

TENGGER EN TENGGEREZEEN

door

J. E. JASPER.

Hoofdstuk V.

Legenden en overleveringen.

De Adji Saka-legende.

Kjai Koerès leefde eenzaam in het woud met zijn vrouw Njai Koerès; zijn dagelijksch werk was, hout te sprokkelen. Op een dag ontmoette hij in het bosch Antaboga, den koning der draakslangen. Deze vroeg aan Kjai Koerès, om hem een boem-boeng (bamhoe koker) vol kidang-melk te brengen. En toen Kjai Koerès aan dat verzoek voldeed en Antaboga den koker had leeggedronken, zegende de koning der draakslangen hem en spuwde uit dankbaarheid den ledigen koker vol goud en edelsteenen, waardoor Kjai Koerès opeens rijk werd.

Op verzoek van Antaboga bracht hij dezen nog eenige malen een koker melk; telkens werd hij op dezelfde wijze voor zijn goedheid beloond.

Kjai Koerès had een zoon, die slecht van aard en gedrag was en Bambang Doersila heette (doersila = slecht, ondeugend); deze kwam al spoedig tot de ontdekking, dat zijn vader rijk was en wilde gaarne weten, hoe Kjai Koerès, die immers maar hout sprokkelde, zijn rijkdom verworven had. Toen Kjai Koerès na lang en herhaald aandringen van zijn zoon, dezen het wedervaren met Antaboga had verteld, besloot Bambang Doersila naar het woud te gaan; hij wilde den draakslang doodden, om al het goud, dat zich in het slangen-lichaam bevond, machtig te worden en daardoor buitengewoon rijk te worden.

Inderdaad ontmoette hij Antaboga, wiens schubben van goud waren en als vlammen vonkten, maar toen hij Anta-

boga om het leven wilde brengen, doodde deze hem met een enkelen staartslag.

Kjai Koerès, zijn zoon missend, zocht hem in het bosch, waar Antaboga den ouden sprokkelaar Bambang Doersila's dood en de oorzaak daarvan mededeelde. En de slangenvorst vroeg: „Kjai Koerès, berust gij in den dood van uw zoon?" Toen Kjai Koerès daarop bevestigend had geantwoord, sprak Antaboga: „Kjai Koerès, uw schoondochter is zwanger; als haar kind geboren wordt, breng het dan bij mij."

Bambang Doersila's vrouw schonk het levenslicht aan een zoon, en Kjai Koerès bracht het kind bij Antaboga, die het inslikte, om het tijdelijk in zijn lichaam te kunnen verzorgen.

„Kom bij volle maan hierheen!" zei de slangenkoning tot Kjai Koerès, „dan kunt gij uw kleinzoon zien."

Zoo deed de oude Kjai Koerès en het kind werd door Antaboga uitgespuwd, die toen zeide: „Ik noem hem Adji; zie, hoe mooi hij is!"

„Nimmer heb ik zoo'n schoonen knaap gezien!" riep Kjai Koerès uit. En Antaboga zei: „Toch is er een, die nog mooier is, hij woont in Mekka en heet nabi Mohamad. Breng uw kleinzoon bij hem, Kjai Koerès, opdat hij daar kan leeren."

Kjai Koerès voldeed aan die opdracht en deed zijn kleinzoon Adji in de leer bij Mohamad, die hem onderrichtte in de beginselen van den godsdienst.

Op een dag zond nabi Mohamad zijn leerling Adji met drie andere leerlingen, Ali, Aboebakar en Oesman, naar de bron Djamdjam (Zam-Zam), om te onderzoeken

ken, waarom het water van die bron onaangenaam begon te rieken. Adji, afdwalend, kwam terecht bij een ouden goeroe, die later de malaëkat (engel) Idradjil (Israël) bleek te zijn, en hem de macht gaf, om te vliegen en zich onzichtbaar te maken, zich in de aarde te kunnen ophouden en door de zee te kunnen gaan. De goeroe gaf hem den raad, terug te keeren naar Mohamad en zich schuil te houden in een der hoofdstijlen (saka) van Mohamad's woning.

Toen Ali, Aboebakar en Oesman waren thuis gekomen en van Adji's verdwijning hadden verhaald, wist nabi Mohamad reeds, waar Adji zich ophield. Met zijn staf klopte Mohamad op den hoofdstijl (saka), waarin Adji zich verborgen had. Deze kwam te voorschijn en werd sedert Adji Saka genoemd ¹⁾.

Mohamad droeg hem op, naar een eiland te gaan, zoo groot als een djarakblad, gelegen ten Zuidoosten van Mekka en waar hij een rijk met den naam van Mendang Kemoelian zou moeten stichten.

Toen hij naar het nieuw te stichten rijk zou vertrekken, kreeg Adji Saka van Mohamad een volgeling, genaamd Setija, mede. Onderweg bemerkend, dat hij een kropak (lontarbladboek) met pangot (klein schrijf- of grift-mes) had achtergelaten, van nabi Mohamad ten geschenke ontvangen, zond Adji Saka zijn volgeling Setija terug, om die voorwerpen te halen. Intusschen had nabi Mohamad ontdekt, dat Adji Saka de kropak en de pangot vergeten had, mede te nemen, zoodat hij zijn volgeling Toehoe deze voorwerpen gaf en hem opdroeg, om Adji Saka na te reizen en ze aan niemand anders af te geven dan aan Adji Saka zelf.

Onderweg kwamen de twee volgelingen Setija (van Adji Saka) en Toehoe (van Mohamad) elkander tegen.

Om de kropak en de pangot, die Toe-

hoe ingevolge den last van Mohamad alleen aan Saka zelf mocht afgeven, kregen de beide volgelingen twist, zoodat er tusschen hen een gevecht ontstond, waarvan het gevolg was, dat zij elkaar doodden.

„Karoné mati pajah'', vertellen degenen, die de legende kennen, d.w.z. beiden stierven van uitputting (door het gevecht). In het woord „karoné'' (gevormd van „ro'', waarvan ook is afgeleid: loro = twee) ligt de merkwaardigheid, dat de Tenggereezen in de tweede maand Karo de twee strijders Setija en Toehoe herdenken.

Een strijd dus tusschen een volgeling van een als Hindoesch vorst bekend staand persoon en een volgeling van den stichter van den Islam; een strijd bovendien om een boek met letters en om het voorwerp, waarmede men die letters grift. Hiermede in verband staat de beteekenis van het Javaansche alfabet, wanneer men de letters op bijzondere wijze tot woorden aan elkaar verbindt: ana tjaraka, data sawala, pada djajanja, maga batanga, d.i. in het Hollandsch vertaald: er waren twee boden, die kregen twist en strijd met elkaar, ze waren beiden even machtig, ze werden beiden lijken.

De lijken der twee volgelingen vielen in twee tegenovergestelde richtingen; Setija's lijk lag naar het Zuiden, Toehoe's lijk naar het Noorden gekeerd. Dit is ook de reden, waarom de Tenggereezen de lijken altijd zóó begraven, dat deze met het hoofd gericht zijn naar het Zuiden. En nog altijd worden Setija en Toehoe herdacht op het feest, dat op den 15en der maand Karo gegeven wordt.

Deze legende is in verschillende deelen van het Tenggergebied onder verschillende variaties bekend.

In de desa Kajoekebek (nabij Nongkodjar) wist men mij te vertellen, dat Adji Saka niet bij een engel, maar bij een duivel was terecht gekomen, die hem de bovennatuurlijke macht van vliegen en zich onzichtbaar maken gaf, en voorts, dat Mohamad en Adji Saka dikwijls rede-

1) Gaka of Sjaka, een Hindoesch vorst, van wien de Javanen, naar het heet, hun eerste beschaving en ook hun jaartelling geleerd hebben.

twistten over de tijdrekening; de eerste wilde de Arabische tijdrekening, de andere de Hindoesche tijdrekening overal ingevoerd zien.

Eens samen zittend onder een boom, kregen Adji Saka en Mohamad ieder een boomblad op hun knieën; het blad, dat op Adji Saka viel, bevatte het Kawi-alfabet, en op het blad, dat op Mohamad viel, was het Arabische alfabet gegrift.

Sommigen noemen de twee boden daarom ook niet Setija en Toehoe, maar Si Ana (naar de twee eerste letters ha en na van het Javaansche alfabet) en Si Alip (naar de eerste letter alif van het Arabische alfabet).

In Kajoekebek werd mij nog verhaald, dat de slangenkoning Antaboga geleefd had in het woud Klètak (op den weg van Nongkodjadar naar Tosari), voorts, dat Setija en Toehoe begraven werden in Wonosengkoro's woud (onderdistrict Toetoer), en dat er elken nacht van Djemoeah Legi vuurstralen komen uit de plaatsen, waar hun graven geweest moeten zijn.

Het hierbovenstaande verhaal is met eenige afwijkingen ook weergegeven in het opstel: „Bijdragen tot de kennis van den godsdienstigen en zedelijken toestand der Javanen, eene beschouwing van den inhoud van eenige voorname geschriften der Javaansche literatuur” (Mededeelingen van wege het Nederl. Zendel. Genootsch. 13e jaargang, 1869).

Legenden over of in verband met het offeren aan den Bromo.

Uit een oud beschreven boek, in het bezit van den doekoen van Ngadisari, put ik de legende omtrent het offeren aan den Bromo, een legende, welke vrij als volgt wordt naverteld.

Poetri Tatiban van Malang vertrouwde zich toe aan Kjaj Gedé Dadappoetih ¹⁾.

¹⁾ Kjaj Gedé Dadappoetih en Njai Gedé Dadappoetih worden door de Tenggerezen als hun stamouders beschouwd; hun graf zou zich bevinden in het gehucht Grinting der desa Wonokerto (Probolinggo'sch Tengger).

Kjai Bima wenschte haar als vrouw te bezitten, maar hem werd vòòr het huwelijk de voorwaarde gesteld, dat hij in één nacht tijd in het gebergte van den Tenger een zee zou maken. De poetri, die niets van Kjaj Bima wilde weten, merkte, dat deze toch met het hem opgedragen werk zou gereedkomen, en verzoon een list. Zij maakte de hanen wakker, die alle luid begonnen te kraaien. Kjaj Bima, denkend dat de morgen reeds was aangebroken en dat hij dus aan de hem gestelde voorwaarde niet had voldaan, staakte zijn werk en verliet de plaats (thans de Dasar of Zandzee), waar hij een zee had willen maken.

De poetri leefde zonder echtgenoot voort, doch verlangde naar kinderen. Kjaj Gedé Dadappoetih gaf haar den raad, 6 jaren lang een kluizenaarsleven te leiden, t.w. een jaar lang gericht naar het Oosten, een jaar lang gericht naar het Zuiden, een jaar lang gericht naar het Westen, een jaar lang gericht naar het Noorden, een jaar lang op den rug liggend, dus met het gelaat gericht naar boven (den hemel) en een jaar op den buik liggend, dus met het gelaat gericht daar beneden (de aarde), in gebed voor Iboe Pertiwi.

Zij kreeg daardoor 25 kinderen en werd Njai Teng genoemd.

Toen deed zij een gelofte, dat zij één harer kinderen, kleederen, geld en al wat men op de markt kon krijgen in den Bromo zou werpen, wanneer zij de armoede, waarin zij vervallen was, te boven zou zijn gekomen en zich weer behoorlijk kon voeden en kleeden.

Haar bede werd verhoord en zij vervulde haar gelofte.

De zoon, dien zij in den Bromo-krater wierp, kwam terecht in de bron Banjoe Biroe bij Winongan, waar hij gezien werd door den aldaar wonenden Kjaj Soepa. Deze trok zich het lot van den knaap aan en leidde hem op, totdat hij zoo bekwaam werd, om een kris met zijn vingers te smeden of kneden; later werd hij Pangèran van Winongan.

Wat het woord Tengger betreft, dit zou ontstaan zijn door samenvoeging van de laatste lettergrepen der namen Njai Anteng (ook wel Njai Omah geheeten) en Kjai Teger ¹⁾ (ook wel Kjai Omah geheeten).

Raffles beweert, dat het woord Tengger aan het bergvolk zou zijn gegeven door iemand uit Mataram, die het hooger gebergte bezocht, zich over het schoone uitzicht verwonderde, verbaasde (anjenger) en daarom het volk aldaar Tengger noemde (*The History of Java*, Vol. I, p. 332).

Buddingh verklaart, dat „tengger” beteekent: verwijderde plaats, en dat de naam Tenggerezen dus zou aanduiden: bewoners eener verwijderde of afgelegen plaats.

J. Hageman deelt in zijn opstel: *De Bromo Tengger*, in *Tijdschrift voor Nederlandsch Indië*, derde serie, 4e jaarg. 1e deel, 1870, blz. 281, mede, dat „tengger” beteekent: „de ruggegraat van den gepersonifieerden berggod.”

In het opstel van J. Kreemer: *Veertien dagen in Pasoeroeansch Tengger* (*Verslagen en Mededeelingen van wege het Nederl. Zendel. Genootsch.*, 29e jaarg. 1885) wordt de woordspeling heel in 't kort als volgt weergegeven: „Een paar verliefde jongelui dwaalden eens hier rond; de jongeling heette Seger, het meisje Anteng. Is teng en ger niet tengger?”

R. J. L. Kussendrager verhaalt, dat een reiziger van Mataram, Kjai Gedé Dada poetih (de man met de witte borst) met zijn vrouw den Bromo bezocht en over „het majestueus gezigt van den kruin van dien berg” zoo verbaasd was, dat hij het woord „nglingger” (verbazing) gebruikte, naar welk woord het gebergte „Tengger” wordt genoemd.

L. H. W. Baron van Aijlva Rengers geeft aan het woord Tengger de beteekenis van: veiligheid, rust.

1) Anteng beteekent: stil, rustig, ingetogen, weinig beweging maken; teger = strak, rechtuit, recht in de koers.

Bij de Pasoeroeansche doekoens is bekend, dat het 25e kind van Njai Teng — het kind, dat in den Bromo-krater geworpen werd — Radèn Soenan Déwa Koesoema heette; en toen hij te Winongan zoo knap als wapensmid was, noemde men hem empoe Oentoek. Zooals de legende aanduidt, zou hij dan door den Bromo-krater heen in de bron Banjoebiroe terechtgekomen zijn. Op dit stramien heeft L. Burer in zijn Aanteekeningen op eene reize en in de omstreken van Malang enz. van 1837 tot 1847 (*Biang Lala*, 1e jaargang, 2e deel) met zooveel fantaisie voortgebordurd, dat men volgens zijn bewering in een rivier in het Winongansche gebraden hoenders en eenden heeft zien drijven, welke waarschijnlijk door de Tenggerezen als offeranden in den Bromo-krater waren geworpen.

In Adriaan van Rijk's: *Berigt wegens de zeden en gewoonten der opgezetenen van den berg Bromo enz.* (*Verhandelingen van het Bataviaasch Genootsch. v. K. en W.*, deel VII, 1814) is de legende van het offeren van een kind aan den Bromo anders weergegeven en bovendien gekoppeld aan een legende over het ontstaan van den uien-teelt in Tengger.

Daar heet 't, dat Kjai Gedé Dadappoetih, stamvader der Tenggerezen, de zoon was van een ongenoemden sultan van Bantam, 25 kinderen had bij zijn vrouw en zóó in armoede leefde, dat hij de gelofte deed, een zijner kinderen te zullen werpen „in den brandenden berg Dasar”, wanneer hij weer voldoende te eten had.

Voorts wordt Sang Hijang Poerba Wisésa, de groote godheid der Tenggerezen, voorgesteld als een kluizenaar, die met zijn vrouw Dèwi Soeparba leefde op den berg Maha Méroe (Seméroe). Dèwi Soerparba ontving in haar slaap twee zaden, een rood en een wit, en Sang Hijang Poerba Wisésa had in zijn droom een stem uit het luchtruim hooren zeggen, dat hij die zaden „bawang abang” en „bawang poetih” moest noemen en ze aan Kjai Gedé Dadappoetih moest ge-

ven, opdat deze ze in het gebergte zou planten en hij en zijn nakomelingen een ruim bestaan zouden vinden in den teelt van die bawang's (uien). Tevens moest hij Kjai Gedé Dadappoetih waarschuwen, dat deze aard- en peulvruchten had te planten en geen padi, „want, dat gebod overtredende, zoude hij en alle menschen, die dit land nu en naderhand bewonen, met het land zelve in ongeluk komen.”

Kjai Gedé Dadappoetih geraakte door den aanplant van uien, aard- en peulvruchten uit zijn armoede, kwam zijn gelofte na en wierp zijn jongsten zoon in den krater.

Anders is weer de legende, zooals zij naverteld wordt door Raffles in *The History of Java* (Vol. I, p. 333). Kjai Gedé Dadappoetih had namelijk den god van den Bromo gebeden, om 25 kinderen te mogen hebben, onder gelofte, dat, zoo hij 25 kinderen bezat, een van hen „in de Dasar” zou worden geworpen.

Zijn wensch werd vervuld, maar hij kwam zijn gelofte niet na, zoodat een vreeselijke epidemie onder de Tengger-reezen uitbrak. Toen de god van den Bromo hem aan zijn gelofte herinnerde, zamelde hij zijn 25 kinderen om zich heen. De jongste offerde zich vrijwillig op, werd door Kjai Gedé Dadappoetih naar de Zandzee gebracht en daar achtergelaten, waarop een uitbarsting van den Bromo volgde.

De legende omtrent het ontstaan van de Dasar wordt in Raffles' werk weergegeven met de variatie, dat Kresna het verzoek richtte tot Bima, om in een nacht tijd een zee in het gebergte te maken. Voordat echter de nacht verstreek, wekte Kresna de menschen en dieren in het dorp. De menschen begonnen te weven en rijst te stampen, de hanen begonnen te kraaien. Bima meende, dat de dag was aangebroken, liet zijn werk in den steek, maar vervloekte het weven en het rijststampen; vandaar, dat in den Tengger het weven en het rijststampen verboden waren.

Van Herwerden laat Kjai Gedé Dadappoetih al zijn 25 zonen in de Dasar werpen en alle 25 „zonder leedsel” in een bron te Winongan terechtkomen, waar zij door een geestelijke gevonden en opgevoed werden, die ze later naar Mekka zond; van daar zijn ze als verkondigers van den Islam naar Java teruggekeerd.

De legende over het ontstaan van de Dasar komt in Van Herwerden's verhaal hierop neer, dat Kresna den onkwetsbaren, machtigen Sèna voorstelt, in het Tenggergebergte een zee te maken in een nacht tijd, waarvoor Sèna dan een van Kresna's dochters als echtgenoot zou krijgen.

Toen Kresna's list met het rijststampen en het hanen-gekraai gelukte, verliet Sèna het werk, vervloekte het rijststampen en liet den klapperdop, waarmee hij de aarde had uitgegraven, omgekeerd liggen, welke klapperdop de Goenoeng Batok werd.

Volgens Kohlbrugge zou de oudste der 25 kinderen van Kjai Omah en Njai Omah den naam van Tengger hebben.

Legende over de djoerang pengantèn. Omtrent de djoerang pengantèn, het ravijn of de kloof, waarlangs de vulkanische stoffen van de eertijds nog gloeiende Dasar zich een uitweg moeten hebben gebaad, is de navolgende eenvoudige legende bekend ¹⁾.

Een pas in den echt getreden Tengger-sche vrouw, die op een der bergtoppen stond met haar jeugdigen bruidegom, vroeg dezen, om in de diepte van het ravijn bloemen te plukken. De hellingen aflopend, viel hij te pletter in den afgrond. De vrouw, die hem lief had, wierp zich uit wanhoop in het ravijn, dat sedert genoemd wordt: het ravijn (djoerang) van het bruidspaar (pengantèn).

1) Ontleend aan: De reis over Java in 1838 van den Gouverneur-Generaal van Nederlandsch-Indië, in *Tijdschr. v. Nederl.-Indië*, 21e jaarg., 1e deel, 1859, blz. 484.

De Nawang Woelan-legende. De Nawang Woelan-legende, waaruit de moraal wordt geput, dat het voor een man niet geoorloofd is, het deksel (kekeb) van een koekoessan (mand voor het gaar stoomen van rijst) op te lichten, komt in het kort hierop neer, dat de hemelnymf (widadari) Nawang Woelan, op aarde neergedaald en met andere hemelnymfen zich badende in de bron Widadaren bij Tosari, door Djaka Taroep overvallen werd, die haar de kleeren, waardoor zij de macht had om te vliegen, ontnam. Met dezen Djaka Taroep in het huwelijk getreden, schikte zij zich in haar lot. Als huisvrouw bereidde zij dagelijks de rijst en maakte zij gebruik van haar macht, om slechts van een weinigje beras een heerlijke hoeveelheid voedsel te krijgen.

Op een dag, toen zij zich van haar werk moest verwijderen, verzocht zij haar echtgenoot, om even op den vuurhaard te letten. Hij kon zijn nieuwsgierigheid niet bedwingen en haalde het deksel van de koekoessan op, waardoor de macht van Nawang Woelan te niet ging. Telkendage moest zij rijst uit de schuur halen, die hoe langer zoo leeger werd. Bij het halen van de laatste bossen padi ontdekte Nawang Woelan het kleed, dat haar ontnomen was door Djaka Taroep, die het onder de padi in de schuur verborgen had; zij trok het kleed aan en vloog ten hemel op.

De Masangan-legende. De legende, welke door H. M. La Chapelle is naver-teld en waarin van een rijkje Masangan gewag wordt gemaakt, is in den Tenger niet meer bekend; ik heb vergeefsche moeite gedaan, om iemand te vinden, die mij nog iets over die legende kon mededeelen.

Het Tenggergebergte of een deel hiervan zou behoord hebben tot een rijkje Masangan, waarvan de hoofdstad zich bevond ten Zuiden van de desa Wonokitri en ten Oosten van de desa Podokojo (Pasoeroeansch Tenger). De bestuurder van dat rijk, Kjai Gedé Tenger,

trok met zijn zoon en zijn volk op houten en bamboezen vlotten naar een eiland, om de bewoners hiervan te beoorlogen. Deze zeiden voor het woord ik: „ingsoen“ terwijl de bewoners van Masangan daarvoor het woord „réjang“ bezigden.

Als overwinnaar uit den strijd terugkeerend, bracht zijn zoon ook tal van onderworpenen en eenige olifanten mede naar zijn land; de onderworpenen vestigden zich niet op de hoofdplaats van Masangan, maar in de toenmalige, thans verdwenen dessa Wonosekar (nabij Wonokitri).

Op zekeren dag raakte een der olifanten los, die in de Soengei Kretek viel. Het hoofd van Masangan verzocht de hulp van de lieden van Wonosekar, om den olifant uit de beek te halen, maar de mannen wilden de hulp niet verleen en verscholen zich of liepen weg, zoodat er in het dorp slechts vrouwen en kinderen overbleven.

Tengevolge van den toorn der goden stierven alle mannen en jongens van Wonosekar, waarna de vrouwen en meisjes onder de mannen van Masangan en andere desas verdeeld werden.

„Deze vrouwen“, aldus La Chapelle, „bleven het woord „ingsoen“ voor „ik“ gebruiken, en terwijl de mannen daarvoor nog steeds „réjang“ zeggen, noemen de vrouwen in alle Tenggersche desas zich thans „ingsoen“, met uitzondering van Wonokitri, waar ze het woord „akoe“ bezigen.

De reden van deze laatste afwijking wist de doekoen niet op te geven; alleen kon hij nog mededeelen, dat Wonokitri was gesticht door mannen van Dangloe-itoe en Lotjari, die met vrouwen van het eiland waren gehuwd.

De evengenoemde desas bestaan thans niet meer, doch de daartoe behoord hebbende danjangs (heilige boschjes) worden nog aangewezen. Na den dood van den zoon van den Pembesar (van Masangan), die kinderloos overleed, verdeelden de lieden van Masangan zich over de andere

desas, en het gezag over het Tenggergebied werd toen uitgeoefend door den Toemenggoeng van Gembong, die zijn macht ontleende aan den Sultan van Soemenep."

De legende over de djimat klontongan. Aan de z.g. djimat klontongan ¹⁾, welke op de sanggar agoeng ten huize van den doekoen van Tosari bewaard en alleen bij het groote Karo-feest te voorschijn gehaald wordt ²⁾, is een legende verbonden. De oude doekoen van Ngadiwono kon mij niet opgeven, aan wie de oude kleedingstukken van de djimat klontongan hebben toebehoord of door wie zij indertijd gedragen zijn. Volgens Hageman zouden zij afkomstig zijn van het hoofd der Tenggereezen Hemah Kellepa en zijn vrouw Endang Danasarie, die in het woud Poerbowiseso ten Noorden van Ngadiwono verblijf hielden. De doekoen van Ngadiwono kent alleen nog maar den naam Endang Sarie en dien van Poerbowiseso

1) Zie hierover ook het hoofdstuk: Prieesters en hun attributen.

2) Zie hierover het hoofdstuk: Feesten en plechtigheden.

(de plaats vlak bij den z.g. Spekkoeke nabij Ngadiwono).

Volgens de thans nog bekende legende zouden die kleedingstukken uit Proewono weggevlogen zijn naar het bosch Toenggoelwoeloeng (nabij Ngadiwono) en van hier naar de begraafplaats Ngargowatang (in de dessa Mororedjo).

Zij werden nagejaagd door Kjai Toenggak, Kjai Toompo en Kjai Dagi, die de kleedingstukken bij de begraafplaats Ngargowatang in handen kregen en ze naar Tosari overbrachten. Deze drie genoemde personen hadden eenzelfde droom, namelijk, dat de kleedingstukken tot hen zeide: „Als je ons toch goed wilt verzorgen, bewaart ons dan goed, toont ons alleen op het Karo-feest en offert aan ons de pras kajoppan agoeng" ¹⁾. Daarom worden die kleedingstukken bij de Karoplechtigheid op een dergelijke wijze behandeld.

Zeer verkort trof ik deze legende aan in een geschreven boek van den doekoen van Ngadisari.

1) Zie hierover het hoofdstuk: Feesten en plechtigheden.

Hoofdstuk VI

Feesten en plechtigheden.

Tot de voornaamste plechtigheden van de Tenggereezen behoort die, welke op den 14en van de maand Karo gehouden wordt ter eere van Setija en Toehoe (zie over hen het hoofdstuk: Legendes en overleveringen) en tot heil van alle desas. In Pasoeroeansch Tengger werd deze plechtigheid, welke tevens een feest is, slechts gehouden ten huize van den doekoen van Tosari; sedert kort organiseert men ook in de desa Sedaeng zulk een algemeen feest.

In de tweede helft der genoemde maand houden de desalieden ieder in hun eigen huis een „sedekah Karo". ¹⁾

1) In Probolinggosch Tengger worden de sedekahs „poedjan" genoemd (naar poedja, d. i. iets, dat men aanbidt of vereert).

Voor al de groote, algemeene „sedekah Karo" is een vrij belangrijke plechtigheid, waarvoor een avond te voren allerlei voorbereidingen getroffen en dansfeesten gegeven worden; de Mohammedaansche kennissen en vrienden uit de desas in het laagland komen dan in de bergdesas om hun Tenggersche landgenooten geschenken te brengen en aan het feest deel te nemen. (Omgekeerd wordt het einde van de Mohammedaansche vasten door Tenggereezen meegevierd, die op de hari raja lebaran netjes gekleed en met kool, groenten en djagoeng als olèh-olèh (kleine geschenken) aan draagstokken, bezoeken afleggen in de desas van de vlakke).

Op 25 en 26 Februari 1922 woonde ik

ten huize van den doekoen van Tosari het Karo-feest bij, dat echter, naar mij voorkwam, gevierd werd op een wijze, waaraan de oude luister ontbrak.

In het achtergedeelte van des doekoens woning, dicht bij den vuurhaard, welke tevens keuken was, zaten eenige mannen bloemen te rangschikken tot offeranden, en waren vrouwen bezig de spijzen gereed te maken.

In het voorhuis was in een vak tusschen houten pilaren de gamelan opgesteld.

Op den morgen vóór het eigenlijke feest werd de djimat klontongan, welke op den zolder van de sanggar agoeng in het huis van den doekoen van Tosari bewaard wordt, naar beneden gebracht, om gewijd te worden.

De djimat klontongan bevond zich in een ouden koker.

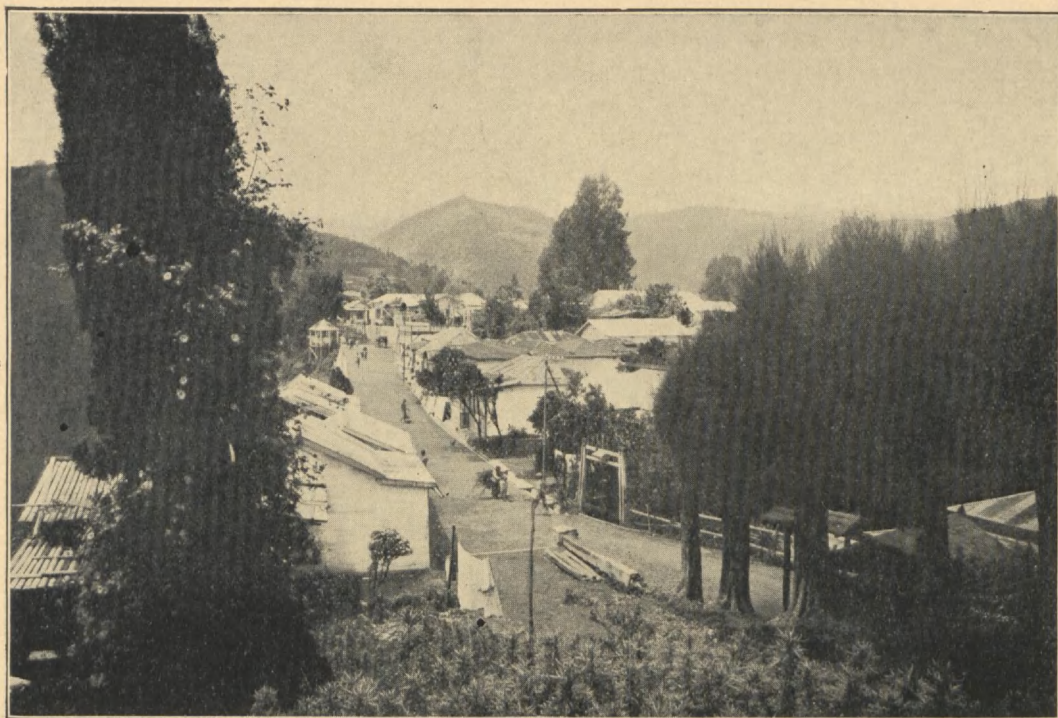
Toen deze naar beneden gebracht en op een mat geplaatst was, ging de oude doekoen van Ngadiwono, die het feest bijwoonde, vlak vóór de djimat klontongan zitten. Hij was niet in ambts-gewaad. Andere doekoens gingen om hem heen zitten. Een oude vrouw, de echtgenoot van den afgetreden doekoen van Tosari, bediende de plechtigheid, bracht een wierookbrander en een houten schaal, en legde hierop stukken of reepen pisangblad, waarin later de oude kleedingstukken van de djimat klontongan werden gelegd.

Terwijl de doekoen van Ngadiwono stukjes wierook afbrokkelde en op het vuur van den wierookbrander liet vallen, prevelde hij zijn gebed bij den koker der djimat klontongan, welke daarna door hem geopend werd en waaruit hij de mand haalde, welke de oude kleedingstukken bevatte.

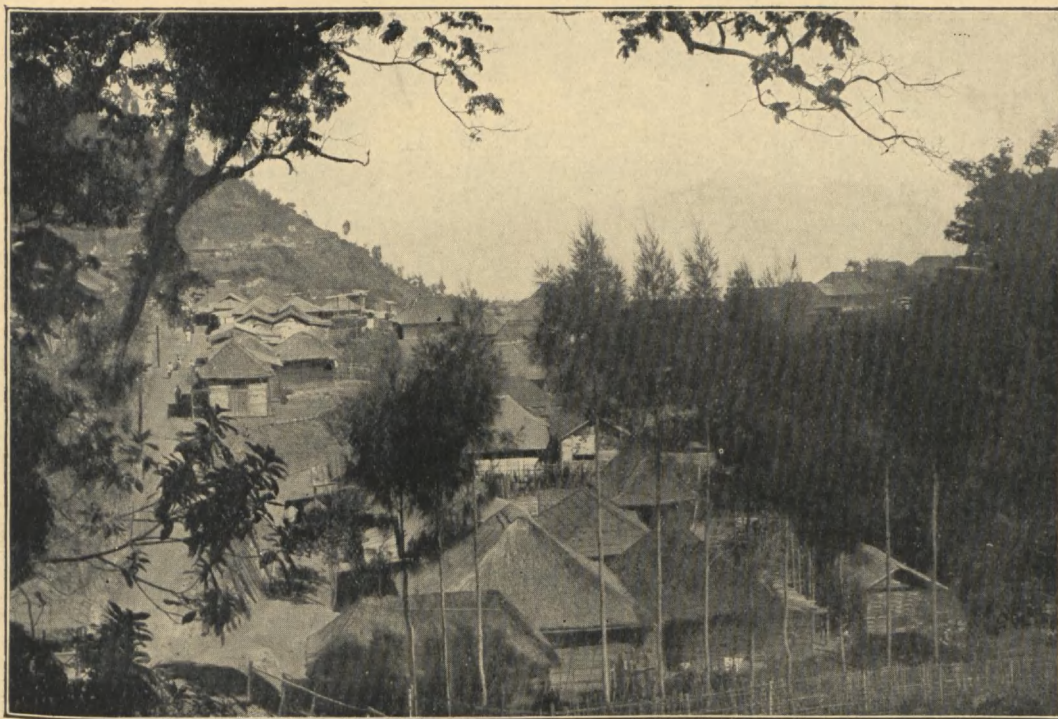
Deze werden één voor één op de houten schaal met pisangbladeren gestapeld waarna de doekoen uit den koker telkens een handvol muntstukken haalde. Telkens hield hij deze muntstukken even in de wierookwalm en legde ze dan op de

houten schaal naast de oude kleedingstukken. Was zoo de koker geledigd en waren alle muntstukken (waaronder oude duiten met een vierkant gat in het midden, centen, $2\frac{1}{2}$ centstukken, stuivers en klein zilvergeld) op de houten schaal gelegd, dan werden de kleedingstukken en munten verpakt, door er lange reepen pisangblad over heen te vouwen.

Met de offeranden werd dan de aldus gewijde djimat klontongan weer naar den zolder van de sanggar agoeng teruggebracht. Die offeranden heeten kajoppan agoeng en bestaan uit: a. drie tampahs (platte, gevlochten schalen), elk voorzien van 9 toempeng sekoel (hoopjes rijst) en beetjes van verschillende gerechten, als saté (vleesch aan stokjes), djerowan (bereide ingewanden van een koe), kara (boonen), en lekkernijen, als: djoewadah tjemeng ketan (koek van zwarte ketan), djoewadah poetih ketan (koek van witte ketan), 3 pasoeng (pisangblad-peperhuisjes), gevuld met apem (een meelkoek), eenige jonge pisangs, een bos sekar goebahan (bloemen-offeranden), samengesteld uit senikir-bloemen, troen-alajoe-bloemen en poetihan-bladeren, voorts: een sirihblad, waarop wat kalk gesmeerd en een stukje djambé gelegd is (de z. g. soeroeh ajoe en djambé ajoe); b. een doelang of houten schaal, bevattende de offeranden pras kajoppan, bestaande uit een stapel van: een hoopje sirihbladeren onderaan (de z. g. soeroeh agoeng) met twee takirs (bundeltjes van pisangblad); gevuld met pinangnoot en bloemen, een bundeltje met sirih (de z. g. kebaseng). Over deze laag is gestapeld een bundeltje van pisangblad, bevattende de z. g. sremboe, dit zijn kleine pintjoecks (pisangbladschaaltjes) met tales (een eetbaar knolgewas), oetjèt (gekookte boonen) met klapperraspsel, waarbij een groote platte hoop rijst is gevoegd met allerlei ingrediënten. De bovenste stapel van de pras kajoppan bevat een platte mand met allerlei oude doeken (boesana).



Rijweg door de dessa Tosari.



Desa Ngadiwono.

Foto's S. Satake, Tosari.



Weg naar de desa Podokojo.



De steenklomp Watoedoekoen, waaraan tijdens het Bramafeest geofferd wordt, en welke op de Zandzee staat tusschen Tjëmara Lawang (Ngadisari) en Brama.

Nadat al die offeranden tegelijk met de djimat klontongan naar de sanggar agoeng waren gebracht, werd het huis versierd. Langs den wand werd een stuk wit goed bevestigd en plaatste men hoofdkussens, waarop de z.g. sadjen patang poeloeh papat, de 44 bloemen-offeranden, werden gelegd ¹⁾ (ruikertjes van sinikirbloemen, troenalajoe-bloemen en poetihan-bladeren). Daar vlak bij bevestigde men de toewoehan in den vloer; deze toewoehan bestond uit twee groepjes kleine pisang-en pinangboomen, op een afstand van ongeveer 1½ M. van elkaar geplaatst; deze bosjes levend groen verbond men aan elkaar door een dwarsstok, waaraan men kleine pisangblad-peperhuisjes (pasoeng) hing, gevuld met stukjes djoe-wadah (een soort koek).

Den volgenden dag — het eigenlijke Karo-feest — werden op den vloer dicht bij den wand van het huis in twee evenwijdige rijen gerangschikt: 44 takir kawoeng (bundeltjes van pisangblad), gevuld met verschillende soorten koek, en in een middenrij 24 toempeng sanding (hoopen rijst) met 44 toempeng iwak (hoopjes van bijbehorende vleesch-ge-rechten).

Die drie rijen werden aan de eene zijde door de pras sanding en aan de andere zijde door de pras gajoeng afgesloten; beide offeranden, bestaande uit verschillende soorten lekkernijen, met vlak daarbij de adjang malang, een bord met lekker-nijen en pisang.

Om deze offeranden zaten de doekoens, die uit verschillende desas gekomen waren ter bijwoning van het Karo-feest en de oudsten van Tosari. Zoo waren de doekoens van Ngadiwono, Ngadiredjo, Wonosengkoro, Ledok, Podokojo, Mororedjo en Kajoekebek aanwezig, allen in volledig priesterkostuum.

De oude doekoen van Ngadiwono leidde de bijeenkomst en begon met een gebed,

waartusschen telkens door omstanders om een gongslag van de gamelan gevraagd werd ter accentueering van bepaalde gedeelten van het gebed; in dit gebed werd om heil en zegen gesmeekt voor de desas en de desa-ingezetenen.

Evenals bij vele andere feesten eischt ook de voorbereiding van het eigenlijke Karo-feest een heel etmaal; 's morgens worden de offeranden gereedgemaakt, waarvoor men prettig bij elkaar zit, en wordt de djimat klontongan gewijd, terwijl de avond vóór de eigenlijke Karoplechtigheid doorgebracht wordt bij gamelan-muziek en met dans. Het is vooral dit avondfeest, dat door vele Tenggerezen en Mohammedaansche vrienden en kennissen wordt bijgewoond. Zoodra het gebed van de Karoplechtigheid is afgelopen, worden er raadsel opgegeven (tjangkrimans), welke eigenlijk grappige woordspelingen (wangsallan) zijn, waarmede men de gasten vermaakt en voor de behandeling waarvan een raad van 5 doekoens wordt samengesteld, die dan speciale namen krijgen. Zoo heet het hoofd of de voorzitter van dien raad Toegoer, wiens functie in den raad wordt vergeleken met die van desahoofd. De vier overige raadsleden zijn: Kertidjaja (wordt vergeleken met den kebajan van een desa), Toekang dëndang, Magersari en Sènapati. De woordspelingen hebben betrekking op al wat zich in de onmiddellijke nabijheid bevindt: de inhoud der schalen, de mat, waarop men zit, de wand, waartegen men leunt, enz. Zoo b.v. zegt men:

's Nachts in het donker loopt iemand mèk-mèk (voorzichtig rondtastend). De oplossing van dit raadsel is kloso (mat), want kloso (mat) = lèmèk (mat, kleed). Men merkt hieruit, dat in het opgegeven raadsel mèk-mèk het hoofdwoord is, waarop het woord lèmèk gerijmd wordt, voor welk woord kloso (mat) als synoniem wordt opgegeven.

Wie de juiste oplossing van een raadsel niet heeft gevonden, is verplicht, om bij

¹⁾ Vermoedelijk ter vervanging van de 44 zielebeelden of voor de Nabi patang poeloeh papat.

wijze van boete sadjeng te drinken (het zoete vocht van gegiste ketan) waarin men trasi (visch-extract, toespijs, welke gewoonlijk met sambel gegeten wordt) heeft gemengd; degeen, wien deze boete is opgelegd, trekt onwillekeurig een vies gezicht bij het nuttigen van het onsmakelijke mengsel, tot groot vermaak van de omstanders.

Blijkbaar deed men vroeger het vocht in hoornen kommetjes; althans van Herwerden deelt ervan mede, dat het toedienen van „arak of tapé”¹⁾ geschiedde uit „koehoornen, namelijk uit de punt derzelve, tot den vorm van een glas gesneden”.

Dit vermaak, ook wel minoem genoemd, heeft plaats met afwisseling van gamelan-muziek.

Een andere regeling, zooals die vroeger in Loemadjangsch Tengger gevolgd werd (ook bij huwelijksfeesten), is, dat de gasten (mannelijke) in rijen geschaard zitten, terwijl de z.g. Sènapati in het midden van het feestvertrek heeft plaats genomen. De Sènapati is degeen, die beslist op al, waarop een beslissing genomen dient te worden.

Vóór den Sènapati zitten 3 personen, t.w. 1. Bolèngan²⁾, die raadsels opgeeft, klachten formuleert, geestige dingen zegt, in 't kort de man, die door zijn kwinkslagen de gasten aan het lachen brengt; 2. Kertidjaja, die de raadsels oplost, vragen beantwoordt, ook voor anderen; 3. een persoon, die liedjes neuriet (rerepi).

Iets verder zit een legèn (helper van den doekoen) met een waterschepper.

Heeft Kertidjaja het door Bolèngan opgegeven raadsel niet kunnen oplossen, dan klaagt Bolèngan hem aan bij Sènapati, die de straf bepaalt, dat den Ker-

tidjaja de sadjeng moet worden ingegoten (di tjarak)¹⁾.

Bolèngan klaagt niet alleen Kertidjaja aan, maar ook anderen, zoo b.v. gasten, die niet opletten, iets doen of nalaten, wat de aandacht trekt, verkeerd zitten, enz.

Is Bolèngan moe, dan geeft hij den 3en persoon, den zanger, last, om liedjes te zingen, of hij draagt den legèn (helper van den doekoen) op, om het beurtdansen der mannelijke gasten ('ngoejeng) te regelen. Zoo gaat 't dan den geheelen nacht voort.

Dan worden vier als bruidegoms gekleede jongelieden in het midden van het feestvertrek geplaatst; zij dragen een djebeng of steekspel-lans, nagebootst door een met vlaggetjes versierden rietstengel. Dansend komen vier meisjes uit de keuken, ieder een potje met rijstpoeder in de hand houdend. Als zij vlak vóór de vier jongelieden gekomen zijn, blijven zij op een signaal, dat op de gong gegeven wordt, staan en besmeren het gezicht der jongelieden met rijstpoeder, waarna zij weder verdwijnen en de jongelieden de tajoengan²⁾ dansen.

Men merkt hieruit, dat de gezamenlijke bijeenkomsten van de huwbare meisjes met jonge mannen bij de Tenggereezen niet verboden waren, integendeel, zij waren voor het overigens sober levende bergvolk een verblijvend vermaak.

Gehouden in gepaste vreugd en vroolijkheid, zelfs met betamelijk dansen, werden zij vaak gevolgd door de verloving van menigen jongeling, die zijn verkorene op zulk een feest had gevonden.

Wat de raadsel-opgaven betreft, hiervan was men op het Tosarische Karo-feest reeds veel vergeten; formulieren voor het opgeven en beantwoorden dier

1) Tapé = zoet of vochtig gegiste ketan; laat men het gistingsproces verder doorgaan dan ontstaat er meer vocht, dat den naam van sadjeng heeft. Van Herwerden bedoelde natuurlijk dit vocht.

2) Bolèng = een vrucht, waaraan gegeten of waarin gebeten is.

1) Tjarak = een hoorn van een stier; njarak = uit zulk een hoorn drinken. Vergelijk hiermede de mededeeling van van Herwerden hierboven.

2) Tajoengan = het dansen in allerlei bewegingen, waarmede men den aanvang van een gevecht voorstelt.

raadsels moesten door den ouden doekoen van Ngadiwono worden voorgezegd en het toedienen van de sadjeng als boete of straf bleef geheel achterwege, zoodat aan dit gedeelte van het feest de uitbundige vroolijkheid ontbrak.

Wat in Loemadjangsch Tengger ta-joengan heet, wordt in Pasoeroean sodorran genoemd (d.i. het dansen met sodor's of steeklansen). Hiervoor moeten eerst de oudsten, later de dessahoofden en de jongeren, die zich in zwarte feestkleeding gestoken en zich met kleurige slëndangs opgesmukt hadden, het steekspel uitvoeren, waarmede de strijd tusschen Setija en Toehoe werd gesymboliseerd. De sodorran werd gedanst op de tonen van het gamelan-spel, eerst door twee paren, later door twee groepen van vier personen (allen mannen). Zij dansten, eerst zonder steeklans, elkaar drie keeren tegemoet. Werd hun de sodor of steeklans — een lange, holle bamboestaaf, waarin maiskorrels gedaan waren en welke men met kleurige papierreepen had versierd —, in de hand gegeven, dan ging de gamelan-muziek in een langzamer tempo over en geschieden het elkaar tegemoet dansen en het traverseeren telkens met het trillen of klepperen van de steeklans, waarmede de cadans werd verduidelijkt.

Telkens als de lansdragers dicht vóór elkaar gekomen waren, versnelde de gamelan de maat, hielden de dansers hun lans naar beneden en sloegen zij daarmee op den vloer, om het gevecht weer te geven. Als de dans geëindigd was en de muziek ophield, werd in zangerige toon door een der dansers of door een doekoen het vervolg van het steekspel overgedragen aan andere paren of groepen.

Zoo werd er vele malen gehandeld in deze volgorde: 1. gebed van den doekoen, 2. behandeling van raadsels, 3. steekspeldans, totdat ten slotte de djimat klontongan weer van de sanggar agoeng gehaald en vóór den doekoen van Ngadiwono geplaatst werd, die een gebed

prevelde en het omhulsel van pisangblad opende.

Alle aanwezigen gingen om hem heen staan of zitten en een ieder trachtte een der munten te krijgen, welke een jaar lang in den koker der heilige amuletten hadden gelegen. Het geloof is, dat zoo'n muntstuk den bezitter ervan geluk aanbrengt; men vraagt zulk een muntstuk en wisselt het tegen een ander in, dat met de overgebleven en andere nieuw ingekomen muntstukken weer in den koker gedaan wordt.

Na afloop van deze plechtigheid werd de djimat klontongan naar haar bewaarplaats teruggebracht; eerst op het Karofeest van het volgende jaar mag zij weder vertoond en vereerd worden.

Het Karofeest werd bijgewoond door tal van personen, die zoowel in als buiten het huis van den doekoen van Tosari stonden. Typisch is, dat deze in de planken wanden van zijn woning een zeer eenvoudige inrichting heeft gemaakt, om de gasten in staat te stellen het feest van buiten te zien. Hij heeft namelijk aan elk der wanden van zijn woning een soort luik laten aanbrengen, dat opengeklapt kan worden, waardoor voor de buitenstaanders ter ooghoogte een lange smalle kijkreep ontstaat.

Gelijk hierboven reeds vermeld is, wordt het Karofeest als „sedekah Karo” door de Tenggereezen ook in eigen huis gevierd, waarvoor dan een afzonderlijk gebedsformulier wordt opgezegd.

Op den 4en van de maand Rapat wordt een „sedekah sadji tojo” gegeven ter aanbieding van offeranden aan watergeesten.

De maand Kapitoe is de vastenmaand der Tenggereesche doekoens; zij vasten gedurende de eerste 14 dagen en van den 16en tot het einde van die maand, dus niet op den 15en. Dit vasten bestaat in het z.g. moetih, d.i. het zich zuiveren, waarbij men slechts zuiver water en gekookte, witte rijst mag nuttigen. Vleesch, visch en zout zijn verboden; evenmin

mag men gedurende den vastentijd rooken (het inslikken van speeksel is toegestaan). Desnoods op alle oogenblikken van den dag of van den nacht mag men het maal gebruiken, mits dit slechts uit witte rijst en zuiver water bestaat.

De bijzondere wijze van vasten door het eten van niets anders dan witte, gekookte rijst heet ook bij Mohammedanen moetih, en wordt toegepast met de bedoeling, om de geheime machten te kunnen beoefenen. Het moetih duurt dan 7 dagen; den eersten dag mag men niet meer dan 7 kepel (een kepel is zooveel als in de handpalm gaat) rijst eten, den 2en dag 6 kepel, den 3en dag 4 kepel en zoo vervolgens.

In de heele maand Kapitoe mogen geen feesten gegeven of huwelijken gesloten worden, althans niet, wanneer daarbij de tegenwoordigheid van den doekoen vereischt wordt.

Wel mogen feesten en plechtigheden in die maand plaats hebben, indien zij door een pseudo doekoen, een z.g. doekoen tijlik, worden bediend.

Toch woonde ik eens op den 1sten Kapitoe een huwelijks-sedekah bij, welke door den echten doekoen bediend werd, maar dat was mogelijk, doordat de doeken op dien dag het moetih nog niet had uitgevoerd.

Het verbod betreffende de plechtigheden geldt niet voor de speciale „sedekah Kapitoe”, welke sedekahs in het huis van den doekoen plaats hebben op den 1sten, 15en en 30en der maand Kapitoe en onderscheidenlijk babarran geneppan, babarran alit en babarran agoeng¹⁾ worden genoemd.

Op den 1sten Kapitoe in het jaar 1920 (17 Juli) woonde ik een babarran geneppan ten huize van den doekoen van Tosari bij. De doekoen zat in volledig priesterkostuum op een mat op de wijze

timpoeh (de beenen achterwaarts gebogen, zoodat de voeten naast het lichaam zijn) vlak vóór de offeranden. Deze bestonden uit: 1. de z.g. goebahan, dit zijn bundeltjes van bloemen en bladeren (roode senikir bloemen, witte troenalajoe bloemen en lichtkleurige poetihanbladeren), geklemd tot kleine bundeltjes in pisangblad; 2. een pasoeng (pisangblad peperhuisje), bevattende sirihbladeren met pinang en kalk; 3. een van pisangblad gemaakt bundeltje, waarin zich bevonden: een stukje benzoë, eenige met sirihkalk bestreken sirihbladeren (de z.g. soeroeh ajoe) en een stukje slijpsteen (de betekenis hiervan wist de doekoen niet te verklaren); 4. de z.g. kebaseng, d. i. een van pisangblad gevouwen bundeltje, bevattende eenige sirihbladeren, wat pinang en twee 2½ cent-stukken.

Onder het opzeggen van een gebedsformulier brandde de doekoen wierook en sprenkelde hij telkens met een van bloemen en bladeren gemaakt kwastje wjwater over de offeranden.

Daarna nam de doekoen den wierookbrander op zijn knieën, zei het gebed op en bewoog den walmenden wierookbrander eenige malen vóór zich heen en weer. Dan werd de wierookbrander naar den zolder gebracht (de sanggar agoeng) en prevelde de doekoen, met de prasèn of wjwaterbeker in de hand, het vervolg van het gebed. Weer werden de offeranden besprenkeld, waarna de doekoen de kebaseng (hierboven genoemd) tusschen de toppen van zijn bijeengebrachte handan nam en hiermede driemaal de eerbiedige sembah maakte, terwijl hij zich op zijn knieën oprichtte. De mand met offeranden werd naar den zolder (de sanggar agoeng) gebracht, om er gedurende de geheele maand Kapitoe bewaard te blijven.

Op den 8en van de maand Kawoloe wordt een sedekah gegeven voor watergeesten. In het werk Doesoen doekoen enz. van Raden Kerta Adiredja wordt ook nog melding gemaakt van een sedekah

1) Babarran, afgeleid van babar=zichtbaar worden, voor den dag komen, uitkomen, ontkenning; geneppan = voltallig, volledig; alit = klein; agoeng=groot.

op den 1sten Kawoloe voor alle desalieden. (Offers: 8 toempengs of hoopen rijst waarvan 4 voor het heil der desalieden en 4 ter eere van den zoon van Kandjeng Goesti Rasol).

Op den 24en Kasangga wordt een sedekah gehouden voor het heil van de desalieden en tevens voor de vergiffenis op de zonden van hen, die gestorven zijn. In eenige desas van Pasoeroeànsch Tengger, zoo b.v. in Mororedjo, bestaat het gebruik om in de maand Kasanga een optocht door de desa te houden, welke optocht echter niet door den doekoën, maar door diens helper, den legèn, geleid wordt. Het zijn dan knapen, die met landbouwgereedschappen door het dorp loopen; een van hen voert een bezem mee. De legèn sprenkelt overal wijwater, terwijl een der knapen voortdurend de bidschel luidt. De bedoeling van dezen optocht is, om zegen te verkrijgen over de geheele bevolking en alle aanplantingen.

Tot de voornaamste Tenggische feesten moet het Kasada-feest gerekend worden (ook wel genoemd het Bromo-feest), dat op den 14en van die maand gehouden wordt en waarvoor alle doekoens uit het geheele Tenggergebied, tal van desa-hoofden en duizenden desalieden, ook Mohammedanen, optrekken naar den krater van den Bromo.

Reeds zeer vroeg in den morgen maken de doekoens zich gereed voor hun offer-tocht, waarbij aan bamboezen draagstelsels (ongkèk) de offeranden (padi, vruchten, bloemen, tweede gewassen; aardappelen, groenten enz.) worden meegevoerd.

Ook andere desalieden, zelfs Mohammedanen, brengen dergelijke offers aan den Bromo.

Gewoonlijk is reeds des nachts het verkeer op de uit de verschillende deelen van het Tenggergebied op de Dasar samenkomende wegen vrij druk; mannen, vrouwen en kinderen reizen in groepjes te voet of te paard naar de Zandzee.

Voordat de doekoën langs de hooge

helling afdaald, houdt hij op het hoogste punt van den omringenden wand van het gebergte (hetzij dus bij Moengal of bij Tjemaralawang, hetzij op het hoogste punt in Malangsche of Loemadjangsche Tengger) een gebed, dat vertaald, als volgt luidt:

De heilige ziel heet wierook; de heilige stronk is kolen van wierook; het onverschelde wit heet rook van wierook; het heilige voortduren is het vuur van wierook. Uw naam is wierook, maar ik zal uw naam verwisselen met den naam: profetische bode; gij hebt aan de desas uit alle windstreken de plaats van deze poort gegeven. Mogen de offeranden worden aangeboden aan Raden Doemeling, die aan deze poort zetelt! Zoo is de wensch van de kinderen en kleinkinderen, om te offeren aan den Bromo!

Uit alle windstreken van het Tenggergebied komen de doekoens op de Zandzee aan den voet van den Bromo bijeen, de plaats, welke „potèn" genoemd wordt en waar men een gemeenschappelijk gebed houdt tot vereering tevens van Soenan Pernata, de godheid, welke die plaats bewaakt of er de schutspatroon van is. Gewoonlijk zijn daar reeds ongeveer 9 uur 's morgens alle doekoens bijeen.

Na het gebed wordt gezamenlijk de Bromo bestegen tot aan Badjangan, den voet van den bovensten krater-kegel, waar alweer gebeden wordt ter eere van den schutspatroon Soenan Perniti.

Op den kraterrand zitten de doekoens in een lange rij, het gezicht gekeerd naar den krater, den wierookbrander vóór zich. Om beurten prevelen zij er hun beden ter eere van Soenan Tenggoek. Dan worden de offeranden in den krater geworpen.

De vele Inlanders, die zich op den kraterrand bevinden, wenden zich tot den doekoën van hun desa, buigen zich over hem heen, verduidelijken hun wensch (b.v. dat hun veld genoeg moge opbrengen, dat hun huwelijk gelukkig moge zijn) of hun gelofte (dat een offermaal zal worden gegeven, indien een ziek kind geneest of indien de bevalling van de echtgenote

goed afloopt) en verzoeken hem, daarvoor te bidden, waarop de doekoen een kort formulier opzegt en de meegebrachte offeranden in den krater worden geworpen. Op den hellenden wand hiervan, aan de binnenzijde van den wijden krater trechter, staan meestal Inlandsche knapen, die van de weggeworpen offeranden oprapen wat van hun gading kan zijn. Zelfs Mohammedanen roepen voor de vervulling van wenschen of geloften op den kraterrand van den Bromo de tuschenkomst van den doekoen in, die dus den geheelen dag veel te doen heeft.

Zij, die van de Probolinggo-zijde, dus via Ngadisari over Tjemorolawang, gekomen zijn, offeren aan de z.g. Watoe doekoen, een steenklomp ter manshoogte op de Zandzee, waar men gewoonlijk bloemen neerlegt.

Velen trekken na het offeren aan den Bromo nog naar de Goenoeng Balangan of Goenoeng Balangan watoe, een heuvel op de Zandzee (op circa 500 M. van den Goenoeng Batok verwijderd), rijden (te paard) of loopen er driemaal omheen onder het uitspreken van een wensch en trachten dan met de linkerhand een steen over den top van den heuvel te gooien. Zoo dit gelukt, dan wordt de wensch vervuld; in het tegenovergestelde geval probeert men het in een volgend jaar nog eens.

Een vrij belangrijk algemeen offerfeest is ook dat, hetwelk oenan-oenan genoemd

en eens in de 5 jaren op de sanggar der desa (algemeene offerplaats) gegeven wordt; meestal slacht men daarvoor een koe of een buffel. In een gedeelte van Loemadjangsch Tengger werd dit algemeen offerfeest eens in de 7 jaren in de sanggar sedjati of het vermaarde woudheilighdom van Kandangan gehouden. Waarschijnlijk houdt zulk een algemeen offerfeest verband met de vijf- of zevenjarige windoe.

Elke maand op Djemoeah Legi is de sanggar ten huize van den doekoen voor desalieden opengesteld ten behoeve van de barikkan, d.i. de plechtigheid, om ziekten of onheilen te voorkomen. De daarbij in gebruik zijnde speciale offeranden heeten tamping montjo gangsal en het gebedsformulier, dat voor het offermaal wordt opgezegd, word tamping genoemd. De tamping montjo gangsal bestaat uit roedjak legi (onrijpe vruchten en sambelsaus, waarin suiker is vermengd), kolek (in klappermelk gestoofde aardvruchten), toempeng keboeli (een hoop van rijst, welke met klappermelk is gekookt), toempeng sego golong, toempeng tampa sepoero (rijst, op bijzondere wijzen bereid). Gewoonlijk zijn bij zulk een plechtigheid tegenwoordig: de legèn (helper van den doekoen) en de oudsten der desa, terwijl alle desalieden aan het offermaal kunnen deelnemen, mits zij hun eigen gerechten daarvoor meebrengen.

GOUDEN VINGERRINGEN UIT HET HINDOE-JAVAANSCH TIDPERK

door

Dr. F. D. K. BOSCH.

I don't pretend to paint the vast
And complex picture of the past.
For detail, detail, must I care
(ce superflu, si nécessaire!).

Gouden vingerringen uit den Hindoe-Javaanschen tijd zijn allerm minst zeldzaam. Er is geen museum in binnen- of buitenland, dat op het gebied der oud-Javaansche kunst iets te beduiden heeft, of het telt ook onder zijn schatten een grooter of kleiner tal ringen van edel metaal. De bezoeker van het Museum op het Koningsplein heeft zich van den rijkdom der Batavia'sche collectie kunnen overtuigen. Hij herinnert zich te hebben opgemerkt aan de Oostzijde van de middenvitrine in de Schatkamer de uitstalling van eenige honderden ringen van de meest verscheidene grootten, vormen en versieringen; met of zonder zegelplaat; al of niet voorzien van een inscriptie, een schriftteeken of een symbolische figuur, varieerend in uiterlijk tusschen het allereenvoudigste vingersieraad, het sieraad waarvan Boutens zong:

De smalle ring, de gouden band
Schenkt niet de naaktheid van uw hand,
Gelijk uw stralend lijf niet weet
De schaduw van zijn donk're kleed....

en — als ander uiterste — de zware ring met pompeus ornament, welke zijn drager tot een pronker stempelt.

Niet alleen in openbare verzamelingen, ook in particulier bezit worden „boedaringen” in grooten getale aangetroffen.

Werden de papieren bepalingen nageleefd welke inhouden, dat alle vondsten in den grond bij het bestuur moeten worden ingeleverd, opdat zij tegen ver-

goeding van de volle waarde voor het Batavia'sche museum zullen kunnen worden aangekocht, de opgewekte handel, die er thans in het artikel ringen, vooral op Midden-Java, gedreven wordt, zou ten doode zijn opgeschreven; nu echter de strafbepaling ontbreekt om aan het voorschrift de noodige kracht bij te zetten, blijft de bron, die de particuliere verzamelingen ten koste van het museum begunstigt, rijkelijk vloeien en behoeft het geen verwondering te wekken, dat van de gevonden ringen hoogstens één derde deel den voorgeschreven weg naar Batavia volgt, terwijl de overige, voor goed geld, soms zelfs voor fabelachtige sommen aangekocht, de pinken van „particulieren sadja” komen te sieren.

Erkend moet worden, dat door ontduiking van de bestaande bepalingen, zoolang het ringen betreft, geen kapitale zonde bedreven wordt. De Batavia'sche museum-collectie is zóó rijk en reeds betrekkelijk zóó volledig, dat zij haar zinnen niet op het vergaren van alle ringen, die er uit Java's bodem worden opgepatjoeld, behoeft te zetten. Zij gunt ten slotte den particulieren verzamelaar het bezit van zijn „gelukaanbrengenden” boeda-ring gaarne. Een andere zaak is, dat onder de vondsten zeldzaamheden van wetenschappelijk belang kunnen voorkomen — een onbekende zegel-inscriptie die de beteekenis van andere inschriften zou kunnen ophelderen of een overgangsvorm van het ornament, welke de ontwikkeling van dit zoo interessante onderdeel der kunst nader zou kunnen verklaren — en

deze stukken vaak uit een ongegronde vrees, dat bij „ontdekking” de Oudheidkundige Dienst tot een confiscatie van het corpus delicti zou overgaan, een vervolging zou instellen of een andere vuige daad ondernemen, worden verborgen gehouden en aan het spiedend oog van den oudheidkundigen ambtenaar worden onttrokken. Alsof diezelfde ambtenaar zich niet tot dank verplicht zou weten, wanneer hem het voorwerp werd getoond of hem een duidelijke foto of lakafdruk van het zegel ter examinatie werd toegezonden!

Dit a governo van de verzamelaars, die zich in behoedzame achterdocht verschansen en er zich weinig van aantrekken als bijgeval waardevolle gegevens — waarvan zij zelven het volle profijt niet weten te trekken — aan de wetenschap worden onthouden.

Uit een enkele hierboven gemaakte opmerking is reeds kunnen blijken, dat de „boeda-ringen” nog iets meer te vertellen hebben dan over menschelijke ijdelheid alleen. Het is een overbekend feit, waarbij hier niet behoeft te worden stilgestaan, dat de ring — de-in-zich-zelf-geslotene — van oudsher en overal ter wereld als symbool van eeuwigheid en oneindigheid een niet onbelangrijke functie in het religieuze leven der volken vervuld heeft. Een vluchtige blik op de inscripties, emblemen en zinrijke versieringen, waarvan de Hindoe-Javaansche ringen voorzien zijn, kan reeds de overtuiging schenken, dat deze voorwerpen geen uitzondering op den algemeen regel vormen; integendeel, dat zij, wellicht in sterker mate dan eenige andere groep van lijfsieraden vertolkers van gevoelens en voorstellingen zijn, waarvan het waard zal zijn kennis te nemen.

Waar er in de vakliteratuur, noch in de populaire geschriften over Hindoe-Javaansche kunst bijzondere aandacht aan de ringen wordt geschonken, terwijl toch uit de talrijke verzoeken om inlichtingen aangaande den ouderdom, de beteekenis en de waarde dezer voorwerpen

voldoende blijkt, dat er in wijden kring belangstelling voor bestaat, daar zullen eenige bijzonderheden nopens de beide eerste punten (ouderdom en beteekenis; voor de waarde geldt alleen: „wat een dwaas er voor geven wil”) aan de bezitters van ringen vermoedelijk niet onwelkom zijn.

Ter bepaling van den ouderdom zal het noodig zijn een omweg te maken en te beginnen met ons een oogenblik bezig te houden met de verspreiding van de vindplaatsen.

Het spreekt van zelf, dat de gegevens, die ons hierover ten dienste staan, behoorlijk geschild en dan nog met de grootste omzichtigheid gehanteerd moeten worden. Opgaven omtrent de herkomst van ringen, die van hand tot hand zijn gegaan en soms na eindelijke zwerftochten in de verzameling van het Genootschap belanden, verdienen niet het minste vertrouwen. Evenmin zal men zich mogen verlaten op vage geruchten, die wel van het binnenland komen overwaaien omtrent goudvondsten, die door inlanders gedaan zouden zijn en hun weg via de smeltkroes naar het pandhuis gevonden zouden hebben. Men zal zijn conclusies slechts mogen trekken uit de betrekkelijk zeldzaam voorkomende gevallen, dat de voorwerpen, overeenkomstig de bestaande bepalingen, door de vinders bij het bestuur zijn ingeleverd en vergezeld van het proces-verbaal van de vondst rechtstreeks naar Batavia zijn opgezonden.

Aan de aldus gecertificeerde vindplaatsen is, indien het gouden voorwerpen betreft, een groote waarde niet te ontzeggen. Immers, het komt betrekkelijk zelden voor, dat een gouden voorwerp alleen wordt opgegraven en men zou kunnen meenen, dat het bij toeval in den grond is geraakt. Gewoonlijk bestaat de vondst uit een grooter of kleiner verzameling van kostbaarheden, zooals vinger-, arm- en voetringen, oor- en halssieraden, zgn. mā-muntjes enz., niet zelden geborgen in potje van aardewerk

of in een keurig bewerkt bronzen doosje van cilindrischen vorm met dekseltje. Uit deze omstandigheden blijkt ten duidelijkste, dat de kostbaarheden niet door onachtzaamheid, een ongeval of een dergelijke oorzaak in den grond bedolven zijn geraakt, maar daar opzettelijk door hun voormalige bezitters zijn gedeponneerd. Omtrent de motieven die hierbij hebben voorgezeten, behoeft men niet lang in het duister te tasten. In Voor-Indië zoo goed als op Java zijn voorwerpen met een intrinsieke waarde als gouden sieraden steeds als geldbelegging gebruikt en de veiligste plaats van bewaring van die schatten was — en is nog — de aarde.

Men mag het er dus voor houden, dat in verreweg de meeste gevallen de vindplaatsen van gouden voorwerpen de plek-

ken aangeven, die daarvoor door hun Hindoe-Javaansche bezitters zijn uitgekozen en derhalve omtrent de voormalige vestigingen dier bezitters waardevolle aanwijzingen vermogen te geven.

Tot dusver is er nog niets geheimzinnigs aan de vondsten van gouden ringen in den bodem op te merken geweest. De vragen beginnen eerst te rijzen, wanneer we een blik op de kaart slaan waarop de vindplaatsen der voorwerpen aangegeekend zijn.

In het hieronder afgedrukte statistiekje is het aantal vindplaatsen per residentie opgegeven. Hierbij zijn alleen de ringen uit de collectie van het Batavia'sche museum geteld en daarvan weer alleen de exemplaren, waarvan blijkens de bewijsstukken de herkomst met zekerheid vaststaat. *)

Kedoe		
afd. Wonosobo	15	44
afd. Temanggoeng	9	
afd. Keboemen	9	
afd. Poerworedjo	9	
afd. Magelang	2	
Banjoemas		
afd. Bandjarnegara	8	15
afd. Poerbalingga	5	
afd. Tjilatjap	1	
afd. Banjoemas	1	

Semarang	12
Pekalongan	8
Preanger Regt. sch.	13
Djokjakarta	3
Soerakarta	1
Cheribon	1
Batavia... ..	2
Rembang	1
Madioen	6
Kediri	5
Soerabaja	3
Pasoeroean	6
Besoeki.	2

Wat in deze lijst het meest opvalt, is het feit, dat de grootste dichtheid van de vindplaatsen der ringen geenszins samenvalt met die van bronzen voorwerpen en steenen monumenten. Terwijl men zou verwachten, dat het grootste aantal der eerste genoemde voorwerpen in de omgeving van de groote bouwwerken in het Magelangsche, op de grens der residenties Djokjakarta en Soerakarta, in het Magelangsche, Kediri'sche en Madjakerta'sche (ongeveer dezelfde plaatsen, waar ook de meeste bronsvondsten gedaan worden) aan het licht zou zijn gekomen, wijst de

statistiek uit, dat de vindplaatsen van ringen in hoofdzaak in de residenties, welke zich om den Diëng en den Oengaran groepeeren, zijn ge-localiseerd. Tegen het cijfer 77, dat

*) De opgaven van de aanwinsten van het Museum beslaan een periode van ca. vijftig jaar en reiken dus terug tot den tijd, dat de grondbewerking van verscheidene gedeelten van Java nog niet zoo intensief plaats had als thans het geval is. In verband met het boven opgemerkte over het betrekkelijk geringe percentage der goudvondsten, dat bij het bestuur wordt ingeleverd, zal men de cijfers van de lijst natuurlijk niet als absolute getallen, maar eer als getallen aangevende de verhoudingen der vondsten

Noord- en West-Kedoe, Noord-Oost Banjoemas, Pekalongan en Semarang aan ringvondsten leveren, steken de afdeling Magelang en de residenties Djokjakarta en Soerakarta, waarin toch de Baraboedoe en enorme tempel-complexen als de tjañdi's Prambanan en Sewoe gelegen zijn, met een gezamenlijk aantal van 6, droevig af. Verder is het bijzonder opmerkelijk, dat de omgeving van Madjakerta, waar eens het prachtlievende hof van Madjapait gevestigd was, een uiterst schralen oogst van slechts 3 ringen levert, minder zelfs dan de (vroegere) Preanger regentschappen, die met een 13-tal vindplaatsen vrij hoog op de lijst genoteerd staan.

Voordat wij de cijfers van ons statistiekje nader in beschouwing nemen, zal daarop noodzakelijkerwijs eene aanvulling moeten volgen. Het is algemeen bekend dat op den Diëngen den Oengaran alleen overblijfselen van Ćiwaïetische bouwwerken worden aangetroffen. Brengt men dit in verband met het feit, dat het overgrootste meerendeel van de in deze streken gevonden „boeda-ringen” geen spoor van Buddhistischen invloed verdragen, noch door de symboliek der emblemen, noch door het gebruik van het Buddhistische nāgarī-schrift (de benaming „boeda-ringen” had dus door de spraakmakende gemeente niet ongelukkiger gekozen kunnen zijn!), dan ligt de conclusie voor de hand, dat deze ringen door dezelfde Ćiwaïetische bewoners vervaardigd en gedragen zijn, die de zooeven bedoelde bouwwerken hebben doen verrijzen. Nu is het vooralsnog

per residentie moeten opvatten. Over de zuiverheid van het beeld, dat hierdoor verkregen wordt, kan nog worden opgemerkt dat de bereidheid van de inlanders om aangifte van goudvondsten bij het bestuur te doen over geheel Java stellig even gering is. In de afgelegen gebieden zijn het de smeltkroes en het pandhuis, in de cultuurstreken de Europeesche liefhebbers die de vinders van hun vondsten afhelpen. Deze factoren houden elkaar ongeveer in evenwicht en hebben geen noemenswaardigen invloed op de verhoudingen, waar het hier in de eerste plaats om te doen is.

niet bekend of de gouden ringen een rol in den eeredienst gespeeld hebben en zoo ja welke. Ondersteld, dat de ringen in den Ćiwaïetischen cultus gebruikt zijn, doch in den Buddhistischen niet, dan zou het zeer verklaarbaar zijn, dat bij de hoofdzakelijk Buddhistische monumenten in Magelang en op de grens van Djokjakarta en Soerakarta een veel kleiner aantal ringen te voorschijn is gekomen dan bij de Ćiwaïetische bouwwerken op den Diëng en den Oengaran. Om fouten, die door deze mogelijkheid in onze redeneering zouden kunnen sluipen, te elimineeren, verdient het aanbeveling, van volkomen „neutrale” gouden voorwerpen, d. w. z. die, welke zonder onderscheid door Ćiwaïeten en Buddhisten gedragen zijn, b. v. oorsieraden, de vindplaatsen residentiegewijs te tellen, op dezelfde manier als we dit met de ringen hebben gedaan. Welnu, een telling van deze voorwerpen — we willen den lezer een tweede, ietwat dorre lijst besparen — levert juist dezelfde uitkomsten als die met betrekking tot de ringen. Wij zien de vindplaatsen zich ophopen in Noord-Midden-Java met den Diëng en den Oengaran als denkbeeldige middelpunten, terwijl de overige deelen van Java slechts uiterst spaarzaam bedeed zijn.

Het zelfde is het geval met de vindplaatsen van zilveren voorwerpen.

Uit een door den bekenden numismaticus, wijlen den heer J. P. Moquette, ingesteld onderzoek naar de verspreiding van de zgn. mā-munten over Java, is gebleken, dat het centrum, waarvan de vondsten als het ware uitstralen, de Diëng (in mindere mate de Oengaran) is en de vondsten steeds zeldzamer worden naar mate men zich verder van dit gebiedte verwijderd.

Het hierboven aangeduide verschijnsel eischt een verklaring. Laat ons liever zeggen: de helft van het verschijnsel. Het feit, dat er in het overgrootste deel van Java geen gouden sieraden in den

godem worden aangetroffen is in het minst niet verwonderlijk.

Wanneer als vaststaand mag worden aangenomen, dat op de plaatsen waarin den Hindoe-Javaanschen tijd kratons waren gevestigd en in de wijde omgeving daarvan gouden sieraden gedragen zijn, dan laat zich ook de zeer waarschijnlijke onderstelling aan dit feit vastknoopen, dat die sieraden door de (hoeren)bevolking zijn begraven geworden, zooals wij weten dat het gebeurde in het Noordelijk deel van Midden-Java. Wanneer nu in de omgeving van de vroegere kratons — Singasari, Kediri, Madjapahit, om te zwijgen van de ephemere vestigingen van vorstenhoven in den Mohammedaanschen tijd — slechts zeer sporadisch schatten in den grond worden aangetroffen, dan kan de verklaring van dit — negatieve — verschijnsel slechts deze zijn, dat die schatten, wanneer de vorstelijke residenties naar elders werden overgebracht en de bevolking gedeeltelijk mede verhuisde, door hunne bezitters werden opgegraven en medegenomen, of wanneer langen tijd achtereen bewoners op dezelfde plaats gevestigd bleven, de kostbaarheden van het eene op het volgende geslacht overerfden, nu eens werden opgedolven, dan weer opnieuw begraven en aldus, met lange tusschenpoozen van rust in de aarde, in omloop bleven, totdat zij versleten waren of opgesmolten werden en tot munten of nieuw-modische voorwerpen vervormd.

De eene helft van het verschijnsel baart dus geen moeilijkheid. De andere helft echter des te meer. In aansluiting aan de bovenstaande redeneering moeten wij aannemen, dat, zoo in een vrij scherp te omlijnen landstreek op Java gouden sieraden in grooten getale uit den bodem te voorschijn komen, onder omstandigheden, die er op wijzen, dat zij daar opzettelijk zijn gedeponeed, de voormalige bezitters dier voorwerpen hun schatten niet hebben opgegraven en in veiligheid gebracht, maar het aan den schoot der

aarde toevertrouwde er hebben achtergelaten. Men kan zich moeilijk voorstellen, dat dit achterlaten uit eigen vrije beweging is geschied. Om te verklaren, dat over een uitgestrekt gebied de bevolking en masse hare aardsche bezittingen heeft in den steek gelaten, zal men geneigd zijn te onderstellen, dat door de een of andere plotseling ingrijpende oorzaak een gedeelte van Noord-Midden-Java is ontvolkt en dat die ontvolking zoo langdurig is geweest, dat bij een latere herbevolking van hetzelfde gebied de herinnering aan de bewaarplaatsen der kostbaarheden was verdwenen. Met het opperen van deze mogelijkheid is de moeilijkheid feitelijk slechts verplaatst. Want dadelijk rijst nu de vraag, door welke oorzaak die ontvolking op hare beurt kan zijn teweeg gebracht. Om een antwoord op deze vraag te vinden, kunnen wij — zonder te ver in het gevaarlijk terrein der gissingen, waarop wij inmiddels beland zijn, door te dringen — opmerken, dat de betrekkelijk veilige ligging van de gebieden om den Diëng en den Oengaran het ten eenenmale onaannemelijk maakt, dat een vulcanische eruptie of een andere natuurramp een ontvolking van eenige beteekenis heeft veroorzaakt. Waarschijnlijker is, dat een hevige epidemie in een gedeelte van Noord-Midden-Java gewoed heeft en, op de wijze als in de Calon Arang beschreven wordt, de bevolking heeft gedece-meerd. Ten slotte dient ernstig rekening te worden gehouden met de mogelijkheid, dat door een politieke gebeurtenis zulke diep ingrijpende wijzigingen in de maatschappelijke verhoudingen in het bedoelde gebied zijn ingetreden, dat een gedeeltelijke ontvolking er het gevolg van is geweest. Deze onderstelling heeft bij de andere voor, dat zij in eenige historische feiten steun kan vinden. Immers, hiervoor is er reeds sprake van geweest, dat de „boeda-ringen” voor het overgrootste deel Ciwaietisch zijn en in door Ciwaieten bewoonde gebieden zijn gevonden. Te-

genover dit Ćiwaïsme stellen wij nu het het Buddhisme en — de scheidingslijn op politiek gebied vervolgend — tegenover het Ćiwaïetische rijk van koning Sañjaya het Buddhistische rijk der Ćailendra's. Uit de historie is niet bekend, dat deze beide machten met elkaar in bloedig conflict zijn gekomen. Neemt men echter in aanmerking, dat het gebied der goudvondsten — Noord-Midden-Java — wel zeer waarschijnlijk tot Sañjaya's rijk ¹⁾ heeft behoord, terwijl de macht der Ćailendra's zich van het Zuiden uit heeft ontwikkeld, en herleest men dan nog eens de Chineesche berichten, die van een overbrenging van de hoofdstad van den Javaanschen vorst naar het Oosten, tusschen 742 en 755 A.D., gewag maken, dan wint het vermoeden veld, dat een botsing tusschen de Noordelijke en Zuidelijke rijken heeft plaats gehad en dientengevolge een groot deel van de Ćiwaïetische populatie van Noord-Midden-Java met achterlating van wat zij aan geld en kostbaarheden bezat, de wijk heeft moeten nemen naar elders.

Het bovenstaande is uiteraard niet meer dan een hypothese, welke bestemd is plaats te maken voor eene andere, wanneer nieuwe historische feiten aan het licht mochten komen, die voor het merkwaardige verschijnsel van de concentratie der goudvondsten in een bepaald gebied van Java een bevredigender verklaring mogelijk maken.

Zoolang die verklaring nog niet is gegeven, kan aangaande de dateering der ringen worden aangenomen, dat, zoo de omstandigheden er voor pleiten, dat aan een conflict tusschen de Noordelijke en Zuidelijke bewoners van Midden-Java de gedeeltelijke ontvolking van het gebied

der goudvondsten moet worden toegeschreven, de vervaardiging van de sieraden vóór deze gebeurtenis zal zijn te dateeren, dus vóór of in de periode 742—755 A.D., waarin de Chineesche berichtgever de overbrenging van 's vorsten kraton naar het Oosten stelt. Wat de buiten dit gebied gevonden ringen betreft, waar geen jaartallen of chronogrammen op de zegels plegen voor te komen, zal bij het schatten van den ouderdom gewoonlijk slechts gebruik gemaakt kunnen worden van de data der in de nabijheid gevonden inscripties, bouwwerken en andere oudheden. Een nauwkeurige tijdsbepaling geeft dit allerminst, doch bij gebrek aan beter zal men er zich mede moeten weten te behelpen.

Na deze historische uitweiding wordt het tijd dat we de ringen zelve in beschouwing nemen.

Volgens een ruwe schatting bezit de helft van de op Java gevonden ringen een zegel, waarin een legende of figuur is gegraveerd, en van deze helft is ongeveer weer de helft voorzien van de gelukaanbrengende syllabe Ćri of van een harer modulaties en variaties

De niet-zegelringen vertoonen slechts bij uitzondering eigenaardigheden, welke aanleiding tot verklarende opmerkingen geven. Voor het leeren kennen van de diverse typen in deze groep kunnen wij volstaan met belangstellenden naar de museum-collecties te verwijzen. Wij bepalen voorloopig onze aandacht tot zegelringen ¹⁾ en vooreerst tot de exemplaren, die den naam van de geluksgodin Ćri in oud-Javaansch letterschrift dragen.

De beteekenissen van Sanskrit lakṣmī, synoniem Ćrī, laten zich n.h.o.v. alle afleiden uit de grondbeteekenis „teeken”,

1) Over het rijk van Sañjaya en zijne opvolgers worden nieuwe gezichtspunten geopend in een artikel van Dr. Stutterheim over een hoogst belangrijke oorkonde van 929 A.D. Voor bijzonderheden verwijzen wij den lezer naar de eerstdaags verschijnende aflevering van het Tijdschrift van het Kon. Bat. Gen.

1) Wij rekenen hiertoe gemakshalve ook exemplaren als VIII, Xd, XI, a, b, en c, hoewel de figuur hier en relief is aangebracht en de ring natuurlijk niet als zegelring kan zijn gebruikt.

welke het woord in het Wedisch bezit ¹⁾ (lakṣmī uit lakṣ, waarvan o.a. lakṣana „kenteeken”), in het bijzonder gebruikt voor de auspiciëuse lichamelijke kenmerken, de „geluks”-teekenen, van den god of van den vorst.

Bij de latere beteekenis-ontwikkeling is ongetwijfeld van grooten invloed geweest de oud-Indische voorstelling, dat de macht (çakti) van een god of vorst (steeds als een vrouwelijk wezen gedacht), door middel waarvan hij op het bestel der wereldsche zaken inwerkt, hoewel uit den god-vorst emanerend en in innige verbinding met hem levend, toch in zekeren zin een bestaan onafhankelijk van hem voert, evenals een lichaamsdeel, bijvoorbeeld de hand, wel tot het lichaam behoort en daardoor bestaard wordt, doch niet dat lichaam zelf is. De gezamenlijke uiterlijke „geluks”-teekenen, welke den god of vorst van den gewonen mensch onderscheiden en zijn bovenmenschenlijke macht-en-majesteit constitueeren, scheiden zich alzoo in de voorstelling der Indiërs als een zelfstandige grootheid van hun onderlaag af en werden als een vrouwelijk wezen, een godin, de geluks-godin van den god-vorst, gepersonifieerd.

Wij krijgen dus voor het lakṣmī-çrī-begrip ongeveer deze beteekenisontwikkeling: teeken > lichamenlijk kenmerk, „geluks”-teeken; collectief de totaliteit van deze teekenen, in het bijzonder met betrekking tot den god of den vorst > Lakṣmī-Çrī, de geluksgodin, çakti van den god of vorst > in het algemeen: majesteit, luister, schoonheid, macht, voorspoed, rijkdom, overvloed; kortom alle manifestaties van „het geluk” in de stoffelijke wereld.

Ofschoon de gepersonifieerde Lakṣmī-Çrī oorspronkelijk niet aan één god ge-

bonden was, doch als de çakti van elk goddelijk wezen kon optreden¹⁾, en het niet twijfelachtig is, dat de echtverbintenis van de geluksgodin²⁾ met Wiṣṇu tot een betrekkelijk late overlevering behoort (de oudere teksten weten er niet van en nog in het Mahābhārata wordt soms Lakṣmī de gemalin van Yama genoemd), heeft die verbintenis, toen zij eenmaal tot stand was gekomen, ongetwijfeld veel tot de verhooging van de populariteit der godin bijgedragen. Niet minder was hierop van invloed de leer der awatāra's van Wiṣṇu, volgens welke Lakṣmī, naar analogie van de nederdalingen van haar gemaal als Rāma en Kṛṣṇa, zich in de uitverkorene dier helden, Sitā en Rukminī, heette te incarneren.

Ondanks hare groote populariteit in Indië, is Lakṣmī-Çrī³⁾ nooit geheel aan de abstractie waaruit zij ontstaan was, ontwassen⁴⁾ en heeft zij zich, evenmin als Fortuna, waarmede zij op enkele punten gelijkenis vertoont, tot een godheid met sterk sprekende individueele trekken ontwikkeld. Verwonderlijk is het daarom niet, dat er zich geen typeerende mythen om hare figuur gevormd hebben (hare verschijning bij het karnen van den oceaan wordt in het Rāmāyana verzwegen!) en de enkele verhalen, die er over haar gaan den indruk wekken van door contaminatie met op andere çakti's betrekking

1) In de Buddhistische mythologie behoort tot de zeven „juweelen” van den Buddha of den Cakrawartin (Wereldheerscher) het strī-ratna, „vrouwjuweel”, beschreven als het ideaal van gratie en schoonheid. Senart heeft er op gewezen, dat deze Strī, de vrouw bij uitnemendheid, niemand anders is dan Lakṣmī-Çrī van de Hindoe-mythologie (Essai sur la légende du Buddha, p. 26).

2) Wij blijven hier het woord „geluksgodin” gebruiken, ofschoon, naar uit het bovenstaande gebleken moge zijn, slechts bij benadering de verschillende beteekenissen Lakṣmī-Çrī erdoor worden weergegeven.

3) Soms wordt een doctrinair verschil tusschen Lakṣmī en Çrī gemaakt en aan beide godinnen een zelfstandig bestaan toegekend.

4) Vgl. uitdrukkingen in het epos als „Çrī tooit Wiṣṇu”; „Fortuin (Lakṣmī) begunstigt hen die de vasten in acht nemen!”. Zie Hopkins, Epic Myth. p. 209.

1) Uhlenbeck, Etym. Wörterbuch s.v. „lakṣam”.

De beteekenis „lichamelijk kenteeken” blijkt o.a. duidelijk uit Atharwaweda X, 71, 2, 518 (Muir, Original Skr. Texts V p. 348) waar sprake is van honderd lakṣmī's, goede en slechte, die tegelijk met de geboorte van elken mensch in het leven geroepen worden.

hebbende geschiedenissen te zijn ontstaan.

Liever dan bij deze —trouwens overbekende— verhalen stil te staan, houden wij ons een oogenblik bezig met de wijze van uitbeelding der godin. Voor de verklaring van de figuren onzer zegelringen zal dit van niet gering nut blijken te zijn.

Volgens de iconographische voorschriften moet Lakṣmī-Çrī twee- of vier-armig worden uitgebeeld; in het eerste geval houdt zij gewoonlijk in elke hand een lotus, of rechts een lotus en links een wilwa-vrucht ¹⁾. In den vier-armigen vorm houdt een der beide linkerhanden een aarden pot (kumbha) gevuld met amṛta (onsterfelijkheidsdrank) en de andere een schelp (çankha) of lotus, terwijl de rechterhanden de lotus en de wilwa-vrucht voeren. De kleur wordt verschillend opgegeven (donker, goud-geel of wit) ²⁾. Een zeer bekende verschijningsvorm der godin is Gaja-Lakṣmī. Zij is dan in de boven beschreven twee- of vier-armige gedaante gezeten op een lotuskussen, geflankeerd door twee olifanten, die met opgeheven slurf water uit een kruik of pot over haar uitgieten ³⁾.

De prachtige bovendorpel van tjandi Nagasari (thans te Prambanan) laat zien, dat deze voorstelling ook op Java bekend is geweest. De twee-armige

godin houdt hier in de rechterhand den stengel van een lotus, in de linker een lotusknop, terwijl twee knielende olifanten water uit een kenḍi over haar uitstorten.

Het feit, dat Çrī op Java zeker niet minder populair geweest is dan in Indië, kan zeker niet worden afgeleid uit de plaats die zij in de beeldende kunst inneemt. Steenen of bronzen Çrī-voorstellingen komen slechts sporadisch voor en van de enkele beelden die onder dien naam in de musea zijn ingeschreven, is de identiteit meest nog kwestieus. Alleen het overstelpend aantal malen dat haar naam of teeken op gouden sieraden en ook, hoewel minder vaak, op andere voorwerpen wordt aangetroffen, kan ons ervan overtuigen, dat de gelucksgodin, zoo al niet door de geestelijk hoogst ontwikkelden, dan toch zeker onder de breede lagen der bevolking voor wie aard-sche schatten en rijkdommen begeerenswaardige zaken waren, hoogelijk vereerd werd.

Wat nu de bedoeling van het aanbrengen van het woord Çrī op gouden zegelringen geweest kan zijn? Brandes heeft het niet diep gezocht en verwezen naar onze „gelegenheidsringen" die het opschrift „bonheur" of een dergelijken

1) De wilwa heet ook çrī-phala" „de vrucht van Çrī". Een van de vele namen van Majapahit is Çrīphalatikta.

2) Over Lakṣmī als prototype van de Buddhistische Tārā-uitbeeldingen, zie Grünwedel, *Myth. des Buddh.* p. 142.

3) In deze voorstelling schijnt de herinnering aan een niet uit de literatuur bekende mythe voort te leven, waarin Lakṣmī de rol heeft vervuld van de vruchtbare moeder-aarde, die door de donkere regenwolken (nāga's-olifanten) wordt overgoten. Deze functie is daarom opmerkelijk omdat zij in de oorspronkelijke conceptie van de godin als gelucksgodin geheel ontbreekt. Over een andere verschijningsvorm van Lakṣmī, nml. Mahā-lakṣmī, loopen de opgaven van de bronnen zeer uiteen. Nu eens wordt zij vereenzelvigd met de Adīçakti, de hoogste bron van alle kracht, waaruit Wiṣṇu, Hiranyagarbha en Rudra, met hunne resp. Çakti's zijn voortgekomen (Mārkaṇḍeya-pur. bij Rao, *Elements*, I, 2, p. 336); dan weer is zij een

van de acht mūrti's van Lakṣmī zelve, in hare vier handen houdend waterkruik, knots, schild en wilwavrucht, een lingga op het hoofd dragend (Rao, *Elements*, p. 375; Krishna Sastri, *S. Ind. Images*, p. 189); weer in een andere, 16- of 20-armige, gedaante verslaat zij den buffeldemon en is niemand anders dan Durgā-Mahiṣāsuramardini (Sastri p. 206). Eindelijk verschijnt zij nog met de attributen van Wiṣṇu (schelp, werpschijf en knots) toegerust en berijdt zij een zwarten Garuḍa (Avalon, *Hymns to the Goddess*, p. 169). In deze gedaante wordt haar vereering bewezen door haar beeld op padi, die gedurende een geheel jaar in de thakurghur (het heiligdom) is bewaard, te plaatsen (Avalon, o.c. p. 171). In verband met de rol van Dewi Sri in de Jav. mythologie als de godin van den rijstbouw, zou deze pūjā een aanduiding kunnen zijn, dat er ook in Voor-Indië eenig verband tusschen (Mahā) Lakṣmī-Çrī en de rijst bestaan heeft.



A.



B.

A. Bovendorpel van tjandi Nagasari. Voorstelling van de godin Lakṣmī-Śrī tusschen olifanten, die water over haar uitgieten. B. Achterstuk van

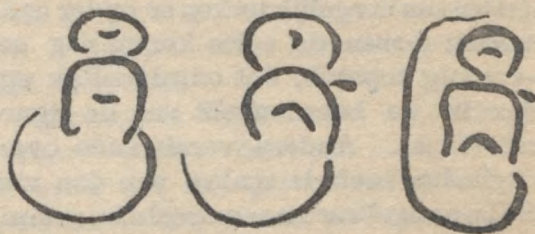
heilwensch dragen ¹⁾. Deze, ietwat huise-lijke, verklaring behoeft niet te worden verworpen; alleên zal de motiveering (waarop zonder twijfel het Westersche gebruik oorspronkelijk berust) er onder aangebracht moeten worden om ze ook voor het Hindoe-Javaansche gebruik toepasselijk te maken. De naam van de godheid is in het prelogische denken de godheid zelve. Bij het aanbrengen van den naam Çri in een gouden sieraad heeft dus ongetwijfeld de bedoeling voorgezeten de geluksgodin met dat voorwerp te vereenzelvigen en „de Wispelturige”, zooals zij niet ten onrechte heet (Cancalā), in de macht van den bezitter van het voorwerp te brengen ²⁾. De inscriptie Çri stempelde den ring dus tot een amulet, welke den drager de gunsten van de geluksgodin verzekerde.

Met deze enkele opmerkingen zouden de Çri-ringen als afgehandeld kunnen worden beschouwd, indien de Hindoe-Javaansche graveurs zich er toe bepaald hadden het woord Çri in oud-Javaansch schrift in de zegelplaten der ringen aan te brengen. Het merkwaardige van deze groep van inschriften is echter, dat het eenvoudige schriftteeken slechts bij uitzondering is gebruikt en als regel een in meerdere of mindere mate gestyleerd of vervormd Çri zijn plaats heeft ingenomen.

De verhouding van de varianten van het Çri-teeken tot het Çri-teeken zelf stellen wij ons het aanschouwelijkst voor, als wij ons het laatste in het middelpunt van een cirkel geplaatst denken en van hier uit de stralen laten uitgaan, waarvan elke eene richting van vormontwikkeling aangeeft. Terwijl de figuren

welke op den omtrek van den cirkel gelegen zijn bij eene oppervlakkige beschouwing weinig of niets met elkaar gemeen hebben, kan niettemin hare onderlinge verwantschap worden aangetoond, wanneer slechts de lijnen van ontwikkeling welke langs de tusschenvormen door het Çri-middelpunt voeren nauwkeurig worden getraceerd.

Voordat wij onze bedoeling aan een aantal voorbeelden verduidelijken, geven wij hier een drietal afbeeldingen van de syllabe Çri in oud-Javaansch letterschrift (Vgl. I a).



In dit teeken stelt de hoefijzervormige midden-figuur met het verbindingsstreepje — ook wel een punt of boogje — tusschen de beenen het Ç-element, de van rechts naar links getrokken krul er onder de r (nieuw-javaansch „tjakra”) en het bovenste kringetje of boogje met een punt er in de i (nieuw-javaansch „oeloe”) voor.

Dit teeken heeft dus het uitgangspunt gevormd van de evolutie-reeksen, waarvan wij de eerste thans nader in beschouwing nemen.

Een zeer dicht bij den oorspronkelijken Çri-vorm staande variant (I b en c) is door Brandes toegelicht. Het is de vorm waarbij onder het Ç-teeken de tjakra verdubbeld is, d.w.z. de van rechts naar links getrokken ophaal van een dergelijke maar nu van links naar rechts getrokken haal, die van de eerste het spiegelbeeld is, vergezeld wordt. De verklaring die Brandes van deze variatie gegeven heeft is ongetwijfeld juist ¹⁾; door de verdubbeling van de tjakra, waardoor een sym-

¹⁾ Cat. Mus. Bat. p. 282.

