plaats op den schrijver rust. Niettemin geloof ik, dat Dr. Winstedt het betrekken van de gegevens inzake den Archipel bij zijn onderzoek naar de geschiedenis van Malaya wel wat licht heeft genomen. Wel wordt men vaak getroffen door een zekeren scepsis — misschien niet geheel onverdiend — ten opzichte van de juistheid der conclusies van bedoelde historici, doch daartegenover staat dat de schrijver herhaaldelijk vergissingen begaat, die in alle bescheidenheid doen afvragen of die scepsis ook niet een beetje het gevolg kan zijn van verkeerd lezen of misvatten. Als wij het rijk Malaya met den naam der expeditie naar dat rijk zien aangeduid (pamalayu), of als wij lezen dat de Pararaton in 1328 geschreven zou zijn (het werk kwam eerst na den val van Madjapahit gereed en beschrijft nog gebeurtenissen uit de tweede helft der 15e eeuw), dan getuigt dat in ieder geval niet van een stelselmatige contrôle der gebezigde bronnen. En dan geloof ik ook, dat wij de op die, misschien wat te vluchtige kennismaking der literatuur gebaseerde veronderstellingen en hypothesen inzake den samenhang tusschen het gebeuren op den Archipel en in Malaya, met eenige voorzichtigheid moeten aanvaarden.

Intusschen ligt op dit gebied ook niet de kracht van den schrijver, die wij meer in de geschiedenis der latere eeuwen dienen te zoeken. Daarenboven mogen wij in een werk dat, bij algeheele ontstentenis van iets dergelijks, groote eischen stelt aan de scheppende, artistieke kwaliteiten van den mensch, niet met den maatstaf gaan meten, die bij het peuterwerk van den kamergeleerde past. De groote verdienste van Winstedt is in de eerste plaats gelegen in het opzetten van de schets-teekening en niemand zal minder dan de schrijver verwachten dat deze schets voor een uitgewerkt schilderij wordt aangezien.

Hieraan zullen wij het dan ook wel moeten toeschrijven dat wij helaas geen loci onder de pagina's ontwaren en genoeg moeten nemen met wat de schrijver ons uit de bronnen gelieft te putten en met de wijze, waarop hij die gegevens wenscht te interpreteren. Te betreuren is dat echter zeker, want niets werkt meer het voortzetten van een aangevangen taak in de hand dan het wijzen van den weg. En dat de door Winstedt aangevangen taak overwaard is voortgezet te worden — in de eerste plaats door den schrijver zelf — dat zal ieder lezer bij het dichtslaan van het boek mij willen toegeven.

W. F. STUTTERHEIM.

Het mag bij alle lezers van Djâwâ wel bekend verondersteld worden dat de cultuurinvloeden, welke sedert den aanvang van onze jaartelling van het land van Indus en Ganges naar het Oosten gericht waren, niet alleen den vruchtbaren cultuurbodem van den Indonesischen archipel tot het voortbrengen van een nieuwe, rijke cultuur en kunst hebben gebracht. Ook Birma, Siam, Kambodja en Annam, kortom geheel Achter-Indië hebben een dergelijken prikkel ondergaan en daarop gereageerd, ieder naar eigen aard.

