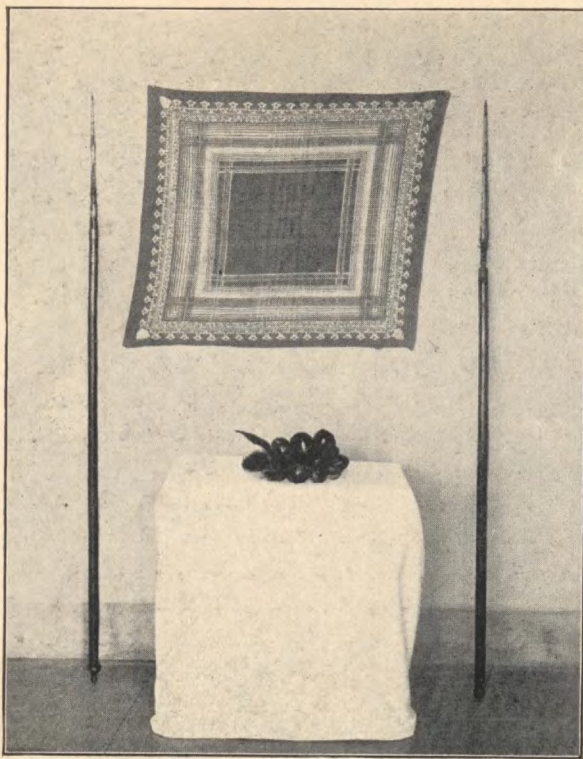
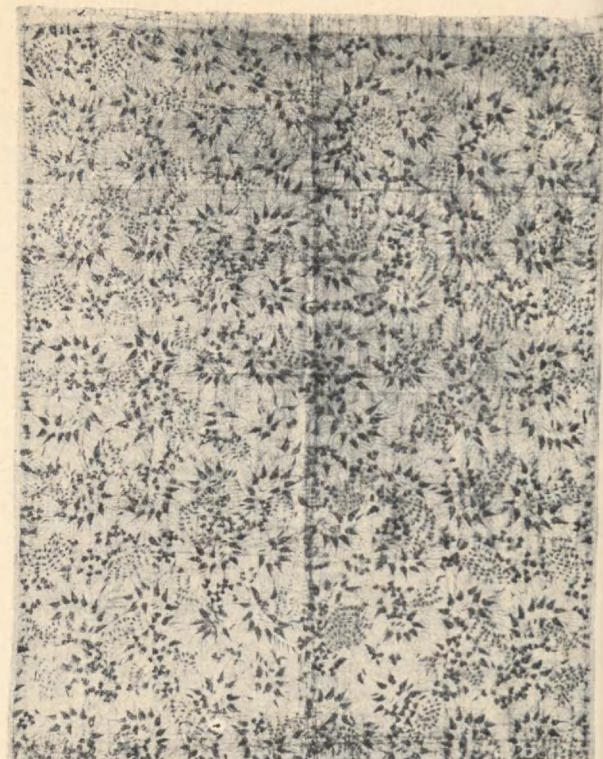




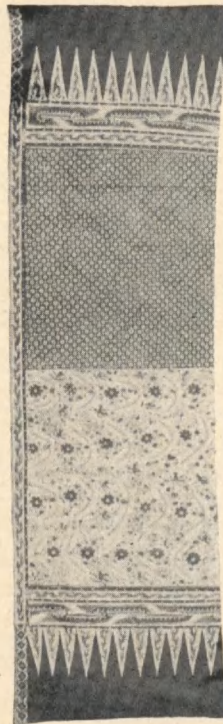
Tegal.
Tjës, gebatikte oude biddoek (tjělèrèt) en Kětoe.



Tegalsche kain van ingevoerde stof (mori), patroon gođong mèngkrèng-mèngkrèng. Tjomplongan, fond lichtblauw, batikpatroon donkerblauw.



Tegal.
Sléndang batik, katoen eigen geweven.
Gringsing. Rand opzij oelër kagèt.
Kěpala: sisik oela; fond en batikpatroon: sogan.



Tegalsche gebatikte kain van katoen, eigen geweven, genaamd: ésoek-soré, patroon kěmbang tandjoeng en ajam poegër. Tegen de toempals aan: oelër kagèt; fond en batikpatroon: sogan.
(Afbeelding gehalveerd).



Tegal.
Sléndang batik, katoen, eigen geweven.
Fond sogan, patroon: pěksi kingkin; rand: oelër kagèt.

TEGALSCH KLEEDERDRACHTEN UIT DE LAATSTE HELFT DER VORIGE EN HET BEGIN DEZER EEUW

door

J. W. VAN DAPPEREN.

Met het onderstaande wordt slechts bedoeld in bewoordingen de kleedij vast te leggen die een 60 — 30 jaren geleden in Tegal en op 't platte land aldaar gebruikelijk was onder de inlandsche bevolking. De nadruk in dezen moet gelegd worden op bewoordingen, want, waar 't hier in hoofdzaak kleedingstukken betreft, zal de mededeeling, dat er zoo goed als niets meer van 't oude over is, en dus weinig of geen afbeeldingen daaraan toegevoegd kunnen worden, geen verwondering mogen wekken, gegeven de vergankelijkheid der stof, maar tevens de onverschilligheid der bevolking alhier over 't algemeen voor voorwerpen uit vervlogen tijden.

Vergelijkt men de nationale kleeding van vroeger en van thans, dan is er een groot verschil vast te stellen, een verschil geleidelijk in den loop der jaren door de „mode”, even veranderlijk als bij de Westersche volkeren, ontstaan. In dezen voortgang, in verfijning van opvatting zijn oorsprong hebbende, waarbij echter de kern van het nationale behouden bleef, is niets onnatuurlijks te vinden: het tegendeel zou slechts bevreemding kunnen wekken.

Dit natuurlijke verschil is helaas echter tegenwoordig van toepassing op een meer en meer kleiner wordend gedeelte der bevolking; vooral is dit 't geval bij de mannelijke kunne. Tengevolge toch van Westersche invloeden, terwijl bovendien een andere geest zich onder de bevolking baan brak, werd ineens met de oude nationale kleedij gebroken.

Aangezien hier van een bepaalde revolutie in de dracht gesproken kan worden, bleven ook de excessen niet uit. De op-

standige beweging tegen de oude kleedij deed bij een belangrijk gedeelte der bevolking den hoofddoek verdwijnen: hij werd vervangen door het Maleische mutsje. Samenstellingen als hemd met schillerkraag, astrakan poolmuts, sarong en schoenen (al dan niet met kousen) of om nog een voorbeeld te noemen, pijama, Europeesche hoed, met behoud van den tot een rol gedraaiden sarong om 't midden van 't lichaam geslagen, komen hoe langer hoe meer te voorschijn. Het nationale verdween zoo goed als geheel.

Het is hier niet de plaats om over tegenbewegingen te spreken, dan wel voorstanders van nieuwere begrippen aan 't woord te laten. De strijd, die ontstaan is over 't behoud van het oude, dan wel het aannemen van 't nieuwere, is nog niet geëindigd; hoe hij zal verlopen is nog niet geheel duidelijk.

Is gissen in dezen veroorloofd, dan mag wel aangenomen worden, dat tengevolge van allerlei denkbeelden, waarbij nog economische en hygiënische factoren een belangrijk woord medespreken, het oude wel langzamerhand verdwijnen zal, evenals dit het geval is niet alleen met de vroegere kostbare nationale kleederdrachten in Nederland, maar ook met die over de gansche wereld.

Het aan de vergetelheid onttrekken van alles wat op de vroegere kleedijen der Javanen betrekking heeft, het pogen zelfs daarvan ten behoeve van latere geslachten, is ook voor de Nederlanders weggelegd, waar de Inheemschen zelf daarvoor geen belangstelling toonen, uitgezonderd dan de heer Tjokorde Gde Rake Soekawati in: „Hoe de Baliër zich kleedt”.

A. Mannenkleeding.

De kleedij der mannen bestond, voor zooverre deze het lagere volk betrof, uit een van eigen katoen gesponnen en geweven dikwijls wit-blauw gebatikt, lendenkleed, bĕbĕd; de priajistand droeg een gebatikten bĕbĕd. Als weefpatronen bijzonder in trek worden opgegeven: loerik, blauw en wit gestreept, kĕmbang dalima, gĕndjong golving, kĕmbang kĕntjoer, djoeragan miđang.

Boven dit lendenkleed werd door de priajis een loerik of lakensch baadje gedragen, dat met 't oog op 't dragen der kris, van achteren, ter hoogte van 't einde van den rug afgesneden was, en van de voorzijde iets langer was, het z.g.n. badjoe sĕnting. Ongeveer op 't midden voor 't sleutelbeen waren aan weerszijden twee knoopjes gezet. 't Désavolk droeg een eigen geweven baadje — sikĕpan — waarbij op het midden aan de voorzijde 22 platte knopen, dikwijls van zilver — pérak tjĕplĕkan — bevestigd moesten zijn. Een andere dracht was de „takwa”, een soort overslaand buisje met zeer lange mouwen, uit eigen geweven stof vervaardigd, dan wel gemaakt uit gebloemd import katoen. Een dergelijk baadje had boven op zij, iets beneden den hals, een knoopje van koper, zilver of goud van 't model koeroengan poejoeh, raga-raga, kĕmbang anggoer, kĕmbang sĕkar batoe, en opzij beneden aan beide kanten vier van die knoopjes.

De visschers droegen een koetang, buisje met korte mouwen, van loerik, en een korte broek van dezelfde stof. Beide werden om ze steviger te maken dikwijls in een bad van soja gedompeld. Opzij hadden zij een piso blaŕi.

De jongere santri's (in den godsdienst meer of minder onderwezenen) hadden een „kĕbajak” van hetzij loerik-abang, idjo of van ingevoerd katoen, kĕmbang-kĕmbangan, met lange mouwen aan, die een lengte had van tot ongeveer halverwege de dij, waaronder een korteren „biskat”

van wit ingevoerd katoen. Voor oudere santri's was de dracht de djoebah, — een soort tabbaard — wit of gebloemd, reikende tot even boven de enkels. Sommige dier menschen kleedden zich bij bepaalde gelegenheden, voor hen van belang, in een antrakoesoema baadje, een uit vuilroode en witte vierkante stukjes doek samengesteld kleed, eene herinnering aan het uit den hemel gevallen kleed voor Soenan Lĕpĕn, na 't bouwen der Moskee te Demak. Waren deze santri's eenmaal zoodanig gekleed, dan sloten zij zich in een vertrekje van hun huis op, verdwenen daar volgens 't volksgeloof, en waren in die kleeding in staat weg te vliegen om een vluchtig bezoek te brengen aan de graven der Wali's en daar te kunnen bidden. In hoofdzaak werden volgens de verhalen de graven van Soenan Ampĕl en Goenoeng Djati op deze wijze bezocht ¹⁾. In de hand hadden de oude santris een tjis (puntige stok voor geestelijken) dan wel een stok van bijzondere houtsoorten, dikwijls bovendien grillig van vorm.

De hadji's waren gekleed in een witten djoebah, waaronder zich een gekleurde „antari”, lijfrok, bevond. Zij hadden een witten sĕrban — tulband — op 't hoofd, zonder afhangende slappen, doch als zij zich naar feestelijkheden begaven verwisselden zij dezen tegen een gekleurden, om niet bespot te worden, daar 't volk in hen slechts menschen zag, die zich zelf de houding van Wali's wilden geven, indien zij ook daar den witten sĕrban bleven dragen. In die oudere tijden hielden de hadji's te Tegal zich stipt aan 't voorschrift van als eenigst sieraad slechts één zilveren vingerring te dragen, die niet zwaarder mocht zijn dan het gewicht van een talĕn (kwartgulden). Bij huwelijk ontvingen zij van hunne bruid een tjĕlĕrĕt, een in de désa Karanganjar vervaardigden gebatikten doek, vierkant, ter grootte ongeveer van een grootmodel zakdoek, voor gebruik

1) 't Dragen van een dergelijk baadje schijnt tevens vroeger een soort teeken van macht te zijn geweest, tenminste in de negentiger jaren der vorige eeuw droegen

alle loerachs in de vroegere residentie Japara een dergelijk baadje van vuilwitte en roode blokjes (eigen geweven goed).

bij 't gaan naar de moskee. Wat den hoofddoek, bij de betere standen altijd, bij 't désavolk meestal batik, maar ook somwijlen eigen geweven, betreft, onderscheidde men de vormen: mantjoengan, feitelijk een dracht voor 's morgens thuis, maar ook wel door 't hier dikwijls slordige lagere volk op straat gebezigd; pëlondosan, om op straat te dragen; piritan, aangelegd bij feestelijke gelegenheden of voor de priajis ook in dienst; en kēbo mēdot, een dracht voor braniachtige mannen en opgeschoten jongelieden, bijzonder in trek tevens bij dieven, inbrekers en moordenaars ¹⁾.

Voor de kinderen was voor alle standen de kleding ongeveer dezelfde, 't eenigste verschil lag in de meer of mindere waarde van 't gedragene. Waren zij nog zuigelingen, dan werden zij kort na hunne geboorte in luiërs, waarvoor allerlei soort lappen gebruikt konden worden, gepakt. Deze werden met een zwachtel met bandjes (goerita) om 't lijfje gebonden, terwijl als bovenbedekking de bēdong van wit goed kwam, een lap, waarin zij van af het halsje tot en met de voeten werden gewikkeld. Deze kleedij behielden zij tot zij drie maanden oud waren, waarna zij een kleine sarong en een borstlapje, oto, aankregen en een tjindong, mutsje, door de moeder gehaakt van kapas (katoen), op 't hoofdje gezet werd. Waren zij ouder dan 7 maanden dan liepen zij naakt en droegen slechts een schaamgordeltje, kontolan, een pijpje met twee belletjes aan een kettinkje, meestal van zilver. Velen kregen dan nog als sieraden een halsketting (kalong) van goud of zilver, dikwijls versierd met aanhangende munten, of, slechts een amulet dragende, polsringen (gēlang) en een ringetje (anting-anting) in 't oor, op de wijze der Madoereezen. Verder nog enkelringetjes met belletjes (krontjong).

¹⁾ Het kleine gedeelte der bevolking, dat den hoofddoek nog wil dragen, is tot 't vouwen van dezen in den vereischten vorm niet meer instaat, vooral 't jongere volkje. Men neemt zijn toevlucht tot den in lateren tijd opgetreden toekang oedēng en blangko.

²⁾ Dit besnijden, nog altijd bij de priajis op den leeftijd van ± 14 jaren plaats grijpend, geschiedt bij 't dé-

Na dien tijd liepen zij, van het derde jaar tot den dag hunner besnijdenis, die op ongeveer 14 jarigen leeftijd plaats had ²⁾, als zij „uitgingen” in een kain of sarong en een badjoe sēting. Op het hoofd hadden zij dan op jonger leeftijd een kētoe, een wit priestermutsje, en later een los om 't hoofd gedraaiden hoofddoek (dēstar) waarbij 't bovengedeelte van 't hoofd vrijwel onbedekt bleef. Prijajikinderen en die der boerenbevolking liepen blootshoofds.