²⁾ In aansluiting aan deze verklaring moet de legende Çrihana welke naast het enkele Çri het meest op ringzegels voorkomt en beteekent „Çri is er”, worden opgevat als „Çri is hier” nml. in het voorwerp zelf, en het inschrift Çritāka, dat iets minder vaak voorkomt, worden verklaard als „Çri is gekomen” d.w.z. is in het voorwerp neerge-daald.

¹⁾ Cat. Mus. Bat. p. 286.

metrische figuur verkregen is, waarvan de negatieve afdruk volkomen gelijk is aan het positief, heeft men den ring als zegelring bruikbaar willen maken.

De verdubbeling van den tjakra is niet zonder gevolgen gebleven. Toen hierdoor eenmaal de oorspronkelijke vorm van het schriftteken gewijzigd was, zijn mogelijk nog bestaande scrupules om andere en dieper ingrijpende wijzingen aan te brengen komen te vervallen. Het lijnenspel ging beginnen.

Misschien wat schuchter eerst nog ging men als pendant van de oeloe boven de letter een dergelijk teken er onder aanbrengen; boven de oeloe kwam nog een ui-vormig topstuk, dat onmiddellijk zijn reflex in de benedenhelft van de figuur vond (II a). Andere versierende overbodigheden heeft de maker van den ring van II c aangebracht: een accolade-vormig voetstuk onder de verdubbelde tjakra en iets dergelijks als bekroning van de oeloe. Een aardige variatie geeft II b. De boven en beneden helft van de Çri-figuur zijn volkomen aan elkaar gelijk geworden en tot bladvormig ornament gestyleerd. De verdere modulaties die zich bij de besprokene aansluiten, behoeven als men de afbeeldingen aandachtig beschouwt weinig toelichting meer.

Een variatie als III b heeft geleid tot fantastische figuren als III c en d, waarbij de middenfiguur, de Ç, tot een kringetje (c) dan tot een punt (d) is ingekrompen, terwijl de teekens, die zoo even nog vrij duidelijk de tjakra en de oeloe weergaven, als halve maantjes en punten er in een strenge symmetrie omheen zijn gegroepeerd. Het laatste stadium van de evolutie is bereikt in de IVde reeks, waarvan de figuren een onmiskenbare gelijkenis met een duimafdruk vertoonen. Het is duidelijk, dat deze typen uit een overgangsvorm als II b en c ontstaan zijn, met dien verstande, dat de tjakra verdrie- of verviervoudigd is en om de middenfiguur, die nog vrij zuiver den oorspronkelijken vorm bewaard heeft, is

gewonden, terwijl de in de verdrukking gekomen oeloe spoorloos is verdwenen.

Bij de hier behandelde Çri-variaties met dubbele tjakra sluit zich aan eene merkwaardige voorstelling op de achterzijde van een Ganeça-beeld te Blitar (Pl. 30 afb. 6, in: Rapp. Oudh. Comm. 1903). Brandes schreef hierover (l.c. p. 18): „Het is een verstyleerd Çri..., dat gemaakt is van een in kronkels neergelegden en door elkander geslagen platten band, waarvan de uiteinden opwaarts loopen, op de echt Oost-Javaansche manier, omgeslagen en weer omgeslagen, terwijl een tweede band, op een zelfde wijze behandeld, daaronder als basis te zien is.” Voor het hartvormige uitsteeksel onder de tjakra's, waarin men wel den tegenhanger van een spitsen oeloe zal hebben te zien, vergelijk I d, II a en ook VII a en b.

Zijn wij geneigd de zoo juist besproken variaties van de Çri-syllabe als louter lijnenspel te zien — in het leven geroepen, althans begunstigd, door een vervaging van het beeld van de oorspronkelijke figuur — en aan dit spel geen diepere beteekenis toe te kennen, anders is het met de evoluties van dezelfde syllabe, die wij thans bespreken gaan.

Het lijkt geen twijfel, dat het Çri-teken in zijn ontwikkeling onder den invloed is gekomen van bestaande symbolische voorstellingen, welke zoo niet naar den vorm, dan toch naar den inhoud, ten nauwste aan Çri verwant waren. Gevalen van hetzelfde verschijnsel — dat een symbool door een ander daaraan verwant symbool is aangetrokken en vervormd — zijn in de Hindoe-Javaansche kunst niet zeldzaam. Wij noemen als voorbeeld de stūpa en de lingga, twee vormen van het cosmische vuur, waarvan de laatste in sterke mate op de eerste heeft ingewerkt. Doordat de stūpa in de hoogte werd uitgerekt naderde hij meer en meer de gedaante van den lingga en ontstonden er een aantal tusschenvormen, waarvan

het soms uiterst moeilijk is vast te stellen tot welke categorie zij behooren.

Passen wij de elders opgedane ervaring op de evolutie van het Çri-teeken toe. Reeds opgemerkt werd, dat in de zeer populaire uitbeelding van de geluksgodin als Gaja-Lakṣmī tusschen de olifanten de kumbha of pot waaruit water op de zittende figuur wordt uitgestort, een zeer essentieel element heeft gevormd. Ook herinneren wij ons, dat deze pot door Çri als attribuut wordt gevoerd. Mogen wij dus aannemen dat er een zekere af-finiteit tusschen de godin en de met water gevulde pot bestond, dan verwondert het ons niet, waar te nemen, dat het Çri-teeken op de zegelringen in zijn ontwikkelingsgang is „aangetrokken” door het verwante symbool en daaraan ten slotte gelijk is geworden.

Om dit te demonstreeren kiezen wij als uitgangspunt een Çri-teeken met dubbele tjakra van ongeveer denzelfden vorm als wij reeds van II a hebben leeren kennen (V a). De dubbele tjakra heeft de knik in het midden verloren en eronder heeft zich een motief in een duidelijken lotusvorm ontwikkeld. Er is reden om op dit laatste even de aandacht te vestigen, waar de geluksgodin uit den lotus geboren heet te zijn en ook den naam Padmā of Kamalā draagt. Heeft op V b en c, evenals wij reeds vroeger zagen geschieden, de hoefijzervormige middenfiguur van de Ç zich tot een punt vernauwd, en is tegelijkertijd de oeloe in een bladmotief gemetamorfoseerd, terwijl de dubbele tjakra behouden blijft, dan heeft de verdere ontwikkeling in de richting van den kumbha een zeer geleidelijk verloop. Langzaam zien wij de stip in omvang toenemen (VI a), een bol-ronden vorm aannemen (VI b), een voetje krijgen (VI c) en eindelijk verschijnen als een welgedane, dikbuikige pot (VI d). Ondertusschen zijn de tjakra's sierlijntjes geworden, soms verdubbeld en gedragen door een bladmotiefje, en heeft de oeloe zijn evoluties in flora-

listische richting voortgezet. Merkwaardigerwijs is niet met zekerheid vast te stellen of het eindproduct (VI d) het onderst boven staat of niet. Met evenwel recht kan het lotuskussen, waarop de pot nu rust en die als een vervorming van het tjakra-element kan worden opgevat, voor een figuratie van de oeloe-partij, die dan natuurlijk boven de letter thuis behoort, worden aangezien.

Als laatste schakel van den keten verdient de vaas met bloem- en bladranken gevuld, die een van de meest voorkomende versieringsmotieven op de panelen der sousbasementen van heiligdommen is en ook veelvuldig als ornament van bronzen schalen (talams) verschijnt, onze aandacht.

Onnoodig te zeggen, dat het volkomen onjuist zou zijn, deze pot zonder nadere omschrijving een Çri-teeken of zelfs een gestyleerd Çri-teeken te noemen. Het voorwerp was uiteraard voor den Hindoe-Javaanschen toeschouwer hetzelfde wat het voor ons is. Maar wie aandachtig gevolgd heeft hoe het schriftteeken als het ware door een onweerstaanbare aantrekkingskracht naar het kumbha-motief werd toegetrokken om er zich ten slotte mede te vereenigen, zal inzien, dat voor den Hindoe-Javaan een relatie tusschen Çri en kumbha bestaan heeft, waar voor ons elk medium ontbreekt en in het classificatie-systeem van symbolen, dat in de Hindoe-Javaansche kunst van kracht geweest is, de beide voorstellingen in een en dezelfde categorie hebben thuis gehoord.

Weer begeben wij ons naar het middelpunt van den cirkel, waar Çri staat in haar eenvoudigsten vorm.

Dit maal kiezen wij een voorbeeld, waarvan de oeloe in een spitsen punt toeloopt en zetten het teeken dan op zijn kop (VII a). Met welk doel dit geschiedt leert het volgende (ook omgedraaide) zegel (VII b). Hier zijn de beide tjakra's — die nu natuurlijk niet meer naar boven wijzen, maar slap naar beneden hangen — onmid-

dellijk te herkennen; ook het Ç-middenstuk, dat tot een minuscuul hoogje verkleind is, is nog als verbindingslid tusschen de beide tjakra's terug te vinden; de oeloe heeft inmiddels een zeer ingrijpende wijziging ondergaan: het teeken is buiten alle verhouding vergroot en heeft een langwerpige spitsen vorm aangenomen. Op het nu volgende zegel (VII c) is er een bocht ingekomen in vraagteekenvorm, terwijl de tjakra's er niet meer boven maar naast zijn geplaatst, als vleugels ter weerszijden. De figuur van VII d maakt plotseling duidelijk, waar deze zonderlinge vervormingen heen wijzen. Schakelt men even de zoo juist besproken tusschenvorm VII c uit en vergelijkt men VII b met d, dan heeft men een haast onmerkbaar overgang van een Çri-teeken tot een gevleugelde schelp voor zich. Het hoogtepunt bereikt deze reeks in VIII, een monumentale ring, die aan de hand van een vorst of rijksgroote niet misstaan zal hebben. Men merke op, dat, hoe natuurgetrouw de schelp ook is uitgebeeld, niettemin met behulp van de voorafgaande schakels het Çri-karakter er onmiddellijk in te onderkennen is. Het gewonden bovenstuk is het overblijfsel van het Ç-element; het eigenlijke schelplichaam is uit de oeloe ontstaan en zoo waar, de tjakra's zijn er nog in de sterk gestyleerde vleugels bewaard gebleven.

Waarom de Çri-syllabe nu juist tot een schelp-symbool is vervormd?

De oplossing zal in dezelfde richting te zoeken zijn als waar zij vroeger gevonden is. Tot de attributen, waardoor de geluksgodin gekenmerkt wordt, behoort de schelp. Zooals het wezen van Padmapāni wordt uitgedrukt door den Padma, van Wajrapāni door den Wajra, van de windstreekhoeders door de emblemata, die zij voeren, evenzoo kan Lakṣmī-Çri door de enkele afbeelding van de schelp voor den geest van den ingewijden toeschouwer zijn opgeroepen. Er heeft dus een zelfde verhouding tusschen Çri en de schelp als tusschen Çri en de kumbha bestaan

en dezelfde kracht die het teeken tot het laatstgenoemde symbool vervormd heeft, heeft het ook gedwongen zich aan het eerste te assimileeren.

Bij de boven gegeven verklaringen is aangenomen, dat de syllabe Çri in hare ontwikkeling tot in vorm daarvan sterk afwijkende voorstellingen niet de speelbal is geweest van de ongebreidelde verbeeldingskracht van de makers der ringen, doch veeleer voor bepaalde Wahlverwandschaften, in scherp afgeteekende banen is gestuwd. Met deze suppositie zijn wij afgeweken van een wijze van beschouwing der Hindoe-Javaansche kunst, welke in de variaties van een bepaald motief niet anders dan speelsche fantasieën pleegt te zien, den kunstenaars ingegeven door het opmerken van oppervlakkige overeenkomsten in het uiterlijk van het oorspronkelijk motief en menschelijke figuren, dieren, planten of voorwerpen.

Willen wij ons aan de op de afleiding der amṛtapot- en çankha-varianties van het Çri-teeken toegepaste methode houden, dan baart de verklaring van de in de reeksen IX-XI afgebeelde zegelringen eenige moeite. Wij zien hier boven een lotuskussen, dat, evenals bij V a uit de dubbele tjakra ontstaan kan zijn en in het Çri-complex thuis behoort, een naar links of naar rechts zwemmenden visch.

Op den laatsten ring van deze reeks (XI c) staat op een lotuskussen een dier met een langen snoet, dat een tapir zou kunnen zijn, doch, op grond van de overweging dat deze dikheid in de Hindoe-Javaansche symboliek geen rol speelt, eerder voor een makara ten voeten uit (een unieke voorstelling!) zal zijn te houden. Hoe de visch, subsidiair de makara, zich uit de Çri-figuur kan hebben ontwikkeld, is lang niet zoo duidelijk als in de hiervoor besproken gevallen. Er komen ringen voor, — hier aan het begin van de reeks geplaatst (IX a en b) — waar boven het lotuskussen een onduidelijke figuur is gekrast, welke uit een Çri-teeken kan

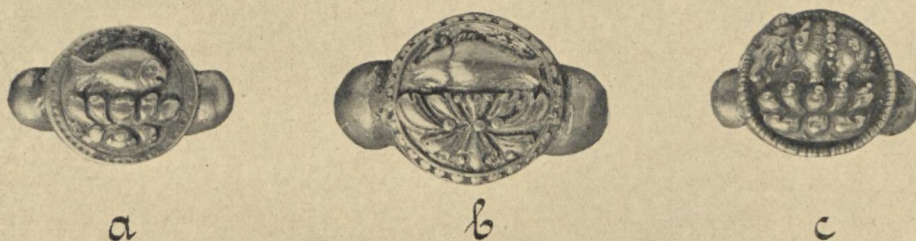
IX



X



XI



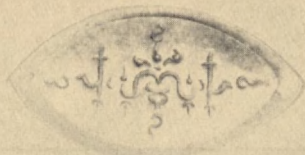
*Gouden zegelringen in het Museum te Batavia
(ware grootte)*

IX—XI. Visch boven geopende lotus; XI c. Makara (?).

XII



a

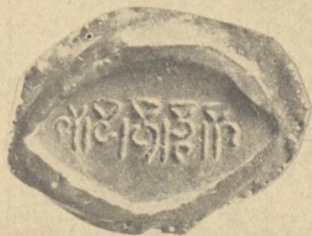


b



c

XIII



a



b



c

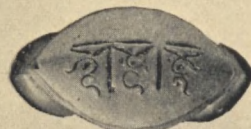
XIV



a



b



c

XV



a



b



c

XVI



Gouden zegelringen in het Museum te Batavia

(XIIIa en c, XV c, XVI naar lak-afdrukken, de overige naar origineelen; alle ware grootte)

XII—XV. De ontwikkeling van de syllabe *Grī* tot imitatie *nāgarī*-schrift; XVI, ring-inscriptie in *nāgarī*-schrift.

zijn ontstaan, en waaruit met eenigen goeden wil de kop, oogen, kieuwen en het lichaam van een visch is op te maken. Uit deze of een dergelijke voorstelling kán zich op den duur een naturalistische afbeelding van een visch hebben ontwikkeld. De moeilijkheid schuilt dan ook niet zoo zeer in de afleiding van de vischfiguur uit het Çrī-teeken als wel in het leggen van een verband — zooals in vroegere gevallen mogelijk was — tusschen de beide symbolen. De lotus, het element water en het waterdier bij uitnemendheid, de visch of de makara, zijn in de Indische kunst zeer na verwante begrippen. De gelucksgodin echter blijft daarbuiten staan en het is ons niet wel mogelijk haar voor den visch of den makara te substitueeren.

Plaatsen wij dus een vraagteeken en gaan wij over tot de bespreking van de laatste groep van Çrī-varianten, de groep, die zeker niet de minst merkwaardige uitkomsten zal leveren.

Het beginpunt wordt thans gevormd door een teeken dat betrekkelijk weinig van den oorspronkelijken vorm is afgeveken (XII a): de ons reeds bekende figuur met de dubbele tjakra, een bladmotiefje er onder en een krulletje er boven. Een noviteit, welke van belang zal blijken te zijn, is een paar haakvormige figuren, die de Çrī-syllabe flankeren en onmiddellijk als ankuça's, olifantshaken, te herkennen zijn. Herinneren wij ons nu de gewone uitbeelding van de gelucksgodin tusschen de beide olifanten, die haar met water overgieten, dan vergissen wij ons zeker niet als we in de ankuça's van de hier bedoelde Çrī-figuur een zeer summiere, maar niettemin duidelijke aanduiding zien van de dieren, waarvoor die ankuça's bestemd zijn, nml. olifanten. Het zegel van XIIa is dan de kortst denkbare samenvatting — als het ware een algebraïsche formule — geworden, waardoor voor het oog van den toeschouwer het beeld van Çrī (de middenfiguur) gezeten op een lotuskussen (het bloemmotief onder

de tjakra's), tusschen de beide olifanten (de olifantshaken) werd opgeroepen.

Maar nu de variaties, die zich aan deze voorstelling laten vastknoopen.

De Çrī-figuur in de zoo juist besproken vorm is onder den invloed gekomen, dit keer niet van een met Çrī verwant symbool, maar van een groep teekens, welke van wege de sfeer van geleerdheid en onbegrijpelijkheid, welke haar omgaf, wel uitermate geschikt was om op ongeletterden een machtigen indruk te maken. We bedoelen het nāgarī-schrift. Dit letterschrift was op Java uitsluitend bij de Buddhisten in gebruik en werd, zooals reeds eerder is opgemerkt, slechts bij hooge uitzondering voor ringinscripties aangewend. We kunnen dus veilig aannemen, dat de Çiwaïtische graveurs, die gewoon waren voor de legenden der zegelringen het gewone, oud-Javaansche schrift te bezigen, de nāgarī-karakters, hoewel zij ze wellicht uit aanschouwing kenden, niet konden lezen en er het ontzag voor koesterden, dat een vreemd letterschrift doorgaans bij den niet-kenner ervan inboezemt. Stellig echter was de zucht om „geleerd” te schijnen niet de eenige drijfveer die de graveurs tot het imiteeren van nāgarī-inscripties aanzette. Het is van algemeene bekendheid, dat door den primitieven geest aan het gesproken en geschreven woord een groote magische kracht wordt toegeschreven. Was nu het doel van het aanbrengen van een syllabe of formule op het ring-zegel het geluk te bezweren en aan den drager van het kleinood te binden, zoo ligt het voor de hand, dat het schrift der Buddhisten, die op het gebied van magie een onovertroffen reputatie genoten, als uitermate werkzaam en doeltreffend werd beschouwd.

Trachten wij nu na te gaan hoe de Çrī-syllabe in oud-Javaansch schrift tusschen de ankuça's zich in nāgarī-richting ontwikkeld heeft.

Tot de meest opvallende eigenaardigheden van den vorm van het nāgarī-schrift, dat op Java in zwang is geweest,

behooren de spijkerkop-vormige verbredingen aan het boveneind van de verticale lijnen — de zoogenaamde „nailheads” der Engelsche epigraphen — waaaraan de schriftteekens als het ware zijn opgehangen. Deze „spijkerkoppen” waren het vooral, die de opmerkzaamheid van de zegelgraveurs trokken. Draaien wij het zegel dat wij zooveen besproken hebben (VII a) om en vergelijken wij de figuur zooals zij zich nu vertoont (VII b) met die aan haar rechter zijde (ook omgedraaid evenals alle volgende figuren). In de laatste (VII c) domineeren drie door een horizontale lijn verbonden driehoeken, waaronder een chaos van lijntjes en krulletjes zichtbaar is. Gelukkig is in de partij onder den middelsten driehoek nog gemakkelijk een sterk verlijnde Ćri-syllabe met dubbelen tjakra te herkennen. Zonderen wij deze partij van de overige figuurtjes af, dan wordt duidelijk wat de drie driehoeken te beteekenen hebben. De bovineinden (eigenlijk ondereinden) van de ankuça's, die op VII b reeds van een dwarsstreepje voorzien waren en al even aan de „spijkerkoppen” van het nāgarī-schrift deden denken, zijn op VII c tot volledige spijkerkoppen uitgewerkt. Een veelbelovend begin van een imitatie van het vereerde nāgarī was hiermede gekregen. De resteerende teekens volgden nu van zelf. De linker ankuça kreeg een fantastisch uiterlijk in den trant van het nāgarī-karakter ha — welks vorm den maker vagelijk bekend moet zijn geweest — en de rechter haak werd hiervan het volkomen symmetrische spiegelbeeld. Nadat de middenfiguur, naar analogie van de flankerende teekens, nog van een spijkerkop was voorzien, was de „nāgarī”-inscriptie voltooid.

Zijn bij de tot dusver behandelde legenden nog remeniscensen aan de oorspronkelijke gedaante van het Ćri-teeken aan te wijzen, bij XIII a is dit in veel mindere mate het geval. Van een opvallende duidelijkheid zijn alleen de beide olifantshaken, al zijn zij in dit nāgarī-milieu

natuurlijk met spijkerkoppen getooid geworden. De overige teekens hebben weinig meer van het Ćri-karakter behouden. De ankuça's medegeteld, zijn er vijf in plaats van drie figuren gekomen, alle van spijkerkoppen voorzien. De letters, of wat daarvoor door moet gaan, zijn door verticale lijnen van elkaar gescheiden, een toevoeging, die in het nāgarī volkomen onbekend is en eerst verklaarbaar wordt als men er, na combinatie met de middenfiguur, een aan het nāgarī geadapteerde vervorming van de dubbele tjakra in heeft ontdekt.

Het zou weinig nut hebben de verschillende, nog verder van den grondvorm afgeweken typen van dit „schrift”, elk afzonderlijk, te analyseeren. Men zou, als men nauwkeurig wenschte te zijn, nog twee richtingen in de verdere ontwikkeling moeten onderscheiden. Bij de eerste heeft de graveur zich weinig moeite gegeven om de figuren op heusche nāgarī-karakters te doen gelijken. Van het nāgarī heeft hij alleen de spijkerkoppen afgezien; de letters die hij eraan heeft „opgehangen” zijn gebogen en gewonden lijntjes (VIII b, c, XIV a), soms bijna volkomen gelijk en gelijkvormig (XIII b, XIV a), soms lichtelijk gevariëerd (XIV b), maar nooit dichtbij het Buddhistische schrift naderende. Bij de ontwikkeling in de andere richting heeft de bewerker ernstig gepoogd het nāgarī-schrift te imiteeren. In die pogingen is hij in enkele gevallen zoo wonderlijk goed geslaagd, dat er een in hooge mate misleidend product ontstond; een „schrift” dat zelfs Brandes op een dwaalspoor leidde, getuige zijn aanteekening bij een drietal inscripties van dit type (Catalogus Groeneveld p. 282): „een lettersoort, mij niet duidelijk, of laat ik liever zeggen, mij nog onbekend”¹⁾.

1) Vergelijk nog Brandes' aanteekening op p. 283 van denzelfden catalogus: „No. 1345, 1346 en 1347 dragen een (vermoedelijk negatieve) legende in een schriftsoort, welke mij nog onbekend is. Op de nummers 1346 en 1347 staan tusschen verticale streepen vier teekens, op no. 1345 dito vijf, die alle

Ter ondersteuning van de meening, dat de hier bedoelde groep slechts meer of minder goed geslaagde imitaties van het nāgarī omvat, welke alle langs de noodige tusschenstadia van ontwikkeling tot het Ćrī-teeken zijn te herleiden, kunnen wij ons beroepen op de elementen van dit teeken, welke ondanks alle vervormingen telkens te voorschijn komen. (Men zie de ankuṣa's bij de inscriptie van XV c, welke overigens een bedriegelijke imitatie van nāgarī is en ook desnoods als nāgarī gelezen kan worden, maar dan niet den minsten zin geeft; verder de symmetrische gedaante van bijv. XIV c, een eigenaardigheid die volkomen verklaarbaar is bij een vervorming van de gewoonlijk zuiver symmetrisch behandelde Ćrī-figuur, maar in hooge mate verdacht wordt zoo spoedig men met een legende te maken krijgt. Opmerkelijk is het zegel van XIV b, waar aan weerszijden van de inscriptie een zeer duidelijk op zijn zijde liggend Ćrī-teeken is aangebracht, blijkbaar door den maker als een soort „gebruiksaanwijzing" bij zijn fabricaat bedoeld).

Het beste middel om den bastaard als zoodanig te signaleeren blijft intusschen de vergelijking met den volbloed. Het inschrift van XVI, de echtheid van welks nāgarī-karakters nooit iemand in twijfel heeft getrokken, stelt den verdachten aard van het „schrift" der Ćrī-derivaten in het juiste licht.

Aan het eindpunt gekomen van de laatste reeks werpen wij een korten terugblik op den afgelegden weg.

Het spreekt wel vanzelf, dat bij de ondernomen pogingen tot verklaring van de ontwikkeling van het Ćrī-teeken in verschillende richtingen een ruime marge open blijft voor fouten, welke het wel

van boven voorzien zijn van een driehoek op zijn punt. De laatste bijzonderheid doet mij vermoeden, dat men hier het een of andere nāgarī vindt". — Het hier genoemde no. 1345 = XIV b en no. 1346 = XIV a van onze platen. No. 1347 is een zeer onduidelijke inscriptie en wordt hier niet gereproduceerd.

steeds onvermijdelijk zal zijn te maken, wanneer men een reeks gebeurtenissen „uit de stukken" tracht te construeeren. 't Is zeer wel mogelijk, ja waarschijnlijk dat wij ons de evoluties van de Ćrī-figuur óf te ingewikkeld óf te eenvoudig hebben voorgesteld. Wanneer den Hindoe-Javaansche kunstenaar een fijn ontwikkeld gevoel eigen was voor de verwantschap van vormen met gelijken inhoud — de innerlijke identiteit van oogenschijnlijk wijd uiteenliggende voorstellingen waarvan de symbolische eenheid in zijn bewustzijn een feit was — dan behoeft de ontwikkeling van den eenen vorm uit den anderen niet langs een lange reeks van tusschenstadia gevoerd te hebben — zooals boven is ondersteld — maar de evolutie kan zich plotseling en sprongsgewijs hebben voltrokken. Het is dan ook niet noodzakelijk, dat de vervorming langzaam en geleidelijk heeft plaats gehad en ettelijke eeuwen in beslag heeft genomen om de eindpunten der reeksen te bereiken; uit en naast het grondmotief kunnen de varianten zich onmiddellijk hebben ontwikkeld.

Op een andere mogelijke dwaling moet dan nog gewezen worden, dat bij de ontwikkeling van het Ćrī-teeken in de richting van het nāgarī-schrift met als uitterste grens het nāgarī-zelve, wellicht door ons een te sterken nadruk op het uitgangspunt en een te zwakken op het eindpunt gelegd is. Het is allerm minst onwaarschijnlijk, dat de graveurs die echte nāgarī-inscripties onder de oogen hadden gehad (zonder ze te kunnen lezen) op die voorbeelden bij de uitvoering van bestellingen hebben voortgewerkt, in hun steeds vager wordende herinnering steeds verder afwijkende van het vroeger aanschouwde, en door anderen werden nagevolgd, die op hun beurt weer verder van de origineelen afweken. Het is dan niet onmogelijk, dat de opgaande lijn van ontwikkeling uitgaande van het Ćrī-teeken, en de neerdalende lijn, ontspringend bij het echte nāgarī-schrift, elkaar op

een niet nader te bepalen punt ontmoet hebben en op die wijze de wonderlijke verbinding tot stand is gekomen tusschen de geluksgodin, de olifanten en het nā-gari-schrift der Buddhisten.

Maken de gegeven uiteenzettingen dus allerminst aanspraak op onfeilbaarheid, zij doen dit evenmin op volledigheid. De symbolen die zich tot het Çri-teeken laten herleiden zijn met de besproken voorbeelden zeker niet uitgeput. Evenmin zijn alle relaties nagespeurd, die er tusschen de in ringen gegraveerde voorstellingen en die op andere voorwerpen bestaan.

Zijn er dus op vele punten verbeteringen en aanvullingen mogelijk, deze zullen, naar het ons voorkomt, de algemeene indrukken, welke de bestudeering van de Çri-varianten achterliet, slechts weinig vermogen te wijzigen. De voornaamste hiervan was, dat slechts in betrekkelijk zeldzame gevallen de vervormingen van de figuren door zuivere willekeur werden beheerscht. Het aantal dier gevallen zal bij nadere beschouwing wellicht nog kleiner blijken dan het ons aanvankelijk toescheen. In de eerste reeks toch die besproken werd, was een duidelijk streven merkbaar om

het Çri-teeken tot een symmetrische figuur — over één of over twee assen — te vervormen. Ten aanzien van dit verschijnsel, waaraan toen geen bijzondere aandacht is geschonken, is zeker de vraag gewettigd (vooral nu willekeur in de volgende ontwikkelingsreeksen geheel kon worden uitgeschakeld), of niet in dit streven een religieuse factor werkzaam is geweest, dezelfde factor, die de Midden-Javaansche architectuur en ornamentiek haar streng-symmetrisch karakter heeft geschonken.

Hoe dit ook zij, van belang is het te constateeren, dat van het overgrootste meerendeel der Çri-varianten niet een oncontroleerbare „Lust zum Fabulieren” de oorsprong is gebleken te zijn, maar dat bepaalde buiten het Çri-complex gelegen, doch daarmede naar hun beteekenis ten nauwste verwante voorstellingen, aantrekkingskracht op het gelukaanbrengen-de teeken hebben uitgeoefend.

Dit over de modulaties en variaties van de Çri-figuur,

In een volgende bijdrage hopen wij over andere ring-inscripties het een en ander mede te deelen.

(Door ernstige ongesteldheid van den schrijver was deze niet in de gelegenheid de laatste hand te leggen aan dit artikel.—Red.)

ALEXANDER, SAKÈNDÈR EN SÉNAPATI

door

Dr. TH. PIGEAUD ¹⁾

In een ouder tijdperk van de bestudeering van de Javaansche taal en letterkunde door Westerlingen zijn er eenige merkwaardige geschriften gedrukt en uitgegeven, die om hun inhoud meer aandacht verdienen dan zij in later tijd hebben genoten. Door de ontdekking van het „Oud-Javaansch” in den tijd van Prof. Kern is het gebied van de Javaansche taalstudie zoo uitgebreid, dat men zelden terugkomt op een plek, die een voorganger reeds heeft ontgonnen. Toch kan het zijn nut hebben thans van deze gewoonte af te wijken en de aandacht te vestigen op een reeds lang geleden uitgegeven en vertaald werk, omdat dit tot de merkwaardigste van de Javaansche letterkunde behoort. Ik bedoel de „Geschiedenis van Baron Sakèndhèr, een Javaansch verhaal” uitgegeven, vertaald en van aanteekeningen en een alphabetisch register voorzien door Dr. A. B. Cohen Stuart (Batavia 1850).

De uitgave had een wetenschappelijk, lexicographisch doel; tevens zou het boek gebruikt kunnen worden voor het onderwijs in het Javaansch aan Westerlingen. Hierop zijn de aanteekeningen en de woordenlijst dan ook ingericht. In het midden van de vorige eeuw stond de Westersche Javanistiek nog pas in haar kinderschoenen; het verzamelen van linguistische gegevens was het eerst noodzakelijke. Aan lektuur voor de Javanen dacht men dan ook slechts in de tweede plaats bij de uitgave. De Heer

J. J. B. Gaal, die een bespreking gaf van het werk (Bijdragen K. Inst. 1853), zeide wat betreft Javaansche lezers: „dezen Baron Sakèndhèr kan men, geloof ik, hun gerust in handen geven, ofschoon de Compagnie in een minder aangenaam licht geplaatst wordt, de schrijver gaat niet door tot op onze tijden en is in zijn schildering ook niet vijandig”.

Het is hier niet de plaats om uit dit staaltje van paedagogische censuur gevolgtrekkingen te maken ten aanzien van den kolonialen geest dier dagen. Wel kan het aanleiding zijn op iets anders te wijzen. Er blijkt uit, dat men in het geschrift verwachtte te vinden een Javaansch Begin en Voortgang van de vestiging van het Nederlandsch gezag in Oost-Indië, de beschrijving van gebeurtenissen op grond van berichten van tijdgenooten, met akribie en historische kritiek verzameld en verwerkt, met andere woorden: een „wetenschappelijke” geschiedenis.

Als zoodanig moest het werk noodzakelijkerwijze teleurstellen. Dr. Cohen Stuart spreekt van „de fabelachtige beschrijving van de lotgevallen der grondvesters van Hollands heerschappij op Java”, „oorspronkelijk voortbrengsel van Javaansche fantaisie, zonder andere grondslagen dan verwarde herinneringen uit verschillende tijdperken der geschiedenis” en „verregaande onkunde omtrent de geschiedenis der Europeesche natiën in Indië”.

Dergelijke vernietigende oordeelvelingen zijn echter niet gerechtvaardigd door gebreken van het werk zelf; integendeel, zij zijn het gevolg van het gebruik van een verkeerden maatstaf.

Zelfs indien de eisch gesteld kon worden, dat de Javaansche schrijver of schrij-

1) Dit opstel was oorspronkelijk bestemd voor het nummer van Djâwâ, dat aangeboden is aan Prof. Dr. C. Snouck Hurgronje bij gelegenheid van zijn 70sten verjaardag. De schrijver heeft het echter tengevolge van ziekte destijds niet kunnen voltooien. Het wordt nu, in uitgebreider vorm, althans nog in denzelfden jaargang als het bedoelde Snouck Hurgronje-nummer opgenomen.

vers van de Sêrat Baron Sakèndèr den tijd van de vestiging van de Hollanders op Java volgens Westersch-moderne historisch-kritische methode, zij het van uit Javaansch standpunt bezien, beschreven hadden, dan nog zou het niet te verwachten zijn dat zij veel aandacht besteden zouden aan de voorgeschiedenis der vreemdelingen, die hun land bezochten op roof- en handelstochten.

Het is echter een misverstand te meenen, dat men geschriften als de S. Baron Sakèndèr en de Javaansche Babad (geschiedenis) in het algemeen, een gelijken maatstaf kan aanleggen als moderne Westersche geschiedwerken. Zij hebben niet de strekking in de eerste plaats een geregeld verhaal te geven van dingen die vroeger gebeurd zijn, op grond van gegevens, die ten slotte teruggaan op berichten van ooggetuigen. De werkwijze is een andere. Men kan haar omschrijven met: een rangschikking en, zoodra het eenigszins mogelijk is, verklaring te geven van feiten en verhalen, zooals men die vernam en in zich vermocht op te nemen, binnen het grooter verband van eigen wereldbeschouwing. Elke geschiedschrijving doet min of meer dit laatste, hetzij bewust of onbewust, ook al bedoelt en meent zij zuiver „objectief” te zijn. In de Javaansche en de haar verwante beschavingen is de invloed van de wereldbeschouwing op het beeld van de geschiedenis zoowel als op den vorm van het leven echter overheerschend ²⁾.

Allerminst kan men Dr. Cohen Stuart en zijn tijdgenooten een verwijt maken van hun gebrekkige appreciatie van werken als de S. Baron Sakèndèr. Hun eigen rationalistisch-analyseerende geest en methode van onderzoek liet geen ruimte over voor het opsporen, navoelen en combineren van gedachten en gevoelens, die hun

zelf vreemd of onbewust waren. Daardoor kon Dr. Cohen Stuart schrijven: „de naam Sakèndhèr, Arabisch-Maleisch Iskander, is een verbastering van den naam van Alexander den Groote, en aan den held van ons verhaal waarschijnlijk slechts tot meerderen luister toegekend, zonder dat hier aan werkelijke verwarving of identiteit met den Macedoniër behoefte gedacht te worden”. Klaarblijkelijk is het bij Dr. Cohen Stuart niet opgekomen te vermoeden dat de Macedonische koning, zooals hij dien zag, voor den schrijver van de S. Baron Sakèndèr niet bestond, en dat de causale historische realiteit, zooals hijzelf die opvatte, ofschoon verwant met, niet hetzelfde was als de magische sfeer, waarin de Javaansche schrijver dacht en waarin hij de gebeurtenissen zich zag afspelen.

Wanneer men zich echter, voor zoover dat mogelijk is, in deze vreemde sfeer tracht in te denken, zal men spoedig tot de overtuiging komen, dat de S. Baron Sakèndèr behoort tot de groep verhalen van Koning Alexander, die men terugvindt in de literaturen van zeer vele Aziatische en Europeesche volken. Met Sakèndèr is wel degelijk dezelfde persoon bedoeld als Alexander, zooals de verhalen hem voorstellen. Beider levensloop bereikt zijn hoogtepunt in hetzelfde groote avontuur.

Reeds de meer oorspronkelijke Alexander-verhalen (in het Grieksch, Syrisch, Perzisch en Arabisch) staan, naar is aangetoond, in eng verband met de mythologie of het sprookje. Het Javaansche verhaal is daarmee geheel doorgelopen. Onder de mythologische personen, die er in optreden, zijn er die een buitenlandsch gewaad dragen, er zijn er ook die inheemsch gekleed gaan. Ten opzichte van personen die van buitenlandsche namen en kleeding zijn voorzien, moet men, vooral op Java, echter voorzichtig zijn en niet te spoedig tot een conclusie komen omtrent hun oorsprong. De neiging tot het aannemen van buitenlandsche kleeding,

2) Het is duidelijk dat hier met Javaansche beschaving de Kadjawèn bedoeld wordt, de kultuur van het oude, niet ver-Westerschte of ver-Arabischte Java, waarvan de Wajang en alles wat daarmee samenhangt een der meest karakteristieke uitingen is.

spraak en zeden is, zooals in het Javaansche leven, zoo ook in de Javaansche letterkunde op te merken; men denke slechts aan de Wajang Poerwa. In de S. Baron Sakèndèr is, zooals blijken zal, het inheemsche en het buitenlandsche op merkwaardige tot een geheel versmolten.

Het doel van dit opstel is, door vergelijking met de weinige werken die mij ten dienste stonden, de sprookjes of mythologische verhalen aan te wijzen, waaruit de geschiedenis van Sakèndèr en Paněmbahan Sénapati, zooals de S. Baron Sakèndèr die vertelt, is samengegroeid.

De schrijver van de S. Baron Sakèndèr heette volgens de Javaansche overlevering Ng. Joedasara (Winter, zamenspraken I, hfdst. 73). Het is aan te nemen op grond van de erin voorkomende toespeling op de Javaansche geschiedenis (de dynastieke oorlogen), waarop Dr. Cohen Stuart ook wijst, dat het werk geschreven of althans bewerkt is in het begin van de 18e eeuw, ten tijde van Kartasoera. De definitieve Rijksdeeling (Palihan Nagari) schijnt de dichter met zijn toespeling niet bedoeld te hebben.

Daar de „Geschiedenis van Baron Sakèndhèr” misschien niet meer algemeen toegankelijk is, wordt er hier eerst een kort overzicht van gegeven. De Javaansche tekst is gemakkelijk te verdeelen in twee deelen. Het eerste bevat de geschiedenis van Alexander, het tweede plaatst deze figuur in het raam van de Javaansche geschiedenis, naast Paněmbahan Sénapati, den stichter van het Mataramsche rijk.

Baron Sakèndèr wordt op wonderbaarlijke wijze geboren. Zijn moeder eet van een manggapit, door zijn vader ontvangen van een machtig Raksasa-magiër, Bagawan Mintoena, van den berg Rasamala. Daar zijn moeder in ongenade is gevallen en afgezonderd moet leven, wordt het vleesch van de mangga opgegeten door haar medevrouwen; zij krijgt alleen de pit. Zij baart daarop een schelp,

waaruit na eenigen tijd Sakèndèr te voorschijn komt. Zijn vader is een nakoda, Kawitparoe geheeten, een handelsvorst van Boekittarbi, onderhoorig aan Sěpanjol (Spanje). Sakèndèr heeft behalve een tweelingbroeder Soekmoel nog 1 andere broeders, kinderen van andere moeders.

Op jeugdigen leeftijd wordt Sakèndèr, volgens een bij de ontvangst van de mangga gemaakte afspraak, afgestaan aan Bagawan Mintoena. Als hij bemerkt dat dit een Raksasa en een menscheneter is, doodt hij hem en maakt de koningszonen, die hem reeds vroeger ten slachtoffer waren gevallen, weer levend. Op raad van een bij die gelegenheid eveneens verlorene Raksasa, Singgoenkara, een vroeger door Mintoena overwonnen Vorst van Poelo Tambini, vertrekt Sakèndèr daarop met zijn metgezel Sakèbër³⁾ naar Sěpanjol. Onderweg verwerft hij de hulp van een gouden slang, het gevleugelde paard Sěmbrani en de gouden vogel Garoeda; de laatste twee vergezellen hem.

In Sěpanjol weet Sakèndèr de koningsdochter, die al van hem gedroomd heeft, tot gemalin te krijgen en als kroonprins te worden aangenomen; alle mededingers verslaat hij.

Een dochter van Bagawan Mintoena, Sajěmpraba, die den dood haars vaders op Sakèndèr wil wreken, weet in de gedaante van een schoone vrouw de gunst van den Vorst van Sěpanjol te verwerven. Ter wille van haar zendt de Vorst Sakèndèr uit, eerst om een gouden pisang met bladen van groene tjindé voor haar te zoeken. Van zijn leermeester Singgoenkara verneemt Sakèndèr dat die vrucht, die het leven is van de drie jongere zusters van Sajěmpraba, in Poelo Tambini bewaard wordt. Sajěmpraba's bedoeling was: Sakèndèr in den strijd tegen haar zusters te doen sneuvelen. Met hulp van

3) Sakèbër schijnt de Javaansch-Maleische vorm van het Hollandsche Gezaghebber te zijn (volgens Ir. Moens).

Sěmbrani en Garoeđa gelukt het hem echter de pisang te stelen, naar Sěpanjol te brengen en aan Sajěmpraba te geven.

Sajěmpraba laat hem daarna nog een gouden glatík (rijstvogel) en een gouden gilingan (katoenhekel) halen, welke haar eigen leven en dat van het gezamenlijke détya-volk zijn. De glatík steelt hij uit Poelo Tambini, de gilingan krijgt hij pas in handen nadat hij met behulp van de vroeger uit Mintoena's macht bevrijde koningszonen de détya's van Goewabadra heeft overwonnen en verdelgd.

Sakèndèr heeft de glatík echter niet aan Sajěmpraba in handen, maar kwelt haar onophoudelijk, door het dier te mishandelen. Het dier is immers haar leven. Zij weet den Vorst echter zoo tegen Sakèndèr op te zetten, dat hij dezen verbant, wegens het niet uitleveren van de glatík. Na het vertrek van Sakèndèr en zijn gemalin wordt Sajěmpraba's ware aard ontdekt. In haar Raksasa-gedaante richt zij groote verwoestingen aan. Ten slotte komen Sakèndèr en zijn gemalin Sěpanjol echter weer te hulp, zij doen Sajěmpraba sterven door de glatík dood te slaan.

SakèndèrgaatdaarnanaarPoeloTambini om ook de drie zusters van Sajěmpraba te overwinnen. Deze verleiden hem er echter toe te dobbelen; bij het dobbelspel verspeelt Sakèndèr alles, tot zelfs zijn eigen leven. Hij zelf, Sakèbër, Garoeđa en Sěmbrani worden daarop opgeslokt door de drie zusters.

Bij zijn vertrek uit Boekittarbi had Sakèndèr bij zijn tweelingbroeder Soekmoel een ring achtergelaten, waarvan de steen aangaf, hoe het met hem ging. Wanneer de steen verdofte was hij ziek, ging hij verloren dan was hij dood. Soekmoel, hierdoor op de hoogte van het ongeluk dat Sakèndèr getroffen heeft, gaat met zijn dienaar Soehoelman op weg om hem te helpen. Van Singgoenkara krijgt hij goeden raad; hij weet de liefde van de drie zusters te winnen, gaat met haar dobbelen en overwint haar in het spel,

doordat hij met list de zitplaats van de oudste weet in te nemen, welke van een magneet (wěsi bėrani) voorzien is. Soekmoel doodt daarop de drie Raksasazusters, snijdt haar lichamen open en bevrijdt zoo Sakèndèr en zijn dienaren. Alle vier zijn spoedig weer levend gemaakt.

Sakèndèr en Soekmoel vertrekken nu naar Sěpanjol. De Vorst geeft Sakèndèr de regeering over; hij herkent in hem den zoon van zijn ouderen halfbroeder Kawitparoe, die indertijd, daar zijn moeder voor zijn geboorte was gestorven, te vondeling gelegd is. Kawitparoe wordt uitgenoodigd naar Sěpanjol te komen en Sakèndèr volgt zijn oom en schoonvader op als Vorst.

Hier is de scheiding van het eerste en het tweede deel van Alexander's lotgevallen volgens de S. Baron Sakèndèr. Zijn verdere avonturen zijn de volgende.

Sakèndèr geeft, na eenigen tijd geregeerd te hebben, het bestuur van Sěpanjol over aan zijn tweelingbroeder Soekmoel en gaat met zijn dienaren Sakèbër, Garoeđa en Sěmbrani er op uit om een beter land te vinden, daar de opbrengsten van Sěpanjol niet voldoende zijn voor het onderhoud van hem en zijn broeders. Gedurende zijn afwezigheid raken zijn achtergelaten 12 broeders echter met elkaar in strijd. Die broedertwist wordt pas bijgelegd als Sakèndèr terugkeert en hun vader de nakoda Kawitparoe op zijn voorstel alle broeders vereenigt tot een Koempěni, die handel zal drijven voor gemeene rekening. De twaalf broeders zijn de eerste twaalf éđělěr (Edele Heeren, Raden van Indië).

Sakèndèr vertrekt nu opnieuw. Hij komt terecht op Java, waarboven hij, op Sěmbrani gezeten, rondvliegt. Boven het gebied van Mataram begeven hem en Sěmbrani de krachten, zoodat zij neerstorten; alle vier blijken machteloos tegen de magische kracht, welke die plek bezit. Hieruit blijkt dat de Vorst van Mataram grooter in bovennatuurlijke kracht is dan Sakèndèr. Deze besluit

daarom den Vorst zijn diensten aan te bieden, maar in veranderde gedaante. Sakèndër verandert zich in de Witte Lawéjan, Garoeda wordt een gouden gevleugelde slang, Manglarmonga geheeten, Sémbrani wordt een koe, de koe Andini en Sakèbër een witte buffel met een menschengezicht, Këbo Koemalé. Zoo gaan zij naar den Kraton van Mataram.

Zij zien daar juist hoe Kjahi Botjor met zijn kris Këbo Dëngën een aanslag doet op het leven van Panëmbahan Sénapati, terwijl deze aan het eten is. De krisstooten hebben echter geen uitwerking ten gevolge van de magische kracht van den Panëmbahan. Lawéjan Poetih houdt den sluipmoordenaar aan, maar de Vorst schenkt hem vergiffenis en laat hem gaan.

De Panëmbahan gaat na dit voorval naar Lipoera om daar, op den Witten Steen gezeten, door concentratie gemeenschap met de Godheid te erlangen. Daar bemerkt hij Lawéjan Poetih en Manglarmonga voor het eerst; zij zweren hem trouw en hij neemt hunne diensten aan.

Intusschen ontmoeten Djoeroe Martani en zijn neef Nitik Wongsadipradja, als zij naar den Kraton gaan, Lëmboe Andini en Këbo Koemalé. Ook zij nemen de diensten van die twee dieren, die hun aangeboden worden, aan.

Djoeroe Martani begeeft zich vervolgens naar Lipoera, waar hij den Panëmbahan vindt, slapende op den Witten Steen. Hij maakt hem opmerkzaam op een schitterende Ster, zoo groot als kokosnoot, die zich boven zijn (des Panëmbahans) hoofd bevindt. Op de vraag van Sénapati wie hij is, spreekt de Ster de voorspelling uit, dat 's Vorsten nakomelingen allen zullen heerschen over Java. Zijn achterkleinzoon zal echter de laatste Vorst van Mataram wezen; daarna zal er in het rijk tweespalt (rëngka) ontstaan ⁴⁾.