Minder bekend mag het onder hen zijn, dat de voortbrengselen van deze bevruchtende cultuurinvloeden in Achter-Indië in vele opzichten de Hindoejavaansche kunstproducten in beteekenis overtreffen en in alle opzichten de vergelijking daarmede glansrijk kunnen doorstaan. En, evenals dat in Nederlandsch-Indië het geval was, hebben de regeeringen dier verschillende landen begrepen, dat op hen de taak rust die monumenten voor verval te behoeden, waar de tropische natuur voortdurend op de loer ligt ze als een prooi met hare vegetatie aan het gezicht te onttrekken en vervolgens ongezien en ongestoord te verteren. De taak, dit in het onder Fransch bestuur of protectoraat staand gebied te doen, ligt in handen van de École française d'Extrême Orient te Hanoi en deze heeft daarvoor een Commission archéologique in het leven geroepen. Aldus zijn de monumenten van het oude Khmer (Kambodja) en Tjampa (Annam) aan een geregelde contrôle onderworpen en kunnen zelfs hier en daar pogingen in het werk gesteld worden om de door de natuur aangerichte schade te herstellen en de door woudreuzen uiteengedrukte steenmassa's te reconstrueeren. Gedurende de laatste jaren zijn, naar het voorbeeld van den Oudheidkundigen Dienst in Nederlandsch-Indië, door den Franschen bouwkundige Marchal daarin zelfs belangrijke resultaten behaald. Intusschen is het niet altijd zoo geweest en geschiedde in de vorige eeuw in Kambodja en Fransch Indo-China hetzelfde wat op Java gebeurde, waar lief-

hebbers en belangstellenden naar eigen inzicht beelden en bouwfragmenten aan de monumenten ontvreemdden, op hun erven opstelden, om ze vervolgens naar het vaderland mede te nemen, waar zij in het gunstigste geval in een of ander museum terecht kwamen. Zoo is veel van de verzamelingen van het Rijksmuseum te Leiden bijeengebracht en zoo moet het ook in Frankrijk gegaan zijn. Daar zijn ten slotte de belangrijke collecties van oud-Kambodjaansche en oud-Annamietische kunst terecht gekomen in twee musea te Parijs, dat van het Trocadéro en het Musée Guimet, waar zij een kern vormden, die allengs door schenkingen als anderszins tot een representatieve collectie uitgroeide.

De catalogus, welke in den titel van deze korte aankondiging genoemd wordt, beoogt nu de nauwgezette en systematische beschrijving van die collectie. Hij omvat niet minder dan 272 nummers en beslaat, wat de beschrijving betreft, alleen reeds 132 bladzijden. Deze beschrijving, door den heer Dupont volgens een vast en weldoordacht systeem opgesteld en voorzien van literatuuropgaven en andere wetenswaardigheden, wordt voorafgegaan door eenige korte studies, zooals die van Mej. Auboyer over de geschiedenis der collectie, van den Heer Stern over de kunsthistorische beteekenis der stukken Khmer-kunst, van Mevr. De Coral Rémusat over de chronologie der oud-Annamietische kunst en ten slotte van den Heer Dupont over de verschillende scholen der oud-Siameesche kunst. Het geheel, dat een kloek boekwerk is geworden, wordt besloten door een vijftiental platen, die de voornaamste perioden, waaruit de stukken stammen, illustreeren. Het spreekt vanzelf, dat, waar specialisten als de bovengenoemde aan het woord zijn, ons slechts past hun werk dankbaar te aanvaarden en er ons eigen inzicht mede te verrijken. ¹⁾ Tevens echter gevoelen wij dat, hoezeer misschien het werk te velde op Java onzen Franschen vakgenooten tot leiddraad gediend moge hebben, deze ons in hun catalogus een navolgenswaardig fraai

1) Een vraag blijft het uiteraard of de aan enkele dier studies ten grondslag liggende opvatting van datgene, wat bij stijlcritiek een beslissende rol moet spelen, absoluut juist is. In ieder geval is zij voor het oogenblik in Europa gebruikelijk. Naar het mij voorkomt zal men in de naaste toekomst een ruimer

plaats moeten inruimen aan de opvattingen der makers van de stukken, liever gezegd van het volk, waaruit deze voortkwamen. Het inschakelen van ethnologische factoren in de stijlcritiek lijkt mij ook voor de kunst van Achter-Indië een noodwendigheid, wil men vergissingen zooveel mogelijk voorkomen.

stuk werk op den tafel legden, waartegenover wij voorloopig nog niets dergelijks stellen kunnen. Moge het verschijnen ervan dan ook aanleiding zijn tot het ontstaan van een soortgelijk werk over de Javaansche oudheden van de musea in Batavia en Nederland — de catalogus van het eerstgenoemde museum dateert

van 1887, die van de collectie te Leiden van 1909 en naar studies als die, welke den catalogus van het Musée Guimet voorafgaan, zoekt men daarin tevergeefs. Ten slotte meen ik, dat geen grooter lof voor dit uitstekende werk denkbaar is dan juist zulk een navolging.