Bij gelegenheid van 't besnijden hadden de jongens een kain soetra polos Palémbang, een dunnen geelzijden lenden-doek, om en een geelzijden baadje aan. Op 't hoofd hadden zij een met verguldsel belegden hoofddoek, gebatikt met kēmbang djeroek motief, en verder kregen zij een buikband van plangi, met kleuren bont gespikkelde zijden stof. De lenden-doek werd bij 't désavolk opgehouden door een stuk fijn behouwen klapperbast, bij de priajikinderen door een zilveren haak, meestal in den vorm van een naga — drakenkoning. In beide gevallen droeg het voorwerp den naam „tjēngkal”. Tot de dagelijksche mannenkleding behoorde verder nog voor alle standen de èpèk, een van eigen katoen geweven, witte of gekleurde band, breed ongeveer 10 cm, ter lengte van een paar M ³⁾, waarmede de lendendoek opgehouden werd. Hierboven kwam voor 't désavolk de saboek (buikband) te liggen, van eigen geweven stof, meestal gekleurd. De stadsmenschen van beteren stand droegen een saboek songkèt, terwijl de priajistand een band van leer, destijds kostbaar, aanlegde.

Als hoeden werden gedragen de topi tjoṭom, vervaardigd in het Tegalsche, een bredere punthoed, de topi koewoek, uit het Cheribonsche, een ronde, flauwbol-

savolk hier nu veelvuldig op den leeftijd van 5-7 jaren, een gebruik in navolging van 't geen bij de Arabieren ter plaatse in zwang is.

³⁾ Op Borneo, benoorden Serawak, dragen de Doesoendajaks en Badjo's bij het ten strijde trekken een vele meters langen, breedten, katoenen, eigen geweven band om het middel en den bovenbuik, ter beveiliging van de edele deelen tegen lans- en speerworpen.

vormige hoed en de topi sampang, nu verdwenen, gemaakt in hoofdzaak in de desa Protjot, deze laatste met hoogen bol, om zijn naar buiten uitlopenden voor- en achterrand bij 't zeevolk in gebruik (zie Hardouin, *Java*, plaat 15). Voor al deze hoeden was het materiaal bamboe.

Bij huwelijken droegen de bruidegoms uit de gegoede klassen een songkèt (goudweefsel) Palémbang, ter waarde van 60 — 70 gulden, de minder bevoorrechten een polos (zijdeweefsel) Palémbang ($\pm$ 18 gulden), terwijl op 't platte land een sarong batik werd gedragen. De prijaji jongens droegen een dodot, staatsiekleed, of kain pradan. Als bovenkleeding had men bij 't lagere gedeelte van 't volk een witte kabajak, bij de prijajis een badjoe antélas, inlandsch weefsel van zijde met gouden of zilveren figuren: kipongan ¹⁾. Als versierselen deden dienst een kalong ilat-ilatan ²⁾, gèlang djèpoen ³⁾, soemping, versiersel boven 't oor, en tjoendoeck mèn-toel ⁴⁾ op den hoofddoek, dëstar, of këtœ, een in elkaar gedraaide ring van roode stof, ter hoogte van $\pm$ 4 cM, soms met gouddraad doorwerkt (goebéd), waarboven op zijde een $\pm$ 5 cM hoog topstuk met pluimpje (kontjèran) van dezelfde stof. Deze laatste dracht in navolging der Mekkaansche Bedoeïnen. Indien getrouwd werd met ontbloot bovenlijf (radja-poetrèn), werden behalve de kalong, gèlang en soemping nog de kèlat-bahoe (bovenarmbanden) op 't met borèh, welriekende gele zalf, ingesmeerde bovenlijf, gedragen. Als hoofddeksel behoorde hierbij een zwarte koeloek (het bloempotvormig hoedje).

De kris ontbrak in deze tijden nog niet aan de dracht; door 't lagere volk werd 't meest op prijs gesteld de brodjol, in 't bijzonder gezien omdat bij moeilijke bevalling van deze kris, daartoe met water overgoten, dat door de barenden gedronken werd, hulp verwacht werd, de télam-oepi, de loek pëndawa. De adel had 't liefst in zijn bezit een kris Soepa, hetzij dan een

Soepa Blambangan, hetzij een Soepa Madjapahit. Deze krissen moesten 5, 7 of 11 loek (bochten) hebben.

Voor de hier niet beschreven sieraden, — dit geldt zoowel voor die door mannen als voor die door vrouwen gedragen — moge verwezen worden naar „Tegalsche Edelsmeden”, Ned.-Indië Oud en Nieuw 1933, April aflevering.

In menig opzicht stond de haardracht in verband met de al of niet gedragen hoofdbekleding. Waren de jongetjes 40 dagen oud dan ving men aan met het haarsnijden, daarbij gebruik makende van een pennemes of een glasscherf. Men liet al onmiddellijk een kleine haarlok op 't voorhoofd staan (de koentjoeng). Deze wijze van behandelen van 't haar ging door tot de kinderen den ouderdom van $\pm$ 14 jaar bereikt hadden, waarna men 't haar liet groeien. Vooral bij de boerenbevolking (wong tani) werd de koentjoeng tot dien leeftijd gehandhaafd, volgens opvatting hier eene herinnering aan de koentjoeng van Semar, waardoor de jongens evenals deze voor moeilijkheden zouden gespaard blijven. Semar toch wierp zijn haarlok, als bezwermiddel van onheil, in den strijd met Déwa's en Boeta's naar achter. Hadden de kinderen geen koentjoeng dan kregen zij de haardracht „sintingan”, 't laten staan aan beide zijden van 't voorhoofd van eenig haar, uitlopende in een lange haarvlok, die de gedachte aan karbouwenhoorns levendig hield. Van dergelijke wijze van snijden toch werd verwacht, dat de jongens, voor 't grootste gedeelte herdersknapen, evenals de karbouwen in hun horens, een afweer zouden bezitten tegen aanvallen van wilde dieren of andere kwade invloeden. De prijajikinderen hadden de koentjoeng en werden in hun omgeving meestal hiernaar aangeduid als Dèn (Radèn) of Mas Koentjoeng.

Na de besnijdenis liet men, zooals boven gezegd, 't haar groeien, en zoo droegen alle mannen, ook de adellijken, het haar

1) Benedenopening van een slakkenhuis.

2) Halsketting.

3) Polsringen.

4) Trillende sieraden op een spiraalveertje.

zeer lang en los. Bovenop werd dan een kam van hoorn, bij de aanzienlijken dikwijls met goud, zelfs met ingelaten edelgesteenten versierd, gezet (sisir). Algemeene bewondering wekte in deze tijden het haar van den overgrootvader van den tegenwoordigen Regent van Tegal, die, altijd met bijna tot op zijn enkels hangend los haar loopende, dat slechts bij officieele gelegenheden tot een knoop gedraaid, ver buiten de koeloek stak, bij de bevolking daaraan den naam van „Kangdjëng Oeré” (loshangend haar) ontleende.

B. Vrouwenkleeding.

Vergelijkt men de kleedij der vrouwen over dit tijdperk met die van tegenwoordig, dan blijkt dat, ofschoon deze voor een groot deel der bevolking verschil oplevert met vroeger, de veranderingen, den priijastand dan daargelaten, toch niet van zoo ingrijpenden aard zijn geweest als met de kleeding der mannen het geval was. Het meest opvallende is wel dat bijna algemeen de eigen vervaardigde kleedingstukken, tapih, lang onderkleed, rok, baadje, slëndang, sjaal, (Teg.: Kr. sampir) door invoer-artikelen vervangen zijn. Ofschoon economische factoren hierbij van invloed waren — immers het ingevoerde goed is aanmerkelijk goedkooper dan het thuis vervaardigde, al is daarop wegens de mindere kwaliteit het „goedkoop is duurkoop” van toepassing — mag echter niet uit het oog verloren de verfijning in opvattingen, al is zij ook hier gering, die aanleiding gaf niet alleen tot verandering in snit, maar ook tot voorkeur voor andere stof. Ingevoerde artikelen toch hadden aantrekkingskracht door de groote verscheidenheid in keuze, vergeleken bij de vrijwel eentonige eigenvervaardigde kleedingstukken. Slechts schoorvoetend ging men in 't begin echter over tot het nieuwe, indruischend tegen hetgeen wellicht eeuwen lang adat geweest was, en zelfs nu nog is een slechts gewijzigde vorm van 't vroeger gebruikelijke, menigvuldig voorkomend bij 't désavolk.

Waar de landelijke bevolking in deze streken en ook 't lagere volk der grootere plaatsen een zeer slecht ontwikkeld gevoel voor goeden smaak bezit, is het niet te verwonderen dat de vroeger hier zeer stemmige dracht, door de adat voorgeschreven, zeer dikwijls voor de grilligste bonte kleuren, opgedrongen door den handel, plaats kon maken, toen eenmaal de adat verslapte en men er in menig opzicht feitelijk mee brak. Vooral gaf de tapih een treurig voorbeeld van verval te zien. Onmogelijke patronen (alles drukwerk), als vliegmaschinen, stoombooten, huizen, enz. enz., in de meest met elkaar vloekende kleurverbindingen, daarbij op de meest eigenaardige wijze ook gedragen, kwamen, om een voorbeeld te noemen, bij 't désavolk, zeer in trek.

In het algemeen genomen is dus het meest typeerend voor de latere tijden in deze streken het groote verschil in patroon en kleur tusschen vroeger en tegenwoordig.

Onder den invloed van den oplevenden Islam kwam in de latere jaren onder 't lagere volk veelvuldig het aannemen van een hoofdsluier (koedoeng) in zwang, vooral waar deze door sommige klassen der bevolking (chauffeurs- en bedienden-vrouwen) als een zegel van „standing” tevens beschouwd werd, en veel niet fraais gedeeltelijk kon verbergen. De lagere priijavrouwen (de hogere adel toch bleef, met kleinere wijzigingen, vrijwel 't oude getrouw) kwamen tengevolge van nationalistische tendenzen grootendeels van vele hunner dwalingen op 't gebied van kleeding terug en gingen weer over tot het dragen van eigen gebatikt en fijn geweven (ananasvezel) of eenvoudig import goed. Te meer werden zij nog daartoe aangezet, omdat de eerst door hen aangenomen kleedij door 't lagere volk, publieke vrouwen, enz. overgenomen was geworden, en zij dus genoodzaakt werden, andere wegen in te slaan, nl. die welke naar stemmigheid voerden, wegen waarop de lagere bevolking hen niet meer wenscht te volgen.

De prijajivrouwen in Tegal droegen een 50 jaren geleden, lange, tot over de knie reikende baadjes van ingevoerde katoenen gebloemde stoffen (kabaja landoeng), met nauw aansluitende mouwen, die ongeveer van 1 dm boven den pols naar beneden gespleten, aldaar door gouden of met diamant bezette knoopjes, kantjing potong intën, gesloten werden. Aan den halskuil open, werden de baadjes tot beneden de borst dicht gemaakt met een nu niet meer gebruikelijk stel van drie zilveren of gouden, met diamant bezette borstspelden (pënitì). Als zij zich op straat vertoonden, of bij feestelijke gelegenheden, droegen zij een badjoe solachi, waarvan de kleur der bloemen overeen moest komen met de kleur van het baadje. B.v. badjoe solachi biroe nèm, kěmbang biroe sěpoeh (licht blauw baadje met donker blauwe bloemen) of b.s. abrit sěpoeh, kěmbang abrit nèm (donker rood baadje met lichtroode bloemen).

De tapih, Kr. njamping, onderkleed, rok, was altijd gebatikt, liefst van de patronen: (sawat) pring gëndani, rēni, loeng pēnēkēr, loembēhi, poerbanēgara, djahé sěrimpang (Pekalongansch product), tjoewiri. Om het middel was de ± 5 M lange geweven, gekleurde sětagèn gewikkeld, bij de meest gegoeden dikwijls vervangen door een band van tjindé.

Als sieraden werden gedragen: kalong bēndé (halsketting met in 't midden doorboorde, voor afhangende gouden munten) of een kalong bandoel (een ketting waarbij de munten, niet doorboord, maar aan oogjes kort-slingerend afhingen). Verder gělang djěpoen (breede, platte in 't midden met lofwerk gegraveerde armbanden), soewěng oelir (oorkrabben met schroeven) van de zetting banjoe oeměp, kěmbang tandjong dan wel kěbo giro, bij welke laatste zoowel aan den voor- als aan den achterkant van den knop diamanten waren gezet (briljanten waren minder gewild), eindelijk nog ringen.

Als men zijn opwachting maakte ten huize van den Regent of den Patih, was

het gewoonte een donker baadje, zonder de knoopjes, dat even halverwege de dij opgenomen werd, te dragen. Ook de huwbare meisjes namen het baadje, een takwa of een badjoe pěgoelon (van een liggend open kraagje voorzien), op. Sieraden behalve oorknoppen en vingerringen werden meestal bij 't bezoek niet aangedaan.

De meisjes van vier tot zeven jaren droegen een niet lang koelambi tjorong, met een om den hals sluitend rond kraagje er op, dat over 't hoofd werd aangetrokken. Nog jongere kinderen hadden slechts het schaamgordeltje (pahoe-pahoe), en enkelringen (binggěl). Als sieraad hadden de jongere meisjes een kalong soewoek (een ketting tot afweer van onheil, van koper, zilver of goud, of eenvoudig een ketting van kralen of schelpjes, geregen aan een katoenen draad, lawé wěng, om. Van twee tot vier jaren droegen de meisjes het haar in den vorm gombak (op 't voorhoofd geschoren, verder naar achteren loshangend). Op een leeftijd van vijf tot zeven gekomen werd 't haar niet meer geschoren, en kregen zij een kam in 't haar (moenggah ramboet). Bij verder opgroeien werd 't haar achter in een knoop opgebonden (digělong).

De vrouwen hadden in huis, vooral na het menigvuldig „kramas” (ritueel waschen), het haar op de wijze pěndok lolos — aan de eene zijde van 't achterhoofd een soort wrong, waarin dan bloemen gestoken werden, en aan de andere zijde in een vlok los afhangend. — Op straat droegen zij 't haar „bokoran” (van achter komvormig) waarin dan een haarspeld gestoken werd. Boven den bokoran hadden zij in 't haar een klein gouden, dikwijls met diamanten bezet kammetje, naar den vorm verschillend genoemd: sisir goenoengan, djěroek sapisih enz. Ook de huwbare meisjes droegen dikwijls een dergelijk kammetje.

Bij 't bezoek aan den Regent moest 't haar „malang” opgemaakt worden.

Nog wordt als haardracht opgegeven: „glatik moengoep”, een wijze van haar op-

maken, waarbij ingestoken bloemen op zijde zichtbaar zijn in de wrong.

Bij huwelijk waren de meisjes die nog geen 20 jaar waren meestal op de wijze „radja-poetrèn” uitgedoscht. Bovenlijf met borèh ingesmeerd, voor de borst een këm-bën (borstdoek) ¹⁾ naar de welgesteldheid van tjindé, batik pradan of djinggan (een rood veld — modang — met aan den rand godong mēlaṭi). Verder een sētagèn ook meestal van tjindé, de bij die dracht gebruikelijke sieraden, en boental (snoeren van mēlaṭi), tot op de enkels afhangend. Voor 't hoofd een srēbēng (diadeem) met de daarbij behorende versierselen.

Trouwde men op lateren leeftijd, dan was 't gewoonte gekleed te zijn in een badjoe solachi of antēlas, en een pradan kain.

De vrouwen der hadji's waren gekleed in een langer of korter „klambi koeroeng biroe”, een zakvormig baadje met lange mouwen, aan den hals open, dat over het hoofd werd aangetrokken, zonder knoopen. Als sléndang (sjaal) droegen zij een batik „tandēsan latar pēṭak”, een niet met soda behandeld, blauw wit doek, waarbij geliefd was: sawat kēmbang asēm.

Een dergelijke kain, meestal van het patroon „bandji goembang” vormde de onderkleeding. Later werd de gebatikte sléndang veelvuldig vervangen door de zijden sléndang van Semarang, terwijl, toen de Chineesche vrouwen afstand deden van hun sjaal, deze bijzonder in trek kwam. Als sieraad hadden zij meestal een ring van goud.

Ter gelegenheid van 't Bakda Pasa droegen zij een sindjang Palémbang, 't bekende goudweefsel, van 't patroon tjoetjoek riboeng als kain, een badjoe gadong (groen blauwachtig) van mori, Europeesch wit lijnwaad, dat na de dompeling in indigo, met een katschelp glanzend gemaakt was (dikoewoek); en een sléndang Palémbang van 't patroon tjoetjoek pahoe.

Hunne kinderen verschilden in geen enkel opzicht van die der désaliëden in kleding.

Het haar der hadjivrouwen werd opge maakt met een knoop achter (gēlong).

De vrouwen van het désavolk kleedden zich in een „koelambi koeroeng tjēmēng”, donkerblauw, zakvormig baadje, tot over de knie reikend, met lange mouwen, dat over 't hoofd werd aangetrokken. De goeden hadden aan die mouwen bij 't naar de markt gaan of bij feestelijke gelegenheden het stel van zilveren of gouden knoopen. De stof waaruit het baadje gemaakt werd, was mori, het bekende invoerlijnwaad. Oude vrouwen droegen een „koelambi woeloeng” (lijnwaad dat eerst in indigo en daarna in soda was gedompeld). Als tapih droegen de vrouwen veelal een van katoen geweven, gebatikte „sindjang tandēsan latar pēṭak”, en als sléndang een in banen, 2 of 3 kleurig gewevene of een gebatikte z.g.n. „tjomplongan” (eene bewerking van 't doek, waarbij na 't batik 't geheel beprikt werd met een bamboetje, waarin vier dunne ijzeren of koperen pinnetjes aan 't boven einde waren ingelaten). Daarna werd de doek in indigo gedompeld. Ook dergelijke kains waren gewild. Later kwam ook bij hen de Semarangsche zijden sléndang veelvuldig in zwang. Om den kain op te houden hadden zij om 't midden van 't lichaam als oedēt, gordel, een smallen band van geweven stof: bēnting oesoos babi (op een darm gelijkende gordel).

Als oorknoppen droegen zij bij feestelijke gelegenheden „soewēng djawi”, geheel uit zilver of goud, zonder edelgesteente, vervaardigde oorknoppen, verder een seek-koendé iroes, een haarspeld en ringen.

Huwbare meisjes droegen een badjoe biroe nēm (manis), lichtblauw baadje van 't model dat de vrouwen aanhadden, een tapih (Kr. sindjang) bang-bangan (gebatikt en daarna in mēngkoedoe gedompeld) en een dergelijke sléndang. Zij kregen wel een halskettinkje en polsringen aan.

¹⁾ Teg.: Kr. kasēmēkan.

Kleine kinderen tot een leeftijd van $\pm$ 4 jaren liepen naakt en droegen dikwijls slechts een koordje om 't halsje waaraan een amulet bevestigd was.

De vrouwen liepen dikwijls met onopgemaakt, in een slordigen knoop achter te samen gebonden haar. Als kam werden de vingers door 't haar gehaald (tjèkèran). Was 't haar fatsoenlijk opgemaakt dan werd dit echter in een gèlong (wrong) opgebonden.

Huwelijken werden zoo goed als alle in „radja-poetrèn”, gesloten; de daartoe benodigde kleedij en sieraden werden dan

bij Chineezzen, die ze in bezit hadden, gehuurd.

Behalve hetgeen op 't gebied van sieraden uit Tegal opgenomen is in „Tegalsche Edelsmeden”, wordt nog verwezen naar: J. E. Jasper, De Goud- en Zilverсмеedkunst, en wel voor de oorknoppen der prijajivrouwen naar Fig. 131, voor die van 't désavolk naar fig. 132, voor een haar-kammetje naar fig. 184, voor de gebruikelijke armband naar fig. 221.

Tegal, December 1932.

VERBETERINGEN.

In mijn opstel over de Moeloeddagen te Cheribon, in de vorige aflevering van dit tijdschrift (blz. 140 — 165), gelieve men de volgende misstellingen te verbeteren :

blz. 142, linker kolom onderaan :

in pl. van: A. J. 1863, A.D. 1932-'33,
te lezen: A. J. 1847, A.D. 1916-'17.

Immers op den ouden toestand, van 16 jaar geleden, heeft dit opstel betrekking.
blz. 144, linker kolom onderaan :

in plaats van: wanara, te lezen : *warana*;
blz. 153, linker kolom bovenaan :

in plaats van : Panoenggrihan, te lezen:
Panoegrihan.

blz. 153, linker kolom middenin :

in plaats van: Ki Gedé Pakalongan, te
lezen: Ki Gedé *Pakalangan*.

In het onderschrift van de afbeelding van „typen der heilige schotels pandjang-djimat”, in plaats van: Gaboek? te lezen:
Galoeh?

VOLKSKUNDE VAN JAVA

door

J. W. VAN DAPPEREN.

Tweede bijdrage (V en VI)¹⁾.

V. Eenige ouderwetsche Javanistische gebeden en bezweringen.

Menigmaal hoort men de stelling verkondigen, ook van wetenschappelijke zijde, dat primitieve godsdiensten in velerlei opzicht menschen te zien geven, aan wier geluk hier op aarde veel ontbreekt, doordat zij aanhoudend in vrees leven voor door goden, geesten en andere dergelijke wezens over hen te brengen onheilen, hetgeen met zich brengt, dat zij tevens doorlopend beducht zijn niet de noodige voorzorgen te hebben genomen in 't dagelijksche leven, om die goden en geesten, door 't aanbieden van offers en andere daden, gunstig voor zich te stemmen. In den Nederlandsch-Indischen Archipel wordt dan o.a. gewezen op den Baliër en zijn vrouw, die ieder oogenblik van den dag gereed moeten staan, hunne dagelijksche verrichtingen te overdenken, alvorens daar uitvoering aan te geven, en bij al hetgeen zich in het leven van een mensch kan voordoen door offeren en afsmeeken afwering moeten zien te verkrijgen van ongeluk, of wel steun en medewerking der hoogere wezens zien machtig te worden.

Christendom en Islam worden dan wel aangegeven als zijnde de wegen, die dergelijke volkeren tot hooger bestaan op geestelijk gebied, tot meer menschelijk geluk zouden voeren, omdat in de eerste plaats aan hun gemoedsonrust een einde zou gemaakt worden, en ook aan hunne vreesachtigheid paal en perk zou kunnen gesteld worden, waardoor een weg gebaad zou kunnen worden tot hooger plan.

Of de menschen zich zelf zoo ongeluk-

kig beschouwen als door buiten hun leven staanden aangenomen wordt, is een vraag. Men zou b.v., de opgewekte Baliërs ziende, onbevooroordeeld denkende moeilijk tot de overtuiging kunnen komen, dat dezen zich zelf als onder rampzalige voorwaarden levende beschouwen.

Dat bovendien overgang van godsdienst niet altijd verandering in de sinds eeuwen gevolgde denkwijze der menschen op geestelijk gebied brengt, dat, zoo al verandering mogelijk is, dit eerst na zeer lang tijdsverloop merkbaar zal zijn, dat onderwijs wellicht krachtiger middel is om het denken op hooger peil te brengen, mogen de onderstaande gebeden, bezweringen en formules bewijzen.

Deze waren een 40 jaren geleden onder inderdaad geloovige vrouwen der hoogere standen in Tegal, die godsdienstondwijs hadden genoten — zij 't wellicht ook gebrekkig — niettegenstaande de Islam een kleine vierhonderd jaren zijn invloed op Java had doen gelden, zelfs bij de meest natuurlijke verrichtingen in 't menschelijk leven in gebruik. Waarschijnlijk zijn zij 't nòg bij velen²⁾. Niettegenstaande bij alle Islamitische invloed merkbaar is, is toch de grondgedachte vóór-Islamitisch, nemen allerlei oeroude wezens een voorname plaats in, is de eerbied voor de oude aarde, den heiligen grond, nog niet verloren gegaan. 't Geheel levert wel een groot verschil op met de als rechtzinnig Moslimsch te beschouwen gebeden, zooals die o.a. te vinden zijn in een thans op Java veel verspreid boekje van Mas Moehamad Boerhan: *Boekoe kaanggé ngèngèt-èngèt*

¹⁾ Een eerste opstel over Volkskunde van Java, bevattende: I Sintren- en Lais-opvoeringen, II Nini Tjowong; Nini Tjoeris, Bok Brèndoeng, Nini Bènta-bènti, III Nini Towong en IV Nini Poetoet, is verschenen in

den vorigen jaargang van dit tijdschrift (Djâwâ XII, 1932; blz. 304).

²⁾ Bij navraag blijkt, dat de oudere priajis nog altijd gebruik maken van deze bezweringen enz.

doematěng titijang agama Islam. Wat betreft de bijgevoegde vertalingen worde opgemerkt, dat een juiste verklaring van deze spreken zeer moeilijk te geven is. Waar-

schijnlijk zijn zij ook reeds verbasterd. De vertaling beschouwe men dus alleen als een middel om een indruk te krijgen van den inhoud der teksten.

1. *Bij het gaan slapen.*

Bismillahirrochmanirrochim.
Niat ingsoen arěp toeroe,
Ragakoe goemoeling,
Soekmakoe njanding,
Atikoe éling,
Sing ngraksa baokoe kiwa,
Manik Maja wasésa.
Sing ngraksa bahoekoe těngěn,
Manik Maja Ganda (of Kanđa) ?
Sing ngraksa badan sakodjoer,
Manik Maja Kěsoema.
Allahoe Allah krěsané Allah.

2. *Bij geboorten.*

Bismillahirrochmanirrochim.
Léop-léop, lakoené si Koenti-anak,
Balika ring alas Poedak,
Matia si Koenti-anak,
Oeripa sing doewé anak.

3. *Bij onweer.*

Assalam aleikoem,
aleikoem salam.
Kěntjlong, tjěloerong, djěnggěr,
sěnggěr,
adja sira ganggoe gawé,
akoe anak poetoe si Gědě Sėla bawah
ing Dėmak.

4. *Wanneer „pěnjakit antoe”³⁾ rond-
waart.*

Sang ratoe kliling.
Toeměnggoeng Biroe,
Dėmang Sėmėlap.
Kaki Doegal Pajal (3 ×).

1.

In naam van God, den Barmhartige, den Erbarmer. Ik wil gaan slapen, mijn lichaam ligt op bed, mijn geest bevindt zich in de nabijheid, mijn innerlijk wezen is bij bewustzijn. Hij die mijn linkerarm beschermt is Manik Maja Wisésa. Hij die mijn rechterarm beveiligt is Manik Maja Ganda. Hij die mijn gansche lichaam bewaakt is Manik Maja Kesoema. God is de Heer, Ik buig mij voor zijn wil¹⁾.

2.

Als boven. Onheilspellend is de gang van Koenti-anak. Ga terug naar 't Poedak-woud. Koenti-anak zal ster-ven, en zij die 't kind bezit, zal in leven blijven.

3.

Als boven. Wees gegroet. Blinkend spiegelend, een helderen schijn ge-vend, met een hard blinkend, rate-lend geluid; ik hoop dat Gij mij niet hinderlijk zult zijn, want weet wel, ik ben een nakomeling van Si Gědě Sėla te Demak²⁾.

4.

De vorst gaat rond en in zijn gevolg gaat Toeměnggoeng Biroe en Dė-mang Sėmėlap en ook kaki Doegal Pajal — de moedwillige!

1) Op de ambén (rustbank) heerscht een kwade geest, die niet in slaap kunnen vallen, hoofdpijn enz. bij opstaan veroorzaakt: Ki Boetā Bloeboe.

2) Volgens de Javaansche opvatting had S. G. Sėla den bliksem gevangen genomen, nadat deze in de moskee te Demak was geslagen. Op zijn verzoek weder los ge-laten, beloofde de bliksem geen der verwanten van den Kjahi te zullen treffen. Volgens 't geloof in Tegal zullen

dan ook tot op heden geen menschen in 't Demaksche door 't hemelvuur getroffen worden.

3) Dit zijn geesten die een bepaalde ziekte veroor-zaakten, en nu naar men zegt niet meer optreden. Zij houden zich in paggers en in keukenvuil op, en geven een licht als een zeer groote vuurvlieg, dat bij de komst van menschen echter zeer klein wordt.

5. *Ter beveiliging van huis en erf* 5.
's nachts.

Bismillahirrochmanirrochim.
Koelahkoe gëni,
Pagërkoe sęgara api,
Latarkoe sęgara moebjar,
Sètan mara, sètan mati,
Bëlis mara, bëlis mati,
Gëndroewa mara, gëndroewa mati,
Djilma mara, djilma mati,
Sing djahil satroené ning Allah,
La ilalloh, ilalloh,
Koelahkoe balik,
Tëkakoe wolak,
Tëkakoe walik,
Sapa sing sējda ala
mënjang awakkoë,
tinoelakan Goesti Allah.

Als boven. Mijn waterbak is vuur.
De omwandling van mijn huis is een
vuurzee, en mijn erf is als een glin-
sterende oceaan. Duivels komen,
maar zij sterven. Daemonen komen,
ook deze overleven 't niet. Tuin- en
bosch-geesten komen aanzetten,
doch gaan dood, menschen zullen
komen, maar leggen 't af. Al wie
kwaadgezind en boosaardig is, is een
vijand van Allah. Er is geen God
dan Allah. Mijn waterbak is omge-
keerd. Ik ben dan hier, dan weer
terug, al degenen die van voornemen
zijn, mij kwaad te doen zullen (door
deze bezwering) door den Heer terug
gewezen worden.

6. *Bij pokziekte.*

Kali Goeng, kali Sëntiki,
kali Goeng dadi sawidji,
Poedji agoeng kang sadjati,
Poedjiné mBah Soenan Kali,
Ađëm, asrëp, arang, aos.
(Zonder ophouden 's avonds zangerig
opgezegd).

6.

De rivier de Goeng en de Sëntiki
worden tot één rivier Goeng. Het
grootte gebed tot lof, van Soenan
Lèpèn ¹⁾ (moge tot uitwerking heb-
ben dat:) koelte optreedt en geen
branderigheid, de pokken schaarsch
te voorschijn zullen komen en grootte
zweren mogen vormen ²⁾).