⁴⁾ Dit is de geschiedkundige toespeling waarop, bij gebrek aan beter, de dateering van de S. Baron Sakèndër berust. De achterkleinzoon van Panëmbahan Sénapati, Soenan

Djoeroe Martani vermaant den Panëmbahan echter niet te veel vertrouwen te stellen in de uitspraak van de Ster, maar God om kracht en bijstand te bidden. Sénapati gaat daartoe naar het strand van de Zuidzee, Djoeroe Martani naar het Noorden, naar het gebergte.

Daar Sakèndër lang weg blijft, gaat Soekmoel hem zoeken. Hij komt ook op Java, ankert met zijn handelsschepen voor Djakarta (Jacatra) en knoopt vriendschappelijke betrekkingen aan met den Pangéran. Hij koopt het eiland Odroes (Onrust) en krijgt in ruil voor 3 kanonnen de beschikking over Tanoeraga, een op bovennatuurlijke wijze geboren dochter van de laatste Prinses van het West-Javaansche rijk Padjadjaran, Sëkar Mandapa, bij den kluizenaar van de Goenoeng Gëdé, Soekarsa. De Pangéran van Djakarta, de Soeltan van Tjërbon en de Vorst van Mataram hadden Tanoeraga niet kunnen bezitten tengevolge van haar buitengemeen sterke magische kracht, die haar schoot deed vlammen. Slechts Soekmoel blijkt daartoe in staat. Hij voert haar mede naar Sëpanjol; daar krijgen zij een zoon, geheeten Moer Djangkoeng ⁵⁾.

Moer Djangkoeng gaat, groot geworden, op zijn beurt ook een tocht naar Djakarta maken. Hij komt zeer in de gunst bij den Pangéran en het volk van Djakarta, die zich laten verleiden door zijn rijkdom. Aan het strand krijgt hij grond om een versterking te bouwen. Langzamerhand verdringt hij den Pangéran uit den omtrek daarvan en versterkt zijn vestiging; ten slotte komt het tot een openlijken strijd.

Mangkoerat I Tëgalwangi, zetelde nog in Plèrèd. Diens zoon Soenan Mangkoerat II verplaatste den Kraton uit het oude Mataram (in het tegenwoordige Jogjakarta) naar Kartasoeira (in het tegenwoordige Soerakarta).

⁵⁾ De naam Djangkoeng is waarschijnlijk niet ontleend aan Jan Coen, ofschoon hij er mee geassocieerd kan zijn. Djangkoeng beteekent in het Soendaneesch: lang van postuur (verg. Javaansch rangkoeng). Het komt voor als de naam van een sprookjes-figuur, bijv. in de S. Pandji Raras. Moer zal, zooals Dr. Cohen Stuart opmerkt, wel ontstaan zijn uit de Portugeesche vorm van Majoor.

De Pangéran van Djakarta krijgt hulp van zijn jongeren broeder Pangéran Poerbaja, die met bovennatuurlijke krachten begaafd is. Deze kan echter niet veel uitrichten tegen de kogels der kanonnen. Moer Djangkoeng krijgt hulp van zijn vader Soekmoel; deze geeft den raad met goudstukken in plaats van kogels te gaan schieten. Daar de krijgslieden van Djakarta die goudstukken gaan zoeken in plaats van te vechten, worden zij gemakkelijk overwonnen. De Pangéran vlucht naar de bergen.—Hiermede eindigt de S. Baron Sakender.

Alvorens het een en ander in het midden te brengen over de lotgevallen van Sakender, zijn tocht van Sépanjol naar Java en zijn ontmoeting met Panëmbahan Sénapati van Mataram, wil ik in het kort iets mededeelen over het verhaal van Alexander in het algemeen, en in het bijzonder over Javaansche versies daarvan.

De geschiedenis van Alexander behoort tot de wereldliteratuur. In tal van talen, Grieksch, Syrisch, Perzisch, Arabisch, om alleen de Voor-Aziatische te noemen, vindt men Alexander-verhalen. Het is onnoodig hier in te gaan op de vele verschillen, die de overleveringen in die talen vertoonen. De werken van Prof. Nöldeke (*Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans*⁶⁾) en van Prof. Friedländer (*Die Chadhirlegende und der Alexanderroman*, Leipzig 1913) geven daar rekenschap van. De Arabische verhalen zijn voor een deel zeer verwarrend, doordat de geleerde verzamelaars en historiografen oudere berichten over Alexander in overeenstemming moesten brengen met een duistere plaats in den Koran (Soera 18, vers 59-63), welke er aanleiding toe gaf verhalen van Mozes, Dzoel-Karnain (de Gehoornde) en Alexander door elkaar te halen. Hier wordt slechts uit Prof. Nöldeke's vertaling van wat eenige der voornaamste Arabische

historiografen over Alexander vertellen, het noodige medegedeeld.

Dara, de Vorst van Perzië, heeft tot gemalin een dochter van den Vorst van Roem, die deze hem heeft afgestaan bij wijze van schatting. Dara stuurt deze prinses echter na eenigen tijd terug naar haar vader, omdat zij een onaangename geur verspreidt. Zij wordt in Roem de moeder van Allskandar, genaamd Dzoel-Karnain (met de Hoornen).

Allskandar volgt zijn grootvader op als Vorst van Roem. Hij weigert schatting te betalen aan Perzië, maar wil integendeel de troon van zijn vader veroveren, die door zijn halfbroeder, ook Dara geheeten, ingenomen is. Dit gelukt hem ook na veel strijd; Dara wordt door zijn eigen krijgversten gedood, Allskandar huwt Dara's dochter, zijn nicht, en wordt Vorst van Perzië.

Daarna trekt hij de gansche wereld rond en onderwerpt alle vorsten en volken aan zijn heerschappij. Onder zijn groote daden zijn vooral te noemen dat hij de Muur tegen Gog en Magog bouwde, en dat hij in het Land der Duisternis in het uiterste Noorden binnendrong om het Water des Levens te zoeken, dat hem de onsterfelijkheid geven zou. Dit bereikte hij echter niet.

In de Javaansche letterkunde zijn er verschillende verhalen te vinden, die te beschouwen zijn als bewerkingen van de geschiedenis van Alexander. Behalve de S. Baron Sakender bestaat er nog een S. Iskandar (niet uitgegeven, zie Catalogus Vreede bladz. 32, Codex Leidsche Universiteitsbibliotheek 1805), terwijl de S. Nawawi (eveneens niet uitgegeven, zie Catalogus Vreede bladz. 306, Codex Leidsche Universiteitsbibliotheek 2051) het verhaal ook in eenigszins verkorten vorm bevat.

Deze werken zijn, afgaande op de inhoudsopgave die Prof. Vreede ervan geeft, ontleend aan de Arabische kitab- en tapsir-letterkunde. Vergelijking van deze Javaansche verhalen met de geschiedenis

6) Denkschriften der K. Akademie der Wissenschaften, Phil. Hist. Klasse, 38; Weenen 1890.

die in de Koran-kommentaren naar aanleiding van Soera 18 en in de boeken der geschiedschrijvers voorkomt, zou dit waarschijnlijk tot in bijzonderheden duidelijk maken. Het is echter niet de bedoeling van dit opstel hierop in te gaan. Dat de S. Iskandar en de S. Nawawi van Arabischen oorsprong zijn, vindt men ook verzekerd door de Javaansche letterkundige overlevering, die vastgelegd is in Winter's Zamenspraken (Sĕrat Sidin, uitg. 1862, deel I, bladz. 185); de S. Baron Sakèndèr daarentegen wordt daar gerangschikt onder de werken van zuiver Javaanschen oorsprong.

Inderdaad is het wel aan te nemen dat het (eigenlijk vrij kleine) gedeelte van de S. Baron Sakèndèr, dat een stuk Alexander-verhaal weergeeft, ingesloten als het is tusschen verhalen van anderen oorsprong, niet gevloeid is uit de bron van de Arabisch-Moslimsche godsdienstig-wetenschappelijke literatuur, maar uit meer populaire overleveringen. Men zou er licht toe overhellen aan te nemen dat de Voor-Indisch-Perzische verhalen-schat onder Moslimschen invloed ook de bouwstof voor dit Sakèndèr-verhaal aan de Javaansche letterkunde heeft geschonken, zooals dat met verscheidene andere Moslimsch gekleurde romantische verhalen (de Ménak-cyclus) het geval moet zijn geweest. De waarschijnlijkheid, dat bijna alle beschavingsinvloeden, die van uit Voor-Indië op Java hebben gewerkt, van de Noord-Westkust, Goedjrat, afkomstig waren, geldt ook voor deze Moslimsche verhalen. Het onderzoek hiernaar moet echter nog begonnen worden.

Behalve in de S. Baron Sakèndèr, de S. Iskandar en de S. Nawawi vindt men aan het verhaal van Alexander verwante episoden ook terug in andere werken der Javaansche letterkunde, al zij het slechts als een onduidelijke herinnering. In het vervolg zal blijken, waarin deze verwantschap bestaat. Op twee daarvan worde hier de aandacht gevestigd.

De eerste is de geschiedenis van Anwar,

zooals die verteld wordt in de S. Paramajoga van R. Ng. Ronggawarsita. Dit is een werk over mythische kosmogonie dat, naast inheemsche Javaansche gegevens, ook, evenals de andere geschriften van denzelfden schrijver, zeer veel uitheemsche stof verwerkt en tracht te doen harmoniseeren met het inheemsche. Die uitheemsche verhalenstof is waarschijnlijk van Indisch-Perzisch-Moslimsche herkomst. Het aangehaalde verhaal behoort blijkbaar tot deze laatste groep. Hieronder wordt het (Paramajoga, hoofdstuk III, blz. 15 en v.v., uitgave Buning 1922) in korte trekken weergegeven.

Sajid Anwar (Nara) is zoo getroffen door den dood van zijn grootvader Nabi Adam, dien hij onsterfelijk had gewaand, dat hij gaat zoeken naar een middel om zelf onsterfelijk te worden. Met hulp van den Engel Ngadjadjil (Azazil, den Booze), die voor een deel ook, tengevolge van bedrog, zijn grootvader is, komt hij in Tanah Loelmat of Tanah Siloeman, het Land der Duisternis, dat ligt aan de Noordpool. Daar bevindt zich de Maoel Kajat of Tirtamarta Kamandaloe, het Water des Levens. God staat Anwar toe hiervan te drinken en ook de Juweelen Urn, de Tjoepoe Manik, er mede te vullen. Hij vindt daar ook de boom Réwan met de Lata Mahosada, de geneeskrachtige wortel, die zelfs dooden weer tot het leven terug kan brengen. Als hij daarna naar Koesnijamalébari, de woonplaats van Nabi Adam en zijn geslacht, terug wil keeren, kan hij den weg niet meer vinden, en blijft zwerven.

Op zijn zwerftocht langs het zeestrand gaande, ziet hij midden in zee twee door God vervloekte Engelen, Aroeta en Ma-roeta. Zij raden hem aan, op zijn vraag naar den weg naar den Hemel, de bron van de Nijl te gaan opzoeken. Hij doet dit en vindt daar, te midden van een laaiend vuur op den top van een hoogen berg, weder Ngadjadjil, die zich nu voor God uitgeeft. Nadat Anwar hem heeft aanbeden, krijgt hij van hem de Rĕtna Doemilah,

het Lichtend Juweel, dat Hemelen Hel in zich bevat. Dit heeft Ngadjadjil met Gods hulp tot aanzijn doen komen. Ngadjadjil beveelt Sajid Anwar verder zich te vestigen in Djadjirat Ngarijat of Poelo Sëpi, het Eenzame Eiland. Daar verliest Anwar zijn sterfelijkheid en lichamelijkheid en gaat in tot de Ngalam Akadijat, de Wereld der Eénwording, zoodat hij zich zelf als den Schepper kan beschouwen.

Als zoodanig wordt hij onder den naam Sang Hjang Noertjahja de stamvader van het Goden- en Heldengeslacht, de Sadjarah Pangiwa, den Linker Stamboom, van de Javaansche geschiedbeschouwing. De Sadjarah Panëngën, de Rechter Stamboom, waar de Profeten en Heiligen van afstammen, heeft zijn oorsprong in Anwas (Nasa), Anwar's ouderen tweelingbroeder.

Van het eerste gedeelte van dit verhaal, de tocht naar het Land der Duisternis om het Water des Levens te zoeken, is de overeenstemming met Alexander's geschiedenis duidelijk. Ook van een tocht naar den Hemelberg van waar de Rivier haar oorsprong neemt en van een Wondersteen is er sprake in Alexander-verhalen uit Voor-Azië. In die verhalen wordt de held echter verhinderd het Paradijs te betreden. Voor de verbinding van deze geschiedenis met een voorstelling betreffende de afstamming der Goden, kan het straks volgende wellicht een verklaring geven. De vraag naar de herkomst van verscheidene der namen (Anwar, Koesnijamalébari) in de Paramajoga wacht echter nog op antwoord. Waarschijnlijk zal wel, evenals voor de Ménak (Ambija-) verhalen, gezocht moeten worden in de richting van de populaire Moslimsch-godsdienstige letterkunde van Perzisch-Voor-Indische afkomst. Opgemerkt kan worden, dat van den Dzoel Karnain, den Gehoornde, in den Koran (Soera 18), welke naam ook aan Alexander wordt toegekend, overgeleverd wordt door Arabische geleerden dat hij geen mensch maar een Engel was.

R. Ng. Ronggawarsita heeft nog een verhaal in de Paramajoga ingelascht, waarin men verwantschap met de Alexander-geschiedenis kan zien. Dat is het verhaal over Adji Saka (hij noemt hem Djaka Sangkala; Paramajoga, hoofdstuk 10, blz. 105). Deze is volgens hem de zoon van Empoe Anggadjali, den toovermachten smid der Goden, die verblijf houdt midden in den Oceaan, een afstammeling van Sang Hjang Ening. Sangkala's moeder is een koningsdochter van Nadjran, een afstammeling van Nabi Ismangil (Ismaël). Anggadjali krijgt haar ten huwelijk als belooning daarvoor dat hij haar vader heeft gered bij een schipbreuk; hij verlaat haar echter voordat hun kind geboren is.

Sangkala gaat, groot geworden, zijn vader zoeken. Hij stelt zich echter niet tevreden met diens wijsheid allèen, maar gaat van den eenen leeraar naar den andere, totdat Sang Hjang Wisnoe zelve hem verwijst naar Ngoesman Ngadji en Nabi Ngisa Roh Allah (Jezus) in Ibrani, die hem kunnen inlichten over den Pangéran kang Sadjati, den Heer in Waarheid. Djaka Sangkala gaat in de leer bij Ngoesman Ngadji en verlangt de volgeling te worden van Nabi Ngisa (Jezus). Zijn leermeester belet dit echter, stuurt hem na eenigen tijd naar Soerati, waar zijn vader Anggadjali Vorst is geworden en voorspelt hem dat hij Poelo Dawa (het Lange Eiland, Java) zal bevolken, in zal gaan in het Land der Duisternis, het Water des Levens drinken en de volgeling worden van Nabi Moehammad, den Gezant Gods. Dit wordt dan ook verteld in de Poestaka Radja Poerwa van denzelfden schrijver.

Onder de Moslimsche Dzoel-Karnain-verhalen komen er ook voor, die onder dezen naam een profeet of godzoeker uit den voortijd verstaan, die op weg ging om iemand te zoeken, die wijzer was dan hij zelf. Ook dat hij vele honderden jaren leefde, dat hij een Christen en een Moslim was, komt in de Moslimsche gods-

dienstige literatuur voor. Deze Dzoel-Karnain-verhalen knopen echter meer aan aan de moeilijk te verklaren plaats in den Koran (Soera 18), die er aanleiding toe gaf Dzoel-Karnain en Mozes te identificeren, dan aan de eigenlijke oude Alexander-geschiedenis. Het is niet ondenkbaar dat R. Ng. Ronggawarsita, om een voorgeschiedenis te kunnen verhalen van Adji Saka, een van de Javaansche Heeren van den Tijd, Moslimsche verhalen gecombineerd heeft met reeds bestaande Javaansche opvattingen omtrent dien kultuurheros. Een nader onderzoek van de voorstellingen, die zich om deze merkwaardige figuur hebben verzameld, is in ieder geval zeer wenschelijk.

De meening dat Adji Saka, de mythische bringer van de Hindoeïstische beschaving op Java, afkomstig was uit Nadjran en Soerati, is opmerkenswaardig. Er is echter steeds rekening te houden met het feit dat R. Ng. Ronggawarsita medeelingen van zijn Europeesche vrienden in zijn verhalen verwerkte; het is mogelijk dat dat hier het geval is. Dan zou de mededeeling in de Paramajoga dus niet op een Javaansche overlevering berusten.

Het voorkomen in beide verhalen van figuren in de zee (Aroeta en Maroeta en Anggadjali) is waarschijnlijk een herinnering aan de figuur van al Chadhir (in het Javaansch Nabi Kilir), die met de zee in connectie staat, en ook een rol speelt in zekere Alexander-verhalen uit Voor Azië. Het is bekend, welk een groote plaats hij inneemt in het volksgeloof van de Moslims in Voor-Indië. Hier is het echter niet de plaats om daarop in te gaan.

Na deze opmerkingen over nieuw geïmporteerde Javaansche Alexander-verhalen in het algemeen en wat daarmee samenhangt, volgt nu een beschouwing van de S. Baron Sakèndèr. In dit werk kan men drie elementen onderscheiden, die samenwerkten om het zijn huidigen vorm te geven. Die elementen zijn: het Alexander-verhaal, Javaansche mythen

of sprookjes en Javaansche geschiedschrijving, betrekking hebbende op de periode van Mataram's opkomst. In het laatste element is tevens de strekking van het werk en de reden, waarom het geschreven werd, te vinden: het wil de geschiedenis van Mataram's opkomst in het raam van de magische denkwijze van den tijd van den schrijver verklaren.

Tot het eerste deel van de S. Baron Sakèndèr, de geschiedenis van den held tot zijn tocht naar Java, hebben alleen de eerste twee elementen samengewerkt. Daarom worden die hier besproken. De Javaansche geschiedschrijving zal, voor zoover noodig, ter sprake komen bij de beschouwing van het tweede deel. Dan zal ook duidelijk worden hoe de onderlinge verhouding is van de twee deelen van de S. Baron Sakèndèr. Hier zij slechts voorloopig vermeld dat het eerste deel is te beschouwen als de Tekst, het tweede als de Toepassing daarvan op de Javaansche geschiedenis. Of anders: het eerste deel bevat de verklaring van het ware wezen der figuren, die in het tweede optreden.

Wat betreft de onderlinge verhouding van de twee elementen, uitheemsch Alexander-verhaal en de inheemsche Javaansche mythen en sprookjes, dient het volgende te worden opgemerkt. Bij de beschouwing der Javaansche mythen- en sprookjes-literatuur (Iakon's, dongèng's en verzamelwerken daarvan) in vergelijking met een vreemde letterkunde (bijna steeds de Voor-Indische) moet men zich herinneren, dat de Javaansche literatuur met bijzondere gemakkelijheid namen verwisselt en graag uitheemsche weidsch klinkende namen in plaats van de eigene inheemsche pleegt te gebruiken. Daarom moet men er zich voor wachten alleen op grond van de vreemde, uitheemsche namen der helden een verhaal als geheel uitheemsch en aan de Javaansche letterkunde oorspronkelijk vreemd te beschouwen. Vooral moet men trachten te onderscheiden tusschen oud-inheemsche Ja-

vaansche figuren en de personages van uitheemschen landaard (Indische goden en helden), die van rechtswege de namen bezitten, waarmede de Javaansche letterkunde de eersten versierd heeft. Zoo maken men, om een voorbeeld te noemen, terdege onderscheid tusschen de Dèwi Sri van de Javaansche mythen en sprookjes, de Rijst, en de Grī van de klassieke Sanskriet letterkunde.

Niet dat de Javaansche letterkunde zelf dit onderscheid maakt. De lakon's en gedichten bevatten, naast een enkele duidelijk aanwijsbare directe ontleening, voor het grootste gedeelte slechts episoden, beschrijvingen, uitdrukkingen en namen, die alleen te verklaren zijn uit vermenging van inheemsche verhalen en voorstellingen met de ontleende, ons uit de vreemde (Sanskriet) literatuur bekende. De Javaansche letterkunde staat dus niet passief tegenover de vreemde, zooals bij zuivere ontleening het geval zou zijn; zij ontvangt, maar past ook aan. Daarom is het van veel belang, teneinde de ontwikkeling van het Javaansche denken bloot te leggen, vreemd en eigen te scheiden. Vervolgens moet men echter de punten van aanraking opzoeken, die het mogelijk hebben gemaakt, dat het eigene met het ontleende in de Javaansche letterkunde tot één versmolt.

Dat men hierbij vaak op vooreerst onoverkomelijke moeilijkheden stuit, is niet anders te verwachten. Gebrek of onoverzichtelijkheid der gegevens is de voornaamste hinderpaal. Daarnaast bestaat echter nog het gevaar dat men tracht te scheiden wat één en niet te scheiden is.

De waarschijnlijkheid bestaat namelijk, dat een gedeelte van de Javaansche goden en helden-verhalen niet tegenover maar naast de Voor-Indische staan, stamverwant zijn. In dit geval zou de Javaansche letterkunde aan de Indische alleen de namen der helden schuldig zijn, en misschien deze niet eens altijd. De verhalen zouden één's namelijk onafhankelijk van elkaar in Voor-Indië en in Indonesië hebben geleefd.

De Javaansche en de andere Indonesische literaturen zouden ten tijde van de Hindoeïstische periode van de Indonesische kultuurgeschiedenis uit de Voor-Indische letterkunde hoofdzakelijk hebben overgenomen de literaire uitbeelding van zeer oude verhalen en mythen, welke onder het eigen volk, zij het in een anderen vorm en met andere namen, ook bekend waren.

Deze veronderstelling berust op de volgende gronden. Door de linguïstische onderzoekingen, waaraan Pater Schmidt's naam is verbonden, is het komen vast te staan dat in Voor- en Achter-Indië nu nog volken wonen, die aan de Indonesische (Austronesische) verwante, Austroaziatische talen spreken. De veronderstelling ligt voor de hand, dat deze volken ook in religieuze voorstellingen en geestelijke zoowel als materiele kultuur aan de Indonesische volken verwant zijn. Verder is het waarschijnlijk geworden, dat volken die Austroaziatische talen spraken in vroeger tijd een veel grooter gedeelte van Voor-Indië hebben bevolkt dan nu, en dat hun kultuur wezenlijk heeft bijgedragen tot het doen ontstaan van de Hindoeïstische beschaving. Ja, men heeft hun kultuur wel genoemd een der samenstellende bestanddeelen van de Hindoeïstische beschaving, naast het Drawidische en het Arische element ⁷⁾.

Als den oorsprong van een gedeelte van de Voor-Indische verhalenschat zou men dan mogen beschouwen de ontleening door de Sanskriet letterkunde aan de kultuur dezer Austroaziatische talen. Langs dezen weg moeten er in de Sanskriet-literatuur en waarschijnlijk nog meer in de helaas te weinig bekende volksliteraturen en -overleveringen van Voor-Indië verhalen terecht zijn gekomen, die als in oorsprong verwant aan de in Indonesische (Austro-

7) Prof. Sunitikumar Chatterji van Calcutta in een lezing over: *The Elements of the Culture of India*, gehouden voor het Kon. Bataviaasch Genootschap op 30 Sept. '27.

nesische) talen voorkomende verhalen aan te merken zijn.

Daarom moet men, indien de Javaansche (of een andere Indonesische) letterkunde in het bezit blijkt te zijn van verhalen, die in de Sanskriet literatuur parallellen hebben, niet a priori aannemen dat de Javaansche die aan de Sanskriet letterkunde ontleend heeft. Afwijkingen in den loop der verhalen of in de namen behoeven ook niet steeds aan verbasteringen bij de ontleening door de Javaansche letterkunde toegeschreven te worden. Het zou zelfs denkbaar zijn dat het Javaansche verhaal een oorspronkelijker vorm bewaard heeft. Immers beide, zoowel de Javaansche als de Sanskriet literatuur, kunnen dat verhaal ontleend hebben aan den verhalenschat der volken van den Austrischen taalstam. Daarvan is de eene tak, de Austroaziatische, reeds vroeg bijna in zijn geheel opgegaan in de Hindoeïstische beschavingswereld, waarvan hij een der samenstellende bestanddeelen werd, terwijl de andere, de Austronesische, grootendeels zelfstandig is gebleven (in Indonesië).

Ten aanzien van Moslimsche verhalen is er in de Javaansche (of een andere Indonesische) letterkunde evengoed een scheiding te maken tusschen ontleend en inheemsch als ten aanzien van de djaman-boeda-verhalen. Tot de inheemsche groep zullen te rekenen wezen sommige op Java gangbare Wali- en Ménak-verhalen, welke in wezen oude sprookjes in een Moslimsch gewaad zijn. Deze groep zal echter waarschijnlijk minder groot blijken te zijn dan de overeenkomstige, inheemsche groep onder de djaman-boeda-verhalen. De uitheemsche, ontleende Moslimsche verhalen zijn, zooals reeds is opgemerkt, waarschijnlijk bijna alle van Voor-Indisch-Perzisch-Moslimsche herkomst.

Een dergelijke scheiding behoort ook in de Voor-Indisch-Moslimsche literatuur en overlevering gemaakt te worden. Ten aanzien van de toepassing van den Islam in het leven der Moslims heeft de wetenschappelijke beschouwing een over-

eenkomstige scheiding, in theorie althans, reeds lang gemaakt. Men onderscheidt het ontleende Arabische orthodoxe stelsel (de kitab's) en het volksgeloof met de volksgebruiken. Zoo zou men ook kunnen onderscheiden de Arabische kanonieke Moslimsche geschiedenis (kanonieke overlevering, Profetengeschiedenis en Chalifaats-geschiedenis) en plaatselijk of gewestelijk gangbare verhalen (heiligenlegenden en dergelijke). In deze laatste zal overal zeker veel oud-inheemsche bouwstof verwerkt zijn.

De Perzische invloed, die den Voor-Indischen Islam heeft doortrokken, schijnt daar echter het maken van een zuivere scheiding te bemoeilijken.

De Voor-Indisch-Moslimsche letterkunde en overlevering in haar geheel is thans hier helaas nog te weinig bekend om zelfs maar haar verband met de Indonesisch-Moslimsche in het algemeen duidelijk te kunnen maken. Een zuivere scheiding van haar samenstellende bestanddeelen zal pas na veel onderzoek te bereiken zijn. Dan zal men er ook pas toe kunnen overgaan het verband van eenige dier samenstellende deelen in het bijzonder (de oud-inheemsch Indische) met overeenkomstige elementen van de Indonesische Moslimsche letterkunde vast te stellen.

Wat nu betreft de S. Baron Sakèndèr, de verhouding van de twee elementen van het eerste deel, uitheemsch Alexander-verhaal en Javaansche mythen en sprookjes, is waarschijnlijk zoo dat de Javaansche schijver de onderdeelen van het hem bekend geworden uitheemsche verhaal heeft vereenzelvigd met Javaansche verhalen, en deze tot één geheel heeft verwerkt. Het ontleend verhaal is in hooge mate geadapteerd.—Wat was nu echter het punt van aanraking?

Na de inhoudsopgave van de S. Baron Sakèndèr en de schets van de Voor-Aziatische Alexander-verhalen, die boven gegeven zijn, gelezen te hebben, zal men moeten erkennen dat de punten van overeenkomst van Sakèndèr's geschiedenis met

het Alexander-verhaal niet zeer opvallend zijn. Toch moeten zij in den tijd van het ontstaan van de S. Baron Sakèndèr zoo duidelijk geweest zijn, dat den held het recht op het dragen van den naam Alexander niet ontzegd kon worden. Dat hem de naam Alexander toegekend zou zijn slechts „tot meerderen luister, zonder dat hier aan werkelijke verwarring of identiteit met den Macedoniër behoeft gedacht te worden”, zooals Dr. Cohen Stuart meende, zou geheel in strijd zijn met wat wij weten en gedeeltelijk nog kunnen navoelen van de magische gedachtensfeer, waarin werken als de S. Baron Sakèndèr zijn ontstaan. De naam van een persoon of zaak is voor die denkwijze van de grootste beteekenis, de naam is volkomen identiek en verwisselbaar met de persoon of de zaak waar zij bij behoort. Vandaar dat zij verwisseld wordt voor een andere, wanneer die persoon of zaak in wezen verandert, groeit, een hoogere wijding ontvangt, enz. Daarom kan men zich moeilijk voorstellen dat de schrijver van de S. Baron Sakèndèr aan zijn held den naam Sakèndèr zou hebben durven geven, zonder volkomen overtuigd te zijn van zijn identiteit met de hoofdpersoon van de verhalen, die hij gebruikte.

Dat de S. Baron Sakèndèr betrekkelijk zoo weinig gemeen heeft met de Voor-Aziatische Alexander-verhalen moet toegeschreven worden daaraan, dat de schrijver deze slechts uit onduidelijke overleveringen kende. Deze overleveringen heeft hij in verband gebracht met verhalen uit de Javaansche mythologie en sprookjeswereld, hen zoo in een voor hem en zijn hoorders gemakkelijker te begrijpen vorm gietende. Hoe zou dit ook anders kunnen. Het zou alweer geheel in strijd zijn met de denkwijze, die wij kennen uit de oudere Javaansche letterkunde, scheiding te maken tusschen eigen en vreemd in verhalen en mythologie.

Om verband te kunnen leggen moet er echter een punt van aanraking zijn geweest

tusschen het Alexander-verhaal, zooals de schrijver van de S. Baron Sakèndèr dat kende, en de Javaansche mythen of sprookjes, die hij gebruikte. In de gedachten van den schrijver waren zij natuurlijk in wezen identiek, anders zou hij de hoofdpersonen van beide niet denzelfden naam hebben kunnen geven. Slechts een aanduiding waar dit punt van aanraking gelegen moet hebben (waarin de wezenlijke identiteit bestaan heeft voor het bewustzijn van den schrijver), kan in het volgende gegeven worden. Door hier dieper op in te gaan zou men komen op het gebied van de vergelijkende folklore.

Hier kan slechts dit opgemerkt worden. Wanneer men in de Javaansche mythen- en sprookjes-letterkunde verhalen kan aanwijzen, die, zonder ontleend te zijn aan het Alexander-Sakèndèr verhaal, daarmee onmiskenbaar wezenlijke trekken, motieven, gemeen hebben, dan kan men aannemen dat die motieven ook afgescheiden van het Alexander-verhaal op Java bekend waren. Dan kan men die motieven ook beschouwen als de punten van aanraking van het Alexander-verhaal met de Javaansche letterkunde, die het mogelijk hebben gemaakt dat dit verhaal in die letterkunde werd versmolten.

Voor de waardeering van het Alexander-verhaal in het algemeen kan het aanwijzen van parallellen in de Javaansche mythen- en sprookjes-letterkunde ook van belang zijn. Tot de vorming van het Alexander-verhaal zelf in de Voor-Aziatische literaturen heeft ongewijfeld de mythe of het sprookje voor een groot deel bijgedragen. En men weet hoe groot de overeenkomst kan zijn van mythen en sprookjes ook van zeer ver van elkaar verwijderde volken, een overeenkomst die o.a. kan berusten hetzij op gemeenschappelijke oorsprong der verhalen, hetzij op onderlinge ontleening. Daarom is het niet ondenkbaar dat de Javaansche mythen of sprookjes, die de Javaansche schrijver als identiek met het Alexander-verhaal voelde, werkelijk in wezen daarmee verwant

zijn, langs den weg van de Voor-Aziatische mythen of sprookjes, die den grondslag vormen van het Alexander-verhaal. De interpretatie die de Javaansche dichter in de S. Baron Sakèndèr geeft van het Alexander-verhaal, blijkend uit zijn identificatie daarvan met bepaalde Javaansche mythen of sprookjes, zou dus wel een aanwijzing kunnen wezen van den weg, waarlangs men kan komen tot een helderder inzicht in het wezen van zekere Alexander-verhalen ook van andere literaturen.

Bij het zoeken naar parallellen van het Alexander-Sakèndèr-verhaal in de Javaansche mythen- en sprookjes-literatuur kan men voorloopig als motieven beschouwen de wezenlijke trekken die de Sêrat Baron Sakèndèr en het Voor-Aziatische Alexander-verhaal, zooals dat boven geschetst is, gemeen hebben.

Deze gemeenschap bestaat m.i. voornamelijk in het volgende. Alexander en Sakèndèr worden beiden geboren als de zoon van een verstooten of veronachtzaamde vrouw. Beiden komen terecht in een rijk waarop zij wegens de afstamming van hun vader recht hebben, en trouwen de prinses van dat rijk. Beiden gaan groote tochten ondernemen naar vergelegen landen, en beleven vreemde avonturen, die hen in aanraking brengen met de bovenmenschenlijke machten en den oorsprong van het leven. Wanneer men deze trekken in een niet ontleend Javaansch verhaal aantreft mag men het, dunkt me, als een parallel op één lijn stellen met het Alexander-Sakèndèr-verhaal. Later zal blijken dat in deze motieven slechts enkele kenmerkende trekken verwerkt zijn van een verhaal, dat een veel ruimer omvang en een zeer wijde strekking heeft.

De moeilijkheid bij het aantoonen van onafhankelijke parallellen in de Javaansche letterkunde bestaat grotendeels daarin, dat men er zelden geheel zeker van kan zijn, dat het gevonden Javaansche verhaal werkelijk niet ontleend is aan den Alexander-cyclus of althans in betrekkelijk laten tijd aan een uitheem-

sche literatuur, zooals dat klaarblijkelijk met de boven weergegeven verhalen uit de Paramajoga van R. Ng. Ronggawarsita het geval is. Hieronder volgen eenige verhalen waarvan m.i. wel aangenomen kan worden, dat zij niet in later tijd ingevoerde Javaansche mythen- of sprookjes tot grondslag hebben. De motieven van het Alexander-Sakèndèr verhaal komen er evenwel slechts broksgewijze in voor. Dit gedeeltelijke resultaat kan echter de hoop wettigen dat bij meerdere bekendheid met de zoo buitengewoon uitgebreide Javaansche mythen- en sprookjesletterkunde, gangbaar in den vorm van dongèng's (sprookjes in proza), lakon's (tooneelstukken), of bewerkingen en verzamelingen daarvan, verhalen aangevoerd zullen kunnen worden, die nog meer van de genoemde motieven en in grooter samenhang in zich bevatten.

Van de wonderbaarlijke geboorte van den held en zijn latere grootheid vindt men een parallel in een Javaansche lakon, een tooneelstuk voor het platte-leerenpoppen-tooneel (Wajang Poerwa). Dr. Cohen Stuart heeft er reeds op gewezen als op een verhaal, waarin de bevruchtende kracht van de mangga een rol speelt, in een aantekening, waarin hij noemt de „Lampahan Praboe Wahônô, waar insgelijks de achthonderd gemalinnen van den Vorst van Ngastinô, na lang kinderloos te zijn gebleven, door die vrucht bezwangerd worden, terwijl, evenals in ons verhaal, een afgezonderde vrouw, tengevolge van het gebruik der pit, een schelp baart, waaruit vervolgens een knaap te voorschijn komt”.

Een lakon in den vorm, waartoe men op grond van Dr. Cohen Stuart's mededeeling zou besluiten, schijnt men thans in Sâlâ niet meer te kennen. Maar de episode waar hier melding van wordt gemaakt komt voor in een paar lakon's van de Wijang Madya.

De Wijang Madya, het Midden-Tooneel, is een schepping van P. A. A. Mangkoe-nagara IV, den dichterlijken Vorst, die in

zoo menig opzicht zijn stempel gedrukt heeft op de periode van nabloei van de poedjangga-letterkunde van Soerakarta. Tot het vervaardigen of doen vervaardigen van de Wajang Madya is hij gekomen door de voorstelling, dat al de lakon's van de verschillende soorten van Javaansch too-neel in een chronologisch verband behooren, en tezamen de geheele geschiedenis van den oorsprong in de godenwereld tot in den tijd van Madjapahit bevatten. De Poerwa-lakon's behandelen de oudste geschiedenis tot na de Bratajoeda. Van ouds kende men daarna de lakon's van de Wajang Gědog en Kroetjil, die geschiedenis uit den tijd van de rijken van Kađiri en Madjapahit heeten te behandelen. Om de gaping tusschen Wajang Poerwa en Gědog nu aan te vullen, is door of op last en aanwijzing van P.A.A. Mangkoenagara IV de serie van de Wajang Madya lakon's gemaakt met de daarbij behorende poppen, welke ook het midden houden in aankleding tusschen de Poerwa- en de Gědog-poppen.

De Wajang Madya heeft echter nooit veel ingang kunnen vinden. Nog steeds zijn in Sălă het meest populair de Wajang Poerwa lakon's, en in het bijzonder zekere sěmpalan's en tjarangan's daarvan, die hoofdzakelijk avonturen van Djanaka (Ardjoena) behandelen. Desniettemin zijn de Madya-lakon's toch de moeite van een nadere wetenschappelijke bestudeering evenzeer waard als die sěmpalan's en tjarangan's, omdat daarin, zooals in zoovele producten van de late poedjangga-literatuur, een groote hoeveelheid Javaansche overleveringen verwerkt en bewaard is gebleven. Dat de lakon's van de Wajang Madya „verzonnen” zouden zijn door P. A. A. Mangkoenagara IV of zijn helpers is op zich zelf reeds welhaast ondenkbaar; het hieronder volgende zal er toe kunnen bijdragen die dwaling uit den weg te ruimen. Wel kan men aannemen dat vele van de namen, vooral van de bijfiguren, die in de lakon's voorkomen, nieuw gemaakt zijn. Ook daaronder komen echter verscheidene

uit de oudere letterkunde bekende namen ofschoon in eenigszins verjongden vorm voor.

Hieronder volgt een inhoudsopgave van de Wajang-Madya-lakon's, waarin de episode van de wonderbaarlijke geboorte voorkomt.

Lakon Pělěm Siptarasa (no. 6). Vorst Soedarsana (ook genaamd Joedajaka) van Ngastina heeft een ingaving van de Godheid ontvangen, dat hij zijn geslacht slechts zal kunnen voortplanten door middel van de Pělěm (mangga) Siptarasa. Hij zendt daarom zijn patih Soendjaja er op uit om die vrucht zoeken.

Sarsihawa, de jonge Prins van het Raksasa-rijk Manimantaka, heeft gedroomd van Dėwi Padmasari, de gemalin van Soedarsana van Ngastina, en begeert haar te bezitten. Hij wil Ngastina gaan beoorlogen en zoo tevens de nederlaag van zijn grootvader Drawilaka wreken. Op raad van zijn vertrouwde ěmban Ni Kěn Sakěli besluit hij echter Soedarsana te laten vermoorden en Padmasari te schaken.

Op last van Soedarsana komt Bambang Soemėnda zijn vader Rěsi Sadana halen van zijn patapan op de berg Manikmajil om zijn neef, den vorst van Ngastina, bij te staan met zijn raad. Op hun tocht naar Ngastina ontmoeten zij de Raksasa's van Manimantaka, die uitgezonden zijn om Soedarsana te vermoorden. De Raksasa's worden verslagen, Ni Kěn Sakěli wordt gedood.

Endang Poelawi, de dochter van Bagawan Wiswakarma, een Jaksa-toovenaar, die verblijft houdt in de grot Soenjaroeeri, is verliefd geworden op Soedarsana van Ngastina en wil zijn gemalin worden. Haar vader moet toegeven; hij verandert haar uiterlijk zoodat zij gelijkt op Padmasari, 's Vorsten gemalin, en laat haar zoo naar Ngastina gaan. Wiswakarma verandert daarna ook zijn leerling Prins Sarsihawa van Manimantaka, die Dėwi Padmasari wil bezitten, in een tweede Soedarsana. Deze gaat ook naar Ngastina.

Mahėswara, de Vorst van Sriwadari, gaat

op verzoek van zijn gemalin zelf op zoek van een middel om nakomelingschap te krijgen, nadat hij zijn rijk toevertrouwd heeft aan de zorg van zijn jongeren broeder Mahéspati.

Praboe Mahéswara en Patih Soendjaja ontmoeten elkaar in het woud. Zij vinden daar een Tjandanaboom, die verzoekt haar te verlossen van een vloek die op haar rust. Mahéswara en Soendjaja, als nakomelingen van Baŕara Wisnoe, zijn daartoe in staat; uit de boom komt een Widadari te voorschijn. Om haar bezit geraken Mahéswara en Soendjaja nu echter in strijd. Tenslotte weet de widadari hen te scheiden; zijn deelt hun mede dat de Pëlēm Siptarasa, die zij zoeken, het eigendom is van Bagawan Mintoena op den berg Rasamala. Mahéswara krijgt daarop de Widadari tot gemalin, omdat hij de oudste is; zij verdwijnt echter spoedig. Mahéswara gaat daarna op weg naar den berg Rasamala; Soendjaja keert terug naar Ngastina.

In Ngastina ontmoeten elkaar de pseudo-Soedarsana en de pseudo-Padmasari. Beiden meenen eindelijk de vervulling hunner wenschen bereikt te hebben; de pseudo-Soedarsana neemt zijn geliefde mede naar de grot Soenjaroeeri.

Praboe Soedarsana verneemt van zijn oom Rēsi Sadana dat de Pëlēm Siptarasa, die hij zoekt, in het bezit is van Bagawan Mintoena. Ook Patih Soendjaja brengt hetzelfde bericht. Soedarsana gaat daarop zelf op weg naar den berg Rasamala.

Bagawan Wiswakarma en zijn zoon Poelawa hebben in de grot Soenjaroeeri door sēntrēn (een soort spiritistische orakelceremonie) de voorspelling gekregen, dat Soenjaroeeri panandon land (land, als bruidschat aan een prinses gegeven) worden zal. De pseudo-Soedarsana komt aan zijn leeraar, Wiswakarma, toonen dat het hem gelukt is Dēwi Padmasari in zijn macht te krijgen; Wiswakarma ontnemt hem echter spoedig die illusie door beiden hun oorspronkelijke Raksasagedaante terug te geven. Sarsihawa en Poelawi schikken zich er ten slotte, op raad van den

magiër, in dat zij niet gekregen hebben wat zij wenschten, maar wat hun paste, en vertrekken naar Manimantaka. Wiswakarma en Poelawa trekken met de Danawa's en de dieren des wouds op tegen Ngastina, daar zij op zich hebben genomen den strijd voor Sarsihawa verder te voeren.

Bij Bagawan Mintoena op den Rasamala komen Mahéswara en Soedarsana samen. Mintoena verdeelt de gevraagde mangga onder hen; Mahéswara krijgt een klein stukje, daar hij slechts één gemalin heeft, Soedarsana de rest, daar hij er 24 zegt te hebben. De Bagawan zegt echter dat hij er 25 heeft. Die mangga moeten de vrouwen eten; wanneer zij later kinderen krijgen, moet aan Mintoena gevraagd worden dien kinderen namen te geven. De beide Vorsten keeren daarop terug naar hun land.

Als Sarsihawa, teruggekomen in Manimantaka, den dood van Ni Kēn Sakēli verneemt, ontsteekt hij in woede en stuurt zijn legermacht te hulp aan Ditya Poelawa, die tegen Ngastina optrekt.

Soedarsana verdeelt de mangga onder zijn gemalinnen. Ten slotte, als de vrucht op is, herinnert hij zich Dēwi Padmasari, de 25ste, die wegens ongenoegen uit het Vorsten-verblijf verbannen is en in een tuinpaviljoen verblijf houdt; voor haar is slechts de manggapit (pēlok) over. Van het eten van die mangga worden de vrouwen allen zwanger.

De krijgsbenden van Soenjaroeeri en Manimantaka, die nu tegen Ngastina oprukken, worden verstrooid en verslagen door Praboe Soedarsana en zijn legermacht.

Lakon Kidjing Nirmala (no. 8). Praboe Soedarsana besluit met de kinderen, die hem zijn 24 gemalinnen gebaard hebben, naar den berg Rasamala te trekken om Bagawan Mintoena te verzoeken hun namen te geven. Dēwi Padmasari, de in ongenade gevallen gemalin, die slechts de manggapit gekregen heeft, heeft in plaats van een menschenkind een schelp

kidjing) gebaard. Ook zij gaat daarmee naar den Rasamala.

Sarsihawa, de Vorst van Manimantaka en Bagawan Wiswakarma willen den strijd tegen Ngastina nog niet opgeven. Zij zenden opnieuw hun krijgslieden uit, en Wiswakarma gaat de Vorsten van Maḍḍenda en Manggada te hulp roepen.

Praboe Badjrapati van Ngéndraprasta zendt zijn jongeren broeder Badjraḱétoe uit om een geneesmiddel te zoeken voor zijn dochter Dèwi Erawati. Badjraḱétoe heeft een ontmoeting met de Raksasa's van Manimantaka; deze laatsten worden verslagen en verstrooid.

Soedarsana wordt op zijn tocht naar den berg Rasamala door een der Raksasa's van Manimantaka, die de rivieren beheerscht, onder water weggevoerd. Niemand kan den Vorst vinden, totdat ten slotte de Schelp, het kind van Dèwi Padmasari, den Raksasa overwint en zijn vader weer boven water brengt. Soedarsana schiet, weer verder gaande op zijn tocht, op een blauwzwarte kreupele kind; dit blijkt echter weer een Raksasa te zijn, die hem mede neemt de lucht in. Weer is alleen de Schelp in staat den Raksasa te overwinnen en zijn vader te redden. Soedarsana erkent den Schelp nu als zijn zoon en laat Dèwi Padmasari in zijn gevolg meereizen naar den berg Rasamala.

Bij Bagawan Mintoena op den berg Rasamala ontmoeten elkaar Soedarsana van Ngastina, Badjrapati van Ngéndraprasta en Mahéswara van Sriwadari. Mintoena bevrijdt den Schelp van zijn niet-menschelijk omhulsel, geeft al de kinderen namen en huwelijkt de zoons van Soedarsana uit aan de dochters van Badjrapati en Mahéswara. Bagawan Mintoena zelf gaat mee met Soedarsana naar Ngastina.

Op den terugtocht ontmoeten zij weer krijgslieden van Manimantaka die in het woud verblijf houden. Ook deze worden door den Schelp overwonnen.

Droemasa en Tjitrasoma, de Détya

vorsten van Maḍḍenda en Manggada komen Sarsihawa te hulp in zijn strijd tegen Ngastina. Zij worden echter verslagen. Allen behalve Sarsihawa onderwerpen zich.

Op raad van Bagawan Mintoena verlegt Praboe Soedarsana nu zijn Kraton naar Tanah Jawa; de nieuwe Kraton zal heeten Jawastina.

In latere lakon's treedt Kidjing Nirmala onder den naam Sariwahana als Vorst van Jawastina op.

Deze twee lakon's zijn hier zoo uitvoerig medegedeeld, ook omdat er tot nu toe nog bijna niets bekend is gemaakt over de Wajang Madya. Zij zijn tevens een goed voorbeeld van het verband dat zoo dikwijls bestaat (ook in zeer vele Poerwa-lakon's, zelfs al behooren zij tot het z.g. oorspronkelijke Bratajoeda- of Rama-verhaal, om niet te spreken van de Wajang Gëdog en Kroetjil) tusschen een Javaansch tooneelstuk en een oud verhaal, een mythe of sprookje, dat soms ook nog gangbaar is in den vorm van een dongèng.

Hetzelfde motief, - de zoon van een veronachtzaamde vrouw, geboren als schelp tengevolge van het eten door zijn moeder van een mangga-pit blijkt een groot held te zijn en komt tot macht en aanzien - vindt men dus in de S. Baron Sakèndèr, de lakon Praboe Wahana en de twee vermelde lakon's van de Wajang Madya. De laatste twee zijn daarvan zeker de jongste. De verschillen, ook in de namen, beletten echter aan te nemen, dat zij naar de Baron Sakèndèr nagevolgd zouden zijn. De waarschijnlijkste voorstelling van den gang van zaken, die men zich maken kan, is de volgende. De Wajang Madya lakon's zijn opgebouwd met gebruikmaking van een oud bekend sprookjes-motief, en ditzelfde motief was ook eerder reeds gebruikt voor de S. Baron Sakèndèr en voor de lakon Praboe Wahana. Deze oudere lakon heeft waarschijnlijk als onmiddellijk voorbeeld voor de Wajang Madya lakon's gediend.

De merkwaardigste geschiedenis van dit eerste deel van de S. Baron Sakèndèr om haar parallel in de Javaansche letterkunde, is echter het relaas van Sakèndèr's tochten en de aanleiding daartoe. Men kan dit terugvinden in de S. Manikmaja ⁸⁾.

De S. Manikmaja is een poëtische bewerking van kosmogonisch-mythologische verhalen. De tegenwoordige bewerking (uitgave De Hollander, Verh. Bat. Gen. 24, 1852) is volgens de Javaansche letterkundige traditie, welke C. F. Winter heeft vastgelegd in zijn Zamen spraken, vervaardigd in den tijd van Kartasoera. Niets pleit hier tegen. De naam van het voorbeeld in ouder Javaansch (Kawi) was, volgens die overlevering, Sêrat Djitapsara. Dit komt in zooverre goed uit, dat R. Ng. Ronggowarsita een werk van dezen naam herhaaldelijk als bron noemt in zijn S. Paramajoga. En inderdaad heeft de inhoud van dit laatste werk verscheidene punten van overeenkomst met de S. Manikmaja, vooral ten opzichte van de Goden-geschiedenis. Met de Tantoe Panggëlaran heeft de S. Manikmaja ook wel wat gemeen, maar m.i. niet genoeg om zonder nadere berichten van afhankelijkheid te kunnen spreken. Later is er wellicht gelegenheid, hierop terug te komen.

Het gedeelte van de S. Manikmaja, dat te vergelijken is met het boven weergegeven verhaal van Sakèndèr, is het volgende.

Kanékapoetra, de zoon van Tjatoerkana en de kleinzoon van Darmadjaka beoefent tapa in den Oceaan. Hij heeft in zijn bezit de Rëtna Doemilah, het Lich-tende Juweel. Bațara Goeroe wordt opmerkzaam op den gloed (tédja), genaamd Soebasiti (omdat hij in het water is),

dien Kanékapoetra uitstraalt. Wanneer hij bestand blijkt zoowel tegen de verleidingen der Widadari's als tegen de bovennatuurlijke macht der Goden, die Bațara Goeroe op hem afstuurt, daalt deze zelf tot hem af. Kanékapoetra weet Bațara Goeroe op diens vraag te bewijzen dat hij de oudste is. Hij deelt Bațara Goeroe namelijk iets mede, wat deze nog niet wist. Voordat Hemel en Aarde en al het overige bestonden, hoorde Sang Hjang Pramésti, de Eerste der Goden, reeds het geluid van een klok (gënta). Pramésti is dus niet in waarheid de Oudste. Die klok klonk om door het geluid, den gehoorzin, de aanwezigheid van Sang Hjang Tanana (het Niet) kenbaar te maken. Alles op Aarde en in den Hemel heeft zijn weder-gade, zegt Kanékapoetra verder; manlijk en vrouwelijk, dag en nacht. Alleen twee dingen niet: op Aarde de oewa ⁹⁾, in den Hemel de Sterren. Deze twee behoorren daarom bijeen als de Ouden; nieuw is alles wat behoort hij Sang Hjang Pramésti.

Nadat hij dit gehoord heeft, erkent Bațara Goeroe Kanékapoetra als zijn ouderen broeder. Hij noodigt hem uit mede te gaan naar het Godenverblijf en geeft hem heerschappij over de Goden. Kanékapoetra krijgt later den naam Narada.

Bațara Goeroe wenscht nu de Rëtna Doemilah, die Kanékapoetra in de hand houdt, te zien. Het kostbare Juweel valt echter; het valt door alle zeven aardlagen heen, totdat het terecht komt bij Sang Hjang Ontaboga, den Onderwereldslang, die het ophapt.

Kanékapoetra en de Goden gaan op weg om de Rëtna Doemilah terug te vinden. Ontaboga wil hun het Juweel niet afstaan; daarom wordt hij meegenomen naar het Godenverblijf, gepikoeld door de Goden. Onderweg wordt Ontaboga steeds kleiner, totdat hij ten slotte ge-

8) Het verband van S. Manikmaja en S. Baron Sakèndèr schijnen sommige Javaansche letterlievenden nog wel gekend te hebben. Ten minste in Jav. HS. Bat. Gen. No. 133, een afschrift uit Koedoes, door den Heer Knebel in 1877 aangeboden, vindt men die twee werken achter elkaar.

9) Oewa beteekent in het Javaansch oom zoowel als tante, ouder dan vader en moeder. Voor oom en tante jonger dan vader en moeder bestaan de woorden paman en bibi.

heel verdwijnt. Als de Goden dan voor Baṭara Goeroe verschijnen, blijkt Ontaboga daar reeds aangekomen te zijn. Hij geeft nu de Rētna Doemilah, hier ook genoemd Tjoepoe Astagina (Achtkantige Urn) af aan Baṭara Goeroe. Niemand kan de Urn echter openen. Ten slotte verbrijzelt Baṭara Goeroe haar tegen de grond. Zij blijkt te bevatten een meisje, Dēwi Tisnawati.

Dēwi Tisnawati groeit op in het Godenverblijf tot een vrouw zoo schoon, dat de Godinnen Oema, Ratih en zelfs Dēwi Sri slechts waardig zijn haar dienaressen te wezen. Als zij veertien jaar oud is, begeert Baṭara Goeroe haar tot zijn gemalin te maken. Zij maakt haar toestemming echter afhankelijk van de vervulling van drie wenschen: kleeding, die niet verslijt, voedsel dat men zijn geheele leven eet, wanneer men het eens gegeten heeft, en een gamēlan kaṭoprak.

Baṭara Goeroe belooft haar dit alles te zullen verschaffen. Hij stuurt zijn kleinzoon Kala Goemarang, den zoon van Baṭara Kala, op zoek uit. Deze voldoet gaarne aan dit bevel. Hij vertrekt uit het Godenverblijf, zich gedragende als een dolleman. In den tuin Bandjaran Sari ziet hij Dēwi Sri, de gemalin van Sang Hjang Wisnoe, baden in de Blauwe Zee¹⁰). Kala Goemarang begeert haar te bezitten en eischt, als klontāngan van Baṭara Goeroe, haar op van Wisnoe. Zij weigert echter op het voorstel in te gaan, en vlucht op raad van Wisnoe naar Mēṇḍang Kamoelan. Kala Goemarang achtervolgt haar; op weg wordt hij echter tot een zwijn. In Mēṇḍang Kamoelan gekomen, vaart Dēwi Sri in het lichaam van de Vorstin Dēwi Darmanastiti, Wisnoe in dat van den Vorst Praboe Mangoekoehan.

Baṭara Goeroe kan zijn liefde tot Tisnawati intusschen niet langer bedwingen, hij maakt gebruik van zijn overmacht.

10) Dēwi Sri was vroeger bestemd geweest de gemalin te worden van Baṭara Goeroe, maar Sang Hjang Wisnoe had haar geroofd.

Zij sterft echter in zijn omhelzing. Baṭara Goeroe beveelt dan Kanékapoetra haar te begraven in Mēṇḍang Kamoelan, waar Mangoekoehan vorst is. In een woud waar veel sawaboomen zijn, nadat het hout geveld is, de Zon erop neergezien, en het Vuur het gegeten heeft, moet zij begraven worden. Als dit geschiedt is, groeien uit Tisnawati's graf de landbouwgewassen: kokos, rijst, pisang en djagoeng.

Tisnawati, zegt de dichter dan, was één met Dēwi Sri.

Het eerste gedeelte van dit verhaal, de geschiedenis van Kanékapoetra-Narada, komt ook voor in de Sērat Paramajoga van R. Ng. Ronggawarsita, in hoofdstuk 12. Daar wordt het volgende verteld.

Tjatoerkanaka is de zoon van Poerbawiséa, ook geheeten Darmadjaka of Wēning (de Reine), den oudsten zoon van Noerrasa, Anwar's (Noertjahja's) eenigen zoon. Wēning's jongere broeder is Wēnang (de Machtige), die de stamvader wordt van het geslacht der wereldbeheerschende Goden, waartoe ook Sang Hjang Djagadnata (de Heer der Wereld) behoort. Tjatoerkanaka heeft vijf kinderen, de oudste drie bij Dēwi Laksmi, die later tot één versmolten wordt met Dēwi Doerga; het zijn: Kanékapoetra, Pritandjala, Dēwi Tiksnawati, Tjatoerwarna en Tjatoerboga. Kanékapoetra ontvangt van zijn vader de juweelen urn Lingga Manik, waarin diens zaad (dus iets anders dan de Rētna Doemilah, welke volgens de S. Paramajoga tot de poesaka's van het jongere geslacht van Wēnang behoort). Hij gaat tapa beoefenen in den Oceaan.

De rest van het verhaal in de Sērat Paramajoga komt op hetzelfde neer als het boven weergegevene uit de Sērat Manikmaja. Alleen wordt niet verteld waarmee Kanékapoetra Baṭara Goeroe bewijst dat hij ouder is. Ook eindigt het met den intocht van Kanékapoetra-Narada in het Godenverblijf; van de Lingga Manik verneemt men verder niets meer.

Wanneer men na vergelijking van de

S. Baron Sakèndèr, de S. Manikmaja en de Wajang Madya lakon's zou willen bijeen zetten, om een overzicht te krijgen, welke trekken van het Tisnawati-verhaal deze werken gemeen hebben, dan zou men ongeveer het volgende vinden.

A. In den Voortijd heeft er een splitting plaats tusschen een Oudere Linie, die in verband staat met Water, Aarde en Onderwereld, en een Jongere, Heerschers-Linie. — Kawitparoe, Sakèndèr's vader, staat door den koophandel in connectie met de Zee. De geboorte van Sakèndèr en Kidjing Nirmala als schelp wijst op verband met het water. Zoo ook de naam Mintoena, die, door middel van de manggapit, eigenlijk de vader van Sakèndèr is. Immers, afgaande op de spreekwijze „*lir mimi mintoena*": „gelijk minnende krabben", om aan te duiden groote echtelijke verkleefdheid, heeft het Javaansch het woord mintoena opgevat als synoniem met of manlijk van mimi, krab. Eigenlijk zou mintoena (Sanskriet *mithunā*) liefde moeten beteken. De naam Kawitparoe zou men wellicht mogen verklaren als „in Oorsprong Afgescheiden (Afgelhalveerd)" indien men paroe hier als paro (helpt) mag lezen; oe en o zijn in verscheidene Javaansche dialecten nagenoeg gelijkwaardig. Dat Kawitparoe een oudere broeder is van den Vorst van Sēpanjol erkent deze zelf uitdrukkelijk, evenals Baṭara Goeroe Kanékapoetra-Narada als ouderen broeder (kakang; van dezelfde generatie maar lid van een oudere linie) erkent¹¹⁾. In de S. Baron Sakèndèr wordt het verband van Sakèndèr met de Oudere Linie buitendien duidelijk gemaakt door zijn metgezellen de Slang, het Paard en de Vogel, die zeggen zijn broeders te zijn.

11) In de Wajang-Madya-lakon's is deze verwantschaps-betrekking omgekeerd. Soedarsana, de vader van Kidjing Nirmala, is een jongere broeder van Gëndrajana. Deze is éerst Vorst van Ngastina, later krijgt Soedarsana het Vorstendom als belooning voor zijn deugden en diensten. Gëndrajana moet

B. Een lid van de Oudere Linie verworft zich groote bovennatuurlijke kennis en macht, en komt in aanraking met de Jongere Linie. — Op de bovennatuurlijke macht van Kanékapoetra-Narada, Sakèndèr en Kidjing Nirmala vestigen alle verhalen de aandacht. De aanraking met de Jongere Linie geschiedt in alle drie de verhalen eenigszins anders. Het meest overeenkomst hebben de S. Baron Sakèndèr en de Wajang-Madya-lakon's, beide kennen een huwelijk van den Vorstenzoon van de ééne Linie (de Oudere volgens de S. Baron Sakèndèr, de Jongere volgens de Wajang Madya) met een prinses van de andere¹²⁾. Deze huwelijken schijnen echter verder niet veel invloed te hebben op den loop van het verhaal. In de S. Manikmaja en de S. Paramajoga word Baṭara Goeroe slechts opmerkzaam op Kanékapoetra door diens buitengewoon groote bovennatuurlijke macht. Daarna ontwikkelt zich een gesprek en wordt Kanékapoetra in het Godenverblijf opgenomen. Hier eindigen de Wajang-Madya-lakon's, die te vergelijken zijn met het hier behandelde. Eenige iets verderop voorkomende lakon's hebben wel betrekking op de Rijst, maar geven toch niet hetzelfde verhaal, ofschoon bijna dezelfde naam (Soetiksnawati) erin voorkomt¹³⁾.

zich elders een andere kraton stichten (Widarba). Wel speelt Gëndrajana's zoon Narajana later een rol in een Rijst-verhaal (zie beneden), maar dit is niet het Tisnawati-verhaal. De oorzaak van de verschuiving, die hier blijkbaar plaats heeft gehad, zou ik niet weten aan te wijzen. Het voorkomen van het Schelp- en van een Rijst-verhaal kort na elkaar in de Wajang-Madya-lakon's is echter te beschouwen als een overblijfsel van de voorstelling dat beide bijeen behooren.

12) In de lakon Tribagna (no. 9) huwt Potraka, de zoon van Soedarsana van Ngastina (waarschijnlijk wel dezelfde als Kidjing Nirmala) met de jongste dochter van Gëndrajana van Widarba, omdat hij de oudste dochter heeft helpen redden uit de handen van den Raksasa Wërkakétoe van Wërkastala.

13) In de lakon Sara-artjana (no. 10) is Narajana, de Vorstenzoon van Widarba, uitgetrokken om alles wat voor het gewas schadelijk is (vooral schadelijke dieren) te bestrijden. Hij krijgt hierbij leiding van Dewi Pratiwi (de Aarde). Hij vindt op zijn tocht

C. Door toedoen of bemiddeling van het lid van de Oudere Linie geraakt de Vorst (van de Jongere Linie) in het bezit van een Beginsel van Leven, Vegetatie en Vuur uit den Oceaan of de Onderwereld. — De S. Manikmaja en de S. Baron Sakèndèr stemmen erin overeen dat de held, Kanékapoetra-Sakèndèr, een tocht naar den Oceaan of de Onderwereld gaat maken (waar hij vandaan komt) en daar den momenteelen bezitter van het Beginsel bedwingt, zoodat dit, gedeeltelijk van zelf, bij den Vorst komt. De aanleiding tot den tocht verschilt echter, evenals de vorm waarin het Beginsel verschijnt. In de S. Manikmaja is de aanleiding de val van het Lichtende Juweel zelf uit Kanékapoetra's hand in den bek van Ontaboga, den Onderwereldslang. Kanékapoetra daalt daarop neder en bedwingt Ontaboga; de Goden doorwoelen zijn geheele lichaam, totdat hij eindelijk zelf het Juweel aan Bařara Goeroe gaat brengen¹⁴). In de S. Baron Sakèndèr doodt Sakèndèr (vroeger reeds, voordat hij in Sěpanjol komt) Mintoena, den vader van Sajěmpraba (en, door de manggapit, eigenlijk ook zijn eigen vader). Sajěmpraba komt daarop uit eigen beweging naar Sěpanjol om Mintoena te wreken op Sakèndèr (eigenlijk haar broeder).¹⁵)

D. De Vorst wil het Beginsel, dat hem van de zijde van de Oudere Linie in handen is gekomen, benutten en tot ontwikkeling brengen. Hij laat zich daar-

Dèwi Soetiksawati, de dochter van Patih Soetiksna van Widarba. Zij is in steen veranderd door een Gandarwa-Vorst; Narajana onttoovt haar. In de daarop volgende lakon Lintang Karahatan zet Narajana zijn strijd tegen de ama's voort met hulp van de Gandarwa's, hij huwt ten slotte met Soetiksawati.

14) Gedeeltelijk een doublet hiervan is misschien de passage in de S. Baron Sakèndèr, die verhaalt dat Kawitparoe (Oudere Linie) uit het lichaam van zijn moeder gesneden werd, nadat deze zwanger gestorven was.

15) De naan Sajěmpraba duidt ook, evenals Rětna Doemilah (Het Lichtende Juweel) op Vuur-karakter. Sajěmpraba (Sanskriet: Swajamprabhā, de naam van een Hemelnimf, Apsaras) beteekent: „Vanzelf Lichtend”.

toe door het lid van de Oudere Linie macht over het Beginsel (dat immers ook tot de Oudere Linie behoort) verschaffen. — Zoowel de S. Manikmaja als de S. Baron Sakèndèr, kennen in dit verband een tocht van een bode, uitgezonden door den Vorst op aanwijzing van Tisnawati-Sajěmpraba, om zekere dingen te zoeken. In de S. Manikmaja stelt Tisnawati het vinden dier dingen als voorwaarde voor haar overgave aan Bařara Goeroe. In de S. Baron Sakèndèr uit Sajěmpraba slechts den wensch die dingen te bezitten, nadat zij reeds vereenigd is met den Vorst. In beide verhalen zijn de gewenschte dingen zinnebeeldige uitdrukkingen voor de voornaamste kultuurgewassen. In de S. Manikmaja de onverslijtbare kleeding: katoen, het voedsel dat niet verveelt: pisang, de gamėlan kařoprak: het rijstblok: de rijst¹⁶). In de S. Baron Sakèndèr de gouden pisang, de gouden rijstvogel: de rijst, de gouden katoenhekel: de katoen. In waarheid zijn zij echter, vooral de rijst, het Leven (of, als men wil, de Ziel) van Tisnawati-Sajěmpraba. Dit blijkt duidelijk genoeg. Immers uit Tisnawati's graf in Měndang Kamoelan komen de gewassen op; Sajěmpraba erkent zelf in de S. Baron Sakèndèr zonder den rijstvogel niet te kunnen leven. De Vorst krijgt dus het Leven van Tisnawati-Sajěmpraba in handen, nadat zij zelf hem aangewezen heeft wat dit is. Dit moet wel de verklaring zijn van deze passage, die in geen van beide verhalen geheel duidelijk uitgewerkt wordt. Hij, die den Vorst dat Leven verschaft, is in de S. Baron Sakèndèr het lid van de Oudere Linie, Sakèndèr. Deze is hiertoe in staat omdat Sajěmpraba ook tot de Oudere Linie behoort, ja eigenlijk zijn zuster is. In de S. Manikmaja is in deze passage in plaats van Kanékapoetra als bode opgetreden Kala Goemarang, een kleinzoon of eigen-

16) Zie voor de kařoprak de opstellen van den Heer en Mevrouw Brandts Buijs-van Zijp in Djāwā over volksmuziek, vooral dat over Oude Klanken (1925).

lijk een verschijningsvorm van Baṭara Goeroe zelf. Dit mag men waarschijnlijk wel toeschrijven aan de versmelting op dit punt van het Tisnawati- met het Sri-Sadana-verhaal; in plaats van het zoeken naar de door Tisnawati gewenschte dingen is de achtervolging van Dèwi Sri gekomen. De dichter tracht de verwarring later op te lossen door te zeggen dat Dèwi Sri en Tisnawati eigenlijk één zijn ¹⁷).

E. De Vorst (van de Jongere Linie) gebruikt geweld tegen het Beginsel van Leven, inmiddels als Vrouw verschenen, dat tot de Oudere Linie behoort. — In de S. Manikmaja gebruikt Baṭara Goeroe eerst geweld om de Juweelen Urn, die Tisnawati bevat, te openen, door haar tegen den grond te werpen. Daarna nog eens als hij van zijn overmacht tegenover haar gebruik maakt. In de S. Baron Sakèndèr is het element van geweld alleen duidelijk bij Sajèmpraba's dood. Zij sterft doordat Sakèndèr's gemalin, de prinses van Sépanjol (dus een lid van de Jongere Linie), den rijstvogel tegen den grond te pletter slaat. Die rijstvogel is Sajèmpraba's leven. Men merke op dat in beide verhalen het tegen den grond werpen een element van de geweldpleging uitmaakt. De bedoeling is blijkbaar dat het vrijkomende Leven (zooals in de S. Manikmaja Tisnawati's lijk) terugkeert tot de Aarde, de Oudere Linie, waartoe het behoort.

F. Nadat de Vorst (van de Jongere Linie) macht heeft gekregen over het Beginsel van Leven, de Vrouw (van de Oudere Linie) en geweld heeft gebruikt, sterft dat Beginsel en verdwijnt. Uit dat sterven komt het vegetatieve leven te voorschijn. — De S. Manikmaja doet het

voorkomen alsof Tisnawati sterft alleen tengevolge van Baṭara Goeroe's geweld-daad, zonder dat of juist als gevolg daarvan dat haar wenschen niet vervuld zijn. De voorstelling van de S. Baron Sakèndèr, dat Sajèmpraba sterft doordat haar Leven (de rijstvogel) in handen van haar Vijand (de Jongere Linie) is, is duidelijker. De S. Manikmaja heeft daarentegen weer de begrafenis van Tisnawati in de Aarde en het groeien van de kultuurgewassen op haar graf. In de S. Baron Sakèndèr vindt men alleen dat het lijk van Sajèmpraba in de Zee (haar element) wordt geworpen. Van de kultuurgewassen wordt daar niet meer gesproken.

Het is duidelijk dat deze stukken, vooral dat uit de S. Manikmaja, van het grootste belang zijn om een inzicht te krijgen in de oudere Javaansche ethno-kosmogonische mythologie. In aansluiting aan de conclusie der bespreking van het Tisnawati-verhaal door Dr. Rassers (De Zin van het Javaansche Drama, Bijdr. K. Inst. 81) mag men wel aannemen dat deze verhalen zeer oude gedachten bevatten, die wortelen in een „primitieve” voorstellingswereld. Daarmee hing samen een classificatie, indeeling, van al het bestaande in twee groepen, en, volgens Dr. Rassers, een daarmee overeenstemmende organisatie der menschenmaatschappij. Dr. Rassers ziet in het Tisnawati-verhaal vrij volledig een wijdings- of initiatie-mythe weergegeven. Het zou zijn de wijding van een man en een vrouw (Baṭara Goeroe en Tisnawati) die, zooals dat van elders bekend is, tot verschillende groepen van de maatschappelijke organisatie behooren, en een wijding, voorafgegaan door zware beproevingen, moeten ondergaan, voor zij als echtgenooten vereenigd kunnen leven.

Het is misschien aan te nemen dat het Tisnawati-verhaal in oorsprong gedeeltelijk op een stam-initiatie berust of daaraan verwant is. In zijn tegenwoordigen vorm zijn m.i. de sporen daarvan in dit

17) Eenige verwantschap kan het Sri-Sadana met het Tisnawati-verhaal inderdaad wel hebben, behalve het feit dat beide betrekking hebben op de rijst. Men merke op dat Sadana en Sri (in de lakon) broeder en zuster zijn, evenals (eigenlijk) Sakèndèr en Tisnawati, en dat in beide verhalen Baṭara Goeroe (of Kala, wat op hetzelfde neerkomt) Sri-Tisnawati achtervolgt.

verhaal en ook in de S. Baron Sakèndèr echter niet zeer duidelijk. Wel is het duidelijk dat de classificatie het geheele verhaal beheerscht. Het verband daarvan met een organisatie van de menschenmaatschappij, den stam in twee stamhelften, en met een daarop berustende initiatie-rite, is echter zoo het ooit in een vasten vorm op Java bestond, naar het mij voorkomt voor het bewustzijn van den Javaanschen schrijver reeds lang geheel vervaagd.

De classificatie in tweeën, een Oudere, donkere en een Jongere, lichtende groep, die in het Tisnawati-verhaal aan den dag treedt, komt ook reeds tot uiting in het begin van de S. Manikmaja. Daar wordt het volgende verteld.

Sang Hjang Manik, de Lichtende, is de Wereldbeheerscher, Sang Hjang Goeroe, één met Sang Hjang Wisésa. Sang Hjang Maja, de Donkere, die de Rětna Doemilah, het Lichtende Juweel, in handen heeft (immers het Licht is in het Duister inbegrepen, voor-ondersteld, zooals Ja in Neen) bezit de Aarde. Sang Hjang Maja heet ook Bařara Sěmar, welke naam de dichter, wellicht niet ten onrechte, met samar (duister) in verband brengt. Maja-Sěmar is dus volgens de S. Manikmaja de oorsprong van de Oudere, donkere groep in de classificatie.

De S. Paramajoga heeft een overeenkomstige passage. Sang Hjang Toenggäl, de zoon van Sang Hjang Wěnang, heeft daar tot zoons Bařara Ismaja en Bařara Manikmaja. De laatste, jongste, krijgt de heerschappij over de Drie Werelden en de poesaka's, waarbij de Rětna Doemilah, de eerste, oudste, die over de Djagat Soenjarœri. Bařara Ismaja draagt daar ook de namen Samara, Sěmar, Djagadwoengkoe, Djatiwisésa en Soerjakonřa¹⁸⁾.

18) In de Ménak-verhalen en de Wajang Ménak is Oemarmaja min of meer de Sěmar van R. Ambjah. Zou deze naam ook in verband staan met de bovengenoemde?

Ménak-verhalen, S. Paramajoga en S. Manikmaja bevatten alle drie, naast al het an-

Ook de uiteenzetting van Kanékapœtra-Narada in de S. Manikmaja, wiens verwantschap, zooals de Wajang die ook nog altijd kent, met Maja-Sěmar duidelijk wordt door beider bezit van de Rětna Doemilah, is zeer merkwaardig. De bedoeling is blijkbaar: alles wat gepaard, dus vruchtbaar, is, is te classificeeren in de Jongere, lichtende groep; wat niet gepaard, enkelvoudig, is, in de Oudere, donkere, waartoe Kanékapœtra zelf gerekend wil worden. Men bedenke hierbij dat de eigenaardige gestalte van Sěmar in de Wajang wel verklaard wordt als dragende de kenteekenen van onvuchtbaarheid of van bisexualiteit.

Nog meer reden tot denken geeft: de classificeering van oewa (dat hoogstwaarschijnlijk in verband staat met toewa, oud) in de Oudere groep en het feit zelf dat dit woord (de oudere ooms en tantes) evenals anak (de kinderen) een woord is dat beide geslachten omvat. Zouden deze twee feiten niet teruggaan op een oudtijds werkelijk bestaande classificatie der menschengemeenschap? Met Dr. Rassers' systeem zal dit wel overeen te brengen zijn. Met maatschappelijke verhoudingen in lang vervlogen tijden kan het Tisnawati-verhaal uit de S. Manikmaja ook in verband gebracht worden wanneer men het leest als het verhaal van Oudere en Jongere Linie, waartusschen Kanékapœtra, losgeraakt van zijn eigen familie, als de Middelaar optreedt, die een Vrouw van de Oudere aan den Vorst van de Jongere Linie overgeeft en van den ongelukkigen afloop daarvan voor die vrouw.

Zeer merkwaardig zijn de aangehaalde verhalen ook in verband met religieuze voorstellingen en gedachten van andere volken en tijden. R. Ng. Ronggawarsita noemt in de S. Paramajoga den Juweelen Lingga (Phallus) als behoorende bij de

dere, ook veel Perzisch-Indisch-Moslimsche elementen. De namen in deze verhalen zijn zeker grootendeels van Indische afkomst (ook Maja, = Mâyâ of = -maya?). Daaruit volgt echter nog niet dat de gedachten niet in Javaanschen bodem wortelen.

Oudere, donkere, onvruchtbare, aarde-groep, op een plaats overeenkomend met de vermelding van het Lichtende Juweel in de S. Manikmaja. Men bedenke hierbij hoe Dr. Bosch in zijn verhandeling over het Lingga-heiligdom van Dinaja (T. B. G. 64, 1924) duidelijk heeft gemaakt het verband van de Lingga met de aarde, de onderwereld, Agni-Roedra, vuur, zwart en dood. Het Lichtende Juweel, dat in het bezit is eerst van den Oude van de Zee, dan van de Onderwereldslang, om ten slotte als Tisnawati (na haar dood) de kultuurgewassen voort te brengen, is te vergelijken met het „in de aarde geabsorbeerde, latente vuur, terwijl de lingga de essentie van dat vuur, de uitslaande vlam, representeert” van Dr. Bosch.

Zou het door Dr. Bosch aangehaalde verhaal uit het „Dewadāru mahātmya” zelfs niet in oorspronkelijk verband staan met het boven weergegevene uit de S. Manikmaja? Die Sanskriet-tekst vertelt hoe de handeloze „tējas” (tédja, de vurige essentie of levenskracht) van Agni-Roedra-Āiwa door toedoen van de Rēsi's ten slotte tot heil der Drie Werelden als Lingga op aarde verschijnt. Op de plaats van de Rēsi's, de Priesters, Middelaars en Regelaars van het Sanskriet-verhaal zou dan Kanékapoetra van de S. Manikmaja komen te staan. Dit is zeer goed in overeenstemming te brengen met zijn anderen naam: Rēsi Narada. Men bedenke ook dat de Rēsi's in de Sanskriet letterkunde in verband worden gebracht met den Sterrenhemel, en dat volgens de S. Manikmaja de Sterren ook tot de Oudere groep behooren.

De tegenstelling tusschen Baṭara Goeroe en Kanékapoetra-Narada-Sēmar zou men kunnen formuleeren als de antithese van den jongeren geordenden Kosmos in zijn vele vormen tot den ouderen, ongedifferentieerden Chaos. Het is een tegenstelling die in het Javaansche denken herhaaldelijk terugkomt. Niet alleen in de verhouding van Sēmar en de hem verwante

figuren tot hun Heeren en beschermelingen, maar ook in de verhouding van Bima (Wērkodara) tot zijn broeders, in het bijzonder tot Ardjoena (Djanaka). Men denke aan lakon's als Bima Boengkoes en Bima Soetji. Een dergelijke onderscheiding vindt men terug in het denken van vele volken en tijden. Het is te betwijfelen of de Javaansche mythologie deze gedachte ontleend heeft aan het Hindoeïsme. Beide kunnen haar ontwikkeld hebben uit oude voorstellingen omtrent classificatie.

Als een verwante tegenstelling, ontwikkeld in de theologie, is waarschijnlijk wel op te vatten de onderscheiding van Boeddhisme en Siwaïsme in de Hindoeïstische periode van de Javaansche geschiedenis. Dr. Rassers heeft het verhaal van Boeboeksa en Gagang Aking, den Boeddhist en den Siwaïet, reeds in verband gebracht met een oude classificatie. Misschien kan men de tegenstelling in de theologie formuleeren als die tusschen transcendent en immanent. Zij ligt blijkbaar ook ten grondslag aan de dubbele bijzetting volgens het „kālacakra”-Boeddhisme van een Javaansch Vorst als Kērtanagara van Singasari, welke Ir. Moens heeft besproken in zijn verhandeling over het Boeddhisme op Java in zijn laatste bloeiperiode (T. B. G. 64).

In de S. Manikmaja staat het weergegeven verhaal in verband met de Rijst-verhalen; het heeft tot strekking de herkomst van de rijst en de andere kultuurgewassen te verklaren. Wellicht kent de Javaansche rijstbouw nog wel gebruiken, die er mee in verband staan. Tisnawati, de rijst, komt eigenlijk uit de Achtkantige Urn, de Aarde; zij is het Lichtende Juweel, het Aardvuur, dat behoort bij Kanékapoetra, den Wijze in den Oceaan, die van afkomst ouder is dan Baṭara Goeroe zelve. Voordat de rijst echter gereed is voor kultuur, voordat het Aardvuur nuttig aangewend kan worden, moet het omhulsel, de Urn, gebroken, Tisnawati overweldigd

worden. Daardoor komt zij pas geheel in de macht van den Vorst van de Jongere Linie, die de Kosmos, de Orde, vertegenwoordigt.

Bovendien is in de S. Manikmaja met dit Tisnawati-verhaal nog een ander verhaal, dat ook betrekking had op de rijst, samengeweven. Dit tweede is het verhaal hoe Dèwi Sri, de rijst, achtervolgd wordt door haar vijanden en zich ten slotte met Wisnoe-Sadana op aarde vestigt, het Sri-Sadana-verhaal. Deze samenvoeging heeft de afloop van het Tisnawati-verhaal wat onduidelijk gemaakt; de verwantschap met de episode uit de S. Baron Sakèndèr is echter onmiskenbaar.

Uit de vergelijking van de S. Baron Sakèndèr en de S. Manikmaja mag men opmaken dat Sakèndèr-Kanékapoetra de hoofdpersoon is in een verhaal, waarin hij als Middelaar optreedt tusschen de Oudere, donkere en de Jongere, lichtende Linie en den Vorst van deze Jongere Linie dient en helpt. Het verband met den oorsprong van de rijst, dat in de S. Manikmaja en gedeeltelijk ook in de S. Baron Sakèndèr voorkomt (Sajëmpraba's wenschen) schijnt niet wezenlijk tot het verhaal te behooren, maar slechts een toepassing te zijn.

De overeenkomst van S. Baron Sakèndèr en S. Manikmaja lijkt niet groot genoeg om aan te nemen dat het eene verhaal aan het andere zou zijn ontleend. Beide hebben zich waarschijnlijk onafhankelijk van elkaar ontwikkeld uit een ander verhaal, dat reeds de toepassing van het motief van de wenschen of voorwaarden op de kultuurgewassen bevatte. De S. Baron Sakèndèr heeft zich hierbij ten gevolge van de toepassing op de Javaansche geschiedenis nog verder van beider origineel verwijderd.

De boven gegeven opvatting van het Tisnawati-verhaal uit de S. Manikmaja komt in hoofdzaak overeen met de verklaring, welke Dr. Rassers uitvoerig en helder ontwikkeld heeft in zijn verhandeling over den zin van het Javaansche

Drama (Bijdr. Kon. Inst. 81). Dr. Rassers onderscheidt in plaats van een Oudere Linie en een Jongere Linie een Linker Phratric een Rechter Phratric. Het bezigen van ouder en jonger als kenmerk is wellicht voor Java wel zoo duidelijk, omdat het Javaansch voortdurend en streng pleegt te onderscheiden tusschen oudere en jongere familieleden. De bedoeling is natuurlijk dezelfde ¹⁹⁾. Dr. Rassers rekent verder Kanékapoetra-Narada-Sëmar geheel tot de Oudere Linie, de Linker Phratric. Ongetwijfeld behoort hij van oorsprong daarbij. Hij treedt echter in enge relatie tot de Jongere Linie, de Rechter Phratric, Baṭara Goeroe, door zich met hem naar het Godenverblijf te begeven. Of eigenlijk reeds door zich met hem in te laten, zich te laten verleiden met hem te spreken ten einde zijn eigen anciënniteit te bewijzen, en zoo zijn isolatie op te geven. Want vóór dien tijd was hij sprakeloos (bisoe). Ook Baron Sakèndèr komt uit eigen beweging naar het hof van Sëpanjol om zich in dienst van den Vorst te stellen.

Op deze halfslachtige positie van de bedoelde figuur wijst Dr. Rassers wel met betrekking tot Sëmar. Bij brengt het feit dat Sëmar, ofschoon behoorende tot de Oudere Linie, in verbinding staat met de Helden van de Jongere Linie, in verband met een van elders bekend instituut van initiatoren, geleiders van den in te wijden nieuwelings langs de trappen van de wijding, de initiatie, totdat hij ingaat tot een hooger grad van bestaan. Ongetwijfeld ligt hierin voor een groot gedeelte de beteekenis van Sëmar in de lakon's: in het vervolg zal ik hier nog op terug komen. Maar de functie van initiator, die alleen bij de wijding

19) De oorzaak van de verwisseling, die is op te merken tusschen Dr. Rassers' Linker (oudere) Phratric en Rechter (jongere) Phratric en de Javaansche Rechter (oudere) Stamboom en Linker (jongere) stamboom (Sadjarah Panèngèn en Pangiwa) kan hier niet uiteengezet worden.

uitgeoefend wordt, is een onderdeel van den taak van Middelaar, Geleider, dienende Beschermmer en alwetende Raadsman, die Kanékapoetra-Narada-Sěmar in de Javaansche letterkunde te vervullen heeft. Of deze laatste taak in oorsprong uitsluitend als een uitbreiding van de initiator-functie te beschouwen is, wordt hier in het midden gelaten. In de Javaansche literatuur treedt de initiator zeer vaak op den achtergrond.

Hoewel van Oude afkomst, almachtig en alwetend (wat de Jongere Linie, ook Baṭara Goeroe en het Godengeslacht niet zijn) is Kanékapoetra-Narada-Sěmar toch ondergeschikt aan den Vorst van de jongere linie en wacht diens bevelen. Blijkbaar is dit in verband te brengen met de antithese Oudere Linie (alles omvattende maar ongeordende, willooze Chaos) tegenover Jongere Linie (geordende, daadkrachtige maar daardoor begrensde Kosmos).

Dr. Rassers maakt geen scheiding tusschen het Tisnawati- en het Sri-verhaal. Hij vat de wenschen van Tisnawati in de S. Manikmaja, waarvan men verder niets hoort, alleen op als beproevingen van Baṭara Goeroe. Het Sri-verhaal is echter, ofschoon verwant met, niet geheel als hetzelfde te beschouwen als het Tisnawati-verhaal. De S. Baron Sakèndèr geeft een begrijpelijke oplossing van het motief van de wenschen. Het gewenschte is Tisnawati's (Sajěmpraba's) leven zelf, dat alleen haar verwant, Sakèndèr (van de Oudere Linie, de Linker Phratric) in handen kan krijgen en overleveren aan den Vorst van de Jongere Linie, de Rechter Phratric. Voordat deze dat Leven in handen heeft, heeft hij geen macht over haar.

Over het algemeen maakt Dr. Rassers' verklaring van het Tisnawati-verhaal in de S. Manikmaja den indruk, uit te gaan van een zekere, bepaalde classificatie van de menschen-maatschappij in een stamverband, haar mythen en haar riten, welke met totemisme samenhangt. In

verband daarmee verklaart hij het verhaal ook uitsluitend als wijdingsdrama of -mythe. Als uitgangspunt voor de gedachten is deze ons althans eenigermate bekende voorstellingswereld zeker te gebruiken. Het is echter nog een open vraag of deze of een dergelijke stam-classificatie en -organisatie ooit op Java in strengheid geheerscht heeft. De Javaansche gedachten-wereld is, althans nu, klaarblijkelijk afkeerig van elke strenge bepaling en beperking; zij wordt veeleer beheerscht door een wijd gemeenschapsgevoel. En dan vraag men zich ook af of deze classificatie in twee groepen de eenige en voornaamste is, die van kracht geweest is en of de gedachten waarop zij berust de eenige zijn, waarop het Tisnawati- en het Sajěmpraba-verhaal zijn opgebouwd. De antithese Donker — Licht, Onderwereld — Bovenwereld, Chaos — Kosmos, die in de S. Manikmaja op te merken valt, heeft ook een belangrijke rol gespeeld. Boven is daar reeds terloops op gewezen. In hoofdzaak met deze tegenstelling en haar oplossing in de primaire Eenheid houdt, naar het mij voorkomt, verband de Javaansche mystiek, Wajang-bespiegeling en het Javanisme, dit zij Hindoeïstisch, Indisch- of Arabisch-Moslimsch gekleurd.

Ongetwijfeld heeft Dr. Rassers echter gelijk, te wijzen op het groote belang van de begrippen classificatie en wijding in de Javaansche gedachten-wereld. Van het verband, dat die begrippen verbinden zou met een organisatie der menschen-maatschappij in een stam en stamhelften zijn echter slechts met moeite enkele dunne draden aan te wijzen op Java.

Het verband tusschen het Kanékapoetra-Middelaar-verhaal en de Voor-Aziatische Alexander-geschiedenis, op grond waarvan de S. Baron Sakèndèr is opgebouwd, zal men zich nu als volgt moeten voorstellen. De schrijver heeft, bekend geworden met dit Indisch-Perzische Alexander-verhaal, de afkomst en de tochten van Alexander geïdentificeerd

met gebeurtenissen, welke het onderwerp van hem vertrouwde Javaansche mythen en spookjes uitmaakten. Als het kernpunt van die identificatie, het aanrakingspunt, is het volgende te beschouwen. Alexanders tochten, in het bijzonder de tocht om het Water des Levens te zoeken, heeft de Javaansche schrijver als identiek gevoeld met het zoeken van den Middelaar, den bode van Baṭara Goeroe, naar het leven van Tisnawati, het Beginsel van Leven, waardoor hij, Baṭara Goeroe, macht over dit Beginsel zal krijgen om het tot ontwikkeling te brengen. Het is opmerkelijk dat de Javaansche werken in dit verband juist niet de toepassing van het motief van het verhaal op het Levenswater hebben, zooals de Voor-Aziatische verhalen, maar op het voedsel. Het begrip van het levenswater schijnt in de Javaansche letterkunde niet inheemsch te zijn: het behoort meer in droge streken thuis. Levenswater komt op Java alleen als geneesmiddel voor.

Een veelbeteekenende overeenkomst van de Javaansche werken met de Voor-Aziatische verhalen is ook, dat Alexander een halfbroeder van Dara (Darius) is. Zou Alexanders geboorte uit een verstooten vrouw, evenals Sakèndèr Kidjing Nirmala, niet samenhangen met de voorstelling, dat de Oudere Linie, waaruit hij stamt, eigenlijk ongeslachtelijk is? Kanékapoetra is volgens de S. Manikmaja ook door zijn „vader” Darmadjaka slechts door jogasamadi, gedachteninspanning en -concentratie, tot aanzijn gebracht. Darius treedt blijkbaar op in de rol van den Heer van de Oudere Linie, de Onderwereld, Ontaboga-Mintoena. De Middelaar bedwingt hem of doodt hem om hem zijn Schat, zijn dochter, af te nemen. De verwantschap van Kanékapoetra-Sakèndèr met Ontaboga en Mintoena blijkt in de Javaansche verhalen duidelijk genoeg: beiden behooren tot de Oudere Linie. Indien Alexander-Sakèndèr niet verwant was aan Dara-Mintoena zou hij hem ook niet kunnen overwinnen, meent de clas-

sificeerende logica. In de Voor-Aziatische verhalen schijnt de figuur van den Vorst van de Jongere linie samengevallen te zijn met die van Alexander, den Middelaar. Zoo treedt in de S. Manikmaja in het begin van het verhaal Kanékapoetra ook zelf op als bezitter van het Lichtende Juweel, dus als Heer van de Oudere linie. Heeft de figuur van den Middelaar als de eigenlijk handelende in het verhaal het meest de aandacht tot zich getrokken?

In verband met het Zee-karakter van de Oudere Linie zij hier ook nog even herinnerd aan al-Chadhir, den Groene, een Vegetatie- en Zeegeest of -god, die in Voor-Aziatische Alexander-verhalen niet zelden verbonden met den Held optreedt.

De hierboven opgemerkte verwantschap van twee episoden uit de S. Paramajoga, die blijkbaar van uitheemschen oorsprong zijn, met sommige Voor-Aziatische Alexander-verhalen berust ook slechts hierop, dat in beide groepen verhalen de geschiedenis van de Oudere en de Jongere Linie en van den Middelaar verwerkt is. In de S. Paramajoga behooren Anwar en Sangkala oorspronkelijk tot de Oudere Linie, maar zij zijn verbonden aan de Jongere. Anwar is zelf de oorsprong van een splitsing in Jongere Linie, Sadjarah Pangiswa, en Oudere Linie, Sadjarah Paněngēn. Een vorige splitsing schijnt al plaats gehad te hebben tusschen Adam en Ngadjadjil of Adam en Eva. Sangkala's vader is afstammeling van de Oudere Linie (Sang Hjang Wěning), hij trouwt een Vorstendochter. Anwar ontvangt later ook het Lichtende Juweel.

In de S. Paramajoga komen dus verscheidene verhalen voor, die ditzelfde motief bevatten: Anwas en Anwar, Wěning (Darmadjaka) en Wěnang, Kanékapoetra en Djagadnata, Ismaja (Sěmar) en Manikmaja, Sangkala. Men kan wel zeggen dat deze gedachte aan de Twee Linies een der grondslagen is, waarop het werk is opgebouwd.

Ten aanzien van de herkomst van het Alexander-verhaal in het algemeen kan,

zoals reeds gezegd is, deze identificatie van den Javaanschen dichter met het Middelaar-verhaal en de verwantschap met de aangehaalde verhalen uit de S. Paramajoga ook van belang zijn. Het kan hier niet onderzocht worden of het Alexander-verhaal ook in andere literaturen de strekking heeft, den oorsprong van de vegetatie of het leven op aarde te verklaren. De connectie, die men heeft meenen te ontdekken tusschen het Voor-Aziatische Alexander-verhaal en de Babylonische geschiedenis van Gilgamesj zou wellicht als parallel zijn aan te voeren. Ook met verhalen van andere volken over den oorsprong van het gebruik van het Vuur onder de menschen en met zekere Mysteriën (de Middelaar) en religieuze bespiegelingen (Māyā-Boeddha) kan men eenige overeenkomst vaststellen. Hier verder op in te gaan is echter niet het doel van dit opstel.

Na deze uitvoerige behandeling van het eigenlijke Alexander-verhaal in de S. Baron Sakèndèr past het kortheid te be trachten bij de beschouwing van het nog overblijvende laatste stuk van het eerste deel van dat werk. Dit is de episode van het dobbelspel met de Drie Zusters. Sakèndèr verliest daarbij, en wordt op-gegeten, maar zijn broeder Soekmoel wordt gewaarschuwd dat Sakèndèr een ongeluk heeft gekregen door diens levensteeken (een ring, waarvan de steen verbleekt). Hij gaat hem zoeken, over-wint de Drie Zusters in het dobbelspel en redt zijn broeder.

Dit is een overbekend verhaal met tal-looze variaties, het sprookje van de Twee Broeders. Het is ook opgenomen in Prof. de Vries' Volksverhalen uit Oost-Indië (No. 8); de aantekeningen in dit werk verschaffen in ruime mate gegevens over varianten.

Men vraagt zich af wat het aanra-kingspunt van dit sprookje met het voor-afgaande verhaal van Sakèndèr-Alexander geweest kan zijn. Sakèndèr 's broeder Soekmoel speelt in het eigenlijke Midde-

laar-verhaal van de S. Baron Sakèndèr geen rol; men zou ook niet weten waar hem daarin een plaats te geven. In de Voor-Aziatische Alexander-verhalen weet ik ook geen episode aan te wijzen, die de Javaansche dichter omgewerkt zou kunnen hebben in den zin van het sprookje van de Twee Broeders.

De verklaring zal wel zijn, dat het sprookje van de Twee Broeders ingevoegd is in verband met het tweede deel van de S. Baron Sakèndèr. Immers de ver-houding van de twee deelen van dit werk kan men zich zoo voorstellen, dat het eerste deel den Tekst geeft en het twee-de de Toepassing in de Javaansche ge-schiedschrijving. In dit tweede deel be-handelt de dichter eerst de grootheid van het Mataram'sche Vorstengeslacht. Daarbij behoort als Tekst het Sakèndèr-Middelaar-verhaal. Daarna behandelt hij de komst van de Hollanders op Java. Als Tekst daarvan is bedoeld het tweede stuk van het eerste deel, het sprookje van de Twee Broeders.

Blijkbaar heeft de dichter de komst van de Hollanders naar Java dus gezien en willen verklaren in het raam van het sprookje van de Twee Broeders. De eerste tocht, van Sakèndèr, die mislukt doordat Sakèndèr in de macht geraakt van den Vorst van Mataram, is de tocht van den eersten broeder. De tweede tocht, van Soekmoel, die leidt tot de vestiging van de Hollanders in Djakarta (Jacatra), heeft slechts tot doel den verloren eersten broeder op te zoeken en te redden.

Reeds in het Sakèndèr-Middelaar-ver-haal vindt men eenige namen, die blijk-baar ook, evenals de invoeging van het Twee-Broeder-sprookje, uit de Toepas-sing op de geschiedenis van Mataram en de Compagnie te verklaren zijn. Het zijn Sakèbër (gezaghebber) en Sëpanjol (Spanje) voor het land van den Vorst van de Jongere Linie. Dit, en enkele andere kleinere trekken, doen vermoeden, dat de dichter de verhouding van Compagnie en Mataram ook opvatte als die van

Oudere Linie tot Jongere, Vorsten-Linie. Wat betreft de Compagnie wijst hij daarom ook op de connectie met de zee (de koophandel) en op het niet-Vorstelijke karakter van de regeering van Sěpanjol (de Koempěni en de Twaalf Edelèr) nadat Sakèndèr (de Oudere Linie) daar overheerschend was geworden. Het is niet onmogelijk dat een hieraan verwante opvatting werkdadigen invloed heeft uitgeoefend op de politiek van de Mataram'sche Vorsten (vooral van Soeltan Agoeng) tegenover de Compagnie.

Deze verklaringen van het wezen en de aanwezigheid der Hollanders, en de verklaring van hun langdurig verblijf (het verhaal van de Prinses van Padjadjaran), staan echter niet of nauwelijks in verband met het Sakèndèr-Middelaar-verhaal; daarom behoort de bespreking ervan niet thuis in dit opstel.

Alvorens nu over te gaan tot de beschouwing van het tweede gedeelte van de S. Baron Sakèndèr, de Toepassing van het gegeven van het Sakèndèr—Middelaar-verhaal op de Javaansche geschiedschrijving, worde de aandacht gevestigd op deze geschiedschrijving in het algemeen.

De Javaansche beschaving en andere haar verwante beschavingen zijn wel, bij gebrek aan beter, met een aan de West-Europeesche kultuurgeschiedenis ontleende term als middeleeuwsch getypeerd. De geschiedschrijving dier beschavingen heeft de strekking het verleden te doen zien in het raam van de kosmische voorstellingen, de indeeling van al het bestaande in groepen (classificaties), welke de grondslagen vormen van de eigen beschaving en maatschappij. Daardoor geeft zij een kosmologische verklaring van het heden uit het verleden. Daardoor beïnvloedt de geschiedbeschouwing in hooge mate de beschaving en het leven in het algemeen.

Bij de beschouwing van geschiedwerken eener dergelijke beschaving moet men steeds zoeken te weten te komen, op welk stramien de verhalen opgezet zijn,

in welke kleur zij gekleurd zijn. Laat men dit na dan is het onvermijdelijk dat men den samensteller van het verhaal verkeerd begrijpt. Men loopt dan groot gevaar dat men bij hem dezelfde bedoelingen veronderstelt bij het schrijven van geschiedenis, als die men zelf heeft. Dan gaat men uit van een verkeerd denkbeeld van de beschaving van het volk, welks geschiedenis beschreven wordt, en ten gevolge van dit laatste miskent men de drijfveeren, die de personen of massa's, welke de geschiedenis maakten, dreeven. De waarde voor het verkrijgen van objectieve kennis van elke geschiedbeschouwing, welke niet uitgaat van de beschaving van het volk dat beschreven wordt, is te betwijfelen.

Het is duidelijk dat ook de moderne, Westersche geschiedschrijving de strekking of althans den drang heeft het verleden, dat zij beschrijft, te doen zien door een of ander raam. Dit is blijkbaar een onontkoombare denkgewoonte. Alleen richt zij haar blik niet zoo zeer meer op de kosmische verbanden en classificaties. Maar men denke slechts aan de tegenstelling van behoudend en vooruitstrevend, van individualisme en associatie, en aan de voorstelling van groei, ontwikkeling, welke de moderne geschiedschrijving beheerschen. Dan wordt het duidelijk dat ook zij niet kan buiten raamwerken om het verleden te bezien.

Prof. Huizinga heeft hierop gewezen in zijn opstellen over Mensch en Menigte in Amerika. Aan het niet passen der hun vertrouwde raamwerken voor de geschiedbeschouwing wijt hij het, wanneer voor vreemdelingen de geschiedenis van een volk als het Amerikaansche vaag blijft, de groote lijn mist, eigenlijk nauwelijks een echte geschiedenis is. Want in de geschiedenis verwacht men een reeks gebeurtenissen, welke men, beschouwd in een of ander bekend raam, in verband met elkander ziet. Wanneer men dit verband niet kan ontdekken, is het geen echte geschiedenis.

Wat Prof. Huizinga opmerkt, geldt waarschijnlijk voor de geschiedenis van de meeste niet West-Europeesche volken, ook voor het Javaansche. Na de beschouwing van de Javaansche geschiedenis is men, indien men gewend is aan het gebruik van raamwerken, ontleend aan de West-Europeesche geschiedbeschouwing, bijv. de tegenstelling van individualisme en associatie, teleurgesteld dat deze zoo slecht opgaan. Men gaat dan meenen dat de Javanen eigenlijk nog geen of niet voldoende geschiedenis hebben. Zelfs raadt men hun in gemoede aan alsnog te beginnen of vlijtig door te gaan er een te maken, door zich in te passen in de raamwerken van de West-Europeesche, en persoonlijkheden te gaan ontwikkelen. En men tracht in welwillendheid de Javaansche geschiedenis te „red-den” door er althans beginselen van overeenstemming met de West-Europeesche raamwerken in te ontdekken ²⁰⁾.

De dwaling in deze gedachtengang is aan te wijzen. Men overschat de algemeen-geldigheid van de raamwerken, die passen voor de West-Europeesche geschied- en levensbeschouwing. En men kent niet of miskent de raamwerken, waardoor andere volken hun geschiedenis en hun leven hebben beschouwd. Die raamwerken zijn eng verbonden met de grondslagen der beschaving dier volken. Het is de vraag of zij verwisseld kunnen worden voor West-Europeesche, zonder dat het gebouw van die beschaving zelf ernstig gevaar loopt althans een van haar karakteristieke kenmerken verloren te zien gaan ²¹⁾.

Bij de beschouwing van de Javaansche geschiedschrijving en geschiedenis moet men dan allereerst onderzoeken, wat het

raam was, waardoor de schrijvers het verleden van hun volk bezagen, waarin de handelende personen en massa's in de geschiedenis zich zelf zagen, in verband met het kosmisch geheel, waar alles in past.

Wanneer men dit te weten is gekomen, is het ook meestal mogelijk te zeggen, waarom de schrijvers de geschiedenis zoo beschreven als zij deden. Die kennis kan er ook veel toe bijdragen na te voelen, waarom de personen en massa's, die in de geschiedenis optraden, zoo handelden als ons wordt overgeleverd.

Na het bovenstaande is het duidelijk dat men voor de verbinding in de S. Baron Sakèndèr van het verhaal van Sakèndèr den Middelaar met Paněmbahan Sénapati van Mataram een verklaring moet zoeken, welke verband houdt met het raam, waardoor de dichter van de S. Baron Sakèndèr de Javaansche geschiedenis bezag. Dit raam nu verdeelde de Javaansche geschiedenis in opeenvolgende Kraton's, Vorstengeslachten. De verklaring van de connectie Sakèndèr-Sénapati is de strekking van het geheele werk, de grootheid van den Paněmbahan, den stichter van den Kraton van Mataram, te bewijzen. Daarnaast is als nevenstrekking aan te merken het verklaren van de aanwezigheid der Hollanders op Java. De dichter weet zelfs deze aanwezigheid zoo te verklaren (door het sprookje van de Twee Broeders), dat zij dienen kan als bewijs voor de macht van Sénapati (die den eersten broeder overwint en vasthoudt).

Behalve deze stukken, die onmiddellijke toepassingen zijn van de teksten, in het eerste deel gegeven (het Sakèndèr-Middelaar-verhaal en het sprookje van de Twee Broeders) bevat het tweede deel van

20) Mevrouw Fruin-Mees in Timboel 1927 no. 10: Geschiedenis maken, een taak voor de Javanen.

21) Het verweer van Dr. Goris tegen het opstel van Mevrouw Fruin-Mees in Timboel 1927 no. 14 is in zooverre doeltreffend, dat hij vraakt het toepassen van een schema (een raamwerk), waarin een modern Westersch denker (graaf von Kayserling) den

loop der geschiedenis in het Westen voorstelt, op de Javanen. Ook hij zelf maakt zich daar echter aan schuldig, want hij beproeft het West-Europeesche raamwerk „bodemgesteldheid, klimaat en economische mogelijkheden bepalen de beschaving” op Java toe te passen.

de S. Baron Sakèdèr nog een aantal andere episoden, die ook de grootheid van Sénapati bewijzen. Het zijn de episode van Ki Botjor's aanslag, van het gesprek met den Ster, en Ki Djoeroe Martani. Het zou te ver voeren hier deze verhalen uitvoerig afzonderlijk te beschouwen. Daartoe zou de vergelijking van een groot aantal Babad-teksten noodig zijn. De verhalen staan trouwens ook nog slechts in verwijderd verband met Alexander-Sakèdèr den Middelaar. De bespreking van het tweede deel van de S. Baron Sakèdèr moge zich dus bepalen tot dat stuk, dat de Toepassing op de Javaansche geschiedenis van het Sakèdèr-Middelaar-verhaal bevat, en daarmee tevens het einde van Alexander volgens den Javaanschen dichter.

Prof. Djajadiningrat heeft er in zijn boek over de Sadjarah Bantèn reeds op gewezen, dat de Sakèdèr-episode ook in de kanonieke Javaansche geschiedschrijving (d. w. z. die van het Mataramsche Vorstengeslacht) is opgenomen. De voorgeschiedenis, het eigenlijke Alexander-Sakèdèr-Middelaar-verhaal, heb ik nog niet kunnen vinden; wel de toepassing op de Javaansche geschiedenis. Het onderstaande is weergegeven naar den tekst in versmaat, welke bij Van Dorp is uitgegeven als Babad Padjadjaran of Babad Tanah Djawi. Het komt voor in deel III bldz. 5 en v. (uitg. 1925).

Baron Sakèdèr (aldus) vertrekt uit zijn rijk om zich te gaan meten met den Soeltan van Mataram. Hij is gezeten op het Paard Sémbrani en wordt beschaduwd door een gouden goerda-vogel, Manglarmoena geheeten. Terwijl Soeltan Agoeng van Mataram juist op de Mèrapi in gezelschap van Djoeroe Taman, een Djin (geest), zich aan overpeinzingen wijdt om den Wil van de Godheid uit te vorschen, wil Baron Sakèdèr over dien berg heen vliegen. Maar Sémbrani en Manglarmoena kunnen dat niet, ze vallen ter aarde.

Op Soeltan Agoeng's vraag deelt Baron

Sakèdèr dan mede, dat hij uit Olan komt om zich te meten met den Vorst van Mataram. Als hij verneemt dat Soeltan Agoeng zelf die Vorst is, gevoelt hij zich overwonnen. Hij biedt zijn onderwerping aan. Soeltan Agoeng geeft dan aan Djoeroe Taman last het Paard Sémbrani op de Mèrapi te houden en te bewaken. Aan den vogel Manglarmoena wijst hij den berg Magiri als verblijfplaats aan, opdat hij vandaar uit bericht geve, wanneer de staat van het Rijk verandert (obah osik ing Nagara). Baron Sakèdèr zelf krijgt den naam Djoeroe Taman (evenals de geest van de Mèrapi) en moet den Vorst volgen naar Mataram. Vandaar vertrekt Soeltan Agoeng naar Pamantjingan, aan het Zuiderstrand. Dan volgt het verhaal van zijn verkeer met Nji Ra Kidoel, de Vorstin van de Zuidzee.

In deze Babad Padjadjaran in dichtmaat komt ook het verhaal van de aanslag van Ki Botjor en het daarop volgende bezoek aan Lipoera met de voorspelling van den Ster voor (I, blz. 287 en volg.). Maar in dit verhaal treden Sénapati, Soeltan Agoeng's grootvader, en Djoeroe Martani op. Daarbij sluit weer aan de geschiedenis van het verkeer van den Vorst met de Vorstin van de Zuidzee. Deze Babad brengt Sénapati dus niet in aanraking met Baron Sakèdèr en de wonderdieren. Ook de Babad in proza (uitgave Meinsma) bevat deze zelfde episoden (Botjor, Lipoera en Zuidzee) met betrekking tot Sénapati; Baron Sakèdèr komt er in het geheel niet in voor.

Naast overeenkomst met de S. Baron Sakèdèr vertoont het verhaal van de Babad Padjadjaran in dichtmaat dus ook belangrijke afwijkingen. In plaats van de gebeurtenissen in Lipoera, waar Paněmbahan Sénapati Lawéjan Poetih en Manglarmonga ontmoet, en van den Ster de voorspelling van de toekomstige grootheid van Mataram ontvangt, staat in de Babad een verhaal van Soeltan Agoeng op de Mèrapi. De strekking is echter klaarblijkelijk dezelfde. De verschijning

en onderwerping van Sakèndèr en zijn dieren op het oogenblik dat de Vorst zich op een gewijde plaats, vervuld van magische kracht, in overpeinzingen heeft verdiept, beteekent toekomstige grootheid voor hem en zijn geslacht.

Dat in het eene verhaal (S. Baron Sakèndèr) Paněmbahan Sénapati de Vorstelijke hoofdpersoon is, die met Sakèndèr in aanraking komt, en in het andere zijn kleinzoon Soeltan Agoeng, zal alleen verwondering baren wanneer men niet kan nalaten de geschiedenis door een individualistisch raam te bezien, wanneer men de gebeurtenissen als daden van bepaalde menschen wil blijven beschouwen. Voor den Javaanschen geschiedschrijver was dit blijkbaar volstrekt geen behoefte. Daar Paněmbahan Sénapati en zijn kleinzoon Soeltan Agoeng beiden Mataram groot hebben gemaakt, konden zij ook beiden als „de Vorst” optreden, tot wien Sakèndèr kon komen te staan in de positie van Middelaar of beschermende en dienende Geleider, zooals het eerste deel van de S. Baron Sakèndèr als Tekst leert.

Alvorens nu de Toepassing op de Javaansche geschiedenis van den Tekst „Alexander-Sakèndèr is de Middelaar” nader te beschouwen, is het noodig in het Sénapati-verhaal in het tweede deel van de S. Baron Sakèndèr eenige elementen te onderscheiden, n.m.: de beteekenis van Lawéjan Poetih, van Manglarmonga en van Djoeroe Martani.

In de S. Baron Sakèndèr zoowel als in de Babad Padjadjaran komen in het verband van het bedoelde verhaal wonderdieren voor. In het eerste werk veranderen Sakèndèr en zijn metgezellen zich in die dieren; de motiveering hiervoor ontbreekt. Klaarblijkelijk is hier weer een ander mythisch verhaal met de geschiedenis van de ontmoeting van den Vorst van Mataram met Sakèndèr samengeweven. De dieren waaraan het meeste aandacht is te besteden, omdat zijn zoowel in de S. Baron Sakèndèr als

in de Babad voorkomen en in nauw verband staan met Sakèndèr zelf, zijn Lawéjan en Manglarmoena of -monga.

Wat de naam Lawéjan Poetih betreft, het is, zooals Dr. Cohen Stuart ook opmerkt, niet meer precies bekend wat een Lawéjan is ²²). Er wordt voor opgegeven in het J. N. H. W. (Javaansche woordenboek), blijkbaar gedeeltelijk op grond van de vermelding in de S. Baron Sakèndèr, „naam van een boezen geest, volgens anderen: een fabelachtig beest van reusachtige gestalte”. Op Bali is Lawéjan of Boeta Lawé volgens Dr. van der Tuuk (K. B. N. W.): „Zeker spook, bestaande slechts uit een romp. en op kerkhoven huizende, te vergelijken met de Javaansche gēmboeng-gēmboeng”. ²³)

Op de Balineesche palilintangan's (schilderwerken die van elk der dagen van de „maand” van 35 dagen, sèlapanan, de Goden en alles wat daarbij behoort voorstellen) wordt Boeta Lawé of Gowang dan ook voorgesteld als een demonische mannenfiguur zonder hoofd. Zijn dag is Zondag-Kliwon.

Blijkbaar staat deze opvatting van het uiterlijk van Lawéjan in verband met de beteekenis van het woord lawéjan of lawajan. Dit kan in ouder Javaansch beteekenen: romp. De oude Javaansche Adiparwa-bewerking gebruikt dit woord

22) De naam van de plaats Nglawéjan (tusschen Kartasoera en Sálá) staat waarschijnlijk in verband met panglawé, evenals paněwoe, panatoes en panékèt een ambts-titel (afgeleid van salawé: 25).

23) In de Fabelleer van de Handleiding van Hageman (deel II, 1852, blz. 290) komt, zooals Dr. van der Tuuk opmerkt, Boeta Lawé voor als de naam van den zoon van Dasamoeka, die sneuvelt in den strijd tegen Anoman, even voor het optreden van Indradjit. In de Wajang heet deze raksasa echter Boekbis, in de S. Kanda (volgens de opgave in Dr. Stutterheim's Ramalegenden) Boeboethbis of Bibitbis. De Rama-verhalen kennen wel een Boetlawa, den zoon van Sinta, geboren na de verovering van Ngaléngka en de hereeniging met Rama. Het is mogelijk dat de verwisseling slechts op verwarring bij Hageman of zijn zegslieden berust, maar Hageman noemt later „Boetolowo” in het juiste verband.

voor den romp van den Demon, wiens hoofd Baṭara Wisnoe afschiet, omdat hij van het Levenswater drinkt, dat alleen voor de Goden bestemd is. De romp valt ter aarde, het hoofd wordt de Demon der zons- en maansverduisteringen. Deze tracht steeds zon en maan op te slokken, uit haat omdat zij hem verrieden aan Baṭara Wisnoe.

Het Javaansch kent echter nog andere woorden, die men in verband mag brengen met Lawéjan. Sandang lawé is „een groote zwarte watervogel met een witte hals, een soort ooievaar”. De naam is wellicht te verklaren als Sang Dang Lawé (de Heer Lawé)²⁴).

Vogels als ooievaars, reigers en dergelijke hebben van ouds gegolden als begaafd met bovennatuurlijke kracht; men denke ook aan den ooievaar in het West-Europeesche volksgeloof. Op Java schijnt men vooral van den koentoel („een soort witte reiger”) te meenen dat hij in verbinding staat met het bovennatuurlijke. De bijzondere beteekenis van dit dier komt uit in de spreuk: satapak ing koentoel anglajang: als de sporen van een zwevend-vliegende reiger. Deze spreuk vindt men reeds in de Tantoe Panggë-laran, waar zij toegepast wordt op Baṭara Goeroe. Ook in de Javaansche mystiek wordt zij gebruikt.

Wanneer met lawéjan dus werkelijk de (van nature zwarte) sandang lawé bedoeld zou wezen, kan met Lawéjan Poetih (witte lawéjan) wellicht de (witte) koentoel bedoeld zijn. Deze wijze van uitdrukking (wangsalan, keerspreuk geheeten) is in het Javaansch niet ongevoen. Tevens zou dan de reden van het gebruik van de wangsalan duidelijk zijn: omdat men den koentoel in verband bracht met het bovennatuurlijke, wilde men zijn

²⁴) Zou met dit dier niet in verband staan de naam van Rangka Lawé, den metgezel van Radèn Widjaja, den stichter van Madjapahit? De verklaring die de Kidoeng Rangka Lawé geeft (zie Dr. Berg's Middeljavaansche Historische Traditie, blz. 56): lawé = wëngang (draad) = wëngang (machtig), dus R. Lawé is de Machtige, is blijkbaar volksetymologie.

naam niet noemen. Dit is trouwens in het algemeen als de oorsprong van het gebruik van wangsalan's te beschouwen.

Behalve sandang lawé zijn er in dit verband nog andere Javaansche woorden te noemen: Wéwé Poetih, Wéwé Gombèl is ook de naam van een spook; toekang wiwi of sikang wiwi (beide: Meester Wiwi) de naam van een nachtvogel. Men zou geneigd zijn deze woorden (en ook lawé, vergelijk rawé: franje) in verband te brengen met awé, dat wuiven, wieden beteekent (sawiwí=vleugel).

Het zij hier in het midden gelaten hoe de verhouding is van den vorm van den Balineeschen Lawéjan-Gowang-Boeta-Lawé zonder hoofd en den Javaanschen Lawéjan-sandanglawé-koentoel. Voldoende zij het aangetoond te hebben dat de naam Lawéjan de associatie wekte van een spookachtig, bovennatuurlijk wezen. Waarschijnlijk is het dat Lawéjan Poetih oorspronkelijk een wangsalan was voor koentoel, witte reiger; of den schrijver van de S. Baron Sakèndèr dit nog duidelijk was, blijkt niet.

Lawéjan speelt ook elders in de Javaansche letterkunde een rol. Men vindt een Boeta Lawéjan of Koelawéjan op enkele plaatsen in de Javaansche letterkunde (bijv. in het Bomakawja (Z. 12.5) en in het Bratajoeda Djarwa (Z. 34.4) als een lijkenetenden, schrikwekkenden Demon. Dr. Berg deelt voorts een verhaal over den Boeta Lawéjan mede uit de Oesana Djawa in zijn Middeljavaansche Historische Traditie (bladz. 133).

De Oesana Djawa is een geschrift in ouder Oost-Javaansch; het behandelt een gedeelte van de geschiedenis van de Madjapahit'sche volksplanting op Bali, het Vorstendom Gèlgèl, dat bloeide in het midden van de 16e eeuw. Het verhaal, waarin de Boeta Lawéjan voorkomt, heeft betrekking op den zoon van den eersten Vorst van Gèlgèl, welke tevoren, volgens de traditie, Vorst van Madjapahit zou zijn geweest. Met dien Vorstenzoon in waarschijnlijk Ratoe Rènggong, den grooten Vorst van

13

Gèlgèl bedoeld, die in de Pamantjangah als incarnatie van Wisnoe wordt voorgesteld. Het verhaal luidt, in overeenstemming met de weergave van Dr. Berg eenigszins bekort, aldus ²⁵):

De Vorst van Gèlgèl (vroeger van Madjapahit) trouwt de oudste dochter van den Brahmaan van Katèpèng-Règès. De middelste dochter krijgt Arja Kèn-tjèng, de Rijksbestuurder, de jongste Arja Sèntong, de Legeraanvoerder.

Alle drie krijgen een zoon, de zoon van den Vorst heeft ijzeren ribben (oesoek wësi, een der kenmerken van een groot held). De drie kinderen hebben elk een Beschermmer (toenggoe, among): 's Vorsten zoon Lawéhan, 's Patih's zoon Kombala, 's Toemènggoeng's zoon Boeta Idjo.

Als zij groot geworden zijn, worden de drie knapen door Boeta Lawéhan meegenomen naar Baṭara Brama, 's Vorsten zoon op den rug, 's Patih's zoon rechts en 's Toemènggoeng's zoon links. Baṭara Brama geeft 's Vorsten zoon een naam, Ratoe Anom (de Jonge Vorst), beveelt Boeta Lawéhan hem de Pinggèl Roepèk (de Nauwe Ring) te geven, omdat hij de jongere broeder (adjèng=adi) van Sang Kasoehoen Kidoel (de Zuidervorst) is, en schenkt hem een geheime spreuk van magische wijsheid en kracht. Daarna keert Boeta Lawéhan met zijn beschermelingen terug naar het Vorstenverblijf.

Bij nadere beschouwing blijkt deze episode uit de Oesana Djawa gedeeltelijk een versie te zijn van het Middelaar-verhaal, zooals dat boven besproken is naar aanleiding van de S. Baron Sakèndèr en de S. Manikmaja. Baṭara Brama vertegenwoordigt hier de Oudere Linie; hij is de God van het Aardvuur. De Vorstenzoon, Ratoe Anom, is de ver-

tegenwoordiger van de Jongere Linie van Heerschers. Boeta Lawéhan is Middelaar ²⁶). Baṭara Brama laat hem aan Ratoe Anom de Nauwe Ring geven. De Nauwe Ring is te plaatsen naast de Juweelen Urn in de rol van het Beginsel (in dit geval van heerschappij).

In mijn bespreking van Prof. de Vries' Volksverhalen uit Oost-Indië (Djawa 1927, bladz. 38) merkte ik reeds op dat het Soembaneesche verhaal van den Ring en het Soendaneesche van den Armen Man (no. 67 en 88) waarschijnlijk in verband staan met het Tisnawati-verhaal uit de S. Manikmaja. Dit Javaansch-Balineesche verhaal van Boeta Lawéhan uit de Oesana Djawa heeft met de genoemde verhalen gemeen dat de held het Beginsel (van Leven, Rijkdom of Heerschappij) in den vorm van een ring ontvangt.

Het is alleen niet geheel duidelijk wie de Zuidervorst is, van wien de Jonge Vorst de jongere broeder heet te zijn. Dr. Berg wijst op een kosmogonisch verhaal verderop in de Oesana Djawa. Daar wordt verteld:

De Oorsprong is de Joga (magische geestesspanning) van Baṭara Brama. Daaruit ontstaan de Vier Rijken (Tjatoer-nagara): Djanggala, Gègèlang, Kaḍiri en Singasari. Dat was het begin ervan dat er menschen gedijden (moelaning dadi wong sangkaning Baṭara Brama majoga ²⁷).

Nadat deze Vier Rijken ontstaan waren, kwamen de menschen, allen van Sang Kasoehoen Kidoel (den Zuidervorst), welke zich door magische spreuken kinderen maakte (? , angadji tanaja).

Baṭara Brama schijnt dus tegenover den

26) Hier zij nog eens herinnerd aan het mogelijk verband van den Geleider en Beschermmer Boeta Lawé met Rangga Lawé. Deze laatste, de Heer van Toeban, treedt in sommige Damar-Woelan-verhalen werkelijk op als beschermmer van de jonge Vorstin van Madjapahit tegen de aanvallen van Ménak Djingga van Blambangan.

27) Deze passage bevestigt weer de meening van Dr. Rassers, uiteengezet in zijn „Pandjiroman", dat de Vier Rijken in verband staan met overoude kosmologische voorstellingen.

25) Dr. Berg heeft mij welwillend toegestaan deze passage uit zijn boek over te nemen; zelfs heeft hij mij zijn afschrift van de Oesana Djawa (Cod. Leidsche Univ. Bibliotheek 3978) ter inzage afgestaan.

Zuidervorst te staan; Brama staat in verband met de Aarde, de Zuidervorst met de menschen. In het Lawéhan-verhaal van de Oesana Djawa zou de Zuidervorst dus wel opgevat kunnen worden als de Vorst van de Jongere Linie. Ratoe Anom is zijn jongere broeder, dus behoort hij ook tot de Heerschierslinie. Hoe de verhouding is van dezen Zuidervorst tot den Wisnoe, dien de oudere Javaansche letterkunde vaak aan de Vorsten-heerschappij verbonden acht, en die in een ander verband weer Brama's tegenvoeter pleegt te zijn, kan hier niet verder nagegaan worden. Genoeg zij het, dat uit dit verhaal van de Oesana Djawa blijkt, dat Lawéjan in de rol van den Middelaar, die den Vorst van de Jongere Linie geleidt, kan optreden.

Het andere wonderdier, dat zoowel in de S. Baron Sakèndèr als in de Babad genoemd wordt, is Manglarmoena of -monga. In het verhaal in de Babad heeft men het bericht dat overeenstemt met het nu nog bekende verhaal, dat er in Imagiri een geest zou huizen, die de lotgevallen van het Rijk weet te voorspellen. Deze overeenstemming van Magiri in de Babad en het tegenwoordige Imagiri toont tevens aan, indien dat nog noodig was, dat de laatste naam niet van ima (wolk, sneeuw) is afgeleid, maar van i Mahagiri („Grootenberge").

Manglarmoena mag men in verband met dit verhaal wel verklaren als de Sprekende Vlieger. Deze naam komt vrijwel overeen met die, welke in de S. Baron Sakèndèr de vogel Garoeda draagt na zijn metamorphose: Manglarmonga. Deze laatste nu is nog steeds vogel, volgens de beschrijving die Sénapati van hem geeft bij hun ontmoeting in Lipoera. Het is dus wel aan te nemen dat het tweede wonderdier, de voorspeller van Imagiri, als een vogel gedacht werd. Het woord schijnt ook nu nog niet onbekend te zijn als een benaming voor zekere verschijning in droomen of visioenen.

Nog een derde element is te beschou-

wen ten einde inzicht te krijgen in dit verhaal van de S. Baron Sakèndèr en de Babad. Dat is Djoeroe Taman van de Babad. Deze naam geeft dat werk eerst aan den Geest van de Mèrapi, een Djin.

Het behoeft geen betoog dat hier een Berggod van oud-inheemsch geslacht bedoeld is, al wordt hij met den Arabischen titel Djin versierd. Het is ook wel te begrijpen wat de betrekking is van hem tot den Vorst van Mataram. De Vorst, de Heer van het Rijk, moet zich in verbinding stellen met met den Heer van den Berg en met de Vrouwe van de Zee, om zijn roeping, de stichting van het Rijk, volkomen te kunnen volvoeren. Dat is blijkbaar de kosmisch-mythologische beteekenis van het verhaalde. Immers na het bezoek aan den berg vertrekt Soeltan Agoeng naar het Zuidzee-strand en verwerft daar den bijstand van Njahi Rara Kidoel. In de S. Baron Sakèndèr vertrekt Djoeroe Martani naar het Noorden, terzelfder tijd dat Sénapati naar het Zuiden gaat.

Deze verhalen berusten op de Berg- en Zee-vereeniging van Zuid-Midden-Java, in haar samenhang met de Vorsten-heerschappij. In andere streken van Java, aan de Noordkust en ook in het Oosten, is er weer met andere vormen van Berg- en Zee-vereeniging rekening te houden.

Het is hier niet de plaats om op dit onderwerp in te gaan, ofschoon het belang ervan zeer groot is. Deze vereening speelde in het verleden een groote rol, en nu nog kan men er duidelijk de sporen van aanwijzen. Voor het verleden denken men slechts aan een bergtempel als Soekoeh op den Lawoe. Men weet dat tot nu toe nog periodiek door de Vorsten van Soerakarta en Jogjakarta offers gebracht worden (laboeh) aan den Berggod (Soenan Lawoe) en aan de Godin van de Zuidzee, en dat zij met deze Goden in familierelatie heeten te staan. En men kent het volksgeloof van Jogja dat zegt dat de Vorstin van de Zuidzee langs de rivier door de lucht (als lampor) naar de Mè-

rapi pleegt te trekken om den Berggod te bezoeken.

Behalve aan den God van de Mërapi komt de naam Djoeroe Taman volgens het Babad-verhaal echter ook toe aan Sakèndèr zelf, als hij als Soeltan Agoeng's volgeling naar Mataram komt. De naam komt in de Babad nog meer voor als toebehoorende aan een dienaar of dienaren van de eerste Vorsten van Mataram. De dragers van dien naam hebben echter allen iets bovennatuurlijks.

Om zich nu de beteekenis van de Lawéjan-episode in S. Baron Sakèndèr en Babad duidelijk te maken in het verband van de Javaansche geschiedschrijving bedenke men het volgende. In de Babad wordt Sakèndèr door den naam Djoeroe Taman tot een der bovennatuurlijke dienaars van de Vorsten van Mataram gemaakt, en tevens wordt hij in verband gebracht (door gemeenschap van naam) met den Berggod van de Mërapi, een der beschermers van die Vorsten. Men deelt mij nog mede dat in een Babad Nitik Soeltan Agoengan Lawéjan en Djoeroe Taman gelijk gesteld worden.

In de S. Baron Sakèndèr wordt Sakèndèr als Lawéjan Poetih voorgesteld als een geest, die de rol van Middelaar kan spelen. In het eerste deel van de S. Baron Sakèndèr wordt de Tekst gegeven van het Middelaar-verhaal; daarin treedt Sakèndèr als Middelaar op.

Mag men op grond hiervan niet aan nemen dat de strekking van de Lawéjan-episode is te doen zien dat de Vorst van Mataram als de Vorst van de Jongere, de Heerschers-Linie, in verbinding staat met den Middelaar, dat zijn heerschappij dus in de kosmische orde gegrondvest is? Dit zal wel de Toepassing op de Javaansche geschiedenis zijn van het Sakèndèr-Middelaar-verhaal, dat het eerste deel van de S. Baron Sakèndèr als Tekst geeft. Lawéjan-Sakèndèr in de S. Baron Sakèndèr, Djoeroe Taman-Sakèndèr in de Babad is dus de Middelaar die, ofschoon afstammende van de Oudere Linie, den

Vorst van de Jongere Linie zijn diensten aanbiedt. Of de verhouding Vorst van de Jongere Linie tegenover de Oudere Linie ook de betrekking aangeeft van den Vorst van Mataram tot Djoeroe Taman den Berggod en tot andere Land-, Berg- en Zeegoden is nog te onderzoeken. Aanwijzingen zijn er wel voor te vinden in de Babad.

Aannemende dat dit zoo is, moet men echter dadelijk erkennen dat de ontmoeting van den Vorst met Lawéjan in Lipoera een element bevat, dat niet onmiddellijk in verband staat met het Middelaar-verhaal uit het eerste deel van de S. Baron Sakèndèr. Sénapati slaapt op een heilige plaats, als hij Lawéjan voor het eerst ziet.²⁸⁾ Men zou het zoo kunnen uitdrukken dat de Vorst een droomgezicht of visioen had, waarin hij Lawéjan en Manglarmonga zag. Maar door het gebruik van een dezer termen geraakt men te gemakkelijk vast in een rationalistische opvatting, welke een scheiding poogt te maken tusschen droom en werkelijkheid. Men vergeet niet dat voor den Javaanschen schrijver het verhaalde in zijn geheel zich op het zelfde plan afspeelde als de hem zelf omringende dingen zich bewogen.

Deze ontmoeting van Sénapati in Lipoera vormt waarschijnlijk, samen met lotgevallen die er op volgen in de Babad (de tocht naar het zuiderstrand), 's Vorsten wijding, zijn initiatie tot den voor hem bestemden taak in het kosmisch bestel der dingen. Pas na de voltrekking der wijding begint dan ook in de Babad Sénapati's rij van groote daden, zijn onderwerping van de overige Vorsten van Java en zijn verovering van Padjang.

De twee dieren of geesten, die volgens de S. Baron Sakèndèr den slapenden Sénapati in Lipoera verschijnen, zijn vooral in verband te brengen met de wijding.

28) De Steen van Ngliopoera, ± 4 paal ten Z. W. van den Kraton van Jogja, wordt, naar men mij mededeelt, nu nog vereerd en bewaakt door een djoeroekoentji.

Om zich dit duidelijk te maken denken men aan de lakon's, de tooneelstukken van de Wajang, het Javaansche tooneel, in het bijzonder het leeren-poppen-tooneel. De lakon als geheel is als initiatie-drama op te vatten, naast al de andere opvattingen die zij toelaat. In het bijzonder heeft echter de beteekenis van keerpunt in het initiatie-proces de garagara, dat gedeelte van de lakon dat na middernacht (als het Nieuwe Licht aanstaande is) begint. Daarin treden voor het eerst de Geleiders van den Held, de Panakawan's, vooral Sëmar, op. Daarin verandert voor het eerst de patêt of laras (iets als de toonhoogte) van de gamëlan-muziek, een zeer gewichtig element, daar de muziek een integreerend bestanddeel van de Wajang-voorstelling uitmaakt. Daarin komt onveranderlijk voor de strijd tegen halfdierlijke demonen. Door de combinatie van al deze elementen is de garagara ook tegenwoordig nog het deel van de Wajang-opvoering, dat het meeste gevoelswaarde voor de toeschouwers bezit. Ofschoon in de garagara niets pleegt te gebeuren dat van beteekenis is voor de ontwikkeling van het verhaal, moet dit gedeelte toch als het kernpunt van de lakon beschouwd worden. Immers in de lakon is het verhaal, als de telkens wisselende vorm waaronder het centrale feit van de Reize (Lakon), de Ingang van den Held tot een hooger en graad van bestaan, wordt voorgesteld, slechts bijkomstig.

Deze gedachte aan initiatie tot een hooger en graad van bestaan heeft een moeilijk te overschatten invloed uitgeoefend op de Javaansche beschouwing van het leven van den mensch en van de maatschappij, de geschiedenis. Het is duidelijk, dat, wat betreft de geschiedenis, de beschouwing in een raam, waarvan de verdeeling bepaald is door deze voorstelling van initiatie, moeilijk kan overeenstemmen met de moderne West-Europesche beschouwing, die geleidelijken groei en ontwikkeling verwacht te zien.

Verscheidene episoden uit de Javaansche geschiedschrijving en de Javaansche geschiedenis en de daarmee verbonden mythologische en epische literatuur uit ouden en jongeren tijd kunnen dan ook alleen uit de initiatie-voorstelling begrepen en verklaard worden.

Een navorsching van deze initiatie-gedachte in de Javaansche letterkunde zou in vele verhalen een helderder inzicht kunnen geven. Ook in het Javaansche leven zullen er vele gebruiken en vele karaktertrekken mede in verband te brengen zijn. De gedachte aan wijding, die den overgang van de eene groep in de andere mogelijk maakt, wortelt in overoude voorstellingen, welke al het bestaande indeelen in klassen, die onderling in zeker verband staan. De wijding, het sacrament, maakt het voor den mensch mogelijk van één groep der classificatie tot een andere, hoogere over te gaan. Het verband met in bijna alle godsdiensten aanwezige begrippen is duidelijk. Op de beteekenis van deze gedachte aan wijding heeft Dr. Rassers reeds herhaaldelijk en terecht gewezen in verband met verschillende episoden uit werken der Javaansche letterkunde. Hier worde verwezen naar hetgeen boven over zijn zienswijze gezegd is, n.m.: dat voor het verband van de gedachte aan wijding met een „primitieve” stamorganisatie op Java slechts met moeite flauwe aanwijzingen te vinden zijn.

Het samenzijn van Sënapati met Lawéjan in Lipoera en van Soeltan Agoeng met Djoeroe Taman op den Mërapî moet dus niet alleen als een ontmoeting van den Vorst met den Middelaar, den dienenden Beschermmer van zijn geslacht begrepen worden. Het is op te vatten als een deel van 's Vorsten wijding of liever zelfwijding, zijn Reize en Ingang tot een hooger en Levensgraad. Het passieve element, het ontvangen van ritueele wijding en hoogere wijsheid, is zeer op den achtergrond geraakt. Dit kan men waarschijnlijk ook elders in de Javaansche

letterkunde opmerken. Van een ritueele onderwijzing vindt men in het Sénapati-verhaal in de Babad alleen nog maar iets terug in de ontmoeting met Soenan Kalidjaga, den Wali (Heilige van den Javaanschen Islam), na de terugkomst van het bezoek aan de Zuidzee. Men herinnere zich: de Wali's behooren tot de Sadjarah Paněngěn, den Ouderen, Rechter Stamboom van de Javaansche geschiedbeschouwing.

Lawéjan treedt in Lipoera niet anders handelend op dan dat hij 's Vorsten voeten masseert (pidjět). Daar deze bewerking voor een deel magische versterking ten doel heeft, blijkt hieruit wel reeds Lawéjan's oorspronkelijke taak bij deze gelegenheid, n.m. : beschermende Geleider van Sénapati te zijn bij de initiatie. Voor den Javaanschen dichter was deze functie van hem, evenals het ritueel van de wijding (in tegenstelling tot de gedachte zelf aan Wijding en Ingang tot een hooger graad), echter blijkbaar niet meer duidelijk.

Beter is die functie van Geleider echter nog zichtbaar in het aangehaalde verhaal uit de Oesana Djawa. Dit is gedeeltelijk een versie van het Middelaar-verhaal. De Ring (het Beginsel, het Lich-tende Juweel), die in het bezit is van de Oudere Linie, wordt door Lawéjan aan den Jongen Vorst gegeven. Gedeeltelijk is het echter ook nog een wijdings-verhaal. De Jonge Vorst wordt in persoon door Lawéjan bij den Heer van de Oudere Linie, den Ouden God van het Aardvuur, Bařara Brama, gebracht. Hij ontvangt van hem, behalve den Ring, ook een naam (een wijdingsnaam) en een geheime spreuk.

Dit verhaal van de Oesana Djawa is blijkbaar de weg, waarlangs men het gemakkelijkst komt van het begrip Sakěnděr-Middelaar, dat het eerste deel van de S. Baron Sakěnděr verschaft, tot dat van Middelaar-Geleider-Lawéjan. Ook langs een ander punt is er nog een lijn van verbinding: men denke aan de

gelijkstellingen Lawéjan-Geleider-Sěmar (Oesana Djawa en Wajang) en Sěmar - Maja - Kanékapoetra-Middelaar-Sakěnděr (S. Manikmaja en S. Baron Sakěnděr). Langs beide wegen komt men tot het besluit dat Sakěnděr en Lawéjan in wezen zijn: de Middelaar-Geleider van den Vorst. Dit is de sleutel van het geheim van de S. Baron Sakěnděr.

Nog eenige opmerkingen mogen aan deze bespreking toegevoegd worden. Vooreerst dat men rekening moet houden met de mogelijkheid, ja waarschijnlijk, dat Sénapati en ook Soeltan Agoeng, om van de latere Vorsten niet te spreken, werkelijk een wijding hebben ondergaan, berustend op de boven ontwikkelde gedachten.

In de Babad volgt Sénapati's tocht naar Lipoera onmiddellijk op den mislukten aanslag op zijn leven door Ki Botjor en het feest, aan de van Padjang naar Mataram overgelopen Mantri's Pamadjěgan gegeven. Het kan zijn dat deze beide feiten mede behooren tot het voorspel van de initiatie zelve. Het is echter ook mogelijk dat ze in werkelijkheid aan de wijding voorafgingen, en de reden of de aanleiding waren, waarom Sénapati naar Lipoera ging om den wil van de Godheid uit te vorschen, en zich voor te bereiden tot de taak die hij ging aanvaarden. Deze voorbereiding in re-traite voor een belangrijke taak of beslissing, een zelf gezochte wijding, komt ook nu nog niet zelden voor.

Men kan zich dus voorstellen, dat Sénapati de geschiedenis met de Mantri's en met Ki Botjor, zijn eerste belangrijke succes en zijn redding, heeft opgevat als bewijs van zijn eigen Zending. Na de wijding (Lipoera, de rivier, de Zuidzee en de onderwijzing van Soenan Kalidjaga) begint dan zijn optreden naar buiten, de versterking van zijn hoofdplaats en de strijd tegen de overige Vorsten van Java en tegen zijn Leenheer, den Soeltan van Padjang. Dat het verhaal van Ki Botjor

in de S. Baron Sakèndèr is opgenomen, bewijst in ieder geval wel dat de schrijver meende dat het in nauw verband stond met het in Lipoera gebeurde. Dat het verhaalde op werkelijkheid berust, is zeer waarschijnlijk.

De aanslag van Ki Botjor op het leven van Sénapati komt zoowel in de Babad in proza (uitg. Meinsma) als in de Babad Padjadjaran voor. Het daar verhaalde is in het kort dit:

In den tijd voordat Paněmbahan Sénapati Padjang veroverd had, knoopte hij banden aan met de Mantri's Pama-djègan van Kědoe en Bagelèn²⁹⁾. Hij ontving hen in Mataram; zij kwamen er ten slotte toe hem de schatting of hommage (boeloeběkti) af te dragen, die zij schuldig waren aan den Soeltan. Daarmede erkenden zij hem als hun Hoofd, dat tusschen hen en den Soeltan stond.

Eén dezer Mantri's, Ki Botjor, d.i. de Heer van Botjor, twijfelde er echter aan of Sénapati werkelijk er toe bestemd was boven hem te staan. Hij stelde hem op de proef door een aanslag te doen op zijn leven met zijn kris Kěbo Děngěn. Toen die aanslag mislukte ten gevolge van de groote magische kracht (sěkti) van Sénapati, onderwierp hij zich. Sénapati's onkwetsbaarheid was hem het bewijs van zijn voorbeschikt zijn tot Vorst.

In de Babad Padjadjaran lokt Sénapati zelf eenigermate de levering van dit bewijs van onkwetsbaarheid uit, door zijn woning niet te laten bewaken. In alle drie de werken, S. Baron Sakèndèr, proza-Babad en Babad Padjadjaran volgt op deze episode het verhaal van den tocht naar Lipoera.

De drie aangehaalde werken vertellen

29) Mantri is o. a. de titel die in vroeger tijd de Vorsten of Heeren, die onderworpen en vazal geworden waren, aan het Hof van hun Leenheer droegen als zij hun schatting of hommage (padjèg, oepěti, boeloeběkti) kwamen aanbieden bij hun verplichte Hofreize. De Heeren van de Preanger Landschappen („Regenten") droegen dien titel in Mataram (zie Dr. de Haan, Priangan III bladz. 185).

niets over de herkomst van den Heer van Botjor. Dienaangaande geeft de Babad Pasir echter eenige aanwijzingen. Dit is een plaatselijke Babad, de geschiedschrijving van het geslacht van de Heeren van Pasir, den ouden naam van Poerwakarta in Banjoemas (uitg. Knebel, Verh. Bat. Gen. 51).

In de Babad Pasir wordt Botjor genoemd onder de Oostelijke onderhoorigheden van Pasir in den ouden tijd vóór den Islam. Die onderhoorigheden worden voorgesteld als landen van schoonzoons van Adipati Kandadaha van Pasir Loehoer. (Zijn naam is waarschijnlijk een van de vele bijvormen van Kandihawa, een van de mythische Eerste Vorsten). In Botjor vestigde zich in later tijd Pangéran Tolé, de zoon van Pangéran Sénapati I, welke de eerste Moslimsche Vorst van Pasir was en de trouwe vazal en krijgsoverste van den (eersten) Soeltan van Dėmak. Pangéran Tolé viel echter weer van Dėmak en den Islam af. Hij werd toen verdreven uit Pasir door een krijgsmacht van den (tweeden) Soeltan van Dėmak, nadat hij verraden was aan zijn vijanden door zijn oom en patih Wirakantjana. Deze volgde hem toen op in Pasir als Pangéran Sénapati II.

De Heer van Botjor, die Paněmbahan Sénapati van Mataram niet boven zich wilde erkennen, was, kan men veronderstellen, wellicht een afstammeling van Pangéran Tolé. Heeft het bewustzijn van zijn oude afkomst hem belet, zich te onderwerpen aan den Heer van het pas in opkomst verkeerende Mataram, dien hij als een man uit het volk (wong tjilik noemde hij hem volgens de Babad) verachtte? Men bedenke ook dat de titelnaam, dien de Soeltan van Padjang aan den Heer van Mataram gegeven had, Sénapati („Generaal"), dezelfde was als die, welke de eerste Moslimsche Vorst van Pasir, waarschijnlijk een der voorvaders van den Heer van Botjor, van den Soeltan van Dėmak gekregen had. Ki Botjor moest zich dus minstens gelijk

achten aan Sénapati. Slechts een doorslaand bewijs van bovenmenselijke kracht, onkwetsbaarheid, kon hem overtuigen van Sénapati's roeping, Vorst van geheel Java te worden.

Hoe dit bewijs van onkwetsbaarheid geleverd is voor Ki Botjor en voor de Javaansche geschiedschrijving, worde hier niet besproken. Dat is een zaak die van uit de psychologie beschouwd moet worden. Volgens de S. Baron Sakèndèr werkt Lawéjan, die hier blijkbaar reeds optreedt als de bovenmenselijke dienende Beschermmer van het Mataramsche Vorstengeslacht, er toe mede dat Ki Botjor zich onderwerpt.

Men deelt mij nog mede dat Ki Botjor's kris Këbo Dëngën thans, echter niet als poesaka, in den Kraton van Soerakarta bewaard wordt, na in veler handen geweest te zijn. De eerste bezitter, wiens naam overgeleverd wordt, zou een R. T. Tondanagara, Boepati Najaka Bëkël Dja-wi, geweest zijn. Indien aangetoond werd dat deze Regent connecties bezat met Botjor, en dat hij de kris daarvan daan had, zou hiermede een eigenaardig bewijs voor de historiciteit van het Babad-verhaal geleverd zijn.

In de Babad Padjadjaran heeft de ontmoeting van Soeltan Agoeng met Sakèndèr (Djoeroe Taman) op de Mërazi plaats vóór de veldtocht tegen Djakarta. Evenals in het geval van Sénapati, vertrekt Soeltan Agoeng daarna naar de Zuidzee om Njahi Lara Kidoel te ontmoeten. Mag men hier niet een aanwijzing in zien, dat ook voor Soeltan Agoeng dit samenzijn met den Beschermmer en Geleider van zijn geslacht een wijdingsretraite was, voordat hij besloot de Hollanders uit Djakarta te gaan verdrijven? Voor deze veronderstelling kan men een bevestiging vinden in de S. Baron Sakèndèr. Dat dit werk het verhaal van den veldtocht tegen Djakarta bevat, wijst er op, dat de schrijver deze tocht in verband bracht met de ontmoeting van den Vorst van Mataram met zijn Beschermmer

en Geleider. Slechts heeft de schrijver de twee wijdingsretraites, die van Sénapati en die van Soeltan Agoeng, in één doen vloeien, en daardoor de voorstelling gewekt alsof Sénapati reeds tegen Djakarta optrok.

Wat de verhouding is van Manglar-monga, den Sprekenden Vlieger in Lipoe-ra, tot Lawéjan is nog niet geheel duidelijk. Blijkbaar willen zoowel S. Baron Sakèndèr als de Babad Padjadjaran hem voorstellen als ondergeschikt aan Lawéjan; hij wordt gelijkgesteld met Garoeda, Sakèndèr's volgeling. Mag men aannemen dat hier een plaatselijke overlevering van Imagiri, dat daar een voorspellende vogel huist, in de twee werken versmolten is met het verhaal van Lawéjan, den dienenden Beschermmer en Geleider van de Vorsten van Mataram, in verband met de voorstelling, dat er bij de initiatie of zelfwijding bovennatuurlijke dieren of demonen optreden?

Van belang is ook de verhouding van Djoeroe Martani, Lawéjan, en Djoeroe Taman. Djoeroe Martani is de patih, later Rijksbestuurder van de eerste Vorsten van Mataram, een figuur te stellen naast Gadjah Mada van Madjapahit. Het is echter volstrekt niet uitgesloten, ja zelfs waarschijnlijk, dat de geschiedschrijving, zooals bij Gadjah Mada, zoo ook bij Djoeroe Martani, voor de teekening van zijn type karaktertrekken ontleend heeft aan figuren van de mythe of het sprookje. Wat betreft Gadjah Mada zie men de verhalen van de Kidoeng Rangka Lawé (in Dr. Berg's Historische Traditie, blz. 87). Djoeroe Martani staat klaarblijkelijk in verbinding met den Mërazi. Terwijl in de S. Baron Sakèndèr Sénapati uit Lipoera naar het Zuiden gaat, vertrekt Djoeroe Martani naar het Noorden. De Babad vermeldt ook, dat hij zich daar aan overpeinzingen overgaf. Het is opmerkelijk, dat zoowel in Jogjakarta als in Soerakarta de Kapatihan, 's Rijksbestuurders Hof, ten Noorden van den Kraton, het Vorstenverblijf,

gelegen is. Het verband met een classificatie der hemelstreken wordt hierdoor waarschijnlijk.

Er bestaat zelfs reden om te veronderstellen dat Djoeroe Martani in zeker opzicht identiek is met Djoeroe Taman, den Berggod, en den Dienaar van Soeltan Agoeng. In de Babad krijgt de Berggod het Paard Sēmbrani te bewaren, in de S. Baron Sakèndèr wordt Sēmbrani, gemetamorphoseerd tot Lēmboe Andini, een dienaar van Djoeroe Martani. Ook in de namen van Djoeroe Martani en Djoeroe Taman zou men overeenkomst kunnen ontdekken, wanneer men martani van tani af wil leiden. Hier kan niet verder worden ingegaan op deze verhouding van Patih, Berg- of Aardgod en Beschermmer van het Vorstengeslacht, ofschoon het belang er van duidelijk is. Vooral ook in verband met de tegenstelling Patih tegenover Vorst, die in de Javaansche bespiegelende letterkunde zoo vaak voorkomt, en de boven besproken tegenstelling Oudere Linie tegenover Jongere, Heerschers-Linie. Of men hierbij ook de tegenstelling Désa, Tani tegenover Nagara, Pradja mag betrekken, is te overwegen. Een groot aantal Babad-teksten zouden daartoe te doorzoeken zijn.

Over het verband van het Paard Sēmbrani en den Berggod kan nog het volgende worden opgemerkt volgens mededeelingen van Ir. Moens. In eenige désa's in Midden-Java komen nog paardenoffers voor, bijv. in Pantjot op de Lawoe-helling in Soerakarta en in Kēdoe. Men heeft die offers naar het schijnt versierd met de deftige naam aswaménda (ontleend aan het Sanskriet aṣwamedha) en verwondert er zich dan over dat er geen ménda (geit) bij te pas pleegt te komen. Ofschoon wellicht in oorsprong verwant aan het oude Indische offer, dat wij kennen uit de Sanskriet-letterkunde, is dit Javaansche désa-offer toch eerder in verband te brengen met de voorstelling van de Babad, dat op den Mēraji bij den

Berggod een gevleugeld paard huist. Hierbij is ook te bedenken, dat Sēmbrani een Vuur-aard heeft ³⁰⁾, en in welke andere verbanden hij optreedt.

Voor een juist begrip van de groep van dieren in de S. Baron Sakèndèr, Lawéjan, Manglarmonga, Lēmboe Andini en Kēbo Koemalé, moet men bedenken dat de neiging tot het vormen van viertallen bijgedragen kan hebben tot het formeeren van deze groep. De eene helft, Lawéjan en Manglarmonga, behoort bij Sénapati in het Zuiden, de andere bij Djoeroe Martani in het Noorden. In vele Javaansche overleveringen is deze neiging tot viersplitsing opgemerkt. Zij staat ongetwijfeld weer in verband met een classificatie, en wel een kosmische, zich richtend naar de windstreken. De verklaring van de bijzonderheden hiervan laat echter nog op zich wachten.

Terwijl de herkomst van Lawéjan, Manglarmoena en Sēmbrani nu althans eenigermate duidelijk is, is dit met de twee andere dieren, de koe Andini en de buffel Koemalé veel minder het geval. Op zichzelf is Lēmboe Andini bekend genoeg als een Rund met bovennatuurlijke kracht, verwant of ontleend aan de figuur van een Rund, die voorkomt in de Sanskriet-literatuur. Aangaande den Buffel deelt men mij nog mede dat Kjahi Mahésa Koemali de naam is van een poesaka-piek van den Kraton van Soerakarta, naar men zegt, afkomstig uit Taroeb en de toendjoeng (het onderstuk) van Kjahi Plèrèd. Het verband van deze piek met het verhaal van de S. Baron Sakèndèr is mij nog niet duidelijk. Van de verbinding van het Rund met den Buffel zou ik echter geen ander voorbeeld weten te noemen dan het volgende.

In de S. Manikmaja wordt verteld van Kēbo Danoe Kalamoertja en Bantèng Kalasrènggi. Dit zijn een paar van de kin-

30) Prof. van Ronkel heeft waarschijnlijk gemaakt, dat aan het woord sēmbrani in zijn Tamilvorm de betekenis Roodkleurig toe komt. (Bijdr. Kon. Inst. 7e Reeks IV).

deren van Poetoet Djanaka, die het pas opgekomen rijstgewas in Mědang komen verwoesten. Ze worden getemd door Sěngkan en Toeroenan, zoons van Andong Daḍapan en Gaḍing Pangoekir, van Mědang Agoeng. Deze gebruiken daartoe zweepen (pětjoet) van rotan woeroek, die zij uit hun schaamte te voorschijn doen komen.

In Sěngkan en Toeroenan, die Mangoe-koehan, den Eersten Vorst van Mědang Kamoelan, komen bijstaan, kan men wellicht eenige gelijkenis opmerken met Djoeroe Martani en Nitik Wongsadipradja³¹). Dezer beiden connectie met de landbouw, de Aarde en de Oudere Linie zou daardoor ook weerbevestigd worden. Met het verhaalde in de S. Manikmaja staat misschien in verband een thans nog in zwang zijnd gebruik. Met Garěběg Moeloed Dal (eens in de 8 jaar) plegen in Soerakarta, waarschijnlijk ook wel in Jogjakarta, de boeren in nog grooter getale dan anders naar Stad te komen. Ze nemen zweepen (pětjoet) en genaaide zakjes (kanṭong) mee. Terwijl het kanon voor de Sitinggil wordt afgeschoten (men denke aan de geluid- en vuur-magie) klappen zij met den zweep. Wanneer zij weer in hun dorpen zijn teruggekeerd, worden deze voorwerpen als geluk aanbrengend beschouwd en gebruikt.

Het bovenstaande moge voldoende zijn om de aandacht te vestigen op de belangrijke vragen, die zich vastknoopen aan het verhaal van Sėnapati's bezoek aan Lipoera. Het is hier niet de plaats te pogen een bespreking te geven van de andere episoden van het tweede deel van

de S. Baron Sakėndėr, welke betrekking hebben op de komst en het verblijf der Hollanders op Java. De Prinse Tanoe-raga is hiervan blijkbaar het middelpunt, vanwaar uit het verhaalde verklaard moet worden; waarschijnlijk heeft ook hier de gedachte aan de Oudere en de Jongere Linie nog invloed. Daar Sakėndėr echter niet meer optreedt, vallen deze verhalen buiten het onderwerp van dit opstel.

Met de bespreking van het slot van Sakėndėr's loopbaan is ook het einde van dit opstel bereikt. Voor een uitsluitend modern Westersch geschoold verstand in die loopbaan van Alexander-Sakėndėr wel een zeer vreemde: van den Macedonischen Koning tot een dienen- den geleidegeest van een Javaansch Vorstengeslacht. Maar over dit vreemde moet men zich niet verwonderen. Verwonderlijk is eerder, dat het Westersch geschoold verstand nu nog slechts met moeite den weg kan volgen, die de gedachten van den Javaanschen schrijver gingen, toen hij in zoo verschillende verhalen de uitdrukking van dezelfde ideeën zag en de figuren in harmonie en methode vereenigde binnen het raam van zijn werk. En bewonderenswaardig is de eenheid van opzet en beschouwing, die hij daarbij heeft bewaard.

Als geschiedschrijving verdient de S. Baron Sakėndėr dan ook allerm minst het misprijzende oordeel, dat er over is uitgesproken tengevolge van onbekendheid met de gedachten, die den schrijver hebben geleid. Integendeel, het werk is te waardeeren als een goed voorbeeld van Javaansche geschiedschrijving, uitgaande van Javaansche gedachten. Dat het niet bruikbaar is als geschiedwerk of als bron voor de geschiedenis in modern West-Europeeschen zin, is te wijten alleen daaraan, dat de moderne geschiedschrijving van andere gedachten pleegt uit te gaan.

31) Met betrekking tot den naam Wongsadipradja (Wongsa van het Rijk) moge hier verwezen worden naar het gebruik van wongsa in ouder Javaansch in de beteekenis van (vaak oudere) half-broeder van den Vorst, geboren uit een bijvrouw, vandaar uitgebreid tot santana (zie mijn vertaling van een Oud-Javaansche oorkonde, Djawa 1926).

UIT DE JAVAANSCH E CULTURBEWEGING

VERSLAG VAN HET TWEDE SOENDAASCH TAALCONGRES

gehouden te Bandoeng op 8 tot en met 10 September 1927.

In den na-avond van 8 September 1927 werd in de groote zaal van de societeit „Ons Genoegen” te Bandoeng het 2de Soendaasch Taalcongres geopend door den Voorzitter van het Java-Instituut.

Het Bestuur was vertegenwoordigd door den Voorzitter Prof. Dr. Hoessein Djajadiningrat, den Secretaris S. Koperberg en het lid J. Kats.

De Commissie van ontvangst bestond uit de heeren: R. Sastra Atmadja, hoofdschoolopziener te Bandoeng, M. Padmadinata, M. Karta Atmadja, R. Moechlis, R. Prawira Soetignja en M. Sastradipoera.

Daar deze avond de avond van Moeloed was, ging de bijeenkomst niet met feestelijkheden gepaard.

Vrijdag 9 September.

Te 8 uur v.m. werd de eerste zitting van het Congres geopend door den Voorzitter. De Directeur van Onderwijs en Eeredienst was vertegenwoordigd doorden heer J. Kats, de resident van Midden-Priangan door den assistent-resident Tydeman, de Adviseur voor Inlandsche Zaken door Dr. De Vries, de Inspectie van het Inlandsch Onderwijs te Bandoeng door den heer Witte. Verder bevonden zich onder de ongeveer 200 aanwezigen: de burgemeester van Bandoeng, de patih, de afgevaardigden van de Vereeniging Pasoendan, van de Volkslectuur en van de Regentschapsraden te Poerwakarta, Bandoeng, Garoet, Tjiamis, Tjiandjoer, Soemadang en Soekaboemi (Mr. Cornelis en Buitenzorg zonden bericht van verhindering). De Soendaneesche deelnemers aan het congres, onder wie zeven dames, waren meest onderwijzers en schoolopzieners. Verder waren ook eenige Europeesche onderwijzers, voornamelijk van het V. I. O., tegenwoordig (de heeren v. d. Dussen, Deenik, Gaikhorst, Spijckerman, Nieuwenhuizen e.a.) en de Handleiding-adviseur, de heer Boswinkel. Onder de leden van de Pers werden opgemerkt twee Soendaasche verslaggeefsters van het Persbureau „Pait”.

Nadat de voorzitter de aanwezigen heeft welkom geheeten en gewezen heeft op het belang van deze bijeenkomst in verband met het streven naar „eenheid in de taal”, leest hij een telegram voor van den Directeur van Onderwijs en Eeredienst, die zijn beste wenschen aanbiedt voor het slagen van het congres. Spreker deelt verder o.m. in verband met eenige op het vorig Congres uitgesproken wenschen mede, dat op de Rechtshoogeschool gelegenheid wordt gegeven om een cursus in het Soendaasch te volgen en dat het Java-Instituut een commissie „Sastra Winangoen”, heeft ingesteld die zich bezighoudt met de bestudeering van onderwerpen, de taal betreffende.

Hierna krijgt de heer Kats het woord. Spreker wijst op het groote belang van taal en taalonderwijs. De ontwikkeling van de taal hangt van het volk zelf af; van hoogerhand kan hier niet regelend worden opgetreden, zooals bij het onderwijs in de taal het geval is. Bij dit laatste doen zich echter verschillende moeilijkheden voor. Spreker merkt op, dat het voor het slagen van het onderwijs in de moedertaal van groot belang is, hoe de betrokkenen zelf staan tegenover de beoefening van hun taal. Tot nog toe is de waardeering van het onderwijs in de landstaal dikwijls niet groot: men meent daarvan wel voldoende op de hoogte te zijn en geen verder onderricht noodig te hebben. Hierin zal verandering moeten komen, wil dit onderwijs aan het doel kunnen beantwoorden. Een andere moeilijkheid is het vinden van geschikte leerkrachten, waarvoor hoofdzakelijk inheemsche taalonderwijzers in aanmerking zullen moeten komen. Er bestaat hoop, dat in dezen een oplossing zal worden gevonden. En eindelijk biedt het leerplan dikwijls bezwaren, doordat er groot gevaar van overlading bestaat in verband met het vrij groot aantal talen, dat moet worden onderwezen. Spreker vertrouwt, dat bij de besprekingen op dit Congres eenige lijnen zullen worden aangegeven, langs welke bestaande moeilijkheden zullen worden opgelost en brengt de beste wenschen van den Directeur van Onderwijs en Eeredienst over voor het slagen van het Congres.

De vertegenwoordiger van Volkslectuur, R. Poeradiredja, van Mr. Cornelis, wijst erop, in welk nauw verband het verschaffen van goede lectuur aan het volk staat tot de ontwikkeling van taal en cultuur en hoopt van dit congres goede resultaten ten aanzien van beide.

De vertegenwoordiger der regentschapsraden wenscht uiting te geven aan appreciatie voor het streven van het congres ter bevordering van de kennis en het gebruik der Soendaasche taal, welke immers het voermiddel is der gedachte bij de beraadslagingen in de regentschapsraden.

De vertegenwoordiger van het hoofdbestuur der vereeniging Pasoendan dankt het Java-Instituut, waar dit het initiatief heeft genomen voor het congres in het belang der Soendaasche taal.

De heer Soeridiradja houdt vervolgens zijn aangekondigde rede over de „Soendaasche standaardtaal” en het gebruik van Lemes in het Soendaneesch, welke spreker met evenveel geest als humor weet voor te dragen. Hij betoogt, dat er maar één Soendaasche taal bestaat, al wordt gesproken van Bandoengsch of Bantensch Soendaasch, en dat één standaardtaal noodzakelijk is zoowel voor een algemeene omgangstaal als voor een alge-

meene schooltaal, dus dezelfde taal in de conversatie en bij het onderwijs.

Het eerst werd behoefte gevoeld aan een standaardtaal bij de oprichting van de Inlandsche kweekschool te Bandoeng, vooral door toedoen van R. Moehamad Moesa van Garoet en van wijlen den bekenden heer Holle. Hierover bestaat weleens verschil van meening, bijv. Ardiwinata en zijn medestanders wenschen als zoodanig de taal, zooals die in Oost-Priangan wordt gesproken. Deze wensch berust echter volgens spreker op een vaag, niet juist of onvoldoend geargumenteerde begrip. Op de door hem aangevoerde gronden stelt spreker voor, de taal van Bandoeng als standaard-Soendaasch aan te nemen. Slechts twee goede schoolboeken zijn geschreven in de door spreker aanbevolen standaardtaal, n.l. Roesdi djeung misnem en Pepetétan. Op dit gebied moet nog veel worden gedaan, dat buiten de macht van particuliere zijde ligt en dus van regeeringswege moet worden begonnen. (Applaus)

Hierna pauze, van welke gelegenheid de onvermijdelijke fotograaf gebruik maakt om van de aanwezigen een opname te doen. Het aantal congressisten is intusschen zoodanig vermeerderd, dat de zaal zoo goed als geheel gevuld is.

Nu komen de debaters aan het woord. Adiwidjaja merkt op, dat alleen Soendanezen hun taal de baas zijn en verzoekt een motie voor te stellen: dat alleen Soendanezen onderwijs geven in het Soendaasch. Hij wenscht verder afschaffing van de minder goede leerboeken, maar niet vóór er betere in de plaats zijn gekomen.

De heer Djajamihardja wenscht het voor den Soendanees vreemde woord „mantri-goeroe” veranderd te zien in „wadana-sakola”.

De heer Prawiradinata stelt voor, de bestaande vaktermen in vreemde taal door eigen termen te doen vervangen, in verband waarmee het Java-Instituut een commissie benoemt, welke die termen in het Soendaasch heeft te vertalen.

De heer Satjadibrata betoogt de noodzakelijkheid, naar juiste middelen om te zien, teneinde een juiste woordenlijst voor een standaardtaal samen te stellen, niet buiten den Soendanees om. Laat het niet gaan als met de spelling, waar men heeft beslist, buiten den Soendanees om.

De heer Poeradiredja is 't ook met inleider eens en wenscht spijkers met koppen te zien slaan. Het Java-Instituut zou dan een regeerings-opdracht kunnen uitlokken tot samenstelling van een standaard-woordenboek zoodat in een lang-gevoelde behoefte kan worden voorzien.

De inleider, Soeriadiradja, beantwoordt de voorgaande sprekers, met wie hij het in vele opzichten eens is. Maar hij verwacht niet uitsluitend heil van het vragen om hulp of opdrachten van de regeering. Men moet zelf beginnen met de handen aan den ploeg te slaan, door zelf aan te vangen met een woordenlijst samen te stellen en intusschen van de regeering gedaan te zien krijgen, dat deze een opdracht geeft tot een zoodanige samenstelling. Spreker geeft voorbeelden van fouten in en van onvolledigheid van het be-

staande Woordenboek van Coolsma. Men zou kunnen beginnen met een lijst samen te stellen zooals de Maleische Kitab Logat Melajoe.

De heer Prawiradinata wil niet alleen onderwijzers, maar ook deskundigen in de commissie van samenstelling.

De heer Soeriadiradja gaat hiermede accoord, maar wijst de vereniging „Sastrawinangoen” aan voor het verrichten van het noodige voor de samenstelling van een nieuwe woordenlijst.

De inleider, Soeriadiradja, die de vergadering steeds weet te boeien door de geestige invallen, waarmee hij zijn rede voor de toehoorders smakelijk maakt, zoodat zij door menig lachsalvo wordt onderbroken, krijgt nu het woord ter behandeling van de basalesmes. In het Soendasche periodiek Poesaka Soenda is van deze taal reeds een lijst gepubliceerd, waarop geene aanmerkingen zijn binnengekomen. Spreker constateert, dat het gebruik van lemes is toegenomen en zelfs eenvoudige kampong-menschen onder elkaar zich hoe langer zoo meer daarvan bedienen.

Daarom acht spreker het noodzakelijk, voor lemes vaste taalregels vast te stellen. Van groot belang is het goede gebruik van de taal door de officieele personen en lichamen, bijv. de Regentschapsraden, daar het volk steeds geneigd is om dit als voorbeeld te nemen. Inleider stelt daarom voor, bepaalde regels vast te stellen voor het gebruik van lemes en van termen, bijv. in dienstbrieven.

Verdere sprekers bewegen zich op technisch gebied en komen meer in de details, doch zijn het met inleider eens. Alleen wordt door een hunner opgemerkt, dat de uitdrukking basalesmes verkeerd is en ten rechte moet luiden: oendak oesook basalesma.

De heer Satjadibrata, die bovenstaande opmerking heeft gemaakt, deelt nog mede, dat hij zelf vroeger een lijst van lemeswoorden bij Volkslectuur heeft ingezonden, welke echter niet is aangenomen.

De heer Prawira Atmadja acht 't niet zoo moeilijk, lemes te spreken tot hooger, maar wel tot een tusschengroep, in verband waarmee hij een voorschrijf omtrent de juiste toepassing nog als een open vraag meent te moeten beschouwen.

De heer Djajamihardja vindt het antwoord op deze vraag in een juiste mate van zelfkennis; dan is de gewenschte toepassing niet moeilijk. Gaat overigens met inleider accoord.

De heer Soeriadilaga hoort tot zijn vreugde weer van Djoeragan „Sastra Winangoen” gewagen en houdt een pleidooi voor het behoud en de verbreiding van het lemes.

De heer Salmoen wijst er op, dat ook in lemes dialecten bestaan, waarmee rekening moet worden gehouden, ter voorkoming dat het Soendaasch wordt benadeeld en taalschatten verloren gaan.

De heer Soeriadiradja wijst er op, dat er voortdurend nieuwe lemes-woorden ontstaan. Men moet vaststellen, wat op een gegeven oogenblik in gebruik is, en alle

gevallen opnemen, welke reeds vaststaan. Daar buiten zal altijd eenige willekeur blijven heerschen. Het lernes van een dialect is niet buitengesloten. De vraag is: Is of komt het woord algemeen in gebruik?

De voorzitter vat de besprekingen samen in: 1° Vaststelling eener standaardtaal en 2° Overzetting van nieuwe vreemde woorden in Soendaneesche, op te nemen in een woordenlijst. Aan de regeering behoeft voorloopig niets te worden gevraagd; de zaak ware over te laten aan „Sastra Winangoen”, met behulp van deskundigen, wat betreft de technische termen. De lijst moest dan in de Poesaka Soenda worden opgenomen om later in boekvorm te worden uitgegeven.

De heer Soeriadiradja raadt aan, dat het Departement van Onderwijs opgave van die termen vraagt aan het Landbouw-departement enz. enz. en die dan doet opzenden aan „Sastra Winangoen”.

De heer Poeradiredja deelt mede, dat bij Volkslectuur reeds een lijst van termen bestaat, zoodat deze kan samenwerken met „Sastra Winangoen”.

De voorzitter gaat hiermede accoord en schorst te 1 uur de vergadering.

Om 6 uur n.m. heropende de voorzitter de zitting en werd het woord gegeven aan den heer Satjadibrata, die tot onderwerp had gekozen „Tembang Soenda”. In een keurig betoog leverde hij een beschouwing over het onderwerp op een wijze, welke de belangstelling zijner hoorders van het begin tot het eind wist vast te houden. Door zelf eenige liederen voor te dragen, lokte spreker herhaaldelijk applaus uit. Hij wees op de lieflijkheid van den volkszang der Soendalanden en gispde de gewoonte zijner landslieden, om hun nationalen zang te verwaarloozen en allerlei vreemde lagoe's en muziek te zingen. Daar hij zelf den Soendaschen zang meester is en over een goed stem-orgaan beschikt, slaagde hij er in, in zijn voordracht ook in letterlijken zin muziek te leggen. Spreker leverde een muzikale voordracht, welke zijn gehoor in geestdrift bracht en ervan getuigde hoe hij den zang van zijn volk oprecht liefheeft. Met een zijner jeugdige collega's bracht hij een Soendaasch duo ten gehooore, dat eveneens hartelijk werd toegejuicht.

Hij slaagde er alleszins in, een schitterend pleidooi te leveren voor het bestaansrecht en de schoonheid van den Soendaschen zang, en oogstte dan ook een daverend applaus.

Het volgende onderwerp was „Kawih Soenda” door den heer Mahjar Koesoemadinata, die zijn voordracht, welke ook handelde over den zang der Soendaneezen, accompaneerde met een rebab, het nationale tweesnarig strijk-instrument. Ook hier weer een muzikale voordracht, waarbij de spreker, in dit geval de zanger, er in slaagde, op zeer verdienstelijke wijze de schoonheid van de kawih tot haar recht te doen komen, vooral toen hij bij zijn zang door een anderen rebab-speler begeleid werd. Het herhaald applaus van de aanwezigen bewees volkomen, dat ook deze muzikale spreker er in geslaagd was, zijn gehoor mee te slepen.

Hierop schorst de voorzitter de zitting.

In den na-avond vulde zich de zaal der societeit „Ons Genoegen” weder geheel met belangstellenden, onder wie vele Europeesche en Soendasche dames. De burgemeester, de heer B. Coops, het lid van den gemeenteraad, Prof. Schoemaker, en andere heeren waren eveneens aanwezig.

Door leerlingen van de H. I. S. te Soemadang, onder leiding van den reeds genoemden muzikalen heer Mahjar Koesoemadinata, werd de Soendasche kinder-opera „Sarkam-Sarkim” opgevoerd en met succes, getuige de herhaalde toejuichingen en lachsalvo's in de zaal. Het stuk — tekst en muziek gecomponeerd door Mahjar in samenwerking met zijne echtgenoot — werd vlot en aardig gespeeld en het muziek-accompagnement droeg er veel toe bij, het spel tot zijn recht te doen komen. Het applaus aan het slot, voor den heer Mahjar, die de muziek-begeleiding en de regie op zich had genomen, was welverdiend.

Zaterdag 10 September.

Zaterdagmorgen te 8 uur heropende de voorzitter de zitting voor een gehoor, dat bijna de geheele zaal vulde.

De heer Djajadiredja behandelde „Het onderwijs in inheemsche talen bij het V. I. O”. Hij begon zijn betoog met er op te wijzen, dat het taalonderwijs in de verschillende Inlandsche scholen van voortgezet onderwijs een onmiskenbare verandering heeft ondergaan. Deze verandering kan volgens spreker geen verbetering worden genoemd, zooals hij nader trachtte aan te toonen. Hij meende, dat het leerplan inzake het onderwijs in de Inlandsche talen op de Mulo-scholen, bij onderbouw O. S. V. I. A. en op de normaalscholen op dezelfde wijze moest worden ingericht.

Spreker erkende de moeilijkheid, om op de Mulo en op de normaalschool hetzelfde taalonderwijs te geven, maar hij twijfelde er niet aan, dat ook in dezen een oplossing te vinden zou zijn. Inaanmerking nemende, dat het taal-onderwijs, bestaande uit spreken, lezen, stijl, spraakkunst en aard van de taal (dialect, zinsbouw, enz.), reeds op de Mulo intensief zal moeten worden onderwezen, zag hij de mogelijkheid zoo, dat de eerste drie jaren van normaalschool en kweekschool daarmee overeen komen.

Verder meende spreker, dat in den bovenbouw ook gedoceerd dient te worden: Oud-Javaansch en Oud-Soendaasch; wat betreft het laatste, gaf spreker op het bord eenige voorbeelden. Hij wees er op, dat beide oude talen in sommige deelen een merkwaardige overeenkomst vertoonen en eindigde hiermede zijn voordracht, welke met een hartelijk applaus werd beloond.

Volgende spreker was de heer Satjadibrata over „Het onderwijs in inheemsche talen op de normaalscholen”. Hij ving aan met een aanval op het gebruik van vreemde woorden in het Soendaasch, als gevolg van het ontbreken van een volledig woordenboek, op grond waarvan spr. nog eens met klem aandrong op de samenstelling van een standaardwoordenboek.

Komende op zijn eigenlijk onderwerp, leverde spreker een beschouwing over het

groote belang van het onderwijs in de inheemsche talen op de normaalschool, wat betreft het Soendaasch. Zoo dient dit van de lagere school tot in de hoogeschool als voertaal te worden gebruikt. In dit verband stelde hij voor, dat de normaalschool den ondergrond zou vormen van het taalonderwijs, terwijl de Instelling voor Inlandsche Talen de taak op zich zou nemen van taalzuivering en door achevering de laatste hand zou leggen ter voltooiing van dat onderwijs.

Spreeker lichtte zijn voorstel toe en verlangde, dat alle vakken op de Normaalschool in het Soendaasch zullen worden onderwezen. Evenals voor de Nederlandsche scholen een volledig stel leerboeken in het Nederlandsch bestaat vroeg hij voor de normaalschool een volledig stel handleidingen en leerboeken in het Soendaasch. Wel bestaan reeds een taalboek van Soeriadiradja en van den taalcursus te Weltevreden, welke van groot nut zijn. Maar nog ontbreekt een verzameling stijl-oefeningen, welke zeer noodig is.

Voor de spraakkunst is er een boek van Ardiwinata, doch een volledige en up-to-date zijnde grammatica voor de normaalschool blijft nog steeds ontbreken.

Hij blijft aandringen op de samenstelling van een nieuw en volledig woordenboek, dat even noodig is voor de kennis en studie der taal, als de patjoel voor den tani. Ook constateerde spr., dat bij het godsdienst-onderwijs dikwijls de taal wordt bedorven, zoodat hij zou wenschen, dat zulk onderwijs gegeven werd door een paedagoog, die de taal machtig is en beheerscht. (Applaus)

De heer Prawiradinata zet uiteen, wat het doel is van het taalonderwijs voor Soendasche en voor niet-Soendasche leerlingen. Bij het laatste punt wijst hij op de circulaire van den Gouverneur-Generaal, welke het belang van de kennis van Inlandsche talen voor vreemdelingen, i.c. Bestuurs-ambtenaren, erkent. Inderdaad komt het dikwijls voor, dat er misverstand ontstaat door gebrek aan taalkennis.

Vervolgens geeft spreker een overzicht van de methode van het taalonderwijs op de Mulo-scholen. Behalve de door vorige sprekers genoemde onderdeelen is hierbij vertaling in en uit het Soendaasch van veel belang, niet alleen met het oog op de behoeften der practijk, maar vooral ook omdat het taaleigen van de moedertaal zeer wordt verduidelijkt door vergelijking (bij de vertaling) met dat van het Nederlandsch, enz.

Het taalonderwijs op de Mulo-school kan al daarom niet gelijk zijn aan dat op de Normaalschool, aangezien de laatste hiervoor veel meer uren beschikbaar heeft.

Een groote verandering voor den goeden voortgang van dit onderwijs is daarin gelegen, dat het nog steeds facultatief is. Bij andere vakken denkt men er niet aan de leerlingen te laten kiezen of zij ze al dan niet willen volgen, alleen bij het onderwijs in Inlandsche talen laat men dit over aan de keuze van den leerling.

Spreeker zou in een motie van de vergadering wenschen te zien uitgedrukt:

Op alle Mulo-scholen met Soendasche leerlingen moeten deze het onderwijs in hun moedertaal volgen.

(Beter zou nog zijn, als overal het Soendaasch voertaal bij het onderwijs kon worden).

Spreeker eindigde met te zeggen, dat de eigen taal hoofdzaak blijft, o.m. omdat men nooit een vreemde taal zoo kan begrijpen als de eigen taal en diensgevolge ook de eigen cultuur. (Applaus)

Daarop begonnen de debatten.

De heer Salmoen was van oordeel, dat op de O.S.V.I.A., de kweekschool en de normaalschool ook het dialect moet worden onderwezen, hetgeen echter de invoering van een algemeene standaardtaal niet uitsluit.

De heer Moechlis kante zich eveneens tegen het facultatief stellen der Inlandsche talen en achtte het gewenscht, dat door de landskinderen hun moedertaal meer zal worden gewaardeerd.

De heer Soemapradja deelde de bezwaren van den vorigen spreker. Hij wenschte gelijke beoordeeling der Inlandsche talen en van de andere talen, ook op de H.I.S. Moge het Java-Instituut deze wenschen voorbrengen bij de regeering!

De heer Soeriadilaga achtte het wenschelijk, dat vonnissen e.d. in de landstaal worden gesteld en die taal ook bij het godsdienst-onderwijs wordt gebezigd.

De heer Moehjidin vroeg eenige inlichtingen omtrent het aantal lessuren in Inlandsche talen en was er niet voor, dat die nog vermeerderd zouden worden.

De heer Adiwidjaja ondersteunde de motie tot het verplicht stellen van het Inlandsche taalonderwijs.

De heer Soeriadiradja was 't met den heer Djajadiredja niet eens t.a.v. de gelijkstelling van taal-onderwijs op kweekschool en normaalschool. Dit kan op deze school veel uitgebreider zijn dan op de kweekschool, waar ook Nederlandsch wordt geleerd. Het Soendaasch moet door een bevoegd persoon van het land worden onderwezen.

Tot heden is de eigen letterkunde niet voldoende onderwezen op de Normaalschool en de Kweekschool. De taalonderwijzer is gewoonlijk onvoldoende op de hoogte van dit vak en van de beteekenis er van voor het onderwijs. Het is zeer noodig, dat hij omtrent dit punt de noodige voorlichting ontvangt, om zijn leerlingen ook kennis van de inheemsche letterkunde te kunnen bijbrengen. De taalonderwijzer moet zijn als een lamp, die licht verspreidt over alle onderdeelen van zijn vak. Een degelijke opleiding van taalonderwijzers is zeer gewenscht.

Ook op de lagere school moet het taalonderwijs worden verbeterd. Dit is alleen mogelijk door de leiding van en het toezicht op dit onderwijs over te dragen aan den Inlandschen hoofdopziener en niet te laten in handen van de meerendeels onbevoegde Europeesche inspectie-ambtenaren. Om de waardeering van dit onderwijs bij de leerlingen te bevorderen, moet worden bepaald, dat niemand wordt toegelaten tot de Normaalschool, die niet 6 heeft behaald voor de kennis van de landstaal.

Op de O. S. V. I. A. is het onderwijs in de landstaal van groot belang, waar in de laatste jaren hoofden en volk van elkaar zijn vervreemd. Een goed middel om beide weer tot elkaar te brengen is voor de hoofden een goede kennis van hun landstaal.

Ook de heer Atmawinata was voor het verplicht onderwijs in de Inlandsche talen. De leerlingen ontvangen onderwijs in allerlei ver af liggende talen als Engelsch, Duitsch en Fransch, alleen de eigen moedertaal wordt niet onderwezen.

Schorsing van de vergadering tot 6 uur n.m.

Te 6 uur n.m. krijgen de prae-adviseurs gelegenheid te antwoorden.

De heer Djajadiredja merkt op, dat het leerplan van de Mulo-scholen slechts drie onderdeelen aangeeft, terwijl hij er vijf zou willen hebben, waarmee hij dit leerplan dichter bij dat van de Normaalscholen denkt te brengen. Hij geeft toe, dat er weinig tijd beschikbaar is, daar allerlei nieuwe vakken, als hygiëne, verbandleer, gymnastiek, handenarbeid enz. tijd vragen. Hij blijft het echter betreuren, dat de moedertaal van de leerlingen daardoor in het gedrang komt. De leerlingen komen thuis met versjes als: „Tusschen Keulen en Parijs” of: „Menschen gaat op zij, daar komen de schutters voorbij”. Maar ze zijn onbekend met wat er in de eigen taal bestaat. Op de Normaalscholen enz. wordt gewoonlijk aan één Inl. onderwijzer het onderwijs opgedragen in verschillende vakken en daarbij moet hij dan nog werk maken van Maleisch en Soendaasch. Spreker verzoekt het Java-Instituut om aan de Regeering voor te stellen voor de taalvakken afzonderlijke leerkrachten te benoemen.

De heer Satjadibrata sluit zich aan bij hen, die hebben aangedrongen op de opleiding van taalonderwijzers. Hij hoopt, dat er spoedig goede leerboeken in het Soendaasch zullen verschijnen.

Als vervolg van zijn voordracht van den vorigen dag merkt spreker op, dat men soms het onderwijs in tembang niet op den rooster plaatst, omdat er geen „zanger” onder de onderwijzers is. Dit is verkeerd. Behalve melodie is er bij tembang immers nog meer te verklaren: de beteekenis van de woorden en de dichtmaat. Laat men dan die onderdeelen ter hand nemen en dit onderwijs niet geheel schrappen.

Ten slotte verzoekt hij het Java-Instituut om zoo spoedig mogelijk een verzameling goede tembang te doen samenstellen en uit te geven.

De heer Prawiradinata heeft niet veel meer te zeggen, daar feitelijk iedereen het met hem eens was.

Er is aan spreker gevraagd, of het niet gewenscht is, dat alle leerlingen van de Mulo-scholen deelnemen aan het onderwijs in Inlandsche talen. Wat de landstaal betreft brengt dit bezwaren mee, vooral voor Europeesche leerlingen, die bij overplaatsing van hun ouders en overgang naar een school in een ander taalgebied weer aan een nieuwe „landstaal” zouden moeten beginnen. Dit bezwaar bestaat niet voor het Maleisch dat immers op alle Muloscholen in Ned.-Indië wordt onderwezen of kan worden onderwezen. Spreker stelt daarom voor, dat het volgen van het onderwijs in het Maleisch verplicht wordt gesteld voor alle Mulo-leerlingen, ook de Europeesche. Wie het onder-

wijs in de landstaal verkiest, is dan vrijgesteld van dat in het Maleisch.

Sommigen wenschen op Normaal- of Mulo-scholen onderwijs in de verschillende dialecten van de landstaal. Dit brengt groote bezwaren mee, daar een taalonderwijzer niet alle dialecten van zijn moedertaal kan beheerschen. Het is beter het onderwijs te beperken tot degelijk onderricht in de standaardtaal.

De Voorzitter merkt op, dat het onderwerp Inlandsche zang (tembang en kawih) op dit congres niet volledig is besproken, zoodat daaromtrent geen bepaalde conclusie kan worden getrokken. Wel kan het Java-Instituut accoord gaan met het verzoek om een „tembang boek” te doen samenstellen. Overigens zal de behandeling van dit onderwerp moeten worden uitgesteld tot een volgend Congres.

Er wordt nu besloten aan den Directeur van Onderwijs en Eeredienst een motie aan te bieden, welke de volgende punten omvat:

1. Zoo spoedig mogelijk worde de inspectie van het onderwijs in Inlandsche talen aan een inheemsche kracht opgedragen.

2. De Regeering neme zoo spoedig mogelijk de opleiding van Soendasche taalonderwijzers ter hand.¹⁾

3. Op de Normaalscholen dient een speciaal daarvoor opgeleide leerkracht te worden belast met het onderwijs in de Inlandsche talen, zonder dat hij daarnaast andere leervakken heeft te onderwijzen.

4. De samenstelling van leerboeken en handleidingen voor het Inlandsch taalonderwijs worde met kracht ter hand genomen.

5. Aan de Normaalscholen in de Soendalanden worden alleen Soendasche onderwijzers geplaatst, waardoor alle leervakken in de landstaal kunnen worden behandeld. Voor het onderwijs in deze vakken moeten Soendasche handleidingen worden samengesteld.

6. De Regeering neme de noodige maatregelen om een volledig Soendaasch woordenboek, met verklaring van woorden en uitdrukkingen in het Soendaasch, te doen samenstellen.

7. Voor Soendasche leerlingen van de Mulo-scholen worde het volgen van het onderwijs in hun moedertaal verplicht gesteld.

1) Door sommigen werd de wensch uitgesproken, dat bij de opleiding ook onderricht in het Arabisch zal worden gegeven en dat ook Europeesche moderne talen zullen worden onderwezen om de opgeleiden in de gelegenheid te stellen kennis te nemen van de daarin geschreven werken over taalkunde.

De Voorzitter sluit het Congres met dank aan de Prae-adviseurs en de debaters. Hij spreekt de hoop uit, dat aan de hier uitgesproken wenschen gevolg zal kunnen worden gegeven.

Zaterdagavond werd andermaal een Soen-

daneesch zangstuk — de lakon van Dalëm Tjikoendoel, die een afgezant naar Sênapati, Vorst van Mataram, zond om te verklaren dat hij zich aan de regeering van dezen koning onderwierp — opgevoerd, ditmaal onder leiding van den heer Memed Sastraadiprawira.

DE INTERNATIONALE KOLONIALE TENTOONSTELLING TE PARIJS IN 1931.

*Aan Zijne Excellentie den Gouverneur-Generaal van Nederlandsch-Indië
te Buitenzorg.*

Geeft eerbiedig te kennen, het Bestuur van de vereeniging „Het Java-Instituut”,

dat het in zijne vergadering van 30 October jl. het voornemen van de Regeering om aan de te Parijs eerst in 1929 te houden, thans tot 1931 uitgestelde Internationale Koloniale Tentoonstelling deel te nemen, heeft besproken, in verband met de te dien aanzien, naar aanleiding van den desbetreffenden begrotingspost, aan den Volksraad verstrekte inlichtingen;

dat het bedoeld voornemen toejuicht, in het bijzonder, wijl blijkens de Memorie van Antwoord op het desbetreffende Afdeelingsverslag van den Volksraad de Indische inzending o.m. een beeld zal moeten geven van het cultureele ontwikkelingspeil en van de beste kunstvoortbrengselen van land en volk;

dat blijkens dezelfde Memorie van Antwoord het in de bedoeling ligt om van Regeeringswege het initiatief te nemen tot de vorming van een uitgebreide commissie van voorbereiding, waarin de in het stuk in algemeenen zin aangeduide belangen zoo veelzijdig mogelijk vertegenwoordigd zullen moeten zijn;

dat nu echter tot zijn verwondering het Bestuur van het Java-Instituut heeft vernomen, dat de Directeur van Landbouw, Nijverheid en Handel voor de bespreking van deze aangelegenheid eene samenkomst heeft belegd van verschillende personen, waartoe geen vertegenwoordigers van vereenigingen, die zich op het gebied van cultuur, van kunsten en van geesteswetenschappen bewegen en zoo ook geen vertegenwoordigers van het Java-Instituut werden uitgenoodigd;

dat het Java-Instituut, met zijn doel om de ontwikkeling van de inheemsche cultuur, in den meest uitgebreiden zin van het woord, van Java, Madoera en Bali te bevorderen, op grond van zijn werkzaamheid naar buiten blijkende uit zijne publicaties, zijn con-

gressen met daaraan verbonden tentoonstellingen van inheemsche kunstnijverheid en door zijn betrekkingen tot organisaties, die zich met de studie en de bevordering van kunsten en wetenschappen hier te lande bezighouden, en tot de Javaansche Zelfbesturen als centra in velerlei opzicht van inheemsche cultuur, toch wel geacht mag worden aan het welslagen van de Indische inzending in niet onbelangrijke mate te kunnen medewerken;

dat zulk een medewerking ook geheel binnen het terrein van de statutaire bemoeienissen van het Java-Instituut valt;

dat het Bestuur van het Java-Instituut ten slotte van oordeel is, dat de taak van de hier te lande in te stellen commissie niet beperkt dient te worden tot de „voorbereiding”, maar ook de organisatie en de opstelling van de Indische inzending moet omvatten, daar voor eene harmonische opstelling van hetgeen „een beeld zal moeten geven van land en volk in het algemeen, van het cultureele, economische en politieke ontwikkelingspeil, van de beste kunstvoortbrengselen en van de beteekenis dezer landen uit internationaal oogpunt” uiteraard zij het meest bevoegd zijn, die in het land zelf den opzet van het beeld hebben beraamd en de samenstellende deelen hebben uitgezocht;

Redenen waarom het Bestuur van het Java-Instituut, onder aanteekening, dat het een request van gelijke strekking tot den Volksraad richt, zich tot Uwe Excellentie wendt met het eerbiedig verzoek, het daarheen te willen leiden, dat:

1e, in de hier te lande in te stellen commissie voor de te Parijs te houden Internationale Koloniale Tentoonstelling het Java-Instituut en andere vereenigingen met gelijksoortig doel worden vertegenwoordigd;

2e, die commissie niet louter met de voorbereiding, maar met de geheele, leidende organisatie van de Indische inzending zal worden belast.

't Welk doende

Namens het Bestuur van het Java-Instituut,

w.g. HOESEIN DJAJADININGRAT

Voorzitter,

S. KOPERBERG

Secretaris.

Weltevreden, 10 November 1927.

Uittreksel uit het Register
der Besluiten van den Gouver-
neur-Generaal van Ned.-Indië.

Batavia, den 14den December 1927.

Gelezen het verzoekschrift, gedagteekend Weltevreden 20 November 1927, van het Bestuur van het Java-Instituut, daartoe strekkende, dat in de Indische Commissie van voorbereiding voor de te Parijs te houden Internationale Koloniale Tentoonstelling o.m. worden opgenomen vertegenwoordigers van het Java-Instituut en van andere vereenigen met gelijksoortig doel en dat deze commissie niet louter met de voorbereiding, maar met de heele leidende organisatie van de Indische inzending zal worden belast;

Is goedgevonden en verstaan:

Aan den verzoeker te kennen te geven:
dat, in verband met de omstandigheid, dat de te Parijs te houden Internationale Koloniale Tentoonstelling is uitgesteld tot 1931, de instelling van eene commissie van voorbe-

reiding voor de Indische deelneming aan bedoelde tentoonstelling voorloopig is opgeschort;

dat het evenwel in de bedoeling ligt om t. z. t., wanneer tot de instelling van zoodanige commissie zal worden overgegaan, daarin ook de groep kunst en kunstnijverheid op voldoende wijze te doen vertegenwoordigen en om voorts aan de commissie de bevoegdheid te geven onder voorzitterschap van hare leden subcomité's te vormen, waarin de belangen van de verschillende groepen in het bijzonder behartiging zullen kunnen vinden;

dat bij de eventuele samenstelling van subcomité's voor de groep kunst en kunstnijverheid zoo mogelijk met de wenschen van verzoeker zal worden rekening gehouden.

Uittreksel dezes zal worden verleend aan den verzoeker tot inlichting.

Stemt overeen met voorz. Register:

De wd. Gouvernements Secretaris,

w. g. HOLLEMAN.

Het Secretariaat van het Java-Instituut geeft bijdezen kennis van de verplaatsing van zijn kantoor van Laan Wiechert 13, Weltevreden, naar Kadipolo, Solo.
Beleefd verzoek alle stukken, voor het Java-Instituut bestemd, voortaan aan het nieuwe adres te willen zenden.

The Secretary of the Java-Institute desires to announce that the administrative office of the Institute has been removed from 13, Laan Wiechert, Weltevreden, to Kadipolo, Solo.
It is requested that in future all correspondence be directed to the new address.

BOEKBESPREKING

De Middeljawaansche historische traditie, proefschrift ter verkrijging van den graad van Doctor in de Letteren en Wijsbegeerte aan de Rijksuniversiteit te Leiden, op gezag van den Rector Magnificus Prof. Mr. E. M. Meyers, Hoogleeraar in de Faculteit der Rechtsgeleerdheid, voor de Faculteit der Letteren en Wijsbegeerte te verdedigen op Vrijdag 8 Juli 1927, des namiddags te 1 uur, door C. C. Berg. (Mees, Santpoort 1927, 178 blad.)

Het is verblijvend te zien hoe in de laatste jaren de aandacht van de wetenschappelijke beoefenaars van het oudere Javaansch zich steeds meer richt op die groep Javaansche letterkundige geschriften, welke met een ongelukkig gekozen term de „Middeljawaansche” is genoemd. In den eersten tijd nadat de oudere Javaansheliteratuur ontdekt was, voornamelijk door het bekend raken van de Balineesche handschriften, en nadat de oudere Javaansche verheven dichtertaal (het z.g. „Oudjavaansch” van Prof. Kern) gereconstrueerd was, heeft men zich voornamelijk bezig gehouden met gedichten in aan het Sanskriet ontleende dichtmaten (z.g. kakawin's), die aan de Sanskriet-letterkunde ontleende onderwerpen behandelen. Men heeft zich hierbij niet altijd voldoende herinnerd, dat dit z.g. „Oudjavaansch” een kunsttaal is. Men zou het, als ouder Kawi, kunnen vergelijken met het Kawi zooals de tegenwoordige Javaansche letterkunde dat kent. Die kunsttaal, vol oude of liever archaïseerende vormen, diende vooral voor de gedichten der hofliteratuur: zij is verwant aan de kanselarijtaal der koningsoorkonden en aan de gewijde taal der Hindoeïstisch-religieuze geschriften.

De ijver, waarmee men zich toelegde op de studie van het z.g. „Oudjavaansch”, heeft er ook toe geleid, dat men soms het verband tusschen dit „Oudjavaansch” en het moderne levende Javaansch uit het oog verloor, zoo zelfs, dat het scheen alsof men „Oudjavaansch” afgescheiden van en min of meer als een vreemde taal buiten modern Javaansch om meende te kunnen beschouwen en bestudeeren. Toch is het duidelijk dat naast deze kunsttaal een taal des dagelijkschen levens bestaan moet hebben, welke de voedster was van die kunsttaal en de stammoeder van zekere dialecten van het moderne levende Javaansch. Men kan niet zeggen dat het moderne levende Javaansch in rechte lijn afstamt van het z.g. „Oudjavaansch” der kakawin's.

De bestudeering van de z.g. „Middeljawaansche” letterkunde nu, is bij uitstek geschikt om de scheiding te dichten, die door de studie van het „Oudjavaansch” in de Javaansche taal en letterkunde dreigde te worden gemaakt.

Men heeft deze literatuur „Middeljawaansch” genoemd, omdat het idioom en de versmaten, die men erin vindt, afwijken zoo wel van de „Oudjavaansche” als van de moderne Javaansche. Daarom noemde men hen „Middeljawaansch”, een naam, evenals „Oudjavaansch”, gegeven naar analogie van onderscheidingen, gemaakt in de ontwikkeling van de West-Europeesche talen. Terwijl

daar echter dit onderscheid tusschen oud, middel en nieuwe berust op de aanwezigheid van verschillende klankwetten in elk dier perioden, kan men zulk een verschil, hoezeer men er ook naar zoekt, tusschen „Oudjavaansch”, „Middeljawaansch” en „Nieuwjavaansch” niet constateeren. Er is geen klankverschuiving aan te wijzen, zoo belangrijk, dat zij een klankwet zou kunnen heeten, welke „Oudjavaansch” en „Nieuwjavaansch” van elkaar zou scheiden. De verschillen liggen bijna geheel op idiomatisch, lexicografisch, slechts voor een klein deel op grammatisch en syntactisch gebied.

Zou met het maken van onderscheid tusschen „Oudjavaansch”, „Middeljawaansch” en „Nieuwjavaansch” dan aangeduid kunnen worden, dat deze drie de idiomaten zijn van drie opeenvolgende perioden van de Javaansche literatuurgeschiedenis?

Ook tegen het onderscheiden van deze drie perioden bestaat bezwaar. De tijdgrens tusschen „Oudjavaansch” en „Middeljawaansch” zou geheel vaag blijven. Het duidelijkste criterium voor het maken van onderscheid tusschen die twee, het gebruik in de poëzie van de „grootte”, aan het Sanskriet-letterkunde ontleende, dichtmaten, is niet afdoende. Er bestaat een groep z.g. „Oudjavaansche” gedichten in groote maten, die in later tijd op Bali gemaakt is. Zelfs hebben de poedjangga's van Soerakarta nog wel eens „grootte” maten gebruikt. Men denke ook aan het Kawi miring.

Ook de grens tusschen „Middeljawaansch” en „Nieuwjavaansch” zou niet te bepalen zijn. Het criterium dat men veelal aannam was dat de z.g. „Nieuwjavaansche” letterkunde Moslimsch zou zijn. Er zijn echter Moslimsche gedichten (bijv. de oudere redacties van de Sêrat Joesoep in Oost-Jawaansch) en prozawerken (bijv. de door Dr. Kraemer uitgegeven Primbon) welke in taaleigen niet merkbaar verschillen van wat men „Middeljawaansche” werken heeft genoemd.

Het beste zou wezen, zolang geen meer nauwkeurige scheidingen mogelijk zijn, te spreken van een nieuwere algemeen-Jawaansche poedjangga-taal en -letterkunde tegenover oudere zoowel als nieuwere gewestelijke literaturen en idiomaten. Dit is gedeeltelijk in overeenstemming met het onderscheid dat de Javaansche literatuurgeschiedenis zelf maakt tusschen Djarwá en Kawi.

De nieuwere Javaansche literatuur omvat de letterkunde in het dialect van Soerakarta, hetwelk, door de poedjangga's (de Javaansche Geleerden ten Hove), door hun navol-

gers of in hun stijl bewerkt en „beschaafd”, toonaangevend in stijl en taaleigen voor geheel het Javaansche land is geworden. De gewestelijke literaturen omvatten de literatuurproducten, ontstaan in de dialecten van de verschillende gewesten van Java. De meeste, hoewel niet alle dezer literaturen (getuige de inheemsche letterkunde van Banoewangi) zijn langzamerhand voor een gedeelte opgenomen in de poedjanga-letterkunde, waarbij het dialectische taaleigen vervormd werd naar het voorbeeld van het idioom van Midden-Java, en voor de rest verdwenen. Het meerendeel dezer gewestelijke literaturen is ook niet zeer oud.

Een of misschien eenige dialecten van Oost-Java hebben echter reeds vroeg eengeschreven letterkunde voortgebracht, waarschijnlijk ten gevolge van het reeds vroeg ontstaan van een krachtig Vorstengezag in die streken. In deze oudere Oost-Javaansche literatuur kan men onderscheiden aan de eene zijde een „hoogere” letterkunde voor hofgebruik (z.g. „Oudjavaansche” letterkunde), bestaande uit: gedichten in Sanskriet-metra (kakawin's), Hindoeïstisch-religieuze werken en koninklijke kanselarijstukken. Aan de andere zijde een „lagere” letterkunde in têngahan- en matjapat-metra en in proza (de z.g. „Middeljavaansche” letterkunde), over allerlei onderwerpen: het idioom hiervan staat, wat het proza betreft, waarschijnlijk soms vrij dicht bij de taal van het dagelijksch leven; wat de poëzie betreft, nadert het soms tot de kunsttaal der kakawin's. De eerste producten dezer z.g. „Middeljavaansche” letterkunde zijn pas bekend uit een lateren tijd dan de eerstelingen van de „Oudjavaansche”; deze laatste heeft echter ook langen tijd naast de eerste bestaan, waarschijnlijk gedurende het grootste gedeelte van het Kadiri-Madjapahitsche tijdperk, en zeker in den tijd van de Javaansche volksplanting op Bali. Deze volksplanting van Madjapahitsche edelen en hun aanhang heeft op Bali de moderne Javaansche-Balineesche beschaving doen ontstaan, het milieu, waarin de „Oudjavaansche” letterkunde werd bewaard en verder gecultiveerd, en waarin de „Middeljavaansche” tot zeer bijzonderen bloei kwam.

Op Java is de „Middeljavaansche” letterkunde, die daar bestond (een andere dan de „Middeljavaansche” letterkunde van Bali), in de loop der tijden vergeten: gedeeltelijk verdwenen, gedeeltelijk, zooals al het dialectische, opgegaan in de nieuwere algemeene Javaansche literatuur. Van de „Oudjavaansche” kakawin-letterkunde zijn daarentegen, nog lang nadat de „Middeljavaansche” haar zelfstandig bestaan op Java verloren had, uitloopers of bewerkingen als klassieke voorbeelden door de poedjanga's van Soerakarta bestudeerd en nagevolgd, evenals dat op Bali is geschied.

Wanneer men de nu eenmaal tot op zekere hoogte ingeburgerde foutieve namen „Oudjavaansche” en „Middeljavaansche” wil blijven gebruiken, zal men zich steeds moeten herinneren dat deze termen niet verschillende perioden in de ontwikkeling van de Javaansche taal aanduiden. Zij hebben slechts betekenissen om een onderscheiding te maken in de geschiedenis van de Javaansche litera-

tuur. Zij duiden aan twee grootendeels gelijktijdig naast elkaar bestaande stroomingen in de oudere letterkunde van één of meer Oost-Javaansche dialecten (voornamelijk Kadiri en Madjapahit), welke letterkunde ontstond gedeeltelijk in het stamland, gedeeltelijk in de volksplanting op Bali. Beter dan van een „Oudjavaansche” strooming zou men kunen spreken van een „hoogere” en een „lagere”; een dergelijke scheiding kan men in de moderne Javaansche na-poedjanga letterkunde maken. Het onderscheid tusschen „Oudjavaansche” en „Middeljavaansche” is echter, evenals dat tusschen „hoogere” en „lagere”, voor een groot gedeelte kunstmatig; in sommige gevallen, zooals ten opzichten van zekere religieuze werken en rechtsboeken in proza is het onmogelijk de grens te trekken. Het beste zou het zijn de scheiding tusschen „Oudjavaansche”-„hoogere” en „Middeljavaansche”-„lagere” geheel te laten vervallen, en in de oudere Javaansche en Javaansche-Balineesche letterkunde de werken slechts te onderscheiden naar den vorm in kakawin's, gedichten in têngahan- of matjapat-metra en proza.

Het is ongetwijfeld een der grootste verdiensten van het proefschrift van Dr. Berg, waarvoor de Leidsche Faculteit hem het iudicium cum laude toekende, dat het ons inzicht in de wording der z.g. „Middeljavaansche” letterkunde verruimt, voor een deel zelfs nieuw vormt. Dr. Berg heeft in de inleiding van zijn uitgave van de Kidoeng Soenda¹⁾ verantwoording gegeven van zijn gebruik van den foutieven term „Middeljavaansche”; hij beschouwt hem alleen als een conventionele uitdrukking en noemt het onderscheid tusschen „Middeljavaansche” en „Oudjavaansche” gedichten slechts een verschil in versmaat, tusschen „Middeljavaansche” en „Nieuwjavaansche” een verschil in taaleigen. Deze formuleering is terwille van de kortheid wel te aanvaarden: zij geeft ten minste de kernpunten van het onderscheid aan.

De „Middeljavaansche” historische traditie, die het onderwerp van het proefschrift van Dr. Berg uitmaakt, vond hij in „Middeljavaansche” gedichten en prozawerken. Van de eerste heeft hij er reeds een uitgegeven (de Kidoeng Soenda) en hoopt hij er meer uit te geven: tot de laatste behooren de reeds lang geleden door Dr. Brandes uitgegeven en besproken Pararaton, de Oesana Bali, de Oesana Djawa en de Pamantjangah's. Deze laatste zijn tekstboeken voor het bantjangah-spel, blijkbaar een soort tooneel, hoewel het nog niet duidelijk is in welken vorm. Een mededeeling van Dr. Friederich doet vermoeden en dat het een maskerspel was. Het zou, zooals Dr. Berg ook opmerkt, van het hoogste belang zijn dat er nauwkeurige beschrijvingen verschenen, met inhoudsopgave van de voorgestelde verhalen, van de tal van soorten tooneel die nu nog in de verschillende gewesten van Bali in zwang zijn.

De voornaamste conclusie nu, welke Dr. Berg op grond van zijn onderzoek der historische geschriften maakt, is, dat zij ge-

1). Kidung Sunda, inleiding, tekst, vertaling en aantekeningen, door C. G. Berg, Bijdragen Kon. Inst. deel 83, 1927.

chreven zijn niet op Java, ofschoon zij groo-
endeels over de geschiedenis van Madjapahit
handelen, maar op Bali, in Gèlgèl, een
vorstendom, dat daar tijdens de bloeiperiode
van Madjapahit uit een Javaansche volks-
planting ontstaan is. In een inleiding en vijf
hoofdstukken ontwikkelt Dr. Berg deze stel-
ling, daarbij tevens in het kort den inhoud
opgevend van de voornaamste werken (ge-
dichten in têngahan en matjapatmetra en
geschriften in proza); die tot deze groep let-
terkunde behooren.

In de inleiding (bldz. 7—17) geeft de schrij-
ver een overzicht van deze geschriften,
verkregen door een onderzoek van de hand-
schriften der Leidsche Universiteitsbiblio-
theek. Hij deelt hen in, naar het onderwerp
dat zij behandelen (een bepaalde gebeurtenis
in of een periode van de geschiedenis van
de rijken Kadiri, Madjapahit en Gèlgèl) in 8
groepen, waarvan verscheidene weer onder-
verdeeld. Ofschoon men van meening zou
kunnen verschillen over de indeeling in deze
8 groepen, zal ieder toch moeten erkennen,
dat het overzicht over de oudere geschied-
kundige letterkunde, hetwelk ons zoo ge-
schonken wordt, zeer te apprecieeren is.
Hierdoor krijgt men een duidelijker inzicht
in de massa dier literatuur dan tot nu toe
mogelijk was: vele dwalingen, waartoe de
handschriftencatalogi aanleiding geven, wor-
den voor de toekomst onmogelijk gemaakt.

In het eerste hoofdstuk (bldz. 18—46) ont-
wikkelt Dr. Berg in den breede zijn stelling,
dat de oudere Javaansche geschiedwerken,
die hij behandelt, geschreven zijn in het rijk
Gèlgèl. Hij grondt deze meening in de eerste
plaats op een verhaal in de Pamantjangah's.
Dit verhaal bevat de geschiedenis van den
heiligen pèdanda Nirarta, Bahoe Rawoeh (de
Immigrant) geheeten, die van Madjapahit
over Daha, Pasoeroehan en Blambangan naar
Bali kwam. Daar vestigde hij zich in Gèlgèl,
waar hij verscheidene leerlingen kreeg; hij
werd de stamvader van de Balineesche pè-
danda's.

Dit verhaal is doorspekt met anecdotische
bijzonderheden. Daaronder zijn er verschei-
dene die melding maken van gedichten,
welke reeds vóór Nirarta, zoowel als door
hem zelf en zijn zoons gemaakt zouden zijn
naar aanleiding van zekere gebeurtenissen in
hun leven. Deze gedichten of navolgingen
ervan zijn nog bekend; ze zijn in ouder Oost-
Javaansch en in têngahan- of matjapat-me-
tra. Juist om haar uitzonderlijkheid, meent
Dr. Berg, verdient de mededeeling omtrent
het auteurschap dezer gedichten geloof: de
meeste werken van de oudere Javaansche
letterkunde zijn anonym. Sommige der be-
doelde gedichten noemen trouwens zelf de
namen der dichters.

De komst van Nirarta in Gèlgèl kan bepaald
worden door eenige jaartallen van ongeveer
gelijktijdige gebeurtenissen in Gèlgèl als $\pm$
1550 A. D. Dit jaartal stemt overeen met de
traditie dat Nirarta uit Java vluchtte voor
den Islam, want omstreeks dien tijd vallen de
veroveringstochten van de Vorsten van Demak
naar den Oosthoek, o.a. naar Pasoeroehan.

Deze gegevens uit de Pamantjangah's leiden
Dr. Berg ertoe, aan te nemen dat bijna de
geheele historische literatuur in ouder Ja-

vaansch die wij kennen (met uitzondering
slechts van een werk als de Nagara Kërta-
gama) op Bali ontstaan of althans geredi-
geerd is. Het milieu dier letterkundige werk-
zaamheid was de Javaansche volksplanting op
Bali, waarin de herinnering aan de groote
dagen van Madjapahit, de regering van Ajam
Woeroek, levendig was gebleven. Van het
verval en de ondergang van het rijk weet de
Balineesch-Javaansche traditie slechts weinig
te vertellen; dit verklaart Dr. Berg daaruit,
dat toen het verband met het stamland ver-
slapte. Deze op Bali bewaarde traditie heeft
in Gèlgèl dan tusschen $\pm$ 1550 en 1600 haar
uitdrukking gevonden in wat ons bekend is
als de „Middeljavaansche” historische let-
terkunde.

De hypothese heeft veel waarschijnlijkheid
voor zich. Zij verklaart gedeeltelijk de groote
afwijking tusschen de oudere („Middelja-
vaansche”) en de nieuwere, de Babad-over-
levering omtrent Madjapahit, vooral wat be-
treft de stichting van het rijk. De oudere,
Balineesch-Javaansche traditie bewaart de
vrijwel juiste herinnering aan de stichting
en den bloeitijd. De jongere overlevering zou
ontstaan zijn in de nadagen van Madjapahit;
tot hare voortbrengselen rekent Dr. Berg de
Damar-Woelan-verhalen, die waarschijnlijk
in verband staan met gebeurtenissen na den
dood van Ajam Woeroek, toen het rijksver-
band verslapte.

Hier is het de plaats de aandacht te ves-
tigen op een opmerking die Dr. Berg elders
maakt, n.m. dat geschiedschrijving om der
wille van de geschiedschrijving zelve on-
javaansch is. De uitzonderingen die hij daarop
maakt, de Nagara Kértagama en oorkon-
den, die wel zuivere geschiedschrijving zou-
den bevatten, zijn m.i. geen werkelijk
uitzonderingen. In de desbetreffende zinsnede
(bldz. 8) „de enkele stukken, die geschied-
werken volgens Westersche opvatting zijn,
zooals, bijv. stukken van de Nagara kértaga-
ma en de beschrijving van Wijaya's vlucht in
de oorkonde van 1216 Çaka”, moet men in
plaats van „geschiedwerken” lezen: „be-
trouwbare bronnen voor de geschiedenis”.

Inderdaad, men kan als regel aannemen
dat de zoo omvangrijke oudere en nieuwere
Javaansche historische letterkunde tenden-
tius is; haar strekking is de verklaring van
de grootheid van het Vorstengeslacht waar-
van de schrijver een aanhanger is, meestal
door de sprookjesachtige grootheid van zijn
stamvaderen in het licht te stellen. Dit laatste
kan in min of meer poëtischen vorm ge-
beuren. De gedichten kunnen daardoor voor
buitenstanders den schijn wekken, slechts
als romans bedoeld te zijn; voor den schrij-
ver gaat, moet men aannemen, het verband
van het meest sprookjesachtige verleden met
het heden waarin hij leeft, nooit verloren.
Het kosmisch gemeenschapsgevoel, dat het
geheele Javaansche denken doordringt, is
zeker niet het zwakst in de geschiedkundige
literatuur. Dit gevoel legt een band tus-
schen al het bestaande, overbrugt gemakke-
lijk de grootste afstanden van tijd en ruimte,
en behoeft noch kent de voorstelling, dat de
causaliteit en de logica in de tegenwoordige
werkelijkheid anders zouden zijn dan die van
het sprookje en de mythe.

In het algemeen in de geschiedschrijving steeds centripetaal; zij zoekt de gebeurtenissen te groepeeren om een middelpunt, een persoon (den held) of een plaats. Niet alleen van de Javaansche geschiedschrijving geldt dit, ook van de Chineesche en de Arabische, ook van de Westersche, die zich het meest objectief dunkt. De centripetaliteit is blijkbaar een van de denkvormen, de raamwerken, waarin zich het historische denken het gemakkelijkst voegt: in alle geschiedschrijvingen kan men het constateeren. Voor het ontstaan van een historische literatuur is zij onmisbaar. Zeer gemakkelijk vereenigt de centripetaliteit zich met de een of andere tendentie, die in de geschiedschrijving aanwezig mocht zijn: de feiten worden dan gegroepeerd met het doel van de tendentie als middelpunt. In de Javaansche geschiedschrijving is dit steeds het geval; de gebeurtenissen spelen zich steeds af met als middelpunt het Vorstengeslacht, dat verheerlijkt wordt.

Men is soms, vooral in vroeger tijd, geneigd geweest dit vervalsching van de geschiedenis te noemen. De Javaansche geschiedschrijving zou deze blaam dan treffen evengoed als de historische literatuur van vele andere, zoo niet van alle volken en tijden. Dit oordeel, vervalsching, doet echter geen recht weidervaren aan de psychologie, hoogstens zou men kunnen spreken van onbewuste vervalsching. Immers de waarneming en de daaropvolgende weergave van feiten is, naar men heeft opgemerkt, zoo zeer afhankelijk van de geestgesteldheid van den waarnemer, dat de weergave van dezelfde feiten door verschillende waarnemers hemelsbreed kan verschillen, zonder dat men een van hen opzettelijke vervalsching ten laste kan leggen.

Wanneer men daarnaast in de Javaansche geschiedschrijving nog moedwillige hergroepering of zelfs onderschuiving van feiten ontmoet, bedenke men dat de geschiedschrijving in het algemeen en de Javaansche in het bijzonder niet anders kan dan de feiten rangschikken in een of meer van een aantal eens gegeven raamwerken. De centripetaliteit is hiervan een van de meest algemeene. Dr. Rassers heeft reeds de aandacht gevestigd op een ander dezer raamwerken in zijn studie van de Pandji-roman; de Javaansche geschiedschrijving heeft blijkbaar herhaaldelijk in een persoon die haar belangrijk voorkwam, een Pandji gezien.

Ook de figuur van den Heer van den Tijd, den Grondvester van een Nieuwe Wereld, gedeeltelijk verwant aan de Pandji-figuur, komt verscheidene malen terug in de Javaansche geschiedenis (Adji Saka, Pandji zelf, Djajabaja, Panembahan Sénapati en de Wali's, de Ratoe Adil). Aan dergelijke figuren heeft de geschiedschrijving dan het karakter verleend, hen de gebeurtenissen doen doorleven, die zij op grond van de gegevens van het sprookje en de mythe bij hen passend oordeelde. Of de uit de werkelijkheid bekende gebeurtenissen hiermee in strijd waren, deelde haar niet: voor de Javaansche en haar verwante, geschied- en levensbeschouwing zijn de feiten altijd van minder belang geweest dan de voorstelling, de werke-

lijkheid is steeds ondergegaan in de illusie.

Bij het beschouwen van de Javaansche geschiedschrijving moet men dus nooit vergeten, dat zij zeer sterk centripetaal is: de centra, de punten waaromheen de feiten gerangschikt worden, zijn de kraton's. In dit licht bezien kan men, in overeenstemming met Dr. Berg's stelling, het verschil tusschen de oudere en de nieuwere Javaansche historische letterkunde verklaren als een verschil in middelpunt. Men kan scherp formuleeren aldus: de oudere („Middeljavaansche”) is geschiedschrijving van Gèlgèl, de nieuwere (de Babad) van Mataram en de daaruit voortgekomen rijken. Daarom speelt in de Babad Madjapahit een betrekkelijk kleine rol, en komen de Pandji- en Damar-Woelan-verhalen, die alleen voor Kadiri en Madjapahit van belang waren, er niet of slechts aangeduid in voor. De legendarische voorgeschiedenis van Mataram (Pëngging, Taroeb enz.) wordt daarentegen in den breede verhaald. Wellicht is uit deze op Midden-Java gerichte centripetaliteit ook gedeeltelijk de afwijking tusschen de Babad en de ouderetraditie omtrent de stichting van Madjapahit te verklaren: de Babad laat den stichter uit het Westen komen. In de oudere, Balineesch-Javaansche traditie daarentegen staat Madjapahit in het middelpunt der belangstelling, omdat de Vorsten van Gèlgèl hun geslacht vandaar afleidden. Deductief redeneerend zou men als waarschijnlijkheid kunnen stellen dat de Damar-Woelan-verhalen en de Sërat Konja's, die hen opnamen de geschiedschrijvingen vertegenwoordigen van Javaansche kratons uit de nadagen van Madjapahit of daarna.

Dr. Berg's veronderstelling aangaande het ontstaan van de oudere Javaansche historische literatuur is ook van belang voor de appreciatie van de Javaansche overlevering, door de Westersche wetenschap overgenomen, dat de letterkunde en de beschaving van Madjapahit zich ten gevolge van de verovering van het rijksmiddelpunt door de Moslims naar Bali overgeplaatst, daarheen gevlucht zou zijn. Deze uittocht zou dan plaats gehad hebben tusschen 1500 en 1525 A. D.; de émigrés zouden op Bali hun meegebracht kultuurbezit hebben bewaard en zelfs uitgebreid. Dr. Berg voert daartegen aan dat de bloei van de geschiedschrijving van Gèlgèl reeds omstreeks 1550 begint, terwijl er tevoren daar ook reeds letterkundige werkzaamheid bestond. Hij merkt op dat het verschil tusschen deze Balineesche bloei en het Javaansch verval van Madjapahit's nadagen te groot is, dan dat men zich zou kunnen voorstellen dat de omkeer in 25 jaar is voltrokken. Hij maakt het dan ook waarschijnlijk dat deze Gèlgèlsche literatuur en beschaving wortelt in een traditie, die teruggaat op de stichting van de Javaansche volksplanting op Bali in den bloeitijd van het Madjapahitsche rijk.

De herkomst van de overlevering van de uittocht uit Madjapahit naar Bali gaat Dr. Berg echter niet na; alleen later maakt hij er melding van in verband met de geschiedenis van Gèlgèl (hfdst. IV, blz. 132). Op grond van wat hij mededeelt uit de Pamantjangah's omtrent den tocht van den pédanda Nirarta

van Java naar Bali is echter gemakkelijk de hypothese op te stellen dat dit verhaal de grondslag is van de overlevering van den uittocht. Een der teksten vertelt ook dat Nirarta naar Bali kwam, omdat hij bevreesd was voor den Islam; het vermoedelijke jaartal van zijn komst op Bali, ± 1550 , komt hier ook mee overeen. Men moet als onbekend in het midden laten of de Islam werkelijk de aanleiding van zijn komst was; dat er ook vóór hem reeds letterkundig leven in Gèlgèl bestond is hoogstwaarschijnlijk. Ook al zouden dus de Islam op Java, Nirarta's komst en de bloei van de Gèlgèlsche letterkunde slechts coincidenties zijn, de overlevering kan daarop zeer goed gegrondvest wezen. Men is er echter toe geneigd aan te nemen, dat althans de twee laatste feiten, Nirarta's komst en de bloei der letterkunde, met elkaar in verband staan. In plaats van de opkomst van den Islam is misschien te stellen het verval of de ondergang van de Madjapahitsche vorstenmacht, welke de traditie als gevolg van de opkomst van den Islam beschouwt. Dit verval van Madjapahit's kraton kan Nirarta ook tot vertrek bewogen hebben, aangezien pèdanda's zooals hij afhankelijk waren van vorstelijke bescherming, zooals uit de Pamantjangah-verhalen zelf genoeg blijkt. Aldus zou de nieuwere Javaansche overlevering van den uittocht naar Bali toch een vrij aanzienlijke kern waarheid in zich bevatten.

Het zou belangwekkend zijn de nieuwere Javaansche versies van deze uittocht-overlevering te verzamelen. Voor de Javaansche geschiedbeschouwing geeft zij een afdoende verklaring van het gebrek aan kennis bij de latere Javanen omtrent Madjapahit; alle literatuur en wetenschap zou n.l. naar Bali zijn weggeloeid. Sommige nieuwere Javaansche verhalen laten den laatsten Bra Widjaja van Madjapahit zelf naar Bali vluchten, andere laten hem ten hemel varen. Door het vergelijken dezer verhalen met de Balineesche Nirarta-traditie zou er weer wat meer licht vallen op de ontwikkeling van de Javaansche geschiedschrijving en het Javaansche denken.

Na deze uitvoerige beschouwing van de inleiding en het eerste hoofdstuk van Dr. Berg's boek past het kortheid te betrachten bij de bespreking van de volgende hoofdstukken. In het tweede hoofdstuk (blz. 47-65), over Pandji Widjakrama, d.i. Radèn Widjaja, den stichter van Madjapahit, vergelijkt Dr. Berg de verhalen van de Pararaton met die van de S. Rangga Lawé. Hij komt tot de slotsom dat dit laatste werk, dat uitvoeriger is, in vele opzichten de voorkeur verdient. Beide geschriften geven, onafhankelijk van elkaar, dezelfde traditie weer. Zij verschillen niet of slechts in onderdeelen in strekking, alleen in feitelijke bijzonderheden. De Pararaton is echter een, soms onduidelijke, omwerking en bekorting van een ander verhaal; de S. Rangga Lawé heeft als verdienstelijk dichtwerk een eigen betekenis. Op grond van parallele plaatsen in de S. Rangga Lawé kon Dr. Berg dan ook een aantal verbeteringen in den tekst en de vertaling van de Pararaton aanbrengen.

In het derde hoofdstuk (blz. 66-92) geeft Dr. Berg verschillende verhalen uit de ge-

schiedenis van Madjapahit naar de voorstelling van de S. Rangga Lawé, vergeleken met de Pararaton en andere historische geschriften zooals de Pamantjangah's en de Kidoeng Soenda. Dit laatste werk, dat Dr. Berg heeft uitgegeven en vertaald, komt vooral ter sprake bij de bespreking van de Pasoendan, de geschiedenis van het door Patih Gadjah Mada verijdelde huwelijk van Koning Ajam Woeroek met de koningsdochter van Soenda, en de daarop volgende verraderlijke strijd tegen de Soendaneezen in Babat, waarin deze allen, ook de Vorst en zijn familie, gedood werden. De Soendaneesche vrouwen, ook de bruid, doodden zich zelf als béla. Hierop volgt in de traditie de verdwijning van Patih Gadjah Mada, nadat zijn politiek het ongenoegen van de andere rijks-grooten had opgewekt. De rijksdag in Madjapahit, die daarna beschreven wordt, heeft een parallel in de Nagara Kertagama; de strekking van deze geschiedschrijving, den Vorst van Gèlgèl op den voorgrond te plaatsen, komt vooral hierin sterk uit.

Het vierde hoofdstuk (blz. 93-167) is verreweg het grootste, het beslaat bijna de helft van het boek. Daarin behandelt de schrijver de geschiedenis van de Javaansche volksplanting op Bali. Na een korte beschouwing van wat de traditie, waaronder de Oesana Djawa en Bali en de oorkonden vertellen van de oudere historie van dat eiland, geeft Dr. Berg een uitvoerige bespreking van de berichten over de geschiedenis van de rijken Samprangan en Gèlgèl, welke ontstonden uit de Javaansche volksplanting. Deze geschiedenis behandelt hij, verdeeld in een zestal paragrafen, tot in de 17e eeuw, vooral op grond van de Pamantjangah's. Voor de geschiedschrijving van Bali is dit hoofdstuk van het grootste belang: het is de eerste wetenschappelijke beschouwing van een gedeelte der Balineesche geschiedenis, die tot nu toe gegeven is.

Het is hier echter niet de plaats om op bijzonderheden in te gaan. Ofschoon de taal, waarin de teksten geschreven zijn, ouder Oost-Javaansch („Middeljavaansch") is, vermengd met Balinismen en, naar het voorkomt, ook met vele thans nog slechts in het Blambangansch dialect bekende woorden, zijn zij toch meer te beschouwen als Balineesche oudere letterkunde dan als Javaansche. Voor de studie van de nieuwere Balineesche literatuurtaal zal het onderzoek van hun taaleigen van veel belang zijn.

Voor de kultuurgeschiedenis zal de bestudeering dezer oudere Balineesch-Javaansche historische letterkunde van veel betekenis zijn door vergelijking met de Sèrat Kanda's en de Babads, welke overblijfselen van de geschiedkundige traditie van Kadiri-Madjapahit bewaarden. Hierdoor zal men wellicht het verschil tusschen de Javaansche vóór-Moslimsche en de moderne Balineesch-Hindoeïstische beschaving nader kunnen bepalen. Dat deze identiek geweest zouden zijn, moet sterk betwijfeld worden. De voorstelling van zaken, die Dr. Berg geeft ten opzichte van de literatuurgeschiedenis, is een vruchtbare bodem voor hypothesen. Zou, evenals de oudere Balineesch-Javaansche historieschrijving, zoo ook de Balineesch-Javaansche beschaving,

waarvan de moderne Balineesche afstamt, niet haar oorsprong hebben in de Javaansche volksplanting van edelen op Bali te midden van een vreemde bevolking? Dit zou verklaren waarom de moderne Balineezen zich nog steeds wong Madjapahit noemen, en hun beschaving van Madjapahit afleiden. Zij stellen zich daardoor in verband met de veroveraars, de Madjapahitsche edelen, wier kultuur toonaangevend werd in de versmelting, die tot resultaat de moderne Balineesche beschaving heeft gehad.

Intusschen, de jongste archeologische onderzoekingen in Zuid-Bali van Dr. Stutterheim en Dr. Goris 1) hebben aangetoond dat op Balireeds vroeger waarschijnlijk zelfstandige Balineesch-Hindoeïstische kultuur is ontstaan, dus een versmelting van oud-inheemsche Balineesche beschaving met Hindoeïstische invloeden. Dit was blijkbaar de kultuur van het volk, waartegen de Madjapahitsche volksplanters hadden te strijden; daarnaast komen ook verhalen voor van strijd tegen de Bali Aga (de Pasäk's en Bëndésa's), blijkbaar de nog niet gehindoeïseerde bevolking (zie blz. 108).

Behalve het Javanisme der veroveraars, de Balineesch-Hindoeïstische en de oud-inheemsche Balineesche beschaving mag men misschien op de wording van de moderne Balineesche kultuur ook een vrij sterke invloed van de Hindoeïstische theorie, bijv. op rechtskundig terrein, veronderstellen. Zoo zou men den invloed op Bali van het theoretische vierkantenstelsel, en de eigenaardigs Balineesche vorm van dat stelsel, willen trachten te verklaren uit de staatkunde der Madjapahitsche edelen, die hun heerschappij, eenmaal gevestigd, zouden hebbengeconstitueerd volgens Hindoeïstische rechtsboeken. Immers op Bali vonden zij niet of wilden zij niet erkennen de adat, die, gedurende lange eeuwen ontstaan, de betrekkingen tusschen Vorst en Volk op Java op grond van wederzijdsche noninterventie en hulphetoon regelde. Het beroep op de Hindoeïstische theoretische staatsinrichting der rechtsboeken is ook alleszins geschikt om de vorstenmacht een religieuze wijding te geven. De bewijzen hiervoor zijn echter nog te zoeken.

In een slothoofdstuk over het karakter der historische kidoeng's vat Dr. Berg nog eens de resultaten van zijn onderzoek samen. Omtrent de Pararaton oppert hij hier de veronderstelling, dat dit werk op Bali samengesteld is. Het kroniekmatige gedeelte van het werk, waarvan het laatste stuk een schets geeft van de geschiedenis van Madjapahit tot en met het verdwijnen van den laatsten Bra Widjaja, zou berusten niet op de Balineesch-Javaansche traditie, maar op een in later tijd naar Bali overgebrachte Javaansche kroniek. Dit is ook wel het waarschijnlijkste. Om de plaats der historische Balineesch-Javaansche gedichten te bepalen in het geheel van de literatuur die zich van de Javaansche taal bedient, stelt Dr. Berg hen naast de

1). Het zeer belangrijke verslag dezer onderzoekingen van de hand van Dr. Stutterheim moet binnenkort verschijnen; de schrijver veroorloofde mij het bovenstaande er uit mede te deelen.

Damar-Woelan-verhalen. De karakteristieke eigenschappen van de nieuwere Javaansche Babad, de groei in zelfherhaling, de assimilatie van heterogene elementen en de verwantschap met de sprookjes- en mythen-literatuur van de wajang mist de schrijver in de kidoeng-letterkunde.

Ten deele mag deze opmerking juist heeten. Men bedenke het volgende. De nieuwere Javaansche Babad-literatuur is het product van de compilerische „geleerden“-arbeid der poedjangga's van Kartasoea en Soerakarta, of althans bewerkt in hun geest. Zij hebben daarin alle hun bekende overleveringen (waaronder ook sprookjes, mythen en wajang-verhalen) versmolten, voorzoover die hun van belang toeschenen in verband met hun doel, de tendentie van hun werk, n.l. de grondvesting in de historie van de grootheid en de oppermacht van het Mataramsche Vorstengeslacht. Zij hebben daartoe gebruikt aan Javaansche bronnen in hoofdzaak inheemsche overleveringen van Midden-Java, plaatselijke (dialectische) geschiedschrijving van elders, en oudere compilaties (zoals de Sêrat Kanda's), voorzoover deze van eenig belang waren voor Midden-Java. De z.g. Sêrat Kanda's schijnen het product van een dergelijke compilerische werkzaamheid als de nieuwere Babad te zijn uit een ouder tijdperk en waarschijnlijk uit een ander gewest, misschien wat meer Moslimsch gekleurd 1). Ook later en op ander gebied ziet men dien compilerischen ijver in de nieuwere Javaansche literatuur werkzaam: men denke aan de Ménak- en Pandji-verhalen, aan de Tjêntini en de Poestaka Radja.

Behalve o.a. aan den invloed van een machtig en rijk centraal vorstengezag moet men dezen compilerischen ijver waarschijnlijk toe schrijven aan de diepe indrukken van buiten, in de eerste plaats de Islam, dan de groote dynastieke oorlogen, die Java in de loop der tijden te verwerken heeft gekregen. Dit schijnt geprikkeld te hebben tot samenvatting en verwerking tot een geheel van de overgeleverde kennis met de nieuw verworvene, steeds met de tendentie de grootheid van het momenteel heerschende vorstengeslacht in de historie te grondvesten.

Op Bali daarentegen schijnt in de Balineesch-Javaansche letterkunde zulk een compilerische „geleerden“-werkzaamheid nooit goed ingezet te hebben. Vandaar het gemis aan grootsch opgezette Babad's in Javaanschen stijl, die de geschiedenis van de wereld in het algemeen en van het vaderland in het bijzonder van de schepping af tot op heden samenvatten. Men is geneigd dit te wijten aan afwezigheid van sterke prikkels. Dr. Berg is ook van dit oordeel: hij formuleert (blz. 172): „Na de periode van bloei is verstarring ingetreden. Het Javaansche element, waaraan het literatuurbezit eigen was,

1) Het gebruik der termen Babad en Sêrat Kanda tot het maken van een onderscheid in de geschiedkundige literatuur van den Moslimschen tijd (Soerakarta tegenover oudere geschiedschrijvingen) is bij gebrek aan beter. Dr. Brandes beschouwde die twee termen als synoniem. Dit is eigenlijk ook juister. Ook hij maakte echter wel verschil in gebruik.

is op den duur opgegaan in de oudere bevolkingslaag, en daarmee verdween de scheppende kracht; de trots echter, waarmee ook de latere Balineezen op hun Javaansche afstamming terugzagen, heeft de Javaansche literatuur op Bali van den ondergang gered". Onder beding dat met scheppende kracht hier in het bijzonder bedoeld is de kracht en de neiging tot het scheppen van groote werken en werken in Balineesch-Javaansch (het „Kawi" voor de moderne Balineezen), is deze formuleering m.i. te aanvaarden.

Voor een ander deel kan men de Balineesch-Javaansche historische letterkunde zoowel als de Damar-Woelan-verhalen toch weer zeer goed naast de Babad stellen. Behalve de algemeene eigenschappen, die voortvloeien uit het karakter van geschiedschrijving, waarop boven gewezen is (centripetaal en tendentius), hebben zij met de Babad ook de connectie met het sprookje en de mythe en met het tooneel gemeen, de gemakkelijke assimilatie van heterogene elementen.

Die connectie is dubbelzijdig. Aan de eene zijde worden zoowel de kidoeng-verhalen op Bali als de Damar-Woelan en oudere Babaden Sêrat-Kanda-verhalen op Java (de jongere zijn door het vorstenbestuur verboden) op het tooneel vertoond. Op Bali gebruikt men om die verhalen voor te stellen voornamelijk, naar het schijnt, het maskerspel. Zoo zijn mij fraaie Balineesche maskers o.a. van Patih Gadjah Mada, Radèn Noesapati en andere uit de Javaansche geschiedenis bekende figuren bekend uit de verzameling van P.A.A. Mangkoenagara VII. De verhalen van de Javaansche Babad strekken zich over het gebied van alle soorten Javaansch tooneel uit.

Aan de andere zijde zijn op Bali zoowel als in Java in de historische literatuur verhalen opgenomen, die tot de mythe en het sprookje behooren, welke bij uitstek het repertoire van het tooneel vormen. Op Java is dit duidelijk genoeg: men denke slechts aan de verhalen van Watoe Goenoeng en Dêwi Sri, die zelfs in de verkorte proza-Babad niet ontbreken. Ook in de Balineesch-Javaansche verhalen, die Dr. Berg mededeelt, is echter het element van het sprookje of de mythe niet afwezig. Het is genoeg te wijzen op de Oesana Bali (zie blz. 97).

Misschien heeft Dr. Berg in het algemeen bij zijn beschouwing van de Javaansche historische literatuur den invloed der van de moderne Westersche afwijkende gedachtensfeer der schrijvers, die wij het duidelijkst voor ons zien in sprookje en mythe, en die bijna overal, maar in het bijzonder in de oudere gedeelten werkzaam is, iets te licht aangeslagen. Niet alleen in het opnemen van mythen of sprookjes in hun geheel is die invloed merkbaar. Het sprookje of de mythe heeft ook geleverd eenige der raamwerken, waarin de geschiedschrijving de feiten rangschikt, eenige der typen, waarnaar zij de karakterschilderingen der historische personen modelleert. In de Damar-Woelan-verhalen, de parallel van de Balineesche kidoengs, is dit reeds duidelijk te bemerken ¹⁾.

1) Verg. mijn opstel over de Langëndrijan in het programmaboek van het congres van het Java Instituut in Soerabaja 1926.

Boven is hier reeds de aandacht op gevestigd in verband met de z.g. „vervalsching" der geschiedenis. Dr. Berg noemt trouwens zelf eenige voorbeelden van een gedachtengang zooals hier bedoeld is, waar hij een plaats in een der teksten vermeldt, welke inhoudt, dat Patih Gadjah Mada eigenlijk een verschijningsvorm van Wisnoe was. Elders weer (blz. 102) merkt hij op dat het verhaal van Masoelamasoeli in de Pamantjangah een frappante overeenkomst vertoont met het begin van de Pararaton. Beide bevatten het stereotype verhaal van den man, die bestemd is Heer van zijn tijd te worden. Dergelijke opmerkingen zijn zeer belangrijk om een recht berip te verkrijgen van de psychologie der Javaansche geschiedschrijving. Het voorkomen van verhalen „die het terrein der historie verlaten" (volgens moderne Westersche opvatting) zou er waarschijnlijk mee verklaard kunnen worden; van mededeelingen, die uiterlijk zuiver „historisch" schijnen (volgens modern Westersch oordeel), zou men wellicht gaan vermoeden dat ook zij gedaan zijn, geleid door een ouden, van het sprookje of de mythe uitgaanden gedachtengang.

Een andere wensch, die men na het lezen van dit leerrijke boek voelt opkomen, is, dat de schrijver de omvangrijke stof meer overzichtelijk had weten te maken. Naast de indeeling der geschiedenis in episoden, waarbij bij elke episode fragmenten van verscheidene werken besproken worden, zou het voor de literatuurgeschiedenis zijn nut gehad hebben, ook de inhoud van die werken elk afzonderlijk op te geven en daarbij iets meer over hun vorm, omvang en kenmerken mede te deelen. De vaak zeer belangrijke opmerkingen, die Dr. Berg maakt over Javaansche en Balineesche geschiedenis, letterkunde en beschaving zijn ook over tal van soms moeilijk terug te vinden plaatsen verspreid. De vorm waarin zij medegedeeld worden is misschien ook niet altijd even gelukkig gekozen. Deze wensch zal gedeeltelijk vervuld zijn, wanneer Dr. Berg zijn plan ten uitvoer legt, evenals de Kidoeng Soenda zoo ook de andere door hem gebruikte werken der Balineesch-Javaansche historische literatuur uit te geven en te vertalen. Dit is natuurlijk het beste middel om die werken elk afzonderlijk te leeren kennen. Het is te wenschen dat Dr. Berg spoedig in de gelegenheid is tot deze uitgave over te gaan.

Voor een ander gedeelte zou aan het verlangen naar meer overzichtelijkheid tegemoet gekomen zijn, indien aan dit boek een volledig namenregister was toegevoegd, waarin men kon opzoeken wat men omtrent een of ander onderwerp wilde weten. Helaas is Dr. Berg door gebrek aan tijd erin verhinderd geweest dit noodzakelijke, ja onmisbare bestanddeel van zijn werk gereed te maken. Laat ons hopen dat hij gelegenheid zal vinden deze gaping aan te vullen, wanneer hij, zooals hij in de Inleiding zegt, zijn ongetwijfeld hoogst belangrijke lexicografische aanteekeningen samenvat in een supplement op Dr. Juynboll's reeds al te vroeg verouderde Oudjavaansch-Nederlandsche Woordenlijst, welke zoo hoog nodig aanvulling en verbetering behoeft. Een register van persoons- en plaatsnamen met verwijzingen naar de literatuur moge daar

dan aan toegevoegd worden. Hierdoor pas zal Dr. Berg's boek de volle maat van waardeering kunnen erlangen, die het zoozeer verdient door zijn rijken inhoud.

Reeds zooals zijn werk nu is, moeten wij Dr. Berg dankbaar zijn voor het nieuwe inzicht dat hij ons schenkt in de ontwikkeling van de Javaansche en Balineesche letterkun-

de, zoowel als in de politieke en beschavings-geschiedenis van Java en Bali. Ongetwijfeld zal dit boek bij ieder verder onderzoek van de oudere geschiedenis en literatuur dier twee volken een vraagbaak blijven.

Dr. Th. PIGEAUD.

