

L 1584

h.c.f. Kerling

jrg. 21  
nr. 1

# DJAWA

TIJDSCHRIFT VAN HET JAVA-INSTITUUT

ONDER REDACTIE VAN  
MR. R. SIDARTÅ DIBJÅPRANÅTÅ, S. KOPERBERG, IR. J. L. MOENS  
EN B. P. H. POEROEBÅJÅ.



21ste JAARGANG, No. 1, JANUARI 1941.

Artikelen voor Djawā, boeken ter bespreking,  
bestemd voor den redactie-secretaris, en stukken,  
de Administratie betreffende, te zenden aan het  
SECRETARIAAT VAN HET JAVA-INSTITUUT, MUSEUM, ALOEN<sup>2</sup> LOR,  
(Tel. No. 900) JOGJAKARTÅ, JAVA, N. O. I.

CENTRALE BIBLIOTHEEK  
KONINKJ. V. d. TROPEN  
MAURITSCADE 63  
1092 AD AMSTERDAM



## I N H O U D :

|                                                                                                                             | Pag. |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------|
| Djoeragan Dempoehawang, door R. T. A. A. PROBONEGORO (met illustraties)                                                     | 1    |
| Soendanese gebruiken bij geboorte, door A. PRAWIRASOEGANDA en<br>R. ACHDIAT K. MIHARDJA . . . . .                           | 12   |
| Madoerese Vorstentelgen in Bengkoelen, door Dr. H. J. DE GRAAF . . . . .                                                    | 38   |
| Een genezende heiland, door Ir. J. L. MOENS . . . . .                                                                       | 40   |
| Geen eigen wijsbegeerte? door Dr. P. ZOETMULDER . . . . .                                                                   | 49   |
| Tijdschrift-overzicht: De Indische Geschiedenis aan de Nieuwe Letterkundige<br>Faculteit, door Dr. H. J. DE GRAAF . . . . . | 55   |
| Mededeelingen betreffende het museum Sana Boedaja te Djokjakarta . . . . .                                                  | 58   |

### I N H O U D KIRTYA LIEFRINCK-VAN DER TUUK. Afl. 13.

|                                                                                                                                                       |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Het verhaal van den Halve op Java, Bali en Lombok door Dr. C. Hooykaas.                                                                               | 1  |
| Manak salah in désa Boelèlèng en omstreken door Wajan Bhadra. . . . .                                                                                 | 16 |
| Lontar als schrijfmateriaal door C. J. Grader en Dr. C. Hooykaas . . . . .                                                                            | 23 |
| Bladvulling: Eenige Balische raadsels door I Wajan Bhadra. . . . .                                                                                    | 29 |
| De lontarstichting geheeten Kirtya Lieftrinck-Van der Tuuk te Singaradja in 1940.                                                                     | 30 |
| Vierde lijst van aanwinsten der Lontar-Bibliotheek van de Stichting Kirtya<br>Lieftrinck-Van der Tuuk te Singaradja (Februari-November 1940). . . . . | 32 |
| Lijst der Sasaksche Geschriften van de Kirtya Lieftrinck-Van der Tuuk te Singa-<br>radja (November 1940). . . . .                                     | 42 |
| Boekbespreking: Weer drie romans van liefde en dood op Bali door Dr. C.<br>Hooykaas . . . . .                                                         | 44 |

### Mededeeling.

Op haar vergadering van 8 Augustus j.l. heeft de Redactie van Djawa, zoowel met het oog op een noodzakelijke kostenbesparing op de uitgaven van het tijdschrift, als in verband met de bedoeling het tijdschrift zooveel mogelijk tweemaandelijks te doen verschijnen, het volgende besloten:

1. Aan honorarium wordt uitbetaald f 1.— (een gulden) per kolom druks of f 2.— (twee gulden) per pagina.
2. Het maximum honorarium, dat zal worden uitbetaald voor elk artikel dat geplaatst wordt — onafhankelijk van de omstandigheid of het ineens, dan wel verdeeld over meerdere nummers verschijnt — wordt met ingang van 1941 vastgesteld op f 50.— (vijftig gulden).
3. In beginsel kan voor elk artikel, gemiddeld per vel druks (16 pagina's), ten hoogste worden geplaatst één pagina foto's of tekeningen.
4. In bijzondere gevallen, ter beoordeeling der Redactie, en indien in het nummer, waarin het artikel verschijnt, andere opstellen voorkomen, waarbij geen foto's of tekeningen worden afgedrukt, kan het onder 3 bedoeld maximum worden overschreden.
5. Indien beperking der foto's ongewenscht wordt geacht of om andere redenen de cliché-kosten hooger zijn dan voor het sub 3 bedoeld maximum, worden meerdere kosten, na overleg met den auteur, verrekend met het toe te kennen honorarium.
6. Tenzij anders door inzenders wordt vermeld, wordt, indien beperking van het aantal foto's noodzakelijk is, door de Redactie omtrent de keuze der te plaatsen foto's met den auteur nader overleg gepleegd.
7. Van elk geplaatst artikel ontvangt de auteur boven het honorarium 20 overdrukken; worden meerdere overdrukken gewenscht, dan ware zulks bij de inzending van het artikel speciaal op te geven. De kosten der extra-overdrukken worden met het honorarium verrekend.

De Redactie van Djawa.

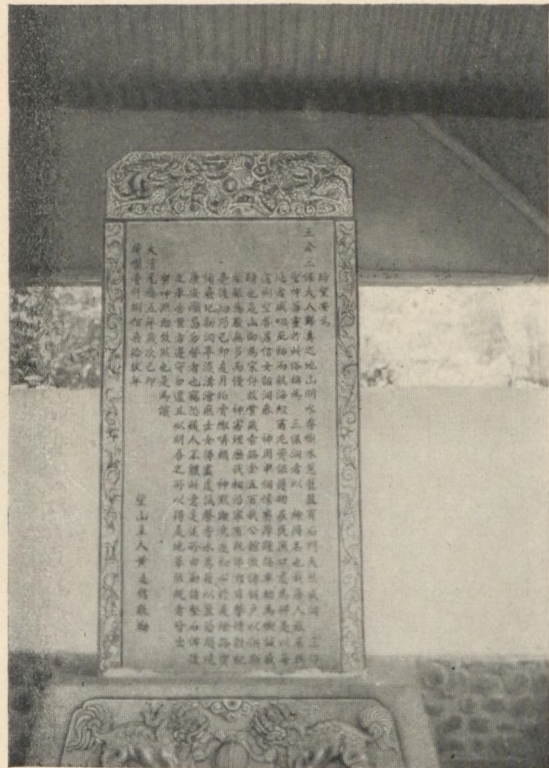




Het graf van Kjai Djoeroemoedi, te herkennen aan de torenhooge houten „kidjings” die daarop zijn opgestapeld. De kidjings zijn gelijk met de andere grafpalen (maésans) die om het graf heen zijn opgesteld, geschenken van dankbare bezoekers (-sters).



Ingang van de grot behorende bij de Klentèng San Poo Tong, waarin het steenen beeld van San Pau Tai-chien wordt vereerd.



Se-pai (Steenen plaat) met inscriptie. De inhoud is vermeld in het laatste hoofdstuk.







# DJOERAGAN DAMPOEHAWANG.

DOOR

R. T. A. A. PROBONEGORO.

(met 3 Foto's).

## I

### Bekendheid uit Overleveringen en Legendes

(Inheemsche bronnen).

Als kleine jongen speelde ik nogal vaak aan de oevers van de kali Djoewana, zoo genoemd naar de hoofdplaats van het gelijknamige district, welke daaraan is gelegen, thans een plaatsje van weinig beteekenis, oudtijds een belangrijke havenplaats met een scheepstimmerwerf, bezocht door tal van schepen uit alle deelen van den Archipel. <sup>1)</sup> Er kwamen in dien tijd dikwijls zooveel prauwen tegelijk aan, die er haar anker uitwierpen, dat ik eens iemand enthousiast hoorde uitroepen: „Het lijkt wel de vloot van Djoeragan Dampoehawang!”

In 1914, toen ik in Soerabaja woonde, liet ik den waterput op mijn erf door een koeli uitdiepen. Op een gegeven moment kwam hij te voorschijn met een zware ijzeren ketting over zijn schouders geslagen, zeggende met een triomfantelijk gezicht als dat van een oudheidkundige, die een belangrijke vondst doet: „Ik heb een scheepsketting van Dampoehawang gevonden!”

In de stad Rembang ziet men achter het sociëteitsgebouw een oud ijzeren anker, grootendeels begraven in het strand. Het gedeelte, dat boven den grond uitsteekt, staat nog onder water, en is alleen zichtbaar bij eb. Hiervan vertelt de bevolking, dat het het anker was

van één der schepen van Dampoehawang, hetwelk in de reede van Rembang gestrand zou zijn.

Desgelijks vertelt men ook van een ankergedeelte, dat men in Goenoeng Rawa in het Regentschap Pati vond, een legende, die te opmerkelijker is, omdat Goenoeng Rawa een binnenmeer is, diep in het binnenland gelegen, ongeveer 300 m boven de zeespiegel, waar zeeschepen als die van Dampoehawang onmogelijk konden komen.

Ten Oosten van Lasem, in de désa Bonang, vindt men op een vlakken heuvel, voorzetting van het Lasem-gebergte, welke in de zee uitsteekt en zich ongeveer 50 m boven haar spiegel verheft, een afdakje (Jav. *tjoengkoep*), waaronder zich bevinden 3 platte zwarte steenen (Jav. : *séla gilang*). De middelste hiervan is eenigszins ingedeukt en vertoont een voetafdruk, naar de mededeeling van den *djoeroe koentji* (bewaker), de afdruk van den voet van Soenan Bonang, die hier dag in dag uit zijn gebeden intens verrichtte op dien steen staande „kaarsrecht gelijk een tol, die draait op een zelfde punt”. (*oepamia moengseripoen gangsinga, adeg-adeg saka, ketingalipoen datan mobah-mosik*).

Het spreekt vanzelf, dat dit plekje, *pasoedjoedan* genaamd, bij de bevolking in een reuk van heiligheid staat. Hier zou Soenan Bonang de *wahjoe Wali Allah* (zijn hooge bestemming tot Wali van Allah) ontvangen hebben. Niet ver van deze buurt nu overkwam Dampoehawang op een dag een ongeluk, doordat één van zijn schepen bij de nadering van den heiligen heuvel plotseling versteende. Dit versteende schip kan men nu nog herkennen aan een houten *andjir* (staak), rond van vorm, hoog 15 m., naar bo-

<sup>1)</sup> Aan deze omstandigheid zou volgens Pandji Poerwalelana de plaatsnaam afgeleid zijn, nl. van „*djong*” = Chineesche prauw, en „*wana*” = bosch, omdat de aanwezigheid van talrijke scheepsmasten het aanzijn gaven van een bosch. N. m. b. m. is Djoewana afgeleid van (*droe-*) *djoe* en *wana*. Droedjoe is een laag stekelachtig strandgewas, aan de Djoewana-rivier welig tierend.



ven spits toeloozend, staande in den grond tegen een steilen kalen witten kalkbergwand. Vanuit de zee gezien lijkt deze andjir op een scheepsmast, waaraan een wit zeil is bevestigd. Dezen bergwand noemt de bevolking dan ook „Watoe Lajar”. Dat de andjir in de oogen van de bevolking heilig is, blijkt uit zijn eernaam „Kjai Andjir” en uit de dikke laag „*boreh*”, die het beneden gedeelte bedekt, zoomede uit de overblijfselen van gebrande wierook, die men aan den voet op den grond aantreft.

De versteening van het schip van Dampoehawang was als uiting van magische kracht te beschouwen van de heiligheid van de woon- en bidplaats van Soenan Bonang. Was Dampoehawang niet een vreemdeling, van wien wonderen werden verteld, o.a. dat hij door het luchtruim kon vliegen - dat hij Mohammedaan was en grootmeester in de mystiek? Zoo iemand moest aan den lijve voelen, dat hij geen *wali* was, en dat Soenan Bonang een groter *sakti* bezat dan hij.

Wellicht zijn er op andere plaatsen nog legenden in omloop betreffende Dampoehawang, legenden, die slechts plaatselijke beteekenis hebben en daarom niet algemeen bekend zijn. <sup>1)</sup>

Een legende, waarop ik speciaal de aandacht wil vestigen, is afkomstig van de Lampoengs. Ze is naar mijn meening daarom zoo belangwekkend, omdat daaruit de conclusie te trekken is, dat de naam van Dampoehawang in hoog aanzien staat bij de Lampoengers. *Babads* of *sedjarahs* hebben de Lampoengers niet, zoodat slechts die historische figuren in hun herinnering blijven voortleven, van wie werkelijk een groote roep uitgaat.

Allereerst dient vermeld, dat er in de Lampoeng-Baai een eiland is, ge-

naamd Poehawang. Of deze naam verband houdt met de komst van Dampoehawang aldaar, is niet na te gaan.

De legende, waarin melding wordt gemaakt van Dampoehawang, verhaalt, dat de voorvader van de Lampoengers, een zekere Si Lampoeng, anders genaamd Oempoe Seroenting, de zoon was van zekere Sebatang, zoon van Radja Pri. Nog een baby zijnde, werd Sebatang door Radja Iskandar, die verblijf hield aan den voet van Boekit Sibotang, weggevoerd en in zee geworpen. Een ga-roeda, die het wicht zag drijven, pikte het op en verzorgde het als zijn eigen kind. De zoon van Radja Iskandar, genaamd Jang Dipertoean Pagerroejoeng, wilde deze wandaad van zijn vader op Sebatang goedmaken, en schonk dezen een volbeladen schip met bemanning en al. Met dit schip zeilde Sebatang naar Madjapahit. Na door den vorst van dit rijk begiftigd te zijn met den titel *Nachoda Radèn Poehawang*, ging hij huiswaarts. Zijn schip werd door de Goden omgetooverd tot een eiland, waarop Sebatang zich vestigde in Sekala Berak.

Uit het bovenstaande verhaal leest men, dat in de Lampoengsche legende Dampoehawang in één adem wordt genoemd met rijken en personen, die naar de meening van de Lampoengers een roemrijk verleden hebben als Alexander de Groote (Iskandar), Madjapahit, Pagerroejoeng!

Hoog is de plaats van Dampoehawang in de herinnering van de Lampoengers, maar nog hooger wordt zijn nagedachtenis vereerd door onze Chineesche medeburgers in Semarang, alwaar hij nog heden ten dage als een godheid, een heilige, wordt aanbeden.

Alvorens tot een beschrijving van de Dampoehawang-vereeniging over te gaan, wil ik eerst de vraag beantwoorden, wie hij was, en wanneer hij heeft geleefd, wat zijn lotgevallen waren, en waaraan

<sup>1)</sup> Op de bekende heilige begraafplaats van Kjai Ageng Pandanarang te Bajat (Klatèn) is er een graf, dat van Dampoehawang zou zijn. De djoeroe koentji aldaar deelde mede, dat die Dampoehawang de *toekang wang* was van Kjai Ageng Pandanarang, toen deze nog als Regent fungeerde te Semarang.



het te danken is, dat hij een roemruchtigen naam aan het nageslacht heeft achtergelaten.

## II.

### **Uit de Literatuur.**

(Chineesche bronnen).

Evenals veel dat wij thans kennen van de Oud-Javaansche geschiedenis, te danken is aan Chineesche bronnen, zoo wordt onze kennis aangaande de geschiedenis van Dampoehawang ook weer door Chineesche werken verschaft. Er bestaat op dit gebied zelfs een vrij uitgebreide literatuur, die ons uitvoerig inlicht over het leven en werken van Dampoehawang.

De bekende werken, die ter zake handelen, en die in een Europeesche taal zijn omgewerkt, zijn :

1. de *Ming Shih* (annalen van de Ming-dynastie 1368-1643), vertaald door W. P. Groeneveldt in zijn „Notes on the Malay Archipelago”, blz. 34 e. v.
  2. de *Ying Yai Shén lan* (Beschrijving van de kusten van den Oceaan) geschreven vermoedelijk tusschen 1425-1432 door een Mohammedaan-Chinees Ma Huan, afkomstig van Ki Shan, in 1436 of 1437 nader bewerkt door Chan Shêng.
  3. de *Hsing Ch'a Shéng lan* (Beschrijving van reizen op zee) van Fei Hsin, geschreven in 1436.
  4. de *Hsi Yang chao Kung tien lu* (Verslag van de schatplichtige volkeren van het Westen), geschreven door Huang Shêngts'eng in 1520.
- 2, 3 en 4 zijn vertaald door W. W. Rockhill in *T'oung Pao* XVI 1915. Verder maakt Rockhill melding van een werk getiteld :
5. *Hsi Yang fan kuo chih* (Beschrijving van vreemde landen van het Westen), geschreven door Kung Chên van Ying-t'ien, van welk werk hij echter geen vertaling heeft kun-

nen geven omdat hij het niet in handen kon krijgen.

6. de *Hsi Yang chi* van Lo Mou-teng, geschreven in de tweede helft van de 16e eeuw, waarvan voor zoover mij bekend geen vertaling bestaat in één voor ons toegankelijke taal.

Behalve van boven genoemde werken wordt voor dit opstel ook gebruik gemaakt van een artikel in het „Sam Poo Fonds Blad” van 19 Februari vorig jaar (gedrukt bij Drukkerij Hap Sing Kongs, Semarang) van de hand van een onbekenden schrijver, getiteld „*Riwajatnja Sam Poo.*”

Opmerkenswaard van dit artikel is, dat daarin andere transcripties of spelling van plaats- en persoonsnamen worden gebruikt dan door Rockhill en andere Sinologen gevolgd; verder wordt daarin een geheel nieuwe schrijver aangehaald, van wien mij tot nog toe niet bekend was, dat hij ook zijn licht heeft doen schijnen over Dampoehawang. Deze schrijver heet Liang Ch'ich'ao. vermoedelijk dezelfde, die naam heeft gemaakt doordat hij in de negentiger jaren begonnen was met de z. g. „romanisering” van het Chineesch, wat betreft syntaxis en woordvorming.

Betreffende de spelling van persoons- en plaatsnamen volg ik zooveel mogelijk het voorbeeld van dat artikel, om reden het een Indisch product is, en de namen vermoedelijk worden gespeld zooals ze door de Java-Chineez alhier worden uitgesproken. Volledigheidshalve wordt de transcriptie van Rockhill tusschen haakjes gezet achter de Java-Chineesche spelling.

## III.

### **Wie was Dampoehawang ?**

Hij was een Chinees, Mohammedaansch van geloof, geboren te Khoen Yang Tjioe in de provincie Yun-nan in de periode van de Ming-dynastie (1368-1643). Zijn eigenlijke



naam was The Ho of Chêng Ho <sup>1)</sup>. Hij diende bij Keizer Bing Thay Tjouw als hoofd-eunuch en kreeg als zoodanig den naam van Sam Poo Thay Kam. Hij wordt ook genoemd San Pou T'ai Chien <sup>2)</sup> of Sam Po Toa Lang.

De verbastering van deze namen door de Javanen tot Dampoehawang zou volgens Groeneveldt berusten op het feit, dat de Java-Chineezzen hem zouden noemen Ong San Po <sup>3)</sup>, waarbij de familienaam van zijn reisgenoot, genaamd Wang Ching-hung, ten onrechte wordt gebruikt.

De naam Ong San Po of Sam Po Ong schijnt alleen bij de Chineezzen te Lasem bekend te zijn. Te Semarang gebruikt men den familienaam „Ong” niet. De verbastering van San Po Ong of Sam Po Wang tot Dampoehawang is inderdaad zeer aannemelijk.

Een andere uitleg is, dat Dampoehawang een verschrijving zou zijn van het Kawi-woord „tanpuhawang” of „puhawang”, dat „scheepskapitein” beteekent. Denkt men aan de Lampoengsche legende, waarbij de naam Poehawang en niet Dampoehawang wordt gebruikt, en aan de Javaansche overleveringen, waarbij de naam Dampoehawang steeds wordt genoemd in verbinding met de scheepvaart, dan lijkt mij de hier gegeven uitleg wel niet zoo verwerpelijk toe. Het komt bij de Javanen weleens voor, dat beroemde historische personen niet bij hun naam doch bij hun titel of ambt dan wel bij hun *paraban* (bijnaam) worden aangeduid. Zoo noemt men den Profeet Mohammad „Kangdjeng Nabi”.

Of Dampoehawang nu een naam is dan wel volgens de Javanen een beroepstittel, doet aan de juistheid der historie niets af, aangezien daarmede één en dezelfde persoon bedoeld is, nl. Chêng Ho.

Chêng Ho nu had een militaire geest, zijn gelaatsuitdrukking was buitenge-

woon streng, zijn gezicht breed, zijn neus klein, zijn oogen scherp; zijn ooren waren lichter gekleurd dan zijn gezicht; zijn gebit was regelmatig; zijn gang leek op die van een tijger en zijn stem was luid en rollend.

Hij stond goed aangeschreven bij prins Lee, en toen deze tot Jan Ong (onderkoning) te Peiping werd benoemd, ging hij met dezen prins mee op diens hoofdplaats wonen.

Intusschen was de kroonprins Thay-tjoe Piau overleden, waarop diens zoon Oen Boen in zijn plaats werd benoemd. Na den dood van Keizer Bing Thay Tjouw volgde Oen Boen hem op onder den naam van Hoey Tee (Hwui-ti).

Jan Ong ook prins van Yen genoemd, was met deze troonsverwisseling niet ingenomen, en rustte een leger uit, waaraan Chêng Ho een werkzaam aandeel had. Hij beoorloogde daarna Hoey Tee met succes. Deze vluchtte over zee. (sommigen beweerden, dat hij zelfmoord pleegde). Jan Ong beklom den troon en nam den naam aan van Bing Sing Tjouw (Ch'êng-tsu). Hij regeerde van 1403 — 1424.

Het was deze keizer, die in het begin van de 15e eeuw zendelingen naar vreemde landen zond. In 1403 was het Ma Pin, die met een zending naar Java, Atjeh, Calcutta, Ceylon en andere plaatsen werd belast. Ook Wu Pin en Ch'ang K'o-ching werden als officieele gezanten naar het buitenland gezonden. De beroemde eunuch Hou Hsien, die verscheidene keeren tusschen 1403 en 1413 naar Tibet en Nepal geweest was, ging in 1415 ook naar Oost-Indië.

De meest beroemde van al deze gezanten was Chêng Ho, die onder Keizer Bing Sing Tjouw van 1403 af tot 1424 zes maal zeereizen had ondernomen.

Na den dood van Keizer Bing Sing Tjouw in 1424, werd Chêng Ho be-

<sup>1)</sup> 鄭和      <sup>2)</sup> 三保太監      <sup>3)</sup> 王三保



noemd tot commandant van de Wacht te Nanking. In 1430 werd hij door Keizer Jên-tsung nogmaals met een buitenlandsche zending belast.

Totaal had hij onder 3 keizers gediend en 7 reizen gemaakt, nl.:

1. in 1405 terug in 1407,
2. in 1408 terug in 1411,
3. in 1412 terug in 1415,
4. in 1416 terug in 1419,
5. in 1421 terug in 1422,
6. in 1424 terug in 1425,
7. in 1430 terug in 1433.

Na zijn laatste reis was Chêng Ho oud geworden en stierf niet lang daarna. Na zijn dood sprak een ieder, die als gezant naar de Zuidzee-eilanden door den Keizer werd gezonden, met eerbied over Chêng Ho. Ook de bevolking van genoemde eilanden door de Chineezers *fan* (barbaar) genoemd, koesterde een hooge achting voor den koenen zeevaarder.

Fantastische verhalen gingen over hem van mond tot mond van geslacht op geslacht, verhalen doordrenkt met bovennatuurlijke avonturen, welke later in de tweede helft van de 16e eeuw door een zekeren Lo Mou-têng werden vastgelegd in een boek, getiteld *Hsi Yang chi*. Dit boek is een navolging van het oudere *Hsi Yu chi*, dat geschreven was naar aanleiding van de reis naar de Westelijke wereld van den beroemden Buddhistischen pelgrim Yüan Chuang in de 8ste eeuw. Van dit werk teekent Dr. Lin Yutang in zijn bekend werk „My Country and my People” als volgt aan: „The tale of wonder or novel of supernatural beings, involving fights of giants and fairies, covers a large store of folk tradition that lies very close to the Chinese heart. . . . it has been pointed out how in the Chinese mind, the supernatural is always mixed with the real”.

Lin Yutang had deze woorden woordelijk kunnen schrijven ten opzichte

van den Javaan. Bij aanwezigheid van zooveel overeenkomst in de voorliefde voor wonder-verhalen bij beide volkeren behoeft het geen verwondering te baren, dat de reis-avonturen van Dampoehawang in de volksoverlevering een taai leven hebben en in den laatsten tijd zelfs den weg hebben gevonden naar de tooneelplank van ketoprak-gezelschappen.

#### IV

#### De Reizen van Dampoehawang.

De eerste reis ondernam Dampoehawang in de 6e maand van het jaar 1405, samen met zijn metgezel Ong King Hong (Wang Ching-hung) en anderen naar den Westelijken Oceaan. Zijn vloot bestond uit 62 groote schepen, waarvan de grootste een lengte hadden van 132 m (440 voet) en een breedte van 54 m (180 voet), bemand met 27.800 soldaten en beladen met groote hoeveelheden goud en zijde. Hij vertrok uit Souw Tjioe (Su-chou), hoofdstad van de tegenwoordige provincie Kiang-soe (Chiang-su), koerste eerst naar Fukiën, en van hier zeilde hij naar Champa, daarna naar de verschillende landen der Barbaren.

De landen en plaatsen, die Dampoehawang had bezocht, zijn naar de opgaven van Liang Ch'ich'ao als volgt:

- A. *ten Oosten van het Maleische Schiereiland*, 15 in getal, t.w.:
  1. Chamber of Campa (Anam, Chanch'eng?), 2. Cannauh (?), 3. Cambaja (Cambey: Kan-pa-li of Kamboja: Chên-la?), 4. Pulo Condor,
  5. Cape Padaran (Pin-tu-lung of Ling-shan van Ma Huang?) 6. Siam,
  7. Penang (?), 8. Singapore (?), 9. Straat van Lingga,
  10. Billiton, 11. Carimata, 12. Pulo Bintang (Pan-tsu van Wang Ta-yüan?), 13. Java,
  14. Madura (P'u-pên van Wang?), 15. Timor.
- B. *in de omstreken van Malacca*, 3 in getal, t.w.:



1. Malacca, 2. Aru-eiland, 3 Pulo Sembilan.

C. in Sumatra, 7. in getal, nl.:

1. Palembang, 2. Sumatra (Nrd.-Sumatra), 3. Lambri in Nrd.-West Sumatra, 4. Nagor, 5. Letai (Lidé?), 6. Pulo Weg (Pulo Rondo: Lungyen Hsü?), 7. Andaman-eiland (Nicobar-eilanden: Tsin-lan-hsü?).

D. in Britsch-Indië, 6 in getal:

1. Bengalen, 2. Cochin, Quilon, 4. Calcutta, 5. Ceylon, 6. Maldaire-eiland (Maldiv-eiland: Liu-shan-yang?).

E. in Arabië 5 plaatsen, t.w.:

1. Djaffer (Tso-fa-erh?), 2 Aden, 3. Bormurgh of Ormuz (Ormuz: Hulmo-ssû?), 4. Mecca, 5. Lasan (La-sa, een haven dicht bij Melinde?).

F. aan de Oostkust van Afrika, 3 in getal:

1. Magodexa (Magodisho), 2 Barava, 3 Juba.

Bij examinatie van deze lijst blijkt, dat al de genoemde landen te vinden zijn in de boven sub II aangehaalde werken, met uitzondering van:

a. Penang en Singapore, welke vermoedelijk door den schrijver in de lijst zijn ingeschoven omdat deze plaatsen in den tijd waarvan hier sprake, nog van weinig belang waren,

b. Cannauh, dat niet geïdentificeerd kan worden,

c. Pulo Bintang en Pulo Madura, welke voorkomen in een ander werk, n.l. in *Tuo i chih lio* (Beschrijving van de Barbaren op de eilanden) van Wang Ta-yüan van Nan-ch'ang in Kiang-si, geschreven in 1349.

## V

### Doel van de Reizen van Dampoehawang.

Volgens de *Ming shih* (Annalen van de Ming-dynastie) was het doel van de expeditie van Dampoehawang:

ten eerste: om den verslagen en gevluchten Keizer Hwui-ti, voorganger van Ch'êng-tsu op te sporen, die zich op een land over zee zou hebben opgesloten,

ten tweede: om aan het buitenland de militaire sterkte van den nieuwen keizer te toonen en zoo doende aan de vreemde volkeren den indruk te geven hoe rijk en machtig China was.

In dit opzicht was Ch'êng-tsu niet de eerste keizer geweest, die een dergelijke politiek van machtsvertoon tegen het buitenland volgde. Keizer T'ai-tsu, de grondlegger van de Ming-dynastie, die in 1368 den laatsten Yüan-keizer van den troon stootte, had hetzelfde gedaan, wat nu Ch'êng-tsu deed, gelijk blijkt uit zijn edict in 1370 geschreven, waarvan de vertaling als volgt luidt:

„In vroegere tijden was de aandacht van den beheerscher der wereld voortdurend gevestigd op allen, die daarin leefden, hij waakte onafgebroken over hen de verwonnenen en de dichtstbijzijnden kregen gelijke behandeling, en het was zijn aanhoudende wensch, dat de geheele menschheid vrede en geluk deelachtig zou zijn. Met dit doel voor oogen is het noodzakelijk, dat China in een staat van vrede en rust zou verkeeren, eerst dan kunnen de buitenlandsche staten daarop vertrouwen. Onlangs was de koning van het huis Yüan lichtzinnig, wulpsch, dom en week, zijn belangstelling ging niet naar het volk, en de dappere menschen in het keizerrijk namen gedeelten van het grensgebied weg. Ik voelde medelijden, dat het volk op die wijze werd vertrapt, ik richtte een leger op van vaderlandslievende soldaten en maakte een einde aan dien toestand van wanorde; en de soldaten en het volk van het keizerrijk vereerden mij met den troon; de naam van het wereldrijk is de



Groote Ming, terwijl de naam van mijn regeering is Hung-wu. Twee jaren geleden veroverde ik de hoofdstad van de Yüan, het heele land is nu tot rust gebracht, en Champa, Annam, Corea en andere landen hebben hun tribuut gebracht. Dit jaar zond ik een generaal naar het Noorden om het land aldaar te onderwerpen, en slechts hierdoor kreeg ik te hooren, dat de koning van het huis Yüan gestorven was; zijn kleinzoon werd nu gevankelijk gebracht bij mij, en ik schonk hem den titel van graaf. Aangezien ik in het organiseeren van de wereld het voorbeeld wil volgen van de keizers en koningen van vroegere dynasties, is het slechts mijn wensch, dat het volk in en buiten China de zegeningen van rust en orde deels achtig zou worden, en wanneer de verschillende vreemdelingen in verafgelegen landen wonen, en van al deze gebeurtenissen nog niet op de hoogte zijn, zoo zend ik nu gezantschappen naar hen toe om hen daarvan in kennis te stellen."