7. *Bij cholera.*

Limpang, limpoeng,
Poedjikoe si Bëlis boentoeng.
Gèsèk tèkèk,
Djrangking Bëlis.
Pèlas antoe alas,
Pindang Boeta,
Bërgogok si Gëndroewa.
Rèjang kana, sirëp kènè.
Djim Sètan satoes patang poeloeh.
Djim Sètan pakanan ingsoen.
Loewih kanjong, koerang Sètan.

7.

Ik bid tot den (van onderste ledema-
ten beroofden) Rompdaemon. Bij
't eten van gedroogd gezouten hage-
dissenvleesch lijdt de Daemon
honger. Toespijs van stinkmuizen
uit 't bosch, vischsoep van reuzen,
doet Gëndroewa onbewegelijk zit-
ten. Daar lawaai, hier stilte; 140
daemonen is mijn vreten. Er zijn
nog veel meer zakken dan duivels (ik
kan met gemak alle duivels in zakken
stoppen en onschadelijk maken).

¹⁾ Volgens de opvatting hier de zender van de pokziekte.
²⁾ De twee laatste punten zijn de voorwaarden ervoor,

volgens de gangbare meening alhier, dat de ziekte met
gunstigen afloop doorstaan kan worden.

8. *Bij 't bezoeken van heilige plaatsen.*

Assalam aleikoem
Aleikoem salam.
Koenir pita, kěndil tjilik, lèngé amba,
Těka si Bapa, loenga si Bapa,
Těka si doeloer, loenga si doeloer,
Těka sanak, loenga sanak,
Sětan kawak, měnoesa kawak,
Kětěmoe pađa kawaké.
Adja sira ganggoe gawé,
Injong pađa sanakan baé.

9. *Van een huwbaar meisje.*

Bismillahirrochmanirrochim.
Niat ingsoen arěp ngěndong,
Ngěndongi omahé Ni Tjondong,
Těkané goejoe-goejoe,
Loengané toeroen tangis.
Niat ingsoen arěp lėlakoe.
lakoekoe si Sěmar mantoe.
Lěmbějanakoe si Sěmar gěmoejoe,
Sěmar Koening sing pađa ngiring.
Ngiring sapa?
Ngiring badankoe.
Sěmar irěng sing pađa dělěng.
nDělěng sapa?
nDělěng badankoe.
Sěmar biroe sing pađa mėlajoe,
Mėlajoe nggoedag maring badankoe.
Sěmar abang pađa ngoendang,
Ngoendang maring badankoe.
Sěmar poetih pađa nglirihi,
Nglirihi badankoe.
Sakěhaning wong mėlakoe,
Ora pantěs, ora kěwěs,
Tjoema akoe sing pantěs, sing kěwěs,
Těka wělas, těka asih,
Sing ndělěng badankoe.

Tindakkoe baja mangap,
Mađěp wětan akoe, koening kaja
rahikoe,
Mađěp koelon, katon biroe ¹⁾ kaja
rahikoe,
Mađěp kidoel ana tědja kaja rahikoe,

1) Doelt wellicht op een moedervlekje (anděng-anděng) een teeken van schoonheid, als het op 't gezicht wordt aangetroffen.

8.

Wees gegroet. Gele curcuma, een kleine kookpot, een groote opening. Mijn voorouders kwamen hier en gingen weer weg, mijn familieleden kwamen hier en konden de plaats verlaten, verwanten kwamen hier en gingen ook van hier. Geesten en menschen zijn van oudsher hier, zij ontmoeten elkaar als gelijken van ouderdom. Hindert gij ook mij niet. Ik behoor tot de verwantschap.

9.

Als boven. Ik ben van plan er op uit te gaan, ik wil naar Ni Tjondong gaan. Kom ik daar, dan is er vroolijkheid; ga ik weg, dan is men treurig te moede. Ik wil gaan loopen als Sěmar op de bruiloft van zijn kind, mijn armen bewegen (de gebruikelijke Javaansche houding der ledematen bij 't loopen), zooals Sěmar doet als hij lacht. Als Sěmar koening zijn zij die achternalooopen. Wie loopen zij achterna? Mij. Als Sěmar irěng zijn zij die almaar kijken. Naar wie kijken zij? Naar mij. Als Sěmar biroe zijn zij die hardloopen om toch maar tot mij te kunnen komen; als Sěmar abang die roepen, mij roepen zij; als Sěmar poetih die zacht aanspreken, zij spreken vriendelijk tegen mij. Al die anderen die loopen, zijn noch netjes noch elegant. Ik alleen ben 't die behoorlijk in mijn gedragingen ben en coquet. Bij die mij ziet komt dadelijk geneztheid en hij wordt verliefd.

Als ik uitga is 't als bij de krokodil die zijn bek open doet ²⁾). Ga ik naar 't Oosten staan, dan is 't geel zooals mijn gelaat, sta ik naar 't Westen, dan is 't blauw als mijn gezicht. Naar 't Zuiden is een glans als van mijn

2) Bij een krokodil met open bek zitten altijd vele vliegen. De beteekenis is verder dat: waar ik ook ga, mijn aanbidders mij in hun gedachten voor zich zien.

Maḍěp lor poetih měntjorong kaja
rahikoe.

10. *Na 't slapen, groote reiniging.*

Bismillahirrochmanirrochim.
Niat ingsoen adoes djoenoeb,
Nawètoe goeslal,
Minal djinabadi,
ngGoewang chadas agoeng,
Banjoe soeka, badan soetji,
Sampoernakěna,
Sampoerna krěsané Allah.

11. *Na 't doen van een kleine behoefte.*

Bismillahirrochmanirrochim.
Niat ingsoen arěp oejoeh,
Sěna sěni, sěni doewoeré Boemi,
Boeminé soeka, banjoené soetji,
Badankoe sampoernakěna,
Sampoerna krěsaning Allah.

12. *Na 't doen van een groote behoefte.*

Bismillahirrochmanirrochim.
Sěla-sěli, sělané doewoeré Boemi,
Niat ingsoen mboewang nadjis,
Boeminé soeka, banjoené soetji,
Badankoe sampoernakěna.

13. *Van een wong tapa.*

Bismillahirrochmanirrochim.
Niat ingsoen arěp mangan,
Drěmba Moha, sěmingkira,
Kjahi Tapa arěp těka,
Goeloekoe saměrang aking,
Wětěngkoe sadaminé ngaking,
Ora mangan, tampa warěk,
Warěk krěsané Allah.

14. *Bij de maandzuivering.*

Bismillahirrochmanirrochim.
Mas, maskoe tiba,
Boemikoe soeka,
Banjoené soetji,
Badankoe sampoernakěna,
Sampoerna krěsané Allah.

15. *Bij rommelingen in den buik.*

Poesa, poesa metoea,
Ning djěro dadi lělara,
Ning djaba dadi Ardjoena.

gelaat, en sta ik naar 't Noorden,
dan is 't wit helder schijnend als mijn
aanschijn.

10.

Als boven.

Ik wil een reinigingsbad nemen om
bevrijd te worden van de groote be-
vlekking, de groote onreinheid weg-
werpen. Het water is genegen (daar-
toe), mijn lichaam (worde) rein. Ik
worde van alle smetten gezuiverd en
wel door den wil van Allah.

11.

Als boven. Ik wil een kleine behoef-
te doen, plas plas plas boven Moeder
Aarde. Zij is genegen te ontvangen,
't water is rein, van alle smetten
worde ik gereinigd en wel door den
wil van Allah.

12.

Als boven. Spleet spleet, splijting
boven Moeder Aarde. Ik wil onrein-
heid wegwerpen, de aarde is genegen
te ontvangen, het water is rein, mijn
lichaam worde van smetten gereinigd.

13.

Als boven.

Ik wil gaan eten, Onverzadelijkheid,
begeerte, gaat weg, want Kjahi Tapa
zal komen. Mijn keel is zoo droog
als een rijsthalm, mijn maag zoo dor
als een stoppel. Ik eet niets, en ben
toch verzadigd, verzadigd door den
wil van den Heer.

14.

Als boven.

Mijn waardste valt, Moeder Aarde is
genegen het te ontvangen. Het water
is rein en zal mij door den wil van
God van alle smetten bevrijden.

15.

Vriend, vriend, kom naar buiten.
Binnen veroorzaakt gij pijn, eenmaal
buiten zijt ge als Ardjoena.

16. *Van een vrouw, die zondige gevoelens heeft gekoesterd.* 16.
 Bismillahirrochmanirrochim.
 Nawètœ goeslal min aldjinabadi,
 Niat ingsoen nggoewang chadas alit,
 Banjoe soeka, badan soetji,
 Badankoe sampoernakœna.

Als boven.
 Ik wil mij van kleinere zonden bevrijden, 't water is mij daarbij behulpzaam, 't lichaam is rein, mijn lichaam worde van smetten gezuiverd.

Ter vergelijking met no. 5 laat ik hier nog volgen een dergelijke bezwering in gebruik bij désalieden op de Zuidhelling van de Slamats.

17. *Ter beveiliging van huis en erf 's nachts. (Zuid-helling Slamats).* 17.
 Bismillahirrochmanirrochim.
 Ingsoen arêp toeroe,
 Patoeronkoe gëdong wësi,
 Kotakkoe waloe (waloeja?),
 Sing djaga malèkat patang poeloeh,
 Raksanën ragakoe,
 Sadina këlawan wëngi,
 Bok ana prihgawé, toembak, kris,
 Nglawoengan, ndrodjog maring awak-
 Tak tẽmpoehna maring sira, [koe,
 Njan kël原因 gawanën,
 Njan ora kël原因 goegahën awakkoë.

Als boven.
 Ik wil gaan slapen, mijn slaappleats is als een tuighuis, de kist (met mijne bezittingen) is veilig. Veertig engelen beschermen, die bewaakt mijn lichaam, dag en nacht; als er bekommering mocht zijn, lanssen, krissen, mij onverwachts overvallende, daarvan zal ik u rekenschap vragen. Wanneer gij kunt, moet gij hen wegbrengen, wanneer gij er niet tegen zijt opgewassen, moet gij mij wekken.

VI. *Begrafenisgewoonten.*

Op sommige plaatsen geeft men bij 't begraven van kinderen een bak (klapperdop) met zemelen gevuld mede. Het tellen van de hoeveelheid kan niet beëindigd worden; 't kind komt daardoor niet meer terug om onheil te stichten.

Ook strooide men wel eens (Z. helling slamats), naar verteld wordt, gebrande kaktang op een graf, met dezelfde bedoeling.

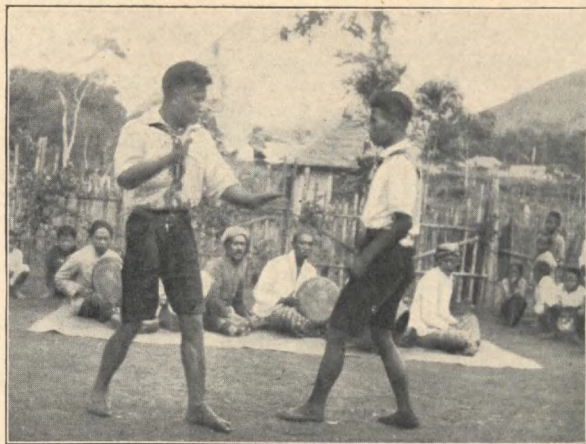
Naar aanleiding hiervan is het niet on aardig aan te halen, wat ik las bij v. Glasenapp, *Hinduïs mus* :

„Fieber heilt man in Indien indem man gedorrtes Korn in einem Markknochen tut und diesen an einer Stelle vergrabt, auf welche der Schatten des Patienten gefallen war. Dabei wird gesprochen: „O, Fieber komme, wenn diese Körner wieder sprossen“.

In het Tegalsche werden bij overlijden van aan besmettelijke ziekten lijdenden, dan wel bij in 't kraambad gestorvenen, naalden in de voetzolen van 't lijk gestoken, opdat terugkeeren naar huis en désa ondoenlijk zou worden.



Slawatanorchestje.

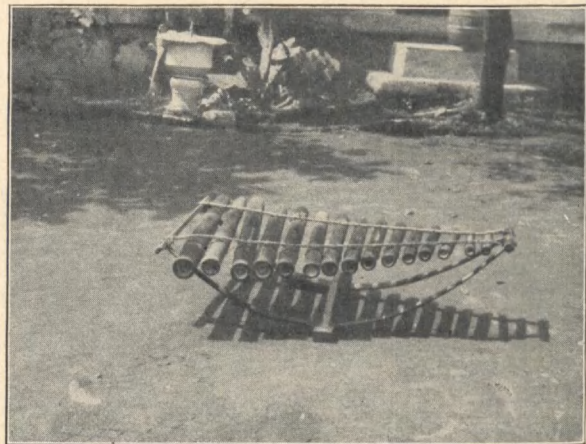


Kalibening.

Slawatanepisode.



Tjaloengorchestje.

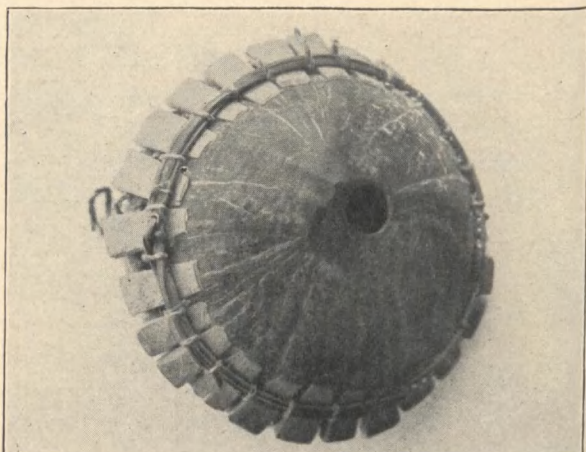


Banjoemas.

Tjaloeng.



Cocosschaaltrommetje.



Oost-Preanger.

Keerzijde idem.

OMTRENT TAMBOERIJNEN,

(Snorrepijperijen 24)

door

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

Den vorigen keer dat we in „Djåwå” schreven over „Snorrepijperijen”, wat wil zeggen over de klankwerktuigen hier te lande, die hun emplooi vinden buiten de eigenlijke kunstmuziek, hebben we de aardcither, de „tjidoeran” behandeld ¹⁾. Maar met-een, in dezelfde moeite door, bespraken we toen een ander muzikaal phenomeen, het daverend-donderende gerucht der moskeetrom op bepaalde tijdstippen van de Moslimsche Vasten. Ondanks de sterk verschillende geluidsbronnen en een zeer ongelijke klankkracht lijken beide vormen van slagmuziek toch op elkaar in metrisch-rhythmische geaardheid. Bovendien zijn ze elkanders vervanging bij het oproepen tot bepaalde religieuze plechtigheden en vooral nachtmalen. Zoo is het geen wonder dat ze thans den naam gemeen hebben, die dan echter naar onze veronderstelling oorspronkelijk aan het aardcitherspel als vermoedelijk oudste der twee verschijnselen zal zijn eigen geweest ²⁾.

We meenen voorts dat de aardcither vroeger wel een speciale functie gehad kan hebben bij oud-inheemsche doodenfeesten ³⁾, waarvan de resten nu verspreid liggen over de maanden Roewah, (met

het belangrijkste grafbezoek), en Poewaså, (met in den Malemantijd de geleidlichten voor de geesten aan de huisingen). Mogelijk, dat het, deels onderaardsche, instrument de dooden òprieep naar de, primair voor hèn bestemde (?), nachtoffermalen. Dr. Goris vergeleek laatst ⁴⁾, het Balische Galoenganfeest met de Maleman's, hoewel een bijzondere verlichting van de erfpoort er bij ontbreekt, al is die dan versierd, terwijl de Baliërs de aardcither ook niet, of niet meer hebben; althans niet voorzoover ons bekend. (Overigens zagen we op Bali, in of omtrent de Galoenganweek, ter gelegenheid van een nachtfeest in den Doodentempel, de graven op de nabijgelegen sema verlicht; wat ons aan oude Westersche Allerzielengebruiken herinnerde. Of bij het Voorindische Lampenfeest, waar Curt Sachs over schrijft ⁵⁾ en dat gewijd is aan Doerga, die de duisternis overwint, wederopstandingsvoorstellingen meespreken, weten we niet. De kinderen blazen dan op een soort sempritan, van een opgewonden deldelpalmbladstrook gemaakt).

Wat het tjidoeran-op-de-bedoeg aangaat, „De Locomotief” vermeldde on-

1) Als No. 23. Zie blz. 57 en vv. van den XIIden jaargang.

Om het terloops te zeggen: wat eerder, onder No. 22a, op blz. 54, 12 en 13 regels van onderaf had moeten staan: (as, es, d).

En onder No. 22, in jaargang XI, op blz. 133 en 134 had moeten gespeld zijn: bèbèq, en Krètèq.

2) Men houde echter rekening met het tegen het eind van dit ons opstel geciteerde aangaande tromgeroffel in de heidsche tempels op Celebes.

3) Betreffende den 15den R(ò)ewah als meer specialen dag voor feestelijkheden ter herdenking van voorouders en overleden bloedverwanten zie het opstel van Moh. Ambri „De Soendasche Feestkalender”, Dj. XIII, op blz. 118.

Ook de 1ste Sawal, de Lebaran, is trouwens nog een belangrijke grafbezoekdag; en niet slechts bij de Soendanezen. (Men vergelijke hetzelfde stuk op blz. 120.)

Overigens is het merkwaardig dat de Arabieren althans in Hadramaut op de oneven avonden tegen het einde van de Vasten bijzonder drukbezochte bijeenkomsten in de moskeeën houden, die speciaal aan het overpeinzen van de doodsgedachte zijn gewijd. Van extra verlichting of feestelijkheid op die tijdstippen daár, is er echter geen sprake. Vgl. nog Dj. XII, blz. 58 noot 1.

Moslimsche tradities ter verklaring der heiligheid van de Malemanavonden vindt men aangestipt door Moh. Ambri, (blz. 119, betreffende de lotsbeschikking), maar vooral bij R. Soedjānā Tirtakoesemā, in zijn stuk over „De viering van de Malem Selikoer ...”, Dj. XIII, (aangaande de nederdaling van den Koran, zie blz. 122, en maaltijden op een vlucht van den Profeet en de zijnen, blz. 125).

4) Dj., blz. 312, jg. XII, „Overeenkomst tusschen de Javaansche en Balische feestkalender”.

5) „Die Musikinstrumente Indiens und Indonesiens”, Berlin 1915; blz. 160.

langs, dat den (na)middag van den laatsten Roewah de Semarangsche moskee veel menschen bevat, die de groote trom voortdurend maar om beurten slaan¹⁾. Die dag, elders Padoesan, Poenggahan, Megeng, heet er te Samarang „Doegder” naar. (Spelen ze te Samarang niet óók tídoeran in de Vastennachten zèlf; en trommelen ze den Vastentijd niet ook weer uit?)

In Sâlâ kregen we den indruk, dat de, elkander afwisselende spelers, (of groepjes van spelers?) met elkander wedijverden. Nu, psychologisch ware het vrij onbegrijpelijk als ze dat *niet* deden. Maar toch trof het ons, juist nu een oud krantenknipsel (van midden Juli 1924) weer te vinden met een berichtje aangaande een „bedoekwedstrijd”, gehouden tusschen twee dorpen in het Tangerangische ter gelegenheid van een feest; wèlk bleek niet, doch alleen dat er dienzelfden ochtend geofferd was op heilige graven. (Het kan een schoonmaak-van-het-dorp-feest geweest zijn omtrent het feest Besar.)

Als we het wel hebben wil dr. Pigeaud overigens in het afwisselende spel der twee kratongamelans²⁾ op het voorerf van de Sâlâsche (of Jogjâsche) hoofdmoskee gedurende de Sekatèn een parallel zien van oude wedstrijden, althans uitingen van wedijver tusschen nabuurlijke groepen. Muzikale competitie lijken daar wel een milde vorm van. Bij de, dikwijls heelemaal niet malsche pijnigingsspelen, (thans door overheidsingrijpen zeldzaam geworden),

plachten de (groepen) tegenstanders tot twee verschillende dorpen te hooren. (Dat gold, meenen we, óók voor de jongelieden die elkaar daar bij dat Bali-aga?-dorp Tenganan zoo venijnig met hoekige bundeltjes van gedoornde pandanblaren aaiden.)

Maar wat we zeggen wilden: Bij de bespreking van *beide* verschijnsels, het aardcither-tídoeran en het tídoeran-op-de-be-doeg, hebben we herhaaldelijk verwezen³⁾ naar een derde: het spel der *tamboerijn-orchestjes* ter begeleiding van de min-of-meer stichtelijke sessies of vertooningen, die gewoonlijk „slawatan” heeten, maar die ook onder andere namen voorkomen, als b.v. „rodad” (of „rodèt”).

Dr. Th. Pigeaud heeft, niet ten onrechte, de relatieve belangrijkheid dezer meer of min zuiver Islamietische kunst-vormen voor het inheemsche volksleven geaccentueerd, en ook de geringe aandacht tot nu toe door de onderzoekers daar op gericht⁴⁾.

We voelen ons medeschuldig. Verzachtende omstandigheden: Dat ons de, terzake onontbeerlijke, kennis van het Arabisch ontbreekt. Dat verder de kunstuitingen in quaestie een vrij ongemakkelijk object van onderzoek zijn; wegens hun religiositeit kan men ze niet wel onderbreken, er gedeelten van laten herhalen enz.. Dat, tenslotte en vooral!, het aesthetische gehalte dezer onderscheiden vormen zonder uitzondering zoo zeer veel minder is dan van de eigenlijke Javaansche muziek.

1) Het reeds genoemde opstel van Moh. Ambri vermeldt ook voor de Pasoendan, althans voor de Preanger, het rumoer gemaakt met de moskeetrom op den laatsten R(o)ewah, en blijkbaar ook in de Vasten zelf. Hij noemt er den naam „doelag” voor (Blz. 119).

2) Naar bekend is, luidt dergelijke muziek, zulk eenforsch en feestelijk „sabetan”-spel van een gamelan zonder zachtstemmige instrumenten, bij de Javanen ook andere groote dagen dan de Lebaran in. De Sâlâsche Kraton gebruikt daartoe één zijner sekátèngamelans; wel niet de heele vóórweek alle dagen van vroeg tot laat, maar toch wel den heelen avond en dag vóór het feest; (en in Jogjâ zal dat net zoo zijn). Die gamelan staat nu niet bij de groote moskee opgesteld doch ter sitinggil. Zonder den tweéden gamelan vervalt de continuïteit van het musiceren, maar ook de gedachte aan een ouden wedijver. (Over den, éenen, „gamelan Soekati” van den Tjerbonschen Kanoman en de indeeling van zijn spel bij gelegenheid van het Moeloedfeest zie men het inhoudrijke stuk van den heer J. W. van

Dapperen „Moeloeddagen te Cheribon”, Dj. XIII, op blz. 157). Of was er in de Vorstenlanden oorspronkelijk maar één sekatièngamelan?

Terloops gezegd, hier te Sâlâ hoorden we onlangs den bedoelden kratongamelan ter viering van zoo'n seculier feest als voorspel bij iedere gènding hetzelfde stuk spelen dat daar ook bij de Sekatèn voor dient, en dan wel wordt geacht een weelklacht van Fatimah weer te geven, welke laatste opvatting met het uitvoeren van dat stuk op willekeurige feestdagen natuurlijk niet best strookt. Weliswaar herdenkt men op den 12den Moeloed niet slechts den geboortedoch ook den sterfdag van den Profeet. Gewoonlijk wordt de doodenklacht van Fatimah echter niet op haar vader doch op haar beide zoons betrokken, wier sterfdag echter in een anderen tijd van het jaar valt.

3) Zie Dj. XII, blz. 58, noot 2; blz. 62, noot 3; enz..

4) „Over den huidige stand van de tooneel- en danskunst en de muziekbeoefening op Java”; Dj. XII, blz. 158 en 164.

Te onderzoeken ware eventueel of bij de slawatanvormen, die het méést Arabisch heeten, de tromorchestbegeleiding klopt met hetgeen er uit de literatuur, uit de publicaties van dr. R. Lachmann e.a., bekend is over de, nogal intricate, begeleidende trompartijen, in het Arabische cultuurgebied zelf voorkomende. Voorts, in hoeverre het getrommel bij de Javaansche vormen overeenstemt met dat bij de eerstbedoelde. En dan ook, of een eventuele invloed dáár van uit mogelijk nog verder, tot andere inheemsche categorieën van rhythmische muziek kan zijn doorgedrongen. Waarschijnlijk vinden we dat overigens niet. Dingen als het rijstblokstampen en verwanten achten we goed en oud autochtoon.

Het m.s. album met beschrijvingen en teekeningen van hier te lande geobserveerde spelen door Mangoensoewarnâ, Djâgâradânâ en Djâjâtmâdjâ, geeft als zilverst Arabisch: de „*slawatan sajid*”. Deze, in gebruik bij sajid's en schriftgeleerden (ngoelâmâ) is Arabisch in tekst en zangwijzen, en gebruikt ook Arabische *terbang*'s, d.w.z. tamboerijnen met rinkelplaatjes, „*trebang gendjring* (gendjrèng)”. En wel 3 stuks, in verschillende formaten. Voorts komen er aan de plechtigheid te pas: een „*dalang*”, die het bidsnoer hanteert, een voorlezer van het Verhaal („*maos konḍâ*”), een voorzanger („*bâwâ swârâ*”), en koorzangers of respondenten („*singir*”).

De „*slawatan Soerâbâjâ*” heeft evenzeer Arabische wijzen, woorden en tamboerijnen. Er zijn een *bâwâ swârâ* en een „*dalang maos toelâdâ*” (voor het lezen van het „*exempel*”, de „*leeringen*”, wat i.c. hetzelfde als de „*serat konḍâ*” is). Het tromorchestje vertoont zijn gebruikelijkste samenstelling: Vier of vijf trommen, waarvan er een afwijkt in vorm of behandeling. Drie zijn er hier tamboerijnen, van welke de kleinste min-of-meer als „*keṇḍang*”

fungeert. De laatste, vierde, trom is in dit geval óók een tamboerijn en het grootst, maar zònder plaatjes, wordt niet met de hand maar met een grootkoppigen slagstok bewerkt, en zou een functie van „*gong*” hebben. Wat het responsiekoor aangaat, het Album noemt de leden ervan in dit geval zoowel „*singir*” als „*senggagan*”, welke laatste naam op (maat-)geroep ¹⁾, op, vermoedelijk metrische, interjecties, slaan moet.

Van de „*slawatan rodad*” genaamde slawatanvormen schijnt de dansachtige beweging een kenmerk te zijn, het knikken, wiegelen, deinen, knielen enz., terwijl ter gelegenheid van de meeste andere vormen óf de deelnemers zijn gezeten gedurende de geheele plechtigheid; óf, met name bij de ouderwetsch godsdienstigen, in het middelgedeelte, de „*srokal*” (Asrakal) oprijzen; óf aldoor staan; dit laatste is zeldzaam.

Bij „*slawatan rodad*” zijn ook zoowel woorden en wijzen als de drie tamboerijnen Arabisch. De eene afwijkende trom is in dit geval een „*djédor*” („*bedoeg*”), een vrij groote en diep klinkende vattrom, wellicht eenvellig, en met een slagstok geslagen. Ze zal „*gong*”-functie hebben.

Trouwens zulke vergelijkende qualificaties der trommen zijn maar vaag. Ook vernoeming naar kempoel, kenong en ketoeq komt voor; evenwel pakken de tromslagen zich te veel samen dan dat men daarbij aan de normale, vrij wijde spreiding van de bedoelde slagbekkens wordt herinnerd. Men zou dan al aan slepegan's of dgl. moeten denken.

Er zijn weer een *dalang* (maos konḍâ), en een *bâwâ* (swârâ). De groep der singirzangers (inclus de meezingende, trommelars), schijnt in twee, alterneerende, halfkoren te zijn verdeeld ²⁾.

De „*slawatan rodad kodjâ*”, dus: de rodad op z'n Voorindisch?, moet matiger van actie wezen, („*pandjogèdipoen na-*

¹⁾ Jansz „*Pract. Jav.-Nederl. W.b.*”.

²⁾ Pranatanipoen ingkang sami dados: tijang sadâsâ waoe kapendet kalih, inggih poenikâ ḍalang sartâ wijâgâ

naboeh djédor, ingkang tijang 8 kabagé kalih, sami adjeng-adjengan, poenikâ gentosan anggénipoen njoewanten. (Album.)

moeng samadyâ"). De plaat geeft maar 3 trommen te zien: twee rinkelbommen, beide in „kempoel”-rol, en een djédor als vermeld; met slechts één vel (?).

Een vorm van slawatan zonder orchestje, en met twee elkander aflossende bawâ swârâ's, die tevens als voorlezers fungeeren, heet „pradjandjèn”. Het koor zingt in het Arabisch. Stellig wel op Arabische wijs ¹⁾ en zonder dans.

Een bewegelijk spectacle hoewel niet „rodad” genoemd, is de „slawatan émpraq mawi andjogèd”.

Dat dansen bestaat uit voor- en achterwaarts loopende, rondloopen in een kring; en wijders uit de wieg- en zitdansbewegingen van het kleine koor der, meezingende, trommelaars. Trots Jansz' woordenboek schijnt „émpraq” niet een soort van terbang doch van terbangan, van voordracht of eigenlijk dans met tamboerijnbegeleiding aan te duiden. Er zijn blijkens de afbeelding vier tamboerijnen, zonder rinkelplaatjes, quasi „ketoeq”, „kempoel”, „kenong” en „gong”. Voorts, als afwijkende trom, in de functie van kenḍang, een „ḍoḍog” genoemd instrument, in het Album gekenmerkt als een „terbang pandjang”: een tamboerijn van hoog model, die we verderop zullen beschrijven. (Andere opgave: terbang gedé, terbang gong, 2 terbang kempoel's, een ḍoḍog met ketoeq-kenong-functie). Er zijn een ḍalang maos konḍa en drie bawâ swârâ. Gezongen wordt er in het Arabisch (naar alle waarschijnlijkheid); maar de wijzen zijn Javaansch, („gēḍingipoen kados gāngsā limrah”), die van den gewonen gamelan ²⁾.

De „slawatan maoloed saking ing kaeoman” heeft Arabischen tekst, 3 Javaansche terbang's als „gong”, „kempoel”, „ketoeq”, zonder rinkelplaatjes, en een ḍoḍog: Javaansche wijzen in pélog, en wel van sekar-ageng's, dus oude, klassieke melodieën. Maar voor de gezongen inlei-

dingen wordt géén Javaansche tembang gebruikt („nanging bawâ swaranipoen tanpå sekar”).

Tenslotte, bij uitzondering, heeft de „slawatan maoloed djawi” behalve Javaansche trommen en muziek ook Javaansche teksten. De melodieën blijken weer die van den „gewonen gamelan”, („gēḍingan taboehanipoen nganggé gēḍing gāngsā limrah”); ook de inleidingen worden op tembangwijzen gezongen („bawâ swaranipoen mawi dipoensekaraken”).

Er schijnen in dit geval 5 of 4 trommen te kunnen zijn: al naarmate er één terbang ketoeq-kenong is, of 2 tamboerijnen die functies waarnemen. De ḍoḍog fungeert als kenḍang, is dus niet bijzonder diep van toon. Zooeven zagen we haar gekarakteriseerd als een „hoogmodelsche” terbang, dus een éénvelstrom; maar ze heeft niet den cylindrischen of bijna cylindrischen vorm van de Soendasche dogdog's, en bovendien een genageld vel.

Terwijl men de terbang's hier op Java schotelvormig moet noemen, heeft zoo'n Javaansche ḍoḍog den vorm van een pot, (bovendiameter, dus die van het vel, circa 40 c.M., hoogte ongeveer 35, onderopening omtrent 30).

Na het door de Albumschrijvers uitdrukkelijk vermelde gebruik van de gewone gamelanwijzen voor de slawatan djawi en de slawatan émpraq, rest de slawatan kaoeman als degene waarbij van de tembang-gedé's, de „groote” melodievormen, wordt gewaagd. De woorden waarin dit geschiedt: „mawi temboeng arab, nanging taboehanipoen inggih taksih gēḍing djawi, laras pélog, gēḍingipoen menḍet sekar ageng”, schijnen ons de veronderstelling te weerleggen dat alleen maar de regelmaat van den Arabischen versvorm met dien van de tembang gedé zou worden vergeleken. Bizondere aandacht verdient ook wat dr. Pigeaud ³⁾ meedeelt

1) Zie echter onze slotnoot.

2) Vgl. het door ons opgemerkte in noot 2, blz. 53, jg. XII van Dj..

3) Dj. XII, blz. 123: Bespreking aangaande „Beoefening van Letteren en Kunst in het Pakoealam'sche geslacht”, door Ki Adjar Déwantârâ.

over „Javaansche bewerkingen als die van de Hemelvaart van den Gezant Gods in dalang-voordracht, met de daarbij behoorende stukken rhythmisch proza en in groote dichtmaten” uit eind 18de begin 19de eeuw, en eene bewerking of „navolging van de bekende Arabische slawatan (moeloed ?) gezangen in groote dichtmaten” enkele decennien oud.

Komen we thans tot onze eigen, als gezegd te schaarsche observaties. We deden die ten huize van den vriendelijken assistent-wed. n. van Kalibening, (district Karangobar, regentschap Bandjarnegara), Mas Padmâsoewangsâ. Daar werd verleden jaar voor ons een demonstratie gegeven door een rodadgenootschap uit een dorpje Goenoeng Langit, dicht in de buurt. We hadden hen van de pasanggrahan uit elken avond hooren „oefenen”. De jeugdige „santri's” waren de discipelen van een goeroe ter plaatse, allen zijn dorpsgenooten, zoodat ze danook gedurende den, betrekkelijk korten, leertijd niet bij hem inwoonden, gelijk anders in pesantrèn's gebruikelijk is.

Als orkestje ageerden in dit geval vijf trommen. En wel vier terbang's, mèt rinkelplaatjes, (dus zoogezegd „Arabisch”, hoewel Arabië zelf dat schotelvormige model niet heeft), en voorts een „bedoeg” (of „djidor”); vgl. hooger sub slawatan rodad. Laatstgenoemde trom had maar één vel, een genageld; ze werd geslagen met een houten, kleinkoppigen stok.

De echte bedoeg, de moskeetrom daar in Kalibening, had trouwens ook maar één vel, en weer genageld. Dat exemplaar, horizontaal opgehangen, vertoonde min of meer den vorm van een beker of een eierdop; maar met een heel korten en vrij nauwen voet. Ook in het Wânâsâbâsche hebben we aan moskeeën wel trommen met één genageld vel gezien; (echter niet bekervormig). Mogelijk dus, dat tusschen Oost- en Midden-Java eenerzijds, met de vatvormige bedoeg's wier beide vellen zijn genageld en die zeer op klassieke Chi-

neesche trommen lijken, en anderzijds het Soendasche West-Java, met de groote betrekkelijk zuiver cylindrische, eenvellige moskeetrommen, wier vel echter op een heel andere manier bevestigd en gespannen wordt, — een zeker eind van het vel af blijkt het corpus met een soort van hoepel omgord welke door wiggen op zijn plaats wordt gehouden, en dáarmede is het vel door een stelsel van (meest rotan-nen) banden verbonden; aandrijven der wiggen vergroot den afstand van gordel tot vel en spant dus dit laatste; — mogelijk zal tusschen de gebieden dier twee onderscheiden tromvormen een zône liggen van moskeebedoeg's met één vel, maar dat genageld.

De terbang's vertoonden in Kalibening veel minder onderscheid van formaat dan veelal in het geciteerde Album het geval is. De klankhoogte ervan was danook niet zeer verschillend. En men wist er geen individueele namen voor. Alleen scheen men één exemplaar of partij „madjeg” of „padjegan” te noemen. Daar adjeg vast of onveranderlijk beteekent, zal dat dan wel geen erg bewééglijke partij zijn. Maar dat waren ze hier geen van alle.

De prestaties van dat rodadtroepje bleken nogal gevarieerd. Buiten het orkestje omvatte het 10 jongelieden, alle gelijk gekleed in een wit buisje, een korte, zwarte broek, en een bont roode zakdoek bijwijze van das. Als zoodanig was deze kleeding zeker niet oud; ze leek nog het meeste op een soortement padvindersoniform. Maar het feit der uniformiteit schijnt wel degelijk iets ouds. Zoo memoreeren de m.s. aantekeningen Kraemer-Djâdipoerâ, dat de deelnemers aan een slawatansessie allen hetzelfde zijn gekleed, b.v. wit met denzelfden hoofddoek en tjoengdoeq. En het Album, dat bij sommige slawatanvormen alle deelnemers eenzelfde, gevlochten waaier dragen, of allemaal eenzelfde sie-raad (een „karang meloq” b.v.).

Als eerste evolutie gaf het Kalibening-sche troepje een vertooning te zien, genaamd „peksi mohi (of moehi)”. Naar wèl-

ken vogel deze heet, is ons niet bekend. Wel valt op te merken, dat, hemelsbreed niet zoo ver van Kalibening af, maar praktisch allesbehalve dicht in de buurt, immers N. Oostelijk over de bergen, in het onderdistr. Petoengkrijānā, (distr. Dārā, regentsch. Pekalongan), er dorpen zijn met slawatangenootschappen waarvan de 12 leden (ongerekend de leider en het orchestje) „kontoelan” heeten, naar den witten reiger dus. Maar die naam komt daar aan de Noordkust véél voor. De drie trommen worden genoemd: „djogdjog” (vgl. *doğog*), de middelste „banggèn”, en de kleinste „bibit” (dus jonkje?). Trouwens die tromnamen zullen plaatselijk nog wel méér variatie vertoonen.

Maar om tot Kalibening weer te keeren: die eerste vertooning was een soort van sta-dans; de jongens stonden in het gelid, telkens twee náást elkaar, maakten dansbewegingen met de armen en danspassen-op-de-plaats. Het geheel had veel, (te veel!), van „vrije en ordeoefeningen”. Als er niet werkelijk padvinderige invloeden in zaten, dan toch allicht die van de Westersche school. Het scheen, dat er eigenlijk „rawi”-voordracht (betreffende de Geboorte van Mohammed, enz.) bij dit rodad hoorde, of er bij gehoord had. Thans echter was het gezang gereduceerd tot wat dikir-uitroepen en zegenbeden. Dat zou dus beduiden, dat uit het complex

1) Het schijnt dus niet onmogelijk dat op de Javaansche slawatan of rodad een zekere invloed is uitgegaan van het bij Arabieren hier te lande wel voorkomende „gamboesan”. We hadden dat nooit gehoord of gezien maar werden er, na het beëindigen van dit opstel, dezer nachten door uit onze slaap getrommeld. Ons toilet dus erg summier zijnde, moesten we bij onze observaties wat op een afstand blijven, maar we hebben ze eenigszins kunnen aanvullen door achterafse informaties. Zoo bleek ons die gamboesan een wereldsch amusement, in dit geval ter gelegenheid van een bruiloft. Het orchestje bestond, om te beginnen, uit een tweetal tweevestrommen van verschillend formaat, die een, van dichterbij gehoord wat intelligenter en gevarieerder, maar op een afstand vrij dom-mechanisch geweld maakten, dat dan treffend op het stommelen van sommige fabrieken of van zekere mechanisch bewogen pompen leek. (Drie-achtsten maat; 120 maten per minuut. Daarin één trom, of vel, aldoor bonkende: te-dòm te-dòm: achtste-kwart (ad infinitum). De omstanders (en deels ook de dansers?) handklappende, maar vele ook droog razende met plat op elkaar geslagen *klaphoutjes* die we voor de Arabieren nog niet eerder hebben vermeld gezien. (Ook niet door Mr. L. W. C. van den Berg, waar hij op blz. 92 van „Le Ha-

dezer vertooning het eigenlijke centrale element was weggeraakt.

Niet veel liet het troepje zien van een andere evolutie, „gamboesan” geheeten¹⁾, dus vermoedelijk naar de Arabische luit. Maar deze speelde er niet (of niet meer?) in mee, maar wel, eventueel, een trekharmonica (accordeon), die ze bij zich hadden maar nu niet gebruikten; of soms ook een Westersche viool. Lukt de zaak dan moeten er enkelen buiten zinnen raken, die dan bovennatuurlijke vermogens krijgen; ze kunnen dan b.v. een pas geplukte cocosvrucht met de bloote handen ontbolsteren en kraken. Ook zouden ze de bekende anaesthesie van lieden in trance vertoonen en elkander dan slaan met de zware hoofdnerf van een palmblad, waaraan korte onderstukken van de zijbladen zijn blijven zitten. We waren er niet rouwig om, dat ze die, er kwaadaardig uitzieende, werktuigen dien dag niet gebruikten!

Een variant van genoemden trancedans scheen „ngeder” te heeten, wat men ons met sidderen vertaalde. Nadat de goeroe achtereenvolgens twee jongens van water had laten drinken, dat hij door prevelen had gewijd, raakten die wèg; en dat nogal snel. De eerste trouwens veel dieper dan de ander. Hij trilt factisch wat, springt midden in de vrij gelaten ruimte en begint, aanvankelijk met een hand voor de oogen,

dhrāmout et les colonies arabes dans l'archipel indien” een dergelijk dansvermaak beschrijft.) Sommigen klepperden ook in plaats daarvan met twee houten muiltjes, en steeds eveneens alle achtsten. Op eenigen afstand leek een melodisch element geheel te ontbreken. Dichterbij bleek het aanwezig te zijn, doch overstemd te worden door die slaggeluiden en werkelijk ook zwak te wezen. We konden niet hooren of dat geluid geblazen was of van snaren afkomstig. Achteraf zeide men ons dat er en een luit (*qanboes*, volgens v. d. B. hetzelfde als elders de ‘oed), en een klein dubbelschalmeitje (*mizmar*) was. Samen, unisono, schenen ze een korte melodiephrase aldoor te herhalen; op dat moment werd daar niet bij gezongen, maar later leek men zulke phrasen ook mee te zingen; volgens opgave Arabische liedjes; (v. d. B. preciseert: erotische van heeft er ook weleens stichtelijks bij hooren zingen). Voorts slaakten de toeschouwers wel rhythmische bijvalscreten.

Mogelijk dat deze Arabische vertooning, waarin dus melodiefinstrumenten participeeren, mee aanleiding is geweest tot het gebruiken van zulke instrumenten in de slawatan's der Javanen. (Viool of harmonica te Kalibening; bamboegamelan's in de Tjeptini.)

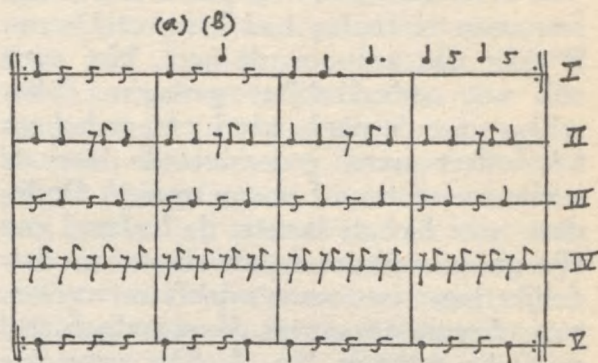
te schermdansen. Zijn afwezigheid lijkt gradueel dieper te worden en hij nu werkelijk blindoogig te ageeren. Daarentegen maakt zijn tegenstander, ofschoon die ook wel heeft getrild, den indruk van te zien. Soms lijkt het gevecht ernst te worden ¹⁾. Na een poos tolt en tuimelt de eerste en ligt een tijdje in iets als een hysterisch kramptoeval, waaruit zijn kornuiten hem niet zonder moeite bijbrengen. Dat ze daar bepaalde, „magische”, kunstgrepen voor gebruikten, hebben we niet waargenomen.

Eigenaardig, dat we elders gedurende een „èmlèg”- d.i. paarddans-vertooning een buitenwesten geraakt speler juist weer zagen bij brengen met water, dat door er in gestrooide bloemen, bewierooking (?) en wellicht ook bepreveling, tot magische werkzaamheid was gewijd.

Wat den heelen stijl der bewegingen dezer rodadspelers betreft, we konden niet instemmen met de opmerking der echtgenoot van den assistent-wedânâ, dat hun manier van dansen gelijk was aan het gewone „ngibing” (gewestelijk voor djogèd) maar alleen het vingerspel er bij ontbreekt, daar ze de handen moeten gesloten of tot vuisten gebald houden. Trouwens anderen vonden dat het daar juist heelemaal niets van mocht hebben, doch alleen van het pentjaq genoemde dansschermen. Het scheen ons daar soms zelfs identiek mee.

Totzooover dat Kalibeningsche rodad-troepje. Merkwaardig leek ons in hun gedoente de gecompliceerdheid der invloeden en oorsprongen. Die valt bij veel dingen hier op te merken. Maar in dit compositum mixtum reikte ze van Westersche nuchterheden als padvindergymnastiek, via goed Islamietische elementen, tot bezetenheid, en fakierachtige ongevoeligheid ²⁾ voor pijn; die hier overigens wel iets oudinheemsch zullen wezen, althans niet uitsluitend heterodox Islamietische influentie hoeven te zijn. Hetgeen er ontbrak, dat waren de, op Madoera in dit complex nog

gangbare figuren van als vrouw gekleede jongelingen. (Vgl. ook de Tjèntini.) Daar kan nogal iets van erotische perversie mee samenhangen, (die zich ook overigens wel hecht aan (quasi-)religieuze tromorchesten; in Atjèh bijv.). Wat niet wegneemt dat zulke figuren een diepen zin kunnen hebben.



We zouden nog haast vergeten, dat we een der begeleidingsmuziekjes van het Kalibeningsche tromorchestje hebben genoteerd, en wel dat bij „Ngeder”. Het maakte een tamelijk dóórrazenden indruk. Hoewel het tempo toch maar matig was: kwarten van 72 in de minuut bij een onderdeeling in achtste noten. En ook niet, zooals anders vaak in muziekjes van deze orde, op de spannende momenten of een opjagend accelerando, of een compacter worden, een dichter bij elkander liggen van de noten waar het op aan komt. (Handgemeen-raken in gevechtsdansen; bezeten-raken in trancevertooningen.) Maar dat aldoor stâr dóórgaan zooals hier, leek ons juist wel „magische”, biologeerende, bewustzijninperkende kracht te hebben.

In ons partituurtje nummerden we de terbang's van I tot IV. Door het ontbreken van, hen individualiseerende, namen, lieten we na, er nota van te houden, bij welke tamboerijn ieder der partijtjes hoorde. Maar we hadden ze wel volgens de grootte kunnen onderscheiden, hoewel die, naar

¹⁾ Op ons phototje poseeren ze maar. Het werkelijke spel voltrok zich ook binnen.

²⁾ Voor anaesthetie bij terbangspelers zie men nog onze verhandeling „De toonkunst bij de Madoerezen”, blz. 287. Dj. jg. VIII.

we al gezegd hebben, niet veel scheelde, en daardoor het geluid der verschillende exemplaren jók al niet.

Men ziet uit het partituurtje: III en IV maakten samen het stramien, het grondweefsel van deze tromklankenlap-zonder-eind. Ze werden maar zacht geslagen, met één vinger, die, een of twee leden ver, plat over den rand van het tromvel lag. Iets meer teekening had het partijtje van II door zijn gepunteerde noot. Het werd ook wat nadrukkelijker geslagen. (Misschien met de platte hand.) Maar het totale effect werd gedomineerd door de stemmen van trom I en van trom V. Onder deze twee had de laatste, de bedoeg, met zijn grommend dreunende slagen een duidelijke bas-, en tevens minofmeer contrapunctfunctie tegenover de melodisch-thematische terbang No. I. Die gebruikte twee verschillende slagwijzen tevens klankkleuren. We hebben dat verschil gekenmerkt door de eene (a) op de lijn, en de andere (b) er boven te zetten. De speler sloeg altijd flinkforsch met vier vingers; en wel (a) meer naar het midden van het vel, wat een zuiveren vollen tromtoon gaf; (b) daarentegen naar den rand, waardoor dan het geluid van de gendjring's betrekkelijk overheerschte.

Alles bijeen dus een niet onaardig, maar, wat klankkleur en rhythmiek betreft, toch nogal met beperkte, niet overdadig vernuftige middelen tewerkgaand stukje, niet gecompliceerder dan een zeer eenvoudig specimen der in het rijstblok gestampte stukken, waar we vroeger uitvoerig over geschreven hebben ¹⁾. Reden om een specialen uitheemschen oorsprong of beïnvloeding van dit tromstukje aan te nemen, al heeten deze terbang's dan „Arabisch”, zien we dus niet.

Behalve in de tromorchestjes der onderscheiden slawatanvormen komen tamboerijnen hier nog in andere ensembles en bij andere vertooningen voor. Maar

1) „De toonk. b. d. Madoer.”, blz. 96 vv.; „Oude klanken”, Dj. V, blz. 16 vv.

hun medewerking aan de, zoo juist behandelde, sterker of zwakker Islamietisch getimbreerde plechtigheden is toch wel hun deftigste emplooi. Voor het overige verkeeren ze meestal in de allernederigst populaire sferen.

Net dat we aan dit stuk zitten te schrijven, komt er een voorbeeld van langs gewandeld. We hebben het al een heele poos hooren naderen, eerst alleen telkens op langzame-heele-noots-afstanden de fluweelig diep-gonzend zangerige toon van een zeer groote terbang. Later, dichterbij, deed zich ook het melodische element van de combinatie voor, een Westersche viool, die gelukkig niet kraste maar alleen maar onderdrukt, bescheiden jankend jammerde. We loopen naar buiten en zien een vaag stoetje passeeren met in het midden, onder een flambouwachtig walmend licht op een bamboezen standerd, een figuur die mogelijk een vrouwenfiguur uit de Duizend-en-eene-nacht beduiden wil, (maar het zal factisch wel een man zijn). „Setamboel” zegt onze huisjongen. En hij zal wel gelijk hebben; het moet zoo'n quasi-westersche comédie- of operavertooning zijn, maar dan in een beknopte editie, bestemd voor de viersprongen der wegen. Het Album heeft zoo'n complotje óók: een „*ambarang baðoedan setamboel*”, met een „pioel” en i.c. twee „terbang” (ageng alit), waarbij gedanst wordt en deuntjes worden gezongen in het Maleisch.

We bladeren terug, en allerlei bescheiden maar meer of min interessante dingen komen ons onder de oogen: De „*barangan ketopraq ingkang kawitan*”, (dus: zooals die oorspronkelijk was), waar „tjang matjoel” aan te pas kwamen, en een rijstblok, en een terbang, en een *keḍang*, en een soeling. En we herinneren ons, dat zeven jaren geleden hier eens 's avonds gezien te hebben, diep in een duistere kampong, hoe daar werkelijk een man met een patjoel bij ageerde onder het gestamp van een rijstblok; maar een soeling hadden ze niet, voorzoover ons bijstaat. — De „*keṭo-*

prag" zooals die later werd. Nòg met een terbang, („die voor gong speelde"), en een rijstblok, (ofwel een *keṭongan*, „bijwijze van keprag"), en een soeling. Dien avond, nu een jaar of zes geleden op een Maleman in de Sriwedari echter, was deze laatste door een quasi-Westersch dwarsfluitje (zonder kleppen) vervangen. — Vervolgens is het eigenlijk kenmerkende element van de *keṭoprag*, het rijstblok waar in gestampt wordt, langzamerhand er uit gewerkt! We hoorden hier eerst in de Partituin een *keṭoprag*troepje met een eigenaardig samengesteld orchestje, dat de vertooning begeleidde op de manier van een echten gamelan, maar welks voornaamste instrumenten er waren met getokkelde snaren, meer lijkende op Westersche moderne cithers dan op Javaansche *tjempoeng*'s. Eén met weinig snaren had blijkbaar *sleṭem*functie; twee veelsnarige, onderling een octaaf van ligging verschillend, vervingen vermoedelijk de twee formaten van *gendèr*'s. De *lesoeng* stampte alleen nog in aparte tafereelen; maar dan op zijn eentje. We herinneren het ons niet goed, maar mogelijk waren dat scènes van landelijken aard. — En nu niet lang geleden, trad er in de Sriwedari een zich-noemend *keṭoprag*-troepje op, dat heelemaal geen rijstblok meer had en een gewonen gamelan; misschien echter dat er een ander instrument met getokkelde snaren in zat dan de *tjelempoeng*; dat konden we toevallig niet zien, en ook niet goed hooren. De inhoud der vertooning was een wajang-verhaal, (*Ménaq*?), de costuums waren wat stamboelachtig verphantaseerd, voorts de wajanggevechtsdansen door pentjaq vervangen. Het geheel dus vrij dicht genaderd tot de wajang wong; wat hier het einde van aanvankelijk zeer verschillende vertooningen schijnt te zijn. — Maar bladeren we verder. Daar is dan een „*barangan baḍoed djaler gāngsā trebang*"; dus een nar die wordt geaccompagneerd door een terbang, een zeer groote, zonder rinkelplaatjes, en nog een *keṇḍang*. — Een „*barangan ringgit talèḍèq gāngsā ang-*

kloeng" : een vrouw die danst op de muziek van twee maal één schudangkloeng, (blijkens de lengten der pijpen ¹⁾ niet octaveerend), één groote terbang zonder plaatjes, en een *keṇḍang*. — „*Laré ambarang talèḍèq sartā baḍoet*" : kinderen die rondgaan als danseres en nar, en met alleen maar één, vrij groote, terbang z. pl. — „*Barangan soelapan laré kabesmi*" : Chineesch (?) spel van een kind, springend door een brandenden hoepel, waarbij wordt geslagen op een terbang z. pl.; ditmaal niet met de hand doch met een geknopten slagstok. — „*Barangan soelapan gāngsā trebang*"; andere goochelarij, maar met begeleiding als zooeven. — Nog weer een narrenscène („*barangan baḍoedan*") met ook een danseres; accompagnement *keṇḍang* en terbang, de laatste nu door een vrouw geslagen. — „*Barangan talèḍèq moenjoeq baḍoedan*", een spel met apen, dansende op het geluid van terbang en *keṇḍang*. — „*Réjog*" of „*djaṭilan*", dat oude spel van ruiters op gevlochten paarden, waarbij er vaak deelnemers bezeten raken. Het orchestje bestaande bijvoorbeeld uit een, kleine, „*trebang teteg*", een „*trebang ḍoḍog*", een „*kepjèq*" (rammelaar?), twee *beṇḍé*'s, een soeling. — „*Barangan ringgit talèḍèq kalongking*", waarbij een vrouw, alweer op de tonen van een terbang en *keṇḍang*, een vliegenden-hond verbeeldde. — „*Barangan boeron wānā*", waarin, onder het geluid van een *beṇḍé* en een „*trebang ḍoḍog*" een gevecht van een tijger en een wilden stier, — „*Barangan boedjengan wānā*", onder dat van een terbang en een *ketipoeng* (kleine *keṇḍang*), de jacht op wild zwijn en hert werd verbeeld. — Dan, met de „*barangan djembloeng*", waarvan de naam ons deed denken, dat het een clownerie met als hoofdfiguur Dikbuik zijn zou, maar waarin factisch, op terbangmuziek, verhaald wordt van den *Ménaq*, naderen we weer Islamietisch geestelijke sferen, om die met de „*ambarang*

1) Zie „De t.k. b. d. M.", blz 183, 136, X. — Tegenwoordig worden op kermissen óók 2-pijpige speelgoed-angkloeng's verkocht die quint of quart geven.

kentroeng'' goed en wel te bereiken ; want het is de levensloop van den Profeet of van Dèwi Fatimah die nu wordt verhaald. Dat woord „*kentroeng*'' moet zelf ook weer een terbangan (en niet een terbang) beduiden. Er zijn twee spelers. De een, een jongen, slaat op de „*trebang doḍog*'' , wat geen eigenlijk gezegde *doḍog* blijkt, maar een tamboerijn van gemiddeld formaat ; de hoofdspeler, een volwassene, houdt een groote „*trebang gong*'' op schoot en heeft een vrij groote „*trebang kempoel*'' vóór tegen zijn knieën staan ¹⁾. —

Men ziet het, we zeiden niet te veel, buiten de slawatan's vindt men hier te lande de tamboerijnen meestal óók al in niet bepaald voornaam milieu.

Nu leek het ons echter de vraag, of dat wel altijd het geval was geweest. Wij vermoedden zoo, dat de Tjēṭini, dat merkwaardige, en ook nogal eens rare, boek, vol moest zijn van tamboerijngeluid, gegeven zijn Islamietisch geestelijken grondtoon, en dat het, nu althans ten deele meer dan een eeuw oud, belangrijk historisch materiaal zou kunnen verschaffen.

Overzien doen we dat natuurlijk nog bij lange na niet. Toch mogen we hier wel vast iets vertalend citeeren. Al dadelijk in het begin staat het, in den tweeden zang van het Eerste der gedrukte Boeken, (dat zijn mee van de oudste). De momenteele romanheld, mas Tjebolang, een, voorloopig niet zeer deugdzaam, kluizenaarszoon, is de wijde wereld ingegaan, en, rondtrekkend als zang- en terbangvirtuoos, nu beland bij den regent van Dāhā, Kaḍiri. Ziehier de schildering van zijn spel en zang ²⁾ :

12. hem wordt nu gelast te beginnen/ en hij volgt het bevel op,/ terstond de tamboerijn grijpend,/ met bevallig gebaar,/ ja wel een weinig gekunsteld ;/ hij zet zich in de houding, de tamboerijn neemt hij op schoot,/ op de knie, het hoofd

achterover, uitdagend ; kranig van postuur als Goenoeng Sari / heft hij naar Javaanschen trant de wijs Lempang aan.

13. Zijn stem stijgt op broos en helder, / of ze klinkt vol, geurig en zoet, / treffend van wendingen (?), zoodat het hart wordt bekoord. / Hij slaat de terbang als bibberend (?) ; / zijn gezellen respondeeren, / de drie tamboerijnen gonzen. / De angkloeng's en de kenḍang, / de tja-loeng en de ivoren kleppers stemmen mee in, / met driftige drukte en luidruchtige trillingen luid opklinkende,

14. zich vermengende met zijn sterke stem in de melodie Lempang. / Gedrang onder de toehoorders. / Eivol is het. Het wemelt en wriemelt door elkaar. / Men wringt en duwt. / Het krioelt van beweging en geluid (De laatste helft van strophe 14 beschrijft de actie van zakkenrollers, strophe 15 de onbehoorlijke gedragingen van het manvolk onder het publiek).

16. Aldus is mas Tjebolang / aan het tamboerijn slaan, zwierig en bedreven ; / met getril en geflakker speelt hij op huppelende manier (?) : / ketoengtoeng pjeq tong ting tong grig / proeng prèng groeng pang pang pong ping / klong kloeng tjriq tjriq bah bah goer / toengkleq toengpleq toeng ting brang / pap pep bah bah ter nal nil nil / ngoeq ngoeq breng broeng poeng paq poeng poeng pjaq doeng ḍeng doeng brang.

17. De respondenten, om strijd en luidkeels, / al hun stemmen sterk en schel, / geestdriftig elkander trachtend te overtreffen, / die santri's vallen in met hun responsen ; / waar het tegen het eind loopt (?) / respondeeren ze murmelend ; / wanneer het heele publiek heeft ingestemd (?) en de gongslag is gevallen (?), / vangt Tjebolang de wijs weer op ; / hij verheft zijn stem hoog en gerekt, en laat haar vol en golvend weergalmen.

1) Overigens is de samenstelling der bij die onderscheiden vertooningen als begeleiding gebruikte, of door de teekenaars daaraan toegeschreven ensembles natuurlijk variërend en vrij willekeurig.

Voor *tromorchestjes* kan men ook nog vergelijken „De t.k. b. d. M.", zie het alphabetisch register op dat woord.

2) De onzekerheden in onze weergave van den tekst zal men, voorzover ze verderop besproken worden, gemerkt vinden met vraagtekens.