W. F. STUTTERHEIM.

Java en poèmes, door Alla Baud. (Paris. Albert Messein)

Een werkje over Java, dat nu eens geen dorre cijfers en berekeningen over ontvangsten en uitgaven, over korting en mogelijke bezuiniging bevat, maar dat de schoonheid bezingt van huis en hof, van planten en dieren in het Javaansche land. Wel een opmerkingswaardig verschijnsel in dezen tijd van zorgen en beslommeringen. Opmerkenswaardig en te waardeeren, want het herinnert er aan, dat er nog wat anders, nog wat beters en hoogers op dit gezegende eiland is te beleven, dan de materiele zorgen, die dag aan dag de gedachten bezig houden.

Als in een droom ziet de dichteres de zoo bekende dingen van haar dagelijksche omgeving aan haar oog voorbij trekken. Het eenvoudige „bilik“-huis, de bamboe-struik en de thee-aanplant, rozen, melati en orchideeën. En daarnaast het land met zijn eeuwig groen, zijn mist en zijn regen, zijn bergen en dalen en de alles overheerschende zon. Stil, in geconcentreerde aandacht schouwt zij natuur en volk als met half gesloten oogen, en van deze in een zacht licht geziene werkelijkheid stijgen haar gedachten op tot het ongeziene.

Het teere gedicht „Ma maison en bilic“, dat de rij opent, kan gelden als een kenmerk van den heelen bundel:

Ma maison en bilic est comme ma vie...
en bilic,

Ma maison en bilic est comme mon cœur,
ajouré

Pour que le soleil et le vent puissent le
transpercer

De ses lueurs et de son souffle,

Ma maison en bilic est comme mon âme
Entièrement aérée par le souffle divin.

Om te eindigen met een zachten toon van weemoed:

Ma maison en bilic ne dure pas....
Elle est comme ma vie.

Dan volgt een beschrijving van het Javaansche land:

Terre de Java
féconde
comme les pensées
des sages.

van de mist, die plotseling over het land trekt:

Légère et grise
elle tamise
devant vos yeux
la réalité.

van den regen, als:

Pluie bienfaisante...
Pluie complaisante...
Pluie odorante...
Pluie calme, régulière...

die overgaat in den alles meeslependen stroom:

Torrent imprévu
qui emporte tout
sur son passage.
Torrent de la vie
qui moissonne
bien et mal
dans un seul but
toujours le même
d'amener tout à Dieu!

De verleiding is groot om door te gaan met aanhalingen uit dit boekje, dat in dichtvorm en in rhytmisch proza zooveel zuivere schoonheid bevat. Alles, wat de schrijfster om zich heen ziet, „c'est tout un poème“, zooals zij zelf van haar tuin opmerkt. Zoo ontstond „Java en poèmes“, waarvan Marcel Chabot in zijn Préface zegt:

Alla Baud...
Vos vers
dansent, lutins, leur ronde alerte
à petits pas, à petits gestes,
et, prestes,
font claquer des écharpes de joie.

Een bundel om te bezitten, om in stille uren op te slaan, te lezen en te herlezen. Een boekje, dat den lezer een oogenblik kan verheffen boven de al meer aandringende materiele zorgen, waarvoor ook de bewoners van Java niet gespaard blijven. Een boekje ook, waarvan wij met de schrijfster zouden wenschen, dat het in een Inheemsche taal kon verschijnen, om de lectuur voor de ingezetenen van deze landen toegankelijk te maken.

Zou het niet mogelijk zijn om van deze — aan P. A. A. Mangkoenagara VII opgedragen — bundel geheel of gedeeltelijk, een Javaansche bewerking te geven evenals bijv. ook het Javaansche gedicht Wédotama in het Nederlandsch zal worden vertaald?

J. KATS.

UIT DE PERS.

De Wajang Orang Topeng in het heden en verleden, door B.P.A. Soerjodiningrat.

TER INLEIDING.

Wie de Javaanse kunst ernstig wil bestudeeren, kan niet volstaan met slechts zijn gedachten daarover te laten gaan of kennis te nemen van hetgeen daarover is gezegd dan wel van hetgeen de adel op dat gebied heeft tot stand gebracht, want niet alleen de kunst, die op een hoogen trap van ontwikkeling staat, maar ook die van primitieven aard bezit haar geestelijke waarde. Juist om die redenen wil ik de aandacht vragen en meer belangstelling wekken voor die kunst, die nog op zeer lagen trap van ontwikkeling staat, de kunst die door de desa is voortgebracht: het volkstooneel.

Voorts wil ik wijzen op het verschil in de leiding in het heden en verleden en op het groote aandeel, van de Kunstvereniging KRIDO-BEKSO-WIROMO in den groei en de verspreiding van de wajang topeng, van welke de leiding ook in handen van die kunstvereniging berust en die onder baar leerlingen personen telt, van wie velen afkomstig zijn van de desa. Met deze kleine verhandeling wil ik niet alleen het doel van Krido-Bekso-Wiromo dienen, maar ook meer voorlichting verschaffen omtrent de echte Javaanse kunst.

WAJANG-ORANG-TOPENG,

In het verleden.

De wajang-orang-topeng is een soort wajang-orang van welke de spelers echter maskers, vervaardigd van randoe-alashout dan wel kemirihout, geveerd en gebronsd, welke menschenlijke karaktereigenschappen uitdrukken en niet verschillen van de wajang koelit, dragen.

De prijs van een goed masker, dat in overeenstemming is met de karaktereigenschappen welke daarin zijn neergelegd, is niet laag. Wanneer de speler bekwaam is in het gebruik van het masker, zal de wajang-topeng zeker meer belangstelling trekken en levendiger zijn dan de gewone wajang-orang.

Om die redenen vormen niet slechts dans-capaciteiten de voorwaarden om een goede speler te zijn, maar bovendien moet de speler kunnen begrijpen en uitbeelden de in het masker neergelegde karaktereigenschappen.

Ontstaan.

De wajang-orang-topeng is een van onze kunstuitingen, welke in de desa is ontstaan, aan de tani's onderwezen en in de desa's opgevoerd wordt. Derhalve is de topeng een echte desa-kunst. Ofschoon men nog niet met zekerheid kan vaststellen wanneer de topeng ontstaan is, toch kan veilig aangenomen worden, dat de wajang-topeng ouder is dan de gewone wajang-orang. Tot staving hiervan moge ik wijzen op het feit, dat in verschillende onderdeelen van het wajang-orang-tooneel, bv. tusschen de klanadans met bijbehorende gamelanmelodie en de dans van de andere wajang-orang-spelers een groot verschil bestaat, en geen met de wajang-topeng-dans. Ook de klanafiguur droeg vroeger een masker. Dr. Th. Pigeaud huldigt dan ook de meening, dat de wajang-orang geen nabootsing is van de wajang-koelit, maar ontstaan is uit de wajang-topeng en andere vertooningen (Vgl.

Djawa, 1929). Dit kan ik nog verduidelijken door te wijzen op de regels en de dans van de wajang-orang. Ook de vorsten achten het hun plicht alle kunstuitingen, welke nog op een lagen trap van ontwikkeling staan en uit het volk zijn voortgekomen, vooruit te brengen en te verbeteren. De wajang-orang zit op dit oogenblik heel goed in mekaar, zoodat men gerust kan zeggen dat de wajang-orang een hofkunst is geworden, hoewel oorspronkelijk volkskunst, doch door de vorsten verbeterd.

Behalve op Java en Madoera werd in de 17de eeuw ook te Bandjermasin, Palembang en Djambi de Javaanse dans beoefend en de wajang-topeng opgevoerd. Ook in het oude Griekenland werd het maskerspel al of niet met dans eveneens beoefend en opgevoerd.

Oorspronkelijk was het masker van boomschors, gemaakt en had het den vorm van een helm. Bij het gebruik er van was het hoofd niet zichtbaar zoodat dat het geval is met het masker van een barongan, de mond was groot en daarin bevond zich een soort loutspeaker om het geluid te versterken. Er zijn verschillende soorten maskers voor het dansen e.d. Pas later is men het masker uit leer, hout of hoorn gaan vervaardigen.

De groei en bloei van het masker-tooneel is niet zonder invloed geweest op de andere landen, bv. het oude Romeinsche rijk. Omstreeks de 14de tot de 17de eeuw was in Europa de belangstelling daarvoor zelfs zeer groot, in het bijzonder in Italië, zoodat het masker-tooneel daar als een nationale kunst werd beschouwd. Omstreeks de 17de en 18de eeuw kende het balmasqué zijn grootsten bloeitijd, zoodat het masker tenslotte als huisversiering werd aangewend.

Niet alleen de Oosterlingen, maar ook de Westelingen kennen het maskerspel. Het schijnt een voorbeschikking Gods te zijn, dat de ervaringen van het eene land wel eens overeenkomen met die van een ander.

De dans en de regels.

Er zijn vier soorten topeng-dansen: kalangkinantang, kambeng, bapang en himpoer. Bij het begin van den dans, bij het laten vallen van het rechterbeen, valt het rythme samen met het schoppen van de wiroe (vrouw) van de kain en de gliling-dans wordt telkens bij het vallen van het rythme uitgevoerd, terwijl de hals en het lichaam worden bewogen, zoodat het een levendigen indruk maakt als de klan en de dansers met hun lichaam naar links of naar rechts (miring), gekeerd, loopen.

De wajang-topeng-spelers verschijnen bij de „djedjer” allen van rechts tegelijk, om duidelijk te doen uitkomen dat de poenggawa's, de patih (rijksbestuurder) en de ksatrija's pas uit den kraton komen en deel uitmaken van het gevolg van den vorst, die zich naar de sitinggil begeeft. (lenggah tinangkil: Jv.).

De veldtocht (loeroegan: Java) is in overeenstemming met het tooneel, de spelers dansen één voor één achter elkaar, de vorst voorop, en achter hem de ksatria's, de patih en de poenggawa's. Het geheel maakt een prachtige doch tevens grappigen indruk, hetgeen veroorzaakt wordt door de omstandigheid, dat de spelers niet aan regels zijn gehouden, zoodat zij het masker vrij kunnen bewegen, in overeenstemming met de daarin uitgedrukte karaktereigenschappen.

Er zijn twee soorten perangs (krijgssdansen: „perang sorogan”, waarbij de strijders elkaar bij de armen grijpen (tjengkah tangan) en elkaar beurtelings duwen en „perang djeblissan” al of niet met een gada (knuts). Als de strijders een oogenblik uitrusten heeft dit veel van een wajang-koelut of tooneel. De dans wordt dan verwaarloosd en dit wekt veelal den lachlust van het publiek op. De regels van de topeng liggen derhalve tusschen die van de wajang-orang en die van het tooneel.

Potjapan (spreekwijze).

De potjapan (spreekwijze) is overeenkomstig de karakter-eigenschappen, welke in de verschillende maskers (topeng) zijn neergelegd, en verschilt niet van die van de wajang koelut. De lettergrepen worden heel rustig en duidelijk uitgesproken evenals bij de wajang koelut.

Costuum.

Het costuum bestaat uit een hoofddoek, welke op een bepaalde wijze (djeplakan: Jv.) gedragen wordt. Die kunstbloem heeft den vorm van een kleine „goenoengan”. Alleen de klana en de vrouwenfiguur dragen een „tekas”, terwijl de wajang-topeng-bapangan een bolvormige hoofddoek draagt. De spelers dragen hun gebatikte kain allen op de wijze van iemand, die te strijde trekt (pradjoeritan), de vrouwenfiguur draagt een „kemben” (borstkleed), draagt geen baadje en is ook met boreh besmeerd.

Gamelan en gamelanmelodie.

Voor de begeleiding van de wajang-topeng wordt de gamelan salendro gebruikt en de eerste „djedjer” wordt geopend met de gending (melodie) „kabor”, anders dan bij de wajang-orang, welke gewoonlijk met de „gending-krawitan” begint. Wanneer de spelers ten strijde trekken (loeroegan: Jv.), gaat dit onder begeleiding van de „gending-hoedan-angin”, terwijl de klana-dans onder begeleiding gaat van de „gending-bendrong”.

Het verhaal (lakon).

In de wajang-orang-topeng wordt het Pandji-verhaal (Serat Pandji) opgevoerd, hetgeen derhalve geen verschil vertoont met een soort wajang koelut, wajang-gedog of wajang-madio geheeten, een middensoort wajang, tusschen de wajang poerwa en de wajang klitik, een vergelijking gebaseerd op het ontstaan van vorenvermelde wajang-soorten of de lakon (verhaal).

De Serat-Pandji bevat de geschiedenis van de vorsten van Djenggala en Kediri. Zooals bekend, is het Rijk Kahoeipan onder Airlangga in 1042 gesplitst in twee deelen, nl. Djenggala en Kediri, waarna Airlangga zich uit het hof terugtrok om verder als pendita (kluizenaar) te leven. Ofschoon beide rijken op vreedzamen voet naast elkaar leefden, bleven zij toch niet lang naast elkaar bestaan. Omstreeks de 12de eeuw verdween Djenggala en loste zich op in Kediri. Derhalve levert de Serat Babad Tanah Djawi (historisch) de stof op voor de wajang-topeng.

Maar omstreeks de 19de eeuw verdween het historisch karakter en maakte het voor het mythologische plaats, evenals bij de wajang poerwa, waarbij een vliegende ksatria als Gatoetkatja optreedt, voorts een ksatria die in staat is om vuur en wind te tooveren, zooals Ardjoena.

Men moet wel toegeven, dat de wajang poerwa, welke zeer bekend en zeer populair bij de bevolking is, een grooten invloed heeft op elk soort wajang of tooneel.

De spelers en de leiding.

De spelers zijn allen mannen, d.w.z. zoowel de mannen- als vrouwenrol wordt door mannen vervuld, terwijl de desa-dalangs de leiding in handen hebben. Hier wreekt zich het euvel; aan de keuze der spelers, de dans en het costuum of de wijze waarop de spelers zich kleeden, wordt te weinig aandacht besteed, zoodat dit op den duur geen bevrediging kan schenken.

Qualiteit der spelers.

De dans staat nog op zeer laag peil, een gebrek, veroorzaakt door onvoldoende schooling, maar overigens weten de spelers wel voldoende actie in hun spel te leggen, de lettergrepen worden heel gemakkelijk uitgesproken, zoodat men wel kan merken dat men ten deze vrij is evenals bij het tooneel. Men mag wel zeggen, dat er voldoende actie is.

De dalang.

Als dalang bij de topeng treedt op een beroeps-dalang, zoodat dan ook de „serat kondo” (boek, waarin het verhaal of lakon geschreven staat) gemist kan worden, omdat de dalang het verhaal uit zijn hoofd kent en het boek niet hoeft te lezen, gelijk bij de wajang koelut.

Décor.

Het décor wisselt met de bedrijven, bv. bij de „djedjer” in den tuin bestaat het décor uit potten met planten, welke al of niet bloemen dragen, of wanneer het bedrijf een ksatria, die door een bosch trekt, voorstelt, bestaat het décor uit een landschap waarin bergen voorkomen, en wanneer het bedrijf een ksatria in de gevangenis voorstelt, krijgt het tooneel ook het aanzien van een gevangenis, enz. om het publiek alles gemakkelijk te doen begrijpen.

Bij de wajang-orang-topeng ontbreekt het décor, althans daar is niet zooveel aandacht aan besteed.

De groei en bloei van de topeng.

Elke kunst of wat dan ook maakt drie perioden mee, de periode van opkomst, bloei en verval. Ook de wajang-orang-topeng ontkomt hieraan niet.

Hoe zag de wajang-topeng er bij het begin uit? Men kan vrijwel met zekerheid zeggen, dat de wajang-topeng oorspronkelijk niet veel verschil vertoonde met de kunst van een nog op lagen trap van ontwikkeling staand volk als bv. de Papoea's.

Ieder volk streeft naar verbetering van zijn cultuurbezit, zoodat het het ideaal wordt van dan wel andere volkeren tot voorbeeld strekt, terwijl de verwezenlijking daarvan voor elk volk afhankelijk is van den trap van ontwikkeling, waarop het staat. De bloei van de kunst gaat dan ook hand aan hand met de geestelijke ontwikkeling van het volk.

Wanneer we de wajang-topeng in beschouwing nemen, dan mogen we daarvan wel zeggen, dat die op een peil staat, welke in verhouding is met de ontwikkeling van de desa-menschen en de leiders. Elke poging om de wajang-topeng vooruit te brengen of te verbeteren brengt in het karakter van die kunst juist wijzigingen ten kwade aan, zooals: de inlassching van een raksasa-vorst, van een Boegineesche vorst (Radja Boegis), van een ksatria, die in staat is om te vliegen, enz., het zijn alle voorbeelden uit de wajang-orang en de langendrijan, omdat de leiding uit geen andere bron kan putten en hun vindingrijkheid en ontwikkeling te kort schieten. Om die redenen heeft men er

zich ook niet over te verwonderen, dat op dit oogenblik in de desa de wajang-topeng zoo goed als geheel verdwenen is. Nu wordt door de kunstvereniging Krido-Bekso-Wiromo de leiding van de wajang-topeng in handen genomen.

DE WAJANG-ORANG-TOPENG

In het heden.

In 1927 begon de vereeniging Krido-Bekso-Wiromo aan haar leerlingen, grootendeels gevormd door het jongere geslacht, onderricht te geven in de wajang-topeng-dans. De lakon wordt gehaald uit „De Geschiedenis van Java” van W. Fruin Mees, en „De Hindoe-Javaansche Geschiedenis” van Prof. N. J. Krom.

De vereeniging Krido-Bekso-Wiromo is begonnen met onderricht in de topeng-dans te geven, nadat haar dansmeesters dan wel leiders de daartoe noodige kennis van ter zake deskundige dalangs hebben opgedaan. Derhalve zijn dans en regels dezelfde gebleven als die van de echte oorspronkelijke topeng, slechts de lakon, hoofddoek, welke vervangen is door een djamang, in het midden waarvan een stuk leer „kahinta tekes”, is aangebracht en de dalang hebben nieuwe regeling gevonden. Ofschoon de spreekwijze geen verandering heeft ondergaan, toch in het gebruik van een „serat kondo” welke de volgorde van het verhaal bevat, geïntroduceerd, en wel om de hieronder volgende redenen:

1. De wajang-topeng wordt opgevoerd naar lakons, welke vervat zijn in geschiedkundige werken, welke op wetenschappelijke basis zijn gefundeerd, dan wel naar lakons, welke op waarheid berusten, omdat de geschiedenis van Java niet is een „dongeng” (legende) of „woelang-reh” (leerstellingen), maar de geschiedenis van menschen uit een voorbijgeane periode bevat. Kennis van en studie omtrent de wederwaardigheden van onze voorouders in het verleden zijn zeer voordeelig voor de vermeerdering van onze kennis, omdat we daaruit leering kunnen putten; goed en kwaad, welvaart en tegenspoed, welke onze voorouders hebben meege maakt. De wajang-orang-topeng, welke op zeer gemakkelijke wijze door het volk gezien kan worden, is dan ook een van de middelen tot opvoeding van het volk en tot uitroeiing van het bijgeloof, immers de wederwaardigheden van menschen welke op waarheid berusten, hebben een grooten invloed op den menschelijken geest. En daarop is het streven van Krido-Bekso-Wiromo gericht.
2. De vervanging van de hoofddoek door een „djamang”, waarvan het midden een stuk leer „kahinta tekes” is, is niet alleen bedoeld als navolging van de „wajang-gedog” maar ook als een terugkeer

naar de origineele kleeding van de topeng. Bovendien is de „djamang” mooier en gemakkelijker in het gebruik dan de hoofddoek.

3. De dalang krijgt de beschikking over een serat-kondo, ten einde weinig moeilijkheden te onder vinden bij de keuze van een dalang, hetgeen hierop neerkomt dat ook iemand, die geen dalang van beroep is, als dalang kan optreden. En hiervoor zijn de vereischten: een goede stem, goed en vloeiend kunnende lezen, beheersching van de stembuigingen van den dalang, durf en kalmte. Door de serat-kondo wordt bovendien de volgorde van het verhaal en de overeenstemming daarvan met hetgeen ten tooneele gebeurt, in de hand gewerkt, immers de serat-kondo is samengesteld door het bestuur van Krido-Bekso-Wiromo. De keuze van de bewoordingen en zinnen in verband met de „totokromo” (wellevendheidsvormen) berust derhalve in goede handen en niet meer in die van de dalang-desa, wiens kennis van de letterkunde maar al te vaak te kort schiet.

De dans en de regels.

De oorspronkelijke topeng-dans als: het schoppen tegen de wiron van de kain bij het „vallen van de wirama” (rhythme) bij het begin, het voordurend uitvoeren van de halsbeweging (patjak goeloe) zoodat het masker een levendigen indruk maakt, het loopen met het geheele lichaam naar links of naar rechts gekeerd (miring) als vorenvermeld, blijft gehandhaafd, niet alleen omdat die oorspronkelijke dans mooi en levendig is maar ook omdat er eenig verschil zal zijn tusschen de wajang-topeng en de wajang-orang.

Ook de regels van den dans blijven gehandhaafd, zooals het naar voren gaan van de spelers bij de „djedjer”, allen loopen van den rechter kant, bij een veldtocht (loeroegan) loopen de spelers een voor een achter elkaar (oeroet katjang), en de spreekwijze; slechts de perang (krijgsdans) is met enkele vormen uitgebreid, omdat de perang slechts twee vormen kent, hetgeen een eentonigen indruk maakt.

Gamelan en melodie.

Voor de wajang-topeng wordt de gamelan selendro gebruikt en de melodieën, welke ten gehoor worden gegeven zijn: Gending-kabor bij de begin-djedjer, gending-bendrong bij den klana-dans, gending-hoedan-angin bij een veldtocht (loeroegan), al die gendings hebben geen verandering ondergaan, opdat de specifiek wajang-topeng-kentrekken niet teloor zullen gaan en ten einde het verschil met de wajang-orang te handhaven.

(Javaansche Almanak Kolff-Buning Djokja.)