Dezelfde politiek in bovenstaand edict ondubbelzinnig omschreven om zich te doen erkennen als wereldheerscher, heeft Keizer Ch'êng-tsu er toe geleid om gezantschappen naar het Westen en naar de landen der Barbaren te zenden. Alleen had hij naar het schijnt, zelf geen proclamatie als zijn voorganger kunnen uitvaardigen. Het verhaal wil, dat hij daartoe wel opdracht had gegeven aan een zekeren Poui Hauw Djie — vermoedelijk een bekend hofdignataris — doch deze weigerde halsstarrig het bevel op te volgen uit deferentie voor den verdreven keizer, wien hij trouw was gebleven. Daarop werd hij tot de straf des doods veroordeeld. Het graf van dezen trouwen aanhanger van Hwui-ti kan men nu nog vinden te Nanking even buiten de poort Chipaomen.

Intusschen vond Keizer Ch'êng-tsu

in Chêng Ho een dienaar, die hem zijn roem tot buiten de landsgrenzen hielp verbreiden.

Nauwelijks was Chêng Ho in 1407 teruggekeerd van zijn eerste reis, of er verschenen aan het hof van Nanking gezanten van verschillende landen. Van dien tijd af kwamen ter hoofdplaats van den keizer geregeld gezantschappen van vreemde landen, die bezocht waren geweest door Chêng Ho, om tribuut te brengen en om den keizer hommage te bewijzen.

Niettegenstaande deze tribuut en hommage, die periodiek aan den keizer werden gebracht, was de verhouding van de buitenlandsche vorsten tot hem toch niet die van een leenplichtige tot zijn leenheer. Van een politieke afhankelijkheid van die landen van den Chi-neeschen keizer was geen sprake.

De zending van Chêng Ho was van vredelievenden aard. Hij was er niet op uit om landen te onderwerpen en vreemde volkeren te knechten dan wel zich ten behoeve van zijn keizer materieel te verrijken, integendeel zijn schepen, waarmee hij de zeën bevoer, waren vol beladen met geschenken voor de vorsten, die hij van plan was te bezoeken. Slechts daar, waar men hem vijandig gezind was, deed hij zijn militaire macht gelden. Deze houding trad o.a. duidelijk aan den dag, toen Chêng Ho in de 9e maand van het jaar 1408 voor de tweede maal in Ceylon kwam. De koning van dit rijk lokte hem naar het binnenland, en dwong hem daar tot afgifte van goud en zijden stoffen, terwijl soldaten naar de haven werden gezonden om zijn vloot aan te vallen. Toen Chêng Ho bemerkte, dat de troepen van den koning grootendeels vertrokken waren en slechts een klein gedeelte achter gebleven was, viel hij hem aan met zijn leger van 20.000 man, dat hij bij zich had. De koning werd gevangen genomen, te zamen met zijn vrouw, zijn kinderen en zijn ministers; en zijn



paleis werd bezet. Niet zoodra den troep, die weggezonden was om de vloot van Dampoehawang aan te vallen, deze gebeurtenis ter oore was gekomen, of de mannen spoedden zich terug om hun koning te redden, doch de soldaten van Dampoehawang overwonnen hen. In de 6e maand van het jaar 1411 kwam Dampoehawang in de keizerlijke hoofdstad terug met den koning als gevangene. De keizer schonk dezen echter gratie en gaf hem vergunning om naar zijn land terug te keeren.

Een tweede voorbeeld: In 1406 kwam Dampoehawang op Java. Hij bevond zich ter hoofdplaats van Prins Wirabumi (Heer van *Kedaton Wétan*) toen er een *paregreg*, d.i. een broederstrijd, uitbrak tusschen dien prins en zijn zwager den koning Hiang Wiçesa (Heer van *Kedaton Kulon*). Wirabumi werd verslagen en zijn hoofdstad door het leger van Hiang Wiçesa geplunderd. Daarbij werden 170 Chineezers, gevolg van Dampoehawang, gedood. De koning werd bang en zond een gezantschap naar China om zijn verontschuldigen aan den keizer aan te bieden. Deze gaf hem bij edict een geduchte terechtwijzing, en veroordeelde hem tot een boete groot 60.000 thail goud. In 1408 kwam Dampoehawang weer op Java, en bij zijn terugkeer naar China ging een Javaansch gezantschap van Hiang Wiçesa mee om 10.000 thail goud aan den keizer aan te bieden. Het Departement van Plechtigheden merkte op, dat het bedrag niet voldoende was, en wilde de Javaansche gezanten, die het brachten in de gevangenis opsluiten, doch de keizer belette dit, zeggende: „Wat ik wensch van die volken, die zoo ver afwonen, is, dat zij hun misdrijf bekenen, maar ik wensch mij niet te verrijken met hun goud.” Daarop kreeg koning Hiang Wiçesa algeheele kwijtschelding van de boete, en zijn gezanten mochten ongehinderd naar Java terugkeeren.

Dat sedert die gebeurtenis de verhouding tusschen Java en China aanmerkelijk beter dan ooit, was geworden behoeft haast geen betoog. Minstens één keer in de twee jaren, soms ook twee keeren in het jaar zond de koning van Java een gezantschap om tribuut te brengen aan den keizer van China. Omgekeerd zond de keizer ook geregeld gezantschappen met geschenken naar Java. Als zoodanig werden aangewezen de eunuchs Wu Pin en Chêng Ho, waardoor vooral laatstgenoemde herhaaldelijk gelegenheid kreeg Java te bezoeken.

Op deze wijze kreeg Chêng Ho, hier te lande meer bekend onder de naam Dampoehawang, een vermaardheid. Zijn naam werd gehoord niet alleen tusschen de kraton-muren te Madjapahit maar ook en vooral in de haven-steden, die door hem en zijn machtige vloot werden aangedaan. Bij de Javanen heeft zijn naam een legendarischen klank, bij de Chineezers wordt zijn nagedachtenis geëerd als een heilige.

## VI.

### Dampoehawang - vereering in Semarang.

Op het land Simongan, ongeveer 3 km. Westelijk van de stad Semarang, treft men aan den voet van een heuvelrug, welke zich uitstrekt langs den weg naar het oude vliegveld, een heilige plek aan, Gedong Batoe genaamd. Het is een smalle strook gronds tusschen den weg en den heuvelrug, waarop een kleine Chineesche klentèng staat van alle kanten open, gebouwd tegen een grot aan, welke ingericht is als bidruimte. In dit alkoof, waar lucht noch licht doordringt, behalve door den smallen ingang aan de voorzijde, bevindt zich op een altaar en half overdekt met een zijden gordijntje, het steenen beeld van San Pau T'ai Chien. De klentèng is gewijd aan Sam Poo en heet dan ook „klentèng



Sam Poo Tong". Een onoverdekte doorloop, aan de wegzijde versierd met mooie beelden, verbindt deze klentèng met een daarnaast gelegen open ruimte, welke afgesloten is met aan steenen pilaren bevestigde ijzeren staven. Hier ligt, naar de mededeeling van den *djoeroe koentji* in de schaduw van het zware gebladerte van een ouden *trenngoeloen*-en *randoe alasboom* het graf van Kjai Djoeroemoedi.

Hij behoorde tot het gevolg van Dampoehawang, en had de functie van stuurman (Jav.: *djoeroemoedi*). Toen Dampoehawangs vloot voor anker lag in de haven van Semarang—toentertijd nog dicht bij Simongan gelegen—overleed hij, en zijn lijk werd begraven op zijn tegenwoordige rustplaats in de buurt van de grot, die sedert, ter herinnering aan de landing van Dampoehawang te Semarang, als klentèng (tempel) is ingericht.

Volgens de „*Riwajatnja Sam Poo*”, zou deze *djoeroemoedi* niemand anders zijn dan Ong King Hong (Wang Ching-hung), de metgezel van Dampoehawang. Zoo deze mededeeling juist is, dan was hij gestorven hier in Semarang na 1430, aangezien in de Ming-shih zijn naam nog werd genoemd als metgezel van Dampoehawang op diens laatste reis naar het Westen, ondernomen in opdracht van Keizer Jên-tsung in 1430.

Kjai Djoeroemoedi was Mohammedaan, zijn graf is dan ook voorzien van twee *maésans* (grafpalen), waarvan één ter hoogte van den voet, en de andere aan het hoofdeinde is geplaatst in de richting naar Mekka (z. g. *kiblat* of Zuid-Noord).

Ook dit graf staat evenals de grot, inzonderlijk in de oogen der Chineezzen, in een reuk van heiligheid. Buiten de omheinde ruimte staat een verbrandingsoven, waar papieren-offers in brand worden gestoken. Bij het graf vindt men sporen van verbrande *menjan* (benzoë) in groote hoeveelheden. Het graf zelf is onzichtbaar, omdat men daarop

een aantal *kidjings* (graftombe) van hout vervaardigd, op elkaar heeft gestapeld, offers van dankbare bezoekers en bezoeksters. Wordt deze stapel *kidjings* te hoog, zoodat er gevaar bestaat, dat ze omvalt, dan worden de oude stukken verwijderd en op een andere plaats opgestapeld. Ook om het graf heen vindt men deze offers in groote hoopen naast en op elkaar gestapeld, grootendeels in de vorm van steenen of houten *maésans*. Op de meeste van deze grafpalen en *kidjings* zijn de namen van de schenkers of schenksters, zoomede de data van hun schenking, ingebeiteld, zoodat die palen ook een aanwijzing geven tot welke streken de Dampoehawang-vereering is verbreid. Men leest daarop namen van personen afkomstig niet alleen van Semarang, maar ook van de geheele Noordkust van Java, van Banjoemas, Kedoe, de Vorsten-landen, ja zelfs van Padang.

Dat de heilige plek een groot aantal bezoekers lokt, blijkt uit de ruime wacht-lokalen, waarbij voor de vrouwen een afzonderlijke ruimte beschikbaar is. In deze vrouwen-afdeeling staat een zgn. *se-pai* (oorkonde) opgesteld, bestaande uit een steenen plaat met inscriptie in het Chineesch gesteld.

Aan de klentèng is verbonden een tuin, genaamd *Taman Soetji*, waar vele banken de bezoekers nooden om te gaan zitten.

Het spreekt vanzelf, dat door de bezoekers ook offers in geld worden gebracht, waarvoor een bus beschikbaar is, staande op een tafel, midden in de klentèng. Elk bedrag hoe klein ook, kan men er in doen. Het aldus verkregen geld wordt gestort in een kas, die beheerd wordt door een comité, genaamd „Het Sam Poo Comité”.

Dit Comité beheert dus het heele complex van Gedong Batoe, t.w. de klentèng Sam Poo Tong, het graf van Kjai Djoeroemoedi en de Taman Soetji.

In vroegeren tijd, toen er in Semarang nog een Chineesche Raad bestond, werd het beheer door dezen Raad ge-



voerd. Zoo werd in het oude archief van dien Raad een brief gevonden, waarin vermeld stond, dat de grot in 1724 met een plechtige bidstonde en sacrale ceremoniën werd gerestaureerd.

Het Comité beheert niet alleen de heilige bouwwerken, maar organiseert ook elk jaar een pompeusen optocht ter herdenking van den geboortedag van Dampoehawang op den 29sten dag van de 6de Chineesche maand (vallende in de tweede helft van Juli of in het begin van Augustus).

Het eigenaardige van dezen optocht is, dat behalve vele banieren met Chineesch opschriften, de traditioneele draak, vervaarlijk uitziende mythologische leeuwen en de tjenggé's, die een Chineeschen optocht kenmerken, daarbij meeloopen z. g. *bè-koens* of paardloopers; ook wordt er een paard meegevoerd aan een lang touw gebonden, terwijl er velen meeloopen gecostumeerd in een carnavalspak. Dit zijn degenen, die hun wenschen vervuld hebben gezien en nu hun geloften willen inlossen.

De optocht begint heel vroeg in den ochtend, van de groote klentèng op Pekodjan, en gaat langs de verschillende wijken in het Chineesche kamp, vervolgens langs Bodjong naar het einddoel: de grot op Simongan, de Sam Poo Tong. Voor het vertrek wordt in de Groote Klentèng gelegenheid gegeven om te bidden. Men bidt voor het welzijn van zijn gezin, om den zegen af te smeken van den heiligen Sam Poo, opdat men geluk deelachtig worde in zijn nering, zijn handel of het spel dan wel in de loterij. Men bidt ook uit dankbaarheid, dat Sam Poo den Chineezzen hier den weg heeft gewezen naar welvaart en voorspoed.

De bovenomschreven Dampoehawang-vereeniging treft men nergens aan behalve

<sup>1)</sup> 三保壘

2) Zie noot 1 blz: 4

in Semarang. De naam van deze stad is in het Chineesch *Sam Pau-lung* <sup>1)</sup>, waarvan de eerste twee woordjes merkwaardig genoeg volkomen gelijkluidend zijn met Sam Poo <sup>2)</sup>.

Zou Semarang naar den naam van deze beroemde historische figuur zijn genoemd, of zou ze zelfs door hem zijn gesticht? Voor een dergelijke hypothese pleiten behalve de hooge vereering, die het tegenwoordig geslacht aan hem bewijst, nog de volgende argumenten:

- 1e. dat Semarang vóór de 15de eeuw in de Javaansche geschiedenis nog niet bekend was.
- 2e. dat de Javaan-overigens meester in het ontleden van plaatsnamen-voor Semarang geen bevredigenden uitleg kan geven. De eene wil Semarang afleiden van „*asem*” en „*arang*” (asemboomen ver van elkaar staande) als pendant van Lasem, welke afgeleid zou zijn van „*alas*” en „*asem*” (asembosch); De andere is van meening, dat de naam oorspronkelijk was Semaran of Kase-maran, woonplaats van Kjai Ageng Semaran, (anders genaamd Kjai Ageng Pandanarang, vader van Soenan Tembajat in het Klatensche). Welke naam later door de Hollanders zou zijn verbasterd tot Semarang, gelijk Kopèn tot Kopèng en Tenggeran tot Tanggerang.
- 3e. dat de oorspronkelijke Chineesche nederzetting van Semarang lag in de omgeving van de heilige plek Gedong Batoe, welke pas in lateren tijd naar het tegenwoordige Chineesche kamp werd verplaatst.

## VII

### De se-pai.

In het voorgaande is melding gemaakt van het bestaan van een oorkonde in Chineesche karakters gesteld en ingebeteld op een steenen plaat, in het Chineesch *se-pai* genaamd. Deze oorkonde is geschreven door den eersten Chineez-



schen eigenaar van het land Simongan, wijlen den heer Oei Tjie Sien. De inhoud is naar de Maleische vertaling van den heer Lie Hoo Soen, Voorzitter van het Sam Poo Comité, in het Hollansch omgezet, als volgt:

Deze steenen oorkonde is gelegen in de klintèng Sam Poo Thoa-lang te Gedongbatoe (desa Semongan).

„Semongan” is een bergachtig terrein, stil en rustig. Boomen en rivieren met helder stroomend water, door de Natuur geschapen, bieden een prachtig schitterend gezicht. Daar treft men aan den voet van een heuvel een steenen deur aan, toegang gevende tot een natuurlijke grot, werwaarts vele bezoekers trekken om de zegeningen van den Afgod af te smeecken.

Die plek is door de aanwezigheid van de grot, die Sam Poo Tong of-te-wel de grot van Sam Poo, wordt genoemd, wijd en zijd bekend, wijl ze het vertrouwen heeft van den Almachtige en beschouwd wordt heilaanbrengend te zijn.

Sam Poo was een zeeman. Hij wordt beschouwd de schutspatroon te zijn van de Chineezzen op Java inz. de handelaars die herwaart zijn gekomen om handel te drijven.

Mij is bekend dat velen, mannen zoowel als vrouwen, op den 1en en 15en van de Chineesche maand, daar komen om te bidden.

„Toen het land Semongan nog het eigendom was van een Jood, <sup>1)</sup> werd er *tjoeké* <sup>2)</sup> geheven. Elk jaar werd van bovengenoemd perceel een „tjoeké djalan” geheven tot een bedrag groot f 500. Dit bedrag werd van de Chineezzen gevorderd door tusschenkomst van den Chi-neeschen Raad.

Ik heb reeds nagegaan en bij mij zelf er over nagedacht wat ten slotte de bestemming zal zijn van die „tjoeké djalan”, daar ze doorlopend (jaar in jaar uit), wordt geïnd. Weliswaar is het bedrag niet groot te noemen, maar aan de heffing komt geen einde. Intusschen wordt het geloof aan den Afgod <sup>3)</sup> verstoord!

Het toeval wil, dat in het jaar 1879 het land op de publieke veiling werd verkocht en dank zij den zegen van den Afgod was ik in staat het perceel te koopen.

Het is een lang gekoesterde wensch geweest van mij om de heffing „tjoeké djalan” af te schaffen, zoodra het land door mij zal zijn gekocht, opdat de opgezeten en allen bevredigd zullen zijn en volle vrijheid hebben om te bidden en aan andere noodzakelijke behoeften te voldoen. Aan de grot Sam Poo heb ik verbeteringen aangebracht, de waterafvoer geregeld en andere voorzieningen getroffen.

Ik maak mij bezorgd, dat het nageslacht mijn bedoelingen niet goed zal begrijpen, daarom schrijf ik met opzet op dezen steen, opdat mijn nakomelingen, die mijn werk zullen voortzetten, mogen weten de grondgedachte van mijn streven. Men wordt den raad gegeven om deze boodschap niet te veronachtzamen, en mocht men plannen hebben om veranderingen te brengen, dat men allereerst goedkeuring vragt aan den Afgod.

Moge dit behartigd worden!

Oei Tjie Sien  
Eigenaar perceel Semongan.

<sup>1)</sup> ten rechte een Armeniaan, een zekere heer Johannes.

<sup>2)</sup> een heffing in natura of geld, op particuliere landerijen gebruikelijk.

<sup>3)</sup> Waar in deze oorkonde gesproken wordt van den Afgod, wordt daarmee bedoeld Sam Poo Thai-sien (San Pau Tai Chien), waarvan het beeld in de grot is te vinden. bew.



# SOENDANESE GEBRUIKEN BIJ DE GEBOORTE

DOOR

A. PRAWIRASOEGANDA EN R. ACHDIAT K. MIHARDJA.

Als regel duurt de zwangerschap ongeveer 9 maanden en de geboorte valt dan tussen de 9e en de 10e maand. Er zijn er echter ook, die meer dan 9 maanden duren tot zelfs 11 tot 12 maanden. In zo'n geval spreekt men dan van „reuneuh moendingeun”, omdat alleen karbouwen meer dan 11 maanden zwanger kunnen zijn. („reuneuh moendingeun” betekent letterlijk „karbouwen-zwangerschap” of juist „zwanger zijn gelijk een karbouw.”). Ten einde in dit geval de bevalling zo spoedig mogelijk te doen plaatsvinden, heeft men bij den Soendanees de volgende „akal” gevonden. Men bindt een touw om de hals van de vrouw als bij een karbouw. Daarna laat men haar, geleid door een katjong, die een zweepje in zijn hand heeft, om een karbouwenstal, of zo zulk een stal er niet is, om het huis heen lopen, terwijl zij karbouwen geluiden moet uiten. Vervolgens wordt zij gebaad en hiermede is dan de plechtigheid afgelopen.

Wanneer de vrouw de voorweeën krijgt, („ngaroeang-roeang” d.i. letterlijk het „wroeten” van het kind, dat zich een weg naar buiten wil banen), dan moet men gauw de paradji roepen. Wanneer dit in de avond of 's nachts gebeurt, dan moet de paradji door minstens 2 mensen gehaald worden, omdat men anders vreest onderweg een „djoe-rig” (boze geest) tegen te komen, die de gedaante van de paradji heeft aangenomen.

Wat er ook moge gebeuren, de paradji is verplicht te komen vooral, wanneer de man reeds de „sewaka” (zie ons vorige artikel Djawa 1940 No. 2, blz. 133) bij haar heeft verricht.

Betreffende het woord „paradji” hebben oude desalieden ons verschillende

verklaringen gegeven. De één zegt, dat het woord afgeleid is van de woorden „poerah” (degene, die belast is met de uitvoering van een zaak) en „djidji” (onreinheid). „Paradji” betekent dus „poerah djidji”, dus iemand, die belast is met het opknappen van onreinheid. De ander zegt weer, dat het een samenstelling is van de woorden „maparah” (tasten, op goed geluk gaan) en „adji” (do'a), iemand dus, die op goed geluk de do'a voor de vrouw doet. Behalve als helper bij de bevalling, heeft men ook de „paradji soenat”, die de besnijdenis verricht.

De „paradji ngadjoeroe” (d.i. de paradji voor de bevalling) wordt ook wel „indoeng beurang” genoemd. Ook hiervoor krijgen wij verschillende verklaringen te horen. Men zegt ons, dat die naam oorspronkelijk „indoeng barang” luidde. „Indoeng” betekent „moeder”, en „barang” heeft dezelfde betekenis als het woord „loemajan”, hetgeen „gewoon” betekent, in de zin, van „iets beter zijn dan helemaal niets.” „Indoeng barang” zou dus betekenen: een moeder, die niets bijzonders is, desniettemin beter dan helemaal geen moeder. Men schijnt tot die benaming gekomen te zijn, omdat de „indoeng barang” de echte moeder tijdelijk vervangt.

Een andere verklaring is, dat de benaming „indoeng beurang” wel degelijk te maken heeft met het woord „beurang”, dat „daglicht” betekent. Zij helpt de mens het levenslicht te zien. Daartegenover wordt de zwangere vrouw zelve met „indoeng peuting” aangeduid. „Peuting” betekent „duisternis”; in de buik van de moeder is het kindje immers in duisternis gehuld.

Als de paradji aangekomen is, leidt men haar naar de „djarian” d. i. het



kraambed, alwaar men reeds een kom water en een flesje minjak-widjèn gereed heeft gezet.

De paradji verlaat nooit met lege handen haar huis; altijd heeft zij een „kandjoet koendang” bij zich. Dit is een zakje waarin konèng, panglaj, djaringao, djahé, een klosje wit garen, een mesje en verschillende andere voorwerpen, welke nodig kunnen zijn bij de bevalling; in het huis van de zwangere vrouw aangekomen, spuwt zij en prevelt een bepaalde mantera. Die mantera is bedoeld om de „koenti anak” te bezweren. Zij luidt: „*Sangiang Sangandangan, Sangiang Sangender Oepih, oelah rek sinigawe ka oerang manoesa, manoesa madia pada, aing weroeh di ngaran sia, Nji Godroe, Nji Boeloedroe, Nji Dangdang Saerang, Sang Soeing koleandap, bek mati Sang Koenti anak, hoerip koe sang anak-anak. Si Loenggoepoeng ngaran indoeng, Ki Daleungdeung ngaran bapa, anta madja, anta goena, batoe dajang sebrang kelong.*”

Het heet dat de koenti's bij het horen van die mantera direct op de vlucht slaan.

Hoe wordt de koenti voorgesteld?

Het is een boosaardig spook, dat een zwangere vrouw bij de bevalling komt storen. Dan is de bevalling zwaar en levensgevaarlijk. Het spook lijkt op een gewone vrouw, doch inplaats van een rug heeft zij van achteren een holte gelijk een rijstblok. Het haar draagt zij los, zodat de holte ermee bedekt wordt. Het bijgeloof zegt dat een koenti de geest is van een vrouw die een bevalling niet heeft kunnen doorstaan. De geliefkoosde verblijfplaats voor zo'n koenti anak is een bron, een rivier of ook wel een boom, waarvan het loof zwaar over het water hangt. In droge streken verblijft zij meestal in bomen met geurige bloemen, z.a. de tjempaka, de tjoelan, de kenanga, enz. Of ook wel in bomen, waaromheen zich klimplanten slingeren, waaraan zij zich schommelt. Bij het vallen van de avond,

trekt zij er op uit om slachtoffers te zoeken.

Uit vrees, dat men de koenti door het noemen van haar naam zal aanroepen, wordt die naam „taboe” geacht. Daarom gebruikt men andere namen voor haar of omschrijft deze, bijv. met „noe ti tjai” (d. i. degene, die in of nabij het water verblijft).

Zodra de paradji klaar is met het bezweren van de koenti anak middels het uiten van de mantera's in elken hoek van het huis, gaat zij naar de vrouw zelf toe, om te zien, of de bevalling al dan niet aanstaande is.

Zo ja, dan wordt de vrouw gelast om languit te gaan liggen, terwijl de paradji aan haar voeteneinde plaats neemt. Dit liggen moet volgens een bepaalde „itoengan” geschieden. De richting mag niet de loop van de dichtstbijzijnde hoofdrivier snijden, noch mag het voeteneinde wijzen naar de plaats waar de „kala” op dat ogenblik zich bevindt.

Wanneer de voorweeën beginnen in te treden, wordt de buik van de vrouw ingewreven met de „sasambetan” hetgeen verzachtend werkt.

Zoals wij reeds hebben vermeld in ons vorig artikel, treft men bij de intrede van de voorweeën allerhande voorzorgsmaatregelen. Alles wat benodigd zou kunnen zijn voor het voorkomen van tegenspoeden, is reeds in gereedheid gehouden, z.a. geneeskrachtige en spoken-bezwerende kruiden: djoekoet palias, djaringao, daoën salam, panglaj enz. Men is uiterst voorzichtig en heeft er alles voor over om de bevalling maar voorspoedig te doen zijn. Zoveel gevaar is er aan de bevalling verbonden, dat men dit ook „ngadjoeroe” noemt, omdat de vrouw dan slechts door een klein hoekje (djoeroe) van de dood gescheiden is. Vooral bij de „oeat pandjang” is het doodsgevaar het grootst. De „oeat pandjang” is de door een lang ingehouden adem ontwikkelde uiterste krachtsinpanning, om de schouders van het kind



naar buiten te persen. Als deze kracht halverwege uitgeput zou raken treedt gewis de dood bij de moeder in.

Een andere maatregel om de koenti anak e.a. boze spoken te bezweren, welk middel ook thans nog door de meer „verlichte” stadsmensen wordt toegepast is het steken van met kalk besmeerde ananasbladeren en van een stukje pinangkolf (oepih) in de bilikken wand van elke hoek van het huis. Er wordt vaak ook nog een bosje daon palias bijgevoegd.

Verder hangt men ook vaak boven de deur een bosje penglaj, djaringao en bawang bodas, terwijl er ook zijn, die een van een gat voorziene tjoët (d.i. aarden sambelschaal) er bij hangen.

Bij velen worden al deze voorzorgsmaatregelen reeds van af de tingkeb genomen.

Zoals reeds vroeger gezegd, kunnen bij overtreding van de verschillende pantrangans ernstige gevaren dreigen. Vooral acht men het ernstig, wanneer de z.g. „darah oentjaleun” en de „toedjoe rantja” zich voordoen. Darah oentjaleun betekent letterlijk „bloeden gelijk een hert” d.w.z. dat bij de bevalling veel bloed verliezen. Onder „toedjoe rantja” wordt verstaan het verschijnsel, dat bij de bevalling witte vloed wordt afgescheiden. Dit is het kwade gevolg, van de overtreding der pantrang, dat men in blijde verwachting niet met een kaen aan mag baden. Men krijgt de darah oentjaleun, wanneer men de pantrangan overtreedt, om niet op de grond te zitten en geen karbouwenhuid te eten, als kroepoek, of in welke vorm ook.

Wanneer de vrouw krachteloos is en niet kan „ngaheudjeun” (d.i. alle krachten inspannen, om het kind naar buiten te persen), dan moet de paradji haar met lieflijke woorden moed inspreken en vooral zeggen, dat zij geduldig moet wachten op het bevel van den Almach-tige (ngadago dawoeh). De ouders gaan dan links en rechts van haar zitten ter-

wijl de man dicht bij haar hoofd plaats neemt.

Krijgt zij aandrang om te persen, dan blaast de man op de fontanel met de bedoeling om haar met het persen bij te staan.

Wanneer het persen onregelmatig gaat, wijl de slaap haar dreigt te overvallen, doen de ouders alle deuren, zowel van het huis als van kasten enz., zomede alle ramen en ook alle deksels wijd open. Knopen aan touwen losgemaakt en zelfs naaiwerk, dat nog niet helemaal klaar is, wordt weer uit elkaar gehaald. Dit alles zijn symbolische handelingen om de bevalling dan gemakkelijk van stapel te doen lopen.

Verder neemt men andere eigenaardige maatregelen. Zo moet b.v. de man naar buiten gaan en een stukje ei over het dak heen gooien in de richting, waarin de vrouw ligt. Of ook moet hij onder het huis een haloe (rijsstamper), in deze richting wegslingeren.

Een andere manier is, om het water uit een „siwoer” (d.i. een waterschep, gemaakt van een halve klapperdop), in de mond te nemen en uit te spuwen op het hoofd, de navel en de baarmoeder. Met de siwoer en het overblijvende water, stapt de man over de vrouw heen ter hoogte van de baarmoeder. Daarna gaat hij buitenshuis en gooit de siwoer weg, terwijl hij uitroept: „*Hajoe geuwat, toetoerkeun bapa!*” (Kom gauw, volg vader !)

Op andere plaatsen steelt men hiervoor speciaal een andermans siwoer. Ook het water moet men uit een andermans gentong scheppen. Nadat de volgende mantera: „*Nini Balebar, aki Baliboer, orok medal, bali maboer*” is uitgesproken, neemt men het water in de mond en spuwt 't weer uit op het hoofd, het middel en de voeten van de vrouw. Voor het verrichten van deze handelingen heeft men speciale personen, die de mantera's goed kennen.

Geschiedt de moeilijke bevalling in



de avonduren, dan loopt de man geheel ontkleed enige malen om het huis heen. In zijn hand heeft hij 7 stokjes „njere” (nerven van een kawoengblad), waarmee hij in de lucht rondzwaait. Door het zwiepend geluid, worden de koenti anak verdreven. Inmiddels moet de vrouw zelf gaan hurken, of ook wel met uitgestrekte benen gaan zitten, teneinde bij haar de drang tot persen op te wekken. Wanneer het persen bij de vrouw herhaaldelijk wordt onderbroken, gebeurt het niet zelden, dat zij door slaap wordt overmand en indommelt. Zo'n geval wordt „soesoehun” genoemd. Dit is een gevolg van de overtreding der pantrangan om tijdens de zwangerschap geen „soesoeh” te mogen eten. (Soesoeh of toetoet is een soort rivierschelp). In zo'n geval besprenkelt men het gezicht van de vrouw met water, waarin soesoeh of toetoet gedaan wordt. Men hoopt dan dat de vrouw gauw wakker wordt.

Nog een andere manier heeft men, om zo'n moeilijke bevalling voorspoedig te doen geschieden :

Men neemt een njiroe (d.i. een ronde platte schaal van gevlochten bamboe, waarmee men padi want), daarin wordt water gedaan. Nu moet de vrouw uit die njiroe het water drinken. Dit heeft zijn symbolische betekenis. De njiroe is immers een voorwerp, om de ontbolsterde rijst van de bangsal (nog ongepelde padikorrels) te scheiden. Zoals wij reeds vroeger hebben vermeld symboliseert de ongepelde rijst oftewel de bangsal de „balang-bengsal”, hetgeen „tegenspoeden” betekent. Het drinken van het water uit de njiroe behelst dus de innerlijke wens, dat de tegenspoeden worden verdreven.

Men plaatst soms naast de vrouw een gewone beker met water, waarin de „djoekoet patimah” is gedaan. Dit is een soort kruid, dat in de omgeving van Medina op het veld groeit. Ziet men, dat het kruid zich in het water uitzet, dan is dit een goed voorteken,

want het kind zal dan spoedig ter wereld komen. Het tegenovergestelde is een teken, dat de geboorte nog lang op zich zal laten wachten.

Wanneer men een z.g. „keris-borodjol” bij de hand heeft, legt men die tegelijk naast de vrouw neer. De keris borodjol is een breed soort kris, die aan één zijde over korte lengte een stomp gedeelte heeft.

Ook in deze handeling schuilt de hoop, dat het kind gauw ter wereld komt, immers de naam borodjol doet denken aan het woord „ngaborodjol” hetgeen betekent gemakkelijk naar buiten springen.

Een bevalling wordt moeilijk geacht, wanneer de voorweeën 2 á 3 dagen duren. Dit komt vooral vaak voor bij de „dara” (d. i. de eerste bevalling). In zulk een geval heeft men aan de paradji zelve niet genoeg ; er wordt dan de hulp van een doekoen ingeroepen, die de mantera's goed kent. De mantera luidt : „Tjok lengkong balagedag, tji-mindi djeung maragati tjok borodjol.” Terwijl men deze mantera prevelt, blaast men op de fontanel van de vrouw. Vooral het laatste woord „borodjol” wordt hierbij met nadruk uitgesproken. Men begrijpt de suggestieve kracht ervan.

Als er na 4 á 5 keren persen de z. g. „kakawah” (vruchtwater) wordt afgescheiden, dan spreekt men van „bedah pameuntas djalan” d.w.z. dat de „weg-versperring” doorbroken is. De paradji is dan op haar qui vive om de baby op te vangen, terwijl zij steeds door uitroept : „Baeu, banggeut, Oetoen Indji” (Kom gauw buiten, Oetoen Indji !) Of zij roept dan uit : „Ri, ri, ri,” . . . dat zijn de klanken waarmee men eenden roept. Door deze uitroep zegt men dat baby en nageboorte spoedig en kort na elkaar te voorschijn komen.

Komt het ernstige geval voor, dat de nageboorte (bali) blijft steken, dan gaat de paradji de buik van de vrouw mas-



seren. Men vreest nl. dat de bali anders de plaats van het kind gaat innemen, hetgeen levensgevaar oplevert. Zijn zowel het kind als de nageboorte te voorschijn getreden, dan slaakt men een zucht van verlichting: „Parantos salamet.”

Zodra de baby ter wereld komt, begint ze te huilen. Doch er zijn er ook die roerloos en zonder te huilen geboren worden. In zo'n geval is de paradji paraat, grijpt baby en nageboorte bij elkaar en plaatst ze op een njiroe (zie boven). De bali wordt op verschillende manieren gekneed, terwijl de volgende zin wordt gepreveld: *Niktrik bilik, nok-trok lintjar, nektrekan koendjara wesi, ongbraj, ongbraj.*” (Er wordt geklopt op de bilikwand, op de lintjar en op de ijzeren gevangenis, wordt wakker, wordt wakker!) Daarna bet men met koud water het hoofd van de baby, terwijl voor zijn neus een brandend lapje goed of brandende veren wordt gehouden, opdat de ademhalingsorganen geprikkeld worden door de scherpe geur van de rook. Intussen maakt men ook lawaai, door op blikken, flessen enz. te slaan, teneinde het kind „wakker” te maken. Men pleegt soms ook de baby te slaan met een bosje bladeren van de kelorboom. Als het kind daardoor dan gaat huilen, dan is het pas een teken, dat alles „salamet” is.

Het heet, dat, wanneer de baby roerloos en geluidloos ter wereld is gekomen, dit komt, omdat de ziel verdwaald is geraakt in de bali. In zulk een geval moet men de bali op allerhande manieren kneden, opdat de ziel eruitgeperst wordt en overgaat in het lichaam van de baby zelve.

Soms gebeurt het, dat de baby bij de geboorte nog gewikkeld is in de z. g. „pamoengkoes”, (helm). Deze pamoengkoes moet dan uiteengereten worden, welke handeling gewoonlijk geschiedt door de paradji. Zij bijt de helm met haar snijtanden open. Deze handeling hoort feitelijk door den echtgenoot verricht te worden. Inplaats van met de

tanden pleegt men ook middels de scherpe hoeken van een klont zout of ook wel met het puntige uiteinde van een jong sirihblad, de pamoengkoes te openen.

Gelijk in ons vorig artikel terloops werd vermeld, komen er soms gevallen voor, dat de baby bij de geboorte veel gelijkenis vertoont met een of ander beest, z. a. een aap, een varken enz., en ook, dat de baby een of ander lichaamsdeel mist of anders gebrekkig is. Men spreekt dan van „noeroet-boeat”, omdat tijdens de zwangerschap de vader dan wel de moeder teveel afschuw heeft gehad voor, dan wel te veel gedacht heeft aan het beest, waarmee de baby zoveel gelijkenis vertoont. Is de baby gebrekkig dan is dat een gevolg van een mishandeling van een of ander beest die de vader of de moeder tijdens de zwangerschap, zou hebben gepleegd. In deze gevallen, waarschuwt de paradji allen, om rustig te blijven en niet zenuwachtig te worden. Men mag geen woord zeggen en de baby wordt onder een hoofddoek of kaen gelegd. Men gelooft dat, wanneer men zich niet zenuwachtig maakt en er met geen woord over rept, de baby onder die doek of kaen vanzelf normaal wordt. Blijft de baby echter langen tijd in zo'n abnormale toestand, dan moet de do'a „noerboeat” gepreveld worden.

Komt het voor, dat de baby doodgeboren wordt, dan pleegt men dezelfde plechtigheden te verrichten als bij de dood van een volwassene, echter met dit verschil, dat men in dit geval alleen de „hadjat boeboer” houdt. Als zo'n doodgeboren baby toevallig een jongen is, en als het de eerste bevalling van de moeder betreft, terwijl de geboorte juist op een Vrijdag plaats vindt, dan gebeurde het vroeger vaak, dat men gedurende 7 dagen na de geboorte het graf streng bewaakte. Men vreest n. l., dat het graf geschonden en het lijk van de baby gestolen wordt, want, naar het heet, kan het lijk van zo'n baby als „djimat”



gebruikt worden om ongemerkt en/of ongestraft te kunnen stelen. Of men laat het als een „ketjit” optreden, d. i. een spook, dat men er op uit kan sturen, om andermans geld te stelen. Dit boze bijgeloof is thans gelukkig uit de wereld; het wordt nog slechts in oude verhalen aangetroffen.

Ingeval van een miskraam („kaloeron of oedoe”) wordt het embryo zonder enigerlei plechtigheid in de grond begraven. Heeft het echter reeds de duidelijke vorm en trekken van de mens dan wordt het, alvorens ter aarde besteld te worden, gelijk de lijken van reeds volwassenen, eerst gewassen en in een lijkwaad gehuld.

Wanneer de bevalling voorspoedig is, pleegt men de baby en de bali op een njiroe te laten liggen, terwijl ze toegedekt worden met een afgedragen schone broek van de vader. Hiermee wordt beoogd het kind later niet ziekelijk te doen zijn. Men spreekt dan van „ngirabkeun sawan.” Na deze handeling verricht te hebben, begint men pas met het helpen van de moeder.

Zij wordt dan gebaad. Dit baden wordt „adoes wiladak” genoemd. Na het baden wordt zij in de rook van een brandende „sapoe penjaraan” (Maleis: sapoe-padi) geplaatst. Dit ter voorkoming van de ziekte „teloeke baradja” en van eventuele infecties. Daarna moet zij in half zittende houding blijven, opdat het bloed dan gemakkelijk uit het lichaam vloeit. Haar voorhoofd wordt besmeerd met de „pipilis” (zie ons vorig artikel). Wanneer de pipilis niet gereed gehouden is, neemt men hiervoor in de plaats gewone koneng en kalk, die fijngemalen worden. Er zijn er ook, die hiervoor matahijang, koneng bodas, mritja golog en bladeren van de toeri bezigen.

Nadat zij van een pipilis voorzien is, laat men haar asam-water en zoutwater innemen, met de bedoeling, dat de baarmoeder spoedig zal inkrimpen. Na en-

kele minuten moet zij koneng gede drinken, opdat de wonden in de onderbuik gauw genezen! Ten slotte laat men haar water van de zwarte kleefrijst drinken of het water waarin setjang is gekookt. Dit met de bedoeling, dat er veel bloed zou kunnen worden afgescheiden.

Na enige rust, moet de vrouw eten. Allerhande gerechten moet zij proeven. Dit proeven heet „dahar ngawajahan” en beoogt, dat alles, wat de vrouw nu eet, ook later geen schadelijke gevolgen zal kunnen hebben.

Is de paradji klaar met de moeder, dan wendt zij zich tot het kind, dat nog steeds op de njiroe ligt. Alvorens het aan te raken, zegt zij de volgende mantera op: „Tjoer tjoeroeg tjahaja goemantoeng, goemilang datan kewata, tjai nooes ka batoe beuneur, diri daki dateng atji, disoesoet koe Sang Seda loepoet, disoesap koe Sang Seda lenjap, boer tjahja ing datoellah. Goemoejoe-goemoejoe ratoe Semar, Semar goemoejoe, seuweu ratoe komo imoet, seuweu menak komo hajang, noe hajang paheula-heula, noe bogoh paboro-boro, noe asih teu weleh asih, noe dengki pahiri-hiri; sangkilang anak pandita, kagoda karantjanakeun, kitoe adatna Sang Semar sagoepaj-goepajna meunang, kawantoe loba noe asih, sih asih ka awak Oedjang (Njai)”.

Met het opdreunen van deze mantera, wordt de hoop geuit, dat het kind in zijn verdere leven veel liefde en toegenegenheid zal mogen ondervinden van zijn medemenssen, of zoals er letterlijk staat: dat zonen (dochteren) van vorsten tegen haar (hem) glimlachen; zonen (dochteren) van adel liefde gevoelen jegens haar (hem); haar (hem) willen hebben en liefde voor haar (hem) opvatten; met elkaar wedijveren om haar (hem) te bezitten; die eenmaal liefde voor haar (hem) koestert, ondanks alles die liefde behouden; die om haar (hem) jaloers zijn op elkaar, met elkaar een concurrentiestrijd aangaan; al zou het zelfs een



zoon (dochter) van pandita zijn, hij (zij) ook verleid zou worden. Dit is nu de eigenschap van Sang Semar; elk gebaar heeft succes, omdat velen veel van hem houden. Zij hebben allen liefde voor jou opgevat, mijn zoon (dochter)."

Na het opzeggen van deze mantera, neemt de paradji de doek, waarmee de baby gewoonlijk wordt toegedekt, weg; zij pakt dan direct de nageboorte op en kneedt die op verschillende manieren zulks met het oogmerk, dat de ziel volledig in het kind dringt en niets daarvan in de nageboorte achterblijft. Deze handeling wordt door de paradji in alle kalmte gedaan, terwijl de familieleden zich gewoonlijk om haar heen scharen. Zij zijn voornamelijk nieuwsgierig, hoeveel „knopen" er in de „tali ari-ari" (d. i. de navelstreng) zitten, want aan het aantal dier knopen kan men zien, hoeveel kinderen de moeder na deze geboorte nog zal krijgen. Zijn er b.v. 4 knopen in, dan is het zeker dat de moeder in de toekomst nog 4 kinderen zal krijgen.

Behalve het bovenvermelde, hecht men aan de navelstreng ook nog andere betekenissen voor een voorspelling. Zo heet het, dat, wanneer bij de geboorte de navelstreng om de hals en schouders van het kind geslingerd is, dit aanduidt, dat het kind in zijn later leven eens geketend zal lopen. In zo'n geval moet men direct een „hadjat" houden, opdat het gevaar tijdig afgewend wordt.

In sommige streken hecht men aan dit teeken een ander geloof; het zal later iemand zijn, die zich goed kan kleden! Wat het ook moge dragen het zal hem goed staan. Men zegt dan, dat het heeft een „badan sangsangeun" (lett. een lichaam, waaraan je alles kan op hangen), of ook wel „awak sampajan".

Een vreeselijk voorteken wordt het geacht, wanneer de tali ari-ari niet precies in het midden van de bali ontspringt. Dit is een teken dat de baby niet lang zal leven.

Onder het „uitpersen van de ziel" uit moederkoek en navelstreng, houdt de paradji geen ogenblik haar mond, doch spreekt voortdurend de baby met lieflijke woorden toe, vooral wanneer het een jongen is. Zijn schoonheid, zijn knapheid en zijn kracht wordt door haar geroemd. Geen gespartel, of zij roept direct uit: „Kijk, kijk! Wat een kracht, wat een wil! Hij wil altijd zijn zin hebben. Allicht, omdat hij geboren is op „tanggal gangsal, dawoeh gangsal".

Men gelooft er n.l. aan, dat het tijdstip van de geboorte van een jongen altijd een getal „gangsal" (oneven) aanwijst, hetzij, dat de datum op de 1ste, 3de, enz. dag van de maand of week, valt, dan wel, dat het uur 1 uur, 3 uur enz. is.

Verder gelooft men, dat wanneer de bevalling overdag plaats vindt, dat het kind later een bangerd zal zijn. Vindt ze 's avonds of 's nachts plaats, dan wordt het kind een moedige man of vrouw.

Voorts hecht men ook geloof aan een bepaalde ligging van het kind bij de de geboorte. Is het met de rug naar de moeder gekeerd, dan betekent dat, dat het kind later niet zoveel eerbied zal hebben voor de moeder, en in het tegengestelde geval, dat het veel liefde en eerbied voor haar zal hebben.

Zodra de ziel uit de navelstreng geperst is in het lichaam van het kind, bindt men de streng op meerdere plaatsen met een stukje garen af. De eerste maal op een afstand van 2 vingerdikten van de bali; de 2de maal op gelijken afstand van de eerste knoop, de derde kan men op een zelfde of op de halve afstand leggen. Zo gaat men voort, tot men bij een jongen 7 en bij een meisje 6 maal navelstreng heeft afgebonden.

Is men hiermede klaar, dan snijdt men de streng af. Als mes wordt gebruikt een stukje „hinis" d.i. het harde buitenste gedeelte van de bamboe. Men neemt speciaal de hinis van de boven dorpel van de deur, of ook wel van een bamboestut van het bleektouw.



Het doorsnijden van de navelstreng geschiedt, nadat er een stukje konengtemen is tegen aangedrukt op een zilveren of gouden geldstuk. De konengtemen symboliseert een lang en gezond leven, het munstuk, welvaart voor het kind. De hini van de stut van een bleektouw verzekert aan het kind een „awak sam-pajan” (zie boven).

Bij den jongen wordt de streng tussen de 6de en 7de knoop doorgesneden en bij het meisje tussen de 5de en de 6de knoop. Nadat deze is doorgesneden, wordt de baby gebaad in lauw water, en daarna ingewreven met baloer koneng en kalk. Dit dient ter voorkoming, dat het kind een vislucht behoudt. Op de plaats van de navel wordt een mengsel van geraspte koneng en fijngemalen sirihblad met een lapje zijde gebonden. In het midden van dat lapje is een opening, waar doorheen de navelstreng steekt. Daarna wikkelt men het kind in een goerita.

Is men hiermee klaar, dan wordt het kind op een ajakan gelegd; de paradji neemt de bali op en strijkt met het uiteinde van de navelstreng, over de verschillende lichaamsdelen van de baby, zoals over de mond, de ogen, de oren, de voeten enz., terwijl gepreveld wordt: „Oedjang (Njai) soengoet oelah saomong-omongna, lamoen lain omongkeuneunana”. (Mijn zoon (dochter), zeg niet iets, wanneer het niet gezegd hoeft te worden.) „Panon, oelah satendjo-tendjona, lamoen lain tendjoeunana” (Kijk niet naar iets, waarnaar niet gekeken hoeft te worden.) „Tjeuli oelah sadenge-dengena, lamoen lain dengekeuneunana” (Luister niet naar iets, waarnaar niet geluisterd hoeft te worden.) „Soekoe oelah satintjak-tintjakna, lamoen lain tintjakeunana” (Trap niet op iets, waarop niet getrapt hoeft te worden). En zo voort. Met deze woorden wordt dus op de plicht gewezen, dat men zich alleen moet bezighouden met zijn eigen zaken. Wanneer men een bemoeial terecht wil zetten, pleegt men daarom te zeggen: „Geuning tjeuk

indoeng beurang oge: panon oelah satendjo-tendjona, lamoen lain tendjoeunana enz.” (De indoeng beurang (paradji) zegt immers . . . . .).

Na deze „predicatie”, neemt de paradji een „haloe loeloempang” (d.i. een kleine stamper, waarmee vooral roedjak of specerijen fijngestampt wordt) en een „pangarih” (d.i. een houten rijtschep) en stampt er mee op de vloer, eerst aan het hoofd-einde van de baby, daarna links en rechts ervan en ten slotte aan het voeteneinde. Alvorens op de vloer te stampen, wordt er telkens de namen der dagen van de week opgenoemd, te beginnen met de dag der geboorte. Deze handeling wordt „ditendjrag” genoemd; en wordt daarmee beoogd, dat het kind later niet voor een klein geruchtje verwaard is. In dit verband hoort men daarom nog vaak de uitdrukking: Kawas noe teu ditendjrag bae.” (Het ziet er naar uit, alsof je niet „ditendjrag” bent geweest.)

Vervolgens wordt voor de baby de „adan” gezongen. Dit is een welkomstgroet aan de pasgeborene („anoe nembe medal”). Dit hoort door de vader gedaan te worden.

Is men klaar hiermede, dan draagt de paradji de baby naar buiten en legt hem weer op een njiroe, terwijl zij uitroept: „Kop loklok boengaok, mere balang-bangsalna, geuleuh keumeuhna, roedjit berewitna, enz.” (Slok op, jij leelijke spook, al de tegenspoeden, de viezigheden, de ziekten, enz.) Zij ratelt alles op, dat ongewenst is; aldus draagt zij dit over aan de boengaok het lelijke spook.

Soms gaat men ook met de baby bezoeken afleggen bij de bureu. Nadat er bij 7 bureu een bezoek is gebracht, keert men weder naar huis terug en legt de baby in de voorgalerij (tepas). De oudste vrouw in het huis neemt hem dan gauw in de armen, de roep slakende: „Euleuh ieu nimoe boedak, kasep (genlis) naker, baeu kanggeut Oedjang (Njai), noe djaooh balai, parek redjeki, noe pait daging,



*pahang toelang, noe pandjang oemoer, noe gede daradjat, baeu.*" (Kijk, kijk, ik heb hier een kind gevonden, het is erg knap, kom met mij mee mijn zoon (dochter), jij, die ongenaakbaar bent voor alle onheil, die Fortuna's genegenheid geniet, die zo gezond bent als een vis, die lang zult leven, die een belangrijke positie zult bekleden, kom jij mee!), en verder spreekt zij de baby toe met allerlei lieve woorden.

Men draagt hem weer binnenshuis en legt hem naast de moeder neer. Alle aanwezigen strooien daarna geld over hem uit, uiting eraan gevende, dat zij blij zijn, dat alles zo voorspoedig is verlopen. De baby wordt dan door de aanwezigen om beurten gedragen terwijl ieder de do'a salamet uitspreekt. Heeft ieder zijn beurt gekregen, dan wordt het kindje gelegd op de reeds gereedgemaakte slaappleats. Die slaappleats bestaat uit enige gevouwen kaens, waaronder rijst, geldstukken en bloemen zijn uitgestrooid. Is het een jongen, dan moet het aantal gevouwen kaens oneven zijn. Is het een meisje, dan moet het even zijn. Het hoofd moet gelegd worden op een blad van een „taleus hideung." Dit dient, opdat het hoofd mooi rond wordt.

De paradij prevelt daarna weer een gebed, hetwelk luidt: „*Ashadoe panetep panatagama, kang dadi ladjering iman, kang dadi ladjering hoerip, jaikoe wawajangan Allah, jaikoe wawajangan Moehamad, ja hoe ja Allah, ja Rasoeloelah*, hetgeen ongeveer zou willen zeggen: „Ashadoe (Sahadat) is de grondslag der godsdienstregelen, die de kern des geloofs en des levens vormt. Dat is openbaring Gods en die van Moehamad, Allah en Zijn Profeet".

Is de geboorte voorspoedig verlopen, dan gaat men naar de kraamvrouw kijken, terwijl men verschillende geschenken meeneemt, welke meestal bestaat uit kaens, dekens, enz. Dat geschenken geven wordt „njeumpal" genoemd. Voor-

al de „toa" (oom of tante van het kind) voelt zich verplicht om een mooi geschenk te geven. Men zegt, wanneer het „njeumpal" niet verricht is, het kind gedoemd is later bevende handen te krijgen (lilinieun), waarmee het geen behoorlijk werk zal kunnen verrichten.

Het werkwoord „njeumpal" is afgeleid van „tjeumpal", d.i. iets duns zoals een stukje doek of papier of een blad dat gebruikt wordt om de vingers, mede te bedekken, indien daarmee viezigheid moet verwijderd worden. Nu wordt een pasgeboren kindje door velen vaak ook beschouwd als iets griezeligs, dat men met de blote hand liever niet aanraakt. Desondanks behoort men uit beleefdheid de baby in de armen te dragen en oman deze beleefdheidsvorm te voldoen placht men zo'n „tjeumpal" mee te nemen. Tegenwoordig heeft die „tjeumpal" de betekenis gekregen van een geschenk, dat men geeft aan een kraamvrouw. Vooral voor vrouwen is het tegenwoordig nog een morele plicht om het „njeumpal" te verrichten, althans bij het eerste bezoek aan een kraamvrouw. Met het „njeumpal" wordt te kennen gegeven, dat men zich mede verheugt over de voorspoedige geboorte.

Gaan wij nu even na, wat voor maatregelen men treft, om zowel de moeder als het kind zelf tegen de plagen van boze geesten te beschermen. De wijze waarop men deze maatregelen toepast, is niet op alle plaatsen gelijk.

Zo heeft men op sommige plaatsen de gewoonte om aan het hoofdeinde van het kind een koekoesan te plaatsen, die helemaal besmeerd is met kalk en roet; daarnaast een spiegeltje, een stukje panglaj en bawang bodas, die aan een stok geregen zijn en verder kandjoet koendang. Aan het voeteneinde zet men een kom met water, waarin een „pesoraoet" (een klein scherp mesje) en een „sapoe penjaraan" (sapoe padi). Deze sapoe panjaraan wordt zodanig gemaakt,



dat ze op een staande persoon lijkt. Boven het kind spant men een net, waaraan bawang bodas en tjabe beureum hangen, terwijl men in elk hoekje van het huis in de bilikenwanden steekt djoekoet palias, djaringao en ananasblad, waarop kalk en roet worden gesmeerd.

Elders volgt men weer andere wegen om spoken te bezweren. Aan het hoofdeinde van het kind plaatst men een oud en versleten „koekoesan” met de spits naar boven gericht. De koekoesan is weer besmeurd met kalk en roet. Naast de koekoesan plaatst men een sapoe panjaraan, die zodanig is gemaakt, dat ze op een „bebegig” (vogelverschrikker) lijkt. De koekoesan en de sapoe panjaraan moeten „Aki Maranak” voorstellen, dat zijn de goede geesten, die zich over baby's ontfermen. Verder zet men naast deze z. g. Aki en Nini Maranak het bovenste stukje van een „tjongtjot” (bolvormig opgediend rijstgebak. Zie „toempeng” in ons vorig artikel over de „Soendanese gebruiken bij de zwangerschap” in Djawa 1940 no. 2), dat op een bordje wordt opgediend, verder een kippenei, een stukje zout, een paar rode lomboks, kandjoet koendang, barera, kisi, (barera en kisi zijn gereedschappen voor het weven) en een mes. Aan het voeteneinde plaatst men een lampje, dat aan moet blijven.

Soms vereenvoudigt men dit alles: op een versleten koekoesan wordt met kalk een kruisje getekend. Deze koekoesan wordt eveneens omgekeerd aan het hoofdeinde van de baby geplaatst. Daarin steekt men een paar ananasbladeren, die met kalk en roet besmeurd zijn, terwijl aan de top van de koekoesankegel een stokje uitsteekt, waaraan (in volgorde van beneden naar boven vermeld) stukjes panglaj, witte ui, koneng, rode ui en rode lombok geregen zijn. Het mesje en de kandjoet koendang mogen ook niet ontbreken, doch zij worden naast de koekoesan gelegd. De koekoesan is steeds het belangrijkste voorwerp bij al

deze wijzen van bezwering van de kwade geesten. Hiertoe behoren mede de in geesten belichaamde kwade seksuele hartstochten van den man.

Strokend of niet strokend met de moderne medische inzichten, de paradij moet alles in het werk stellen voor het heil van moeder en kind. Nu gaan we eens zien, wat men met de „bali” doet.

Men mag niet onverschillig zijn voor de bali, want dan wordt het kind huilerig. Daarom behandelt men de bali even voorzichtig en met evenveel zorg als het kind zelf. De bali wordt eerst schoongewassen in gewoon water en daarna wordt ze ingewreven met asam en zout. Vervolgens wordt ze in een aarden pot gedaan. Soms neemt men in plaats daarvan een halve klapperdop, een koekoek-dop, een pisangstam (bagedor) of een bamboekoker. Soms legt men onder de bali eerst blaadjes van de waroeboom, en er boven op nog een blaadje. Voorts legt men er enige geldstukken op, afhankelijk van de financiële draagkracht van de ouders. Dit beoogt het kind een welvarend bestaan te verzekeren. Verder voegt men er nog andere zaken aan toe zoals een stukje papier, dat beschreven is met Javaanse en Latijnse karakters, snippers van 7 soorten doek en 7 soorten bloemen. Met dat beschreven papier beoogt men het kind knapheid te verzekeren; met de snippers van de 7 soorten doek, overvloed van kleren en met de 7 soorten bloemen, de liefde van een ieder.

Nadat alles in de aarden pot of de klapperdop gedaan is, stopt men deze dicht met een omgekeerde „tjoët” (aarden schaal), die weer wordt toegekleefd met een wit doekje. De paradij brandt dan naast die pot wierook en prevelt de volgende mantera. „*Boel koekoes djadi tandana, tandana si pangleuwih sekar medal meledoeg ka awoen-awoen, njamboeang ka awang-awang, barang siang ngarah roehak tjahja ngadeg ngaran latep, pangnedjakeun, pangdong-*



*kapkeun si Oedjang (Njai) ka noe aloes tanpa astag piroelah hal adim*" (De geur van de gebrande wierook is een teken, het teken van den meerdere, de bloem van de meda verspreidt zijn geur in de „awoen-awoen" en in de hele atmosfeer). Hierna wordt de pot met de bali overgedragen aan de vader.

Direct na deze plechtigheid of soms eerst nadat de navelstreng is afgevallen (poepoet poeseur) wordt de bali begraven of laat men die de kali afdrijven. Wanneer ze wordt begraven, gaat het kind later niet weg van zijn geboorteplaats. In het andere geval wordt het een bereisd persoon. Het begraven of het laten wegdrijven van de bali behoort eigenlijk door de vader gedaan te worden, doch meestal laat men dat aan een ander over. Degene, die daarmee belast wordt, moet zich in schone kleren steken. Daarna draagt hij de bali op een schone kaen op de arm, terwijl een pajong ze tegen de stralen van de hete middagzon moet beschermen, want het begraven, of laten wegdrijven van de bali moet eerst na twaalfen in de middag plaats vinden. Onderweg mag de drager geen woord spreken, doch moet in zichzelf de „salawat" opzeggen. Wordt hij door iemand aangesproken, dan mag hij enkel met gebaren antwoorden.

Alvorens de bali wordt begraven of te water gelaten, moet de drager het volgende zeggen: „*Moending Sangkala! 'Bral ajeuna geura balangsiar, masing tjoekoel, masing rebo, didjangdjian 3 taoen kaopatna, moen tatjan rebo oelah waka datang deui*". (Moending Sangkala, ga heen nu en zoek naar welvaart, je moet gepakt en gezakt terugkeren; je krijgt hiervoor de tijd van 3 à 4 jaar en wanneer je nog niet veel hebt verdiend, keer dan niet terug. Met deze woorden wordt beoogd, dat het volgende kind, dank zij de bali welvarend zal worden. Men gelooft er n.l. aan, dat de bali telkens weer

in de buik van de moeder terugkeert (balik deui). Bij het begin van de zwangerschap tijdens het „njiram" dringt de bali in de buik van de moeder. Dit is de reden dat de zwangere vrouw altijd misselijk en kregelig is.

Als de bali reeds te water is gelaten en weg begint te drijven, mag de man, die haar heeft gedragen, niet van zijn plaats weggaan, alvorens de bali uit het gezicht is verdwenen. Blijft de bali ergens steken, of zinkt zij dan is dat een teken, dat het kind later in den vreemde veel moeilijkheden zal onder vinden. In het tegenovergestelde geval zal alles voor het kind als gesmeerd gaan.

Vervolgens gaat de drager zich baden en duikt, naar een rond steentje. Deze steen wordt naar huis gebracht en in de voorgalerij geworpen, terwijl de drager uitroept: „*Si Oedjang (Si Njai) geus datang?*". (Is mijn zoon (mijn dochter) reeds terug?) Binnenshuis wordt er door de ouders geantwoord: „*Enggeus*" (jawel)! Dit heeft ten doel de ziel „te vergaren" in het lichaam van het kind.

Wordt de bali begraven, dan moet er in het deksel van de pot waarin de bali gedaan wordt een gaatje gemaakt worden, waardoorheen weer een buisje steekt voor luchttoevoer". Meestal wordt de pot naast het huis of onder aan de trap begraven, of soms ook wel naast een padischuur. Het buisje moet boven de grond uitsteken. Gedurende 40 dagen moet men minstens om de 3 dagen gaan kijken, of het buisje nog overeind staat, want wanneer de lucht niet in de pot kan komen krijgt de baby het benauwd. Boven de buis plaatst men een halve klapperdop (koeroeng batok). Iemand is „koeroeng batok", wanneer hij niet verder is geweest dan zijn geboorteplaats; hij is nooit onder de „batok" vandaan gekomen.

Is de bali goed en wel begraven, dan brandt men er wierook bij en des avonds moet er een lampje bij aangestoken wor-



den, totdat het „poepoet poeseur” (het afvallen van de navelstreng) heeft plaats gevonden.

Voelt het kind zich binnen 40 dagen na de geboorte onwel, dan besprenkelt men het „graf” van de bali met water, want het geloof brengt mede, dat het kind ziek is geworden, omdat de bali het te warm heeft. Is deze afgekoeld dan heeft het kind ook geen koorts meer.

Wanneer het begraven of het laten wegdrijven van de bali ordelijk is verlopen, dan pleegt men een kleine slametan te houden, waarvoor één of meer kippen worden geslacht. Zo'n kip heet „bela”, omdat ze zich opoffert tot heil van de kraamvrouw. Het bloed van de kip wordt in een bekertje opgevangen en het voorhoofd van moeder en kind ermede gestreken. Men spreekt dan van „ngagantian getih” d.w.z. dat het bloed, dat de vrouw met de bevalling verloren heeft weder wordt aangevuld.

Des namiddags komen de familieleden, bureu, vrienden en kennissen in het huis van de vrouw bijeen, daarmede uiting gevende aan hun blijdschap, dat de bevalling zo voorspoedig is verlopen. En voor de gezelligheid zingen ze om beurten gedeelten voor uit een „wawatjan” (manuscript met één of ander oud verhaal in dichtvorm). De „wawatjan Sech Abdoelkadir Djaleni”, de „wawatjan Joesoep” of ook wel de „wawatjan Rawi Moeloed” hebben de voorkeur. Men zit dan gezellig tot laat in de avond bij elkaar. Bij de welgestelden pleegt men deze gezellige bijeenkomsten tot aan de 40ste dag na de geboorte avond aan avond te houden. Bij de minder goed bedeelden houdt men ze alleen tot aan de avond volgende op de poepoet poeseur. Daarna komen alleen de naaste familieleden bij elkaar. Het houden van de genoemde bijeenkomsten beoogt mede de kraamvrouw gezelschap te houden en haar op te beuren. Vrouwelijke familieleden of kennissen plegen zelfs in het

huis van de kraamvrouw de „kemit” te doen, d. w. z. dat zij 's nachts bij haar blijven slapen.

Intussen hoort men goed op zijn woorden te letten. Vele woorden zijn n. l. „taboe”, omdat zij lichtelijk de aandacht van boze geesten kunnen trekken. Zo mag men de kraamvrouw (noe ngadjoeroe) niet bij die benaming noemen, doch moet haar aanduiden met de omschrijving „anoe keur senang”, hetgeen betekent: „die zich gelukkig gevoelt.” Buiten het huis en ook des avonds moet men de baby aanduiden met „anak montjet” (jong van een aap) of „anak bagong” (jong van een varken.) Wanneer het kind ziek is of huilerig, mag men niet zeggen dat het geplaagd wordt door een boos spook, doch door „noe ti peuting” (die-van-de-nacht); voor de „koenti anak” heeft men de benaming „noe ti tjai” (die-van-het-water). En zo meer.

De vader heeft in de tijd, dat poepoet poeseur nog niet heeft plaats gevonden, dezelfde „pantrangan” als tijdens de zwangerschap, zoals het verbod om geen beesten te slachten, of voorwerp door te hakken, tenzij hij, zoals wij het in ons vorig artikel hebben gezien, voor het uitvoeren van zijn verboden handeling zijn kind mede tot die handeling uitnodigt, met b. v. de woorden: „*Hajoe Oedjang (Njai) oerang meuntjit, tapi Oedjang (Njai) oelah sa-toeroet-toeroetna*”, hiermee te kennen gevende, dat zijn zoon (dochter) met hem mee moet doen met het slachten, doch dat hij (zij) zelf gaaf moet blijven.

Wat betreft de pantrangans voor de moeder, deze zijn in dien tijd dezelfde als tijdens de zwangerschap. Nu wordt vooral het verbod om tegen zonsondergang buitenshuis te gaan ten strengste in acht genomen, want tegen die tijd gaan de kwade spoken (*sandekala*) erop uit, om de mensen te kwelen. En vooral op een „malem Salasa” (Maandag-avond) en „malem Djoemaah” (Donderdag-



avond) moet men extra voorzichtig zijn, want het wemelt dan van „noe ti tjai” (koenti anak). Komt de vrouw „zonder reden” in zwijm te vallen, of begint zij wartaal te spreken, dan is dat het werk van een boos spook. Men heeft hiertegen het volgende middel: men kauwt een stukje panglaj fijn en spuwt dit over gezicht e.a. lichaamsdelen van de vrouw. Wierook wordt erbij gebrand, terwijl men enkele keren over haar gezicht strijkt met de hand, waarmede men zijn eigen schaamdeel heeft betast. („ditjamahan”).

Voor het slapen worden de nagels van haar beide duimen en grote tenen met bawang bodas ingewreven, terwijl op haar voetzool met kalk een kruis wordt getekend.

Tot omstreeks 3 maanden na de bevalling moet de vrouw diët houden. Zij mag o.a. geen gebraden eten nuttigen, geen eieren, geen pisang, geen zure dingen, omdat zij dan anders weer gauw een kind zal krijgen, geen waloehvrucht, opdat zij geen dikke buik als de waloeh krijgt, geen sambal enz.

Na 3 of op zijn laatst na 8 à 9 dagen vindt het „poepoet poeseur” plaats. De navelstreng valt af. Ter gelegenheid van dit belangrijke feit worden er de nodige slamatans gehouden. De do'a is gericht tot den Profeet Moehamad en de Wali's. Niet alleen het heil van de baby wordt afgesmeekt, doch ook dat van zijn „opat doeloer” (4 broeders). Deze zijn de „kakawah” (d.i. het vruchtwater), de „tali ari-ari” (de navelstreng), de „bali” (de nageboorte) en de „pamoengkoes” (de vruchtzak). Alzo beoogt elke do'a of elke mantera het heil van de „doeloer opat kalima pantjer”, dus van de evengenoemde vier „broeders” en van de vijfde, de „pantjer” (kern) en dat is het kind zelf. Wanneer men geen acht slaat op de „doeloer opat” dan wordt het kind huilerig en ziekelijk, terwijl het later weinig geluk zal hebben.

De nacht, dat het poepoet poeseur

plaats vindt, pleegt men geen oog te sluiten en moet de baby steeds in de arm gedragen worden, e.e.a. weer ter voorkoming dat er kwade spoken hem zouden komen kwellen. Is dat alles geschied, dan wordt er 's avonds een slamatan gehouden, waarbij „boeboer beureum” en „boeboer bodas” wordt genuttigd. Soms wordt er ook een gezellige zangpartij bij gehouden.

Alvorens tot de slamatan over te gaan, bepaalt men eerst de naam van het kind. Men heeft altijd meer dan één naam voor hem uitgezocht, die elk afzonderlijk op een stukje papier worden opgeschreven. Die stukjes papier worden dan als loten opgerold en in een busje gedaan. Nu moet de moeder één van die loten trekken en de naam die daarop geschreven staat wordt dan de eigennaam van het kind. Het uitdenken van namen kan al of niet methodisch geschieden. In het eerste geval rekent men uit, of uur, dag, pasaran en maand van de geboorte wel kloppen met de naam, die men zou willen geven van het kind. Klopt dat niet (henteu ninggang) dan wordt een andere naam uitgezocht.

Wij kennen 2 soorten van namen, n.l. die welke typisch-Soendanees zijn, en die, welke van uitheemse oorsprong zijn. Arabische namen hebben verreweg de voorkeur. Typisch-Soendanees zijn b.v. de namen Dadap, Waroe (tegenwoordig alleen nog voorkomende in de uitdrukking: „Si Dadap, Si Waroe,” hetgeen betekent „de eerste de beste” of „Jan Rap en zijn maat”) Ispan, Sapin, Begoe, Misnem, Djaikem enz. Van Hindoesche oorsprong zijn b.v. Soemarni, Hartati, Tjitra, Soepria, Nata, Soma. Van Arabische: Patimah, Aminah, Abdoellah, Oemar, Hoesen enz. terwijl ook Europese namen als Jootje, Herman, Teddy, Etty enz. gegeven worden.

Er bestaat ook de eigenaardige gewoonte, om, wanneer de kinderen niet lang na de geboorte sterven, de volgende naam te geven van minder „frisse”



objecten, zoals Roentah (afval = vuil), Kadoet (goenie-zak) en Bagong (zwijn). En wanneer het geboren is in de maand Sapar, dan moet het ter voorkoming, dat het door de ziekte „sasapareun” (d.i. steeds kregelig en gauw op de tenen getrapt zijn) aangetast wordt, genoemd worden naar de naam van een of ander vissoort. Zo treft men soms namen aan als si Lélé, si Gaboes, si Betok, si Tawès enz.

Alle namen pleegt men te verkorten voor „huiselijk gebruik”. Zulk een naam wordt „nenehna” genoemd. Moehamad wordt Emet, Hadidjah: Idjah, Rachmah: Mamah, Djoewita: Ita enz. Behalve deze huiselijke bezigt men andere die feitelijk meer betitelingen zijn, doch vaak als eigennaam worden gebruikt. Zo hoort men vaak een jongen noemen Oedjang, Atjep, Agoes, Entol, Eloë enz. en een meisje Eulis, Enoeng, Enok, enz. Het woord „si” dat dikwijls vóór de eigennaam wordt geplaatst is van tweerlei strekking; dit kan een uiting van jovialiteit of van toegenegenheid zijn, doch niet zelden heeft dit een depreciatieve betekenis. Een vader noemt zijn kinderen meestal „si” evenals vrienden onder elkaar bij het noemen van hun vrienden. Als een grove belediging wordt het echter gevoeld, wanneer men door een vreemde met „si” wordt betiteld.

Is men volwassen dan voegt men aan de kindernaam een z. g. „ngaran kolot” toe. Deze ngaran kolot vervangt vaak de „ngaran boedak” (kindernaam) en is ontleend aan het Sanskrit zoals Soeraätmadja, Sastraätmadja, Soemawiria, Partakoesoema, enz. In sommige streken, zoals in het Cheribonse, acht men deze naamsverandering zo belangrijk, dat er menigmaal een slamatan voor wordt gegeven.

Door de Westerse instelling van een Burgerlijke stand onder de Inheemsen (zij het dan ook alleen maar voor een geselecteerd gedeelte), heeft men tegen-

woordig de gewoonte aangenomen, welke vermoedelijk algemeen zal worden, om de kindernaam, als voornaam en de „ngaran kolot” van de vader als achternaam te brengen. Ahmad de zoon van Kartawiria, krijgt dus de volledige naam: Ahmad Kartawiria. Deze moderne naamgeving gaat lijnrecht tegen de „oude gewoonte” in om juist de vader te noemen naar het kind; b.v. de vader van Ahmad wordt Pa Achmad genoemd. Volstaan wij hier voorloopig mede.

Wanneer de navelstreng reeds afgevallen is, doet men op de navel schraapsel van een klapperdop of wat roet, opdat de navel gauw opdroogt. Ook doet men er witte peper op, opdat het kind later geen last krijgt van buikloop. Daarna drukt men er een geldstuk op om te voorkomen, dat het kind later een vooruitstekende navel (dosol) krijgt; voorts om geen infectie te krijgen! Dit alles moet men elke morgen en elke middag herhalen, totdat de navel helemaal is opgedroogd. Het geldstuk wordt daarna in de kandjoet koendang bewaard. Evenals het afgefallen stukje navelstreng. Dit wordt als een geneeskrachtig voorwerp beschouwd. Wordt b.v. het kind ziek, dan legt men de navelstreng in water en laat het kind daarvan drinken, of soms is het voldoende, wanneer het er mee wordt gebet. Daarom moet men de navelstreng zorgvuldig bewaren. Raakt die zoek, dan wordt het kind huilerig.

Vóór het poepoet poeseur wordt de baby helemaal aan de zorg van de paradi overgelaten. Hij wordt een keer per dag gebaad en daarna met bedak van fijn gemalen kalk en koneng ingewreven. Dit om de visgeur te verdrijven.

Na het poepoet poeseur komt het kind onder de zorgen van de ouders. Nu wordt het tweemaal per dag in lauw water gebaad, waarna het ingewreven wordt met de „oëbar sasawanan” of „boera beuweung” (vide ons artikel „Soendanese gebruiken bij de zwanger-



schap" in Djawa no. 2 pag. 133); hierdoor zal het lichaam van de baby later niet rieken. Het bezinksel wordt als „poepoek" (kompres) op het hoofd van het kind gedaan, opdat het geen snot-neus krijgt.

Twee weken oud, wordt het gebaad in water, waarin gebrande dakpan-scherven zijn gedaan. In dat water zijn ook een paar limoesbladeren en een paar gongsèng, opdat de baby krachtig en gevuld, en zijn teint zacht wordt. Het kind wordt daarna helemaal in doeken gewikkeld, opdat het geen kou zal vatten. Vervolgens wordt het naast de moeder gelegd, bij den mand met luiers, want men moet er goed op letten, dat het kind niet in natte luiers ligt. Zo'n natte of vuile luier moet direct gewassen, doch mag niet uitgewrongen worden, want dan krijgt het kind pijn in zijn lichaam; eveneens niet in de blakerende zon gedroogd, want dit zou hoofdpijnen veroorzaken.

Wat betreft de moeder, ook zij moet elke keer na het baden ingewreven worden met „oebâr haneut". En zo moet ze elke morgen en elke middag „we-wedjah" of „galogor" innemen. Haar voorhoofd wordt besmeerd met „pipilis", terwijl haar ogen moeten ingedruppeld worden met het sap van een afgekapte tak van een dadap-, kelor- of waroeboom. Dit is een middel, om de slaap te verdrijven, want het is een kraamvrouw ten strengste verboden, om overdag in slaap te vallen omdat zij er dan bleekjes en ongezond gaat uitzien (bareueus).

Vóór de poepoet poeseur moet zij een „bebengkoeng" (lange windsel, dat als goerita om de buik en over de heupen wordt geslagen) van gevlochten touw dragen en na de poepoet poeseur een bebengkoeng van doek (meestal van rode stof). Men gebruikt eerstgenoemde soort bebengkoeng, om de bloedafscheiding spoedig te stoppen, terwijl de bebengkoeng van doek beoogt te voorkomen, dat de moeder te veel kinderen

zal krijgen. De uitdrukking „koerang bebengkoeng" slaat op een vrouw, die met veel kroost gezegend is.

Een kraamvrouw mag alleen het bovenste gedeelte van de rijstkegel (tjong-tjot) eten, want dan krijgt zij veel zog. Men schijnt een causaal verband te leggen tussen de top van de rijstkegel en de moederborst. Zij moet goed uitkijken, of er geen „sèrah" (nog ongepelde padikorrels) tussen de rijst zit, want als zij die eet krijgt zij „seseraheun" (pijnlijke zogstoring).

Van de vlees-soorten, zijn vooral rund- en kippenvlees goed voor haar, echter moet het alleen in geroosterde vorm gegeten worden. Vis mag zij in geen geval eten, behalve gedroogde gaboës. Deze „pantrangan" duurt zelfs 5 á 6 maanden. Men zegt, dat wanneer zij vis eet, haar ogen veel vuil zullen afscheiden zij moet wel veel groenten eten, hetzij rauw dan wel gekookt. Vooral de bladeren van de kahitoetan zijn goed, omdat daarmee alle ongezonde gassen (hitoet) uit het lichaam worden verdreven. Ook gebraden pitten van verschillende peulvruchten zijn goed, zoals die van de peundeuj en de djaat; voorts tjarioe, katjang hedjo, katjang sapoe, enz. Ongekookt water mag zij niet drinken, want dan geeft haar kind telkens over. Het water, waarin bladeren van de semboeng, kemoening en djawer kotok plus een stukje koneng gede gekookt zijn, verdient de voorkeur. Dit dient vnl. om een onfrisse bloedlucht te temperen.

Na ruim 3 dagen of een week, wordt de vrouw door de paradji gemasseerd. Deze massage wordt „ngoeroet ngirabkeun" genoemd. „Ngoeroet" betekent „masseeren" en „ngirabkeun", „afschudden" en beoogt pijn uit het lichaam te verdrijven. In sommige streken geeft men de paradji na het ngoeroet ngirabkeun een kom rijst, een ei en wat geld mede. En wanneer men bij de bevalling geen kip als „bela" heeft geslacht, dan doet men dat nu.



Een weekje na het ngoeroet ngirabkeun, verricht de paradji het „ngoeroet netepkeun” d.w.z. de baarmoeder op haar oorspronkelijke plaats terug masseren. Deze massage, moet de paradji tot de 40ste dag na de bevalling om de week herhalen. De slotmassage heet „ngoeroet ngarèrèkèp.” — „Rèkèp” betekent „passen,” „op zijn plaats brengen” en beoogt alle spieren en aderen weer op hun goede plaats te brengen.

Na elke massage moet de paradji de op een stok geprikte stukje panglaj, bawang bodas enz. stuk voor stuk verwijderen. Dit geschiedt als volgt :

De 2de week na de geboorte, dus na het ngoeroet ngirabkeun, neemt men de rode lombok eraf en werpt die weg. Hierdoor komt de bawang beureum boven aan de stok te zitten. Hiermede wordt te kennen gegeven, dat het bloed, dat de vrouw afscheidt, niet zo rood meer is. Na de 3de week, wordt de bawang beureum verwijderd, zodat het stukje koneng boven aan komt. Dit is een teken, dat het afgescheiden bloed er geelachtig begint uit te zien. Na de 4de week, als het stukje koneng op zijn beurt is weggegooid, komt de bawang bodas bovenaan hetgeen zeggen wil, dat het bloed nu witachtig begint te worden. Na de 5de week neemt men ook de bawang bodas weg. Het stukje panglaj komt dan bovenaan. De bloed afscheiding begint te stoppen en na de 6de week wordt ook het stukje panglaj verwijderd en de vrouw is weer geheel genezen.

Aldus vernamen wij van een oude paradji omtrent de symbolische betekenis van de stok, die uit de top van de koekoesan steekt. Ook de koekoesan zelf, heeft zijn symbolische betekenis. Daarin wordt immers de rijst gekookt. Hiermede wordt de ouders aan de ernst van het leven herinnerd, vnl. aan de moeilijke strijd om het bestaan, die, nu zij een kind hebben, wordt verzwaaard.

Zijn de 40 dagen na de geboorte verstre-

ken, dan draagt de paradji de vrouw weer aan haar man over. Hem wordt vooraf gevraagd, of hij gereed is haar te ontvangen. Dit formele verzoek, wordt „sibanjo” genoemd en geschiedt als volgt :

Men neemt een beker, waarin water en geld zijn gedaan. Er naast plaats men allerlei soorten koekjes e.a. eterijen en verder een kip of een haan, al naar gelang het een meisje of een jongen is. Deze haan (kip) wordt de „hoerip” van het kind genoemd en wordt met veel zorg onderhouden.

De paradji gaat met uitgestrekte benen zitten naast de kom met water en geld, de eterijen en de kip (haan) en brandt wierook. Het kind wordt op haar beide uitgestrekte benen gelegd. Ondertussen dreunt zij verschillende spreuken op, z. g. „ngaradjah”. Zij zit met het front naar de moeder. Na het ngaradjah, vat zij de hand van de vrouw aan en dompelt die in de kom met water, al verontschuldigen uitende voor het geval zij te kort is geschoten in de behandeling van de bevalling. Hierna wendt zij zich tot de man met de woorden : „Ajeuna koela njerenkeun dewi pamadjikan andjeun, rek dikieu-kieu oge ajeuna soemangga, geus teu semang, geus sabaheula sabihari dewi”. (Hiermede draag ik thans Uw vrouw weer aan Uw zorgen over. Wat gij ook met haar wilt doen, doe zoals gij wilt ; niets dat mij nu kan verontrusten of zorgen baart, want zij is weer gezond als voorheen.) Woorden van dank worden hierop door de man ten antwoord geuit. Hiermede is dan het sibanjo afgelopen.

Het geld in de kom met water wordt afgestaan aan de paradji. Als bewijs van grote dankbaarheid krijgt zij meestal daarenboven nog rijst, koekjes en ook kleren en kaens. Soms ook nog de kussens en de mat of bultzak waarop de bevalling plaats heeft gevonden. Voorts ontvangt de paradji soms nog voor de Lebaran wat geld als „pitrah” van de ouders van het kind en



bij ziektegevallen van het kind wordt eerst zij geraadpleegd.

Na het sibanjo moet de vrouw een kuur doen (dipahinoem), en wel met drieërlei bedoeling, n.l. 1ste om eventuele pijnen in de buik, veroorzaakt door plaatsverschuivingen van de ingewanden, te stillen; 2de ter regeling van de bloedsomloop en 3de opdat zij haar oude kracht weer spoedig terug krijgt. De kuur bestaat of in het innemen van de „djadjamoe” of ook wel in het eten van „angeun” (sajoer). De djadjamoe moet gekookt gedronken en de „angeun” als bijgerecht bij de rijst gegeten worden.

De djadjamoe bestaat uit gedroogde stukjes hout of tak van verschillende planten die een wrange smaak bezitten zoals hades palasari, poetjoek masoji, kalembak ganti, remek daging, keras toelang, kioerat enz. Dit alles wordt in een bepaalde verhouding bij elkaar gevoegd en fijngemalen of gestampt. Hierna wordt het mengsel flink gekookt, terwijl het aftreksel koud gedronken moet worden.

De angeun bestaat uit de „hoemoet” (zeer jonge blaadjes) van de arenpalm of langkap, waarbij andere ingrediënten zoals verschillende groenten, vlees en katjangsoorten gevoegd worden. Of ze kan ook wel bestaan uit tjarioe, met djagong of bonen. Als specerij wordt gebezigd: zout, trasi, asem, bawang beureum of de bladeren ervan, bawang bodas, salam, sereh, ladja, peper tjabe areuj en peundeuj.

Van deze pahinoem, geeft men een gedeelte aan de bureu om er mede te kennen te geven, dat alles goed is afgelopen. Immers indien de 40 dagen na de geboorte nog niet verstreken zijn, kan men nog niet zeggen, dat alles „salamet” is.

..

Wij hebben t. b. v. het kind reeds een kleine slametan gehad n. l. bij het poepoet poeseur. Verder heeft men nog slametans bij het „noeroenkeun”, „njoekoeran” en „moedoen lemah.”

Het noeroenkeun wordt gehouden, zodra het kind voor het eerst op het erf

gebracht mag worden, terwijl het moedoen lemah geschiedt, wanneer het kind met de voeten de grond mag raken, dus tegen de tijd, dat het kan lopen of staan; het njoekoeran, wanneer het haar voor het eerst geknipt mag worden. Gewoonlijk valt het noeroenkeun en njoekoeran samen met de slametan 40 dinten. Maar er zijn er ook, die de drie slametan apart houden.

Wanneer dit het geval is, dan viert men het noeroenkeun 7 dagen na het poepoet poeseur. De avond te voren gaat men niet slapen. Men draagt de baby om beurten in de armen. Bij de welgestelden wordt er zelfs flink bij gegeten. Vroeg in de morgen draagt de paradji de baby naar buiten en loopt er mede om het huis of rondom het erf. In haar hand draagt zij een kandjoet koendang met panglaj en een mesje erin. Bij de welgestelden bouwt men er speciaal een „kebon-alas” voor, dat is een „prieeltje” op het erf, bestaande uit een met klapperbladeren en bloemen versierde bamboezen omheining. In het midden hiervan zet men een suikerrietstok of een pisangstam, waaraan de vruchten nog hangen. Aan de bladeren ervan worden koekjes e. a. lekkernijen in papieren pakjes gehangen. Ook ketoepat, tangtang-angin e. a. rijstgebak. De paradji loopt dan met de baby in de arm om de kebon alas heen. Na dit een paar keren gedaan te hebben, gaat zij hurken en krast een kruisje in de grond. Zij maakt ook een klein gaatje erin, waarin zij spuwt. Het beetje aarde, dat zij door het maken van dat gaatje verkregen heeft, wordt in de kandjoet koendang gedaan. Daarna gaat zij weer naar binnen, doch op de drempel van het huis blijft zij even staan, om de „sawer” voor te zingen.

De sawer houdt inzonderheid raadgevingen voor de baby zelve in. In Moch. Koerdi's boek „Sawer orok” (uitg. Drukkerij „Dahlan-Bekti”) luidt de „sawer” als volgt:



## GEDICHT.

1. Poen ampoen ka sang roemoehoen,  
amit ampoen ka noe gadoeh lemboer,  
maap ka djoeraganana,  
tabe ka anoe di bale.
3. Bajoe noempang hoedang rasa,  
Noer bakal djadi tjahaja,  
tjahajana bakal manoesa,  
manoesa wawadah Allah.
5. Basa oedjang patitihan,  
samemeh nitihka rama,  
rasa keur di alam gaib,  
ngaran Oedjang teh Datoellah.
7. Rama enggeus geureuhaan,  
ngaran Oedjang Noer Moehamad,  
geus lingsir ka tjoepoe manik,  
ngaran Oedjang Noer Tjahaja.
9. Oedjang teh Noer Lenggang  
Poeting,  
waktoe opat poeloeh poë,  
malah tinja ngalih deui,  
kana gedong kanimatan.
11. Noe djadi pantjering hoerip,  
lamina teh toedjoeh poë,  
awor kaoelaning Goesti,  
tjampoer kalawan si bijang.
13. Lawasna salapan sasih,  
bakal ti rama noe poetih,  
bakal ti bijang noe koening,  
tjampoerna nja Enoer geuning.
15. Djalan ka Sangiang rasa,  
medal ka Sangiang Toenggal,  
metoe ti Sangiang Goeroe,  
pindah ka Sangiang tjahja.
17. Ngeplak bakal goenoeng moentab,  
hoeroeng bakal Betal mamoe,  
herang bakal betal Moekdas,  
koelintir bakaling peudjit.
19. Maningkem djadi pamoengkoes,  
geus nitih di noe sadjati,  
geus ngantjik di toengtoeng peudjit,  
goemoeloeng enggeus dikandoeng.
21. Ari pingaraneunana,  
dina antara sabo-elan,  
dingaranan eta gaib,  
tiloe boelan djabang tjahja.
2. Astag piroelah hal adim,  
astag piroelah hal adim,  
astag piroelah hal adim,  
astag piroelah hal adim.
4. Allah di gaiboel woedjoed,  
awor Allah djeung Moehamad,  
Moehamad ninggal tjahaja,  
tjahaja bakal manoesa.
6. Sanggeus ngalih ka acherat,  
ngaran Oedjang teh Datoellah,  
sanggeus ngalih ka Moehamad,  
ngaran Oedjang teh Siroelah.
8. Tina manah gadoeh njoeroep,  
kana salira ramana,  
meunang opat poeloeh poë,  
tinja Oedjang dingaranan.
10. Tegesna gedong noe samar,  
merenah di rama keneh,  
malah Oedjang dingaranan,  
ngaran Oedjang teh noe kadim.
12. Oedjang enggeus meunang tempat,  
ngaran tempat kamoeljaan,  
tjoepoe manik astagina,  
basa keur nitik ka bijang.
14. Nja eta badan rohani,  
nja eta djenengan badan,  
merenah di boemi soetii,  
dingaranan Insan Kamil.
16. Loenggoeh di tangkal Alhamdoe,  
lenggah di tangkal bismillah,  
ngentjlong roepana manoesa,  
masih keneh babakalan.
18. Koelinter bakaling santan,  
wadi noe djadi wawadah,  
mani noe djadi tjahaja,  
mani noe djadi manoesa.
20. Saboelan eukeur ngaherang,  
doea boelan keur ngalenggang,  
tiloe boelan keur goemoeloeng,  
Moehamad geus tanpa ngaran.
22. Opat boelan keur goemeter,  
dina djero wewetengan,  
lima boelan dingaranan,  
djabang baji keur loemenggang.



23. Genep boelan enggeus oesik,  
toedjoeh boelan toempak bali,  
dalapan ngaroeang-roeang,  
ka salapan Djabang-baji.
25. Tjarita djeung malaikat,  
pasini paradji batin,  
ngandjang njandak toetoelisan,  
meuntas sirotol moestakim.
27. Nja eta kajoe Moentaha,  
di talaga Kalkaosar,  
dina tempat bale aras,  
saoerna paradji batin.
29. Koedoe emboeng ka noe laeok,  
oelah pati kana tjai,  
wajahna teu dahar oejah,  
ajeuna geura brol medal.
31. Bagdja Oedjang noe ti koedrat,  
ajana di kebon alas,  
mana loba kadaharan,  
Oedjang bisi panasaran.
33. Mana koedoe make pajoeng,  
watekna asih ngagimboeng,  
pajoeng doea noe ti koedrat,  
watekna mawa daradjat.
35. Disawer koe beas beureum,  
beas bodasna barodas,  
netepkeun soengsoem baloengna,  
mahi geus woedjoed boektina.
37. Koering teh Bako langgengna,  
hiroepna teu leungiteun koering,  
beda djeung batoer noe lian,  
moehalaph lilhawadis.
39. Ngadeg koe napsae sorangan,  
Wahdanijatna sahidji,  
sa-datna djeung sasipatna,  
asma ap-al sahidji.
41. Ngadamel taja bakalna,  
bakal lian ti rohani,  
mani koering bisa ngelmoe,  
elmoe kanjaho sorangan.
43. Kodiron anoe satoehoe,  
noe kawasa anoe gaib,  
gaib teu kasangka tjipta,  
moen ditampik koe sim koering.
24. Geus linggih dina paranti,  
geus aja di noe laksana,  
geus toempak kana бага,  
geus tereh bakal ka doenja.
26. Dina arah-arah mahsar,  
bareng djeung paradji batin,  
ari ningali ka pajoen,  
aja kajoe gordah loehoer.
28. Geura brol medal ka doenja,  
toelis teh geura teangan,  
moen koe maneh teu kapendak,  
oelah misono ka kedjo.
30. Noe nampa paradji lahir,  
dongkapan poë ajeuna,  
Oedjang geura pelesiran,  
soesoel redjeki ti kadim.
32. Mana diajakeun roedjak,  
Oedjang teh bisi ngaloendjak,  
mana diajakeun damar,  
Oedjang teh bisi kasamaran.
34. Pajoeng tiloe noe ti iboe,  
watekna panghoedang semoe,  
pajoeng opat noe ti rama,  
watekna loba noe welas.
36. Nja koering noe boekti Kidam,  
kidam pangheulana koering,  
ringkang soteh ka noe lian,  
panjeboet diri sim koering.
38. Ngadeg koe napsae sorangan,  
Wahdanijatna ti koering,  
anjar salian ti koering,  
Kijamoehoe binapsihi.
40. Koedrat kawas Jang Agoeng,  
agoengna mahi koe diri,  
iradat kersa Allah,  
Allah ngadamelna koering.
42. Hajat hiroep sorangan,  
sama sim koering ngaroengoe,  
basar paningal sorangan,  
kalam pangoetjap koering.
44. Sim koering mah da moeridan,  
noe karasa kana diri,  
kapanggih neangan diri,  
sorangan nganteur sorangan.



45. Nganteur kahajang kaeling,  
aliman noe njaho doemoek,  
doemoekna ngaroeksak ati,  
teu noendjoek lian ti diri.
47. Widi tjitjing widi leumpang,  
widi sakoer noe geus kaboehti,  
boekcina hiroep marengan,  
nganteur kahajang ka eling.
49. Ngadenge atawa ngoeping,  
nja sorangan anoe boehti,  
basiran anoe geus poegoeh,  
poegoeh awas djirim djsim.
51. Moetakaliman noe njaoer,  
njaoer njaritakeun diri,  
diriksa koe pirbadi,  
dibabar kalima sada.
53. Sorangan anoe ngadjaring,  
ringkangna geus djadi sipat,  
sipat doea poeloeh pasti,  
hidji boekcina jang Agoeng.
55. Oetoesan Goesti Jang Widi,  
ngoetoes kahajang kaemboeng,  
ngoetoes peureum ngoetoes beunta,  
ngambeu ngadenge djeung ngoeping.
46. Lain babatan tjarita,  
tjarita medal ti ati,  
hajan tegesna teh hoerip,  
hoeripna Goesti Jang Widi.
48. Samian anoe ngaroengoe,  
ngoelik lian tina ati,  
ati noe mahi sorangan,  
ngandelkeun ka tigin ati.
50. Ringkangna ka mana-mana,  
ka mana-mana ge mani,  
mani anoe geus oeninga,  
ningalikeun koe ningali.
52. Sada omongan pirbadi,  
pirbadi ngoekoer ka tangtoeng,  
tangtoeng sorangan digending,  
dingdingan ngadeg sorangan.
54. Malaikat anoe ngaping,  
Djabrail djeung Idjroil,  
Isropil djeung Minkail,  
opatananana oetoesan.
56. Tatapi reudjeung patokan,  
anoe baris kaalaman,  
toelis dina toetoelisan,  
titilasan panganggeusan.

Na afloop van het zingen van de sawer brengt de paradij het kindje binnenshuis. De kebon-alas wordt dan door de kinderen bestormd, die om de koekjes en andere lekkernijen gaan vechten. Daarna gaat men de hadjat eten en hiermede is de plechtigheid van het noeroenkeun ten einde.

Het njoekoeran, hetwelk meestal op de 40ste dag na de geboorte wordt gehouden, wordt belangrijker geacht dan het noeroenkeun. Bij de welgestelden wordt er een behoorlijk feestje bij gevierd, bijv. door het geven van een wajangvoorstelling, een tajoeb-partij, een zang-partij, enz.

Bij de zangpartij moet men uit de wawatjan Nabi-Paras voorzingen, een wawatjan, die handelt over het haarknippen van de profeet Moehamad. Alvorens men overgaat tot het daad-

werkelijk knippen van het haar van de baby, wordt de marhaba in koor gezongen. De marhaba handelt over de geboorte van de profeet Mohamad.

Bij de minvermogenden stelt men zich tevreden met een eenvoudige hadjat van rode en witte pap. De benoedigheden voor het njoekoeran bestaan vnl. uit: 1<sup>o</sup> een schaar, waaraan een draad van katoen is vastgeknoopt, aan welke draad stukjes panglaj zijn gehangen, 2<sup>o</sup> een kom met water, waarin geld en (als die er zijn) ook gouden voorwerpen, zoals een armband, een broche, ringen enz. gedaan worden. In het water doet men ook nog bladeren van de djawer-kotok, djaringao, enz. Soms heeft men ook een paar jonge cocosnoten er bijgeplaatst, die van boven en beneden afgeplat zijn en waarin klapperbladnerven gestoken zijn, waaraan



stukjes koneng, panglaj, rode en witte ui en rode lombok geregen zijn. Voorts voegt men er ook nog een rijksdaalder en brandende kaarsen bij.

Nadat al de gasten aanwezig zijn, begint men de marhaba voor te zingen. Het kind wordt dan in een slendang gedragen en naast hem staat iemand, die de kom met water, de jonge klapper en de brandende kaarsen op de hand moet dragen. Dan gaat men om beurten telkens iets van het haar van de baby met de reeds vermelde schaar afknippen. Het eerst komt de oudste of ook wel de aanzienlijkste onder de aanwezigen aan de beurt. Is men klaar met de marhaba, dan gaat men zich te goed doen aan de sidekah.

De afgeknipte vlokjes haar worden bewaard en bij de welgestelden worden deze eerst afgewogen met goud, dat mede in de kandjoet koendang wordt bewaard. Men zegt dat het kindje hierdoor rustig blijft. Omstreeks 2 maanden oud, wordt het haar helemaal afgeknipt. Dit haar, ook wel „boeok roedjit” (vies haar) genoemd, wordt in de rivier geworpen, opdat het lang zal worden als de rivier en golvend zal groeien als het kabbelende water. Voorts wordt er aan deze handeling ook nog een andere strekking toegekend. Water n.l. is koel. Zo beoogt men de baby later in alle moeilijkheden het hoofd koel te doen houden. Aldus de belangrijkste ceremoniën bij het njoekoeran.

Als de derde plechtigheid hebben wij het *moedoen lemah*.

Het kind, dat reeds kruipen of staan kan, zal nu voor het eerst met de grond in aanraking gebracht worden, hetgeen niet zonder ceremonie mag geschieden. Men zet op het erf wederom een kebon-alas op. Buiten de omheining spreidt men kaens, die heelemaal opengevouwen zijn. Inplaats van kaens kan men ook pisang bladeren nemen. Overal hangt men lekkernijen. Op de kaens strooit men padi-aren, geldstukken en

gouden voorwerpen en bovendien ook nog dodol (Jav. djenang) en oelen (soort gebak, gemaakt van witte kleefrijst). De paradji draagt het kindje naar buiten en laat het, na het met beide voetjes op de dodol en de oelen te hebben laten stappen, op de uitgespreide kaens of pisangbladeren vrij. Aller aandacht is nu gevestigd op wat het kind gaat beetpakken. Neemt het een padi-aar, dan roept men uit: „Tani, tani.....,” want dat is een voorteken, dat het kind later tani of vrouw van een tani zal worden. Wordt het geld het eerst aangeraakt, dan wordt het later een handelaar. Raakt het een gouden voorwerp aan, dan wordt het een ambtenaar (ambtenaarsvrouw).

Aldus de verschillende ceremoniën, die betrekking hebben op de baby. Het moedoen lemah wordt thans alleen nog gevierd door slechts enkelen, die zich nog streng houden aan de traditie.

..

Laten wij nu eens zien, wat men in verschillende gevallen met de baby doet.

Wanneer de baby gaapt, houdt men de vingers voor zijn mondje, terwijl men uitroept: „*Soep bajoe ka koeroengan*” (gaat naar binnen, gij levenskracht, in de kooi). Met koeroengan bedoelt men het lichaam. Door die uitroep wordt dus te kennen gegeven, dat men hoopt dat alle levenskracht het lichaam van de baby binnendringt.

Dat houden van de vingers voor de mond is ook bedoeld, om te voorkomen, dat de monddopening door het gapen te groot wordt.

Hikt de baby, dan roept men direct uit: „*Maling tjikoer!*” (men steelt tjikoer) en verder: „*Maling djahe!*” (men steelt djahe) zodanig, dat de baby door de uitroep schrikt. Met deze uitroep wordt beoogd, de baby, die door de kou hikt, het warme gevoel te geven van de tjikoer en de djahe, twee soorten knollen, die om hun hete smaak, als warme compres en ook wel voor sambel gebruikt



worden. Gaat het hikken door, dan plakt men tussen de wenkbrauwen van het kind een stukje van een seureuhblad (Mal. sirih). Het woord „seureuh” klinkt bijna gelijk aan het woord „reureuh”, hetgeen „ophouden” of „rusten” betekent. Met dat stukje seureuhblad wordt dus de wens te kennen gegeven, dat het hikken spoedig gaat ophouden. Volgens een andere verklaring verkrijgt de baby door dat stukje sirihblad, dat immers ook zo'n hete smaak heeft, een warm gevoel. Soms plakt men i.p.v. een stukje sirihblad een stukje „raramboe samak” (franjes aan de mat) op het voorhoofd van het kind. Deze handeling is een zinspel op de wens, die in het woord „samakta” schuilt, hetgeen wil zeggen: „Snel verdwijnen!”

En wat doet men nu, wanneer de baby gaat niezen?

Bij de eerste keer, dat hij niest, roept men: „*Tjleng sawanna!*” Men hoopt dan, dat de „sawan” (stuip) samen met het niezen „uitgeniesd” wordt uit het lichaam. Bij de tweede en volgende keren, roept men uit: „*Hoerip waras*” (Gezond en wel) en soms worden deze uitroepen gevolgd door de volgende Javaanse zin: „*Loenga sing ga-boeg, kèri sing waras!*” (Verdwijne wat nodeloos is en het gezonde blijve over). Men vergelijke deze gewoonte der Soendanezen met die der Europeanen, die bij het niezen plegen uit te roepen: „Santé”.

Wanneer de baby door half-verstikking gaat hoesten, dan wordt er bij uitgeroepen: „*Bongbong djalan ka gedong*”. (De lucht moge weer ongehinderd door de luchtpijp stromen). Terwijl men de boven vermelde zin uitroept, drukt men zachtjes de handpalm op de borst van de baby. Hoest de baby door, dan hoest men mee, opdat de baby hierdoor aan kracht wint.

Wanneer de baby wil gaan slapen, aait men het heel zachtjes over de rug, de voeten of de borst, doch nimmer

mag men dat over het voorhoofd doen, wijl zulks het kind verwend maakt. Verboden is daarenboven nog de kin van de baby te betasten, of te kussen, want het geloof brengt mede, dat het kind dan later „tjoelamitan” wordt, d. w. z. dat het van alles, dat het onder zijn ogen krijgt, een beetje wil vragen. Dit geldt inzonderheid voor lekkernijen.

Wat doet nu de vader, nadat de bevalling heeft plaats gevonden? Krijgt hij zelve geen aandeel in de verzorging van de baby en de moeder? In genen dele; vrijwel alles wordt overgelaten aan de paradi en de andere vrouwen. Wil de man er zich toch mede bemoeien, en steeds bij de vrouw blijven, dan wordt hem schertsend verweten: „*Kawas keur ngadjoelang bae*.” (Je bent gelijk een neushoornvogel), want alleen de „djoe-lang” blijft bij het wijfje zitten, wanneer dit eieren legt ja gaat zelfs er mede op zitten broeden.

Andere uitdrukkingen, welke in verband staan met de baby-verzorging zijn o.a. de volgende: „*Si atah boera*”, hetgeen wordt gezegd van een kind, dat sukkelend opgroeit. Men hoort ook wel eens zeggen: „*Keur leutikna koerang boera*.” Deze uitdrukkingen houden verband met de gewoonte, om ter bezwering van de kwade spoken, panglaj fijn te kauwen, welke in de verschillende hoeken van het huis en van de kraamkamer wordt uitgespuwd (ngaboera). De beide uitdrukkingen, willen dus te kennen geven, dat men in de tijd, dat het kind nog een kleine baby was, te weinig panglaj heeft uitgespuwd, zodat de kwade spoken vrij spel hebben gehad, om de baby te plagen. Vandaar, dat het kind gestadig sukkelt.

Een andere uitdrukking, luidende „*si atah beuweung*” wordt toegepast op iemand, die onfris ruikt. Daarmede wordt dus te kennen gegeven, dat hij te weinig ingesmeerd was met de baloer boera-beuweung.

Wanneer het dondert of het bliksemt,



dan moet men de baby in de armen dragen, terwijl men een beetje roet op zijn voorhoofd smeert. Dit ter voorkoming van stuipen.

Des avonds, wanneer de baby reeds in slaap is gevallen, likt de moeder drie keren op het voorhoofd en op de borst; hiervan wordt verwacht, dat de „koentianak” niet de moed zal hebben, hem te komen „likken”. De uitdrukking „dile-tak djoerig” (lett. door een spook afgelikt) wil zeggen, dat men door de bewerking van een kwaadaardig spook ziek is geworden.

Hoort men des avonds het geluid van een of andere nachtvogel, zoals de koreak, de bebentje, loklok enz., dan wordt de baby drie keren „ditjamahan” (over het gezicht strijken, met de hand waarmede zijn schaamdeel was aangevat), terwijl men de sahadat prevelt. Betreft het een ouder kindje, dan is het voldoende het op zijn zijde te laten liggen. Het bijgeloof wil n.l., dat een boos spook op de rug van die vogels gezeten is en kinderen ziek maakt. Door bovenvermelde handelingen, wordt het gevaar dus afgewend.

Wanneer er een epidemie heerst, dan tekent men des avonds boven op de voet en op de voetzool kruisjes met kalk. Alzo wordt het gevaar voor besmetting afgewend.

Is er een sterfgeval in de buurt, dan worden de oren van het kind besmeerd met witte kalk, terwijl op zijn hoofd oebat sasawanan wordt gespuwd.

Krijgt het kind koorts of huilt het des nachts aanhoudend zonder bepaalde reden, dan is het eerste wat men doet, overall fijngekauwde panglaj rond te spuwen, terwijl de volgende mantera gepreveld wordt. „Nini Bala ara-ara, Aki Bali iri-iri, oelah hiri dengki ka si Baji, da bareng ngadjadi, djep meneng si djabang baji.” (Nini Bala ara-ara, Aki Bali iri-iri, plaagt de baby niet, het is immers jouw medeschepsel, wees stil nu baby). Over de uitdrukking

„bareng ngadjadi” wordt ons de verklaring gegeven, dat die gebaseerd is op de grondstelling, dat spoken, geesten enz. schepselen Gods zijn, waarom wij daarvoor de bovenstaande vertaling geven. Behoudens de genoemde voorzorgsmaatregelen, pleegt men ook nog het lichaam in te wrijven met de baloer sasawanan, waarna het goed in doeken wordt gewikkeld. Vindt de koortsaanval of de aanhoudende huilbui overdag plaats, dan legt men bovendien nog een compres van fijngemalen djerook nipis-bladeren, jonge asam-bladeren en bawang beureum op zijn hoofd.

Houdt de huilbui langen tijd aan, dan wordt er een hadjat van rode en witte rijstepap met 7 soorten „djawadah” (Jav. djenang) gehouden. Deze hadjat is bedoeld als offermaal aan de „opat doeloer” (vier broeders) van het kind, t. w. de nageboorte, de navelstreng, de vruchtzak, en het vruchtwater. Indien de bevalling niet lang geleden heeft plaats gevonden, dan strooit men op de plaats, waar de bali begraven of te water gelaten is, bloemen enz. Wanneer het kind des nachts aanhoudend huilt en dus weinig slaapt, dan spreekt men van „tjareuheun,” omdat het gelijk een „tjareuh” (loewak) des nachts waakt en overdag slaapt. Om hieraan spoedig een einde te maken legt men onder het kussen van het kind een paar blaadjes „simpeureun” of „djoekoet rioet” (kruidje-roer-me-niet).

Hier treft men wederom een voorbeeld aan van de merkwaardige associatie tussen het gewenste en het object, dat de naam of eene eigenschap bezit, welke zekere gelijkenis vertoont met hetgeen gewenst wordt. De naam „simpeureun” doet immers denken aan de wens „sing peureum”, hetgeen zeggen wil: „Dat de ogen gesloten mogen worden.” De „djoekoet rioet” (kruidje-roer-me-niet) die bij aanraking haar bladeren sluit, symboliseert de wens dat de oogleden gelijk genoemde bladeren zich gauw zullen sluiten.



Gaat het kind vaak en breiachtig af, dan is het een teken, dat het groei-proces vordert. Dit wordt „indah” genoemd, en vindt vaak plaats wanneer het begint te zitten, te staan, tanden te krijgen enz. Als middel tegen een overmatige afgang bij het indah, spuwt men op de buik van het kind fijngekauwde katoentjar, zout en tjikoer; ook legt men er fijn-gemalen bladeren en koneng op.

Heeft het kind gewone buikloop of diarrhee, dan laat men het water drinken, waaraan fijngemalen lampoejang en bawang beureum is toegevoegd. Soms doet men koneng temen, koentji, peundeuj en kahitoetan bij. Deze geneeskrachtige drank voor kleine kinderen of babies, wordt „tjekok” genoemd.

Ook in gezonde toestand, moet het kind weleens „tjekok” innemen van tarawas, katoentjar en koneng temen, deze dient vnl. om het kind flink te doen groeien en ook om het geen stinkende adem te laten krijgen, welke het gevolg heet te zijn van darmziekte (sariawan-peudjit).

Bij stuipen, strijkt men het kind, bij het „ditjamahan” (zie boven), met een sapoe-padi 3 maal over het gelaat. Soms draagt men het drie keren onder een of ander meubelstuk, (een bank of een tafel) of ook wel onder het huis door, de mantera prevelende: „*Sang Patigel, Sang Badigel, sira adja hiri dengki, maring bangsa manoesa, sabab isoen weroeh maring anak sira kabeh, jaikoe Toemengoeng Antarawoeloeng, Demang Antarawirasa. Kon balik marang enggone. Lan malih, si Tjeleng dibawa poelang, ora gelem maring Goenoeng Toendjoeng, pager deto mring boeana. Tjintamala oeripe Dewi Djamoedi, waras Raden Tjahja Sawan, jen sawan mawa deweke. Toelake sirna oerip kaanan sira. Istan, istan, istan.*” In dit typisch gemengd Javaans wordt te kennen gegeven, dat de spoken Sang Patigel en Sang Badigel de mens geen kwaad mogen doen, aangezien men weet, wie hun kinderen zijn n.l. Toemeng-

goeng Antarawoeloeng en Demang Antarawirasa, die bevolen moeten worden terug te keren naar hun eigen plaatsen. De sawan (stuip) moge dan verdwijnen in de oceaan. Voordat het kind onder de tafel e.d. doorgedragen wordt, moet men het een soort kaen omslaan, vervaardigd van een karoeng gebang.

Wanneer het kind een aanval krijgt van „hantoe banjoe”, ook „hantoe kantjing” genoemd, dan prevelt men de volgende mantera: „*Toedjoe hantoe djadi banjoe, wong indra baradja indra soep sihoeng baradja mala, les ilang tanpa lekara, leboer mangka djadi banjoe, tiis dingin paripoerna, waras !*” De hantoe banjoe is een soort kramp, waarbij het kind uit de mond schuim afscheidt.

Een ander soort kramp, waarbij uit de mond geen schuim wordt afgescheiden heet de „hantoe baloekang”. De mantera hiervoor luidt: *Ashadoe sahadat senggeng, sadjatine bapa Taseni dalla bismillah hirohman-nirohim.*

Krijgt het kind een aanval van „hantoe babi” d.i. een kinderziekte waarbij het kind gelijk een varken (babi) knort, dan prevelt men de volgende mantera: „*Parang ninggang djoengkrang, tjongkrang ninggang parang, bisnoe-bisnoe, bismillah hirohman-nirohim.*” Het verband tussen de inhoud van deze eigenaardige mantera en de betrekkelijke ziekte is niet meer aan te tonen.

Is het kind na 2 á 3 maanden nog bleekjes en zwak, dan spreekt men van „sawan bangke”, omdat het kind er gelijk een „bangke” (lijk) uitziet. Het middel hiertegen is het kind de „mandi majit” te laten nemen, waarbij de do’a noerboeat wordt gepreveld. Dit „lijkenbad” moet des Vrijdags om 11 à 12 uur gegeven worden. Ingeval dat het kind na één bad niet beter wordt, moet het drie, vijf of zeven keren zulk een bad ondergaan.

Verwacht de moeder wederom een kind, dan gebeurt het vaak, dat het vorige kind huilerig is, alhoewel het zich helemaal niet onwel gevoelt. In dit



geval spreken wij van „lanoes”, waartegen men de volgende maatregelen neemt: De vader gaat dan samen met het kind een bad nemen, terwijl hij vlak voor de mond van het kind de volgende mantera uitsprekt: „*Loenas-lanoes, bisina lanoes ti indoeng mangkana loenas koe bapa, siit tjitjing, tjihtjir repeh, dita-wa koe kersa Allah. Saha noe geureuh di landeuh? Boejoet Lanoes. Saha noe tjektjok di tonggoh? Boejoet Mageung. Keur naon Boejoet Mageung? Eukew nempoeh Boejoet Lanoes. Ah moal lanoes da ditempoeh koe Boejoet Mageung*”, hetgeen wil zeggen: „Weg gij lanoes! Indien de lanoes veroorzaakt is door de moeder, zal zij door de vader verdreven worden; de vogel siit en de tjihtjir zullen zwijgen, tot zwijgen gebracht door Gods wil. Wie maakt daar beneden kabaal? Boejoet (overgrootvader of overgrootmoeder) Lanoes. Wie maakt daar boven lawaai? Boejoet Manggeung. Waar is Boejoet Mageung mee bezig? Hij is bezig Boejoet Lanoes te verdrijven. Nee, het zal geen lanoes krijgen, want ze is reeds verdreven door Boejoet Mageung.”

Wanneer nu het kind ziek is en er toevalligerwijs een begrafenisstoet voorbijgaat of bij de bureu een sterfgeval voorkomt, dan moet behalve, dat zijn oren, zoals wij eerder gezien hebben, met witte kalk ingesmeerd worden, zijn voorhoofd met het water gebet worden, waarmede de drempel is schoongewassen. Alzo wordt het gevaar, dat de ziekte van het kind ernstiger wordt, afgewend.

Gaat men verhuizen of ergens bij iemand logeren, dan moet men de kandjoet koendang niet vergeten mede te nemen. Immers daarin zitten allerhande soorten kruiden, knollen en andere geneeskrachtig plantaardige ingrediënten, zomede andere zaken, welke benodigd zijn voor het verdrijven van eventuele ziekteaanvallen of andere gevaren. Het is om deze reden, dat dat zakje „kandjoet koendang” wordt genoemd, vermits het

overal wordt medegenomen (dikoekoendang). Alvorens te vertrekken naar het huis, waar gelogeerd zal worden, neemt men wat as uit de haard, samengewikkeld met wat aarde uit de taweuran (gedeelte van het erf, beneden de dakgoot), doet deze in de kandjoet koendang, terwijl erbij gepreveld wordt: „*Hajoe Oedjang (Njai) badagna, lemboetna oerang ngandjang*”. (Kom ga mee mijn zoon (dochter), zowel jouw stoffelijke als jouw geestelijke lichaam, ga mede op bezoek).

Omtrent de ontwikkeling van het kind gaat het volgende verhaal. Reeds tegen de tijd, dat de moeder 9 maanden in blijde verwachting verkeert, verleidt een engel hem om gauw ter wereld te komen, doch het kind weigert hieraan te voldoen. De engel weet er echter raad op en zegt het toe hem een soort wapen voor zijn levenswandel mede te geven. Dat wapen bestaat in de vorm van het levenslot. Het kind weigert totdat dat wapen hem ter hand wordt gesteld. Aan deze voorwaarde wordt gehoor gegeven. Gewapend met het levenslot, komt het kind spoedig ter wereld. Doch zo is het ter wereld gekomen of de engel neemt hem het levenslot weer af. Hierdoor barst het in huilen uit.

Een maand oud, lacht het zo nu en dan. Dit komt omdat het bezig is met de *Nini Maranak*, de bescherm-geest van het kind te stoeien. En bovendien is hem weer de engel verschenen, die hem het levenslot voor ogen houdt.

Omstreeks 3 maanden oud, legt de engel het levenslot naast hem neer. Dit ziende, put het kind zijn krachten uit om het te grijpen; het begint op zijn zijde te liggen. Net zou het het levenslot kunnen beetpakken, of de engel verplaatst het weer een eindje. Het kind laat echter de moed niet zakken en schuifelend op zijn buik tracht het het levenslot te grijpen, dat echter telkens wat verder weg wordt gelegd. Hierdoor geërgerd, spant het kind al zijn krachten in zodanig, dat het in staat



is, het lot wat harder „na te lopen”. Het begint te kruipen. Des ondanks, is het lot nog steeds niet te vatten.

Het vermoeit zichzelf en gaat daarom zo nu en dan zitten. De engel laat niet af, hem met het lot te verleiden. Het kind spant al zijn krachten in: het begint te staan en vervolgens gaat het lopen, eerst stapvoets doch later kan het zelfs hard lopen. Intussen heeft de engel het lot achter in de haard verbor-gen. Dit is de reden, waarom kinderen van anderhalf jaar, zo vaak met vuur willen spelen.

Van de haard verplaatst de engel het

lot ergens in de tuin. Ook hier gaat het kind onvermoeid zoeken. Het is om deze reden, dat het kind van 4 á 5 jaren oud, graag in de tuin wil spelen en in bomen klimmen.

Nog is het lot echter niet gevat, tot eindelijk op zijn 15de jaar de engel hem „temah wadi” (onderscheidingsvermogen tussen goed en kwaad) schenkt, waardoor het kind ineens andere wensen en verlangens krijgt. Het levenslot is hij vergeten en hij begint te denken aan de moeilijke strijd om het bestaan. Vanaf dit ogenblik is zijn kindzijn ten einde; hij wordt een volwassen mens.



# MADOERESE VORSTENTELGEN IN BENGKOELLEN

DOOR

Dr. H. J. DE GRAAF.

Het in 1933 bij Balai Poestaka verschenen boekje: Tambo Bangkahoeloe, een beknopte kroniek van het gewest Benkoelen in het Maleis, bevat niet zo heel veel feiten, welke aan andere historische gegevens te controleren zijn.

Een der weinige uitzonderingen vormt het bericht op blz. 65, dat de komst in Benkoelen vermeldt van „doea orang radja dari Madoera, seorang bergelar Radin Temenggoeng Wiro Diningrat dan jang seorang lagi bergelar Radin Sangnoto”.

Deze twee heren wenden zich tot den Vorst van Soengai Lemau en den Boeginesen „Kepala dagang” Daeng Meroepa en vallen zo in de smaak, dat zij begiftigd worden met een verblijf in de kampoeng Tengah Padang. Tot zover dit bericht. Daar de komst der Madoerese groten in Benkoelen verhaald wordt ná de vestiging der „Koempeni Inggris” aldaar (p. 57), welke in 1684 valt, en vóór het beëindigen van de „Tambo” in 1794 (p. 66), hebben wij hier twee tijdsgrenzen, tussen welke wij de komst der deftige Madoerezen dienen te stellen.

Inderdaad vinden wij de reis van een Madoeresen prins naar Benkoelen vermeld, al is het niet onder al te vrolijke omstandigheden, n. l. tijdens de z. g. Madoerese oorlog (1744-45), die de Compagnie met Tjakraningrat III van Sampang voerde, toen deze naar zijn mening niet voldoende beloond was voor zijn in de „Chinese oorlog” aan de Compagnie verleende diensten.

M. L. van Deventer, in zijn „Geschiedenis der Nederlanders op Java”, verhaalt, dat het in 1745 met Tjakraningrat's zaken hoe langer hoe slechter ging. „Ook scheen hij zich met onderhandsche hulp van de Engelsche Com-

pagnie gevleid te hebben, die hij reeds bij het begin van den oorlog (dus in 1744) door zijn tweeden zoon in Benkoelen had doen aanvragen. Die hulp bleef echter uit. Nu ook zijn zoon niet terugkwam . . . en de Nederlandsche troepen zijne hofplaats naderden, ontzong Tjakraningrat de moed”.

Eén van Tjakraningrat's zonen is dus naar Benkoelen gezonden, om hulp te vragen van de daar gevestigde Engelse Compagnie, evenwel zonder succes. Hij kwam niet weerom.

De naam van den gezant wordt niet genoemd, zodat *absolute* identificatie niet wel mogelijk is. Wel kennen wij de namen van alle kinderen van Tjakraningrat IV uit de Sadjarah Dalem (no. 170) en daarbij komt als no. 5 voor: Raden Toemenggoeng Wiradiningrat, die dus zelfs tot in de titels met den Raden Toemenggoeng Wiro Diningrat van de Tambo Bangkahoeloe overeenstemt. In dit verband legt het weinig gewicht in de schaal, dat deze prins de 4e zoon van Tjakraningrat IV is volgens de Sadjarah Dalem en de 2e volgens het Hollandse bericht. Een al te grote trouwdheid met de Madoerese familie-verhoudingen mag men bij den opsteller van dit laatste niet veronderstellen,

Volgens de Tambo Bangkahoeloe zou Wiradiningrat in Benkoelen gebleven zijn en het ontbreken van nadere gegevens over hem in de Sadjarah Dalem weersprekt dit niet.

Het is dus aannemelijk, dat, toen zijn zending naar de Engelsen in Benkoelen niet met succes werd bekroond, Rd. Tg. Wiradiningrat eenvoudig daar gebleven is. Wellicht vreesde hij een zelfde lot als dat van zijn vader, die door de Compagnie naar de Kaap geëxpédieerd werd,



om het aantal Slameiers te vermeerderen (vandaar zijn bijnaam: Ngekap). Het kon hem ook bekend zijn, dat de Compagnie niets zo onsympathiek was als het aanknopen van betrekkingen met haar vijanden, de Engelsen.

Rd. Tg. Wiradiningrat bleef dus in Benkoelen wonen, werd daar door de plaatselijke gezaghebbers met veel onderscheiding behandeld en werd de stamvader van een zelfstandige tak van Madoerese vorstenhuis, die de Sadjarah niet kent.

Wiradiningrat's gemalin wordt niet vermeld, maar wel een tweetal zijner zonen. De eerste, Rd. Soerjatama, werd door Pg. Lenggang Alam met een prinses begiftigd: Sitti Karimah, genaamd Ratoe Ajoe. Uit dit huwelijk werden vijf zonen geboren.

De andere zoon Rd. Mohammad Zèn, huwde met de poeteri Pg. Radja Chalipah Soengai Hitam, genaamd, Sitti Kemala, doch hij liet geen kroost na.

Ook de overigens nergens vermelde metgezel van Wiradiningrat, Rd. Sang Nata, huwde en had nageslacht.

Volgens de Tambo vormden de nakomelingen van Rd. Tg. Wiradiningrat en Rd. Sang Nata later alle „bangsa Radin 2" in Benkoelen.

Deze „bangsa" is ons ook van elders bekend. Hij is ongetwijfeld gelijk te stellen met de z.g. „raden-partij" (of ten minste de kern daarvan), waarvan de Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië sub voce Benkoelen weet te verhalen. Hij zou de hand hebben gehad in verschillende bewegingen tegen het Nederlandse gezag en daaronder vond men de leiders van verschillende moorden en aanslagen op bestuursambtenaren en de ermee samenhangende onlusten in de loop der 19e eeuw. Het kroost van Tjakraningrat IV zou dus de vijandschap tegen de Compagnie niet zo spoedig afgelegd hebben.

Wij hebben hier dus het merkwaardige verschijnsel, dat een Madoerese gezant van vorstelijken bloede met gevolg naar Benkoelen werd gezonden en daar is blijven hangen, na de mislukking zijner zending. Deze gestrande telg uit een Javaans-Madoerees aristocraten-geslacht, stond daar met de zijnen zo hoog aangeschreven, dat zij in de ballingschap het aanzijn konden geven aan een bepaalde sociale groepering.

Het demonstreert m.i. duidelijk het aanzien, dat zelfs nog in de 18e eeuw individuen uit de Javaanse cultuurkring in de Buitenbezittingen genoten.



# EEN GENEZENDE HEILAND

DOOR

Ir. J. L. MOENS

(met 4 foto's)

In het museum Sriwedari te Soerakarta bevindt zich de hiernevens afgebeelde, zelden voorkomende zesarmige gedaante van Avalokiteçvara (fig. 1), vervaardigd van het magische „acht-metalen” mengsel (*aṣṭadhātu*). Of het er wezenlijk *acht* zijn, zou slechts een chemisch onderzoek kunnen uitwijzen.

Door de oxydatie van het ongelijke metaalmengsel - het is geen alliage, doch een vrij oppervlakkige menging van metalen en alliages - vertoont het patina groenachtige, blauwachtige, zwarte en roestroode vlekken. Ook de corrosie is plaatselijk verschillend; men lette bijv. op den wijsvinger van de middelste rechterhand en de omgeving der oogen. De laatste aantastingen hebben de zilveren inlagen dier oogen doen loslaten. Ook van de vergulding van lippen en halsketting en van het Amitābha-beeldje in de coiffure zijn slechts sporen terug te vinden; de zilverlaag der enkelringen en de zilveren banden op de beenbekleding daarentegen zijn goed bewaard gebleven, evenals de vergulding der polsbanden.

Het achttal metalen en alliages dat is gebezigd, omvat vermoedelijk roodkoper, ijzer, lood, zink, tin en brons of messing en de edele metalen zilver en goud; deze laatste werden waarschijnlijk steeds als incrustatie of oplegging later toegevoegd en niet mede gesmolten.

Het voor zijn grootte zwaar aanvoelende beeld werd gevonden in de desa Menggoeng, onderdistrict Ponggok, regentschap Klaten, gewest Soerakarta: het is in totaal 32 cm. hoog. Het is gegoten in vier afzonderlijke stukken (fig. 4.): 1e. de leeuwentroon (*simhāsana*) met inbegrip van den steel van

den uit den onderrand ontspruitenden rooden lotus, waarop de rechtervoet rust; 2e. het beeld zelf met lotusvoetsteun; 3e. het achterstuk (*prabhā*) en 4e. de verloren gegane parasol (*chattra*), die middels een langen steel bevestigd was in twee aangegoten lussen op het achterstuk. De *prabhā* is, behalve met twee pennen in de achterzijde van den troon, nog centraal bevestigd op een pin die in den rug van het beeld is aangebracht (fig. 3). Het passend sluiten in deze drievoudige bevestiging neemt elken twijfel weg of het achterstuk wel bij het beeld behoort.

Onder in het lotuskussen van het beeld is nog een opgerolde dunne metalen plaat bevestigd, waarop vermoedelijk de buddhistische geloofsbelijdenis is gegrift. Hoewel het letterschrift aanwijzingen zou hebben kunnen geven omtrent herkomst en ouderdom van het beeld, is de rol onaangeroerd gelaten met het oog op den toestand van oxydatie ervan; dit laatste toch zou een ontrollen onmogelijk maken zonder de plaat geheel te vernielen. Zooals wij zullen zien, zijn echter in het beeld zelf voldoende aanwijzingen te vinden voor een dateering en een bepaling van de vermoedelijke herkomst ervan.

De navolgende overwegingen leiden tot de conclusie dat een *uitheemsche* herkomst van het beeld wel het meest waarschijnlijk is. Op zichzelf beschouwd is het argument, dat de algemeene indruk, speciaal van het gelaat, bepaaldelijk on-Javaansch is, uiteraard aanvechtbaar; het zal echter gewicht in den schaal leggen, indien ook andere feiten in dezelfde richting wijzen. Als zoodanig moet in de eerste plaats worden beschouwd





fig. 1. Onbekend beeld i/h Museum Sriwedari.

*foto O.D.*



fig. 2. Simhanāda Lokeṣvara van Magadha.

*foto O.D.*





fig. 3.

*foto O.D.*



fig. 4.

*foto O.D.*



de omstandigheid, dat, voor zoover bekend, op Java nimmer het acht-metalenmengsel als gietspijs is gebezigd, terwijl dit bijv. bij de bronzen beelden uit de klassiek buddhistische rijken als Gauḍa of Gauḍīdvīpa (Oost-Bengalen), en speciaal Samatāṭa (Zuid-Oost-Bengalen) schering en inslag is. Bhattasali noemt tenminste in zijn *Iconography of Buddhist and Brahmanist Sculptures in the Dacca Museum* dit metalenmengsel voor de bronzen beelden uit die landstreken „the usual alloy” en „the standard material, . . . held sacred by the caster” (pag. XX). Hij vermeldt het o. m. van een tweetal geïnschreefde Avalokiteśvara's van de 8ste of 9de eeuw (pl. IV) en van een derde, die sporen van vergulding vertoont, verder van een Buddha (pl. XIII) en een geïnschreefde Tārā uit dezelfde periode (pl. XVIII), van een groep van Śiva en Pārvatī (pl. XLIX), van twee Gaṇeśa's (pg. 145), van een Sūrya van de 7e. of 8ste eeuw (pl. LIX) en van een tweetal Gaurī's (pl. LXVII en LXX), waarvan de laatste weer geïnschreefd is en van de 7e. eeuw dateert. Al deze beelden werden opgegraven in oud-Samatāṭa, behalve het eerstvermelde (pl. IV.), dat in het aangrenzende district Sylhet van de provincie Assam werd gevonden.

Ook valt het bij het doornemen van dezen uitvoerig gecommentarieerden catalogus op, dat speciaal onder de vroege Pāla-sculptuur van Magadha (provincie Bihār) en Gauḍa van de 8ste tot de 10e eeuw - dit zou een derde argument vormen voor de vermoedelijk uitheemsche herkomst van onzen bodhisattva - beelden voorkomen, die voorzien zijn van prabhā's met dezelfde opvallend zware randbegrenzing als bij ons beeld (fig. 1) n.l. een dik, getordeerd veeldeelig snoer van zaadpaarlen, dat op enkele plaatsen wordt bijeengehouden door dwarse banden, op gelijke wijze versierd als het snoer zelf. Ook aan Bhattasali was dit „peculiar feature of those old images” opgevallen (pag. XXIV). De volgende

steenbeelden, daarmede versierd en alle eveneens uit oud-Samatāṭa, kan men in zijn catalogus aantreffen: een geïnschreefde Lokanātha van de 10e of 11e eeuw (pl. VII), een Buddha (pl. VIII), een Bhṛkuṭī-Tārā van de 9e of 10e eeuw (pl. XX; deze heeft bovendien denzelfden vlammenrand langs het paarsnoer als ons beeld, evenals de bij Foucher<sup>1)</sup> afgebeelde, zeker een eeuw oudere, donkere Tārā uit Magadha en een Aparājītā in het Museum te Calcutta<sup>2)</sup>, een Śyāmā-Tārā (pl. XX), naar den stijl te oordeelen van de 8ste of 9e eeuw en een Viṣṇu (pl. XXXa) van het 3e regeeringsjaar van koning Mahipāla (10e eeuw). Ook in het British Museum te Londen bevindt zich een Avalokiteśvara uit Magadha van de 8ste of 9e eeuw met dezelfde versiering<sup>3)</sup> en in dat van Calcutta is een dergelijke Maitreya<sup>4)</sup> van dezelfde herkomst; ten slotte moge nog een aldus versierde Tārā vermeld worden uit den tijd van Mahendrapāla (9e eeuw)<sup>5)</sup>.

Indien er thans nog eenige aanleiding zou hebben bestaan om in de periode dier eerste Pāla-vorsten een bronzen beeld vanuit Magadha, Gauḍīdvīpa of Samatāṭa over te brengen naar Midden-Java — en deze was er, zooals wij zullen zien — dan mag wel worden aangenomen, dat in de gegeven omstandigheden alle voorwaarden vervuld zijn om aan ons beeld een uitheemsche origine toe te kennen.

De Pāla-dynastie werd in het midden der 8ste eeuw ingeluid door Gopāla, den tot vorst uitgeroepen man-uit-het-volk. Zijn beroemde opvolger Dharmapāla, die het rijk wist uit te breiden over geheel Noord-Indië, regeerde minstens 32 jaar en was een machtig bescher-

1) *Etude sur l'iconographie bouddhique*. Vol. I, fig. 23, pag. 136.

2) Bhattasali, pl. XLII a.

3) Chanda, *Mediaeval Indian Sculpture*, pl. XV en XVI.

4) Foucher o. c. fig. 14, pag. 112.

5) French, *The Art of the Pal Empire of Bengal*, pl. XX.



mer van het buddhistische geloof. In de periode van zijn regeering valt de sanscrit-inscriptie van Kloerak (782 A. D.) <sup>1)</sup>, die de oprichting vermeldt van een beeld van Mañjuḥṣa in de omgeving van Tjaṇḍi Sewoe en wel door Kumāraghoṣa, een guru uit Gauḍīdvīpa, aan wien de Javaansche Çailendra-vorst eerbiedig hulde bracht. Ongeacht de speciale vermelding van 's guru's herkomst, zou zijn naam deze reeds verraden hebben, want alleen kāyastha's uit Bengalen dragen namen die uitgaan op „datta”, „ghoṣa”, enz.; deze ācārya's waren het ook, die ten tijde van de Pāla-dynastie vele tantrische werken produceerden en die wij in die periode vaak aan het hoofd van een buddhistisch klooster (vihara) aantreffen. De guru nam bij de vajrayanisten een allesoverheerschende plaats in. Geen geestelijk doelwit kon worden bereikt zonder zijn bemiddeling. „Des vorsten schoone ledematen waren gereinigd door het stof van de lotusvoeten van den guru”, zoo leest men in vers 7 van de inscriptie van Kloerak. Gangoly noemt deze ācārya's „fakkeldragers van de Indische religieuze cultuur naar verre contreien; zij waren ongetwijfeld uitgelezen krachten, de grootsten van India's intellectuele en spirituele voorvechters” <sup>2)</sup>.

De inscriptie van Kloerak vertoont bovendien—evenals de ongeveer gelijktijdige en in dezelfde omgeving gevonden Çailendra-oorkonden van Kalasan, Plaosan en Ratoe Baka—de merkwaardigheid, dat de gebezigde karakters niet die van het voor de oudere inschriften steeds gebezigde Zuid-Indische Pallava-schrift zijn, doch die van een Noord-Indisch prae-nāgarī en wel een, dat volgens Bosch <sup>3)</sup> het meest overeenkomt met dat van de Pāla-vorsten van Bengalen. Het geestelijk contact met het „moederland”, de bakermat van het vajrayāna, moet

toen dus wel heel nauw geweest zijn!

Ongeveer driekwart eeuw later vernemen wij uit de z.g. Nālandā-inscriptie (midden 9e eeuw) nogmaals van een aanraking met Bengalen nl. van den Mahārāja Çri Balaputradeva, den naar Suvarṇadvīpa (Malaka) uitgeweken Midden-Javaanschen Çailendra-telg — zijn moeder was een zuster van Balavarman, een vazalvorst der Pāla's te Puṇḍravarddhana in Gauḍīdvīpa; hij dus diens matrilineale „zoon” (Balaputra)—en wel met den opvolger van Dharmapāla t.w. Devapāladeva. Deze schonk een aantal dorpen als bron van inkomsten voor het door Balaputra te Nālandā gestichte heiligdom van het vajrayāna, in de directe omgeving van de Universiteit, „die zoo'n verstrekkenden invloed had op geheel Indië en ook op de geloofsgenooten in de verre koloniën” (Krom). Onder de regeering van Devapāladeva heeft de beeldhouwkunst en speciaal de bronssculptuur der Pāla's wel haar hoogtepunt bereikt. Opmerking verdient, dat van de uit Devapāla's regeering dateerende fraaiste bronzen beelden, de oogen met zilver zijn ingelegd als bij ons beeld <sup>4)</sup>. Devapāla die minstens 39 jaren aan de regeering is geweest, abdiceerde op hoogen leeftijd ten bate van zijn zoon en eindigde zijn leven als asceet. Sedert taande de macht en de beteekenis der Pāla-vorsten; de latere opvolgers op den Pāla-troon konden niet meer in den schaduw staan van Dharmapāla en Devapāla, ook niet wat hun buitenlandsche politiek betreft.

Uit de Çailendra-inscripties van Kloerak en Nālandā mag dus wel worden afgeleid — hoewel dit slechts tweemaal bepaaldelijk vermeld is bevonden; de inscriptie van Plaosan bijv. is echter nog niet gelezen — dat het nauwe contact van de Çailendra's van Midden-Java met het rijk der beide machtige Pāla's vrijwel

<sup>1)</sup> Bosch. Tijdschr. Bat. Genootschap LXVIII, pag. 21.

<sup>2)</sup> *Journal of Greater India Society* vol. VII pag. 53.

<sup>3)</sup> *Inscriptie van Kloerak*, T. B. G. 1928 pg. 15 e.v.

<sup>4)</sup> vgl. o. m. pl. X, XV, en XVI bij French o. c.



ononderbroken heeft plaats gevonden en dat de uitgezonden vajrayāna-guru's van Gaudīdvīpa grooten invloed zullen hebben uitgeoefend op het buddhistische geloof en op den bouw van de buddhistische tempels van Midden-Java, die uit de 8ste en 9e eeuw dateeren. Ons beeld zal, te oordeelen naar stijl en afwerking ervan, het meest waarschijnlijk uit de regeeringsperiode van Devapāladeva dateeren; het zou dan ter bevestiging of verbreiding van het geloof door een der hoogervermelde ācārya's-kloosterhoofden via Tāmralipti, de belangrijkste uitvoerhaven van Bengalen in die tijden, uit Samatāṭa of Gauḍīdvīpa naar Midden-Java kunnen zijn overgebracht, zoo ongeveer tusschen 800 en 850 A. D.

Welke godheid wordt nu in het bijzonder weergegeven in dit opmerkelijke brons vol vrouwelijke gratie? Een speciaal daarop passend sādhana, noch een afbeelding van dezen god zijn bekend; wij zullen echter pogen zijn identiteit af te leiden uit de bijzondere gegevens, die het beeld ook in dit opzicht zelf biedt. Reeds door de schijnbare tegenstrijdigheid van het gelijktijdig voorkomen van Amitābha in de coiffure van het beeld en de niet bij Avalokiteśvara passende blauwe-lotus-symbolen van de zonder twijfel erbij behorende prabhā, zijn wij op onze hoede; juist deze onderlinge tegenstelling in de toegepaste symboliek zal blijken het aanknooppingspunt te vormen voor de identificatie van het beeld en dit temeer waar het „conflict” meervoudig is herhaald en er dus geen sprake kan zijn van een toevalligheid of van een vergissing.

Het feit dat de zesarmige, in losse houding zittende bodhisattva een Amitābha-beeldje (op een dubbel lotuskussen) in den haartooi heeft, bepaalt de „kula” (afstamming) van de godheid; deze is daardoor nl. gequalificeerd als een emanatie van dien Dhyānibuddha. Al zal deze emanatie als regel een vorm

zijn van Avalokiteśvara, den Heiland van ons tijdperk, ook Mañjuçrī behoort in speciale gedaanten tot dezelfde „kula”<sup>1)</sup>. Stelt het beeld nu den eersten of den tweeden bodhisattva voor? We zullen zien, dat onze godheid aan beiden gelieerd is, m.a.w. affiniteiten bezit en van Avalokiteśvara en van Mañjuçrī, hoewel de laatste gemeenlijk tot de „kula” van Akṣobhya behoort.

Reeds werd de aandacht gevestigd op de afwijkende symboliek van de prabhā (fig. 4). Daarin zijn nl. twee rechthoekige kruizen aangebracht: het eene, diagonaalsgewijs geplaatst, bestaat uit vier rookende toortsen, terwijl de eindpunten van het hoofdkruis door blauwe lotussen (utpala) worden gevormd; deze donkere emblemen behooren speciaal bij Mañjuçrī en niet bij Avalokiteśvara. Het centrum der beide kruizen echter wordt weer gevormd door een rooden lotus (padma), het embleem bij uitnemendheid van Avalokiteśvara. Eer wij deze tweeledigheid zullen trachten te verklaren, is het noodzakelijk op de figuur van Mañjuçrī nader in te gaan.

Van den goudgelen Mañjuçrī zijn duidelijk twee hoofdtypen te onderscheiden. De eerste en vermoedelijk oudste vorm (Mañjughoṣa-type) is die met den somberen aard van Amoghasiddhi-Viṣṇu; hij voert de utpala als hoofdattriboot en kan zelfs de blauwe kleur aannemen van Akṣobhya-Viṣṇu. De tweede gedaante (Arapacana-type) heeft den gulden aard van Ratnasambhava-Brahmā en voert het lichtende zwaard (khaḍga) van Agni als hoofdattriboot; hij is vaak rood van kleur als Amitābha-Brahmā. Beide kunnen als aanvullend attriboot het boek verkrijgen. Het Mañjughoṣa-type kan bovendien het kleine zwaard (candrasa, het „schitterende” genaamd<sup>2)</sup>) als aanvullend attriboot voeren, doch

1) Bhattacharyya, *Buddhist Iconography* pag. 17 e.v. Ook de Mañjuçrī van de Kloerak-inscriptie is blijkbaar een Amitābha-manifestatie.

2) Foucher o. c. vol. I, pag. 117.



draagt dit dan - in tegenstelling met het Arapacana-type, dat de *khaḍga* in de rechterhand heeft - links en op de *utpala*; <sup>1)</sup> hij wordt dan eveneens licht, zelfs wit van kleur <sup>2)</sup>. Hoewel nog duidelijk verschillend van aard, is de laatste gedaante van Mañjuçrī als een overgang te beschouwen van het Mañjughoṣa- naar het Arapacana-type, waarvan de jongere vorm, die eveneens wit is, het zwaard ook *rechts*, doch op den *lotus* voert <sup>3)</sup>. De tegenstelling tusschen de beide typen wordt nog bovendien verzwakt, doordat bij beide, zithoudingen voorkomen in *lālita*- of *rājalīla*-pose (resp. met afhangend rechterbeen zittend - als fig. 1 - of in „koninklijk ongedwongen houding” met opgetrokken rechterknie, waarop de rechterhand achteloos rust - als fig. 2). Volgens de *sādhana*’s (formules om de goden te realiseeren en met hun hulp verschillende volmaaktheden te bereiken) zijn of Amitābha, of Akṣobhya, of alle vijf Dhyānibuddha’s hun beider stamvaders en als deze worden afgebeeld — hetgeen even vaak niet als wel het geval is — zetelen zij in den haartooi of in den kroon, of wel daarboven tegen het achterstuk van het beeld (fig. 2). In het vervolg zullen wij zien tot welke verwarringen deze toenadering in de uitbeelding van de beide hoofdtypen van Mañjuçrī aanleiding geeft, als men ze niet streng uiteen weet te houden.

Niet alleen de *prabhā* met haar tweeledige symboliek, doch ook het feit, dat de troon, waarop de godheid gezeten is, een *leeuwentron* (*simhāsana*) is, duidt op een combinatie van Avalokiteṣvara die *rood* kan zijn als Amitābha-Brahmā of *wit* als Amitābha-Çiva met Mañjuçrī. De leeuwentron (fig. 1) toch behoort meer specifiek bij den laatsten bodhisattva, die volgens eenige *sādhana*’s ook den leeuw zelf — het symbool der zon

— tot rijdier (*vāhana*) kan hebben (fig. 2). Het is ook waarschijnlijk, dat hij oorspronkelijk zijn *simhavāhana* ontleende aan zijn zonne-aard; als stralende zon is hij immers Brahmā (*geel* als Ratnasambhava of *rood* als Amitābha) en als de donkere zonneheld Viṣṇu (*donker* als Amoghasiddhi of als Akṣobhya) overwint hij de nachtelijke gevaren!

Leeuw en leeuwentron worden blijkbaar afwisselend toegepast bij dezelfde godheden. Zoo’n *āsana* (zetel) duidt uiteraard op „leeuwekwaliteiten” van den occupant. Zoo zien wij Buddha, den Çākya-simha, den Leeuw van den Çākya-stam, vaak op dien leeuwentron zetelen. Hij bezat vooral de „leeuwestem” (*simhanāda*), het in alle windstreken doordringende stemgeluid. Hij was *Simhanāda*! Vooral is dit zijn eere-naam als hij optreedt als opperste Heiland van de groep van 8 of 9 „heelende” Buddha’s; „Heelmeester” en „Heilbrenger” zijn hier twee woorden voor essentieel hetzelfde begrip. Vaak is *Simhanāda* ook de naam van één der Geneesmiddel-buddha’s zelf, <sup>4)</sup> die dan zijn rechterhand houdt in *vitarkamudrā*, als het ware een of andere uiteenzetting gevend. Evenzoo wordt *Amitābha*, als hij in ascetengedaante en met de lange asceten-haarlok optreedt, *Simhanāda* geheeten. <sup>5)</sup> Als „destroyer of all diseases” treedt eveneens Avalokiteṣvara op, dan aangeropen in de gedaante van *Loka-kanātha* <sup>6)</sup>; hij is dan wit, twee-armig, heeft Amitābha in den haartooi, houdt zijn rechterhand in *varadamudrā* en links de *padma* en zit in *lālitasana* of zelfs in *rājalīlāsana*. Een gelijke rol spelen de beide hoofdtypen van Mañjuçrī; zoo *Mañjughoṣa* <sup>7)</sup> (het „Lieflijk Stemgeluid”), wiens naam in feite niet anders is dan een euphemisme voor de „leeuwstem”. Ook hij predikt, al rijdende op den leeuw,

1) Deze wijze van indirect voeren van attributen wijst in het algemeen op latere godencreaties.

2) Bhattacharyya o. c. pag. 29. bijv. *Sthiracakra*.

3) Grünwedel, *Mythologie des Buddhismus*, fig. 49, pag. 69.

4) Gordon, *Iconography of Tibetan Lamaism*, pag. 56/8.

5) Grünwedel o. c. pag. 128/9.

6) Bhattacharyya o. c. pag. 39.

7) Gordon o. c. pag. 56/8.



de Leer des Heils, de Leer der „Groote Genezing“, m. a. w. der Verlossing! Foucher beeldt deze godheid af; het is een beeld afkomstig van Magadha.<sup>1)</sup> De god voert links de utpala als eenig attribuut, terwijl hij zijn (afgebroken) rechterhand in de abhaya- of de vitarkamudrā moet hebben gehouden. Het meest waarschijnlijk is het wel de laatste mudrā geweest, aangezien die typisch is voor den beleerenden Heiland-met-de-Leeuwestem. Zijn çakti is de *donkere Simhanāda Tārā*, op een leeuwentroon gezeten en eveneens rechts de vitarkamudrā en links de utpala voerend. En zoo *Arapacana*; rechts gewapend met het lichtende zwaard, dat de duisternis der onwetendheid verdrijft en links met het boek der heilsleer (*prajñāpāramitā*) op de utpala, wordt hij, zoo hij - al of niet met zijn *witte* çakti *Sarasvatī* - een leeuw berijdt, *Simhanāda Mañjuçrī* geheeten.<sup>2)</sup> Er is tenslotte nog een genezende *Simhanāda Lokeçvara* bekend, eveneens rijdende op een leeuw (fig. 2). Deze laatste godheid is blijkbaar een combinatie van *Lokanātha* met het *Mañjughoṣa*-type van *Mañjuçrī*; reeds Foucher heette hem een „*Lokeçvara toute à fait composite, sorte de compromis entre un Çiva et un Mañjuçrī*“. <sup>3)</sup> Genoemde geleerde stond in eerste instantie zóó vreemd tegenover deze tweeledige godengedaante, dat hij zelfs dacht aan een „*fausse interprétation d'images incomprises*“, en wel als gevolg van den voor *Avalokita* abusievelijk mede gebezigten bijnaam van *Vāgīçvara* („de Heer de Welsprekendheid“), een naam van *Mañjughoṣa*. In zijn *Simhanāda*-gedaante was daarenboven aan dezen *Lokeçvara* in het *sādhana*, behalve den vereischten leeuw, ook nog de *candrasa* (op de lotus) en de *nonchalante rājālīla*-houding van *Mañjuçrī* toegeme-

ten. De hoogergenoemde *Mañjughoṣa* uit *Magadha* heette Foucher daarom later <sup>4)</sup> — m. i. ten onrechte, want hij is geen dubbelgodheid en heeft niets met *Avalokiteçvara* uit te staan — eveneens *Simhanāda Lokeçvara*!

Laat ons echter een geregelde beschrijving geven van deze laatste, voor ons betoog zoo belangrijke tweeledige *Lokeçvara*-gedaante (fig. 2; eveneens afkomstig uit *Magadha*) en wel naar de op haar betrekking hebbende elfde eeuwsche *sādhana*'s.<sup>5)</sup> Deze „*Maître Guérisseur de toutes maladies*“, die de ascetenlok van *Amitābha* draagt,<sup>6)</sup> is twee-armig, éénhoofdig, drie-oogig en geheel wit van kleur; hij heeft tot rijdier een *witten* leeuw en een hoogen haartooi, waarin *Amitābha*; hij zit in *rājālīlāsana*, is bekleed met een tijgervel (variant: draagt een ascetenkleed); hij heeft de vijf *Dhyānibuddha*'s tot stamvaders; hij houdt links een *witte* padma (*çuklapadma*), waarop een *wit* zwaard en rechts van hem staat, weer op een *witte* padma, een drietand omslingerd door een *witte* cobra (de *esculaapstaf*?), terwijl in zijn nabijheid een *witte* schedelschaal staat, gevuld met geurende bloemen. . . . . Een symphonie in wit, waarin klaarblijkelijk de *witte* *Lokeçvara*-*Çiva* overheerscht!

De schedelschaal missen wij op de bekende uitbeeldingen van den god, terwijl de *esculaapstaf* meermalen wordt achterwege gelaten; daartegenover wordt in de achteloos gehouden rechterhand weleens het priesterattribuut van den rozekrans aangetroffen.

Bij al deze gedaanten van *Simhanāda*-godheden valt het verband op, dat gelegd is tusschen de „leeuwestem“ en de „geneeskunst“. Dit is wel verklaarbaar, als men bedenkt, dat bij de verbreiding der Leer en de bekeering

1) o.c. I, pag. 115, fig. 15.

2) Grünwedel, o.c. pag. 138 en fig. 108, pag. 132.

3) Foucher o.c. I, pag. 117.

4) o.c. II, pag. 31, noot 3.

5) *ibid.* II, pag. 32/3 en *Bhattacharyya* o.c. pag. 35/6. De plaat is ontleend aan Waddell, *The Indian Buddhist Cult of Avalokita*, J. R. A. S. 1894.

6) Grünwedel o.c. pag. 130.



der ongeloovigen — gesymboliseerd door die „leeuwestem” — de door de buddhistische monnikken verrichte magische genezingen een beduidende rol gespeeld moeten hebben; een bekende genezing van lepra zou bijv. plaats gevonden hebben bij een Mongolenvorst door het citeeren van het *simhanādasādhana*, waarna hij zich aanstonds gewonnen gaf. <sup>1)</sup>

Analyseeren wij thans de te determineeren gedaante van Avalokiteśvara (fig. 1). Hij bezit de drie oogen van Ćiva en — derde aanwijzing voor zijn tweeledige natuur — twee *ongelijke oorbellen*: de eenvoudige open ring rechts, aan zijn „lichte” Avalokiteśvara-Ćiva-zijde en de juweelen oorhanger links, aan zijn „donkere” Mañjuĉrī-Viṣṇu-zijde. Hij is hiermede duidelijk getypeerd als een buddhistische *Harihara* (half Viṣṇu - half Ćiva). Dezelfde ongelijke oorbellen draagt een Tārā uit *Samataṭa* <sup>2)</sup>; hier zijn de sieraden uiteraard andersom geplaatst t.w. rechts de oorhanger van de donkere, hier de „vrouwelijke” zijde en links die van de lichte („manlijke”) helft. Zij is geheeten *Buddharddhi Bhāgavatī Tārā*, de Tārā die de bovennatuurlijke macht (ṛddhi) bezit van Buddha! Een soort buddhistische *Ardhanārī* (half Tārā-half Buddha) dus. Bhattasali begreep volgens zijn zeggen hare benaming niet en Foucher zweeg over hare dubbele geaardheid. <sup>3)</sup> Deze donkere Tārā op een leeuwentroon, met haar rechterhand in de *varadamudrā* als Avalokiteśvara en in haar linkerhand de utpala van Mañjuĉrī, zou een geëigende gezellin voor onzen bodhisattva kunnen zijn! Behalve de genoemde oorsieraden draagt onze god nog een klein gouden ringetje (op de foto zichtbaar aan het linkeroor) in elke oorlel, juist boven de beschreven oorhangers, een

typisch Indisch, on-Javaansch versiersel. Hij draagt een hoog opgebonden haartooi, een soort *jaṭāmakuta* als Ćiva, waaruit, evenals bij *Simhanāda Lokeśvara*, een *lange lok* op den rug afhangt. Deze „ascetenlok van Amitābha” is op de, hoewel grootendeels door de *prabhā* bedekte, geheel afgewerkte rugzijde van ons beeld duidelijk aangegeven (fig. 3). Hij vertoont voorts rechts de *varadamudrā* (gunstonschenkende handhouding) van *Lokanātha*. In de geopende rechterhand is een (oorspronkelijk vergulde?) *cakra* afgebeeld, gewoonlijk een teeken van grootheid en goddelijkheid, hier vermoedelijk tevens symbool van zijn Mañjuĉrī-Viṣṇu-aard. De opgeheven linkerhand hield oorspronkelijk tusschen de opgestoken wijs- en middelvingers (*tarjanīmudrā*), als bij *Lokanātha* een *lotusbloem*, waarvan thans nog slechts een stuk van den vergulden steel bewaard is gebleven. De achterhanden voeren rechts de *rozekrans* (*akṣamālā*) van den priester-asceet en links het *boek*, oorspronkelijk wellicht het *Kruidenboek* (*ośadhaveda*), dat de kennis inhield van het „heilende kruid”, het *Kruid des Eeuwigen Levens* en dat langs dezen weg het equivalent is geworden van het *Boek der transcendentale Kennis* (*prajñāpāramitā*). De middenhanden voeren rechts een soort *vitarkamudrā*, als van den genezenden Buddha *Simhanāda* en van den Mañjughoṣa van *Magadha*, en links de *kamaṇḍalu*, de waterkruik van den asceet. Voorts draagt hij, evenals *Simhanāda Lokeśvara* om de heupen het *tijgervel* (zonder den kop), tot op de enkels afhangend, als de beenbedekking der buddhistische *bhikṣu's*, een typische ascetendracht, waarvan de lichte strepen zijn aangegeven door zilveren banden <sup>4)</sup>. Los om de heupen,

1) Ibid, pag. 152.

2) Bhattasali o.c. pl. IIa en pag. 14.

3) o.c. I, pag. 135 en 211/2.

4) Zie ook de duidelijk aangegeven lichte banden van het ascetenkleed van den *Simhanāda Lokeśvara*, afgebeeld in fig. 2. Ook bij *Arapacana* komt dit kleed

wel voor; men vergelijke de afbeelding bij Bhattasali o.c. pl. VII, waar de breede strepen mede duidelijk zichtbaar zijn. Hetzelfde is het geval bij den, bij *Bhattacharyya* o.c. pl. XXd afgebeelden *Lokanātha* en bij de groene Tārā, die ascese verricht in het *açoka-woud* (*Khadiravanī Tārā*, pl. XXXII).



in een breeden strik over het lotuskussen vallend, ligt de band (*paṭṭa*), waarin hij, indien hij als *Simhanāda Lokeṣvara* in de *rājalīla*-pose had gezeten, in de *lalitāsana*, de rechterknie zou hebben gesteund, een zithouding, die op de Barabudur-reliefs meer dan eens is afgebeeld. Behalve het kastekoord (*upavīta*) draagt hij nog een halsketting, pols- en voetbanden, welke sieraden de latere, uitgesproken *çivaitische Simhanāda Lokeṣvara* volgens sommige *sādhana's* niet meer voert <sup>1)</sup>.

Ligt het nu niet voor de hand om in dezen *bodhisattva* een *Simhanāda Lokeṣvara* te zien, zij het ook in een afwijkende — vrij zeker zelfs een oudere — gedaante dan die in de 11e eeuwse *sādhana's* is beschreven? Mist hij den *esculaapstaf* en zeer waarschijnlijk zelfs de *candrasa* op den lotus, daartegenover is hij nog gekenmerkt door de *ascetenlok* van *Amitābha-Simhanāda* en is hij nog duidelijk een tweeledigheid nl. van *Lokanātha* en *Mañjughoṣa* of *Vāgiṣvara*. Overigens voert hij eveneens attributen van den *ascetischen Çiva* (drie oogen, *ascetenkleed*, *ascetenkannetje* en *roze krans*) en is hij op een *leeuwentron* gezeten.

In de *Sikṣāsamuccaya* van *Çāntideva* (675 — 730 A. D.) komt de *bodhisattva Simhanāda* reeds voor, <sup>2)</sup> al is niet bekend hoe men hem zich toen gerealiseerd had. Het is echter denkbaar, dat de gedaante, die hij volgens de ons overgeleverde *sādhana's* had, in de eenige eeuwen oudere, vroege *Pāla*-periode waaruit ons beeld dateert, zich nog niet had gekristalliseerd. In plaats van deze latere combinatie van *Lokanātha* met het *lichte*, een zwaard als aanvullend attribuut op de *utpala* voerende *Mañjughoṣa*-type van *Mañjuçrī* (fig. 2), zou voor onzen *bodhisattva* de tweeledigheid van dezen „genezenden” *Lokanātha* — wiens *varadamudrā* en *padma* hij in de voorhanden voert — met het oudere type

van den een leeuw berijgenden, de *vitarkamudrā* en de *utpala* voerenden *donkeren „heelmeester” Mañjughoṣa* verkozen kunnen zijn. Een aanwijzing hiervoor is te zien in de bij ons beeld in de *prabhā* gebezigde donkere emblematische van *Mañjuçrī*. Wij hadden uiteraard zekerheid gehad, indien niet juist het hoofdattriboot in de linkerhand — de lotus — ware afgebroken. Uit den bewaard gebleven *vergulden* bloemsteel kan echter zonder twijfel worden afgeleid, dat het een *gouden lotus* moet geweest zijn en wel een *gouden padma* (*kanakagaurapadma*); in ieder geval niet de *çuklapadma* (de witte lotus), want die had uiteraard een *zilveren* steel vereischt en slechts op den witten lotus wordt de lichtende *candrasa* gedragen!

Aan ons beeld was dan op afdoende wijze, en toch geheel in stijl blijvend, aangegeven dat het geen gewone, *roode* *padma* was van *Lokanātha*, die de godheid hanteerde. De drie *zilveren* oogen, de *zilveren* enkelbanden en de *zilveren* strepen van het *ascetenkleed* in de *witte* kleur van *Avalokiteṣvara-Çiva* hadden dan goed opgewogen tegen de *gouden* lippen, de *gouden cakra* in de open palm der rechterhand en de *gouden padma* in de linker, alle in de *goudgele* kleur van *Mañjuçrī-Viṣṇu*. Ook de *Amitābha* in de coiffure, die normaliter *rood* is als de *padma*, is om dezelfde overwegingen *verguld* geweest en niet *verzilverd*, want *Amitābha* is alleen *wit* als hij — en dus ook zijn „spiritueele” zoon — uitsluitend *Çiva*-kwaliteiten bezit en hier bepaalde hij de kula van de *Çiva-Viṣṇu*-tische twee-eenheid van *Lokanātha* en *Mañjughoṣa*! Deze symphonie in *wit en geel* past geheel bij het oorspronkelijke *Hārīhara*-karakter van onzen *bodhisattva* met de nog ongelijke oorbellen. Het ligt overigens in de normale evolutielijn dezer *mahāyānistische* goden om naarmate zij meer *tantrisch* uitgroeiden, zich om te vormen in manifestaties, waarin het *Hara-Çiva*-element overheeft en het

<sup>1)</sup> Bhattacharyya, o.c. pag. 36.

<sup>2)</sup> Bhattacharyya, *Buddhist Esoterism*, pag. 123.



Hari-Viṣṇu-element op den achtergrond is gedrongen. Bij den lateren *Simhanāda* *Lokeṣvara* der *sādhana*'s zijn daarom zelfs *Avalokita*'s *roode* *padma* en *Mañjuṣrī*'s *gele* *leeuw* geheel *wit* geworden en was diengevolge het aanvullende attribuut van het zwaard — al is ook dit wit geworden — op dien *lotus* noodig om den geheel „verbleekten” *Hari-Maṇjuṣrī*-aard te accentueeren! Bij een *gele* *padma* en een *gelen* *Amitābha* was het zwaard echter overbodig, terwijl dan tevens aan de reguliere uitbeelding van *Lokanātha* het minst geweld behoefde te worden aangedaan!

Resumeerend zou dus onze *bodhi-*

*sattva* een minder tantrische voorlooper kunnen zijn van dien lateren *Simhanāda* *Lokeṣvara* (fig. 2) en wellicht een, zooals ook *Āntideva* kan hebben voor den geest gestaan, een, die in elk geval beter paste in het kader van den tijd der eerste *Pāla*-vorsten van Bengalen. Reeds toen kon men echter, zooals ook ons beeld uitwijst, aan dezen *Simhanāda* *Lokeṣvara* met de man-vrouwelijke oorbellen niet ontzeggen „le caractère féminin de sa beauté” (zie fig. 1 en 3), zooals Foucher terecht opmerkte van de latere, meer *çivaitisch* georiënteerde gedaante van dezen Genezenden Heiland (fig. 2).

Noot. Voor de publicatie van het beeld gaf Pangeran *Haria Hadiwidjaja*, Directeur van het Museum *Sriwedari*, welwillend toestemming.



# GEEN EIGEN WIJSBEGEERTE?\*)

DOOR

Dr. P. ZOETMULDER.

Een zinnetje in het rapport-Brugmans, dat in het Novembernummer van Djawa gepubliceerd werd, vraagt om reactie.

Niet alsof het het eenige zou zijn, dat nadere bespreking verdient. Goddank niet! Want het meest vernietigende oordeel, dat over een rapport te vellen is, is wel de uitspraak, dat er niets naders over te zeggen valt. Daarvoor is in dit geval geen gevaar. Er is over gesproken en er zal nog niet het laatste woord over gezegd zijn. Doch dit tijdschrift lijkt niet de meest geschikte plaats om dit in den breede te doen.

Als we voor die enkele korte passage een uitzondering maken, dan is dat, omdat zij zoo van nabij de doelstelling van Djawa raakt. Er wordt namelijk in gesproken over autochtone wijsbegeerte; of liever: er wordt niet over gesproken. Want het is juist het ontbreken van wat men autochtone wijsbegeerte zou kunnen noemen, hetgeen kort en krachtig, als een voor geen nadere discussie vatbare stelling, wordt geponeerd.

En de lezer van Djawa, die zich voor het Javaansche geestesleven interesseert, zal even verwonderd hebben stilgehouden, het nog eens hebben overgelezen, en dan zijn doorgegaan, daarbij, al naar gelang zijn critisch vermogen op dit punt, óf op het gezag van deze uitspraak zich neerleggend bij het vooruitzicht, in de Javaansche cultuur geen uitingen van wijsbegeerte te zullen aantreffen, óf in dit onderdeel het rapport als leiddraad verwerpend.

Voor de duidelijkheid zij eerst de tekst van bedoelde passage even in herinnering geroepen:

„Op mijn reis door Britsch-Indië heb ik meermalen de vraag gesteld:

\*) Zie ook Tijdschrift-overzicht pagina 55 (Red).

welke wijsbegeerte wordt gedoceerd, oostersche of westersche?

Het antwoord luidde steeds: „Beide. Wij brengen de studenten met alle belangrijke gedachtenstelsels in kennis.” Deze opvatting kan ook voor Indië worden aanvaard, zij het met deze beperking dat, anders dan in Voor-Indië, van autochtone filosofie hier te lande geen sprake is, zoodat vanzelf bij het onderwijs de nadruk sterker op de westersche filosofie zal vallen.”

Het gaat hier dus over de stof, welke het onderwijs in de wijsbegeerte zal moeten omvatten. Zal de Oostersche wijsbegeerte daartoe behooren?

Het antwoord is, als we de bedoeling goed begrijpen: ja, want ook daarin vinden we belangrijke gedachtenstelsels. Doch terwijl in Voor-Indië Oostersche en Westersche wijsbegeerte gelijkberechtigd naast elkaar staan, zonder een bepaald accent op één van beiden boven de andere, zal hier te lande de Westersche filosofie boven de Oostersche de nadruk krijgen, daar er van autochtone filosofie geen sprake is.

Men is geneigd, meer dan één vraag als kantteekening bij deze alinea uit het rapport te plaatsen. Zoo zou men kunnen vragen: Gesteld, dat er van autochtone filosofie geen sprake is, is het dan zonder meer duidelijk, dat de nadruk sterker op Westersche filosofie moet vallen, waar het hier een onderwijsinrichting in een Oostersch land en voor in hoofdzaak Oostersche studenten betreft?

Of ook: voor het geval er wél autochtone wijsbegeerte aanwezig is, - zooals dat is in Voor-Indië, - moeten we dan alle gedachtenstelsels, Oostersche en Westersche, als volkomen gelijk



behandelen? m. a. w. is, nog afgezien van den feitelijken toestand hier, het aangehaalde standpunt der zegslieden in Britsch-Indië als juist te aanvaarden?

Dit zijn echter kwesties, die ons hier niet onmiddellijk bezighouden. Waar we ons in deze korte opmerking in Djawa toe willen beperken, is deze vraag: In hoeverre berust de uitspraak, dat er van autochtone filosofie hier geen sprake is, op waarheid?

Het is hierop, dat we willen trachten een antwoord te geven. En slechts zijdelings zal in dat antwoord ook iets uit de twee andere kwesties impliciet betrokken worden.

Bestaat hier een autochtone filosofie? Of is er in de inheemsche cultuur, en we willen om begrijpelijke redenen hier vooral de Javaansche beschouwen, niets, dat den naam van filosofie verdient? De uitspraak van het rapport is apodictisch: er is geen sprake van. Waaruit we toch wel gerechtigd zijn, te concludeeren, dat de aanwezigheid van filosofie in welken vorm ook wordt ontkend. En het is hier- tegen, dat we zouden willen opkomen.

Het gaat er dus niet om, of we in de Javaansche cultuur een of meer uitgewerkte en afgeronde wijsgeerige systemen aantreffen. Het gaat er ook niet om, of we hier een origineele, op eigen bodem onstane en tot eigen vorm uitgegroeide filosofie kunnen vinden. Dat zijn kwesties, waarbij onze bezwaren tegen een negatief oordeel heel wat geringer zouden zijn. Doch neen: het gaat erom, of we werkelijk wijsgeerig denken, in welke gedaante zich dit ook moge vertoonen, aan de Javaansche cultuur, hetzij in haar ouden, hetzij in haar meer modernen vorm, moeten ontzeggen.

Het zou een hard oordeel over deze cultuur zijn, als dit werkelijk het geval was. Gelukkig echter zijn we, op grond

van de feiten, van meening, dat zij dit oordeel niet verdient.

Er is in het Javaansche geestesleven, waardoor de cultuur gedragen wordt en waaraan ze haar inhoud ontleent, wel degelijk een pogen aan te wijzen om te komen tot den dieperen grond der dingen; een vragen naar wat achter de uiterlijke verschijnselen ligt en er de verklaring of de diepere fundeering van is. Er is met name een zoeken naar de beteekenis van 's menschen leven, zijn afkomst en zijn einddoel, zijn verhouding tot God en wereld. En mogen we de uitingen daarvan, de oplossingen, die men voor die vragen, voor dat zoeken gevonden heeft, geen wijsbegeerte noemen?

Want al is het niet gemakkelijk tot een definitie van filosofie te komen, die door allen wordt aanvaard; al zal ieder filosofisch stelsel weerspiegeld worden in de omschrijving, die het van zijn doelstelling, de wijsbegeerte, geeft, zoodra men een zeer algemeen begrip tot scherper bepaling wil vernauwen; al onthoudt zich ook het rapport, juist daarom waarschijnlijk, van een nadere uitspraak over dit punt, — toch zal men onder wijsbegeerte wel dit moeten verstaan: een zoeken met eigen krachten naar een verklaring der fenomenen, der verschijnselen, welke verklaring zoo diep mogelijk wil gaan en afdoende wil zijn.

Dit is wel ongeveer, wat door alle richtingen met wijsbegeerte wordt bedoeld. Anders zien we niet, hoe een vruchtbare discussie mogelijk is en hoe het zin heeft, over een faculteit van letteren en wijsbegeerte te spreken.

En áls dat wijsbegeerte is, waarom zouden daaronder dan niet vallen de pogingen tot verklaring van het leven en zijn uitingen, van den mensch en zijn einddoel, van het zichtbare in zijn relatie tot het onzichtbare, van het betrekkelijke tot het absolute, van de plaats, die de mensch in den cosmos inneemt, zooals



we die in zoovele Javaansche bespiegelingen aantreffen?

Nogmaals: het gaat hier nu niet om de waarde dier oplossingen, om hun bruikbaarheid voor de vorming van een geestesleven, dat in overeenstemming is met de omstandigheden en de eischen van dezen tijd. Het gaat hier nú alleen om het aanwezig zijn, of ooit in een of anderen vorm der Javaansche cultuur aanwezig geweest zijn, van zulk een streven. Dan immers „is er sprake van autochtone filosofie” en de uitspraak van het rapport weerlegd.

En we meenen, dat hieromtrent geen twijfel behoeft te bestaan.

Ver zijn de onderzoekingen in het gebied van de Javaansche literatuur nog niet gevorderd; maar toch wel ver genoeg, om materiaal te verschaffen voor het fundeeren van ons standpunt.

En we behoeven ons zelfs niet tot de literatuur te wenden om wijsgeerig denken aan te treffen. Een kennis nemen van wat er leeft onder het Javaansche volk; onder hen niet alleen, die op de eerste plaats als de dragers der Javaansche cultuur beschouwd mogen worden en een elite vormen, maar zelfs ook onder het gewone volk, is voldoende om zich te overtuigen van hun liefde voor wijsgeerige bespiegelingen.

Nog steeds gaat de leerling van plaats tot plaats op zoek naar den goeroe, die hem zal binnenleiden in de hoogere kennis, die hem het inzicht, de wijsheid, zal verschaffen, waardoor hem de beteekenis van zijn eigen wezen, van leven en dood, van God en wereld, tot klaarheid gebracht wordt. De populariteit van een figuur als Wërkoedara, die op zoek naar het levenswater de inwijding in de hoogste kennis en het ware inzicht ontvangt, kan hier een aanwijzing zijn, hoezeer in den Javan dit streven ingeworteld ligt.

Kennis maken met en zich inleven in het Javaansche leven kan zelfs tot

de conclusie voeren, dat er in breeder lagen van het volk belangstelling voor deze vragen en hun oplossing leeft dan in menig „Westersch” land. En een niet onaanzienlijke literatuur, ook uit de laatste honderd jaar en nu nog verspreid in vele kringen, is er om die conclusie te bevestigen.

Het is waar, dat er diepgaand verschil is tusschen de Westersche philosophische systemen en deze uitingen, fragmentarisch vaak en weinig samenhangend, van wijsgeerige bespiegeling. Daar is vooral dit groote onderscheid tusschen een groot deel der Westersche wijsbegeerte en de Oostersche, dat men in de laatste nooit de wijsbegeerte om haarzelf beoefent. Het weten is er steeds een middel om tot de volmaaktheid te geraken; een stap op weg naar de verlossing of zelfs het bereiken daarvan; de eenige weg, waarlangs de mensch tot zijn einddoel kan komen.

Nergens vinden we, zooals dit in het Westen zoo menigmaal het geval is, een tegenstelling geconstrueerd tusschen wijsbegeerte en Godskennis. In het Oosten is juist de opperste wijsheid en het hoogtepunt dus der wijsbegeerte het kennen van God, van het Absolute, en 's menschen verhouding daartoe. En daarom is er de wijsbegeerte niet, zooals vaak in het Westen, gelaïciseerd; niet geworden tot een veld van verstandelijke activiteit, waar men al wat op godsdienst betrekking heeft, angstvallig van buitengesloten houdt.

Ook zijn deze uitingen van Javaansch wijsgeerig denken nooit door een filosoof bijeengebracht tot een systeem, zooals dit wel in Voor-Indië geschiedde. Wanneer we een vergelijking zouden zoeken met de wijsbegeerte daar, zouden we kunnen zeggen: het Javaansche wijsgeerige denken bevindt zich in het stadium der Upanisjaden, doch geen Vedanta is erop gevolgd, die de gegevens tot een afgerond geheel trachtte te vereenigen.



Het is teekenend, dat een recensent in een Voor-Indisch tijdschrift zijn bespreking van een studie over de Javaansche wijsgeerig - godsdienstige literatuur der laatste eeuwen den titel gaf van: Javanese Upanishads. Dat was de indruk, die deze literatuur op hem gemaakt had.

Doch zooals men spreekt van de wijsbegeerte der Upanishaden, zoo is men evengoed gerechtigd, op grond van deze Javaansche „autochtone” literatuur, van autochtone wijsbegeerte te spreken. Quod erat demonstrandum.

Het zij ons vergund, enkele grepen uit de Javaansche letterkunde te doen, om onze bewering met concrete voorbeelden duidelijk en aannemelijk te maken. Aan iets, dat op volledigheid lijkt, moet men hierbij niet denken; evenmin aan iets nieuws. We geven slechts enkele aanhalingen uit datgene, dat ons het beste bekend is: de meer moderne Javaansche soeloek-literatuur, om nog een tweetal voorbeelden uit een Oud-Javaansch geschrift ter aanvulling eraan toe te voegen. En verkeerden overigens in het gelukkige geval, dat ieder verwijt van onvolledigheid niet een verzwakking, maar een bevestiging van onze stelling is.

Een stuk ontologie vinden we b. v. in een soeloek, waarin de aard van het geschapene wordt nagegaan: hoe het zich bevindt tusschen het absolute niet-zijn en het ware, absolute zijn, dat de Heer is. De laatste is in en uit zichzelf; het geschapene is geheel en al afhankelijk, heeft niets uit zichzelf en zijn taak is slechts: te wijzen naar het absolute Zijn. Maar als zoodanig is het toch ook weer geheel te onderscheiden van het niet-zijn zonder meer.

Duidelijk Neo-Platonische invloeden, via Islamietische mystiek op Java gekomen, vinden we in de herhaaldelijk uiteengezette leer der zeven graden van emanatie, volgens welke al het bestaande

uit het absolute Zijn voortkomt. Soms hoort men nog de weerklank van een scholastiek dispuut, zooals b. v. de uiteenzetting over het wezen der „vaststaande essenties”, min of meer te vergelijken met goddelijke ideeën, waarin men een hulpmiddel zoekt ter verklaring van de veelheid, die uit de eenheid voortkomt.

In allerlei vormen en op allerlei wijzen treffen we bespiegelingen aan over de verhouding tusschen God en mensch, tusschen het absolute zijn (woedjoed moetlak) en het relatieve zijn (woedjoed ilapi), bespiegelingen, waarbij steeds de praktijk van de ecstatische eenwording tusschen knecht en Heer op den achtergrond staat, maar die toch pogingen zijn, er een verklaring voor te vinden, en daarbij trachten door te dringen tot den zin van al het bestaande.

Mogen we dan niet met het volste recht van „autochtone filosofie” spreken?

En ditzelfde mogen we doen, waar het gaat over die menigte van wijsgeerige vergelijkingen en allegorieën, waaraan de soeloek-literatuur zoo rijk is en die er, naar onze smaak, de grootste aantrekkelijkheid van vormen.

We vinden er de goddelijke wajang-speler, die vóór het ontstaan der wereld zijn spel speelt, waarbij de goddelijke ideeën reeds tot een lakon geordend worden, voordat ze in werkelijkheid op het scherm van de zichtbare wereld verschijnen. We ontmoeten de beschrijving van het maskerspel, waarbij de gewone toeschouwer zich door de veelheid der uitgebeelde personen laat bedriegen, doch de ingewijde achter alle maskers de ééne Hjang Soeksma ziet. We worden er gesteld voor een aantal paradoxen, o. a. dat de schede ingaat in de kris en dat de knecht Heer is en de Heer knecht, waarin omhuld en geheimzinnig, maar daarom des te aantrekkelijker, voor den ingewijde de verhouding van God tot mensch wordt uitgebeeld.



In de Oud-Javaansche literatuur ontbreken de geschriften, die men onder wijsgeerig-godsdienstige letterkunde zou kunnen rangschikken, ook allerminst. Doch behalve deze, die zich ex professo met dit onderwerp bezighouden en de Hindoe-Javaansche pendant van de soe-loekliteratuur vormen, vindt men ook in de andere genres meer dan één plaats, waar wijsgeerige ideeën haar neerslag hebben gevonden.

We willen volstaan met te verwijzen naar den kekawin Arjunawiwāha, in het bijzonder naar zang 10 en 11, die de hulde van den asceet Arjuna bevatten, gebracht aan Sjiwa, wanneer deze in zijn goddelijke gedaante zich hem geopenbaard heeft, en naar zang 4 en 5, het gesprek van Indra in de gedaante van een ouden asceet met Arjuna weergevend.

Men leze b.v. in de eerste passage deze beschrijving van het Opperwezen: <sup>1)</sup>

Het alomvattende geheel omvat-  
tend zijt Gij, de kern van het  
Hoogste Wezen, moeilijk te vatten.  
Uit Uw souvereine wensch vloeit  
voort het zijnde en het niet-zijnde,  
het grove en het fijne, het leelijke  
en het schoone.

Ontstaan, bestaan en vergaan van  
het gewordenen zijt Gij, en de oor-  
zaak daarvan. Oorsprong en doel  
van de geheele wereld zijt Gij, het  
Subtiële Zelf zoowel van het zinne-  
lijk-waarneembare als van wat bo-  
venzinnelijk is.

In de tweede passage vinden we onder  
meer een onderrichting over den weg,  
om te komen tot de verlossing (kalēpa-  
sēn), die gelegen is in het inzien van de  
voosheid en de ijdelheid der zichtbare  
wereld. Er is slechts één middel om niet  
op een dwaalweg te geraken, om niet  
de onsterfelijkheidsdrank te vergooien  
voor vergif, en dat is: niet naar genie-

tingen te streven; zich niet te laten  
vangen in de strikken der zintuigen, in  
de verblinding der hartstochten. Want  
heel deze wereld is in waarheid slechts  
een zinsbegoocheling, een tooverspel;  
en erin opgaan is te vergelijken met de  
dwaasheid van hem, die weent en be-  
droefd is bij het aanschouwen van het  
poppenspel, terwijl hij toch weet, dat  
het slechts gesneden leer is, dat daar  
beweegt en spreekt.

Deze enkele voorbeelden uit ver uit-  
eenliggende gebieden der Javaansche  
literatuur, voorbeelden, die nog met  
vele te vermeerderen zouden zijn, mo-  
gen volstaan voor ons doel, dat slechts  
hierin bestaat: aan te toonen, dat er van  
autochtone filosofie wel degelijk  
sprake is, zoodat men haar niet geheel  
onopgemerkt voorbij kan gaan, wanneer  
men over het doceeren van wijsbegeerte  
aan een hoogeschool hier te lande zijn  
plannen maakt.

Een geheel andere zaak is echter, of  
men haar in dit onderwijs een centrale  
plaats moet geven. Gezien het karakter  
van deze wijsbegeerte, die slechts uit  
brokstukken bestaat en nooit tot een  
samenhangend geheel is verwerkt, is er  
o. i. geen twijfel aan, of het antwoord  
op deze vraag moet ontkennend luiden.  
Daarvoor is haar waarde voor de ver-  
standelijke vorming en de karakteront-  
wikkeling van den student, die gereed  
gemaakt moet worden voor een plaats  
in deze maatschappij, waar Oost en  
West elkaar raken en doordringen, ten  
eenenmale onvoldoende.

Doch haar geheel voorbijgaan als  
een te verwaarloozen factor, is een  
ander en evenzeer te mijden uiterste.  
Men zal in de keuze der te behandelen  
stof en in den opzet van het vak wijs-  
begeerte als onderdeel van het program  
der litteraire faculteit rekening hebben  
te houden met wat er aan wijsgeerige  
ideeën hier leeft en ook met wat uit  
uitheemsche culturen de belangrijkste

<sup>1)</sup> C.C. Berg wijdde aan deze zangen een uitvoerige studie: *De Āwa-hymne van de Arjunawiwaha*, in Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië dl. 90 (1933) 173-238. In het aangehaalde volgen we zijn vertaling.



beïnvloedende factoren erop geweest zijn.

Zóó immers toont men te begrijpen, dat het hier een instituut van hooger onderwijs betreft, dat, hoezeer ook uit den aard der gegeven omstandigheden op Westerschen leest geschoeid, toch niet onverschillig kan staan tegenover het feit, dat het opgericht is in een Oostersch land, de bekroning vormt van het onderwijssysteem aldaar, en een deel op zich genomen heeft van de taak, een elite te vormen uit de kinderen van dat land, waarbij de band met het eigene zooveel mogelijk dient gerespecteerd te worden, willen ze niet als ontwortelden en vreemden komen te staan tegenover hun volk en hun beschaving.

We kunnen ons dan ook niet zonder meer vereenigen met de zienswijze der

Britsch-Indische raadslieden, die de studenten met alle belangrijke gedachtenstelsels, zoowel Oostersche als Westersche, zonder verder onderscheid, in kennis willen brengen. Afgezien van de praktische onuitvoerbaarheid van dezen opzet, meenen we, dat er een zekere gradatie van belangrijkheid bestaat en dat één der factoren, waardoor deze bepaald wordt, de samenhang is dier stelsels met de cultuur van het land, waar het onderwijs gegeven wordt en voor welks ontwikkeling het bestemd is.

Men neme deze bladzijden voor wat ze zijn: de kanteekening van een belangstellende in de Javaansche cultuur. En vooral niet als aansporing, op iedere alinea van het rapport-Brugmans een reactie van gelijken omvang te laten volgen!



## TIJDSCHRIFTOVERZICHT.

De Indische Geschiedenis aan de Nieuwe Letterkundige Faculteit, door H. J. DE GRAAF.

In het tijdschrift Djawa (20ste Jaarg. No. 6) is zo even gepubliceerd het „Rapport inzake een te Batavia op te richten Faculteit der Letteren”, door Dr. I. J. Brugmans.

Hoofdstuk IV van dit gedegen stuk werk is gewijd aan de studie der geschiedenis en heeft mij aanleiding gegeven tot het maken van enige opmerkingen. Een belangrijk punt van overweging bij het schrijven van dit hoofdstuk is geweest of men de nadruk zal leggen op de studie van de geschiedenis van Indië, dan wel op de Europese geschiedenis.

Met den schrijver ben ik het volkomen eens, waar hij meent, dat aan de geschiedenis van het Westen een belangrijke plaats moet worden toegekend, naast een door de instelling van een of meer leerstoelen in de geschiedenis bedoelde intensievere beoefening der geschiedenis van Indië.

Zijn argumentatie kan ik echter niet beamen: „De invloed van het Westen, met name van Nederland, is staatkundig, economisch en cultureel zoo diep geweest, dat verwaarloozing daarvan de Indische geschiedbeoefening onvruchtbaar zou maken” (p. 397).

Laten wij vooreerst vaststellen, dat iedere verwaarlozing te laken is. Doch op het ogenblik hebben wij heus niet te strijden met een verwaarlozing van het Nederlandse element bij de Indische geschiedbeoefening. Tot dusver is meestal (voor het tijdperk na 1600 ten minste) niets anders gedaan dan het Nederlandse element in de vorm van Compagnie of Gouvernement naar voren te schuiven. Men raadplege slechts de historische literatuur over Nederlandsch-Indië. Zeer terecht werd in 1929 geoordeeld, dat aan dit bevoorrechten van het Nederlandse element nu maar eens een eind moest komen en in hoofdzaak is deze mening nog volkomen van kracht. Immers, wanneer men de periode van 1600 tot 1940 neemt, dan is alleen voor de 2e helft het Nederlandse element van sterk toenemend staatkundig, economisch en cultureel belang (het laatste nog het minste). Eén blik op een historische kaart van Nederlandsch-Indië, waarop de vestigingen en invloedssferen der Oost-Indische Compagnie zijn aangegeven, kan U daarvan dadelijk overtuigen. Vóór 1800 stond trouwens in geheel Azië de z.g. Oosterse cultuur nog nagenoeg ongeschonden overeind. M.i. maakt Prof. Brugmans zich hier aan overschatting van de Nederlandse invloed schuldig.

Thans is die Europese invloed sterk en

daarom is het nu van grote betekenis om den Indischen student ook rond te leiden door de tuin van het Westen, doch deze intensieve Nederlandse invloed dateert eigenlijk pas van den laatste halve eeuw. Bovendien zou men verbaasd staan, als men eens wist, wat er van sommige Europese cultuurelementen in deze Oosterse samenleving terecht kwam. Het Oosterse element, thans teruggedrongen, is wellicht sterker dan men denkt. Schrijver stelling: „Een studie van de Indische Geschiedenis, die het accent sterk op het autochthone zou leggen en den westerschen invloed zou verwaarlozen, zou haar doel voorbijschieten”, zou ik wat het tweede gedeelte betreft, willen wijzigen in: „en den westerschen invloed ook niet zou verwaarlozen, zou midden in de roos schieten”.

Het gaat niet aan bij de studie der geschiedenis om utiliteitsredenen te kiezen voor een bepaald element, het Oosterse of het Westerse. Hoe sterk ook het subjectieve in de geschiedbeoefening moge zijn, de historicus zal zich steeds min of meer door zijn stof gebonden weten en waar die stof nog sterk Oosters is, zal ook zijn studie daarvan het stempel dragen. Dit is voor mij een dringende reden om met het Oosterse element volle ernst te maken en het niet in de verdrukking te laten komen, gelijk tot dusver vrij regelmatig het geval is geweest.

Men zal hier wellicht tegen aanvoeren, „dat de afgestudeerden in grote meerderheid docenten en geen wetenschappelijke werkers zullen zijn” (p. 398). Inderdaad, en nu wordt deze docenten in de Indische Geschiedenis de onmogelijke taak opgelegd les te geven in een vak, dat nog nauwelijks bestaat. Een mijner kennissen maakte eens de treffende opmerking: De Indische geschiedenis bestaat grotendeels uit hiaten. Er bestaan geen behoorlijke handboeken; wil men er iets van te weten komen, dan moet men links en rechts alles bij elkaar halen om althans voor zich zelf enigszins een overzicht te verkrijgen. Het is daarom m.i. een eerste vereiste, dat niet alleen docenten in de Indische geschiedenis worden gevormd, doch ook behoorlijke vakgeleerden, die de Indische geschiedenis uit het moeras halen, waar zij nu in verzonken is en die tenminste de stof verschaffen, welke de docent de jeugd kan aanbieden.

Daarom lijkt mij de huidige bezetting van de leerstoel voor geschiedenis te zwak. De



Indische geschiedenis, in zijn tegenwoordige toestand, vraagt den gehelen mens, eenvoudig al omdat voor meer dan een vraagstuk voor studies schaars zijn en dus bijna iedere kwestie tot in de bronnen zelve toe onderzocht dient te worden, wat veel tijd kost. Te lang heeft men zich bij de Indische geschiedenis met geijkte, tot in het oneindige toe herhaalde formules beholpen, iedereen, die iets ergens over geschreven had, als autoriteit gehuldigd en nagepraat, eenvoudig omdat er niemand anders was. Is het niet dwaas, dat voor de Molukken altijd nog maar weer onze brave Valentijn autoriteit is. Waar zou men zo iets in Europa dulden?

Prof. Brugmans noemt de Indische geschiedenis een *begrensd object* (p. 397). Dat is het inderdaad, indien men alleen maar kijkt naar hetgeen er gepubliceerd is. Wanneer men zich beperkt tot hetgeen de weinigen, die zich tot deze weerbarstige materie hebben aange trokken gevoeld, het licht hebben laten zien, dan is men betrekkelijk vlug door zijn stof heen. Zoals Prof. Brugmans het zelf enige malen zegt: de Indische geschiedenis is verwaarloosd. Een Hoogleraar in de Indische Geschiedenis zal dan ook minder moeten doceren, dan wel studeren en publiceren, zo mogelijk in samenwerking met zijn Europese, Chinese en Indonesische studenten, opdat er eindelijk eens een nationale Indische historische school ontstaat. Eén man kan het onmetelijke terrein onmogelijk de baas.

Immers, het gebied der Indische geschiedenis moge thans beperkt zijn, potentieel is het veel en veel uitgebreider. De bronnen zijn veel rijker dan Prof. Brugmans vermoedt. Kent hij de onuitputtelijke koloniale archieven in Batavia en den Haag? Is hij enigszins vertrouwd met de merkwaardige Inheemse en schriftelijke en mondelinge overlevering, welker studie hij aan zijn studenten aanbeveelt (p. 398, 400)? Weet hij, in hoe verre de reeds gepubliceerde bronnen ook werkelijk benut zijn?

Hoeveel vraagstukken liggen nog op antwoord te wachten. Mag ik er enige noemen?

Bijna alle locale geschiedenissen; de geschiedenis van het Indo-Europese volksdeel; het Gouvernement van Daendels; het geestelijk leven der Europeanen in de 18e eeuw; de Pasisir (kustregentschappen) in hun verhouding tot het Mataramse gezag; de Landhuurders in de Vorstenlanden; de invloed van Indië op Multatuli; een biografie van v. Imhoff, van de Vlamingh van Outshoorn enz.

Het lijkt mij niet juist en billijk om de Indische geschiedbronnen te vergelijken met „den onuitputtelijken geestelijken rijkdom van de Westerse bronnen”. Bij slot van rekening

is ons Indië ook maar een Archipel en het Westen omvat twee werelddelen. Hoe belangrijk ook geestelijke waarden mogen zijn, bij het historisch onderzoek komen zij pas op de tweede plaats, daar zij elders thuis horen: bij religie, kunst, wijsbegeerte. Heeft overigens deze Archipel op haar wijze ook niet deel genomen aan de grote geestelijke bewegingen hun eigenaardige bekoring, ook al slaat de historicus ze daarvoor niet in de eerste plaats op. De kennis van eigen land en volk moet m.i. bij de z.g. Indische geschiedenis een ereplaats innemen.

Een argument om niet te veel Oostwaarts te koersen vindt de Schrijver in de sociale bestemming van de overgrote meerderheid der studenten in de geschiedenis, n.l. het leraarschap bij het M.O. h.t.l. Het komt mij voor, dat hij geen ongelukkiger argument had kunnen kiezen. Immers, juist de middelbare scholen zijn hier voor de geschiedenis juist wat ze niet moesten zijn: te Westers. Een leraar in de plantkunde oriënteert zich, een geschiedenisleraar zelden. De meeste leraren kennen het Oosten gebrekkig, geven hun lessen precies als in Hilversum of Koevorden. Men beseft niet, dat men over Leenstelsel en Renaissance onder de palmen anders moet leren spreken dan op de 52e breedtegraad. Nog steeds is Aziatische geschiedenis min of meer een aanhangsel van die van het Westen, welks triomftocht begint in Babel en Memfis om in Londen, Parijs en New-York te eindigen.

Daarom levert niet slechts de Europese geschiedenis de Indische leerlingen moeilijkheden op, doch ook de Indische, daar deze op het L.O. en M.O. over het algemeen gegeven wordt door uiteraard weinig deskundigen en met zeer geringe animo.

Wat Indische leerlingen over de gebeurtenissen in hun eigen land te horen krijgen, is meestal een caricatuur van wat Indische „vaderlandse” geschiedenis behoorde te zijn. Men raadplege slechts de z.g. leerboeken.

Tenslotte wenst Prof. Brugmans „Indië's politieke, sociale en economische ontwikkeling tegen den achtergrond van die in Europa” behandeld te zien (p. 399). Dus niet slechts dat de Westerse geschiedenis het volle pond krijgt, ook de Indische geschiedenis krijgt nog een flinke Westerse inslag. Dat is wel wat veel!

Hoe men overigens de lotgevallen van Menangkabau in de 17e eeuw, die van Siak in de 18e of die van Midden-Celebes in de 19e eeuw tegen de Europese achtergrond zal kunnen behandelen, is mij nog een raadsel.

Ik vrees daarom met een grote vrees, dat, wanneer Prof. Brugmans over Indische geschiedenis spreekt, te sterk bij hem de faits et gestes der Oost-Indische Compagnie of van



het Nederlandsch-Indische Gouvernement op de voorgrond staan. Hij spreekt ook ergens over „Compagnies-geschiedenis” (p. 398). Indien dit zo is, en ik hoop, dat ik mij vergis, zou ik het zeer betreuren, dat de Indische

jongelui nog steeds maar weer op deze verouderde, doch vooral onjuiste wijze ingewijd zullen worden in de geschiedenis van hun vaderland na 1600.

Uit: Het M.O. in Ned.-Indië, Jrg. 35, No. 37.



# MEDEDEELINGEN BETREFFENDE HET MUSEUM „SANA BOEDAJA” TE DJOKJAKARTA.

Verslag van de aanwinsten over het 2e halfjaar 1940.

## 1. Lijst van Schenkers en Bruikleeners.

Departement van Economische Zaken,

Weltevreden.

Kirtya Liefcrinck-Van der Tuuk Stichting,  
Singaradja.

Kunstarbeid, Djokjakarta.

Ir. J. L. Moens, Djokjakarta.

Dr. Sam Yoeda, Poerwardja.

R. A. Sastrodiredjo, Djokjakarta.

Ir. R. M. Soepardi, Djokjakarta.

## 2. Aanwinsten Sultanaats-collectie. \*)

- S. 249. *Kruik*, Chineesch steengoed, h. 14 cm, inhoudende: een zwartsteen *bijl*, l. 17.5 cm.; een ijzeren *klapperschraper* op twee pootjes, l. 15 cm.; een Hindoe-Javaansch bronzen *spiegelhandvat* (l. 5 cm.), waarop *en relief* een staande vrouw.  
Herkomst: Kl. Krapjak; OD. Kenaran; D. Kalasan; Kb. Djokjakarta.
- S. 250. *Kenđi* (koper) met deksel en tuit; h. 22 cm.  
*Cylindrische kom* (koper); d. 16 cm., h. 11 cm. Rand versierd met bloempot (?), lotus, çankha en çri-teeken.  
*Schel* (brons) in den vorm van een stūpa met 5-puntige wajra-knop; h. 13 cm.  
*Bel* (brons) met drie klankgleuven; aan de onderzijde drie in een gelijkzijdigen driehoek liggende punten en in top een lotus; bel-oppervlak verdeeld in drieën, elk deel versierd met een bloemmotief op een fond van uitstaande punten; d. 10.5 cm., h. 16 cm.  
Twee dito *bellen* (brons), alleen met een parelrand versierd; h. 9 en 10 cm., d. 5.5 en 7 cm.  
*Belletje* (brons), gewoon type: h. 5.5 cm., d. 4 cm.  
*Spiegel* (brons) met àjour bewerkt handvat (beschadigd), versierd met 2 menschenfiguren; d. 13 cm.  
*Wierookvat* (beschadigd) met steel, geslagen roodkoper; d. 12 cm., h. 8 cm.  
Drie koperen *ringen*; d. 5 cm. (armbanden ?)  
Vijf *ijzeren werktuigen*.

Eén vondst; herkomst: Kl. Karangtengah; OD. Panggang; Kb. Goenoeng Kidoel.

- S. 251. Vlakke bronzen *schaal* met opstaanden rand; d. 37.5 cm.  
Drie *ijzeren werktuigen*.  
Herkomst: Kl. Moela; OD. en D. Wanasari; Kb. Goenoeng Kidoel.
- S. 252. 65 Chineesche *kèpèngs* in vaasje van Chineesch steengoed (beschadigd).  
Herkomst: Kl. Nagasarèn; OD. Gamping; Kb. Bantoel.
- S. 253. *Zuil* (steen) van Tjandi Abang, met inscriptie.  
Herkomst: Kl. Djragoeng; Kb. Kalasan.
- S. 254. *Zuil* (steen) met inscriptie van 804 çaka.  
Herkomst: Kl. Demangan; OD. Kotagedé; Kb. Bantoel.
- S. 255. 311 *Twee-stuiverstukken* (zilver); Zuid-Holland 1710 - 1744 A.D.  
Herkomst: Kl. Demangan; OD. Sléman; Kb. Djokjakarta.
- S. 256. (zie nos. 5060 t/m 5067 aanwinsten 1e. halfjaar van de Museum-collectie; deze gevonden voorwerpen van oudheidkundige waarde werden door het Sultanaat opgeëischt, aangekocht en vervolgens in bruikleen gegeven aan het Museum).  
Herkomst: Kl. Gantjakan; OD. Godéan; Kb. Bantoel.
- S. 257. *Awalokiteçwara*, brons; zittend in lalitāsana tegen prabha met parasol (steel gebroken); Amitābha-beeldje in de coiffure; rechts waradamudrā, links padma; h. 19 cm.  
Herkomst: Kl. Poetjang; OD. Semin; Kb. Goenoeng Kidoel.
- S. 258. Kleine gouden *oorhanger*, versierd met 3 in een tand eindigende spiralen.  
Herkomst: Kl. Banaran; OD. Plajen; Kb. Goenoeng Kidoel.
- S. 259. 402 *Twee-stuiverstukken* (zilver), Zuid-Holland 1710-1744 A.D.  
Herkomst: Kl. Ngemplak; OD. Sléman; Kb. Djokjakarta.
- S. 260. *Topstuk* van een stūpa-vormige bel; Nandi zittend op dubbel lotuskussen; h. 4 cm.  
Herkomst: Kl. Krapjak; OD. Kenaran; Kb. Djokjakarta.

\*) Kl. = Kloerahan; (O)D. = (Onder)district;  
Kb. = Kaboepatèn; d. = diameter; l. = lengte;  
h. = hoogte.



S. 261. Drielobbige *kom* (goud); d. 12 cm., h. 4 cm.

*Halssnoer* (38 ronde gouden kralen) met hanger (amethyst, gevat in goud).

Getordeerde *staaf* (goud) in den vorm van de harp van een Hindoe-Javaansche hang-lamp; h. 16 cm.

Gouden *steel* (en *relief* versierd) van een vliegenkwast (?); l. 14 cm.

2 Gouden *oorknoppen*, bestaande uit drie op elkaar liggende, niet gesloten ringen; h. 2 en 2.5 cm.

Gouden *vingerring* met gegraveerde teekening op zegelvlak.

13 Losse *ringen* (goud), bestaande uit dunne getordeerde staafjes; d. 2 cm. Gouden *oorring* (?), glad, niet gesloten; d. 2 cm.

Twee *hangers* (amuletten?), bestaande uit drie aan elkaar gesoldeerde zilveren mamuntjes en voorzien van een oogje.

Eén vondst; herkomst: Kl. Koewarasan; OD. Gamping; Kb. Bantoel.

S. 262. Bronzen *bel* in stûpa-vorm; topstuk ontbreekt. h. 15 cm. d. 15 cm.

Staande bronzen *stier*, topstuk van (veel grootere) bronzen *bel*; h. 15 cm.

Bronzen *spiegelhandvat*; gestyleerde plant. h. 8 cm.

Eén vondst; herkomst: Kl. Nglindoerwëtan; Kb. Goenoeng Kidoel.

S. 263. Gouden *vingerring*; steen ontbreekt. Herkomst: Kl. en OD. Patoek; Kb. Goenoeng Kidoel.

S. 264. Klokvormig bronzen *deksel*; in top kleine opening uitgespaard. h. 41 cm. d. 38 cm.

Bronzen *bord* met opstaanden rand van 4 cm; onversierd. d. 31 cm.

Roodkoperen *offerschaal* met bloemvaas-versiering. d. 56 cm.

Eén vondst; herkomst: Kl. Pengawatredja; OD. Dèpok; Kb. Djokjakarta.

S. 265. Drie bronzen *potjes*; conisch. Boven-diameter resp. 12, 14 en 14,5 cm. hoogte resp. 5, 7 en 7,5 cm.

Herkomst: Kl. Ngenep; OD. Semanoë; Kb. Goenoeng Kidoel.

N.B. No. S. 245 (vorige lijst) werd sedert aangevuld met nog  $\pm 5$  Kg. V.O.C. duiten van dezelfde vondst.

### 3. Bruikleen Oudheidkundige Dienst.

Geen wijzigingen.

### 4. Aanwinsten Museum-Collectie.

N.B. No. 5060 t/m 5067 werden, in verband met de overbrenging naar no. S. 256 (zie boven onder 2), uit de museumcollectie geschrapt.

5095. *Tjindèn*, zijdebatik in rood en wit, op ikat gelijkend; de gele en groene kleuren werden na voltooiing aangebracht; afmetingen:  $65 \times 160$  cm<sup>2</sup>.

Herkomst: Djokjakarta (Pakoe Alaman).

5096. Zilveren *plaat*; versiering van zijvlak van kussen voor bruidsbed; Chineesche motieven.

Herkomst: Tegal. Geschenk ir. J. L. Moens, Djokjakarta.

5097. *Idem*; eenigszins andere versiering.

5098. Koperen *sirihdoos* in twee afdeelingen. Het schuifdeksel versierd met twee tegenovergestelde toempals in vlak relief; de knop van het deksel is een vrijstaande leeuw; afmetingen:  $5 \times 9 \times 18$  cm<sup>3</sup>.

Herkomst: Gresik. Bruikleen ir. J. L. Moens, Djokjakarta.

5099.  $\left\{ \begin{array}{l} \text{Zeven stuks } \textit{golèk-figures}, \text{ z. g. } \textit{golèk} \\ \text{topèng (een nieuwe variant), gesneden} \\ \text{door Warnawaskiṭa, Kl. Krantiṭil, Djok-} \\ \text{jakarta; resp. voorstellende:} \\ \text{Pandji Sepoeh, Ragil Koening, Bantjak,} \\ \text{Gadjah Prakosa, Klana Toendjoeng} \end{array} \right.$   
t/m  
5105.  $\left\{ \begin{array}{l} \text{Séta, Praboe Haroena en Radja Soera-} \\ \text{maḍenda, uit de Pandji-cyclus.} \end{array} \right.$

5106. *Waterketel* van geslagen geel en rood koper en voorzien van gegoten naga-tuit. Herkomst: Gresik. Bruikleen ir. J. L. Moens.

5107. *Waterketel* in den vorm van een vogel, op drie pooten; het deksel versierd met vrijstaande kleine vogel; gegoten koper. Herkomst: Gresik. Bruikleen ir. J. L. Moens.

5108. *Waterketel*, onversierd, in den vorm van een gestyleerde vogel, op drie pooten; gegoten koper. Herkomst: Gresik. Bruikleen ir. J. L. Moens.

5109. 10 stuks *Teekeningen* op lontarblad (l. 31 cm.), weergevende de geschiedenis van de badende widadari's en het gestolen kleed. Herkomst: Zuid Bali.

5110. 10 stuks *Teekeningen* op lontarblad; l. 26 cm. Herkomst: Zuid Bali.



5111. 5 stuks *Teekeningen* op lontarblad (l. 58 cm.); Tantri-fragment, verhaal van de loeteng, de tijger en de geit.  
Herkomst: Zuid Bali.
5112. 28 stuks *Teekeningen* op lontarblad (l. 24 cm.); Tjalon Arang-fragment.  
Herkomst: Zuid Bali.
5113. Houten *doos* (kropak) voor lontarhandschrift; afmetingen:  $37 \times 5 \times 8$  cm.<sup>3</sup>  
Herkomst: Zuid Bali.
5114. 7 stuks *Teekeningen* op lontarblad (l. 24 cm.); Tantri-fragment.  
Herkomst: Zuid Bali.
5115. Oude met naga's versierde *haspel* (oendar).  
Herkomst: Troesmi (Cheribon). Geschenk ir. J. L. Moens.
5116. } *Batikstempels* (tjorak tjanting tjap) in  
t/m } 19 diverse patronen, met de bijbehoor-  
5135. } rende was-bak (lojang).  
Herkomst: Jogjakarta. Geschenk van R.A. Sastrodiredjo, Djokjakarta.
5136. 2 Bronzen *staven*, (l. 12 cm.), op de uiteinden waarvan een lotusrozet is bevestigd; Hindoe-Javaansch.  
Herkomst: Djokjakarta.
5137. Geïllustreerde *lontar* (l. 50 cm.), inhoudende de 1e helft van de Tantri; 60 bladen, eerste en laatste blad blanco. Geschenk van de Kirtya Liefvriendin van der Tuuk Stichting, Singaradja.
5138. 26 stuks Oude *Cheribon-batiks*; bruikleen van het Departement van Economische Zaken te Weltevreden.
5139. Op Bali vergulde Javaansche *batik* (Lasem).
5140. } 7 stuks *Ikat-weefsels* uit Tenganan  
t/m } Zuid Bali.  
5146. }
5147. } 8 stuks *Weefsels* van Zuid Bali.  
t/m }  
5154. }
5155. } 16 stuks op Bali vergulde Javaansche  
t/m } en Maleische *batiks*.  
5170. }
5171. } 23 stuks *Beschildeerde doeken* van Zuid  
t/m } Bali.  
5193. }
- N. B. Bovenstaande 55 voorwerpen (nos. 5139 t/m 5193) werden aangekocht uit de collectie der gebroeders Neuhaus te Sanoer, Zuid Bali.
5194. Primitief *beeld* (kalksteen) van zittende man.  
Herkomst: Volgens opgave van schenker, omgeving van Trawoelan, nabij Djombang. Geschenk van Dr. Sam Yoeda, Poerwardja.
5195. } 114 *Handvatsels* van sirihstampers  
t/m } (panglotjokan) van Zuid Bali.  
5308. }
5309. } 26 *Krisheften* van Zuid Bali.  
t/m }  
5334. }
5335. Houten *Kalenderplank* (tika), versierd met gevleugelde Kala-kop; afmetingen  $13 \times 44$  cm.<sup>2</sup>  
Herkomst: Zuid Bali.
- N. B. Bovenstaande 141 voorwerpen (nos. 5195 t/m 5335) werden aangekocht uit de collectie der gebroeders Neuhaus te Sanoer, Zuid Bali.
5336. Nieuw te Jogja gebatikt *tafelkleed* met oud-Cheribonsche motieven in blauw, rood en zwart. Afmetingen  $105 \times 105$  cm.<sup>2</sup>  
Geschenk van ir. R. M. Soepardi, Djokjakarta.
5337. Modern *beeld*, gesneden uit oud wrakhout; polynesische stijl. Voorstellende een vrouw op gestaarte demon staand en een aap dragend; h. 210 cm.
5338. Modern *beeld*, gesneden uit oud wrakhout; polynesische stijl. Voorstellende een man op een demon staand en een kind dragend; h. 210 cm. Pendant van 5337.
5339. Oud steenen *beeld* van Rangda; h. 75 cm.  
Afkomstig van den, bij de aardbeving van omstreeks 1880 ingestorten tempel van Sanoer, Zuid Bali.
5340. Oud steenen *beeld*; vrouwenfiguur; h. 75 cm.  
Herkomst: als no. 5339.
5341. Oud steenen *beeld*; priester; h. 75 cm.  
Herkomst: als no. 5339.
5342. Moderne *beeldgroep*, hout, voorstellende Pan Brajoet met zijn kinderen; afmetingen:  $30 \times 30 \times 50$  cm.<sup>3</sup>
5343. Moderne *beeldgroep*, hout, voorstellende Mèn Brajoet met hare kinderen; afmetingen:  $30 \times 30 \times 50$  cm.<sup>3</sup> Geschenk van Kunstarbeid, Djokjakarta.
- N. B. De 7 bovenstaande beeldwerken (nos. 5337 t/m 5343) zijn afkomstig uit de collectie der gebroeders Neuhaus, Sanoer, Zuid Bali



5344. *Staatsiekleed* (dodot) voor bruid; blauw met wit middenveld en versierd met in bladgoud (prada) opgekleefd patroon: semèn èndol-èndol.  
Herkomst: Djokjakarta. Bruikleen Ir. J. L. Moens.
5345. *Staatsiekleed* (dodot) voor bruid (ook bezigd voor Bedaja Ketawang); versierd als 5344, doch met motief: alas-alasan.  
Herkomst: Soerakarta. Bruikleen ir. J. L. Moens.
5346. *Ketipoeng* (kleinere handtrom, behoorende tot het gamelanorkest); l. 45 cm.  
Herkomst: Djokjakarta.
5347. *Vuurpomp*; herkomst Zuid Bali. Bruikleen ir. J. L. Moens.
5348. *Deurblad* met godenfiguur: van een deur bestemd voor een godenhuisje.  
Herkomst: Zuid Bali.
5349. *Middenstuk* van een *plafondbalk* (?), versierd met een vliegende papagaai (gekleurd). Afmetingen der versiering:  $57 \times 23$  cm<sup>2</sup>. Herkomst: Zuid Bali. Geschenk van Kunstarbeid, Djokjakarta.
5350. *Mañjucrī*-beeld; h. 8 cm. Hindoe-Javaansch brons van Zuid Bali; rechts waradā-mudrā, links utpala. Het beeld zit merkwaaardigerwijze op een utpalāsana! Steunt op linkerhand achter zitvlak; halve maan in den nek en de 5 krullen op het hoofd. Afkomstig uit de collectie der gebroeders Neuhaus, Sanoer, Zuid Bali.
5351. Bronzen *lotustroon* van een staand beeld (d. 10 cm. h. 5 cm.), waarop en relief twee knielende Nandi's (h. 4 cm). Hindoe-Javaansch brons van Zuid-Bali. Herkomst als no. 5350.
5352. Scherf van een Hindoe-Javaansche *Zodiak-beker*: Herkomst als no. 5350.
5353. *Kris* met ivoren wrangka en een met gekleurde steenen bezet handvat in gedreven koper, een godheid voorstellende; scheede van hout. Lemmet in 10 bochten; l. 42 cm.  
Herkomst: Zuid Bali.
5354. *Kris* met houten wrangka en scheede en ajour bewerkte koperen overscheede (pendok). Lemmet in 6 bochten; pamor-motief: bēṇḍa segada; l. 38 cm. Herkomst: Soerakarta.
3355. *Patjoel bawakan*, voor bewerking van vlakke terreinen in zwaren grond. Houten voetblad (l. 70 cm.) met ijzeren schoen en hoog opgekruld achtereinde; onder scherpen hoek oplopende houten steel, (l. 90 cm.)  
Herkomst: Paṭi, Midden Java.
5356. Bronzen *Kanon* op affuit en wielen van koper (Inheemsch maaksel), versierd met achtpuntige ster; l. 50 cm.  
Herkomst: onbekend; aangekocht te Semarang.
5357. *Deurblad* met godenfiguur; helft van een deur van een godenhuisje. Afmetingen  $48 \times 22$  cm.<sup>2</sup>  
Herkomst: Zuid Bali. Geschenk van Kunstarbeid, Djokjakarta.
5358. *Kandelaar* (padamaran), koper, versierd met stier en slang; h. 17 cm. l. 20 cm.  
Herkomst: als no. 5350.
5359. als no. 5358; versiering: stier en ga-roeda-kop; h. 16.5 cm. l. 20 cm.  
Herkomst: als no. 5358.
5360. als no. 5358; versiering: stier; h. 8.5 cm., l. 16 cm.  
Herkomst: als no. 5358.
5361. *Bidschel* met wajra-steel, koper; h. 18.5 cm.  
Herkomst: als no. 5358.
5362. *Drievoet* met pooten in plantmotieven, koper; d. 9.5 cm. h. 7 cm.  
Herkomst: als no. 5358.
5363. Drie losse *pooten* van een drievoet, plantenmotieven eindigend in Karang-manoek-motief, koper; h. 11 cm.  
Herkomst: als no. 5358.
5364. Losse *versiering* in de gedaante van een slang, koper; l. 11 cm.  
Herkomst: als no. 5358.
5365. *Juk* van een weegschaal, versierd met Kala-kop, koper; l. 10 cm.  
Herkomst: als no. 5358.
5366. *Idem*; met ketting en haak, koper; h. 30 cm. l. 30 cm.  
Herkomst: als no. 5358.
- 5367/8. Twee geheel gelijke, gedateerde *Zodiak-bekers* met schildpad (?) en relief op den bodem; falsificaten.  
Herkomst: als no. 5358.
5369. *Deur* van een godenhuisje, versierd met bloemen en singa's.  
Afmetingen:  $55 \times 40$  cm<sup>2</sup>.



- 5370 a en b. *Zijstukken*, behorende bij no. 5369; versierd met bloemen en vogels. Afmetingen:  $43 \times 20 \text{ cm}^2$ .
5371. } 15 stuks *deuren* van godenhuisjes, versierd met snijwerk. Van verschillende afmetingen; kleinste:  $37 \times 25 \text{ cm}^2$ . (no. 5373) en grootste  $82 \times 44 \text{ cm}^2$ . (no. 5384).
5385. } t/m
5386. *Deurblad* met plantenmotieven; helft van een deur van een godenhuisje. Afmetingen:  $43 \times 20 \text{ cm}^2$ .
5387. *Idem*. Afmetingen:  $36 \times 25 \text{ cm}^2$ .
- N.B. De bovenstaande deuren (nos. 5369 t/m 5387) zijn afkomstig uit de collectie van de gebroeders Neuhaus, Sanoer, Zuid Bali.
5388. Collectie van 13 stuks batikwas-stylo's (*tjanting*), voor het trekken van lijnen van verschillende dikte, van meerdere evenwijdige lijnen tegelijk en van verschillende puntgroeperingen. Geschenk van Ir.R.M. Soepardi, Djokjakarta.
5389. Collectie van 385 stuks Zuid Balische, gekleurde en ongekleurde *prenten*; aangekocht uit de collectie van de gebroeders Neuhaus te Sanoer, Zuid Bali.
5390. *Amulet* (gobok) in den vorm van een Chineesche *kèpèng* (d. 6.5 cm), aan weerszijden versierd met de figuren van Semar en Togog. Herkomst: Midden-Java.
5391. *Amulet* (gobok), d. 3.5 cm.; aan weerszijden versierd met wajangfiguren, weefgerei enz. Herkomst: Midden-Java.
5392. *Vingerring*, type: Alang<sup>2</sup> sekapoeng (ineen gevlochten alang<sup>2</sup>-blad), roodkoper; d. 2.5 cm. Herkomst: Midden-Java.
5393. *Vingerring*, als no. 5392, geelkoper; Herkomst: Midden-Java.
5394. Beschreven *koperplaat*, deel van een oorkonde; afmetingen:  $10,5 \times 32,5 \text{ cm}^2$ . Herkomst: Tjampoerdarat, Zuid Kediri. Voor de transcriptie zie T.B.G. 1932 p. 102. Bruikleen ir. J. L. Moens.
5395. *Palintangan* (wichelkalender) geschilderd op handgeweven doek; afmetingen  $140 \times 160 \text{ cm}^2$ . Herkomst: Zuid Bali.

De Conservator,  
J. L. Moens.