18. Als ver weg klinkt ze, geurig en golvende, / zuiver als een soeling van wratsaribamboe. / Geen stem is er, die haalt bij / haar weekheid, rond tot heel hoog. / Nu hebben de singirzangers / al langen tijd het openingsstuk gezongen, / ze maken een eind aan hun salawatvoordracht, / om zich te verpoozen en te verfrisschen. / Zie mas Tjebolang nu duidelijk uitkomen, knap van gestalte.

19. Ki Dipati spreekt minzaam : / Waar blijft uw gezelschap, die / danst, volkomen een vrouw gelijkend? / Mas Tjebolang antwoordt : „Zooals u zegt, / hij is zeer goed; Noerwitri heet hij. / Wanneer u hem ook laat komen gedost / als dansjuffer, zal dat kostelijk zijn.” / De Adipati staat dit toe en gelast dadelijk aan te vangen.

20. En gehoorzaam begint mas Tjebolang / den voorzang van Gambir Sawit te zingen, / met een stem, geurig en zoet van gevoel; / de golvende wendingen trekken het hart. / De santri's respondeeren, / zacht spelen gelijk-op de tamboerijnen, brommende, / eenstemmig, de versieringen samenvallend; / geen is er die verkeerdelijk afwijkt. / Mas Tjebolang maakt vlugge schudbewegingen bij zijn tamboerijnspeel.

21. Daarop danst de tandra; / opgewekt worden al de toeschouwers; / Ki Dipati schept er veel behagen in; / zijn dienaren beveelt hij op te treden / beurteelings en hij legt op / als bijdrage een halven gulden elk; / vroolijk dansen om beurten / de dienaren van Ki Dipati; / naar hun smaak vragen ze een gending.

22. Sommigen komen tegelijk op. / Allebei gending Gondjang-gandjing. / Ze dansen beiden. Opwindend. / Rrts! meteen trekt die zijn kris; / ontsteld zijn de toeschouwers. / Ki Dipati wordt zeer toornig / en grijpt snel een rotting. / De vechtenden vluchten angstig. / Zie, ineens is hersteld de orde onder de toeschouwers.

23. En daar krijgt Ki Dipati / lust en gaat meedoen aan het dansen. / De dienaren hand-klassen. / De hofjuffers en de bijvrouwen hebben er plezier in. / Montro

is de gespeelde gending. / Niet lang of hij vindt het genoeg. / Ki mas Tjebolang / kan zijn hart niet bedwingen / en heeft zijn tamboerijn reeds overgereikt aan een makker.

24. Hij trekt uit zijn tabberd, / slechts zijn kamizool houdt hij aan. / Eerst werd bedekt / door den tabberd dat kamizool en niet gezien. / Hij begint te dansen. / Hij danst in den fijnen stijl. / Zijn gending is Lå-elå. / Beroering bij de toeschouwers. / De dienaren van Ki Dipati schepden zeer veel genoegen.

25. En ook Ki Dipati, / wiens hart zich ten zeerste verlustigt. / Daar gaat de danser, / nadat de overgang in de gending is gekomen (?) / ki mas gaat aan het trippeldansen, / zijwaarts in het rond met kunstige hoofdbewegingen; / hij overtreft hierin nog den tandra. / Hij danst den rand langs / van den kring, met een gemaakte gelaatsuitdrukking.—

Men ziet en hoort het, voor de Javanen zit er nog wel méér in het terbangspel en in de terbangklanken dan die paar, die 3 of 4 slagwijzen en geluidnuancen, die wij er daar in Kalibening aan hebben geobserveerd. Maar onder die spelers was dan ook géén Tjebolang klaarblijkelijk.

Een quaestie die ons vroeger al heeft geïntrigeerd naar aanleiding van heel andere Javaansche verzen, namelijk van die strophen vol artificieele litteratenkunstjes in de Nagarakertagama: Wat er van die, overigens aardige, klankgekunsteldheden héél bleef als die half gezongen werden, deed zich ook hier voor: Wat kan er van zoo'n ceel klankwoorden terecht komen, die, gewoon gelezen, een zeer levendig en gevoelig trompspel zoo geestig verbeelden, wanneer ze op de gebruikelijke Javaansche manier mochten worden gemåtjå'd? We hebben ons dus eerst een dier vorige strophen in Sinom uit de Tjèntini laten voordragen door een Javaan, en daarna de bedoelde, de 16de. En we kunnen alleen maar constateeren: beide werden ze precies op één en dezelfde manier behandeld. Die voordracht nu, op zichzelf wel bekoorlijk, maar objectief

beschouwd toch gedecideerd nogal slier-tig, wischte dat pikante klankschilderij ten eenenmale uit!

Gaat dat altijd zóó? Wij hadden geen gelegenheid de proefneming door te zetten, haar met onderscheiden lezers te herhalen. Maar misschien kan iemand ons wel inlichten; behandelen alle Javanen zoo'n plaats op diezelfde manier?

Wat evenwel de oude positie van de terbang betreft als orchestinstrument, hier zien we er drie of vier, — str. 13 laat het onzeker of bij die 3 gonzende tamboerijnen die van den aanvoerder mee is inbegrepen, of niet, — gecombineerd met een of meer „angkloeng's", een zoo niet meerdere „tjaloeng's", 'n *kenḡang* en „*tjålâpitâ's*".

Betreffende de *angkloeng's* schijnt ons het aannemelijkst, dat het inderdaad de, tegenwoordig vooral uit de Preanger bekende, schudinstrumenten zijn; daargelaten of men ze hier denken moet te worden geschud los uit de hand, dan wel hangende aan een rek. Weliswaar kunnen ook andere instrumenten met klanklichamen uit (afgeschuinde) bamboekokers bestaande, echter niet geschud doch met een slagstok geslagen, „angkloeng" heeten. Onder dien naam kent b.v. Banjoewangi een soort van kokergambang's. Dergelijke slagkokerinstrumenten hebben, hoe dan ook genaamd, op Java een wijd gebied, al kennen wij persoonlijk er thans geen uit Kadirī maar wel weer uit Midden-Java ¹⁾. Over verwanten in Banjoemas komen we zóó te spreken. Wat de bamboezen instrumenten uit West-Java (Banten) zijn, waar Prof. Snouck Hurgronje indertijd op heeft gedoeld ²⁾ en die door orthodoxe Islamieten gebruikt werden ter vervanging van den gamelan, weten we niet. Mogelijk óók kokertoetsinstrumenten; misschien echter goembengachtige, bamboeïdiochorden.

We gelooven niet, dat de „angkloeng's" van deze plaats in de Tjēṭīni tot die met geslagen kokers behooren, want die zijn o.i. al in dit orchestje gerepresenteerd.

1) „De t.k. b. d. M.". Zie het alph. reg. onder „kokertoetsinstrumenten".

Voor hen immers moeten we beslag leggen op den naam „*tjaloeng*". Onder dien naam tamelijk bekend is een oud en vrij zeldzaam instrument uit de Preanger, dat den vorm van een touwladder met horizontale sporten heeft, en schuin aan een boom wordt bevestigd. Dat ding komt echter bij ons weten oostelijker niet voor, en ook niet met andere instrumenten gecombineerd tot een ensemble. Maar het Banjoemassche instrument waar we daarnet op doelden, heet óók *tjaloeng*, en heeft óók afgeschuinde bamboekokertoetsen. Men kan het zich, voor het gemak, ontstaan denken uit zoo'n primitieve *tjaloeng* met de toetsen wat dichter bij elkander terwijl vervolgens die slappe ladder zou zijn stijf gemaakt en op een slee- of wieg-vormig onderstel gemonteerd. (Faktische wiegbewegingen worden verhinderd door een klein driehoekig blokje hout, bevestigd onder een der gebogen bamboelatten van het geraamte.) Orchestjes met twee of drie van die instrumenten zagen we verleden en voorverleden jaar vrij ver van hun plaats van herkomst af, n.l. hier te Sålå, te Jogjå en op de Klēḡoengpas, bij gelegenheid van de Lebaran en het Chineesch Nieuw-Jaar.

We meenen niet verkeerd te doen, voor het Dåhå van de Tjēṭīni verwante instrumenten met geslagen kokers en dienzelfden naam aan te nemen. Overigens weten we nog niet in hoeverre deze encyclopaedische roman voor zulke details aan de couleur locale getrouw is.

Wat de „*tjålâpitâ's*" betreft, zonder zich over het instrument druk te maken, citeert het Hwb. i. h. v. deze zelfde plaats van de Tjēṭīni. Maar we kunnen uit het verband niet anders lezen dan dat het die gebruiken wil ter adstructie zijner opvatting, als zou „*Tjålâpitâ*" een tweede naam zijn der muziek Lokānāntå, die 's Zaterdag om vier uur namiddags op de gamelan gespeeld werd bij het tournooispiel; waar de Tj. op deze plaats toch geen woord

2) Notulen K. Bat. Gen. 31, 1893, blz. 46.

over zegt. De heeren Kunst en Goris ¹⁾ schijnen een weinig te twifelen aan de juistheid der toekenning van den naam i.q. aan een (opgegraven) gambang gāngsā in het Sriwedarmuseum te Sālā. Maar die naam wordt nog altijd factisch toegepast op de metalen gambang's, gebruikt in den Sālāschen Kraton. Echter weten we dat er Javaansche taalkenners zijn, die de plaats in de Tj. zouden willen lezen als sprekende van „bamboezen castagnetten”. We zien evenwel geen reden hier het „tjālāpitā gading” op te vatten alsof er van „pring gading”, ivoorbamboe gesproken was, en niet van ivoor zelf, wat zeker een veel geschikter grondstof is voor een uit nogal kleine platte blaadjes bestaanden klepper, welks eigenlijke materiaal been zal geweest zijn. Ook verschaftte men ons een citaat uit een m.s. „S. Baowarnā” van Ki Padmāsoesastrā, circa 20 jaar geleden geschreven, dat aanteekent i.v. Mangkoerat: „Aan Ingkang Sinoehoen Kangdjeng Soesoehoenan Amangkoerat, die te Tegalaroem begraven ligt, heeft het behaagd den Kratongamelans een bepaalde plaats toe te kennen bij het gebruik; b.v. de Lokānāntā om gebruikt te worden na afloop van het tournooispeel bij Zijn terugkeer naar den Kraton. De geṇḍing daarbij was „Oendoeroendoer kadjongan”, waarbij maatkreten geslaakt werden (kasenggagan) door twee abdi Dalem, narren, die beide tjālāpitākleppers hanteerden, (van ivoor, tusschen de vingers gestoken)”. M. a.w., die „kepjaq tjālāpitā (gading, disloboqaké ing daridji)”, zijn de kleppers, die men in den Sālāschen Kraton nog altijd ziet gebruiken door de bedoelde, in de wandeling Tjantāng-baloeng ²⁾ genoemde, narren. Eigenlijk bestaan ze niet uit ivoor maar uit buffelbeen, zijn vierbladig, zoodat er tusschen elke twee vingers een, spatelvormig, blad hangt, aan het bovineind doorregen met een touwtje. Het uiteinde der bladen is wat verbreed, maar niet verdikt en heeft

ook geen holling, zoodat het geen werkelijke castagnetten zijn; ze geven een niet zeer sprekend geluid, dat vrijwel bedekt raakt door de tonen van den gamelan waarbij ze worden gebruikt. Een vasten toon hebben ze niet. D.w.z. het exemplaar dat we nader onderzochten geeft met zijn 4 bladen 3 duidelijk verschillende tonen en in totaal dus een rinkelgeluid.

Uit het laatstgegeven citaat blijkt het bestaan eener Sālāsche traditie, dat het woord tjālāpitā (evenals op Bali) een soort kleppers beduid heeft; maar die narren zelf willen daar niets van weten, spreken eenvoudig van „kepjaq baloeng”, den quaestieuzen naam voor de gambang gāngsā reserveerende. Bij Kunst-Goris l.c. komt „tjālāpitā” nog voor als een der Oost-Javaansche (Kaḍirische?) namen voor de kemaṇaq's. Maar die passen niet op de plaats in onzen tekst, want zij kunnen zoomin uit ivoor bestaan als uit bamboe.

Omtrent de gamelanstukken waarbij die beenen of ivoren kleppers zouden spelen, is de situatie ook nog mistig. Inderdāād speelt nog altijd des Zaterdag tegen den avond, dus op den vóóravond van den Zondag, en zeker wel ter herinnering aan het oude Senènantournooi op de Noorderaloe-aloe, te Sālā een Kratongamelan. En vermoedelijk ook het stuk dat, althans bij Groneman (dus te Jogjā), geṇḍing Lokānāntā heet. Men zag echter: de Sālāsche auteur gaf als gebruikt na het tournooi en mèt die kleppers een andere geṇḍing op. Tenzij er hier twee namen voor één stuk mochten zijn. De Tjantāng-baloeng's hebben thans in ieder geval géén dienst meer daar op Zaterdagavond. De eenige gelegenheid dat ze klepperen is, volgens hun opgave, 's morgens met de garebeg's. Ze zitten dan op de sitinggil voor een der gamelans, (den Z. Oostelijken), en klepperen werkelijk bij den terugkeer van den Soenan (na het vertrek der goenoengan's). Maatkrijten doen ze bij deze gelegenheid niet, doch

¹⁾ „Hindoe-Javaansche Muziek-instrumenten”, Batavia 1927, blz. 66.

²⁾ Men kan over hen nog vergelijken onze stukken in „De Locomotief” van 25 Maart en 1 April jongstleden. (Hierachter overgenomen in de rubriek „Uit de Pers”).

wel bij serimpi- en bedajadansen; (ze zijn dan niet in vol narrencostuum). Indertijd heeft ook hun chef ons, toen we informeerden, welke geñding het was, waar ze die ochtenden bij zitten te klepperen en dansen, factisch „Oendoer-oendoer kadjongan” opgegeven. (Met als naam van den dans: „Gadjah ngombé”, en van den gamelan: „Kjai Kantjil beliq”). Maar toen we onlangs hun geklepper observeerden, (op Garebeg Poewaså), werd de geñding gespeeld die zelf g. „Tjalåpitå” heet, volgens de nijågås omdat het de éénige geñding is met een inleiding voor gambang gångså, voor „tjalåpitå”¹⁾. Hoe dit zij, hier hadden we dus de beide instrumenten die op dezen naam aanspraak maken, spelende in een „Tjalåpitå” genoemd stuk.

Wat echter de verhouding is tusschen de stukken met de namen „Lokånåntå”, „Oendoer-oendoer kadjongan” en „Tjalåpitå”, blijft voorloopig duister²⁾.

Mocht echter het Hwb. dat „Tjalåpitå” in verband brengt met een Sanskriet uitdrukking beduidend: treurige deun of geweklaag, gelijk hebben, dan mag die eerder toepasselijk geacht worden op de oude „Lokånåntå” met zijn, slechts 3 onderscheiden tonen omvattende, en maar 4 noten durende, thema, dat dus, wat langer herhaald, allicht zeurig lijkt, dan op de werkelijk zeer fleurige geñding die tegenwoordig „Tjalåpitå” heet. Maar het kan zijn dat deze laatste het „Lokånåntå”-motief citeert.

Wat we nog zeggen wilden, het Hwb. deelt inzake dien narrennaam „Tjanångbaloeng” mee dat „tjanång” beduidt: klepper, kepjaq (of kepraq). