

Een schijnbaar eindeloos lijden, getorst met onuitputtelijke energie, heeft toch een voor ons onverwacht einde genomen: de kranten brachten het bericht, dat Dr. Rouffaer is overleden.

Men zal van mij in dit tijdschrift geen uitvoerige levensschets verwachten; een „monumentum aere perennius zullen anderen, die hem langer en beter kenden, in zijn geliefde „Bijdragen" hem stichten. Hier past mij slechts eene eeresaluut en een hommage aan den doctor honoris causa, wiens doctorsbul niettemin meer verdiend was dan die van menig doctor ordinarius. Want was dat gelukkig gebaar niet bedoeld te zijn een erkenning en belooning van Rouffaers reële verdiensten tenopzichte van de jonge, ontwakende belangstelling voor Indië's cultuurschatten aan den eenen kant en van de groote stuwkracht, die van hem uitging inzake zuiver wetenschappelijk onderzoek aan den anderen kant?

Zooals de lezers wellicht reeds zullen weten, lagen Rouffaers studiën op het gebied der kunsten; begonnen in de musea, voltooide hij ze in de landen zelf, waar zij waren opgebloeid. Aldus kwam hij ook naar Indië en bleef er vier jaren lang, wat, bij een man als hij was, vol enthousiasme, gewapend met een geweldig speurvermogen en een vlijmscherpen blik, hetzelfde beteekende als het dubbele bij meer gemiddelde krachten. Daarenboven kwam hij voorbereid door een uitvoerige museumstudie, wat tijdverlies in den aanvang voorkomt. In Holland teruggekeerd schreef hij zijn bekende artikelen en studies over kunstnijverheid in het algemeen, later over oude kunsten en oude geschiedenis van Java en Sumatra in het bijzonder; zijn brillant Gids-artikel over de Monumentale kunsten op Java is langen tijd een richtsnoer geweest voor hen, die bij het bepalen van hun houding tegenover die vreemde, wonderlijk

aandoende kunst steun behoeften. De lijst zijner geschriften, die straks in de Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië zal verschijnen, zal lang en daaronder hetgeen hij voor dat werk zelf schreef zeker niet het minste zijn. Zijn verzamellust van feiten maakte elke pagina, die hij neerschreef, tot een klein museum, waarin vooral te vinden was, wat niemand tot-nogtoe had opgemerkt of de moeite waard geacht er een blik op te slaan, doch dat nu, gerangschikt tusschen verwante feiten, in belangrijkheid aanzienlijk won. En door de zalen van dat museum leidde het snoer van den onderlingen, liefst historischen samenhang tot de climax en apotheose; want theatraal kon Rouffaers gebaar, maar ook zijn woord zijn.

Maar niet alleen moeten wij hem dankbaar zijn voor deze „Magazijnen van Wetenschap", doch ook en vooral voor de scherpzinnigheid en moed, waarmee hij den band tusschen het oude en het nieuwe Java, het oude en het nieuwe Soematra wist te leggen, een band, waardoor het heden belangrijker en het verleden minder overdreven voorkomt. Zonder zelf zich daarvan wel goed bewust te zijn geweest, gaf hij het antidotum tegen romantische archaeologie en kunsthistorie in zijn welkome verwijzingen naar het nuchter Heden, dat de vorsten uit de gouden sfeer van Duizend-en-een-nacht wegrukt, om ze te plaatsen op de steenen vloeren van houten pendâpâ's.

Er lag iets geniaals in de wijze waarop Rouffaer, hetzij in gesprekken, hetzij in geschriften, met klem en nadruk, en zijn lezer of toehoorder geen oogenblik loslatend, gewaagde conclusies trok, die voorloopig niemand zonder meer durfde aanvaarden, ja, die den zeker gaanden vakman soms een glimlach op het gelaat tooverden, doch zoo vaak veel later als volkomen juist konden worden getoetst aan nieuw verkregen gegevens. Hij had vanuit zijn hooggelegen kamer in de Van

Bleiswijkstraat in den Haag een ruimer blik over het verleden van deze landen dan menigeen ooit gehad heeft, die lange jaren tusschen de nazaten van die Ouden rondwandelde. Zijn studies van de Klassieken van Europa richtten zijn blik in het Oosten; was het wonder, dat hij ook hier de klassieken zocht en vond? Doch zijn groote liefde voor de europeesche Middeleeuwen bezorgde hem tevens een ruimer blik in en een grooter waardeering voor het typisch middeleeuwsche in de oude en de huidige culturen van den Archipel.

Maar Rouffaer deed meer dan bewonderen alleen. Ik zal nimmer den dag vergeten, dien ik voor mijn vertrek naar Indië onder zijn hoede doorbracht, te midden van zijn stapels aantekeningen, zorgvuldig bewaarde kranten, overdrukken, brieven en andere gegevens, die door de zorgvuldige liefde, waarmede hij ze verzamelde, hanteerde en bewaarde, tot kostbare schatten werden, waarvan men zich gelukkig prees mede te mogen genieten. Een lange lijst van reeds lang te voren bijeengegaaarde vraagpunten en raadgevingen lag gereed en de enthousiaste behandeling daarvan bracht in enkele uren meer verlangen en enthousiasme bij dan lange jaren van boekenstudie zouden hebben kunnen doen. Zoo werd Rouffaer tot mentor; helaas verhinderde zijn voortdurend slechter wordende gezondheidstoestand ons jongeren daarvan het volle profijt te trekken.

Rouffaers geschriften op het gebied der oudheidkunde van den Archipel waren

als wervelwinden; de eerste indruk was verbijsterend en men hield zijn hart vast bij het zien van de verwoestingen, die onder gedegen en veilig gewaande opvattingen werden aangericht. Doch als de eerste schrik voorbij was, bleek de archaeologische atmosfeer te zijn opgeklaard en ademde men zuiverder, vooral ruimer. Dan zag men eerst, dat zijn blik ver over de schuttingen en heiningen die wij als den wetenschappelijk vaststaanden horizon hadden leeren beschouwen, was heengegleden en dat hij in heilig enthousiasme het kleine en bekrompene neersloeg om een nieuwen, weidscher horizon te laten aanschouwen; of deze horizon wel de ware was, doet daarbij weinig terzake. Immers, welke horizon is de eenig juiste? Eerst het besef van de betrekkelijkheid daarvan en de gerechte twijfel aan de absolute juistheid van het op gezag aanvaarde doet ons voorwaarts gaan. In dat onbeschroomd voorwaarts gaan was hij onze voorman.

Vanuit Soerakarta, de stad, waar hij het hart van Java heeft beluisterd, moge deze hulde aan den mensch Rouffaer gesproken worden namens velen, die hem dankbaar zijn. En daaronder zullen die Javanen, die den moed hebben gehad uit het sprookjesachtig verleden af te dalen tot de waarachtige studie van hun oude cultuur, niet de minste zijn.

W. F. Stutterheim.

Soerakarta, Februari 1928.

TENGGGER EN TENGGEREZEEN

door

J. E. JASPER.

Hoofdstuk VII.

De Tenggerees en zijn omgeving.

Wat hun uiterlijk betreft, gelijken de Tenggereezen op gewone Javanen van de stranddesa's; wie veel in Tenggersche streken is geweest, kan opmerken, dat zoowel mannen als vrouwen over het algemeen een zwaarder lichaamsbouw hebben dan de landgenooten van de vlakke, hetgeen vermoedelijk deels is toe te schrijven aan het klimaatverschil en de meerdere lichaamsbeweging, welke de Tenggereezen gewoon zijn te nemen. De vrouwen hebben een breed rond gezicht, vaak met vrij sterk ontwikkelde jukbeenderen, welke duidelijk zichtbaar zijn door den tengevolge van de bergkoude ontstanen blos op de wangen.

„Als Indonesier gehören sie im anthropologischen Sinne zu den älteren d.h. reineren Stämmen'', aldus Dr. J. H. F. Kohlbrugge in zijn opstel: Die Tenggereesen (Bijdragen Koninkl. Inst. voor Taal-, Land- en Volkenk. v. N. I. 6e Volgreeks IX, 1901). „Man nimmt nämlich an, dass die mehr langköpfigen Indonesier eins den Malaiischen Archipel bewohnten und sich erst später mit einer breitzköpfigen Rasse der „Maleischen'' innig mischten''. Ongetwijfeld behooren zij tot den oudsten Indonesischen stam van Java, en daar in de Hindoejavaansche periode de rasvermenging van de in het gebergte afgezonderde Tenggereezen met Hindoes vermoedelijk gering is geweest, toonen zij nog den vrij forschen lichaamsbouw, welke het kenmerk geweest moet zijn van de oude Javaansche bergbewoners.

De Tenggerees leidt een vrij sober leven en is arbeidzaam.

Gewoon, om vroeg op te staan, trekt hij met vrouw en kinderen zoodra mogelijk naar het veld; het is gewoonte, dat ook de Tenggereesche vrouw veldarbeid verricht.

Waar de bouwgronden ver van de bewoonde kom der desa gelegen zijn, blijft de familie soms maanden lang een een-tonig bestaan voeren in de eenzaamheid van het te bewerken, te beplanten en te bewaken terrein, dat dan nog vaak gevormd wordt door zware berghellingen. In een primitief bamboezen hutje levend, verricht men overdag het werk, dat noodig is; en eerst als de aanplant aan zich zelf kan worden overgelaten of het gewas geoogst is, keert het gezin naar de vaste woning in het dorp terug.

Als bergbewoners kunnen de Tenggereezen groote afstanden te voet afleggen over zwaar geaccidenteerd berggebied; zoo loopen b. v. landbouwers van Tosari, om met den verkoop van groenten een kleinigheid te kunnen verdienen, naar de hoofdplaats Pasoeroean, om den volgenden dag te voet naar het 6000 voet hoog gelegen dorp terug te keeren.

Groote afstanden worden in étappes afgelegd; hier en daar in een gehucht of op een plateau bevindt zich een kleine waroeng, welke den groentenverkoopers, die meestal vrij zware vrachten dragen, tot pleisterplaats dient. Daar rusten zij dan op hun verre tochten even uit of nuttigen zij hun sober maal. Wordt er 's nachts niet verder geloopt, dan slapen de reizende verkoopers, gehuld in hun saroeng, bij het smeulende vuur of de warme asch onder een desa-gardoehuisje.

De Tenggereezen hebben over 't algemeen de gemoedelijkheid, bescheidenheid en gastvrijheid van bergbewoners, welke goede eigenschappen wat minder op den voorgrond treden in de streken, die vaak door vreemdelingen worden bezocht.

Bovendien zijn zij vrijmoediger dan de Javanen van de vlakke. Hun naïveteit en gemoedelijkheid komen tot uiting o.m. in het aardige gebruik van de samenspraken bij huwelijksplechtigheden, het behandelen van raadsels bij het Karo-feest, de wijze, waarop zij vroeger de Inlandsche bestuurshoofden aanspraken, namelijk met bopo (bopo wedono, bopo boepati). Werkt de vrouw dus gewoonlijk mede op het veld, ook thuis kan zij drukke bezigheden hebben, zoo b.v. met het stampen van mais.

De in sommige geschriften over Tenggereezen voorkomende mededeeling, dat men vroeger rijst op een buffelhuid stampte, acht ik niet juist. De Tenggereesche vrouw stampt nu mais op een buffelhuid (gedjoggan), echter alleen, wanneer de maiskolven ontkorrelt moeten worden, dus wanneer de maiskorrels (koetillan) losgestampt moeten worden; dit heet gantang, in tegenstelling van ngetjros, d.i. het fijnstampen der maiskorrels, waarvoor altijd een stampblok gebruikt wordt.

De Tenggerees houdt van gezelligheid; dit blijkt o.m. uit zijn neiging, om bezoeken af te leggen, feesten bij te wonen, welke in ver afgelegen desa's gegeven worden.

Het dansen der meisjes op gamelanmuziek was vroeger niet verboden en werd uitgevoerd bij bruiloften en op het Karo-feest. Beroepsdanseressen (rong-gèng) zijn in het Tenggergebied onbekend, en de wajang-poerwo-vertooningen zijn er bepaald verboden, omdat in de wajangverhalen de poro sepoeuh genoemd worden (waartoe men ook goden en heiligen rekent). De Tenggerees gelooft namelijk, dat door het geven van zulke

voorstellingen onheil over land en volk zal komen, een hevige wind het gewas zal vernielen, enz. Bij den Mohammedaanschen feestdag na afloop van de vastenmaand toonen de Tenggereezen hun hartelijkheid en hun zin voor gezelligheid, door naar familieleden of goede kennissen, die palen ver in het laagland wonen, wat groenten te brengen, welke zij gekweekt hebben, en zij zijn voldaan, wanneer zij voor korten tijd in den kring van die familieleden of kennissen mogen toeven.

„Vele Moslemin schatten hem (den Tenggerees) hoog, omdat op zijn woord kan worden staatgemaakt, en in tal van huizen is hij een welkome gast, daar hij niet verzuimt, om bij voorkomende feestelijke gelegenheden wat aardappelen, kool, uien, enz. als kleine attenties, die de vriendschap onderhouden, mede te brengen en op het altaar dier vriendschap te offeren". (Rapport van Ch. E. Bodemeijer in Tijdschr. voor Ind. Taal-, Land- en Volkenk. deel XLIII 1901, blz. 329).

De vuurhaard is het centrum van de huiselijke gezelligheid in een Tenggereesche woning. Als de man in huis een strootje moet aansteken, dan zal hij, ook al heeft hij een doosje lucifers in zijn zak, dat doen aan het vuur van den haard, waarbij hij opzettelijk zoo lang mogelijk blijft treuzelen.

Wie meent, dat de Tenggerees een koukleum is en daarom de warmte van het vuur zoekt, vergist zich. Iedere toerist, die het $\pm$ 8000 voet hoog oplopende bergland bezoekt, zal verbaasd staan over de vrij luchtige wijze, waarop desalieden in dit koude klimaat gekleed zijn. Een dun katoenen buis is alles, wat de man tot bedekking van het bovenlichaam draagt; soms ziet men 's morgens knapen met een geheel bloot bovenlichaam lopen, een saroeng als een bandelier losjes over een schouder dragend. Vaak neemt men een dunne saroeng mee, om deze 's morgens vroeg als een soort deken te ge-

bruiken, waarmee men het bovenlichaam bedekt.

Mannen, vrouwen en kinderen zijn dikwijls reeds om 4 of 5 uur 's morgens buiten, om tijdig de verre pasar te kunnen bezoeken; op pasardag is er 's morgens heel vroeg in vele desa's al een druk vertier.

Enkelen beweren, dat de Tenggereezen het met de zedelijkheid niet nauw nemen; dit is onjuist. Gevallen van onzedelijkheid kunnen zich natuurlijk wel hebben voorgedaan in druk bevolkte en door vreemdelingen vaak bezochte streken, maar over het algemeen heeft men in de bergdesa's degelijke opvattingen over moraliteit.

Overspel komt in de Tenggereesche desa's zelden voor. Ook acht men uitgesloten, dat een jongeling op de verloofde van een ander verliefd wordt en haar liefde tracht te winnen.

Zaken om vrouwen of in verband met sexueele neigingen zijn in Tenggereestrekken schaarsch.

De Tenggereezen zijn zuinig. Al wat zij verdienen bij den verkoop van land- en tuinbouwproducten, wordt gespaard, en later benut tot verbetering van de woning. Van vele Tenggereesche woningen in en om de berg-centra van handel en verkeer zijn de zinken en pannen daken, gelegd ter vervanging van bamboe en atap, gemakkelijk betaald uit de met den handel in mais, groenten en aardappelen verkregen winst.

Als landbouwer plant de Tenggerees rijst, djagoeng, koffie, aardappelen, groenten, djarak en wat tarwe (onder den naam van terigoe bekend). Aangezien het hoofdvoedsel uit djagoeng bestaat, is de Tenggerees mais-verbouwer bij uitnemendheid. Hij ziet er niet tegen op, zware berghellingen, welke het maken van terrassen moeilijk maken, te beplanten.

Een eigenaardigen aanblik levert een beplante bergwand op door zijn lage gewassen, waartusschen tjemara-boomen

zich bevinden als veld-grenzen en waarover kleine, smalle paden loopen, welke gewoonlijk aan weerskanten met laag struikgewas (ketjoeboeng) worden afgehaagd, om afspoeling van den grond te voorkomen. De aanplant strekt zich soms uit over immense wanden, van den hoogsten bergrug tot in de diepte van het ravijn. 's Morgens, als er op die hellende terreinen gewerkt wordt, hoort men van wijd en zijn het gezang der knapen en meisjes, die bezig zijn met het verzorgen van den aanplant of met het oogsten van het gewas.

In de buurt van Soekapoera b.v., waar het gebergte hier en daar steenachtig is, ziet men op de toppen van moeilijk toegankelijke, kale kegels of op de ruggen van bergkolossen kleine landbouwersnederzettingen, waarvan de primitieve woninkjes, de schrale maisvelden en de weinige boomgroepen vreemd en hoog tegen de lucht afsteken.

Uit den aard der zaak kan het veld niet anders dan met de patjoel bewerkt worden; ook vrouwen doen aan dezen arbeid mee.

Vóór het bewerken van het veld wordt er thuis eerst een klein offermaal gegeven van sekoel liwet (op een bijzondere wijze bereide rijst) en ajam panggang (ge-roosterde kip), van welke gerechten een tamping of schaal naar het veld gebracht wordt. Bij dat offermaal is de doekoen tegenwoordig, die een gebedsformulier opzegt en van de gerechten een aandeel krijgt (wedjani).

Bij den oogst wordt een eigenaardig gebruik in acht genomen. Is de neptoe (het berekeningscijfer bij voorspellingen enz.) van den dag, waarop voor het eerst geoogst zal worden, b. v. 14, dan zal de landbouwer op dien dag voor het eerst niet meer dan 14 bossen (ontong) mais tegelijk oogsten; daarna wacht hij vier dagen, voordat hij met den oogst voortgaat.

Op den eersten dag van den oogst wordt er op het veld wierook gebrand.

De Tenggereezen zijn niet alleen echte maisplanters, maar goede woudontginners. Indien gij een stuk ondoordringbaar woud wilt laten bebouwen, draag dit dan den Tenggereeschen ontginnerslandbouwer op; het werk is hem toevertrouwd en de praktische bekwaamheid daarvoor is van geslacht op geslacht op hem overgegaan.

Hij weet in ontstellend-korten tijd een bosch te devasteeren; hij is met zijn geringe levensbehoeften, zijn gezonde spierkracht, zijn taai uithoudingsvermogen een eerste-klas-ontginner van geaccidenteerd woud.

Hij kapt, brandt, legt vuren aan, die alle restjes van boschleven dooden en vernietigen. Met zijn patjoel schraapt hij aarde weg; hij maakt hier en daar kleine terrasjes, laat de regen het terrein verder egaliseeren, neemt het werk van de natuur weer over en brengt boomstammen of plant hagen op de plaatsen, waar hij aard-afkalvingen wil voorkomen.

Ook met de groententeelt hebben de Tenggereezen goede verdiensten; zij brengen behalve groenten, ook veel aard-appelen en uien naar de kustplaatsen of staan in relatie met de Tenggereesche groentehandelaars (toekang sajoran), die zich in eenige belangrijke desa's van het gebergte gevestigd hebben.

Hoe gaan de Tenggerees en de Tenggereesche vrouw gekleed?

Wat de kleeding en de sieraden betreft (de vrouw draagt wel eens binggel of voetringen, anting-anting of oorbellen, gondèl of oorhangers, soeweng of oor-knoppen, toesok kondé of haarwongspelden, gelang of armbanden, kaloeng of halskettingen, enz.) merkt men weinig of geen verschil op met de mode van de vlakte in Oost-Java; alleen zijn de sieraden van de Tenggereesche veel eenvoudiger en worden zij minder vaak gebruikt.

Als de vrouw op het veld werkt, bindt zij zich een doek om het hoofd, om te voorkomen, dat het haar bevuild wordt

door opspattende modder. Rijdt zij te paard — en dit wordt door Tenggereesche vrouwen veel gedaan (op een mannen-zadel), vooral wanneer zij verre tochten maken, zoo b.v. naar den Bromo bij gelegenheid van het Kasadafeest —, dan heeft zij ook een broek aan.

De oudsten herinneren zich nog, dat vroeger algemeen door den man werd gedragen: de takwa d.i. een buis van echt Javaansche snit, de eene rand aan de voorzijde recht over den andere, of de beskap, eveneens een buis, waarvan de eene rand met een slip schuin over de andere liep, terwijl de vrouwen algemeen de koelambikoeroeng droegen, een hemd-achtig lang buis, dat men over het hoofd moest aantrekken.

Deze kleedingstukken, waarvoor het goed in de vlakte geweven en blauw ge-verfd werd, — voor zoover bekend, hebben in den Tengger nooit weverijen of blauw-ververijen bestaan; de bodem is voor katoen- en indigocultuur ongeschikt —, zijn nu vervangen door een kort katoenen buis voor de mannen en een badjoe van bloemetjeskatoen voor de vrouwen.

Voorts dragen de mannen als beneden-kleed een korte broek of katok en de vrouwen een saroeng, welke kleedingstukken met een band, gordel of rijgtouw worden vastgemaakt.

Dikwijls hebben de mannen nog een saroeng bij zich, welke zij als een kort kleed om het middel binden of als een soort deken om de schouders dragen.

Wie de oude, groote dorpen in het Tenggergebied bezoekt, zal dadelijk kunnen opmerken, dat zij met overleg aangelegd zijn; zooveel mogelijk zijn plateaus uitgekozen en heeft men rekening gehouden met verschillende omstandigheden: aanwezigheid van water, mogelijkheid van terrassen-aanleg, toegankelijkheid van verschillende zijden, beschutting tegen den wind, enz.

De woningen staan dicht naast elkaar, en er zijn tal van kleine wegen gemaakt ter onderlinge verbinding van verschil-

lende deelen van het dorp. Op enkele plaatsen is over de voornaamste wegen een gardoe- of wachthuisje opgericht, waar men des nachts een vuurtje brandt en dat voor reizende desalieden tot tijdelijk nachtverblijf dient.

Bovendien zijn de huizen van de hoofd- of moederdesa (kradjan) in een van wegen en paden doorsneden dicht complex bijeen; de gehuchten (padoekoehan), vaak zichtbaar uit het dorp, liggen soms op groote afstanden van elkaar en zijn over lange, kleine wegen te bereiken, welke over zware hellingen in bochten en slingeringen zijn aangelegd. Waar de paardenwegen te steil zijn, heeft men daarin treden uitgekap, om te voorkomen, dat de rijdieren bij het klimmen of dalen uitglijden, wanneer de regens die wegen glibberig hebben gemaakt.

Goed looper en klimmer als de Tenggerees is, maakt hij gaarne gebruik van de z.g. verkorte paden, welke groote bochten of slingeringen afsnijden en over hellingen gaan, die door rij- en vrachtpaarden niet begaan kunnen worden.

Zoo kan men b.v. het gehucht Wongsengkoro zeer duidelijk uit de moederdesa Ngadiredjo zien liggen op den hoogen rug van een bergkolos aan de overzijde van een diep ravijn, maar een slechts stapvoets te maken tocht te paard van de kradjan naar het gehucht duurt bijna een uur.

Zondert men het uit vroeger oerwoud overgebleven geboomte van de pedangans (geesten-verblijfplaatsen) en de tjemara's, die hier en daar nog zijn blijven staan, uit, dan is de kom van het Tenggersche dorp nagenoeg geheel boomloos.

Water haalt men met bamboekokers uit de bron of uit het beekje in het ravijn, of voert men zoo mogelijk met behulp van een leiding van doorgesponnen bamboes naar het dorp.

Over het algemeen is er echter in het Tenggergebergte weinig water te vinden; de bronnen hebben er een vrij geringe capaciteit. In vele dorpen is 't moeilijk om

spoelwater te krijgen, waarvan het gevolg is, dat er de hygiëne te wenschen overlaat.

Uit gebrek aan privaten op de kleine erven, is de Tenggerees gewoon zijn behoefte te doen in het ravijn, of aan den kant van eenzame, kleine wegen, bij afgeschreven koffietuinen, enz. Versche mest uit paardenstallen wordt zoodra mogelijk over een gedeelte van het veld uitgespreid.

Faecaliën van rij- en vrachtpaarden blijven dicht of ver van de dorpen op de wegen liggen. Het gevolg van het een en ander is, dat er in bepaalde perioden in sommige druk bezochte of bewoonde desa's een vliegenplaag heerscht.

Verbetering in die toestanden is niet gemakkelijk in verband met allerlei omstandigheden, zooals: de opvattingen der bevolking, de terreingesteldheid, de gebrekkige mogelijkheid van afvoer van faecaliën, de schaarschte van drink-, bad- en spoelwater, maar zal wellicht voor een deel gevonden kunnen worden in den aanleg van septic tanks en het in gebruik stellen van verbrandingsovens.

Al doen de Tenggereezen niet veel aan hygiëne in 't algemeen en lichaamshygiëne in 't bijzonder ¹⁾, toch is de gezondheidstoestand onder hen uitmuntend, hetgeen natuurlijk voor een groot deel moet worden toegeschreven aan het gezonde bergklimaat ²⁾, de reine berglucht en aan het feit, dat de Tenggereezen gedurende het grootste gedeelte van den dag in de vrije natuur zijn.

Dr. Kohlbrugge heeft gedurende zijn langdurig verblijf te Tosari kunnen constateeren, dat van alle ziektegevallen, welke hij onder zijn Tenggereesche gratis-patiënten heeft behandeld, slechts

1) Zij baden of wasschen zich zelden; zoo b.v. baden zij zich in de week of woekoe Galoengan, waarin een bad een min of meer ritueel gebruik is.

2) Junghuhn heeft berekend, dat in de Tengger-zône van 5000 à 6000 voet hoogte de jaarlijksche, zeer gelijkmatige en in verschillende maanden van het jaar bijna onveranderlijke temperatuur 63.5–66.7° Fahrenheit bedraagt.

10% catarrhale aandoeningen van de ademhalingsorganen en 0.5% longontsteking voorkwamen, terwijl tuberculose en scrofulose er onbekend zijn ¹⁾.

De absolute immuniteit der Tenggereezen voor tering verklaart de heer Kohlbrugge als volgt: „Ils (les Tenggerois) ont le sang pur; ils respirent l'air pur des montagnes, qui entre librement dans leurs cabanes, entreouvertes jour et nuit. Le vent souffle à travers les murs de bois et les toits d'herbe, un air frais et délicieux, qui rappelle aux Européens les doux jours de printemps ou d'automne de leur patrie”.

De vermenging met Madoereezen en Javanen heeft zich vooral uitgebreid in de laatste jaren, waarin het Tenggergebied als de belangrijke schuur van voedselvoorraden een grooten invloed heeft uitgeoefend op het handelsverkeer, zoodat er van het „zuiver bloed” der bergbevolking in tal van desa's geen sprake meer is en het wellicht voor den geneeskundige van belang is, om na tegaan, in hoeverre de immuniteitsfactoren zich hebben gewijzigd.

Venerische ziekten zijn er geïmporteerd; blijkens berichten van oude schrijvers waren dergelijke ziekten er vroeger geheel onbekend.

Het Tenggergebied, zoowel in de lagere als in de hogere regionen, is eveneens bezocht geweest door longenpest, welke, dank zij de toegepaste afsluitings- en isoleeringsmaatregelen, spoedig kon worden onderdrukt, hoewel het dicht bij elkaar staan der desawoningen de bestrijding dier ziekte niet gemakkelijk maakte.

Aan de oprichting van de Tenggersche woning zijn eenige gebruiken verbonden. Eerstens moet de doekoen een goeden dag voor de eerste oprichting zoeken door tellingen met behulp van de papan ²⁾.

Zijn de hoofdstijlen (soko) opgericht,

1) Dit geldt voor de patiënten in Pasoe-roeansch Tengger.

2) Zie hierover de hoofdstukken: Priesters en hun attributen, en Tijdrekening en tijdruimten.

dan worden ze van boven met de djarit moelia belegd, gewijde stukken rood en wit goed, welke door sommige doekoenen in een tasch worden bewaard; de twee Oostelijke stijlen worden met witte doeken, de twee Westelijke stijlen met roode doeken belegd. Bovendien behangt men de stijlen met koepat (korfjes van klapperblad, waarin rijst is gekookt), lepet (langwerpige bundeltjes van blad, bevattende een lekkernij van ketan), pi-sang radja (een soort banaan) enz. Is het huis gereed, dan wordt er een offermaal gegeven.

De Tenggersche woning is vrij ruim, omdat er soms vele gezinnen in wonen. Zoo bestaat het gebruik, dat de pas getrouwde man, die geen eigen huis bezit, bij zijn schoonouders komt inwonen. De heer De Wolff van Westerrode trof in een huis te Ngadiwono 5 samenwonende gezinnen aan, behorende tot 4 geslachten. (Aanteekeningen op Veth's Java in het Tijdschr. v. h. Koninkl.-Nederl. Aardr. Genootsch. Tweede serie, deel XII, 1895).

De Tenggersche woning bestaat uit een houten geraamte met een planken of bamboe omwanding ¹⁾, en een dak van half doorgesponnen bamboes, welke over elkaar worden gelegd, beurtelings met de holte naar boven en met de holte naar beneden (toempang tindih). Zoo fungeeren dus die doorgesponnen bamboes als lange pannen; die met de holte naar boven zijn de gootjes, waarin het regenwater naar beneden stroomt; die met de holte naar beneden sluiten de openingen tusschen de randen der naast elkaar gelegene bamboes af en voorkomen dus, dat het regenwater doordringt.

Deze bamboe-daken zijn, toen bamboe in den Tengger schaarscher en schaar-

1) Vroeger waren de wanden ook wel van naast elkaar geplaatste boom- of boomvarrenstammen, welke ruw bekapt en aan de buitenzijde van een laag alang-alang voorzien waren. (Zie De Wolff van Westerrode's Aanteekeningen op Veth's Java).



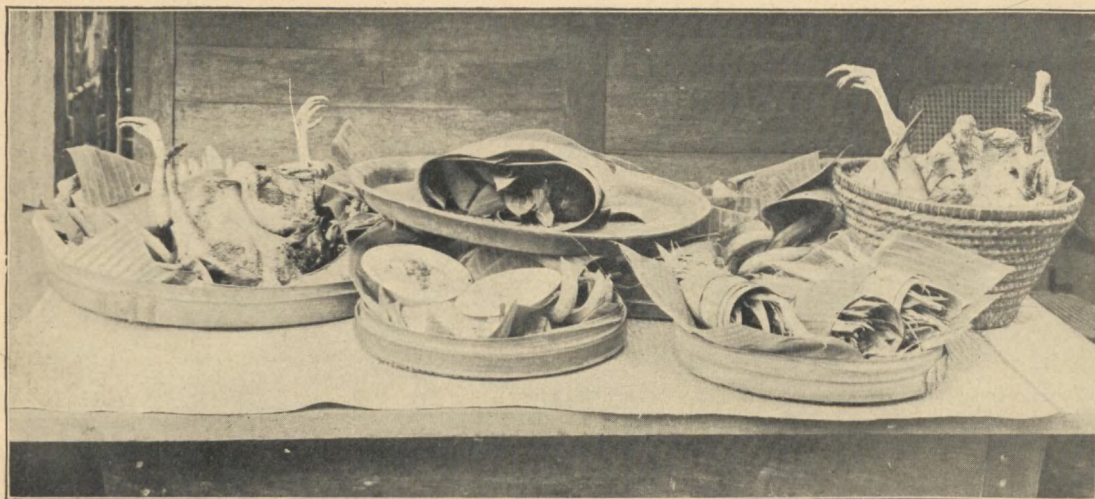
Foto: S. Satake, Tosari

Desa Wonokitri. Links op den voorgrond een sigirran (djagoeng-bewaarplaats).



Foto: S. Satake Tosari

Huizen in de desa Wonokitri.



Offeranden (pras walagara), welke gediend hebben bij een sedekah voor een huwelijksfeest in Tosari (afd. Pasoeroean).



Foto: S. Satake, Tosari.

Tjemarabosch op den weg naar den Penandjakkam.

scher werd ¹⁾, door atap, en later voor de huizen der meergegoeden door daken van zink, blik, houten sirappen of aarden pannen vervangen.

Volgens het oud-Tenggersche gebruik moet het huis in de richting Noord-Zuid opgetrokken worden, met het front en de hierin aangebrachte deur naar het Oosten, maar tegenwoordig houdt men zich niet meer aan dat gebruik en wordt de woning geplaatst al naar gelang van den vorm of de ligging van het beschikbare erf.

Het huis, langwerpig, bevat aan den voorkant een houten deur, welke met een grendel aan de binnenzijde kan worden afgesloten. Slechts enkele, ouderwetsche huizen, zoo b.v. te Ngadisari, treft men nog aan, waarvan de gevel en het interieur met snijwerk zijn versierd.

Aan de voorzijde is tegen den wand een *empèr* of afdak opgericht, onder hetwelk een *ambèn* of bank wordt geplaatst, waarop de bewoners plaats nemen, als zij hun rusttijd buitenshuis willen doorbrengen.

Oude woningen hebben slechts een aarden vloer; in lateren tijd is in de huizen van gegoede Tenggereezen een planken vloer aangelegd.

Raampjes bevinden zich gewoonlijk in den achterwand van het huis, terwijl boven in de korte zijwanden eenige lucht- of lichtopeningen zijn aangebracht.

Eigenlijk is de woning één groot vertrek met een steenen of gemetselden vuurhaard, ongeveer $\frac{1}{4}$ van den lengte-as-afstand op den blooten vloer zich bevindend, dicht bij de plaats, waar ook kleine vertrekken (*gedongan*) zijn gemaakt voor het hoofd van het gezin en zijn vrouw en voor de inwonende familieleden, een *petoeron* of kamertje voor een jong bruidspaar, kleine hokjes, tegen

een wand gebouwd en aan de voorzijde van een gordijn voorzien.

Het ruime interieur van een Tenggersche woning zou men kunnen onderscheiden in de gezellige verblijfplaats en de kale reserve-gebruikplaats. De gezellige verblijfplaats omvat ongeveer de helft van het huis, daar bevindt zich de vuurhaard, tevens keuken, met vlak er boven het bamboe-rak, dat men een hangend ijl lattenwerk zou kunnen noemen, de z.g. *pogo*, waar men dingen bewaart, welke door haardrook en haardwarmte geconserveerd kunnen worden, zoo b.v. *trasi* en andere ingrediënten, suiker, *djagoeng*, enz. ¹⁾.

Reeds in 1785 werd het nut van den Tenggerschen vuurhaard opgemerkt. Adriaan van Rijck schreef er over: „Door dit gestadig vuurstoken vindt men in die huizen meesttijds zooveel rook, dat een Europees het er nauwelijks kan uithouden; hen verveelt het niet door de gewoonte; zij weten er dit nuttig gebruik van te maken, dat ze eerst gedolven Uijen en versch gesneden Jagons op zolders, die van bamboezen gemaakt, zich inwendig over het geheel huis uitstrekken, droogen en voor bederf bewaren” (Berigt wegens de zeden en gewoonten der Opgezetenen van den Bromo en bijgelegen volken op het eiland Java, getrokken uit een brief van den Heer Adriaan van Rijck, enz. in Verhandelingen van het Bataviaasch Genootsch. van K. en W. VIIe deel, 1814).

Latere schrijvers hebben de heiligheid van den primitieven Tenggerschen vuurhaard op verschillende wijzen voorgesteld. Domis beweert, dat de Tenggereezen opzettelijk banken bij den haard hebben geplaatst, om te voorkomen, dat vreemdelingen te dicht dien haard naderen. Raffles deelt mede, dat de Teng-

1) Om in de groote behoefte aan bamboe in den Tengger te voorzien, zijn van bestuurswege uitgestrekte bamboetuinen in het Pasoeroeansche district Tengger aangelegd.

1) Door toepassing van de voorschriften betreffende de woningverbetering in het belang der pestbestrijding zijn in sommige *desas* de *pogo's* of rakken boven de vuurhaarden in Tenggersche woningen verduwen.

gereezen 't zelfs als heiligschennis beschouwen, wanneer een vreemdeling den haard aanraakt.

Ysseldijk bericht, dat de Tenggerees verhuist, wanneer het haardvuur is uitgegaan.

Volgens Baron van Aylva Rengers mag het vuur van den haard nooit ophouden te branden en mag geen vreemdeling zich dicht bij deze plek ophouden. Alleen wanneer het huis geheel verlaten werd, liet men het vuur uitgaan.

Als een vreemdeling vuur noodig had, b.v. om een sigaar of een pijp aan te steken, mocht hij niet zelf het vuur uit den haard nemen, maar werd hem een brandend houtje door een der Tenggersche bewoners van het huis aangereikt.

Welke groote beteekenis de vuurhaard volgens de religieuze opvattingen van den Tenggerees heeft, blijkt o.m. uit het gebruik bij huwelijksvoltrekking, dat de bruid bij het bestrijken van verschillende voorwerpen met borèh, de hoofdstijlen en den haard van het huis niet vergeet, evenzoo uit het gebruik, om van tijd tot tijd ter herdenking van den vuurhaard een offermaal te geven, bestaande uit djenang poetih en djenang abang (djenang is een soort taaie, kleverige koek, gemaakt van meel en suiker).

Vlak bij den haard wordt op lage rakken het primitieve keukengerei opgesteld, zoodat de huisvrouw het bij de hand heeft; daar bevindt zich ook het houten blok voor het stampen van rijst of mais, de lange, holle bamboekoker (goembeng), waarmede de vrouw of de dochter het water uit de bron haalt, de ondo djaler (letterlijk: de mannelijke ladder of de ladder voor mannen)¹⁾, welke men b.v. gebruikt bij herstellingen van het woningdak.

In oude Tenggereesche woningen waren

1) De ondo djaler is een bamboe, waarin holten gekapt zijn voor het plaatsen der voeten, de ondo èstri (ladder voor vrouwen) is een ladder, bestaande uit twee bamboestaven, welke door sporten aan elkaar verbonden zijn.

de wanden aan de binnenzijde met gordijnen behangen; langs die wanden waren breede rust- en slaapbanken voor de gasten geplaatst; tegenwoordig volstaat men met één groote en breede bank, welke dicht bij den haard geplaatst is.

De andere helft van het huis is kaal; soms ziet men daar in een hoek de materialen opgestapeld, welke noodig zouden kunnen zijn voor herstellingen of bijbouw, zooals houtwerken, zand, enz.

Het erf is gewoonlijk klein en boomloos. Waar afgravingen of ophoogingen hebben plaats gehad, ziet men den buitenwand der verhooging gestut door of beschermd met tegen dien wand gespannen stukken hout, waardoor verzakking of afschuiving van aarde wordt voorkomen.

Soms zijn de woningen zóó dicht bij elkaar geplaatst, dat er van erven eigenlijk geen sprake kan zijn; elders zijn de erven van elkaar gescheiden door hagen van struiken en perzikboompjes; soms treft men op de erven kleine tuintjes van groenten en bloemen aan.

Op elk erf van een landbouwer, hoe klein het ook moge zijn, ziet men altijd een hoog stellage of rak, de z.g. sigirran, waaraan de van het veld geoogste dja-goengkolven worden opgehangen. De sigirran bestaat uit eenige in den grond gestoken bamboes, waaraan stevige, horizontale latten worden bevestigd, en over deze latten hangt men dicht naast elkaar de ontongs of bossen djagoengkolven (een ontong bevat gewoonlijk 20 kolven), welke alle nog van de schutbladen zijn voorzien. Daar de horizontale latten dicht boven elkaar geplaatst zijn en de sigirran vrij hoog is, ziet deze dja-goeng-bewaarplaats, wanneer zij vol is, er uit, alsof zij een nette, dichte stapel is van op stokken gestoken maiskolven.

De sigirran is soms wel 6 M. à 8 M. hoog en wordt aan den top voorzien van een kort dak, rechts en links over den platten stapel uitstekend, waardoor voorkomen wordt, dat de regen in de aan

de bovenste lat gehangen trossen door-
dringt.

Zoo nemen deze Tenggereesche open
djagoengrakken slechts een zeer beperkte
ruimte in; de mais blijft niettemin goed
geconserveerd en wordt niet door de
boeboek (klein insect, dat de djagoeng
aanvreet en verpulvert) aangetast.

Zoo vormt de gevulde sigirran een in
de lucht hangenden, dichten wand van
maiskolven, welke den geheelen dag aan
weer en wind blootgesteld is, en zelfs
den regen kan verdragen, wijl het re-
genwater langs de gladde, stijve schut-
bladeren afglijdt. Zoo kan de djagoeng
ongeveer een jaar lang bewaard worden,
zonder dat zij bederft; door het zonlicht
wordt zij minstens even goed geconser-
veerd als door keukenrook; en ook tegen
de weinige vogels, welke er in den Teng-
ger zijn, is ze veilig, omdat elke kolf nog
door de schutbladeren beschermd is.

Telkens als de huisvrouw wat mais
voor het voedsel noodig heeft, klimt de
man op een ladder en haalt hij van de
bovenste lat eenige bossen af, welke op
de pogo of haardrak worden gedeponneerd.

Zoo zijn de sigirrants op de open
erven van een dorp de uiterlijke kentee-
kenen van voedsel-overvloed of voed-
sel-schaarschte; vooral als men op een
bergrug of berghelling staat en daardoor
een overzicht krijgt over het beneden
liggende dorp en over de sigirrants, kan
men met één oogopslag zien, hoe het met
de voedselvoorraden staat.

De Tenggerees houdt van zijn vee en is
een goed veefokker.

De van regeeringswege toegepaste maat-
regel, om Hollandsch fokvee in te voeren
en aan de desa's in gemeentelijk bezit te
geven, heeft het nut gehad, dat de Teng-
gereesche melkkoeien een zekeren naam
gekregen hebben en de Tenggersche
veebezitters met den verkoop van het
gefokte melkvee goede winsten hebben
gemaakt.

Van de dieren, die in het huis of op het
erf aanwezig zijn, noem ik het Tengge-

reesche paard ¹⁾ en den Tenggereeschen
hond; ik noem dat paard en dien hond
Tenggereesch, omdat zij eenige opval-
lende eigenschappen hebben, welke bij
dergelijke diersoorten van de vlakke niet
worden aangetroffen.

Van het Tenggereesche paard kan
worden gezegd, dat het een even goed
bergklimmer is als zijn meester en even
grootte afstanden kan afleggen als de te
voet reizende Tenggereesche landbouwer.
Hageman noemt het kernachtig: „mon-
tagnard in zijn hart”.

Of het als rijpaard dient, dan wel be-
vracht is met volle zakken aan weerszij-
den van het zadel, het neemt de hoogten
der bergen en daalt de hellingen af even
rustig, alsof het over de vlakke Zandzee
loopt.

Is de helling zwaar, dan zijn hierin
gewoonlijk treden uitgekapt, welker ran-
den door inplanting van bamboelatten
tegen afspoeling beveiligd zijn. Welnu,
ook deze lange trap neemt het Teng-
gereesche paard met gemak, rustig de
treden opklauterend en over groote keien
stappend.

Het voortdurend zwaar stijgende pad
van Tosari via den z.g. Spekkoek naar
Ngadiwono vormt een klim, waarover
men, te voet gaand, ruim een uur zou
doen, zonder den tijd nog in aanmerking
te nemen voor de onontbeerlijke rust-
poozen. Het Tenggereesche paard brengt
den toerist over dat pad naar Ngadiwono
in onafgebroken klim. Bij het dalen is de
schuifbeweging over losse zandlagen voor
het Tenggereesche paard altijd heel ge-
woon, terwijl die bij den ruiter eigen-
aardige gewaarwordingen doet ontstaan;
merkt men goed op, dan zijn de voorpoo-
ten van het paard bij het sterk dalen als
stijve staken, terwijl het achterlichaam
zoo dicht mogelijk bij den grond neigt,
waardoor de achterpooten sterk gebogen

1) Van regeeringswege zijn hier en daar in
den Tengger dekhengsten gestationneerd tot
verbetering van het paardenras, een maat-
regel, welke door de Tenggereezen wordt
gewaardeerd.

zijn. De lange, aanhoudende daling b. v. van de Moengal-pas naar de Zandzeevlakte wordt door toeristen, die last hebben van slapheid der knieën, gewoonlijk te paard uitgevoerd, en het Tenggereesche paard volbrengt sjokkend, nu en dan schuivend, maar bijna nooit struikelend, zijn taak van rijdier. Zelfs in den Westmoesson, als de hellende kleigronden van het gebergte zeer glad zijn, kan men de capaciteiten van het Tenggereesche rijpaard bewonderen.

In den regentijd kan men op de klef-fige, vochtige of modderige wegen en paden in den Tengger korte of lange strepen over den betrapten bodem zien, strepen, welke aanduiden, dat het Tenggereesche paard niet alleen klimmen en schuiven, maar ook glijden kan. Dit glijbaantje doen van het rijpaard heeft menigen toerist angstige momenten bezorgd.

Baron van Aylva Rengers, die in 1830 den Tengger bezocht, geeft dit als volgt weer: „De gevaren, welke de terugweg ons aanbod, gaven wel eenige afleiding, want het had gedurende den nacht geregend, en de steil aflopende wegen waren zóó glibberig geworden, dat de paarden dikwijls verplicht waren, zich verscheidene passen ver op hunne vier pooten te laten voortglijden” (Onuitgegeven dagboek in Bijdragen tot de kennis der Nederl. en vreemde koloniën 1846).

Maar wanneer men het klimmende, klauterde, glijdende rijdier zijn eigen weg laat zoeken en hem niet hindert, door de leidsels te gebruiken of zich met de beenen aan zijn flanken te klemmen, of voorwaartsche bewegingen op het zadel te maken, dan loopt het paard over het steile glibberige pad voorzichtig en in kalm tempo voort, steenen en gaten mijdend en bij het glijden zijn evenwicht behoudend.

Even merkwaardig als het Tenggereesche paard is de Tenggereesche hond, de bewaker van huis en veld, de trouwe makker van het paard. Want hij gaat mee op verre tochten, welke voor hem

avontuurlijker zijn dan voor mensch of paard, wijl hij door andere, vreemde honden kan worden aangevallen.

Behoedzaam, vlak bij het paard of vlak bij den meester, loopt hij mede door de vreemde desa's. Is hij niet bang, dan betreedt hij snuffelend de erven, laat zijn tanden zien of gaat een gevecht aan, waarbij hij soms bloedende wonden oploopt of toebrengt. Honden, die sporen van een hevig gevecht aan zich dragen, als gehavende ooren, lidteekens van wonden aan lichaam, pooten of staart, zijn niet zeldzaam. Vooral aan het begin van den tocht loopt hij welgemoed vooruit. Zeker van den weg, welke de meester en het paard zullen volgen, gaat hij zóóver voor, dat hij geen levend wezen meer achter zich ziet. Is hij niet zeker van den te volgen weg, dan blijft hij, als hij ver vooruit geloopt is, op een kruispunt of driesprong staan, wachtend tot dat meester en paard weer aangekomen zijn. Aardig is 't, om te zien, hoe instinct en aandacht van den berghond hierbij gespannen zijn; het komt zelden voor, dat de hond, als hij ver vooruit loopt, zijn meester kwijt raakt.

Gedurende den rusttijd van den reiziger en het rij- of vrachtdier, neemt ook de hond zijn rust, en het is, alsof hij volkomen begrijpt, die rust noodig te hebben. Hij gaat zitten of liggen op den weg zonder zich te bekommeren om de menschen, dieren of dingen, die in zijn nabijheid zijn.

Even sober als de meester, eet de Tenggereesche hond natuurlijk wat de pot van restantjes schaft, bijgevolg dus nooit of zeer zelden vleesch of kluiven. Toch is hij sterk en kan hij uren lang meelopen, telkens vooruitgaand en weer teruglopend, zoodat men van den Tenggereeschen hond wel eens zegt, dat hij daardoor op één en dezelfde tocht een tweemaal grooteren afstand aflegt dan de meester of het paard.

Hij is gewend aan de koude, maar toch zoekt hij graag de warmte; zoo

legt hij, als hij zich behaaglijk wil voelen, zich te slapen op de nog warme asch van een uitgegaan houtvuurtje.

Kwaadaardig tegen vreemde menschen is hij over het algemeen niet; hij behoort, wat zijn verhouding tot de menschen betreft, tot de blaffers, die niet bijten. Maar hij laat zich alleen wegjagen door den meester. Werpt deze b.v. een steen of een hard voorwerp naar hem, dan jankt hij, ook al wordt hij niet getroffen; enkele malen heb ik zelf opgemerkt, dat een hond jankend wegliep, als de meester een steen opdraapte.

Volgens het verhaal van L. Burer (zie (zie zijn opstel: Aanteekeningen op een reis naar en in de omstreken van Malang en gedurende een verblijf aldaar van 1837 tot 1847 in *Biang Lala* 1e jaargang, 2e deel) zouden er toen ook wilde honden in het Tenggergebergte geweest zijn. De vroeger veel voorkomende echte Tenggereesche honden, die een dikke donkerbruine vacht, een dichtbehaarden, breeden kop, een dikke harige staart en een donker gekleurde tong hadden, worden tegenwoordig zelden meer aangetroffen. Door de rasvermenging met de ingevoerde honden uit de vlakte heeft de Tenggereesche huis-canis het tegenwoordige type van „kampong-gladakker” gekregen, wel dicht- en steilharig, maar met minder forschen lichaamsbouw dan de Tenggereesche hond van vroeger, en met de merkwaardige eigenschappen, welke

hij in verband met zijn leven in het gebergte kregen heeft.

De heer Dr. H. J. F. Kohlbrugge heeft de twee volgende typische bijzonderheden van den Tenggereeschen huishond kunnen vaststellen, namelijk, dat de voorpooten korter zijn dan van den Javaanschen kamponghond en dat de dijbeenen langer zijn dan van den Europeeschen hond (den dashond uitgezonderd).

Wat het karakter der Tenggereesche honden betreft, genoemde schrijver geeft het in het kort als volgt weer:

„Het dier is moedig en brutaal; aan vreemdelingen laat hij graag de tanden zien, en honden wurgt hij liefst, als hij kan. Onder zijns gelijken is hij de koning, die ook geen makker op zijn erf wil dulden, ook houdt hij van de jacht, voor welk genoeg de kamponghonden ongevoelig zijn. Evenwel bij al hun moed is toch valsheid een karaktertrek; een sterkeren vijand gaan zij uit den weg tot zij hem onverwachts al slapende of in paring kunnen overvallen; zulk een concurrent blijft hun vijand. Alle tijdelijke vriendschap is slechts schijnbaar, slechts een list, om later met meer zekerheid hun slag te slaan. Treffend is hunne jalouzie maar daarnaast ook hun trouw” (Zoogdieren van den Tengger door J. H. F. Kohlbrugge in *Natuurk. Tijdschr. van Ned. Indië*, deel LV, negende serie, deel IV, 1896, blz. 292).

Hoofdstuk VIII.

Geboorte en jeugd.

Wanneer een vrouw zeven maanden zwanger is, heeft in het Tenggersche huisgezin het z.g. njajoetti plaats, een kleine offerplechtigheid, welke uit het oude animisme is blijven bestaan en nu nog bij Mohammedanen onder den naam van tingkeb voor hetzelfde doel als bij de Tenggereezen gehouden wordt: de bevalling der zwangere vrouw voorspoedig en het kind later gelukkig te doen zijn.

Voor de kleine sedekah ten behoeve van het njajoetti zijn bepaalde offeranden noodig. De doekoen gaat op een matje tegenover de zwangere vrouw zitten; tusschen hen zijn de offeranden opgesteld. Terwijl de doekoen dezen besprenkelt, zegt hij een bepaald gebedsformulier op.

Het valt op, dat in zulk een gebedsformulier het ongeboren kind wordt voor-

gesteld als zich te bevinden in een per-tapan (kluizenaarsverblijf).

Bij deze plechtigheid tusschen vrouw en doekoen is niemand anders meer dan de echtgenoot tegenwoordig. Bij het gereedmaken der offeranden is aan deze drie personen gedacht: vader, moeder en ongeboren kind; immers, onder de offeranden bevindt zich voor elk dier personen een bepaalde toempeng (hoopje rijst). Voorts ziet men onder de offeranden ten behoeve van de njajoetti-plechtigheid ook de z.g. tamping antrem-antrem, een tot klein schaalpje gevouwen pisangblad, waarin van alle gereedgemaakte offergerechten een klein beetje gedaan is, aldus vormende het alles bevattende offer-gerecht, dat zoowel door den vader als door de moeder gegeten moet worden.

Een merkwaardig gebruik bij het njajoetti is, dat de moeder de punt van een streng katoenen garens, welke door een dun bamboezen klosje gestoken is, in de hand vasthoudt, terwijl de priester zijn gebed opzegt. Na afloop van het gebed wordt de streng in twee stukken gesneden; het eene stuk wordt als z.g. teboessan (losprijs) aan den echtgenoot gegeven, die het om zijn rechterpols doet binden; het andere, langste stuk met het bamboezen klosje bindt de vrouw zich om het middel, en wel zóó, dat het klosje haar navel bedekt.

Dan gaat de doekoen in huis vlak vóór de deur-ingang staan.

Hij houdt een levende kip (de z.g. petjel brotot), waarvan de kop met zout en tamarinde besmeerd is, in zijn handen, en nadat hij weer een kort gebedsformulier heeft opgezegd, zwaait hij de kip heen en weer en laat hij haar ten slotte los. Op datzelfde oogenblik knijpt de vrouw met forschen vingerdruk het bamboezen klosje aan haar buikband stuk.

Dit alles stelt een op het animisme ge-gronde, symboliseerende handeling voor, waarvan zelfs de naam verzinnebeeldend is. Petjel namelijk is een gerecht van fijn-uitgeplozen kippevleesch, bereid met

sambel, klappermelk en andere verschillende ingrediënten (vandaar, dat de kop van de kip met zout en tamarinde is besmeerd), een pittig-smakelijk gerecht; brotot beteekent: het zich losmaken uit een kring; de bedoeling van de verzinnebeelding is, dat de vrucht met de nageboorte zich snel moge losmaken uit de schoot van de zwangere vrouw en dat het kind mooi en deugdzaam moge zijn. De man en de vrouw blijven het garen als pols- en buikband gebruiken, totdat het geheel versleten is.

Komt het kind dood ter wereld, dan is er een kleine sedekah noodig met een offer-gerecht, dat „sekoel brokohan” heet (rijst in een reismandje). De nageboorte (batoer) wordt in een klapperdop gedaan en in huis begraven of boven in de huis-sanggar gedeponeerd.

Bij het z.g. tjoelak poeser, d.i. wanneer de navelkorst van het jonge kind afvalt, wordt weer een klein offermaal gehouden, waarbij het kind tevens een naam krijgt.

Veertig dagen na de geboorte wordt het kind de tong geschraapt (di kerik) met alang-alang, en ook hieraan is een kleine plechtigheid verbonden, bestaande in het offeren van de toempeng kerik (een hoop rijst met allerlei gerechten er om heen gerangschikt), waarmede men bedoelt, den goden te vragen, dat het kind later goed en vlot moge spreken. De jonge moeder mag binnen 40 dagen na de geboorte van het kind niet eten en niet doen, wat zij niet binnen 7 dagen na de geboorte van het kind gegeten en gedaan heeft. Al wat de moeder toegestaan is, binnen 7 dagen na de geboorte te eten of te doen, noemt men pagoet. Zoo heeft men den term: pagoet ngléntjèr, d.i. het binnen 7 dagen na de geboorte van haar kind toegestaan zijn aan de moeder om rond te loopen of te wandelen in het huis of op het erf. Heeft de moeder dat niet binnen 7 dagen na de geboorte van haar kind gedaan, dan mag zij dat ook niet binnen 40 dagen na haar bevalling doen.

Heeft zij binnen 7 dagen na de geboorte van haar kind geen vruchten gegeten, dan mag zij dat ook binnen 40 dagen niet doen. Enz. Om zulk een pagoet-verbod niet te hinderlijk te doen zijn, brengt men de moeder na haar bevalling allerlei gerechten, vruchten, koek, enz. waarvan men haar een beetje laat proeven, opdat zij binnen 40 dagen nagenoeg van alles kan eten, waarin zij trek krijgt.

De naamgeving kan plaats hebben kort na de geboorte van het kind of later en heeft dan plaats met een sedekah, waarbij de doekoen tegenwoordig is en als offeranden djenang abang en djenang poetih (roode en witte djenang, een taaie soort lekkernij, gemaakt van meel, suiker en klappermelk) gebruikt worden.

Vaakt wordt de naam van het kind bedacht naar den naam van den marktdag, waarop het geboren is, b. v. Ponidag, waarop het geboren is, b. v. Ponidag,

man, Ponidin, naar Pon, Legiman naar Legi.

Veertig dagen na de geboorte wordt het hoofd van het kind geschoren, om den haargroei te bevorderen.

In de notulen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen staat vermeld: „Toch is volgens den doekoen van Tosari het afsnijden van een haarlok op ongeveer vijfjarigen leeftijd nog in gebruik. Dit geschiedt door den doekoen, die daarbij zijn ring bezigt; het haar, dat boven op de kruin door de ring gaat, wordt op drie plaatsen afgeknipt”.

Als het kind 6 à 7 jaren oud is, wordt het besneden, waarbij de incisie-methode wordt toegepast. Ook is het tandenvijlen (pangoer) nog in gebruik (te onderscheiden in pangoer poetjoek d.i. het oppervlakkig vijlen der tanden en het pangoer pandes d.i. het dieper afvijlen der tanden).

Hoofdstuk IX.

Verloving en huwelijk.

De Tenggereezen hebben over het algemeen degelijke begrippen omtrent huwelijksstrouw; polygamie en echtscheiding komen bij hen niet voor of behooren tot enkele uitzonderingen op den regel van den hechten huwelijksstrouw. Kinderhuwelijken komen weinig voor. Toch is een kinderhuwelijk mogelijk; de doekoen van Tosari vertelde mij, dat het kind bij de huwelijksvoltrekking minstens 7 jaren oud moet zijn.

Het kinderhuwelijk is zoo geheel in strijd met de Tenggereesche opvattingen van verloving en huwelijk, dat ik het een inschuiving van den Islam acht; gelukkig komen dergelijke huwelijken slechts heel weinig tot stand.

De verloving (patjangan) wordt bedisseld tusschen de ouders, en bij die bespreking zijn de jongeling en het meisje tegenwoordig.

Tusschen de vaders van laatstgenoemden heeft dan de navolgende samenspraak plaats:

A. Broeder B., ik ben hier gekomen, om uw dochter Sarinah te vragen; uw dochter wordt verlangd door mijn zoon, genaamd Madin; vraag nu uw dochter, of zij wil of niet; als zij wil, zal ik haar een kleed als verlovingsgeschenk geven.

B. Vraag zelf, of zij wil of niet, opdat gij het zelf kunt vernemen.

A. (tot Sarinah). Meisje, wilt gij, dat ik u si Madin tot echtgenoot geef.

Sarinah. Ja, ik wil, vader, als namelijk die daar mij wil.

A. Goed, nu wilt gij; als gij door iemand anders gevraagd wordt, sta dan het verzoek niet toe, want ik geef u nu dit kleed als verlovingsgeschenk; hier, ontvang dit kleed als verlovingsgeschenk.

A. (tot B.). Broeder B., daar nu onze kinderen reeds willen en beiden hun wensch te kennen hebben gegeven, komt, laat ons dan naar den doekoen gaan, om te vragen, een gunstigen dag (voor het huwelijk) uit te zoeken.

Beiden begeven zich dan naar de woning van den priester.

A. (tot den doekoën). Kjai doekoën, wij komen hier ons beleefd verzoek voorbrengen; ons beleefd verzoek is, dat gij voor onze kinderen, die met elkaar willen trouwen, een gunstigen dag uitzoekt en dat gij het huwelijk voltrekt. De doekoën raadpleegt dan zijn papan en geeft den gunstigen dag voor het huwelijk op.

Kort daarop komt de jongeling Madin naar zijn aanstaanden schoonvader (B.); ten huize van dezen heeft dan de volgende samenspraak plaats.

Madin. Ziet, vader, ik zit hier vóór u, ik breng u mijn eerbiedige groet en kniekus, en als ik mijn eerbiedige groet en kniekus gebracht heb, verzoek ik uw heilaanbrengende vergunning, om voor het huwelijk te mogen opgaan naar de gewijde offerplaats van Kjai Goeroe, den vorst der priesters en geloofsverkondigers, die mijn lichaam zal uithuwelijken, vader.

B. Ja, mijn jongen, daar uw lichaam reeds bestemd is voor de vorming van een paar, moge gij op een volgenden dag gemakkelijk trouwen, moge gij spoedig ontvangen de huwelijking door Kjai Goeroe, vorst der priesters en geloofsverkondigers, mijn jongen.

In de afgelegen desa's van het Tenggergebied, zoo b. v. in Sedaèng (Pasoeroeansch Tengger), is het nu nog gebruikelijk, dat, wanneer tot de verloving besloten is, het meisje in bijzijn van haar ouders tot haar aanstaanden echtgenoot zegt:

Broeder, ik heb wat te zeggen; wat ik nu te zeggen heb, broeder, is, dat ik u gekregen heb, en dat ik den zegen van vader, den zegen van moeder gekregen heb; moge het u gegeven zijn, om gemakkelijk werk te vinden, moge het u gegeven zijn, om snel den zegen van vader en den zegen van moeder te ontvangen!

Hierop antwoordt de aanstaande echtgenoot:

Meisje, ik heb nu iets te zegen, weet gij mijn woning-rijstbewaarplaats, moge ik dan uw hemel zijn en den zegen krijgen van vader en moeder, meisje!

De jongeling heeft meer dan eens gelegenheid gehad, om het meisje, voor wie hij liefde heeft opgevat, te ontmoeten: op het veld, of bij de bron, waar zij water haalt, of op het Karo-feest, of op een bruiloft. Gewoonlijk zijn beiden het reeds met elkander eens, wanneer de jongeling zijn wensch, om met het meisje van zijn hart in het huwelijk te treden, bij zijn vader voorbrengt.

In verschillende desa's van het Tenggergebied is mij de verzekering gedaan, dat het nooit voorkomt, dat ouders niet instemmen met den vrijen wil hunner kinderen betreffende het huwelijk. Wenschen een jongeling en een meisje met elkaar te trouwen, dan gaan de ouders altijd met hun plan accoord en is de beradslaging ten huize van de ouders van het meisje enkel een formaliteit.

Ook acht men ondenkbaar, ongeoorloofd en ten hoogste ongepast, dat de verloofden vóór de voltrekking van het huwelijk intieme gemeenschap met elkaar hebben; de Tenggereezen hebben ten opzichte hiervan hoogstaande opvattingen, welke voor een goed deel met de godsdienst-eischen betreffende de reinheid van ziel en gemoed in verband staan, terwijl, gelijk uit verschillende formulieren kan blijken, het huwelijk geacht wordt gesloten te worden voor en door Sang Hijang Goeroe. Toch gaan de verloofden wel eens samen uit b.v. naar een feest, waarbij zij dan vergezeld worden door de ouders van het meisje.

Evenzoo acht men het „roesoeh" (gemeen, ongepast), dat iemand op een verloofd meisje, door haar ouders reeds voor een anderen man bestemd, verliefd wordt en dat zoo'n meisje de liefde van een anderen man dan haar verloofde beantwoordt en de verloving verbreekt. Iets dergelijks komt in het Tenggersche leven niet voor.

Volgens het oud-Tenggersche gebruik worden bij de verloving de jongeling en het meisje, evenals bij het huwelijk wel eens vertegenwoordigd door wakils (vertegenwoordigers), die elkaar raadsels (tjangkrimans) opgeven in met elkaar te houden samenspraken, b.v.

A. (vertegenwoordiger van het meisje). Waarvoor zijt gij hier gekomen?

B. (vertegenwoordiger van den jongeling). Ik heb een rambon (bantèngstier) en dien zou ik gaarne willen ruilen met een djawi (bantèngkoe).

A. Ik heb wel een djawi (bantèngkoe), maar die is nog klein en jong.

B. Dat is niets; al is ze nog klein, ik wil haar toch wel hebben.

A. Omdat het hier een vrouwelijke bantèng betreft, moet gij bij dien ruil nog een toeslag geven.

B. Wat voor toeslag wenscht gij dan te hebben?

A. Ik wil er nog een gouden geroes (strijkijzer); een gouden tjowèk (sambelwrijfbord), een gouden wakoel (rijstmand), een gouden èntong (rijstlepel), een gouden iroes (scheplepel) bij hebben.

B. Goed, dat alles zal ik er bij doen, omdat ik nu eenmaal het jonge bantèngwijfe verlang te bezitten.

Hierna vraagt de vader van den bruidegom aan de gasten, onder wien gewoonlijk ook de doekoen zich bevindt, of men met zulk een ruil genoegen neemt.

Aldus de naieve, gemoedelijke en met de vredigheid van het stille gebergte overeenstemmende wijze, waarop men aan de verlovingsbeslissing eenige plechtigheid gaf; het thema van den bantèngstier en de bantèngkoe werd vaak in tal van details en met verschillende variaties in de samenspraken uitgewerkt.

Er zijn nu nog maar enkelen, die dergelijke toepasselijke raadsels voor verlovingsplechtigheden kennen.

Is nu de dag van het huwelijk door den doekoen bepaald, dan worden tijdig alle voorbereidende maatregelen voor de huwelijksplechtigheid en het daaraan ver-

bonden feest getroffen. Op den dag van het huwelijk, even voordat de voltrekking hiervan zal plaats hebben, wordt gewoonlijk een kleine slametan gegeven van djenang poetih en djenang abang¹⁾ ten huize van de bruid.

Het z.g. mapag warang (letterlijk: het afhalen van de waranggana d.i. een hemelsch wezen van het vrouwelijk geslacht) heeft plaats, nadat het ngarak, d.i. het in feestelijken optocht rondbrengen van den bruidegom, is uitgevoerd.

De optocht komt aan op het erf van de bruid, die uit haar huis geleid en haar jongen gemaal tegemoet gebracht wordt.

Bij dezen optocht wordt de bruidegom vergezeld door 4 sinomans (knapen), de bruid door 4 prawans (maagden).

Op de cadans van de gamelan slomprèt (deze wordt gewoonlijk voor optochten gebruikt, waarbij behalve eenige gamelan-instrumenten ook de slomprèt, een soort klarinet, wordt bespeeld) voeren de 4 knapen en de 4 maagden, de laatsten met sampoor of sjaal aan, een dans uit, welke vrij sober is van bewegingen.

Het oud-Tenggersche gebruik, volgens hetwelk ook meisjes uit gegoede families een soort figuurdans uitvoerden bij bruiloften en op het Karofeest, gaat langzamerhand verdwijnen, hetgeen voor een deel moet worden geweten aan het noodgedwongen overnemen van de conservatief Javaansch-Moslimsche opvatting, dat het voor een eerbare vrouw niet geoorloofd is, om in het publiek te dansen.

De wijze, waarop de bruidegom en de bruid opgetooid zijn, verschilt slechts heel weinig van die, waarop een Javaansch bruidspaar gekleed en versierd wordt. Voor het kleeden en met sieraden opsmukken van het bruidje kent men in het Tenggergebergte evenals in de Javaansch-Moslimsche streken een specialiste, de toekang paès, die het voorhoofd beschildert, het blanketsel (aès) aanbrengt, het

1) Djenang is een soort stijve pap, bereid van rijstmeel met klappermelk, suiker enz.

haar kapt, het kleed schikt en plooit en de sieraden aanbrenkt: de haarspelden, den buikband, de halsketting met de drie maansikkelvormige platen, de polsringen, de bovenarmbanden, enz.

Het naakte bovenlichaam van den bruidegom en de schouders en hals van de bruid worden naar oud-Javaansche wijze met gele borèh besmeerd, een soort zalf, van welriekende bloemen en kruiden gemaakt.

Bij het huwelijk moeten het meisje en de jongeling elkaar geschenken geven; het geschenk van het meisje bestaat in een bokor of koperen kom, bevattende klaargemaakte sirihpruimpjes, strootjes, tabak enz., alles overdekt met een stuk rood goed; het geschenk van den jongeling bestaat, behalve in de huwelijksgift van twee rijksdaalders, ook nog in een mand met rijst en vruchten.

Bij het wisselen der geschenken (asrah pengantèn, d.i. wat de bruid en bruidegom aan elkander overhandigen of doen overhandigen) worden de jongeling en het meisje ieder vertegenwoordigd door een daarvoor speciaal aangestelden man (wakil). Deze twee vertegenwoordigers nemen ten huize van de ouders der bruid, waar het huwelijk voltrokken wordt, vlak tegenover elkaar op een uitgespreide mat plaats, ieder met het huwelijksgeschenk vóór zich. De bruidegom en de bruid zitten achter hun vertegenwoordiger. Dicht bij hen neemt de doekoen plaats en wel zoo, dat de wakil van de bruid rechts van hem is. Dan houden de vertegenwoordigers, voordat zij de geschenken aan elkaar overgeven, een lange samenspraak, waarin tal van zinnebeeldige voorstellingen worden gegeven.

Er zijn nu in het Tenggergebied nog maar enkele personen, die in staat zijn, zulke samenspraken te houden en dus hun taak als wakil van bruid of bruidegom behoorlijk naar de oude traditie kunnen vervullen.

Nadat de samenspraak door de vertegenwoordigers gehouden is, richten de

bruidegom en bruid zich op en worden zij vlak tegenover elkaar gebracht; boven ieder's hoofd wordt een staatsiezonnescherm gehouden; een wrijfsteen (pipisan) wordt tusschen hen op den grond geplaatst, en terwijl de gamelan bespeeld wordt, trapt de bruidegom met zijn voet een ei op den wrijfsteen stuk (ngidek endok), hiermede verzinnebeeldend, dat onzekerheid in alle opzichten ook ten opzichte van het aanstaand geluk verbroken is. Deze ontmoeting van bruid en bruidegom wordt naar Tenggereesche opvatting beheerscht, geleid, verzorgd en gezegend door bepaalde godheden en is een deel van de huwelijksplechtigheid, waarvoor speciale gebedsformulieren door den doekoen worden opgezegd.

Een andere symbolische handeling is, dat de bruid de voeten van den bruidegom wast, waarmede een voorstelling van haar trouw en gehoorzaamheid aan haar echtgenoot wordt gegeven.

De toekang paès, d.i. zij, die de bruid heeft opgetoid, brengt de rechterhand van de bruid en die van den bruidegom bij elkaar, na de bruid wat rijst (beras) in de hand gegeven te hebben. Na die beide handen van het jonge paar met wijwater besprenkeld te hebben, zegt de doekoen staande het formulier voor de huwelijksvoltrekking op, waarna de bruidegom zijn belijdenis doet, zooals de doekoen hem die heeft voorgezegd.

Dadelijk na de huwelijksvoltrekking loopt de bruidegom naar zijn schoonvader, tot wien hij zegt:

Bruidegom: Ja, vader, ik zit nu vóór u, ik breng u mijn eerbiedige kniekus; ik vraag uw heilaanbrengenden zegen; als gij het mij toestaat, zou ik willen binnengaan in het verboden huis van uw kind, vader.

Schoonvader: Ja, mijn jongen, bruidegom, uw voornemen is nu gekomen, om te willen binnengaan in het huis en het bed van uw echtgenoot; moge gij daarvoor mijn zegen ontvangen; wat gij te zamen met uw vrouw plant,

moge dat duur verkocht worden, moge het gevaar ver van u zijn, moge de welvaart ondiep zijn (dus gemakkelijk te verkrijgen), moge gij den zegen hebben van Hijang Tolé! (de godheid der jongelieden).

Hierna gaat de bruidegom naar zijn schoonmoeder, tot wie hij zegt:

Bruidgom: Ja, moeder, in zit nu vóór u en breng u de eerbiedige kniekus, ik vraag uw heilaanbrengenden zegen; moge mij worden toegestaan, om binnen te gaan in het verboden huis van uw kind, moeder!

Schoonmoeder: Ja, jongen, ik geef u daartoe vergunning, moge gij mijn zegen hebben!

Dan wordt de bruidegom door zijn schoonmoeder, de bruid door haars schoonmoeder omarmd, en onder het gekling-klang der gamelan, worden zij zóó, langzaam, met iets voorzichtig-plechtigs en vereerends naar het bruidsbed gebracht (het z.g. mondong mantoe¹⁾), op den rand waarvan zij naast elkander zitten ten pronk.

Kort daarop staan bruidegom en bruid weer op, om deel te nemen aan de slametan walagara, welke plaats heeft. De bruidegom houdt een bokor vast, waarin zich borèh bevindt; de bruid heeft een gantal (d.i. een opgerold sirihblad) in haar rechterhand; zij steekt het sirihblad in de borèh en besmeert hiermee achtereenvolgens: de deur en de stijlen van het huis, de walagara (offeranden), de sanggar (offerplaats), de prasèn of het wijwatervat, de prapèn of wierookbrander, den vuurhaard, den doekoën, de moeder van den bruidegom, de oudsten, de gasten en ten slotte haar jongen echtgenoot, die ook haar wederkeerig met borèh bestrijkt.

Nadat bruidegom en bruid na het offer-

maal weer een pooze op het bruidsbed gezeten hebben, staat de bruidegom op en zegt hij tot zijn schoonvader:

Bruidgom: Vader, ik heb iets te zeggen; ik ben pas in den echt getreden op de gewijde offerplaats van Kjai Goeroe, den vorst der priesters en geloofsverkondigers; de zegen is gekomen, en nu geef ik de bruidschat voor uw dochter, moge het uw zegen hebben, vader!

Schoonvader: Ja, mijn jongen, bruidegom, uw zegen, door de bruidschat voor uw echtgenoot te geven, is gekomen; moge gij snel en gemakkelijk te zamen met uw echtgenoot werken!

De bruidegom geeft dan de bruidschat aan de bruid, tot wie hij zegt:

Bruidgom: Meisje, ik heb iets te zeggen; hetgeen ik te zeggen heb, is, dat ik nu samen met vader pas van de trouwplechtigheid ben gekomen; ik heb den zegen gekregen, door u de bruidschat te geven, moge gij nu mijn woning-rijst-bewaarplaats zijn en moge ik uw hemel zijn; wat gij plant, moge het opkomen, wat gij verkoopt, moge het veel opbrengen, moge gij den zegen hebben van vader en moeder!

Bruid: Ja, broeder.

Hierna trekken de bruid en bruidegom zich in het voor hen afgezonderde kamertje terug.

De hierboven reeds vermelde slametan walagara kan, wanneer de bruidegom en zijn ouders nog geen geld daarvoor hebben, ook gegeven worden eenigen tijd na de huwelijksvoltrekking. Zulk een slametan woonde ik in een der gehuchten van de desa Tosari bij (op 17 Juli 1920).

In het huis van het echtpaar was vlak bij den wand de sanggar of offerplaats voor de hoogste offeranden (pras kajoppan) opgesteld. Hier diende een hooge, langwerpige-vierkante tafel als sanggar; zij was met een wit kleed overdekt en daarop waren de offeranden pras kajoppan uitgestald. Deze bestonden uit

¹⁾ Mondong = iets of iemand met één of beide armen omvatten (Gericke en Roorda's Jav. Nederl. Woordenboek). In plaats van „mondong mantoe” zegt men ook wel „ngemban mantoe”.

verschillende mandjes en schalen, waarop zich bevonden: een geroosterde kip, pisang, bladeren, bloemen, sirih, ketan, koekjes, enz.

Op een lagere ambèn of bank bevonden zich, eveneens in mandjes en op schalen, de offeranden pras walagara, eveneens bestaande in kip, bloemen, koekjes enz. doch minder in aantal dan de pras kajoppan; dicht bij de walagara waren de prapèn (wierookbrander), de prasèn (de wijwaterbeker), een stukje menjan (benzoë) en de kebasèng (een hoopje sirihbladeren) geplaatst.

Toen het gebed voor de offeranden was afgelopen, kwamen de jonge echtgenooten vlak vóór de ambèn, zij maakten een eerbiedige sembah voor de offeranden en voerden nogmaals de handeling uit, welke reeds bij de voltrekking van het huwelijk was geschied: het elkander, verschillende huisgenooten en voorwerpen bestrijken, ditmaal echter niet met borèh, maar met kalk.

Dan hield een der oudsten een kort gebed, waarna de walagara-offeranden werden verdeeld en ook de legèn (helper van den doekoen) zijn aandeel verkreeg. Alleen de geroosterde kip werd van de pras walagara bij de pras kajoppan gevoegd.

Weer sprak de doekoen een gebedsformulier uit, waarna hij begon te eten van de hem voorgezette gerechten. Daarna ging hij vóór de hoge tafel (sanggar) op een matje op den grond zitten (op de wijze timpoeh d.i. met de beenen achterwaarts gebogen, zoodat de voeten onder het lichaam komen), om voor de pras kajoppan zijn gebed te houden.

Eerst na afloop van dit gebed werd de wierookbrander op de sanggar geplaatst en kon het feestmaal beginnen, waarvoor tal van gasten waren bijeengekomen.

Volgens Radèn Kerta adiredja (vide zijn werk „Doekoen doesoen” enz.) bestaat de pras walagara in Loemadjangsch

Tengger uit: 25 stuks pisang, 25 pakjes of boengkoes tapé (zoet gegiste ketan), 25 plakken djoewadah (een soort koek, bereid uit ketan, klapper en suiker); 25 strootjes, 25 dilah kambang (drijfpitjes voor een olielamp); dit alles wordt gerangschikt om een toempeng (rijsthoop), waarbij worden gevoegd: twee kleine boemboengs of kokers met legèn (palmwijn), een antjak of mandje, gevuld met tapé (zoet gegiste ketan), pipis (een soort gerecht), djoewadah (een soort lekkernij van ketan, klapper en suiker), pisang, pinangnoten en sirihbladeren. De bedoeling van deze sedekah of slametan zou zijn, om de geesten Bapa Keba en Iboe Kebi, die over de gehuwden waken, gunstig te stemmen.

In Pasoeroeansch Tengger is gebruikelijk, dat bij het offermaal bruidegom en bruid uit één bord eten (kemboel); ook eten zij een klein weinigje van de gerechten, welke als offeranden gediend hebben, opdat zij daardoor den zegen in zich krijgen, welke door den doekoen over die offeranden is uitgesproken.

Ook bij het huwelijksfeest worden pètro's gebruikt, opdat de zielen van de overleden familieleden, van eenige baeoreksa (beschermgeesten) der desa en van de tjakalbakal (eerste stichters of ontginners) der desa bij de plechtigheid tegenwoordig zijn; in die pètro's of zielebeelden worden geldstukken gedaan, welke later worden verdeeld onder degenen, die de pètro's hebben gemaakt.

De antieke opvatting is namelijk, dat huisfeesten tevens gelden voor het heil van het geheele dorp; zoo zegt men b.v. dat de sedekah walagara bij gelegenheid van een huwelijksplechtigheid niet alleen gegeven wordt ter eere van de jonggehuwden en tot vereering van goden, godheden, beschermgeesten en voorouders, maar ook voor de „bresihan desa” (tot zegen van de desa). Dit wijst op het oude, intense saamhoorigheidsgevoel van desa-ingezetenen, op het sterk verband tusschen huiselijk leven en godsdienst



Foto: S. Satake, Tosari

Tenggersche vrouw met bamboezen waterkoker.

en op de aanpassing van de religie bij het animisme.

Evenals bij de sedekah entas-entas (het offerfeest op den 1000en dag na iemand's overlijden), worden de pétro's of zielebeelden ten slotte naar de pedangjan gebracht, waar men ze verbrandt. Maar zij verlaten het huis, waarin zij met zooveel eerbied behandeld zijn, niet, dan nadat zij met bloemen bestrooid zijn en de doekoen te hunner eere een gebedsformulier op de tembang (zangwijze) doerma heeft opgezegd.

Het plechtig-mooie in den eerbied voor de zielen van goden, geesten en voorouders komt duidelijk op den voorgrond in de bejegening der pétro's, voor de vereering waarvan formulieren bestaan, vol van poëtische symbolen.

Om economische redenen wordt een huwelijksfeest ook wel met een sedekah entas-entas gecombineerd.

Tot de huwelijksplechtigheden behoort ook het vervullen van een lang te voren gedane gelofte (nadar), waarvoor aan een koe, welke geslacht moet worden, de eerste steek moet worden toegebracht door den bruidegom (dit is het z.g. medoedoek, het met een spies toebrengen van een steek), een oud animistisch gebruik, dat o.a. ook door Toba-Bataks bij bijzondere offer-plechtigheden wordt toegepast.

Gewoonlijk wordt de koe eenige dagen te voren aan een touw aan een paal op

het erf vastgebonden, totdat de tijd daar is, dat de gelofte moet worden vervuld. Dan brengt de legèn (helper van den doekoen) het wapen; de doekoen prevelt een gebedsformulier; eenige mannen, de aanstaande bruidegom voorop, loopen drie malen om het dier, dat achter in den hals een steek krijgt en daarna geslacht wordt.

Deze z.g. mekakat-plechtigheid leidt tot tooneelen, welke volgens Westersche opvattingen wreed zijn; de animistische Tenggereezen beschouwen dat alles als het voorbereiden van den dood en het slachten van een offerdier tot vervulling van een heilige gelofte, waardoor gedachten van wreedheid op den achtergrond treden.

In Kohlbrugge's werk „Die Tenggerezen” wordt verhaald, hoe de koe te voren wordt gesard en geplaagd, en daaraan wordt de beschouwing vastgeknoopt, dat zoo iets plaats heeft, om het vleesch van het dier smakelijker te maken (!?).

In Kreemer's opstel „Veertien dagen te Pasoeroeansch Tengger” wordt eveneens iets over het plagen van het offerdier geschreven. „Door het herhaaldelijk uitschieten op de hem voorgehouden roode doeken is zijn hals één vleeschwond geworden”.

Gewoonlijk komt de pas gehuwde man bij zijn vrouw, dus bij zijn schoonouders, inwonen, totdat hij voldoende middelen heeft, om een eigen woning te bouwen.

Hoofdstuk X.

Ziekte, overlijden en erfrecht.

Bij ziekte-gevallen komt het bijgeloof tot uiting in het njoewoek (d.i. het prevelen van formulieren) of in het met kalk maken van teekens of figuren, waarmede de kwade geesten, welke de ziekte hebben gebracht, worden gebannen.

Het komt wel eens voor, dat, indien een jongeling ziek is, zijn vader de gelofte doet (nadar), dat, wanneer hij herstelt en huwt, door hem de eerste steek zal

worden toegebracht aan het rund, hetwelk voor het bruiloftsfeest geslacht zal worden.

Wanneer iemand is overleden, geven de familieleden hiervan kennis aan den doekoen, die in het sterfhuis komt en daarna water haalt in een bamboezen koker (boemboeng). Deze boemboeng met toja tirta wordt naar het graf gebracht; met de helft van het water wordt het graf be-

sprengd, terwijl de andere helft in de pra-sen gedaan wordt en voor het bespreng-kelen van het lijk dient. De gebedsfor-mulieren, welke bij het halen van water, het besprengelen van het graf en het be-sprengelen van het lijk worden opgezegd, zijn overal verschillend en vaak met Mo-hammedaansche spreken of begrippen vermengd.

Nadat het lijk besprengd is, wordt het in een wit kleed gewikkeld (lijken van mannen worden door mannen, en lijken van vrouwen worden door vrouwen ge-kleed) en op een bamboezen ambèn (bank) gelegd, welke tevens tot draagbaar dient, die grafwaarts gedragen wordt.

Het lijk wordt in het graf gedaan met het hoofd gericht naar het Zuiden en op zijde gekeerd naar het Westen.

Zooals in het hoofdstuk over gods-dienst en bijgeloof vermeld is, moet de ziel van de overledene naar huis terug-geroepen worden, om door ceremoniën en gebeden verlost te worden van het vagevuur (naraka), waarin zij rusteloos rondzweeft zonder vast steunpunt.

De ziel ondergaat in de naraka de lou-tering, welke zij noodig heeft, om geheel rein te worden, verkrijgt steunpunten in het ristje van 100 duiten en een streng-garen (speciale offeranden, welke gereed gezet worden) en is daardoor in de ge-legenheid, om uit de naraka te treden en later naar den hemel (soewarga) op te gaan, (zie hoofdstuk over godsdienst en bijgeloof).

Voor deze zielverzorging zijn de „sede-kah pasoegattan" op den 7en, 9en en 11en dag na iemand's overlijden en de „sede-kah entas-entas" (entas = uit het vuur halen) of de „sedekah njèwoe" op den 1000en dag na het overlijden ingesteld.

Voor het terugroepen van de ziel is het navolgende formulier in gebruik: Vader, ik baad u en wasch u het hoofdhaar; na afloop van het baden en haarwasschen, wrijf ik u met welriekende olie; na u met welriekende olie gewreven te hebben, kleed u dan aan; na het aankleeden, ga

dan eten, en na het eten, keer dan naar huis terug; nu zijt gij nog van mij geschei-den.

De naar huis teruggekeerde ziel wordt geacht tijdelijk zich op te houden in het zielebeeld of de „pètro", welke speciaal daarvoor gemaakt is. Nu wordt ge-woonlijk de sedekah entas-entas of de sedekah njèwoe gehouden voor vele zielen tegelijk, zoodat ook tal van zielebeelden of pètro's noodig zijn, welke van bladeren van de tlotok, tanganan, semboeng en van kenikir-bloemen worden samenge-steld. Het gelaat van elke pètro wordt van reepen van djanoer koening (jonge arèn-bladeren) vervaardigd, waarin men mond, oogen en neus door ingegrifte lijnen aan-duidt.

Ook worden de pètro's gekleed, terwijl men de beelden van de zielen der god-heden — want ook de zielen van eenige godheden worden bij de plechtigheid gedacht — met wit goed opsmukt. De beelden, welke de zielen der mannelijke overledenen bevatten, worden met een hoofddoek, de vrouwelijke zielebeelden met een haarsieraad in den vorm van een opstaand trosje bloemen getooid.

Behalve de zielen der overleden familie-leden en van eenige godheden, worden ook de zielen van kennissen der overle-den familieleden naar huis geroepen en in de pètro's gedacht; deze laatste pètro's worden gewoonlijk pètro oelem-oelem-man of pètro oendang-oendangan (de genoodigde zielebeelden) genoemd.

Zoowel voor het maken, als voor het kleeden en versieren der zielebeelden zijn speciale personen aangewezen; niet een ieder mag dus dat werk verrichten. Hieruit en uit de eerbiedige, devote wijze, waarop men deze beelden verzorgt, kan men dus opmaken, dat de gedachte aan het tijdelijk aanwezig zijn van de zielen der overledenen bijzonder intens is.

De heer J. Scholte, die van een sede-kah entas-entas in Kandangtepoe (Loe-madjangsch Tengger) een beschrijving geeft (in Handelingen van het eerste

congres voor de taal-, land- en volkenkunde van Java, 1919) vermeldt een aantal van 7 pètro's, t.w. één voor Kala, zonder aangezicht en met een witten doek op het hoofd, de tweede voor de ziel van des gastheer's vader, de derde voor de ziel van des gastheer's moeder, de vierde en de vijfde voor de zielen van de schoonouders, de zesde voor een saksi (getuige) — dit zal vermoedelijk wel aan pètro oelem-oelemman geweest zijn — en de zevende voor de schutspatroon van de desa.

In Pasoeroeansch Tengger worden wel eens 10 zielebeelden gemaakt; van Herwerden deelt mede, dat het aantal zielepoppen wel eens 44 bedraagt.

Zij, die de pètro's hebben gemaakt, houden ze op hun knieën en terwijl er rijst gestrooid wordt over hun hoofden, en er wit goed over hen wordt uitgespreid, zegt de doekoen de navolgende gebedsformulieren op: Er is een sprekend hoen uit den hemel, uw goddelijke verblijfplaats, moge het alle ziekten wegpikken, om Soeto te kunnen doen verdwijnen, opdat er niets dan het fijne, onverganke-lijke en juiste van hem moge overblijven. Er is een eend uit den hemel, uw goddelijke verblijfplaats, moge zij het omhulsel der ziel met haar snavel stukstooten, opdat er niets dan het fijne, onvergankelijke en juiste van hem moge overblijven; zoo doet men het lichaam van den mensch verdwijnen.

Bij het uitspreiden van wit goed over de personen, die de zielebeelden of pètro's vasthouden:

Er is een berg met een top van edelgesteente, de naar den hemel leidende trap, die gedraaid is door de goden; de groote Verlosser zal u verlossen, gij hebt reeds eten gekregen, het u aanbieden van offeranden is afgeloopen; men heeft u doen plaats nemen op een fijn schaap, een fijne eend, een fijne kip en gij zijt uitgehaald (uit de aarden kuip, waarin de zielebeelden tijdelijk worden bewaard); moge gij vergunnen, dat er gemakkelijk

en snel verricht wordt, wat ge wenscht, moge het zijn met uw welgevallen, ga dan gemakkelijk en snel huiswaarts naar de vrijheid.

De eigenlijke plechtigheid vangt 's middags aan, als de pètro's vóór het huis in een rij op een mat worden geplaatst, vlak bij aarden kuipen en tal van offeranden.

Deze offeranden, „pras" geheeten, bestaan uit pisang, pinang, sirih, bloemen, borèh, tapé (gegiste ketan), djoewadah (een soort koek), wat goed, een levende kip en geld tot een bedrag van 13 wang (d.i. f 08½). Zij, die 't kunnen betalen, leggen bij de offeranden een som gelds van f 2,50.

Dan worden de zielebeelden in aarden kuipen (pengarons) gedaan, en wanneer de doekoen en de familieleden hun eerbiedige sembah voor die beelden hebben gebracht, worden deze weer uit de kuipen gehaald en in huis gedragen, waar men ze op kussentjes tegen den wand zet.

Bij het halen der beelden uit de aarden kuipen zegt de priester een gebedsformulier op.

In huis wordt een feestmaal gehouden en de plechtigheid voortgezet. Tegen middernacht heeft de eigenlijke ceremonie van het verlossen der ziel (ngroewat) plaats, waarvoor de doekoen de pètro's vasthoudt aan een draad, welke aan de kuiven der zielebeelden is vastgemaakt. Terwijl de gamelan speelt, loopt de doekoen, zijn bidschel luidende, dansend om de pètro's heen, daarbij zijn gebedsformulier opzeggend. Zoodra de doekoen de laatste woorden van het formulier „per lepas, per lepas" heeft uitgesproken, wordt de draad, waaraan de pètro vastzit, doorgesneden. Den volgenden morgen brengen de familieleden weer hun eerbiedige sembah aan de pètro's en daarna worden dezen in optocht naar de pedanjangan gebracht, waar zij onder het loslaten van een kip worden verbrand.

Het loslaten van een kip is een handeling, waarmee vermoedelijk het vrij op-

gaan van de ziel naar den soewarga wordt verzinnebeeld; dit heeft niet altijd bij het verbranden plaats: in Pasoeroeansch Tengger wordt die handeling thuis uitgevoerd, nog voordat de zielebeelden naar de verbrandplaats worden gedragen. Ik acht daarom niet juist, wat de heer J. Scholte in zijn opstel: *De slametantas-entas der Tenggereezen enz.* (Handelingen van het eerste congres voor de taal-, land- en volkenkunde van Java, 1919) schrijft: „Om de booze geesten goed te stemmen, wordt er een kipje omhoog gegooid, de iber-iber als laatste offer”.

Evenzoo bevat het verbranden van de zielebeelden de symboliek, dat er van het afgebeelde stoffelijk omhulsel der ziel niets dan stof mag overblijven. Echter worden de kleedingstukken, waarmee de zielebeelden getooid zijn, gewoonlijk niet mede verbrand. Zoo wordt ook het halen der zielebeelden uit de pengarons of aarden kuipen gedacht als het verlossen van zielen uit de naraka.

De gemoedelijkheid en de vreedzaamheid der Tenggereezen zijn te merken aan hun opvattingen en tradities omtrent de nalatenschap, waarover, voor zoover bekend, nooit en nergens geschillen zijn ontstaan. En wanneer ergens zulk een geschil ontstaat, legt men zich neer bij de oplossing, welke aangegeven wordt door priester of desahoofd. De heer Ch. E. Bodemeijer schreef in zijn Rapport naar aanleiding van de nota van den heer H. M. La Chapelle: „Zoolang men zich herinnerde — aldus verzekerde men mij — waren geen erfeniskwesties voorgekomen. Maar het geval zou zich toch kunnen voordoen, voerde ik aan. Dan beslist de familieraad, luidde het antwoord, en zoo noodig in hoogste instantie, de petinggi. In het overigens voor hen ondenkbare geval, dat ook die beslissing geen effect sorteerde, zou men zich tot den wedono wenden”.

Uit het hierbovenstaande blijkt reeds,

dat de Tenggereezen geen geschreven of vast erfrecht bezitten; niettemin bestaan er toch bepaalde gebruiken, waarop roerende en onroerende goederen van een nalatenschap worden verdeeld.

Overlijdt de man, dan geeft de oudste zoon de aanwijzingen, hoe de erfenis moet worden verdeeld. Heeft de overledene b.v. twee dochters en één zoon — het jongste kind — dan wordt eveneens de verdeling door den zoon aangegeven.

Gewoonlijk heeft die verdeling zóó plaats, dat de zoons wat meer krijgen dan de dochters en wel in de verhouding van ongeveer 20:15.

Kan de weduwe niet voor eigen onderhoud zorgen, dan komt een der dochters met haar man bij de moeder inwonen, indien zulk een samenwoning niet reeds te voren plaats heeft.

Zijn b.v. man en vrouw oud en woont bij hen een dochter met haar echtgenoot, dan worden deze beiden beschouwd als degenen, die de plichten van huisvrouw en gezinshoofd op zich genomen hebben, door het werk in de woning en op veld te verrichten en dan worden, ook al zijn er zoons, die schoonzoon en zijn vrouw de eenige erfgenamen.

Het komt wel voor, dat de vader, die reeds oud is, in bijzijn van doekoen en desahoofd den wensch uitspreekt, dat zijn veld geschonken wordt, en dus bij zijn overlijden komt aan zijn bij hem in huis wonende dochter, wier echtgenoot dat veld reeds bewerkt.

Hoe worden de roerende en onroerende goederen, welke door den overledene zijn nagelaten, verdeeld; hoe geschiedt de boedelscheiding? Ten opzichte hiervan bestaan geen vaste regelen en toch heeft ook deze zaak nooit en nergens tot geschillen aanleiding gegeven? Immers, het veld kan gemakkelijk worden verdeeld, en het huis met al wat zich daarin bevindt, komt aan dengeen, die nog geen huis heeft of in het sterfhuis moet blijven wonen (d.i. b.v. de weduwe met haar ongehuwd kind of de weduwe met

een gehuwde dochter); de goederen, zoo die er zijn, worden verdeeld op de wijze als door den zoon of door den oudsten zoon aangegeven, en het geld wordt voor de sedekah entas-entas gebruikt. Sterft de man kinderloos, dan keert de weduwe naar het huis harer ouders terug en wordt alles, dus ook de woning, geërfd door den broeder des overledenen.

Laat de man slechts één zoon of één dochter achter, dan komt het huis aan dien zoon of die dochter, die dan met de moeder in dat huis komt of blijft samenwonen.

Heeft de weduwe behalve eenige volwassen kinderen een zuigeling, dan wordt er met de verdeeling gewacht, totdat het jongste kind wat ouder is geworden.

De ongeboren vrucht deelt volgens de opvatting der Tenggereezen in de erfenis.

Ook de weduwe krijgt een deel van de erfenis t. w. een dochters-aandeel, en

zoo er geen dochters zijn, een zoons-aandeel.

Sterft een weduwe kinderloos, dan komt haar veld, aan de naaste familieleden der overledene.

Door het veel voorkomende gebruik, dat minstens één gehuwde dochter met de ouders, die op leeftijd zijn, samenwoont — in welk geval bij overlijden van den vader van die dochter de nalatenschap komt aan den inwonenden schoon-zoon — behoeft er vaak van een verdeeling van de erfenis geen sprake te zijn.

In de desa's bij Nongkodjadjar (onder-district Toetoer) wordt het erfrecht gemakshalve aangeduid door den term: gëndong-mikoel, d.w.z. de dochter krijgt van de nalatenschap 1 gëndongan (zoo-veel als men in een bundel dragen kan) en de zoon 1 pikoellan (mansvracht).

Bij gemengde huwelijken volgt men het erfrecht van den man.

OUDJAVAANSCH E BIJDRAGEN TOT DE GESCHIEDENIS VAN DEN WENSCHBOOM

door

WALTHER AICHELE *)

(Hamburg)

Voor het schimmenspel op Java, dat nadenkende toeschouwers ook hier als symbool van deze wereld van schijn hebben weten te verklaren ¹⁾, dient als het ware voor tooneelscherm een merkwaardige figuur, die evenwel, zooals weldra blijken zal, vanuit een echt levenslustige en bestaansaanvaardende sfeer haar weg naar dit rijk der schimmen gevonden heeft. Het is de gunungan of kajon, een voorwerp dat, zooals deze namen zeggen, een berg of boom voorstelt.

In een bladvormig stuk leer van omstreeks 80 c.M. hoogte is de figuur van een goudkleurigen gestyleerden boom gewerkt, die op een in een spits toeloopende poort met twee deuren staat. Links en rechts van de poort houdt telkens een met een zwaard bewapende, koboldachtige krijgsman de wacht. Het dak van het portaal wordt aan weerszijden door een geweldigen adelaarsvleugel getooid. Daarboven staan links en rechts van den boomstam twee naar elkaar toegekeerde, groote tijgerachtige dieren. Iets hooger op aan den stam, waar het eerste paar takken zich splitst, bevindt zich de kop van een mythisch wezen met slechts één groot oog en wijdgeopenden muil, waarin de

vooruitspringende tanden te zien zijn.

In de met bloemen van allerlei soort getooiden twijgen zitten apen, een nadenkende pauw, verscheidene vogels en ander gedierte ²⁾. Terwijl de boom in de javaansche gunungan steeds in een spitsen top uitloopt, vertoont een uit Bali afkomstige, corresponderende schaduwfiguur ³⁾ een boom met veromvâmende, dichtbebladerde, bloeiende takken, die een breede kroon vormen op de wijze van een waringin ⁴⁾. De poort met den adelaarsvleugel en de beide wachters ontbreken. In plaats daarvan zijn twee inéengestrengelde nâga's aangebracht. De boom staat op een voetstuk. Links van den stam staat een stier gereed om te springen, waartegen aan den anderen kant van den stam een heraldiek versierde leeuw snuift. Middenop het breede bladerdak zit een adelaar. In tegenstelling tot de javaansche gunungan zijn geen andere dieren voorgesteld. Bijgaande afbeelding van een gunungan ⁵⁾ staat, wat de beide groote dieren betreft, midden tusschen de balineesche en de zoojuist beschreven javaansche voorstelling, in zooverre de leeuw van de balineesche prent

*) Het ondervolgend artikel is, met toestemming van schrijver en uitgever (Kommissionsverlag Friederichsen & Co., Hamburg) vertaald uit „Festschrift Meinhof“ bl. 461—476. De uitgever J. C. Hinrichs, Leipzig, stond overname der bijgevoegde illustraties uit Wreszinski, Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte, toe.

Red.

1) Vgl. Dr. R. Ng. Poerbatjaraka „Arjuna-wiwâha, Teksten vertaling“, zang V, 9, in B. K. I. 82, 1926, p. 201.

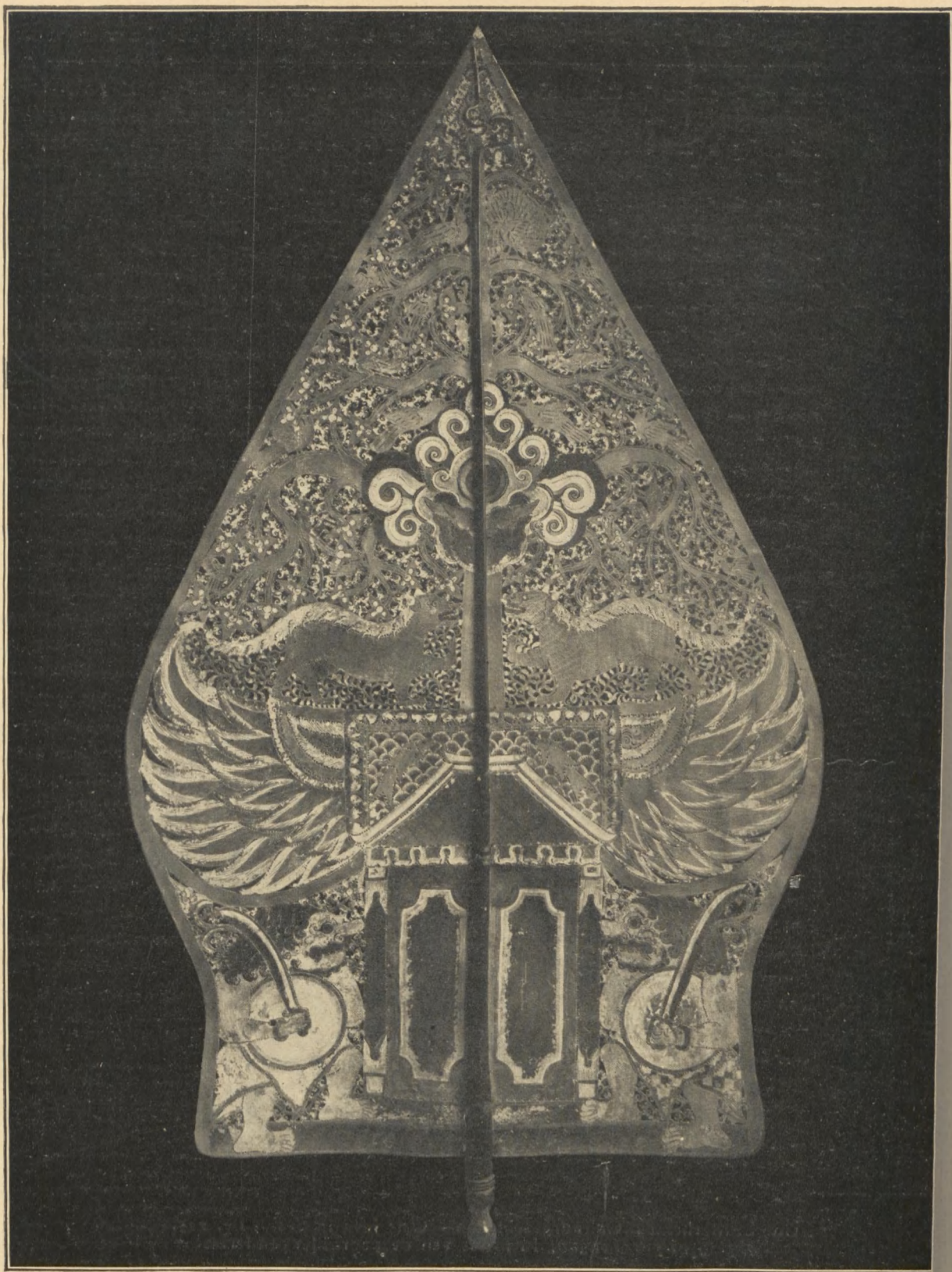
2) Naar de afbeelding bij J. Kats, „Het Javaansche Tooneel, I, Wajang Poerwa“, Weltevreden 1923, op de illustratie tegenover p. 24.

3) Vgl. J. Kats t.a.p.

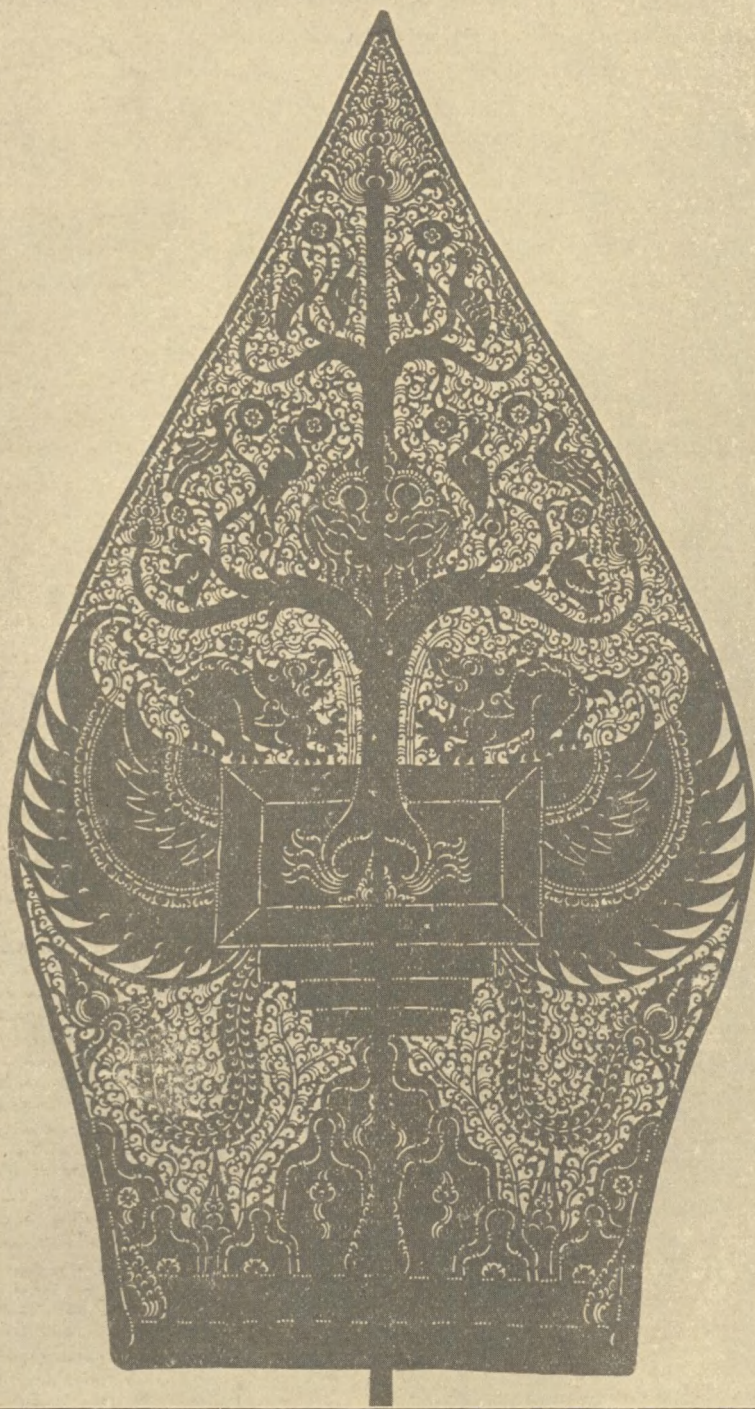
4) Waringin, een ficus-soort, kan afgeleid worden van ingin „begeeren“ met voor-gevoegd war- (= maleisch bër-), beteekent dus de „wensch“boom.

5) Schrijver gebruikte voor zijn artikel een figuur in het bezit van 's Rijks Ethnographisch Museum te Leiden.

Hier zijn twee andere gunungan's gereproduceerd, welke echter vrij goed met den in het artikel beschreven overeenkomen.



Kekajon of goenoeangan.



Uit Stutterheim's Cultuurgeschiedenis van Java in beeld, fig. 225.
Kekajon of goenoengan. In plaats van de poort hier een terras.

hier in een tijger veranderd is. De beide arendswieken zijn hier door de koppen van griffioenen (garuḍa's) vervangen, die echter eveneens van vleugels voorzien zijn. Om den stam kronkelt zich een slang.

Zonder in te gaan op den fantastischen uitleg van de javaansche gunungan, dien de ethnoloog Serrurier gegeven heeft in zijn aan het javaansche schimmenspel gewijde werk „De Wajang Poerwa”⁶⁾, wil ik meteen uitspreken, dat ik er de copie in zie van den indischen wenschboom, den kalpavṛkṣa⁷⁾. Deze echter beantwoordt — ook in de oogen der oudjavaansche kunstdichters — aan den gouden wonderboom, die staat in het woud der goden, den pārijāta.

Nu doet zich de vraag voor: Zijn de op de beide beschreven schimmenfiguren voorgestelde dieren louter een sieraad, vrij gekozen door den speelschen inval van den kunstenaar, of zijn ze als bepaalde symbolen gedacht? Daar reeds de Wēda's de zon als adelaar of ook als hemelstier aanduiden, ligt de gedachte voor de hand, dat de zon gesymboliseerd is in de beide adelaarvleugels van de javaansche gunungan-voorstelling, evengoed als in de heele adelaarfiguur van het balineesche schaduwbeeld. Een indische teekening uit de 18de eeuw, die den wereldberg Méru — blijkbaar met den godentuin op de spits, alsmede de planeten en den dierenriem — voorstelt⁸⁾ vertoont verder den zonnegod, rijdend op een leeuw. Op den berg Méru staan twee dieren, waarvan het ééne zeker een leeuw is, en het andere niet duidelijk herkenbaar. In ieder geval herinneren deze beide dieren in hun naar elkander toegekeerde houding aan de dieren onderaan den gunungan-boom. Onze hypothese, dat we hier dus met zonnensymbolen⁹⁾

te doen hebben, wordt versterkt door het feit, dat de verwante paradijsboomen, die we in westersche litteraire producten tegenkomen, eveneens een uitgesproken solair karakter hebben, zooals dit in het bijzonder uitééngezet is door Franz Kampers in zijn artikel „Gnostisches im „Parzival” und in verwandten Dichtungen”¹⁰⁾. Ook de tūbāboom van het moslimsche paradijs, die een sterken indischen invloed verraaft, wordt geheel solair opgevat¹¹⁾.

Zooals we sinds kort weten, was het in Indië tot in de Middeleeuwen bij bijzondere gelegenheden gebruik, dat vorsten of brahmanen begiftigd werden met een in goud gewerkten wenschboom. Zoo noemt de (omstreeks 1300) in het sanskrit geschreven compilatie van Hémādri, de Caturvargacintāmaṇi, onder de „16 groote gaven” als vierde den kalpapādapa, den wenschboom, die van goud en edelsteen gemaakt is, en menschen-

mij tot mijn spijt geheel ontgaan het gewichtige artikel van Dr. W. F. Stutterheim „Oost-Java en de Hemelberg” in het tijdschrift „Djāwā”, 6de jaargang, 1926, p. 333 sqq., waarop Dr. W. H. Rassers te Leiden mij nog vriendelijk opmerkzaam maakte. Stutterheim komt via de bestudeering der oudjavaansche tempelreliëfs eveneens tot het resultaat, dat de dierfiguren en de éénoogige „Kāla-kop” op de gunungan zonnensymbolen zijn. In de beide groote dierfiguren van de gunungan ziet Stutterheim metamorphosen der Aṣvin's, terwijl ik ze in het voorafgaande anders trachtte te verklaren. Desniettegenstaande verheug ik me, dat onze verschillende wijzen van beschouwing — van den archaeoloog en van den filoloog — tot overeenstemming leidden op het hoofdpunt: de vaststelling van het solaire karakter van de gunungan.

10) In de „Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde”, uitgegeven door Theodor Siebs, Bd. XXI, 1919. Ik dank de verwijzing naar dit buitengewoon suggestief artikel aan de vriendelijkheid van Prof. Saxl te Hamburg.

11) Volgens opgave van de Kitāb al-ḥwāl al-qijāma („Muhammedanische Eschatologie”, Arab. und Deutsch, hg. v. M. Wolff, 1872, p. 196sq. = 104) heeft hij twijgen van smaragd en bladeren van fijne zijde, of wel hij bestaat geheel uit goud en zilver. Hieraan beantwoordt in de wereld de zon. Uit zijn bovenste deel komen prachtige gewaden tevoorschijn, terwijl onderaan gevleugelde paarden — Sūrya's rossen! — zich bevinden.

6) Zie p. 185, 280, 281.

7) D.i. de bij een kalpa (wereldperiode) behorende boom.

8) Vgl. L. Woitsch „Ueber die Astronomie der Inder” in het verzamelwerk „Das Licht des Ostens” uitgegeven door Maximilian Kern, p. 237.

9) Bij het opstellen van deze bijdrage was

en dierenfiguren draagt als waren het vruchten. Een gelijk gebruik is ook voor Birma en Siam ¹²⁾ bewezen door middeleeuwsche inscriptie's. En hier in Indochina heeft de wenschboom, hoewel in schamele afleggetjes, nog tot op den huidigen dag zijn bestaan gerekt. In de vroege Middeleeuwen reeds, zooals een omstreeks 400 vervaardigde sanskrit-inscriptie van Koetei in Oost-Borneo uitwijst, was hij in Indonesië bekend. Ook hier verschijnt hij als deel van een koninklijke schenking aan brahmanen ¹³⁾.

Hoe artistiek de voorstellingen ook mogen geweest zijn, ze konden toch slechts onvolkomen wedergaven van den mythischen wonderboom zijn, zooals de fantasie der oude Javanen zich die voorgesteld heeft in aansluiting bij indische voorbeelden. De voorstelling, die ze zich ervan maakten, wordt ons door eenige passages der oudjavaansche Kawi-litteratuur verschaft.

In een strophe van het Kawi-Rāmāyana (III, 38), waarvan begin- en eind-lettergreep op elkaar rijmen ¹⁴⁾, hooren we van de wenschboomen, die de heilige Bharadvaja door yoga-kracht doet verschijnen vòor prins Bharata:

Anéka panamuy mahârṣi mētu sangka

12) Vgl. de mededeelingen van Finot en Coedès in het artikel van J. Ph. Vogel „De giften van Mûlavarman” in B. K. I. 76, 1920, p. 431sq. — Dat echter reeds een zeer veel vroegere, zeker vòor-christelijke, tijd den goudboom kent, bewijst strophe 394 van de Therigāthā: „Gij stort u, o verblinde, op een niets, als het ware op een begoocheling, die u voor oogen gevoerd wordt, op een gouden boom in den droom, op een schimmenspel in het gedrang der mensen” (naar Pischel's vertaling in „Das altindische Schattenspiel”, Sitzgsber. d. Pr. Ak. 1906, p. 7). Immers het droomen van een bedriegelijke voorstelling van een gouden boom veronderstelt kennis van zijn werkelijk bestaan.

13) Vgl. H. Kern „Over de Sanskrit-opschriften van (Moeara Kaman, in) Kutei (Borneo)”, Versl. Med. Kon. Ak. v. Wet. Afd. Lett. 2de reeks dl. XI, 1882, herdrukt in V. G. VII, 1917, p. 55sq., en J. Ph. Vogel, „The Yupa inscriptions of King Mûlavarman” in B. K. I. 74, 1918, p. 167sq. Zie verder in hetzelfde deel p. 615sq. het artikel „Kalpavṛkṣa” door C. Otto Blagden.

14) Vgl. W. Aichele, „Die Form der

ring yoga ya
amogha manurun manojña kayu pâ-
rijâtâdbhuta
asing sakaharēp saménaka pawēh
nirang paṇḍita
aho saphala ning tapâtīṇaya sarwwa-
kâmaprada.

„Allerlei welkomstgeschenken van den grooten heilige kwamen tevoorschijn tengevolge van zijn yoga:

terstond daalden bekoorlijke, verwonderlijke pârijâta-boomen neder; opdat alle begeerenswaardige zaken in vervulling mochten gaan, daartoe schonk de wijze deze.

O, hoe vruchtbaar is de machtige ascese, die alle wenschen vervult!” ¹⁵⁾

Soortgelijk klinkt (Kawi-Rāmāyana VIII, 53) de vermelding der wenschboomen, die in de residentie van den demonenvorst Rāwana op Laṅkā staan:

Ri yawâ ning âwarana rāmya katon
hana kalpawṛkṣa matatâ marēnōb
sukahétwamētwakēn asing sakarēp
kadi pârijâta ulih ing mamutēr.

„Buiten de ommuring, liefelijk om aan te zien, stonden wenschboomen op rijen, schaduwverleenend.

Vreugde veroorzakend brachten ze alle wenschen voort, evenals de pârijâta, het

Kawi-Dichtung” in Orientalische Litteratur Zeitung, 1926, kolom 933sq.

15) Van de 26 zangen van het Kawi-Rāmāyana, dat in 1900 door Kern uitgegeven werd, zijn tot nu toe zang 1-16 in het Hollandsch vertaald. Van de hand van Kern zelf is zang 1-6 (in B. K. I. 73, 1917, herdrukt in V. G. X, 1922). Dr. H. H. Juynboll vertaalde (ook in de B. K. I.) zang 7, deel 78, 1922; zang 8, deel 79, 1923; zang 9, deel 80, 1924; zang 10-11, deel 81, 1925; zang 12-13, deel 82, 1926; zang 14-16, deel 83, 1927. — Het gedicht is niet gedateerd. Kern vermoedt als tijd van zijn ontstaan het begin van de 13de eeuw (p. VI van de Inl. tot zijn editie); Brandes, Singasari & Panataran, 1909, p. 14*, acht het zelfs ouder dan de periode van Air-
langga; Stutterheim, Rāmālegenden und Rāmāreliefs in Indonesien, 1924, p. 27 in de 11de of 12de eeuw; Poerbatjaraka, „De datering van het oud-javaansche Rāmāyana” (in Gedenkschrift K. I., 1926, p. 265sq.) komt op grond van opmerkelijke taalkundige argumenten tot het resultaat, dat het reeds omstreeks het jaar 900 vervaardigd zou zijn; terwijl Hazen het ongelooflijk acht, dat het jonger zijn zou dan de 12de eeuw.

product der (den oceaan) karnende (goden)."

Uitvoeriger is de beschrijving in de negende zang van het Rāmāyaṇa (IX, 42sq.), waar verteld wordt, hoe de door Rāma als bode naar Lankā weggezonden aap Hanumān de wenschboomen in het park van het slot van Rāwaṇa velt. De verwoesting ervan — dit is blijkbaar het motief — is van noodlottige voorspelling: met den voorspoed van het rijk Lankā is het nu gedaan. De schildering luidt:

42 Sāmpun cīrṇāṅg rākṣasabala
magaḍḍhaṅg sang Hanūmān sadarppa
ring udyāna ngkān ya para ruma-
bhasāṅg pārijātātīṣobha
māwān pāṅgnyāgōṅg kadi ta ya hima-
wānmēru mās witnya téja
kwèh pāṅgnyomēṇḍuh paḍa ya sataku-
rang pāṅg ni pāṅgnyān samēṅg gōṅg.

43 ganting kungkung nopura kanaka
kilatbāhu lèn brahmasūtra
simsim mwang cūḍāmaṇi ya ta pi-
nakawwahnyanēka-prakāra
lungsir dēwāṅga pracalita ya mabāṅg
lèn jamang ¹⁶⁾ ronya kumlab
mwang mutyāhārojwalita ya mamilēt
pāṅgnya yékā pralēm̐ba.

44 saṅgrī tang wwadwad kanaka ya ma-
milēt pāṅg nikang pārijāta
salwir ning kēmbang ya ta pinakasē-
karnyēka mām̐bō sumār mrik
tañjung tañjung cāmpaka surabhi pu-
ḍak mandarāṇoka mēṇḍur
nēp ¹⁷⁾ punnāga mwang kurawa asana
lèn dālīma crigaḍḍing poh.

16) Jamang beteekent in het javaansch wel „diadeem”, en in dezelfde beteekenis komt het ook wel voor in het oudjav. Kawi-gedicht Bhomakāwya, maar hier evenals in Rāmāyaṇa X, 71 verwacht men de aanduiding van een soort stof. Inderdaad komt het woord in het Maleisch van de Minangkabau in de beteekenis „dun en los van weefsel” voor; bovendien wordt het in het Soendaneesch dialectisch voor badju gebruikt. In de door onze plaats vereischte beteekenis moet het dus blijkbaar als leenwoord uit een dezer talen aangezien worden.

42 „Toen het leger der booze geesten vernietigd was, verhief Hanumān zich vol trots;

in den lusthof begaf hij zich nu, om de prachtige pārijātaboomen te vernielen.

Hun hooge takken waren geweldig en hun gouden stammen glansden als waren het de Himālaya en de Méru.

Veel van hun takken bogen zich tot een el boven den grond naar beneden, en de twijgen waren even groot.

43 Oorhangers, halstooi, voetringen, gouden armbanden en brahmanenkoorden,

vingerringen en kruinjuweelen, dat waren hun velerlei vruchten;

zijde en naar benedenfladderende rood-zijden stoffen en fijne doeken, dat waren hun sidderende bladeren,

en glanzende paarlensnoeren wonden zich om de twijgen, waaraan ze naar beneden hingen.

44 De gouden wortels, die zich om de takken der pārijāta-boomen slingerden, glinsterden.

Bloemen van allerlei soort strekten hun tot bloesems, een welriekende geur verspreidend:

Lotus, tañjung- ¹⁸⁾ en welriekende campaka-bloemen, puḍak- ¹⁹⁾, korraal-, açoka- en jasmijn-bloesems, Pumnāga-, roode lotus-, kurawa- ²⁰⁾, asana- ²¹⁾ en granaat-bloesems, cīrīdanta- ²²⁾ en mangga-bloemen."

De beschrijving van deze wonderbare boomen herinnert opvallend aan de wenschboomen, zooals de Anāgata-vam̐sa, een schildering van het boeddhistische toekomstrijk, ze teekent. Het doet won-

17) De beteekenis van dit woord op deze plaats is mij niet duidelijk. In de op pag. 6 gegeven strofe van Rāmāyaṇa XXIV, 105 wordt het opgevat als nevenvorm van het javaansche nēb, ēnēb.

18) Mimusus elengi.

19) Pandanus moschatus.

20) = sanskrit kurabaka „roode duizend-schoon”.

21) Terminalia tomentosa.

22) Nyctanthes arbor tristis.

derlijk aan, dat juist de vijgeboom, waar-
 onder volgens de legende de Boeddha
 tot het begrip zijner heilige waarheden
 kwam, die het losraken van de begeerte
 bevorderen, in het jongere Boeddhisme ²³⁾
 tot symbool van ijdel menselijk begee-
 ren geworden is. Ik geef tot vergelijking
 met onze Kawi-plaats een vertaling*) van
 de passage uit den Pali-text naar de uit-
 gave van E. Leumann in „Maitreya-
 samiti” p. 185:

- 18b „De residentie Kusâvatî zal dan
 Kétumatî genoemd worden.
- 19 Aan de vier stadspoorten, (die)
 blauw, geel, rood en wit (zijn),
 zullen stralende wenschboomen
 staan.
- 20 (Daaruit) ontsproten hemelsche
 doeken en hemelsche tooi, alles
 wat voor behoefte en genot dient,
 zal daaraan hangen.
- 21 In het midden van de stad zal
 verder een in viere verdeeld
 (paleis) met vier poorten (staan).
 Een wenschboom zal daar zijn,
 aan vrome daden zijn bestaan
 dankend.
- 22 Katoenen, zijden, linnen en ko-
 doembara-stoffen,
- 23 Handmuziekinstrumenten, tam-
 boerijnen, kleine en groote trom-
 mels,
- 24 Armringen, armbanden en hals-
 tooi van juweelen,
- 25 Unnata²⁴⁾, mukhaphulla²⁴⁾, boven-
 armbanden en juweelen gordels,
- 26 En alle andere maar denkbare
 sier- en tooivoorwerpen hangen

aan de wenschboomen, aan vrome
 daden hun bestaan dankend.”

In den 24sten zang van het Kawi-Râ-
 mâyaṇa is na den nederlaag en dood van
 Râma's tegenstander, Râwāṇa, het ver-
 woeste Laṅkā door wondermacht op-
 nieuw verzezen. Wibhīṣaṇa, de broer van
 Râwāṇa, maar bondgenoot van Râma,
 regeert het „zonder vrees in te boeze-
 men” (tâ bhīṣaṇa), zooals de dichter in
 Râm. XXIV, 126 met toespeling op den
 naam van den heerscher zegt, in zijn
 residentie te Laṅkā als de goudboom
 (taru kanaka) in het godenwoud, die
 koele schaduw verschaft. In de plaats
 van het door Hanumân verwoeste park
 is er een nieuw tevoorschijn getooverd,
 waarover alle pracht van apocalyptische
 vizioenen uitgegoten is. Daarin mag ook
 de wonderboom niet ontbreken. De
 dichter heeft de schildering in bovenmate
 gekunstelde taal gegeven: de ééne as-
 sonantie of alliteratie (vgl. noot 14) volgt
 de andere op den voet. Blijkbaar wilde
 hij de taalkunstige inkleeding vormen op
 een wijze die — van zijn standpunt — zoo
 volmaakt mogelijk was en daardoor den
 inhoud waardig. Dat daardoor reeds
 voor den oudjavaanschen lezer, natuur-
 lijk nog meer voor den tegenwoordigen
 vertaler, het begrijpen moeilijk gemaakt
 werd, behoeft nauwelijks gezegd te wor-
 den. Ik deel hier niet alleen die strophen
 mede, welke over den wenschboom han-
 delen (101, 105, 106), maar geef terwille
 van den samenhang de geheele reeks
 strophen 100-107:

100 padmârûm râmya lumrèṅ parigi
 paraga²⁵⁾ ning râgâgaway unèṅ
 milwâpēs téka ronyânipis amaya-
 mayâ âpan maṇimaya

23) Vergelijk bijvoorbeeld de voorstellingen
 op de reliefs der ruïnes van Sânci in Voor-
 Indië uit de eerste eeuw vòòr Christus (W.
 Cohn „Indische Plastik”, 1922, plaat 12, 13),
 of op de reliefs van de Barabudûr op Java
 (N. J. Krom en T. van Erp „Beschrijving
 van Barabudûr, 's Gravenhage 1920, bv. II,
 series II, plate X. Nr. 19, 20 etc.).

*) In het oorspronkelijke artikel wordt
 ook de Pali-text gegeven, welke hier, als
 van geen belang voor onze lezers, is weg-
 gelaten. Red.

24) Van welken aard deze tooi is, staat
 niet vast.

25) De woordstam parag beteekent in het
 Kawi zoowel als in het Soendaneesch „aan-
 sporen, animeeren (bij het hazardspel), op-
 wekken (om iets mee te maken)”, ook van
 ziekten gezegd. In dezen zin is het woord
 ook in het Javaansch gebruikelijk; in het
 Soendaneesch wordt daarvan paragan „epi-
 dem'e'i afgeleid.

- litlit ning mäs sarinyomirir apaða
kuning ngkânèng natar òmäs
anghing hir ning sari n sâr mawangi
mawa nginak bhogèng madhukara.
101 ngkânèng kaywâra yâring manuk
anak-anakan ring bhûmi kanaka
jîwâjîwâwajik yângjawat ajulay ²⁶⁾
adèng ring kinnarararâ
syung tan swang wruhnya médi këna
madana madan médan milu masö
sungsung tékâ bayan yângaway-
away agawé râgériya mada.
102 sangsönyèng çûnya-çûnyângikis a-
ngëkës unèngnyâsyang masënènga
prâpta ngkâ tan hisin ring hatat
atakut atah tan tût tuli-tuli
lwir ning syung hyunya tan swang
ya sumèdèk umasö wiçwâsa manisik
késyan kârunya kèring siniwi-siwi
ng atat tûtut ya wëkasan.
103 satwâsañding masuñdang laki bini
sapanan kapwâsiwa-siwo
mosyan masnéha mäsih manusu-nusu
n usir tang cumbanarasa
n ambung tang lambung èñjuh puji-
puji sahañan pangjingjang ajangël
tunggang-tunggangnya manggang
mangagagi gigirèn ²⁷⁾ sakti n ka-
hangëtan.
104 hangsâsyang-syang mangumbang i
tëpi-tëpi nikâ bhoganya talaga
tan ton swâminya lunghânilemi
sulur adoh wëtwan wëkasan
çighra ng hangsân usir tang laki-
laki ya wujuk mungkur malëk-
alök

26) In julay → julé zie ik één der talrijke ontleeningen van de oudjavaansche Kawi-taal aan het Maleisch (vgl. ook noot 16). De beteekenis van dit woord, die in de Maleische woordenboeken slechts onvolledig aangegeven wordt, luidt naar mijn zegsman Oesman Idris: „in sierlijk gebogen lijn naar beneden hangen (boomtakken, staartveeren van vogels)”, in overdrachtelijke beteekenis: „trippelend het lichaam wiegen” (zoo ook Râmâyana XXV, 24), verder: „be-tooverende gebaren en woorden maken (bij het dingen naar een meisje)”; in dien zin hier en soortgelijk Bhoma-kâwya LXXVII, 3.

27) gigir = javaansch, maleisch gègèr, madoereesch ghighir „lawaai, gerucht”; ghighirèn „zich (uit hartstocht) vastbijten (in iets)“.

- lwir ning kâsih n i kâsih mamari-
misi mahângdodohi sakarèng.
105 këmbang ning jambu kèrir suma-
wur i walakang ning mrâk ya
mangigël
yângkèñ jënwanja madyus riya
makin agirang darppân kararaban
lilâ bhâwân wugatnyângjiringi ma-
gicipir yan kèðak akëcëk
nâ ng nöp ¹⁷⁾ mäs tulya mangling
kadi pamugari ning kaywâra ka-
baran.
106 jâtika ng pârijâtânarawata marurû
ring kuñdi kanaka
simsim ganting maganti ng gagana
kadi hudan ngkâ tulya sumawur
byaktâwèh bhûsanâ ning mrak agë-
lëm angigël tawwangnya sugëma ²⁸⁾
mèngin mamrih mamañdak ²⁹⁾
ðarapati wëluwok ³⁰⁾ yékâpipi-
ruşa ³¹⁾.
107 satwâtût buddhi satwa prasama tan
asuwé tawwangnya mapalëng
singha kâsih tèka kadi ta kadang kâri
ng kidang aring ³²⁾ sangkâ yan
trus nikang prih prathama nikana
sang mangrâksa bhuwana
tar mèwèh déning âmbëk maka-
kamudi ng asih maitri ya banawâ.

28) Soendaneesch = „zich tevreden gevoelen, vergenoegd”.

29) Bedoeld wordt wel „de rol van een dansdwerf (pañdak) spelen”. Mogelijkerwijze is dit woord echter verkeerd geschreven, en moet het 't soendaneesche pandjak „muzikant” zijn, (waarvan mandjak „meespelen”), dat ook voorkomt Nâgarakrtâgama XCI, 5.

30) wëluwok is een klanknabootsend woord evenals minangkabausch bilobo’.

31) apipiruşa is in de balineesche vertaling goed als fluiten opgevat. Het gaat om een leenwoord uit het Maleisch: pipit rusa = „jachtfluit, waarmee de kreet der herten nabootst wordt, om ze daarmee te lokken”. Pipit, dat in de beteekenis „piepen, fluiten” in het Javaansch niet bekend is, schijnt door den dichter in verband gebracht te zijn met het gangbare woord voor wang (pipi).

32) Aanvankelijk zag ik het woordje ta aan voor nadruk-partikel, in welke beteekenis het zoo vaak in het Kawi aangewend wordt, en nam aan, dat dóor kadi „zocals”, een vergelijking moest aangebracht worden tusschen eendrachtig optreden der leeuwen en het vreedzame karakter der gazellen. Dit vooropstellende kon nu in kâring een afleiding

100 „Welriekende, liefelijke lotusbloemen bedekken den vijver, als ware hij de verwekker van den hartstocht, daar hij verlangen wekt (door zijn schoonheid). En alsof ze daarbij wedijveren wilden in teerheid, zijn de blaren dun en doorzichtig, daar ze van kristal zijn. De gouden stuifmeelkorreltjes van een onvergelykelijk mooi geel waaïen op den gouden bodem (van den vijver). Reeds wanneer het stuifmeel naar beneden valt en zijn geur verspreidt, voert het de zoete spijs der bijen met zich mede.

101 Daar bij den vijgeboom zitten vreedzaam de jonge vogels van het Goudland. De jiwa-jiwa³³⁾ tast bij het

van aring „tam, onschuldig” liggen. Maar een aesthetisch moment leidt tot een geheel andere opvatting van den regel. De dichter zou zich van een goedkoop middel bediend hebben, wanneer hij voor de vorming van de assonantie kâring... aring dezelfde woordstam gekozen had — hoewel de Kawi-dichtkunst genoeg van zulke voorbeelden kent. Daar echter de uitgang ng van kâring ook lidwoord zijn kan bij kidang, en kâri dan een afleiding van ari „achterblijven, ophouden” met de beteekenis van „achtergelaten, overgebleven, verschoond”, is dit ongetwijfeld de door den dichter bedoelde beteekenis. Dan moet er getranscribeerd worden kâri ng kidang en niet kâring kidang. Maar daar de zin op deze wijze een tweede praedikaat krijgt, kan ta hier niet als nadrukpartikel dienen, maar moet in zijn eveneens niet zeldzame beteekenis als conjunctie „en” staan. Als zoodanig wordt het altijd enclitisch. Deze positie is geheel onindonesisch en volgt de positie van de sanskrit-conjunctie ca na. Dit verschijnsel kunnen we ook soms waarnemen aan lèn, b.v. Râmâyana XXII, 3 r. 3. — Het beeld van den vorst als stuurman van het schip van staat is in het Oosten reeds vanouds bekend; het komt b.v. reeds in een oud boeddhistisch drama voor, ja het is al gangbaar in de oudegyptische literatuur, vgl. Grapow, Die bildlichen Ausdrücke des Aegyptischen, p. 154.

33) sanskrit jivam-jiva = een mythische vogel met twee koppen.

34) Sanskrit: „fabelachtig wezen (half mensch, half dier), hemelsche zanger”. Râmâyana XI, 57 leert dat jiwa-jiwa en kinnara als mythische, fabelachtige wezens en niet als water- of zangvogels opgevat moeten worden: „Indra's hemel leek de (berg) Mahéndra, want vele wenschboomen waren daar, de oppervlakte der rotsen was met edelstenen (bezet). Er waren kinnara's en jiwa-jiwa's, om van de vogels te zwijgen” (dudû ng manuk kinnara jiwa-jiwa ya).

baden met betooverende teederheid naar het kinnara³⁴⁾ meisje. De bèo, die zoo uitstekend spotten kan, geraakt in de macht van den Liefdegod. Verward en zichzelf niet meer meester komt hij eveneens naderbij, want hij ontmoette een hem wenkend papegaaienmeisje, dat verlangen en hartstocht in hem wakker maakte.

102 Op weg naar eenzame plekjes verbergt hij zijn verlangen geheel en al, en schreeuwt, alsof hij in zijn schik was. Daàr echter treedt hij zonder schaamte vòòr het papegaaienvijfje, dat vreesachtig is en zich uit onwil doof houdt. Maar in zijn onbedwingbaar verlangen nadert de bèo haar dicht en krauwt haar vertrouwelijk. En van medegevoel vervuld doet ze met hem mee, laat zich het hof maken en schenkt hem tenslotte gehoor.

103 De dieren hurken, mannetjes en wijfjes op elkaar steunend, overal naast elkaar en vermaken zich. In hun toegenegenheid en liefde zijn ze er zeer op bedacht, elkaar te liefkozen, en ze streven naar het genot der kussen. Terwijl ze met kussen elkaar de flanken aanraken, stooten ze dronken van liefde vleierende geluidjes uit en houden plotseling op, terwijl ze zich op de achterpooten oprichten³⁵⁾. In dreigende houding bewegen ze zich en bijten zich in elkaar vast, aangegrepen door den koortsgloed hunner zinnen.

104 Schreeuwend zwemmen de zwanewijfjes naar de oevers, die de bochten

35) Aanvankelijk had ik me voor de vertaling van jingjang bediend van Juynboll's „Oudjavaansch-Nederlandsche Woordenlijst” (1923), waar „paren” opgegeven staat, en eenigszins vrij vertaald. Nu is jingjang in de Kawiliteratuur — tenminste voorzover we totnogtoe weten — hapaxlegomenon; in het Javaansch bestaat het heelemaal niet meer, en Juynboll maakte de beteekenis alleen uit den samenhang op. Van der Tuuk (K. B. Ned. Wdbk. IV, p. 444) geeft er de volgende balineesche verklaringen voor: ngulédjatang (<kulédjat), ngurédjat (<kurédjat; vgl. soendaneesch korédjat), mandjongklang (<djongklang; vgl. javaansch tjongklang) en mandongklang (<dongklang). De beide eerst-

van den vijver omzoomen, want ze zien haar mannetjes niet, die zich bij het duiken naar luchtwortels verwijderd hebben en na een verre afstand eerst weer tevoorschijn komen. Nu zetten ze ze snel achterna en liefkozen ze, wenden en draaien ze weer den rug toe. — Zòd als een minnaar de beminde ermee plaagt, doordat hij het er op toelegt, zich eens voor een oogenblik van haar te verwijderen.

105 Het stuifmeel der djamboe-bloesems waait naar beneden en wordt uitgestrooid over den rug van den dansenden pauw. Hij gebruikt het bij het bad als ware het blanketsel, en wordt nog overmoediger en trotscher, nu hij zoo beregend wordt. Met een bekoorlijk gebaar draait hij zijn staart zwaaiend in de hoogte en laat bij het pronken een zacht gerinkel hooren, net alsof het gevallen goud als het ware een sprekend geschenk was, dat de beladen vijgeboom afwierp.

106 Dit is waarlijk de hemelboom. Onophoudelijk vallen vinger- en oorringen in de gouden kruiken. De hemel stort ze uit, alsof het regen was. Blijkbaar veroorzaakt hij de tooi van den pauw, die begeerig is te dansen en verrukte kreten laat hooren. En met

genoemde woorden hebben de beteekenis: „opspringen, zich al springend oprichten”, de beide andere: „galoppeeren.” — Wie zich met het oudjavaansche kunstdicht bezighoudt, zal wel met zekere reserve staan tegenover de balineesche verklaringen. Juist op moeilijke plaatsen zijn ze vaak maar uit den samenhang gissenderwijs opgemaakt, terwijl ze vaak, om niet te zeggen steeds, geen stand houden tegenover de critische beschouwing. Maar in ons geval schijnt toch de Balinees met ngulèdjatjang „zich al springend oprichten” de juiste beteekenis nabijgekomen te zijn. Immers van een geheel anderen kant komt men tot een bijna overeenkomstige beteekenis. Heeft men er zich namelijk van overtuigd, dat de oudjavaansche litteraten gaarne hun kennis niet alleen van sanskrit lieten blijken, maar óók die van de naburige zusters talen van het javaansch: het soendaneesch en maleisch, — temeer wanneer het ontleende hun te stade komt bij het najagen van het geliefde poëtische kunstmiddel der allitteratie (in aansluiting bij het voorbeeld van het voorindische kunst-

lust en ijver speelt de tortelduif de rol van dwerg, terwijl hij met lokkende toon fluit.

107 Een van zin zijn de dieren, en tezamen heffen ze alras een doordringenden kreet aan; alle leeuwen komen een-drachtig naderbij, en als waren het (hun) bloedverwanten, blijven de onschuldige gazellen verschoond (van ze). Dat is de uitwerking van het meest intense en voornaamste streven van hem, die de

dicht) — dan zal men trachten zich raad te halen buiten het eigenlijke javaansche taalgebied. Op de klank af komt hier nu alleen maar in aanmerking het maleische djindjang „op de punt van de teenen gaan of dansen” (de Kawischrijfwijze j en de maleische dj hebben dezelfde klankwaarde), en ook semasiologisch klopt het zoowel met de balineesche omschrijving door ngulèdjatjang als ook met den samenhang der plaats. Jingjang hoort derhalve thuis in de rij der oude maleische leenwoorden in het kawi (vgl. noot 14, 26 en 31, en het referaat van mijn voordracht over „het probleem van het Kawi” op de Hamburgsche Orientalistendag van 1926 in Z. D. M. G. 1927 p. LXXXVI), en met den velaren nasaal in de eerste lettergreep vertegenwoordigt het tegenover den aan dj geëssimileerden palatalen nasaal van het tegenwoordige djindjang (= d'ind'an de oudere klankfase. De beteekenis van jangël — dat eveneens alleen op deze plaats schijnt voor te komen — is vlg. Juynboll t. a. p. „wippen, bij den coitus”. Daarentegen geven de Balineezen ervoor op (T. IV. 443): kândëg, kanggëk en nongos. Deze woorden beteekenen: „inhouden, aarzeland, weifelend ophouden”. Bovendien wordt in Bhoma-kâwya LIV, 11 het sanskritwoord wikalpa „besluiteloosheid, twijfel” door den commentator met jangël verklaard. Voorts verwijst v.d. T. (IV, 447) naar janggël, als beteekenis waarvan umandëg „ophouden” en atëgëg „verlegen, radeloos” opgegeven wordt. Na het over jingjang teberde gebrachte kan hier echter ook de balineesche verklaring mogelijk zijn, vooropgesteld dat deze zelf geheel juist is. Sahaja, dat zooveel beteekenissen heeft, kan daarom hier niet meer de beteekenis „zonder ceremonieel” hebben — zooals o.a. wël in het Maleisch — maar kan hier zooals ook soms elders slechts aangewend zijn in de beteekenis van „en, intusschen”. Toch hebben de balineesche commentatoren de woorden pangjingjang ajangël niet juist opgevat in hun grammaticale structuur, zooals blijkt uit hun vertalingen, bv. ngarêdjat (lees ngurêdjat) makrana kanggëk of mandongklang laut mandëg (l. mandëg) „opspringen en dan inhouden” resp. „galoppeeren en daarop inhouden”. Inderdaad is het met an ingeleide pangjingjang ondergeschikt aan het volgende (ajangël).

aarde beschermt ³⁶⁾, zonder moeite, want het inzicht dient (hem) tot stuur, en liefde en eendracht zijn als het ware het vaartuig''.

In deze strofen zet de dichter plant en dier van het „Goudland'' geheel in paradijskleuren geschilderd vòòr ons. Merkwaardig is hun dubbele aard, die natuurlijk, instinctief leven verbindt met een kunstmatig gevormd lichaam. De lotusbloemen, waarvan de bladeren van kristal zijn, strooien gouden stuifmeel uit, en met echt stuifmeelgoud wordt ook de pauw getooid. Daarom konden met de uitdrukking *manuk anak-anakan* in strofe 101, die ik met „jonge vogel'' weergegeven heb, ook heel goed vogels, die eigenlijk artificieel zijn, bedoeld zijn.

Want *anak-anakan* beteekent immers „pop'', dus de nagemaakte vorm van een levend wezen. Zulke mythische wezens zijn ook bekend aan de westersche poëzie der Middeleeuwen, zooals O. Söhring getoond heeft in zijn artikel „Werke bildender Kunst in altfranzösischen Epen ³⁷⁾.'' Uit de Middelhoogduitsche poëzie kan hierbij aangehaald worden de beschrijving van een paradijsboom uit Heinrich von Neustadt's „Apollonius'':

Ain pawm stund mitten dar inne ...
Von golde was der pawm geslagen.
Er war wol zwayer sper hoch.
Di este er uber das mewrel zoch.
Auff den sassen vogellein,
Di waren alle guldein."

En toch zingen ze als natuurlijke vogels ³⁸⁾.

De vijeboom in ons zoo juist weergegeven Râmâyana-fragment staat — ook daar moet men op letten — in een vijver, De zelfde voorstelling van een standplaats

36) Figuurlijke uitdrukking voor den vorst, die hier dus slaat op *Wibhîṣaṇa*.

37) *Romanische Forschungen*, XII. 1900, p. 586 (Abschn. 84).

38) Naar Franz Kampers „*Gnostisches im „Parzival'' und in verwandten Dichtungen*'', p. 24, 13. Zulke in M. E. gedichten geschilderde paradijsboomen kunnen zeer sterk bevorderend gewerkt hebben op de zede (voor

heeft Râmâyana XVII, 128 ³⁹⁾. We denken daarbij aan de hellenistisch-egyptische mythe van den zonneboom, den oliepalm, die op den uit den oceaan omhoogstekenden wereldberg staat. Ook hierop nestelt een adelaar, en een slang slingert zich om zijn stam.

Uit de mythische voorstellingen van den wonderboom, zooals het Râmâyana ze ons verschaft, voert ons een ander kawi-gedicht, de *Nāgarakṛtāgama*, in de werkelijkheid van de 14de eeuw. Het geeft in zang VIII, I een korte schildering van de in de hoofdstad Majapahit staande wenschboomen:

brahmasthâna matunggalan pathani buddhi jajar inapi kapwasök caracara.

Kern interpreteert de *brahmasthâna*-boomen terecht met *açvattha*-, d.i. *figus religiosa*-boomen, en vertaalt de passage: „*brahmasthâna*-boomen, ieder met een Bodhi-terras aan den voet, rijen vormende, die alle dicht en van verschillende hoogte (?) zijn.'' Maar het wil mij voorkomen, dat api hier zoowel als ook elders in de *Nāgarakṛtāgama* (XI, I) „versieren'', *caracara* echter, dat wel teruggaat op sanskrit *carâcara* „'t bewegelijke en 'tonbewegelijke'', d.w.z. „dieren en planten'', zooals in *Nāg.* XI, 2 en XXXII, 5 „allerlei, alle mogelijke dingen'' beteekenen moet, en dienovereenkomstig zou ik willen vertalen: „*brahmasthâna*boomen, ieder op een Bodhi-terras rustend, stonden op rijen, versierd en dichtbeladen met alle mogelijke dingen''.

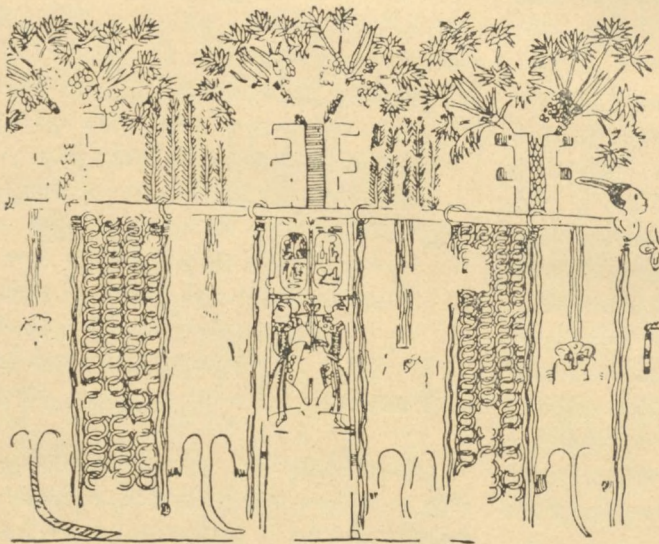
Mogen we dus in den javaanschen wenschboom den onmiddellijken afstammeling zien van den indischen *kalpavṛkṣa*, den

het eerst bewezen uit 1600) om een kerstboom op de alom bekende wijze te versieren, — zooals ik aanvullenderwijs zou willen toevoegen aan de uiteenzettingen van Dr. Lili Weiser in „*Jul, Weihnachtsgeschenke und Weihnachtsbaum*'', 1923, p. 53sq, 71sq.

39) Deze plaats behoort tot een passage die zich uitstrekt van XVII, 119 tot 132, innerlijk in tegenspraak met het gedicht en door een lateren redacteur slechts op zuiver uiterlijken grond ingevoegd.



Uit Wreszinski, Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte, fig. 159. Tijd: Tutanchamon
(omstreeks 1335 v. Chr.).



Uit Wreszinski, Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte, fig. 224. Tijd: Ramses X
(omstreeks 1120 v. Chr.).

pârijâta van de epische mythologie, toch doet zich nog een onopgelost probleem aan ons voor. Bij de beschouwing van de in het begin beschreven gunungan hebben we ingezien, dat de daarop voorgestelde boomfiguur een uitgesproken solair karakter heeft, evenals de door Franz Kampers in zijn genoemd artikel besproken wonderboom der Middellandsche-Zeevolken. Maar deze betrekking tot de zon, zooals ze ook duidelijk tot uitdrukking komt⁴⁰⁾ in chineesche voorstellingen van den wereldboom (uit de eerste en tweede eeuw), laat zich niet langer zonder meer afleiden uit de indische pârijâta-schilderingen.

Nu doet immers deze hemelboom denken aan de in tijd veel oudere, reeds aan de Soemeriërs⁴¹⁾ bekende paradijsboomen van de oudoostersche cultuurvolken. Maar teneinde de poging, pârijâta en gunungan met dergelijke voorstellingen van Voor-Azië te verbinden (om zòò wellicht tot een oplossing van ons probleem te graken) op niet al te onvasten bodem te ondernemen en zoo op zijn best een wel mogelijk maar niet bewijskrachtig resultaat te ontwikkelen, moeten we trachten, zoo dwingend mogelijke criteria te verwerven voor de rechtvaardiging van deze samenvatting. Dat hier inderdaad een samenhang bestaat, daarvoor levert ons wel niet het Tweestroomenland, maar wel het oude Egypte het bewijs.

We hebben den indischen wenschboom en zijn javaanschen nazaat in tweeërlei vorm leeren kennen: de ééne maal als den mythischen hemelboom, die alle wenschen vervult, en de andere maal in zijn wereldsche, zinnelijk waarneembare gestalte als gouden boom, die met dieren getooid was en met het wegschenken waarvan koningen brahmanen of vorsten eerden. In zijn „Terpôlè” getiteld artikel beschrijft nu

W. Wreszinski⁴²⁾ eenige oudegyptische grafschilderingen, die opvallend aan de voorstellingen van het indische beschavingsgebied herinneren. De gelijkenis hiermee komt bovenal tot uitdrukking in het middenstuk van de in den „Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte” Nr. 159 voorkomende grafschilderingen: „In de korf staat een kegel (of een pyramide?) op een voetstuk, door dadelpalmen omgeven”; soortgelijk zijn de in den atlas I, 224⁴³⁾ afgebeelde kunstwerken; op een platform „staan palmen in hooge potten met breeduitstekenden rand en even breede middenhoepel, afgewisseld door gestyleerd struikgewas”⁴⁴⁾. Wreszinski expliciteert deze uit goud bestaande kunstwerken, die een deel van de Nubische schatting uitmaken, als tafelstel, en hij maakt het waarschijnlijk, dat de—volgens Strabo—door Alexander, koning der Judaeërs, aan Pompejus gezonden Terpôlè die het uiterlijk van een wijngaard of van een tuin had, een late nazaat is van de oudegyptische gouden tafelstellen. Want volgens opgave van Plinius den Jongeren stelde deze „een vierkante, gouden berg met herten en leeuwen en vruchten van allerlei aard” voor, en was „door een gouden wijnstok omgeven”; evenzoo vertoonen immers de oudegyptische grafvoorstellingen dierfiguren.

Deze waardevolle kunstwerken kunnen wel terecht voor tafelstellen aangezien worden. Toch schijnt het gerechtigd te vragen, of aan deze voorstellingen van koninklijke tribuutge-

42) Orientalische Litteratur Zeitung 1924, kolom 570sqg.

43) Zie de afbeeldingen op de plaat.— Den uitgever J. C. Hinrichs te Leipzig dank ik ook hier voor de vergunning om de beide fragmenten uit de atlas van Wreszinski te mogen reproduceeren.

44) Van de platformen hangen behalve netten van gouden ringen ook pantervellen naar beneden, die volgens Erman „Aegypten und ägyptisches Leben im Altertum”, 1895, p. 286, 402, 597, 2de druk door H. Ranke, 1923, p. 235, 337, 538, als bijzonder kostbare kleedingstukken en sieraden golden, temeer wanneer ze afkomstig waren uit de streken aan de boven-Nijl—zooals het hier bij de Nubische tributen het geval was.

40) „Das Licht des Ostens”, uitgegeven door Maximilian Kern, p. 293, 391 (afb. 196 en 250).

41) Vgl. A. Ungnad, Die Paradiesbäume. Z. D. M. G. Bd. 79, 1926., p. 111sqg.

als een aendiching
zijn fabelachtige toestand
als fabel. De boomen?
schenken toch niet een bijzonder motief ten grondslag ligt, een motief, dat wellicht te verklaren valt uit religieuze opvattingen. Wijzen daarop ook niet de mannen in aanbidding op de grafschildering, atlas I, 159?

Nadat we in Indië en de daardoor beïnvloede landen als mythisch oerbeeld van den gouden boom den hemelschen wonderboom hebben leeren kennen, is de naast voor de hand liggende vraag, die zich nu geheel van zelf voordoet, deze: Kent wellicht ook het oude Egypte dezen paradijsboom, dien we dan ook hier beschouwen mogen als hemelsch voorbeeld van de gouden boomvoorstellingen? Deze vraag kunnen we nu zonder voorbehoud bevestigend beantwoorden aan de hand van H. Kees ⁴⁵⁾. En we vinden hier ook tegelijk het antwoord op onze vraag naar het verband met de zon ook van den oudindischen hemelboom. Immers geheel duidelijk en ondubbelzinnig treedt het solair karakter van den oud-egyptischen paradijsboom aan het licht. 't Is „de hooge sycomore aan den oostelijken hemel, de brandende, waarop de goden zitten". - „In de pyramidentexten," zegt Kees verder, „verschijnt één of de beide sycomoren in den nauwsten samenhang met den zonnegod; men stelt ze zich brandend voor, als had men voor oogen het beeld van de vurig door het bladerdak heen schitterende zonnestralen." Wanneer de overleden koning zijn hemelreis gelukkig voltooid heeft, bereikt hij „dat groote eiland midden op het offerterrein, waarop de groote goden zich als zwaluwen neergelaten hebben.... De (goden) verleen hem toegang tot den boom des levens, waarvan ze leven, en waarvan hij dan met hen leven kan." ⁴⁶⁾

Zoo wordt het dan in hooge mate waarschijnlijk, dat de gouden kunstwerken, die we op de grafvoorstellingen

zien, als oorspronkelijk voorstellingsmotief de hemelsche velden des konings vertoonden met den door de zon bestraalden levensboom. Klopt dat, dan wordt het ons bijna tot zekerheid, dat ook hier een (of de?) voorzaat van den indischen pârijâta, den mystischen hemelboom, kan gezocht worden, als ook van zijn in goud gedreven copie, die hier zoowel als ginds een koninklijke eere-gave was aan vreemde heerschers, en zò het zijne bedroeg tot de verbreiding van de mythe.

Hierdoor kan echter geenszins geloochend worden, dat de indische wenshboom daarnaast sterke inwerking onder-vonden heeft van de met de egyptische wel verwante vòoraziatische voorstellingen van den levensboom en zijn sterk gestyleerde afbeeldingen. Uitdrukkelijk zij verwezen naar de oudoostersche, bovenal assyrische en hethitische afbeeldingen op zegels ⁴⁷⁾, waarop aan beide zijden van den levensboom priesters, mannelijke of dierlijke geesten, staan, maar ook evenals op de gunungan naar elkaar toege-wende dieren. Deels zijn de boomen door de gevleugelde zonnescijf gekroond. Uiterst verrassend zijn verder voor ons probleem de afbeeldingen van zegels 373, 376-382 in het werk van Weber, die den zonnegod op of tusschen twee bergen ver-toonen, nadat zijn goddelijke dienaren hem de deuren geopend hebben voor het uitgaan. Van deze deuren is de op 376 voorgestelde, evenals de gesloten deuren op 387-391 van vleugels voorzien, en doet daardoor opvallend denken aan de javaansche gunungan-afbeeldingen, waarvan de poorten aan weerszijden met adelaarsvleugels getooid zijn. Dat doet vermoeden, dat de gunungan-deur even-

45) „Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Aegypter", 1926, p. 95, 116, 118, 134, 297.

46) t.a.p. p. 134. De afbeeldingen in de

atlas van Wreszinski I 52(a) en 52(b, 3) toonen, hoe levenskrachtig deze opvattingen nog zijn in het Nieuwe Rijk, waaruit de voorstellingen der gouden tafeltellen afkomstig zijn.

47) O. Weber „Altorientalische Siegelbilder", Leipzig 1920, Nr. 474-477, 480, 485-487, in: Der Alte Orient, 17. u. 18. Jahrgang, Band I.

eens den zonnegod dienen moet tot het betreden en verlaten van de onderwereld ⁴⁸). Zoo zouden dus de verschillende zonnelymbolen van de gunungan tezamen met de poort de afzonderlijke stations van den zonnegod op zijn dagelijksche reis aangeven. De verschillende varianten van den levensboom, die het oude Oosten kent, wijzen wel daàrop, dat de tegenwoordige — in détails van elkaar afwikkende — gunungan-voorstellingen van Indonesië niet teruggaan op één enkel oertype, maar op verscheidene vormen, die door bemiddeling van Indië overgebracht werden.

Weliswaar kennen we deze niet, evenals we immers in Indië nu ook geen sporen van het schimmintooneel meer vinden, waar de gunungan bij hoort.

Terwijl echter de gunungan de herinnering aan de oudoostersche zonnemythe vernieuwt, zooals die juist in Egypte de religieuze voorstelling beheerschte, stelt hij ons steeds weer nieuwe vragen: Licht soms nog het oog van Re ⁴⁹) op in het éénoogig gezicht aan den gununganboom? — En hebben misschien de beide groote — als zonnelymbol verklaarde — dieren van het hindoe-javaansche kunstproduct ⁵⁰) de herinnering bewaard aan de verschijningsvormen van den zonnegod, die de „stier van den Oosterberg” en de „leeuw van den Westerberg” ⁵¹) is? De voortschrijdende speurzinn zal, naar wij hopen, de nu pas duister vermoede samenhangen in een helderder en rustiger licht doen zien dan verleend wordt door de onzeker flitsende stralen, die de wenschboom verspreidt.

48) Volgens J. Hertel („Die Himmelstore im Veda und Awesta”, 1924, p. 20, 45sqg.) wordt de zonnepoort in de Veda niet opgevat als een van de zon gescheiden hemelpoort, maar als een door de zon zelf gevormde opening in het hemelgewelf.

49) Vgl. G. Roeder „Urkunden zur Religion des alten Aegypten”, p. 211.

50) Vgl. de beschrijving van de balineesche figuur op p. 1.

51) G. Roeder, o. c. p. 90.

Voor het huidige volksbewustzijn der Javanen schijnen dergelijke gedachtenreeksen zooals ze zich aan onze kritische beschouwing opdringen geheel verre te liggen. Ook de gewoonte, wenschboomen op te sieren, die nu nog in Indochina leeft, is op Java niet bewaard gebleven. Wel echter staan de schaduwverleenende waringin-boomen, die in de hindoe-javaansche kunst de wenschboomen voorstellen, bij het javaansche volk nog steeds in een zekeren roep van heiligheid. Ze tooien de aloen-aloen bij de paleizen van javaansche vorsten, zooals ze weleer ter eere van Boeddha aangeplant waren (P. J. Veth „Java”, 2de druk, 4de deel, 1907, p. 346sq.).

Over de rol, die bij de Maleiers van Minangkabau op Sumatra de bëringinboom speelt, heeft de heer Oesman Idris (Soetan Pangéran) uit Pajakoemboeh op Westsumatra, nu te Hamburg, mij de volgende gegevens verstrekt: Gewoonlijk bevindt zich de bëringin op het marktplein of voor de balai, ook wel voor een moskee aangeplant. Maar staat een dergelijke boom op zelden betreden plekken, aan den oever van het water, naast een rots of zelfs aan den rand van een diepen afgrond, dan hebben de inlanders er groot ontzag voor; ze gelooven, dat hij door demonen bewoond wordt. Desniettegenstaande zijn zulke boomen wel het doel van pelgrims en worden in het bijzonder opgezocht door kinderlooze vrouwen of menschen, die een gewichtig plan volvoeren willen. Ook anders pleegt iemand, die een bijzonderen wensch op het hart heeft, ook zonder zoo'n bëringin op te zoeken, wel zijn verzoek in te leiden met de woorden: bërkat këramatnja bëringin songsang dapatlah akoe. . . . „Door den zegen van de heiligheid van de omgekeerde bëringin moge ik bereiken dat...”

Met de „omgekeerde” bëringin duidt de moslimsche Maleier nu nog de paradysboom, die de hemelsche pendant uitmaakt van de door hem geplante bë-

ringinboomen. In tegenstelling tot de zonneverwantschap van den boom, die zich liet besluiten uit de javaansche en baliëesche gunungan-beelden, heeft deze hemelboom hier zijn standplaats in de maan. De merkwaardige vorm, waarin hij voor den Maleier in de maanschijf voorkomt, zal wel tot de aanduiding „omgekeerde” bëringin geleid hebben. Daartoe mogen de eigen woorden van den heer Idris weergegeven worden: kalau pada waktue boelan pënoeh, dan

gambaran jang tërloekis pada boelan itoe njata këlihatan, adalah roepanja kira-kira dapat disamakan dëngan sěboeah pohon jang těrbalik. Sěpandjang kěpěrtjaan orang Mělajoe, itoelah pohon bëringin songsang itoe. „Wanneer hij vollemaan de zich op de maanschijf afteekenende figuur duidelijk zichtbaar is, dan kan men die naar zijn vorm ongeveer met een omgekeerden boom vergelijken. Volgens het geloof der Maleiers is dat de omgekeerde bëringin-boom”.

HET GELOOF DER BALINEEZEN

door

Dr. R. GORIS

Est deus in nobis agitante calescimus illo.

Het belangrijkste voor het gedachtenleven van den Balinees is God. Zijn hart zucht naar God als het dorstig hert naar de waterstroomen.

Maar de Balinees is een wijs man: hij zal niet aan hem, die over zijn sawah's, over zijn belasting, over zijn bestuurszaken komt spreken, verraden den dorst, die diep in zijn hart is; hij zal niet aan „den man op de markt” verklaren, dat hij naar God smacht.

Waarom zou hij immers ook?

Die man wil hem getjapte kain's verkoopen. Die heeft een Balinees ook noodig, en zakelijk zal hij daarover onderhandelen.

Informeert ge naar wajang of ardja-spel, graag zal hij U inlichten. Verlangt ge bescheid over zijn gamelan, hij zal U te woord staan. Vraagt ge naar oude of nieuwe uitingen in zijn plastische kunst, ge kunt een zoo volledig mogelijk antwoord verwachten.

Als hij U iets beter kent, zal hij informeerden naar vrouw en huisgezin. Een grapje op dat gebied is ook naar zijn smaak: openhartig en gul kan hij lachen. Ook naar salaris en levensstandaard vraagt hij gaarne.

Als hij eet, verbergt hij niet zijn eetlust, noch huichelt hij vóórtijdige verzadiging — dit geldt dan voor den intiemen kring van het Balineesche familie-diner; want is hij voor 't eerst op „stijve visite”, dan klinkt al spoedig zijn „sampoem”, dan hebben immers slechts de wetten van hoffelijken omgang en etiquette (metata) te gelden.

Maar vraag hem naar de beteekenis van zijn ritueel, en hij wordt wakker.

Blijkt de vraag slechts touristen-nieuws-gierigheid, dan zal het antwoord koel blijven. Maar vraagt ge hem verder en verder, dan wordt hij geheel leven. Hij zal U 's avonds bij zich thuis noodigen om de zaak verder te beschouwen. Want de diepe zaken van den godsdienst, — dat wat ook voor den Balinees achter het ritueel schuil gaat, — de laatste roerselen van het menschelek hart, leenen zich niet voor een luchtig gesprek te midden van de drukte van het dagwerk. Daartoe is noodig, rust in de natuur, stilte in het hart. Eerst als het hart stiller klopt, en de felle Dagenmaker zelf te ruste is gegaan, past het te spreken over leven en dood, dan eerst kan men over de verhouding van de ziel tot God van gedachten wisselen.

De Balinees blijft ook hier aanvankelek nog voorzichtig: hij polst eerst omvang, maar vooral diepte van de kennis bij den ondervrager.

Merkt hij een vertrouwdheid met de godsdienstige woorden en termen op, dan begint pas het eigenlijke vragen. Immers: nu moet blijken, of achter theologische woordenkennis ook religieus leven schuilt.

En zijt gij eenmaal in zijn vertrouwen, dan zal hij ook zijn „bevindingen” mededeelen.

Zoo bleek mij telkens weer bij velen ¹⁾,

1) Hoewel ook onder verschillende hogere en lagere ambtenaren godsdienstige belangstelling voorkomt, is zij toch het levendigst bij de leden van de brahmana-kaste (priesters zoowel als niet-priesters) en de niet regerende (besturende) leden van de satria-kaste. De soedra's, die thans b.v. als hulp-onderwijzer, in eenig contact zijn gekomen met Westersche denkbeelden, trachten op hun wijze een verzoening te vinden tusschen wat hun bekend is van Westersche wetenschap,

maar bij de besten onder hen het sterkst, dat het zoeken van God en „het leeren kennen van Zijn omgang” het laatste en hoogste doel is voor den Balinees.

Ik wil trachten enkele mystieke gedachten van de Balineezers weer te geven.

De gebruikte woorden zijn natuurlijk andere dan de onze; de gekozen beelden soms andere, ons aanvankelijk geheel vreemd, maar ook vaak ons zeer verwond.

De Balinees zoekt de onsterfelijkheid.

Hoe dat? Is hij bang zijn aardsche leven te moeten beëindigen? Neen, dat niet: maar al te goed weet hij, dat zijn aardsche dood een wet van sang hyang Widi is, onontkoombaar. Ook zoekt de serieuze Baliër niet een voortzetting van aardsche genoegens, doch een voortschrijdende verheldering van zijn hier aangevangen mystieke kennis.

De onsterfelijkheid is amrta. Of ook mrtan-djaja, doodsoverwinning. Het amrta moet gezocht worden.

En daar is dan het schoone beeld van Bima, den Pandawa-zoon, die het amrta, het onsterfelijkheidswater, zoeken moest.

Hij zoekt op de aarde, te vergeefs.

Hij zoekt in de zee, die met al haar golven dit water toch niet bevat. Maar in de zee ontmoet hij den dwerg, in wiens lichaam hij moet ingaan ¹⁾, en daar vindt hij den onsterfelijkheidsdrank.

Garba is de moederschoot, verder de schoot der aarde, onder de zee verborgen, maar ook is garba de mystieke schoot, waaruit alle dingen hun oorsprong hebben, „sa-djro-ning garba”, binnen in den schoot, vond Bima het heilgeheim,

hun door de pedanda's bijgebrachte geringe kennis omtrent theologie en ritueel, — en hun eigen religieus voelen, willen en beseffen.

1) Het is dus de typisch supra-rationeele trek, die in dit beeld treft. De groote Bima moet in het lichaam van een dwerg kruipen, en als hij binnentreedt, vindt hij daarbinnen een eindeloze, oeverloze zee.

het water, dat den dorst zijner drinkers voor eeuwig lescht.

Een ander beeld:

Windoe is een druppel.

Het is de Soma- of Amrta-druppel aan den hemel, dat is de Maan.

Het is ook de mystieke punt boven de heilige om-syllabe.

Bij hem, wien het mystieke licht geopenbaard is, bevindt zich deze windoe in het hart. Uit deze windoe druppelt het amrta door het lichaam naar „des menschen ingewand”, uitwendig gesymboliseerd door den navel.

Dit beeld van het amrta-druppelen is op Bali zeer geliefd om aan te duiden het smaken van den omgang met God.

Volgens een ander beeld heeft het lichaam twee centra of polen: fontanel en navel.

In de fontanel is het vocht, koel als de maan.

In den navel is het vuur, brandend als de zon.

Door de zonne-brand van het navel-vuur in de ingewanden zal het maan-koele vocht uit de fontanel verdampen; deze damp is des menschen levensadem.

Zoekt men den dood, die de verlossing beteekent, dan moeten maan-vocht en zonne-vuur verwisseld worden.

Het maan-vocht druppelt af naar den navel; het zonne-vuur stijgt op naar de fontanel. Beiden komen in heftigen strijd: het vocht dooft het vuur, maar tegelijk doet het vuur het vocht verdampen. En zoo zal er niets meer zijn.....

De ziel zoekt God, maar ook God zoekt de ziel.

Om tot een ontmoeting te komen, moet de dagelijksche (alledaagsche) bewust-zijnstoestand veranderen.

Uit 's menschen binnenste stijgt de ziel (âtma) op naar de fontanel, waar zij het lichaam verlaat; maar tegelijk treedt God door de fontanel het lichaam binnen.

In deze extase is het menschelijk lichaam dus tijdelijk zonder ziel, het wordt door God bewoond.

.

Çiwa, de Godheid, openbaart zich in vele aspecten:

Er is een bekende groep van vijf „aangezichten des Heeren”, meestal in deze volgorde opgegeven: Sadyojāta, Bāmadewa, Tatpoe-roesha, Aghora, Içāna.

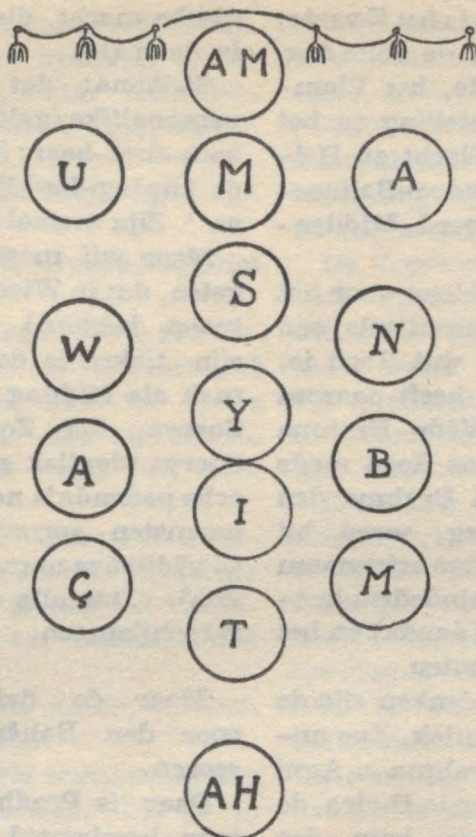
Maar men kan deze 5 aspecten van Çiwa ook symbolisch samenvatten door de beginletters van deze vijf namen saam te voegen in één formule: S B T A I. Hiernaast plaatst men

dan de huldespreuk aan de Godheid boven alle aspecten, die luidt: Nama (ç) çiwāya, dat is: Hulde aan Çiwa. Neem nu een lotus van 8 bloemblaadjes, en schrijft daar wisselend een letter van de eerste en een van de tweede spreuk op:

S, N, B, M, T, Ç, A, W; de overblijvende I met Y komen in het hart van den bloem. Deze lotus is een symbool van het hart van den geloovige. Dit herinnert in de verte aan den mystieken visch uit het oude Christendom I Ch Th U S, die lettersymbool is van Iêsoes, Christos, Theoe hUjos Sôtêr.

Voeg hier nog bij de uitdrukking der dualiteit in alle openbaring, dat is am-ah, (gelijk staande met de reeds genoemde Zon-Maan twee-deeling), en voorts de heilige syllabe Om: dat is A, U, M in drievoudigheid, Aum in enkelvoudigheid, — en ge hebt de kernspreuk van het Çiwaïsme in 6 mystieke syllaben.

Deze spreuk van 16 syllaben wordt bij verschillende onderdeelen van de lijk-



verbranding op zijde, linnen of papier geteekend ¹⁾).

Wij noemden daaren even de mystieke syllabe Om, dat is in drievoudigheid: A U M. Maar A is Brahma, het ontstaan der dingen (oet-pati); U is Wisnoe, het bestaan der dingen (stiti); M is Içwara, het vergaan der dingen (pralīna). In enkelvoudigheid is het: Om, symbool van Çiwa zelve in zijn aspectlooze eenheid. Zoo is de syllabe Om de meest compacte uitdrukking voor de heilige Drieëenheid.

Hebben wij Wisnoe-Çiwa-Brahma als drieëenheid leeren kennen,

dan moge nog een enkel ander perspectief aangevoerd worden, waarin die drievuldigheid zich zien laat.

De Baliërs, voor wie de aanvang der dingen naar hun verschijnen het Oosten is, richt bij „oriëntering” het gelaat naar dien hemelstreek. De lijn zijner uitgestrekte handen loopt dus van Noord (links) over het midden naar Zuid (rechts).

Wisnoe is de Heer van het Noorden, Çiwa, als altijd, die van het Midden, Brahma die van het Zuiden ²⁾.

1) Zie bijgaande teekening; de teekening, opgegeven in mijn „Oud-Javaansche Theologie”, p. 147, berustte op een minder correct handschrift uit Leiden, de thans gebodene volgt de talrijke doeken, op Bali en in het Museum te Batavia aanwezig.

2) Deze opvatting werd door de Hindoe-Javanen ook uitgedrukt in den tempelbouw bij Prambanan. Het Wisnoe-heiligdom ligt in het Noorden, het Çiwa-heiligdom in het Midden, het Brahma-heiligdom in het Zuiden. Omgekeerd is het merkwaardig, dat in de Hindoe-Javaansche kunst-geschiedenis de Boro-boedoer nergens Java ansche elemen-

Het Noorden is de nacht, is het Zwarte, het Duistere; het Zuiden is de volle dag, de Mid-dag, is het Rood, het Vlam-mende. De polaire tegenstelling in het Heelal tusschen Zwarten Nacht en Hel-rooden Dag vindt zijn Hindoe-Balineesche uitdrukking in deze Noord-Midden-Zuidlijn.

Zooals men weet, is de kleur voor het „primitieve“ denken iets essentieels, een „denk-catagorie“. Alles, wat Rood is, hoort daarom bij elkaar, heeft daarom een zekere verwantschap. Vóór Brahma heer van 't Zuiden was, was Rood reeds de Zuidelijke kleur. Toen Brahma den meridionalen troon besteeg, werd hij daarmee de volledige, wettige erfgenaam van heel den Zuiderschat: sindsdien hooren het Vuur, Yama's staf (danda) en het Rood koper tot zijn attributen.

Maar naar „primitief“ denken zijn de Rood-dingen in wezen identiek, dus onderling verwisselbaar. Brahma = Agni (vuur) = vuurspuwende berg = Rudra, de verschrikkelijke = Yama, de heer der dooden. Maar ook is Brahma = een brahmaan, dus Brahma = de brahmaan par excellence, dat is Agastya: Brahma is het Zuiden, is dus ook de Goeroe, dat is ook weer: Agastya. Al deze Rood-Zuid grootheden komen dan ook voortdurend in twee-voud te voorschijn, b.v. Brahmāgni, Rudrāgni enz.

Wisnoe ontving als Noorder-heer den Zwarten tresoor, die ook aarde en onderwereld inhield, hij erfde ook chthonische eigenschappen en als Heer van aarde en onderwereld was hij de magische bewerker van de vruchtbaarheid des lands.

Het in de onderwereld ontkiemende padizaad komt door den aardkorst als padi-halm te voorschijn. Deze vegetatieve vruchtbaarheid, dit wonder van sterven in de aarde en wedergeboren worden uit de aarde is Wisnoe's werk. Zijn ma-

gische macht, die zich hierbij openbaart, is dewi Ārī.

Sādhana: dat is Rijksvoorspoed en persoonlijke (geld-)rijkdom, — is ook van hem-met-haar; bij hen hooren de bekende kèpèng-beeldjes genoemd „seri sedana“. Zijn metaal is het zwarte ijzer: Wesi.

Maar wij moeten geen oogenblik vergeten, dat in Wisnoe (vóór hij den Noorder troon beklom) een Zonnegod school, zijn tjakra is de zonne-schijf; in Brahmah als Middag-heer zag men eveneens Soerya, den Zonnegod. Dat Ārī en Soerya identiek zijn, belijden de Balineesche pedanda's nog dagelijks in den voor-naamsten spreuk van hun eeredienst: Ārīwādityāya namah (Hulde aan den Ārī-Zon). Dus alle drie waren tevens Zonverschijningen.

Maar de drievoudigheid kan zich voor den Baliër ook anders symboliseeren.

Daar is Pradhāna: de vruchtbare natuur beschouwd als vrouwelijk Principe. Daarnaast is Poeroesha: de bevruchtende Geest. Uit de mystieke vereeniging van den bevruchtenden Geest met de vruchtbare Natuur, wordt de Zoon, Poetra, geboren. Deze is Zoon van God en Zoon van de Natuur, in God's Zoon wordt de zichzelf in tweeheid gedeeld hebbende Godheid (Geest en Natuur) hereenigd. De Kringloop van alle Werkelijkheid heeft zich in gesloten cirkel voltrokken.

* *

Kijk naar den sterrenhemel, daar zijn vaste sterren, daar is de dierenriem, waar de Zon doorheen schrijdt, daar zijn de planeten, die rondwentelen om den beschouwer.

Hoeveel planeten zijn er? Vijf zeiden de Babyloniërs, de Israëlieten, zeiden ook Grieken en Romeinen. En zoo zeggen ook de Hindoes, Javanen en Balineezen.

Het zijn Mars, Mercurius, Jupiter, Venus en Saturnus.

ten vertoont, de Prambanan gemengd Hindoe-Javaansche, en de Panataran vrijwel geen Hindoe-elementen meer (z.g. Javanistisch).

Neem de elementen in Balineesch zinn, dat wil dus zeggen de openbaring der waargenomen wereld, naar hare bestanddeelen; het zijn aether, wind, aarde, water en vuur (licht).

Beschouw Uw eigen hand: vijf is het aantal Uwer vingers.

Neem het aantal Uwer zinnen: zijn het er niet vijf?

Beschouw uw bewegingen in de ruimte. Gij kunt voorwaarts en achterwaarts, of links en rechts gaan, dan wel op de plaats zelf stilstaan. Zoo zijn ook de hoofd-windstreken er vijf, nl. vier en het midden.

De eenvoudigste openbaring der aanvankelijke volmaaktheid in de waargenomen wereld is dus het vijftal.

Dit geldt zoowel voor microcosmos als voor macrocosmos.

Zoo stemmen hemel en aarde, mensch en buitenwereld, overeen.

Vijf is de eenvoudigste openbaring der aanvankelijke volmaaktheid. Dit is de diepere oorzaak van de neiging tot het vormen van nieuwe vijftallen, zooals de Balineesche theologie er talrijke kent.

Maar de aanvankelijk volmaaktheid kan voortschrijden tot voltooide volmaaktheid, wier symbool 7 is.

In den macrocosmos voegt ge de Zon en Maan bij de 5 planeten, en ge hebt de zevendaagsche week.

In de ruimtelijke visie beweegt gij U buiten het platte vlak en voegt „onder” en „boven” toe aan het aanvankelijk vijftal.

Naar analogie van dezen waargenomen bouw van sterrenhemel en eigen bewustzijn (ruimtelijke visie) vormde het Hindoe-Balineesche denken vele andere zeventallen om volmaaktheid uit te drukken.

Zijn aldus vijf en zeven symbolen der volmaaktheid in aanvang en voltooiing (de aanvankelijke volmaaktheid is niet inferieur aan de voltooide, vijf niet minderwaardig aan zeven), beide zijn het

in eenvoudigheid, in grond-type. Maar er is ook een veelvoudige volmaaktheid, in uitbouw.

Ook die openbaart zich weer en als aanvankelijk veelvuldig en als voltooid veelvuldig; symbolen zijn negen (bij vijf), elf (bij zeven).

De Zon wordt verduisterd: Rahoe heeft haar opgezwolgen; de Maan, hoewel zij vol moet zijn, wordt weggevreten: Ketoe's werk. Naast Zon en Maan en de vijf planeten zijn er dus ook nog Rahoe en Ketoe, in veelvuldigheid is dus hun aantal negen.

Beschouw Uw lichaam: wel hebt ge in éenvoudigheid van grondtype 5 zintuigen, doch in veelvuldigheid van openbaring hebt ge: twee oogen, twee ooren, twee neusgaten, één mond en twee lichaamsopeningen (zooals de Balinees zegt: deuren) in Uw onderbuik: dus ook in den microcosmos is de veelvuldigheid negen.

Neem de ruimtelijke waarneming in het platte vlak: gij hebt in eenvoudigheid van grondtype 4 richtingen en het midden, maar in veelvuldigheid kunt gij tusschen elk richtingpaar een nauwkeuriger tusschenrichting inschuiven: de acht windstreken met het midden vormen ook weer een negental.

Bij de uitbeelding van de wereld als een vijfvoud komen naast de in verband met de Drieënheid reeds genoemde windstreken: Noord, (Midden), Zuid nog Oost en West. Het Oosten is Zons-opgang, hier ontstaat de Heer (Içwara), die Indra's rol als heerscher der goden overneemt: de kleur van den aanvang is wit, het metaal zilver.

In het Westen gaat de zon onder, hier troont Mahādewa, geel is zijn kleur; het wesi koening, het goud, is zijn metaal. Hij erfde dus het Westelijk gebied, inclusief het Water. Maar het Westen was ook het zielenrijk, waar de zielen gestrikt werden ¹⁾.

1) Voor vroeger besef door Waroena. — Bij de latere Boeddhisten lag in het Westen het paradijs der gelukzaligen: Soekawati.

Water-symbool is de slang (naga). De Zielenstrik heet pāṇa. Deze symbolen werden vereenigd in de nagapasah, die als een pijl werd opgevat.

De speculatieve geest, voor wien beide gedachte-lijnen Noord-Zuid en Oost-West elkaar sneden, maakte nu het vier-spakige wiel, het ordinaten-kruis.

De volgende stap was het achtspakige wiel, met de „tusschenlijnen" er in getrokken. Hierbij deden zich echter complicaties en dubbel-vormen voor, die alle in Ćiwaïtischen zin opgelost werden.

Ćiwa bleef als Iṇwara in 't Oosten, bij hem sloot aan Maheṇwara ¹⁾, een dubbelvorm (Z.O.); in het Zuiden bleef Brahma, maar Roedra (Loedra) schoof naar het Zuid-Westen. Tusschen Mahādewa en Wisnoe kwam Ćangara; in het Noord-Oosten Ćamboe.

De z.g. wapenen (astra) zijn zeer belangrijk voor de herkomst dezer verschuivingen en verdubbelingen.

Het Oosten behield zijn badjra (dubbel-drietandig wapen) van Indra, maar Iṇwara stond zijn triṇoela (enkele drietand) aan het N. O. af. In het Z. O. kwam de wierook-test (doepa), oorspronkelijk als vuur-symbool Zuidelijk. De danda van Yama bleef in het Zuiden, maar de knods (moksala) ging met Roedra naar het Z. W. Het dubbel-wapen nagapasah bleef in het Westen, terwijl de angkoeṇa (olifantshaak) het Noord-Wester embleem werd. Naast de tjakra verscheen ook de gada (knods) in het Noorden. In de uitbeelding heerscht thans nog al belangrijk verschil, een duidelijk bewijs voor het ongetwijfeld kunstmatige van dit nieuwe systeem.

Deze acht goden heeten als Hoeders der Windstreken Loka-pāla.

Dat Ćiwa zelve in het centrum de achtbladige lotus kreeg, berustte op soortgelijke speculaties, als wij boven omtrent de hartslotus reeds mededeelden.

*

1) Op Bali als Mahisora uitgesproken en ook wel zoo geschreven.

Stijg van aanvankelijkheid op tot voltooiing.

In aanvankelijke veelvoudigheid teldet ge negen openingen in Uw lichaam, maar gij liet begin en einde aanvankelijk buiten beschouwing. Want het heele lichaam heeft, als een bol, twee polen.

Lagen de negen openingen als het ware in een aequatoriale doorsnede door een bol: buiten die doorsnede getreden stijgt ge in mystiek-physiologischen zin tot Uw fontanel: hier is de mystieke deur des harten, waardoor Ćiwa in Uw ziel intrede wil doen.

Daal af uit het aequatoriale cirkelvlak en ge bereikt Uw navel: hier hebt ge den magischen ingang van Uw lichaam: hierdoor trad eenmaal het leven Uwer moeder in uw eigen lichaam; het is het—in diep duister liggend—begin van Uw bestaan, het symbool van levens-aanvang. Hier is het mystieke vuur, dat Uw aardse leven in stand houdt, hier is ook de brand der hartstochten; het is polair tegengesteld aan Uw fontanel, waardoor de koele wateren der onsterfelijkheid binnen dringen. — Ontmoeten water en vuur elkaar, dan is de polaire spanning opgeheven, en Uw dood ingetreden.

Wilt ge dus de voltooide veelvuldigheid Uwer lichaamsopingen weten, en daarbij het platte vlak Uwer waarneming verlaten, dan is het symbool elf.

Tel bij de 8 windstreken met het middelpunt nog zenith en nadir op, ge hebt ook elf: hier zijt ge in driedimensionale concreetheid van ruimtelijke aanschouwing evenzeer buiten de aanvankelijkheid van het platte vlak getreden.

Uit dit alles—het zij nog eens ten overvloede gezegd—blijkt dus, dat 5 en 7 (eenvoudigheid), 9 en 11 (veelvoudigheid), maar ook 5 en 9 (aanvankelijkheid) en 7 en 11 (voltooiing) symbolische uitdrukkingen zijn van volmaakt-heden van verschillende orde,



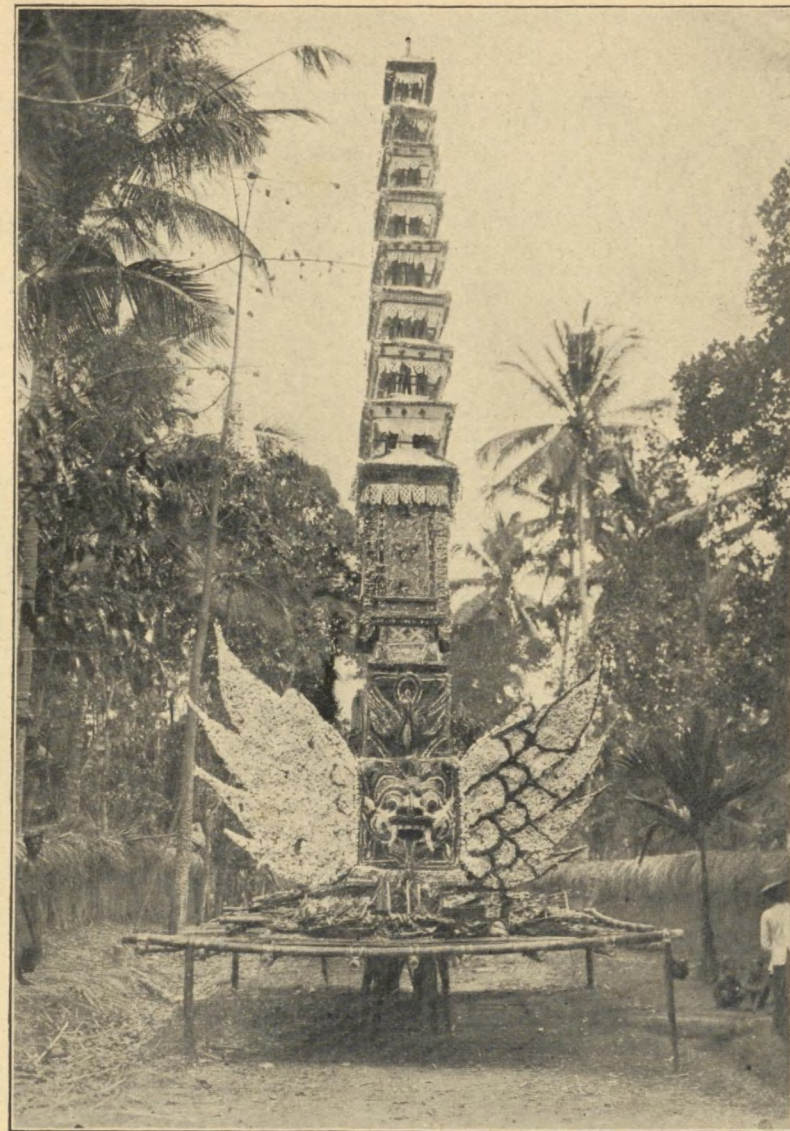
Lijktoren van een soedra-vrouw. Wadah.

De overledene behoorde niet tot de triwangsa, doch was een der vrouwen van een Balineesch vorst. De wadah is zeer kostbaar uitgevoerd.

Het derde gedeelte (de toempang) is dus niet aanwezig. Het ondergedeelte bestaat uit 3 étages, in uitwerking geheel afwijkend van de gegoenoengan der triwangsa. Het dak der bale-balean is van een harpvormig top-sieraad voorzien.



Lijktoren voor een lid der triwangsa. Bade.
De overledene was van den hoogsten ridderadel (satrija dalem) en
bovendien onderdistrictshoofd (poenggawa). Voorts een der rijkste
Balineezen.
Het ondergedeelte telt 5 gegoenoengan. Het geheel is zeer kostbaar
uitgevoerd.



Lijktoren voor een lid der triwangsa. Bade.
De overledene was een satrija, en behoorde niet tot de hoogere amb-
tenaren. Ook was hij niet een der rijke Balineezen.
Het ondergedeelte heeft slechts 2 gegoenoengan. Het geheel is een-
voudig uitgevoerd.

ieder voor zich echter volmaakt.

Geheel de Balineesche eeredienst we-melt, vooral in zijn plastisch lijkver-brandingsritueel, van toepassingen dezer symbolische getallen.

Het is natuurlijk nooit het mystieke leven zelve, dat te vangen zou zijn in concreetheid van uitdrukking. Juist door het heldere inzicht in de onuit-drukbaarheid, de onmededeelbaarheid der mystieke beleving, koos de Hindoe (en later de Balinees) deze symbolen, te-ruggaande op den aanleg van hemelbeeld, menschelijk lichaam, en verstandsstruc-tuur. Gaat de getallen-symboliek als zoodanig niet op mystieke ervaring te-rug, de latere mystici hebben voor de uitdrukking hunner ervaring voortdurend ge-bruik gemaakt van haar schemata.

Want ook buiten de mystiek in engeren zin heeft de Hindoe-Bali-neesche wereldbeschouwing een zeer rijk gebruik gemaakt van genoemde getallen.

Beschreef men geografisch het aard-oppervlak, dan waren er 5 rivieren, 5 zeeën, 5 eilanden, maar ook 7 rivieren, 7 bergen, enz.

Wil ge een rituele „oefening", rijk aan symboliek, neem dan de tri-samaja, een meditatie-periode van drie dagen.

Elke dag heeft drie tijdstippen: och-tendschemer, middag, avondschermer. Bepeins de drieëenheid gedurende drie dagen:

Begin den eersten dag 's ochtends met Brahma, 's middag met Içwara, 's avonds met Wisnoe.

Begin den middelsten dag met den middelsten: Içwara, ga 's middags voort met Wisnoe en eindig 's avonds met Brahma.

Begin den laatsten (derden) dag met den laatste (derde): Wisnoe, dan volgt 's middags Brahma, 's avonds Içwara.

De drie ochtenden komen weer overeen met den geheelen eersten dag. En op den eersten ochtend had-gij Brahma, het ontstaan, op den tweeden, middelsten, middag Wisnoe, het bestaan, op den derden, laatsten avond, aan het slot: de op-heffende voltooiing in Içwara.

Het belangrijkste feest op Bali is on-getwijfeld de lijkverbranding en als het belangrijkste element van elke lijkver-branding moet zeker de lijktoren gelden. In zijn volledigen vorm voor de Satriya's en Weçya's, de Balineesche edelen (rid-der- en koopmansadel van origine), geeft hij een kort begrip van heel den Bali-neeschen godsdienst.

De drie deelen ervan zijn symbolen van den cosmos in zijn drie bestanddeelen: onderwereld, bovenwereld en hemel (boer, boewah, swah).

Zooals wij reeds zagen, is de on-derwereld (boer) Wisnoe's regioon. In de onderwereld woont de schragende schildpad, Koermarādja, waarop heel de aarde rust, rond 's aardrijks fundament stroomt de wereldzee, afgebeeld door den dubbelen nāga (slang), zich kronkelend om het schildpadlijf. Op 's aardrijks diepsten kern stapelen zich de bergen op, het houvast der aardoppervlakte. Zoo ziet men op den schildpad drie bergen (gegoenoengan) zich telkens verjongend stapelen, begroeid met bloembouquetten. Tot de sfeer van het aardsche behooren ook de monsters en aan voor- en ach-terzijde der goegoengan zijn zeven monsters in woest-verschrikkelijken vorm uitgebeeld.

De te verbranden persoon is overleden, dus behoort niet meer tot de aarde, vóór de verbranding kan hij echter ook den he-mel nog niet binnengaan; hij zweeft dus tusschen hemel en aarde, in de boewah, die bovenwereld, luchtruim, is. Daar hoort dan ook zijn lichaam in deze phase van zijn bestaan symbolisch te rusten en de lijk-kist plaatst men dus in het mid-

dengedeelte (bale-balean). Maar mensch noch lijkt kan vliegen of uit eigen kracht in het luchtruim verblijven. Zoo zou ook bale-balean met doodkist zeker tot de aarde terug vallen, als niet de koning van het luchtruim, de vogel-vorst Garoeda, hem schraagde. Met den kop voorwaarts gericht en de beide vleugels links en rechts torenhoog uitgebreid vliegt Garoeda van de aarde met de ziel ten hemel ¹⁾.

De hemel zelf, de toekomstige woonplaats voor de ziel van een triwangsalid ²⁾ is thans nog te hoog voor hem, dus wordt boven op de bale-balean gebouwd in 5, 7 of 9 verdiepingen (toempangs) ³⁾.

Wordt aldus de Hindoe-Baliër naar de verbrandingsplaats gebracht, voor den pedanda als Çiwa op aarde zou deze symboliek niet passen. Hier is de microcosmos in zijn veelheid reeds overwonnen door dieper inzicht.

Niet meer de bont-uitvoerige symboliek van heel het wereld-bestel ⁴⁾ past hier, doch de sobere hoogheid van diepere mystiek.

Het stoffelijk overschot van den priester wordt niet in zoo'n uitvoerige bade gedragen, doch slechts op een gigantisch grooten zetel (padmāsana). Deze lotustroon, waarop de priester tijdelijk komt te rusten, is Çiwa's zetel zelf.

1) Garoeda is ook Zonnevogel, en zoo is ook in den lijktoren als geheel weer een zonnesymbool te zien, de Mensch (dat is in eerste instantie: de Vorst) is Zoon van de Zon. Over de Zonnesymboliek in den lijktoren zullen wij hier niet spreken. Aanwezig is zij daar evenzeer als in de kajon of goenoengan bij de wajang.

2) Het derde, hemel-gedeelte mag niet voorkomen aan lijktorens voor niet-kastel-

3) Als maximum voor den allerhoogste onder de levenden komt ook het aantal elf voor. Zie voor deze getallen het voorafgaande.

In de uitgewerkte Balineesche theologie bestaan uitvoerige speculaties over den aard en het karakter van elk dier hemelen.

4) Dit hangt samen met het magisch-religieus verschildtusschen de dubbele openbaring van de Godheid op aarde: naar uiterlijke macht en heerlijkheid als vorst, naar innerlijke beleving als priester.

Hij is niet bont en veelvervig, doch slechts van louter wit en goud, van de reinste kleur en het edelste metaal.

Een groote, hoog opgaande leuning is de afstraling van zijn goddelijken glans (praba).

Een enkele witte pajong mag hem begeleiden als teeken zijner waardigheid.

Dat de Balinees zich zijne tekortkomingen, zelfs bij het waarnemen van het ritueele voorschrift bewust is, moge blijken uit deze hymne.

Amen!

Vergeef mij, Groote God, Gij, die het welzijn van alle levende wezens bewerkt!
Verlos mij uit alle boosheden, bescherm mij, O Altijd-tegenwoordige Çiwa!
Boos ben ik, een boosdoener, boos van hart en boos van inborst
Red mij uit alle boosheden, bescherm mij tegen die alle.

Mogen mij vergeven worden mijn zonden met daden
Mogen mij vergeven worden mijn zonden met woorden
Moge mij vergeven worden mijn zonden met gedachten
Vergeef mij die tekortkomingen.

Ik schiet tekort in syllaben, woorden en spreuken
Ik schiet te kort in geloof, ik schiet te kort in ceremonieel
Maar U, o Altijd-tegenwoordige Çiwa, zij lof!

Amen! Onvoldoend is mijn hulde aan spreuken, onvoldoend aan daden, onvoldoend aan geloof; moge deze mijn hulde toch door U, o God, mij voor vol gerekend worden."

Zoo men nu hiertegen wil inbrengen, dat dit gebed door dagelijksch gebruik

voor den bidder afgestompt is tot holle klinkklank, dan heeft zulks evenzeer te gelden van het „Onze Vader” der Christenen. Doet zulks iets af aan de religieuze diepte ervan voor den met bewustheid biddende?

.

Wees een braaf en rechtschapen burger, die zich niet alleen aan de inzettingen (sesana) houdt, maar die vol diep rechtsgevoel is, en ge hebt den staat van een dharma-wān bereikt.

Wilt ge echter het mystieke pad betreden, dan zult ge vrij moeten zijn van hartstochten: werāgya. Dan eerst kunt gij met de mystiek aanvangen. Deze openbaart zich eerst als kennis (ad-njana) en na de kennis Gods komt pas de eigen ervaring van de vereeniging met den Heer (iḡwara): de heerlijkheid (eḡwarya).

.

Ḡiwa is de al-eenige God.

Drieënig openbaart hij zich als: Brahma-Iḡwara-Wisnoe.

Hij heeft vijf aspecten, gebonden in de spreuk S-B-T-A-I.

Hij is Parama-Ḡiwa, de allerhoogste, die tegelijk Sadā-Ḡiwa, de Altijd-tegenwoordige, en Ḡoenya-Ḡiwa, de Reine, is.

Deze termen worden gebruikt bij het beschouwen van de verhouding van God en wereld. In het Westen zijn aan dit „probleem” de termen immanent en transcendent verbonden.

Onder de transcendentie Gods wordt dan verstaan, dat de Godheid te onderscheiden valt van de wereld, een macht, kracht (of persoon) is, buiten en boven het heelal.

Als immanentie Gods wordt daar begrepen, dat God zich in dit heelal openbaart en niet er buiten of boven zou staan.

Gewoonlijk noemt men dan deïsme en theïsme transcendente Godsopvattingen terwijl het pantheïsme als immanente Gods-leer te gelden heeft.

De Hindoe en later de Balinees heeft transcendentie en immanentie opgevat als twee aspecten van God.

Transcendent is Ḡoenya-Ḡiwa, immanent is Sadā-Ḡiwa. Het eene aspect sluit het andere niet uit, want God is nu eenmaal meer dan zijn aspecten.

De aspectlooze Godheid, boven transcendentie of immanente openbaring, is Parama Ḡiwa.

Transcendent is Ḡoenya-Ḡiwa, dat wil dus zeggen: de Godheid wordt niet bewogen door den gang in den kosmos, hij is nir-wikāra, zonder verandering.

Immanent is Sadā-Ḡiwa, hij is altijd-tegenwoordig (dit aan tijdelijke visie ontleende beeld zou een Westerling wellicht geneigd zijn door zijn ruimtelijk pendant: „alom-tegenwoordig” week te geven). Sadā-Ḡiwa is dus het Goddelijk principe, immanent in elk cosmisch verschijnsel, oneindig vaak verdeeld, naar het beginsel der individuatie. Is Ḡoenya-Ḡiwa onveranderlijk, onbeïnvloed door de 16 agentia der verandering, de „shodaḡa wikāra” (nl. zintuigen, natuurlijke verschijnselen en het de zintuiglijke ervaring verwerkend verstand), Sadā-Ḡiwa is wi-āpi, wi-āpaka, de doordringer in alle gebeuren. Hij dringt door in alle wezens (bergen, planten, dieren, mensen).

Boven transcendentie en immanentie verheven is Parama Ḡiwa. Hij is boven elke qualificatie uit.

Hij is niet positief te benaderen, want dat is slechts zijn immanent aspect (Sadā-Ḡiwa), niet negatief te benaderen, want dat is slechts zijn transcendent aspect (Ḡoenya-Ḡiwa). Hier is elke benaderingsmogelijkheid uitgesloten.

BOEKBESPREKING

DRIE BOEKEN OVER INDISCHE KUNST

I

The Architectural Antiquities of Western-India, by
Henri Cousens. The India Society. 1926.

Een korte aankondiging van het keurige werk van Cousens over de architectonische oudheden van Westelijk-Indië moge hier een plaats vinden. Een tekst van 83 bladzijden, een plaatsnaam-register en 57 platen, waarvan sommige met meerdere afbeeldingen, hebben het doel een overzicht te geven over hetgeen de architectuur van deze streek aan belangrijks biedt. En dat is veel. Aanvangend met de grot-tempels, gaande langs de stūpa's, gebouwde tempels en kloosters, voert de auteur ons naar de middeleeuwsche en moderne bouwwerken, waarvan juist het Westen van Indië zoovele en zoo prachtige exemplaren telt; een groot stuk wordt dan ook ingenomen door de moehammadaansche bouwwerken van Ahmadābād, Gujarāt, Bijapur en Sind. Het spreekt vanzelf, dat de Jain-tempels van Mount Abu niet ontbreken en evenmin de bekende tempels van Aihole en Pattadakal. Van de terracotta's uit Sind vinden wij voorts onder de afbeeldingen prachtige exemplaren, terwijl de foto's van de stūpa's zelf hoogst welkom zijn, omdat zij ons een indruk kunnen geven van deze weinig algemeen bekende oude buddhistische bouwwerken. Zeer interessant ook is een afbeelding van een gebouwde (niet uit de rots gehouwen) „chaitya" van Ter, die duidelijk het merkwaardige gebogen dak vertoont, waarvan wij door de grot-tempels alleen de binnen-structuur kenden, doch waarvan de uitwendige vormen in dit exemplaar aan de vergetelheid ontruikt zijn. Natuurlijk is de algemeen voorkomende structuur van verankerd materiaal geweest en hebben wij het behoud van dit exemplaar te danken aan de vaker toegepaste methode om houten bouwsels door 't copieeren in steen een langer leven te bezorgen. Soms gelukte dit en bleef de aldus geboren monstruositeit leven; soms echter straffe de daad zichzelf en storte het geheel in.

Tot dat men eindelijk de techniek onder de knie had en voldoende rekening hield met het verschil in materiaal. In het geval van Ter geldt het echter een chaitya van baksteen, hoewel de vorm van het dak ook hier verraadt, dat het oorspronkelijk zeker uit plantaardig materiaal moet zijn vervaardigd geweest; die vorm komt merkwaardig overeen met dien der loemboeng-daken van Bali.

De oorspronkelijke houtconstructie is in de smalle stijlen nog duidelijk te herkennen.

Een pronkstuk is en blijft de rots-tempel of liever het rotstempel-complex van Elūra. Hier is door weghakken van steen een reeks van monumenten uit de rots uitgespaard, die een behoorlijk tempelerf hebben gevuld. Het is als het ware één reusachtige steengroef, waarin men sommige onbruikbare steenbrokken heeft laten staan om deze daarna den vorm van tempels te geven, ze uit te hollen en ten slotte werkelijk als tempels te bezigen. Het merkwaardige is daarenboven nog, dat het geheel blijkbaar een copie is van den beroemden tempel van Virupākṣa te Pattadakal en gebouwd voor Lokamahādevī, de Gemalin van Koning Vikramāditya II uit het midden van de 8ste eeuw. De zoon van dezen Vikramāditya, Dantidurga geheeten, zou den Virupākṣa-tempel, die grooten indruk op hem had gemaakt in Elūra, (waar zijn steenhouwers grotten maakten) in de rots hebben laten copieeren.

Wat belangrijkheid voor de aziatische kunst in het algemeen betreft, zoo moet dit tempel-complex echter onderdoen voor de eveneens in het Westen van Indië te vinden grot-tempels en -kloosters van Ajantā; waar echter de belangrijkheid daarvan berust op de beroemde wandschilderingen, volstaat Cousens in zijn architectuur-boek met enkele schaarsche opmerkingen over de structuur dezer interessante grotten.

Zoo voortbladerend door dit uitstekend beredeneerd overzicht van oudheden uit het Westen van Indië, waarin wij echter gaarne wat meer litteratuur-plaatsen hadden gezien (het opgeven van alleen de titels der werken en artikels dwingt den lezer tot veel zoeken en tijdverlies), mogen wij concluderen, dat door de uitgave van dit werk een voor archaeologen en kunstminnaars uiterst belangrijk deel van Indië meer tot zijn recht is gekomen, dan tot nu toe het geval was. Waar de verschillende oudheden van de behandelde streek in tijd voldoende uit elkaar liggen om ze den leek en ook wel den geleerde niet steeds als samenhoorend te doen zien, tracht Cousens dit bezwaar door zijn boek te ondervangen; iets, waarin hij volkomen is geslaagd en dat ook voor de studie der invloeden uit Indië op Indonesië van groot belang mag worden genoemd.

Ik kan deze publicatie der India Society voor het jaar 1926 oprecht aanbevelen.

II

Geschiede der indischen und indonesischen Kunst, door Ananda K. Coomaraswamy. Aus dem Englischen übertragen von Hermann Götz. Verlag Karl W. Hiersemann. Leipzig 1927.

De Heer Ananda K. Coomaraswamy, Cus-
tos aan het Museum of Fine Arts te Boston,
door geboorte bekend en vertrouwd met de

kunst van Ceylon en Indië, door reizen be-
kend geworden met die van Achter-Indië en
Indonesië, heeft met het samenstellen van

het bovengenoemde boek niet alleen alle liefhebbers, doch tevens alle vaklieden een grooten dienst bewezen. Niettemin gaat zijn verdienste hier bovenuit, want de 324 pagina's tekst vol feiten en de 400 afbeeldingen achterin het boek geven tezamen een nieuw en vollediger beeld van de indische kunst en hare verspreiding, dan tevoren gevonden kon worden. De behoefte aan een betrouwbaar werk over deze kunst was sterker geworden, naar mate de onvolledige of spoedig verouderde werken meer in het verleden kwamen te liggen. Naast het vooral om het illustratiemateriaal nog steeds belangrijke werk van Vincent Smith en het door en door verouderde werk van Fergusson (dat niettemin in Engeland nog steeds vlijtig wordt gebruikt en het misschien nog zoover zal brengen als Raffles' History of Java, dat een honderdjarig jubileum mocht vieren in de indische archaeologische wereld), kwamen allengs verschillende werken en werkjes, die hetzij van een sterk uitgesproken tendenz uitgingen, als William Cohn's Indische Plastik, hetzij de bedoeling hadden de nieuwsgierigheid van het publiek snel en vluchtig te bevredigen, als Paul Westheim's Indische Baukunst, hetzij tot de detailstudies behoorden, die of in aesthetische bespiegelingen zichzelf en hun lezers oplosten, of in vakkundige gedegenheid volslagen ongeniet- en onleesbaar waren. De groote daad, het schrijven van een samenvattend en up to date werk over de geschiedenis der indische kunst en hare verspreiding, ontbrak echter nog steeds en het is Coomaraswamy, die deze daad volbracht.

Boven vloeiende mij het woord tendenz uit de pen; ik geloof, dat wij het, hoewel in veel bescheidener mate, eveneens zouden moeten bezigen om den specialen aard van dit werk te kenschetsen. Het boek is meer dan een absoluut neutrale poging lijn en kleur te brengen in verzamelde feitenmassa's. Het is vooral de Indiër Coomaraswamy, wiens pen in den aanvang van zijn groote arbeid met meer enthousiasme over het papier zal zijn gegleden en wiens hart met meer gevoelens zal zijn vervuld geweest bij het kiezen van zijn woorden, dan gewoonlijk het geval is. Hij treedt ons in zijn werk tegen als een pionier. Niet als een pionier voor het goed recht van de indische kunst, als Havell destijds deed (wie zou daarvoor nog het strijdperk willen betreden, waar een al te groot enthousiasme eer geremd dan aangewakkerd dient te worden), doch als verdere van het aanzien en den stamboom van die kunst en als wetenschappelijk pleiter voor een oudere traditie en een zelfstandiger levensvoering dan Havell zelfs vermocht te vermoeden. Immers, weliswaar klonk Havells stem in de salons van kunstliefhebbers, waar hij om het ongemeene en zoete van de voois graag gehoor verkreeg, doch in de studeerel van den wetenschapsman, van den kunstgeleerde, drong zij slechts als een zwak en disharmonisch vernomen geluid door. Daar toch werden de in heilig enthousiasme begane „fouten" en overdrijvingen op het gevoelige goudschaaltje soms zoo zwaar gewogen, dat een onbehagelijke onrust de gemoederen bekreep en men het einde van

wetenschap en betrouwbaarheid gekomen achtte. Welnu, van zulke fouten en overdrijvingen is Coomaraswamy's werk vrij; dat wil natuurlijk niet zeggen, dat het geheel feilloos is (welk zooveel omvattend werk zal ooit op dien naam aanspraak kunnen maken), doch de schrijver heeft voor zijn pleidooi van hetzelfde goudschaaltje gebruik gemaakt en den collega weinig meer te wegen overgelaten.

Het werk, dat in het Duitsch vertaald is (voor mij ligt deze duitse uitgave) behandelt in zes kloeke en historisch belangrijke hoofdstukken de zeer omvangrijke stof. Dan volgt een uitgebreide literatuuropgave, bijzondere opmerkingen bij de platen, een reeks van zeer nuttige kaarten, een uitgebreid register en ten slotte een groote menigte van afbeeldingen. Een indeeling en volledigheid, zooals wij maar weinig zien en zoo vaak wenschen.

Het eerste hoofdstuk is gewijd aan de kunst van het tijdperk, dat vóór de dynastie der Maurya's is gelegen en heeft den auteur ruimschoots gelegenheid verschaft van zijn speciale inzichten inzake het ontstaan en de wording van de indische kunst blijk te geven. Zooals men weet heeft het perzisch karakter van enkele der oudste kunstoverblijfselen in Indië, die van Bhārhut en Sāñcī, bij sommige kunsthistorici de meening post doen vatten, dat wij hier een ver-indischte perzische kunst voor ons hebben. Anderen hebben het verband anders geformuleerd en gesproken van perzischen invloed op indische kunst. Coomaraswamy wil ook dezen niet op de voet volgen en doet uitkomen, dat de elementen, waaruit de grootendeels (misschien zelfs geheel en al) symbolische versieringen der oude kunst bestaan, algemeen aziatisch bezit waren, ofliever, indische differentiaties van een ouder algemeen aziatisch bezit. Inderdaad wijst hij er terecht op, dat men niet zonder meer mag aannemen, dat, als wij tijdens of kort voor Açoka de eerste buddhistische oudheden in steen gebeiteld op het tooneel zien verschijnen en wel voorzien van een reeks symbolische voorstellingen, die sterk aan perzische parallelen doen denken, dat dan door dienzelfden Açoka deze kunst moet zijn „ingevoerd". Integendeel, het niet voorhanden zijn van een vroegere ontwikkelingsfase behoeft geenszins te leiden tot de aanname, dat zij niet reeds in een anderen vorm kan bestaan hebben; vele onderzoekers hebben herhaaldelijk gewezen op een te veronderstellen houtarchitectuur en -sculptuur, die aan de op hoog kunstpeil staande steen-architectuur van de oudste buddhistische periode vooraf moet gegaan zijn. Ja, ik geloof niet, dat iemand daaraan zou durven twifelen, als hij de tastbaar als hout-constructie te herkennen techniek der oude grot-tempels en grot-kloosters beziet.

Hierop wijst Coomaraswamy dan ook terecht. De conclusies, welk hij dan echter trekt, kan ik niet in allen deele onderschrijven. Hij zegt (pag. 14) „Het eindresultaat van deze beschouwingen is, dat Indië uit zijn isolement wordt verlost; want den achtergrond voor de behouden gebleven kunst vormt een „gemeenschappelijke vroeg-aziatische kunst, die haar uiterste golfsporen aan

de kusten van Hellas, het uiterste westen van Ierland, Etrurië, Phoenicië, Egypte, Indië en China eveneens heeft achtergelaten. Alles, wat tot deze kunstphase behoort, is evengoed de gemeenschappelijke erfenis van Europa en Azië en haar verschillende vormen, zooals zij in Indië of elders in verschillende tijdperken tot aan den huidige dag voorkomen, moeten eerder als verwant dan als ontleend beschouwd worden".

Het komt mij voor, dat hierop wel een en ander zou zijn aan te merken. Indien werkelijk al deze verschillende vormen, die men van Ierland tot den Indus aantreft en die onderling verwante symbolen vertoonen, de twee van één stam zouden moeten verbeelden, die op elkaar gelijken doordat zij denzelfden stam hebben, waarop en waaruit zij zijn ontstaan, dan zou noodwendig een volkeren-verwantschap den grond moeten hebben gelegd van deze kunst-verwantschap. Zulk een volkeren-verwantschap aan te toonen, zou alsdan de taak zijn geweest van Coomaraswamy, welke taak hij niet heeft op zich genomen en waarschijnlijk niet gaarne op zich zou willen nemen. Is daarentegen aan te nemen, dat deze verwantschap aan ontleening haar oorsprong heeft te danken, dan heeft niet alleen het frappante voorbeeld van de overname van vele motieven en kunstnormen van de semitische Assyriërs door de indo-germaansche Perzen de kracht van een waarschuwend voorbeeld van groote bewijskracht, doch dan kan ook het enorme stijl-verschil, dat tusschen gelijke motieven van Ierland en den Indus bestaat en niet geloofend mag worden, een logische verklaring erlangen, doordat onderling geheel verschillende mentaliteiten de dragers werden van dezelfde symbolen en er dan ook verschillende inhoud en vorm aan hebben gegeven. Het is zeer zeker verkeerd en kortzichtig om de overname van Açoka's kunst van de Perzen als een feit te beschouwen, dat zijn oorzaak had in den persoonlijk wil van dien vorst en het mag aannemelijk genoemd worden, deze overname of ontleening van perzische motieven in veel vroeger tijd te doen beginnen en voor het daaraan verbonden proces eenige eeuwen te reserveeren, zoodat de daarbij door Indië gespeelde rol zelfstandiger en belangrijker wordt, maar ik acht het evenzeer verkeerd zulke een overname van de culturele erfenis der Assyriërs door Indië zonder meer te willen uitschakelen en de onderlinge gelijkheid te willen terugbrengen tot verwantschap hoogerop. Daarvoor gaan deze verschijnselen te zeer parallel aan historische gebeurtenissen van wijde strekking, als de bemoeienissen van perzische dynastieën met belangrijke deelen van Indië en daaraan noodzakelijk gepaard gaande uitwisseling van culturele waarden.

Waar wij in onzen eigen tijd en dus in een uiterst kort tijdsbestek zulke overnamen herhaaldelijk kunnen constateeren, daar mogen wij voor vroeger tijden en tijdsperiodes van eeuwen en eeuwen langen duur, niet anders verwachten. Ik meen dan ook in de historisch ongestoorde opeenvolging van den bloei van assyrische, perzische en oud-indische kunsten, gevolgd door een hellenistische golf in dezelfde richting, een vol-

doende sterke aanduiding te mogen zien voor de onderlinge ontleening van kunstelementen in de richting West — Oost, met als uitgangspunt het mesopotamische cultuur-centrum, vanwaar de stoot zich geleidelijk oostwaarts heeft verplaatst. En dat deze golven ook den Archipel moeten hebben bereikt, ook al zijn ons geen overblijfselen daarvan bekend, lijdt mijns inziens geen twijfel; Indië met zijn aanhang van eilanden en schiereilanden vormt een regelrechte parallel van dat westelijke schiereiland van Azië; Europa.

Nu heeft het onderzoek van den laatsten tijd aangetoond, dat over het algemeen slechts die zaken worden ontleend en overgenomen, die op een of andere wijze verwant zijn te noemen. Als wij in de hindoejavaansche kunst in den loop harer ontwikkeling den hemelboom zich zien losmaken uit de verstarung, waarin zij door de Hindoes uit Indië naar Indonesië was medegevoerd, namelijk haar eng kleeft van ornament-motief, waarin zij op de middenjavaansche tempels voorkomt, en als wij dan dien hemelboom een eigen leven zien gaan om hem in de huidige wajang als kosmisch kenmerk en merkteken te zien gebruikt worden, dan wil dat niet zeggen, dat op een gegeven oogenblik Mesopotamiërs op Java zouden zijn gekomen en er den hemelboom hunner mythologische voorstellingen gebracht hebben, doch dat het hemelboom-element op Java in een aan zijn geboortegrond verwante sfeer terecht kwam, waar het uit zijn vries-toestand ontdooide en tot nieuw leven gewekt werd. Waar het echter om dergelijke oer-oude principes en elementen gaat, daar moeten wij uiterst voorzichtig zijn en het feit, dat het bij Babyloniërs en Assyriërs geldende kosmische systeem niet anders kan geweest zijn dan een jongere vorm van het oud-mesopotamische systeem der prae-animistische gedachtenwereld, kan een oer-verwantschap der volkeren in zulke gevallen op zijn minst twijfelachtig maken. De gelijkheid tusschen oud-perzische en oud-indische stijl-elementen is echter een geheel andere en zeker een meer sprekende, ja überhaupt een gelijkheid naar vorm en niet uitsluitend naar inhoud. Hierbij dan ook van verwantschap te spreken, zonder de mogelijkheid van ontleening op den voorgrond te schuiven, lijkt mij op grond van het bovenstaande niet wenschelijk.

Niettemin acht ik het evenzeer onwaarschijnlijk, dat deze ontleening van elementen en motieven zou geschied zijn zonder „verindisching" daarvan; is er het hindoejavaansche voorbeeld niet om te laten zien, dat ontleening zeer goed gepaard kan gaan aan het verschaffen van een uitgesproken eigen karakter aan het ontleende? Trouwens, dit laatste wordt door den schrijver op voortreffelijke wijze bij de behandeling der indonesische kunst uiteengezet.

Ik zal de verschillende hoofdstukken, die het uiterst omvangrijke en heterogene gebied der indische kunst behandelen, niet verder op den voet volgen. Achtereenvolgens wijdt Coomaraswamy belangrijke en rijk gedocumenteerde bladzijden aan de kunst der Maurya's en de scytho-parthische periodes, aan die der Kušana's, Andhra's en

Gupta's, aan de kunst van Harṣa's periode en de middeleeuwsche kunsten, die daarna zich zullen splitsen om een steeds sterker locale kleur te erlangen, aan die van de uitbreiding van het Buddhisme naar het Oosten: Kaçmīr, Nepāl, Tibet, Chineesch-Turkistān en Oost-Azië, om dan tot de ceyloneesche, achter-indische en indonesische kunsten over te gaan.

In dit laatste ligt voor ons een bijzondere waarde van het boek. Tot nog toe immers was geen wetenschappelijke poging gedaan de gemeenlijk onder den onjuisten naam van koloniaal-kunsten begrepen kunsten in onderling verband samen te behandelen. De resultaten van het geschiedkundig onderzoek der laatste decennia, waaronder dat van de handelsmogendheid Çriwijaya een allervoornaamste plaats inneemt, stelt hem echter nu in staat zulks te doen en hij doet het met succes. Wel zou bij een spoedig te verwachten tweede druk hier en daar een ongerechtigheid zijn te verbeteren, welke correctie het werk ten goede zal komen en de bruikbaarheid ervan aanmerkelijk verhoogen. Dergelijke onjuistheden, die grootendeels te wijten zijn aan het feit, dat bijkans alle gegevens over Java en de andere eilanden van den Archipel in het Hollandsch zijn verschenen, hier op te sommen, zou te ver voeren, aangezien zij meerendeels van orthographischen aard zijn.

Wel zij het mij vergund enkele opmerkingen te maken naar aanleiding van algemeene beschouwingen, die in dit laatste, doch voor ons lang niet het onbelangrijkste deel van het fraaie werk zijn opgenomen en die betrekking hebben op de hindoejavaansche of meer in het algemeen de hindoe-indonesische kunst van deze landen.

Om te beginnen meen ik met den schrijver van meening te moeten verschillen aangaande den weg, dien hij de hindoeïstische invloeden naar den Archipel wil laten nemen (pag. 176). In het algemeen gesproken houdt hij zich bij de oudste opvattingen, waarbij de betiteling van een groep handelaars als orang keling de aandacht op de Oost-kust van Indië heeft gevestigd. Nu staat er omtrent den ouderdom van deze benaming niets vast en evenmin omtrent dengenen, die de term het eerst hebben gebruikt of ingevoerd; het zouden bijvoorbeeld evengoed de Hollanders geweest kunnen zijn, die aldus de kooplieden van Indië hebben aangeduid en daarmee niet hun eerste geografische flater zouden hebben begaan. Elders heb ik uitvoerig mijn standpunt in dezen uiteengezet, zoodat het niet noodzakelijk is dit hier wederom te doen; in het kort komt het hierop neer, dat naast een eventueel uit Zuid-Indië (Kuñjara-kuñja) afkomstigen invloed (eventueel, want de ligging daarvan in Zuid-Indië staat zeker niet boven twijfel) voornamelijk de buddhistische cultuur-invloeden van de Çailendra's hun weg zouden genomen hebben vanuit het Westen van Indië en via Ceylon, dus geheel overeenkomstig den ouden handelsweg, wat voor een handelsmogendheid als Çriwijaya was, toch zeker aannemelijk mag geacht worden. Onder dat Westen van Indië zou dan voornamelijk Gujarāt dienen verstaan

te worden, echter niet als bron, doch als doorvoerhaven, als tusschenstation. De stijl-overeenkomsten met de kunst uit westelijk-Dekkhan en andere gegevens, die door verschillende archaeologen zijn geconstateerd, doen deze opvatting meer waarschijnlijkheid verkrijgen dan zij tevoren had, toen slechts tradities en legenden naar het Westen van Indië verwezen.

Het zij hierbij nogmaals uitdrukkelijk vermeld, dat een en ander geenszins parallelontleeningen of-invloeden vanuit andere deelen van Indië uitsluit; mijns inziens is het echter het eenige punt, van waaruit invloeden met waarschijnlijkheid kunnen worden aangenomen. Alle andere punten berusten op te geringe gegevens of te weinig waarschijnlijkheid om als basis te kunnen worden gebezigd.

Of, zooals Coomaraswamy op pag. 224 opgeeft, het chineesche Chō-po met Wijaya = Çriwijaya kan gelijk gesteld worden, lijkt mij niet zeker. Gewoonlijk transcribeert men het met Djawa.

Ook is het oudste Malayu niet gelijk aan het latere javaansche Malayu = Minangkabau, doch dient men daaronder te verstaan het Djambische, dus aan de oostkust gelegen gebied. Een drukfout heeft de oorkonde van Viēng Sah op 778 gesteld, het jaar van de Kalasan-oorkonde; ten rechte moet dit 775 wezen. Dat voorts Prambanan (pag. 225) de hoofdstad van Çriwijaya zou geweest zijn, is slechts door weinigen in vroeger jaren geloofd; thans, na de ontdekking van Çailendra's onder de vorsten van Matarām, zou een dergelijke bewering het geheele beeld aan dezen tijd onderstboven werpen. De op pagina 226 gegeven voorstelling, dat de Islām op het einde der 15e eeuw zich over geheel Java verbreid had en dat de Hindoes en Boeddhisten naar Bali zouden zijn uitgeweken, moet op rekening van een onvoldoende bron worden geschoven. Van het eerste is in het geheel geen sprake en het tweede had, doch dan gedeeltelijk, veel eerder plaats toen Java nog geheel hindoeïstisch was. Ook is het te betreuren, dat de schrijver de zeer belangrijke monumenten van Moeara Takoes niet heeft vermeld; deze vermelding had op pagina 224 moeten geschieden.

Dat de tjanḍi's Pringapoes en Selagriya in het Oosten van het Diēngplateau geplaatst worden, zal aan een vertaalfout te wijten zijn; ook elders ontdekte ik enkele ongerechtigheden op dit gebied in de overigens uitnemende vertaling van Hermann Götz. Op die rekening zullen ook enkele orthographische onjuistheden als Zabadiou voor Zabadiou, Jayarvarman voor Jayavarman, Canggala voor Canggal, Gēdong-Sangga voor Gēdong Sanga, Prambānā voor Prambanan (het woord is geen Sanskrit en behoort dus ook niet, zooals ik eens elders geschreven zag, Prambānā gespeld te worden), Lalatunda voor Jalatunda, Sukul en Lewu voor Sukuh op den Lawoe, Kadua voor Kudus, enz. gesteld te worden.

Dat tjanḍi Kalasan tot het Diēng-type behooren zou, lijkt mij te veel gezegd. Integendeel, het assymetrische der Diēng-grondplannen en daaraan verwante eigenaardig-

heden doen Kalasan als een waardig tegenwoordiger van een andere richting, die sterker noord-indisch-buddhistisch georiënteerd was, kennen. De waarschijnlijke beteekenis van tjanđi Sari, de Baraboeđoertheorie van Hönig, die een groot deel van den tekst in beslag neemt, de ontvolking van Midden-Java, de rol van den balischen Udayana tenopzichte van Djalatunda, de benaming van de javaansche taal: „Kawi”, de „middenjavaansche” beelden van tjanđi Djago, Krtanagara als koning van Madjapahit, de term „Hindū-Denkmalen” gebezigd voor bouwwerken uit de 15e eeuw, terwijl daarenboven van Hindū-heerschappij op Oost-Java wordt gesproken en van de topeng als „Nachahmung” van het schimmenspel, dat zijn alles dingen, waarop wel wat te zeggen zou zijn of reeds gezegd is.

Gedeeltelijk zijn zij het gevolg van mischien onvoldoende kennisname van de laatste litteratuur over het onderwerp, gedeeltelijk van blijkbaar onuitroeibare voorstellingen als die over de Hindoe-heerschappij op Oost-Java, toen deze Hindoes de bescheiden rol van kleedjesverkoopers zullen hebben gespeeld. Zooals zij er nu staan ontzien zij het overigens voortreffelijke

stuk over Java. Jammer ook is het, dat de auteur zich vergenoegt met „Ein paar Worte über Bali”. Waar de titel van het werk een behandeling van de indonesische kunst aankondigt, zou tenminste een belangrijk hoofdstuk aan de nog levende hindoeïstische kunst van dat eiland dienen gewijd te worden; nu missen wij de poera's en poeri's zeer en daarmee de gelegenheid om duidelijk het indonesische karakter, dat de geïmporteerde Hindoe-kunst reeds spoedig heeft aangenomen en tot uitdrukking heeft gebracht, te demonstreeren. Hier kan een volgende druk nog belangrijke verbeteringen aanbrengen.

Alles bijeen genomen moeten wij het verschijnen van een werk, waarin de indonesische kunst overigens zoozeer tot haar recht komt, van harte toejuichen, terwijl ik niet nalaten wil mijn bewondering te kennen te geven voor de zorgvuldige wijze, waarop de schrijver ons in het bijzonder de kunst van Indië in haar historische ontwikkeling heeft geschilderd en toegankelijk gemaakt. Het boek is voor indische archaeologen onmisbaar en hoogst belangrijk, voor kunstliefhebbers een zeker richtsnoer en welkom handboek.

III

The Bagh Caves in the Gwalior State, published by the India Society in coöperation with the Department of Archaeology, Gwalior, for His Late Highness Maharaja Sir Madhav Rao Scindia Alijah Bahadur, with text by Sir John Marshall, M. B. Garde, Dr. J. Ph. Vogel, E. B. Havell, Dr. James, H. Cousins, together with a Forward by Laurence Binyon. The India Society, London 1927.

Ziehier den omvangrijken titel van de nieuwste publicatie der India Society te Londen.

De gedurende een reeks van dergelijke uitgaven ontstane traditie, het in het licht geven van indische kunstwerken op daaraan adequate wijze, is weder Engelsch degelijk bevestigd. De druk is tot het uiterste verzorgd en vrijwel smetteloos, de platen zijn een voorbeeld. En de lijst van medewerkers, waaronder tot ons genoegen de naam van een nederlandsch hoogleeraar voorkomt, waarborgt een veelzijdige belichting van het onderwerp.

Ieder heeft wel eens iets gehoord of een afbeelding gezien van de bekende grotten van Ajanťa uit Westelijk Indië, in de rots gehouwen tempel- en kloosterruimten, waarvan enkele geheel beschilderde en van fresco-voorstellingen voorziene wanden bezitten. Zelden echter komt het voor, dat men iets naders over de Bāgh-grotten verneemt en blijkens de voor ons liggende publicatie is dit geheel ten onrechte. Wel is de overvloed hier niet zoo geweldig als te Ajanťa, doch door hun bescheiden aantal en omvang bieden de schilderijen van de Bāgh-grotten een voor belangstellenden geschikte gelegenheid de oud-indische schilderkunst te leeren kennen, zonder daarbij door een menigte van problemen en vraagstukken te worden afge-

schrikt of door de veelheid der details te worden vermoeid, zooals een studie der Ajanťa-schilderingen noodwendig met zich meebrengt.

De Bāgh-grotten liggen niet ver van Indore en aan de zuidzijde van het Vindhya-gebergte, dus in dezelfde streek, waarin die andere beroemde grotten-reeks, die van Ajanťa, gelegen is. Zij liggen op het gebied van Z. H. Sir Madhav Rao Scindia van Gwalior, welke vorst geen kosten en zorgen heeft gespaard om de wandschilderingen door indische artisten te doen copieeren. Helaas heeft deze Maharadja het werk niet voltooid gezien, daar het eerst na zijn dood is verschenen. In den herfst van 1925 zijn de copieën in het British Museum tentoongesteld geweest en in 1927 zijn zij eindelijk door de uitgave van de India Society het bezit van velen geworden.

Belangrijk zijn de schilderijen zeker. Marshall, de Director-General van den Britsch-Indischen Oudheidkundigen Dienst, schrijft erover:

„Yet it may well be doubted if the paintings even of Polygnotus or Zeuxis would have been more illuminating for the general history of Art, than the paintings of Ajanta and Bagh. For the school which these paintings represent was the source and fountain head from which half the art of Asia drew its inspiration,

and no one can study their rhythmic composition, their instinctive beauty of line, the majestic grace of their figures, and the boundless wealth of their decorative imagery without realising what a far-reaching influence they exerted on the art, not of India alone and her colonies, but of every other country to which the religion of the Buddha penetrated." Dat is wel een heel ander geluid, dan wat men in het einde van de vorige eeuw te hooren kreeg en het belangrijke ervan is gelegen in het feit, dat deze woorden werden neergeschreven door een officieel persoon als het Hoofd van den Britsch-Indischen Oudheidkundigen Dienst. Inderdaad, de beteekenis van deze en dergelijke schilderijen kan, althans voor Azië, niet overschat worden. Tot in Japan, maar eveneens tot op Java hebben zij eenmaal gegolden als het ideaal, als norm van onovertroffen schoonheid en, zonder te kunnen zeggen dat zij de oorsprong werden van de huidige japansche en javaansche schilder- en teekenkunst, zijn zij daar toch minstens even belangrijk voor als de oud-christelijke kunst voor die van Noord-Europa. Immers, mogen wij mijn veronderstelling waarde toekennen, die de buddhistische invloeden naar den Archipel via het Westen en de westelijke havenplaatsen, langs de westkust van Indië en Ceylon hun weg laat nemen, dan zouden de buddhistische centra van deze streken, waar het buddhistisch kunstleven moet hebben gebloeid, van het hoogste belang zijn bij de verbreiding der buddhistische kunst-normen. De eenige tekening (op een bronzen plaat) die van de oudjavaansche schilderkunst tot ons is gekomen, deed onmiddellijk aan den stijl van Ajantā en doet ook aan de kunst van de Bāgh-grotten denken, zoodat dit feit zich voorloopig nog niet tegen bedoelde veronderstelling verzet, integendeel, daarvóór kan pleiten.

Maar de negen verschillende grotten zijn buitendien belangrijk om het beeldhouwwerk, dat er in aangetroffen wordt en de eigenaardige motieven, waarmede de pijlers en zuilen, die het instorten en afbrokkelen van de zoldering moeten voorkomen, zijn versierd. Grot I is slechts in een volslagen ruïne over, doch grot II, de zoogenaamde Pandavonki gupha, biedt al dadelijk een ruim vloeiende bron van studie. De naam doet denken aan de wijze, waarop de tjandis van het Diēngplateau zijn benoemd; ook hier is de oorspronkelijke benaming vergeten en heeft men de namen der meest bekende aller helden met de grot in verband gebracht: die der Pāṇḍava's. De constructie is als gewoonlijk die van een groote hal, omringd door talrijke monniks-cellen, juist zooals ook op Java de oude kloosters der middenjavaansche buddhisten eruit moeten hebben gezien. Deze laatste kloosters waren echter uit hout gebouwd en hebben weinig of geen sporen nagelaten; zooals men weet bevinden zich achter tjandi Kalasan eenige kolossale neuten, die eenmaal de groote stijlen van een klooster-pēṇḍapa hebben gedragen. Tjandi

Sari, vaak voor een klooster aangezien en in de oudere literatuur dan ook met het woord wihāra = klooster aangeduid, blijkt dit niet geweest te kunnen zijn, aangezien in dat geval de monniken boven de godenbeelden zouden hebben gewoond, hetgeen in strijd moet worden geacht met de meest elementaire eischen van oostersche wellevendheid. Het lijkt mij eerder een schatkamer of althans de bewaarplaats van poesaka, waarop het voorkomen van de „schattenbewakende" nāga-vorsten links en rechts van den ingang en de waarschijnlijk aanwezigeheid van bronzen of ijzeren stijlen in de raamopeningen (die nu verdwenen zijn, doch waarvan de gaten nog overbleven) kan wijzen.

Behalve de monnikscellen bevonden zich in de Bāgh-grotten nog afzonderlijke kamers, waarin een stūpa is opgesteld en die opgetwijfeld voor eeredienst-doeleinden zullen hebben gediend. Zuilen en pijlers verkeerden slechts zelden in volkomen gaven staat, hetgeen door den zandsteen, waarin de grotten zijn uitgehouwen, te verklaren valt; Marshall veronderstelt terecht, dat de extra-zuilen, die men er aantreft en die niet in Ajantā voorkomen, aan dezelfde oorzaak zouden zijn toe te schrijven. De beroemde wandschilderingen treft men aan bij grot IV, die dan ook „Rang Mahal" is geheeten. Zij zijn thans blootgesteld aan weer en wind, aangezien de zuilengaaanderij, waarin zij zich bevonden en die langs de grotten IV en V liep, voor een belangrijk deel is ingestort; slechts hier en daar beschermt de overhangende rots de schilderijen. Vandalen hebben hunne namen tot in dit afgelegen oord gebracht en dwars over de schilderijen gekrast, regen en verwaarloozing hebben de rest gedaan. Wat nog overbleef bleek niet voldoende om door de scherpzinnigheid van Prof. Vogel uit Leiden te kunnen worden thuisgebracht, maar wel om nog vele belangrijke gegevens te verschaffen voor de kennis der schilderkunst uit den buddhistischen bloeitijd in Indië. Waarschijnlijk heeft het voorgestelde betrekking op een jāta, of awaḍāna, zooals deze zoo vele malen aan den Baraboeḍoer zijn afgebeeld. Maar hier moet ik den lezer verwijzen naar de uitnemende opstellen, die in het werk daarover voorkomen: van Marshall een inleidend hoofdstuk, van Garde opmerkingen van verschillenden aard, van Vogel de beschrijving der beelden en schilderijen, van Havell iets over de schilderkunst, van Cousins aesthetische en topografische opmerkingen. Reeds het opslaan van de voortreffelijke reproducties in kleurendruk geeft de emotie van iets bijzonders en doet als vanzelf naar de duidelijke en verklarende beschrijving van Vogel grijpen.

Zonder deze platen is echter alle beschrijving zinloos, zoodat ik volsta met de kennismaking aan te bevelen aan den kunstminnaar, doch tevens aan den kunstgeleerde.

Dr. W. F. STUTTERHEIM.

Soerakarta

- Europeanisme of Katholicisme, door Dr. J. J. Schmutzer, J. J. ten Berge S. J. en W. Maas. Met afbeeldingen naar foto's en teekeningen. Uitgave van „De Gemeenschap", Uitgevers, Utrecht, en Xaveriana, Leuven; ongedateerd (1927). 104 pp., met 44 foto's en enkele teekeningen; voorwoord van J. J. ten Berge S. J. (Prijs f 2.— ingen., f 3.— geb.).
- I. J. J. ten Berge S. J., Christelijk-inheemsche kunst in de missie, p. 9-55.
- II. Dr. J. Schmutzer, Christelijk-Javaansche kunst, p. 59-89, met „Toevoegsel" van J. J. ten Berge S. J., p. 91-92.
- III. Willem Maas, Eigen cultuur, p. 95-104.

Het rassenvraagstuk staat thans ook in het centrum van de belangstelling der missiologen. Geen wonder! De verhouding van de volkeren van het blanke ras tot de overige ondergaat een grondige verandering, in de laatste 10 à 15 jaar in zeer versneld tempo. Met beschouwingen over de verschillende oorzaken, die hiervoor te noemen zouden zijn, zou men boekdeelen kunnen vullen. Laat ons hier liever ons beperken tot het constateeren van het feit, dat we overal ter wereld thans de gekleurde rassen zich zien verzetten tegen de volstrekte hegemonie der blanken, en dat ze daarbij stuiten op een fellen tegenstand dezer laatsten. Deze strijd, van beide kanten met verbittering gevoerd en gewoonlijk beschouwd—terecht?—als een struggle for life, blijkt meer en meer funest te zijn voor het werk der beide groote organisaties ter propageering van het Christendom, de Protestantische Zending en de Roomsche Katholieke Missie. Zoo zijn in Oost- en Zuid-Azië in den laatsten tijd aan de toech al niet zoo heel succesvolle kersteningsactie gevoelige slagen toegebracht. Want terwijl aan den éénen kant vele Oosterlingen—om onstot hen te bepalen—juist als ongedachte reactie erop tot verdieping en cultiveering van eigen geloofsleven gekomen zijn, zijn er vele anderen, die onder invloed van ontluidend nationalisme het Christendom gaan schuwen, omdat zij in de Europeesche verkondigers dier leer niets anders kunnen zien dan voorposten of werktuigen van Europeesch imperialisme. Het is dus heel begrijpelijk, dat zending- en missieleiding er behoefte aan voelen intensieve studie te maken van de oorzaken van haar falen tot dusver, en van de mogelijkheden tot verbetering der verhoudingen in de toekomst. Het besef dringt door, dat men nieuwe wegen moet gaan zoeken om te geraken tot het gestelde, maar geenszins bereikte doel. Symptomen van dit nieuwere inzicht zijn reeds aan te wijzen: zoo is de katholieke missieleiding overgegaan tot het benoemen van Chineesche en Japansche priesters in hooge kerkelijke functies, terwijl de protestantsche zendingscorporaties juist in deze dagen (24 Maart—8 April 1928) een zeer belangrijk geachte wereldconferentie zullen houden, waarop voormannen van alle zendingsterreinen gelegenheid zullen hebben urgente vraagstukken, waaronder het rassenvraagstuk, te bezien in het licht van de Christelijke ethiek, ze grondig te bespreken en zoo mogelijk op te lossen.

Van het streven om nieuwe wegen te zoeken getuigen ook de hierboven genoemde

bijdragen, waarvan de eerste vooral om de daarin voorkomende beschouwingen voor een ruimer publiek, ook voor niet-katholieken, van belang geacht mag worden. In een warm pleidooi bestrijdt pater Ten Berge de algemeen voorkomende neiging der missiönarissen tot Europeanisme, waaronder hij verstaat, dat zij te veel het Christendom voorstellen en uitbeelden op de in Europa gevolgde wijze. Door gebrek aankennis van den aard en van het zedelijkheidsgevoel van de menschen, waaronder zij werken, maken zij daarbij tactische fouten. De schrijver legt den vinger op wonde plekken in de Europeesche beschaving, die eerder door vreemdelingen dan door de dragers dier beschaving zelf opgemerkt worden, en pleit voor het gebruik maken van de waardevolle elementen van inheemsche beschavingen ten behoeve van het vormen van een basis voor ontwikkeling of renaissance in Christelijken zin. „Wij evangelizeeren nu onderhand vier eeuwen lang het verre Oosten", zoo leest men op p. 13, „en constateeren..... de zeer poovere resultaten: in China een paar millioen Christenen op de 400 millioen, d.i. een half procent, grootendeels onder de armste, invloedlooze bevolking..... Is het in Japan, Voor- en Achter-Indië, beter gesteld? Waar ergens in Azië heeft het Katholicisme vat op de massa; waar heeft het een eigen, nog zoo geringe, sociale positie? Mag het iets mee spreken in de giganteske worsteling en crisis, die het Oosten op godsdienstig, sociaal, economisch en politiek terrein doormaakt, en waarvan de uitslag wellicht voor eeuwen beslissend zal zijn?" De schrijver geeft als zijn meening, gegrond op persoonlijke ervaring, gesprekken met ambtgenooten en jarenlange studie, dat men als een der voornaamste redenen van de feitelijke mislukking van de katholieke missieactie moet beschouwen het gebrek aan aanpassing (p. 13).

In de volgende bladzijden wordt het aanpassingsvraagstuk van verschillende standpunten uit beschouwd; er wordt een overzicht in gegeven van wat, speciaal op het gebied der kerkelijke kunst, in verschillende missiegebieden reeds aan aanpassingspogingen gedaan is en in welke opzichten men nog tot aanpassing kan en moet overgaan. Wij zullen pater Ten Berge in de details van zijn betoog, waarvan de hier aangegeven groote lijnen de lezers van dit tijdschrift wellicht zullen interesseeren, niet volgen, en verwijzen naar de artikelen zelf. Achtereenvolgens laat de schrijver bouwkunst, zang, dans en tooneel de revue passeeren.

Intusschen blijft na het lezen van dit deel van het boek toch nog een gevoel van onvoldaanheid achter; de problemen, waarvoor zich de missie gesteld ziet, zijn niet naar hun volle diepte gepeild. Immers, achter de kwestie van aanpassing op het gebied van de kerkelijke kunst ligt een veel belangrijker vraagstuk verborgen, n.l. dat van de aanpassing van de missionarissen aan de bevolking van het missiegebied zelve, en van de houding, die de Europeesche geloofsgenooten van den missionaris aannemen tegen hun niet-blanke „broeders in Christus". Het primaire euvel is niet gebrek aan waardeering der inheemsche kunst, maar de bewuste of onbewuste zelfverheerlijking der meeste Europeanen, die daaraan ten grondslag ligt. Herhaaldelijk (p. 20, 21, 41) wekt de schrijver den indruk, dat hij zich er wel degelijk van bewust is, wat de kern van de kwestie is. Maar noode mist men een principiele bespreking van dit uiterst belangrijke, al het overige beheerschende vraagstuk.

Waarom heeft de schrijver deze kwestie niet scherp gesteld en niet allereerst uit dit gezichtspunt de zaak bekeken, zooals toch voor de hand gelegen had? Mogelijkerwijze, omdat hij zijn deel van het boek, dat mij om het algemeener aspect het belangrijkste lijkt, „slechts" beschouwt als een missiologische inleiding (zie zijn Voorwoord op p. 5) op Dr. Schmutzer's artikel over diens streven op Java een Christelijk-inheemsche kunst, geïnspireerd op de oude Hindoe-Javaansche kunst, te helpen doen opbloeien; pater Ten Berge kan zich daarom opzettelijk beperkt hebben tot het door Dr. Schmutzer behandelde onderwerp. Ook is mogelijk, dat uit opportunitateitoverwegingen het rassenvraagstuk niet in behandeling is genomen; het zou heel begrijpelijk zijn, indien de schrijver als katholiek priester rekening gehouden had met de gevoeligheid op dit punt van het overgrote deel der katholieke gemeente. Maar in een missiologische, d.w.z. wetenschappelijke inleiding ware het geenszins ongepast na de beschrijving of toelichting van het waargenomen verschijnsel op geheel objectieve wijze te vragen naar de diepste oorzaken ervan. En doordat dit, om welke reden dan ook, niet gedaan is, verliest m.i., wetenschappelijk gesproken, het werk eenigszins aan waarde. Het zuiver stellen der vraagstukken en het openen van een eerlijke gedachtenwisseling daarover kan niet anders dan heilzaam zijn voor de oplossing ervan. Ligt het niet op den weg van den boekbespreker nog even het licht te laten vallen op hetgeen in het boek zelf op den achtergrond is geraakt?

De hechtste steunpilaar der katholieke kerk is tot nu toe haar katholiciteit en haar eenheid geweest. Dat die eenheid nooit geheel volmaakt geweest is, spreekt vanzelf; uitwisseling van sociale ongelijkheid, van standsverschil, is na het eerste enthousiasme van den catacombentijd nooit geheel mogelijk geweest. Niettemin werd die eenheid als ideaal steeds gepredikt. Onderscheid tusschen blank en niet-blank in de geestelijke gemeenschap der geloovigen op aarde kan de kerk dus nooit maken zonder haar hechtste steunpilaar te ondermijnen. Vandaar

het streven naar vorming van niet-blanke katholieken tot priester, vandaar de benoemingen van niet-blanken tot bisschop. Maar de Europeesche leden der katholieke gemeenten in niet-Europeesche omgeving maken dit onderscheid wel degelijk. Voor het grootste gedeelte tot oordeelen onbevoegd, daar slechts enkelen hunner in staat zijn zich met eenig gezag een meening te vormen over een vreemde beschaving, zijn zij toch gemeenlijk zeer positief in hun uitingen betreffende vermeende minderwaardigheid dier cultuur in vergelijking met hun eigen Europeesche beschaving. Dat hun vergelijking gewoonlijk onbillijk is, omdat ze de Europeesche cultuur afmeten naar de prestaties van de hoogstaande Europeanen, en de andere naar het niveau van koelies en huisbedienden, valt hun niet op, en dwaasheid zou hun de stelling lijken, dat twee culturen volstrekt onvergelykbare grootheden kunnen zijn, omdat de beide reeksen factoren, die de ontwikkeling dier culturen tot hun huidige vorm bepaald hebben, geen enkelen factor gemeen hebben, en elke norm voor vergelijking dus ontbreken kan, met uitzondering van de louter subjectieve. Maar daarom is deze stelling nog niet minder houdbaar; op Nederland en Java b.v. toegepast, wil zij zeggen, dat het volkomen onjuist is om van een hogere Hollandsche en een lagere Javaansche beschaving of omgekeerd te willen spreken; hier is geen relatieve, doch alleen een absolute superlatief toepasbaar.

Natuurlijk voelen de niet-blanken dit groote verschil tusschen de katholieke theorie en de praktijk der katholieken. Kan het verbazing wekken, dat zij in de eerste plaats letten op de praktijk? En ook, dat hun dit verschil in theorie en praktijk voorkomt als — laten we de zaak gerust bij den naam noemen — als huichelarij? Dat zij in de schoonklinkende theorie een lokmiddel zien om hen langs een zacht lijntje te brengen tot omhelzing van een geloof, dat hun o.a. gehoorzaamheid aan de wereldlijke overheid, in hun oogen onderwerping aan een vreemde overheersching, voorschrijft?

Hoe een godsdienst hier in den Archipel snel en stevig vat kan krijgen op een volk, leert aan de zending en de missie het voorbeeld van den Islam. De verbreiders van dezen godsdienst zijn geen beroepszendingen, doch handelaren. Maar zij komen tot het volk en leven met het volk. Ook zij zijn zich ongetwijfeld hunner vermeende superioriteit bewust, maar zien niet hun heil in een onvruchtbare afzondering op een hoog voetstuk, doch in assimilatie. Het geheim van hun succes ligt daarin, dat, wie Muslim wordt, daardoor opgenomen wordt in den kring der wereldwijzere en rijkere vreemdelingen; bekeering is een promotie in sociaal opzicht. Maar wat is in het algemeen het sociale voordeel van bekeering tot het Christendom?

Het schouwspel van de worsteling van twee of meer beschavingen om den voorrang, zoo vaak vertoond in den loop van de wereldgeschiedenis, heeft een machtige attractie voor ieder, die zich interesseert voor dingen ook buiten den kring van de dagelijkse sleur. Dat niettemin zoo weinig Europeanen belangstelling toonen in den strijd, die hier

thans in Oost- en Zuid-Azië gestreden wordt, is wel daaruit te verklaren, dat men zich van de draagwijdte van de problemen geen rekenschap genoeg geeft. Het is niet aan te nemen, dat het Christendom, dat eens stormenderhand een groot deel van de oude wereld veroverd heeft, en daar nog steeds voor duizenden een levensvulling is, voor de volkeren in deze streken geen betekenis zou hebben. Dat het Christendom en ook de daarmee doordrenkte Westersche geestelijke cultuur hier geen voedingsbodem vinden, vindt wel zijn verklaring hierin, dat zij pas kwamen, toen het zaad van vrees voor en later van afkeer tegen de Westersche dragers ervan, met hun materiele overheersching en hun rassentrots, reeds welig opgeschoten was. Een sprekend feit toch is het, dat aan de — niet met blijvend succes bekroonde — kersteningspogingen van de 16de eeuw, toen nog niet de groeiende wereldhegemonie van de Westersche imperialistische staten het superioriteitsgevoel der betrokken Europeesche volkeren bovenmatig had doen uitzetten, een zeker succes niet ontzegd kan worden.

Wie in sociale associatie de eenige mogelijkheid ziet tot succes eener cultuurzending, zal stellig met groote belangstelling het werk van pater Ten Berge c.s. lezen, al kan hij tegenover de details al naar zijn beginselen heel anders staan dan de schrijvers. In dit boek is een eerlijke poging gedaan om een deel van het probleem, de associatie op het gebied der kerkelijke kunst, te beschouwen zonder vooropgezette antipathie of minachting. In hoofdzaak is deze poging geslaagd te noemen. Wanneer af en toe nog blijkt, dat toch de schrijvers soms nog de zaken zien door een Europeeschen bril of vastzitten aan Europeesche waardeering van vreemde culturen, mag men hun dat nauwelijks kwalijk nemen. Er blijkt alleen uit, hoe moeilijk het is ons los te maken van vooroordeelen, die ons met den paplepel zijn ingegoten; hoe ergerlijk bekrompen is niet het geschiedenisonderwijs, dat den kinderen der lagere scholen in Europa in hun meest ontvankelijke jaren gegeven wordt? Het ideaal van met volkomen behoud van waardeering en liefde voor eigen cultuur geheel objectief en zonder zinloze vergelijkingen te maken vreemde beschavingen te kunnen leeren kennen en liefhebben, hebben de schrijvers dezer artikelen prijzenswaardig benaderd.

Een andere kwestie is, wat men denken moet van Dr. Schmutzer's pogingen om de oude Hindoe-Javaansche kunst tot Christelijke renaissance te brengen of te helpen brengen. Sinds 1924 heeft de Soendasche beeldhouwer Iko voor en op aanwijzing van Dr. Schmutzer Christelijke beelden en beeldengroepen gemaakt, waarin oude Hindoe-Javaansche stijl, nieuwere Javaansche adat op het gebied van kleeding, en Christelijke motieven verwerkt werden. Deze pogingen hebben bij missiologen, ook buitenlandsche, belangstelling gewekt en bewondering voor het initiatief. Nu reeds, na slechts vier jaren van proefnemingen, een bepaald standpunt te willen innemen tegenover Dr. Schmutzer's pogingen, ware prae-

matuur. Niemand zal ontkennen, dat er in die pogingen iets onnatuurlijks schuilt. Ware kunst wordt geboren uit het gevoel, waarbij het verstand slechts bevruchtend werken kan; wanneer, zooals hier, de rollen omgedraaid worden, kan men het product moeilijk „kunst” noemen. De beelden van Dr. Schmutzer zijn te verstandelijk voldragen, terwijl het gevoel, hier Dr. Schmutzer's liefde voor de katholieke kerk en haar eeredienst, slechts den stoot tot ontwikkeling der denkbeelden gegeven heeft. Om een ander beeld te gebruiken: in het zich hier in de beeldende kunst voltrekkende proces van reactie op de inertie der laatste eeuwen mag de vreemdeling hoogstens katalysator zijn, niet zelf agens of reagens; hij mag prikkelen tot actie, niet zelf aan de actie meedoen. Onze kennis van de oude Hindoe-Javaansche beschaving is nog zóó gering, ons begrip van de oude symboliek zóó lacuneus, en ons aanvoelen van de Javaansche mentaliteit zóó volstrekt onvoldoende, dat wij bij het scheppen of ontwerpen van een Javaansch kunstwerk, op welk gebied der kunst ook, stellig, zonder dat we het zelf bemerken, talloze detailfouten zullen maken. Maar het werk van Dr. Schmutzer is dan ook slechts voorbereidend werk. Zijn wensch is slechts voor het jonge Javaansche Katholicisme den weg te bereiden tot zelfstandig werk (p. 88—89). In dit licht bezien verdient Dr. Schmutzer's arbeid alle belangstelling en bewondering.

De onjuistheden, die andere werken op Oosters gebied van de hand van niet-deskundigen zoo vaak ontsieren, zijn in dit boek weinig in aantal en niet heel belangrijk. Op twee dingen moge, ook in verband met de strekking van dit werk, nog even de aandacht gevestigd worden; in zeker opzicht hangen zij trouwens met elkaar samen. Het eerste is, dat een enkelen keer hier om den hoek komt gluren de verkeerde voorstelling, die men zich in het Westen pleegt te maken van den smaak voor religie in het Oosten. Inderdaad kan men zeggen, dat de religie, ook op den huidige dag nog, een belangrijke rol speelt in het Oosten; maar dan moet men „religie” niet opvatten in den zin van „uiting van godvruchtigheid”, „vroomheid”, zooals het Hollandsche spraakgebruik dat thans doet, maar meer in den zin van het Romeinsche „religio”, waarbij de nadruk niet valt op het persoonlijke gevoel van ontroering bij het komen in de sfeer van nabijheid van het goddelijke, maar op den cosmischen band, die den mensch in zijn eigen belang bindt aan hoogere machten, zooals trouwens de etymologie van het woord religio — van den stam lig- = „binden”, verwant aan liga = „band”, „bond” — reeds aanduidt. Eenigszins in dezen Oud-Romeinschen zin kunnen we in Oud-Java spreken van religie, een religie, die naar den filosofisch-speculatieven kant nauw verwant was aan een primitief classificatie-systeem en naar den practischen kant aan magie.

Dat de Oud-Javaansche beeld- en bouwkunst in onzen zin „godsdienschtig” zou zijn en „jenseits” gericht, zooals pater Ten Berge op p. 16 meent, zou ik geenszins durven bevestigen. Wat in vroeger eeuwen de Javanen gezien hebben in hun tempels, hun

godenbeelden en hun cultus, wat voor belang deze trits voor hen had en hoe de verhouding was dezer drie onderling, daarvan weten we nog slechts bedroevend weinig af; maar wat we er van weten, waarschuwt ons vooral toch niet te gaan werken met vergelijkingen met Germaansche en Grieksche mythologie, zooals de schrijver op p. 35 doet. Een Oud-Javaansch beeld heeft vermoedelijk niet de minste verwantschap met een Christus-voorstelling, een Apollo-beeld of een Napoleon-buste; eer zou men het kunnen vergelijken met een electrische centrale, een centrum van magische kracht.¹⁾ De voorstelling, die we in dit boek herhaaldelijk vinden — o. a. op p. 35 sq. —, betreffende de beteekenis der Hindoe-godsdiensten op Java, hun invloed op het volk en hun z.g. ondergang door de komst van den Islam, is veel te simplistisch. Daarmee hangt — en hiermee komen we op het tweede punt — nauw samen de verkeerde waardeering van de wajang, zoowel door pater Ten Berge (p. 50-51) als door Dr. Schmutzer (p. 63-66). De wajang past geheel in de „religie” van Oud-Java, en wanneer, zooals we op p. 66 lezen, „zeker gedurende enkele eeuwen het oude schimmenspel en de klassieke, voornamelijk Hindoe-Javaansche bouw- en beeldkunst zonder merkbare wederzijdsche vormbeïnvloeding naast elkaar hebben bestaan”, zou daaruit eer mogen geconcludeerd worden, indien voorbarige conclusies niet zoo gevaarlijk waren, dat die Hindoe-Javaansche bouw- en beeldkunst toen eenigszins buiten het Javaansche leven stond. Dat die oude Javaansche religie nog wel degelijk bestaat na 3 à 4 eeuwen Islam, en dat de wajang daarin nog

1) Naar mij bekend is, huldigt Dr. Stutterheim de meening, dat verreweg de meeste Oud-Jav. beelden personificatie-beelden zijn van koningen, en een koning is juist een centrum van magische kracht. Dat in onzen tijd deze Javaansche opvatting van de beteekenis van een beeld nog bestaat, blijkt uit de in De Indische Courant van 10 Maart 1928, 1ste blad, voorkomende mededeeling over een „Vernietigende Doerga”.

steeds zijn plaats heeft, blijkt wel het sterkst uit het feit, dat nog steeds ter bestrijding en vermijding van kwade invloeden z.g. roewat-lakons (bezwerings-spelen) vertoond worden. En dat „de wajang poerwo een zuiver tooneelspel tot verlustiging der toeschouwers” geworden is, wordt door deskundigen bestreden. Van katholiek standpunt gezien, zou men Dr. Schmutzer's meening kunnen deelen, dat wajang-spel geen „uitgangspunt voor een religieuze kunst naar onze begrippen” kan zijn, maar om andere redenen. Met eenige nieuwsgierigheid kan men afwachten, welke houding de katholieke overheid, die destijds pater Van Lith verbood de gamelan in de kerk te brengen (p. 46), tegenover de wajang zal aannemen, te meer, daar ook in zendingskringen de mogelijkheid om van de wajang gebruik te maken overwogen wordt. Maar met het doorgaan op deze kwestie zouden we komen op gevaarlijk gebied: kan een Christelijke kerk concessies doen aan een geheel afwijkende wereldbeschouwing²⁾?

De gewone foutieve voorstelling, dat de Islam het Hindoeïsme naar Bali verdreven heeft, ontbreekt hier niet (p. 59). Met den heer Maas, wiens uiteenzetting mij niet overal even duidelijk is, kan ik het niet eens zijn, dat het optreden der Hollanders in Oost-Indië geweest is een frappante cultuurversterking, een eeuwenlange Europeaniseering (p. 99). Tot voor kort hebben, eenige gunstige uitzonderingen daargelaten, de Hollanders noch cultuur gebracht, noch cultuur overgenomen; hun belangstelling ging meer uit naar cultures dan naar cultuur.

Ik wensch het interessante boek een ruimen kring van belangstellende lezers toe.

C. C. BERG.

Soerakarta, 26 Maart 1928.

2) Voor meer gedetailleerde mededeelingen over dit onderwerp raadplege men Dr. W. F. Stutterheim's interessante Oost-Java-artikel in D j a w a, 7e Jaargang, 1927, p. 177 sqq.

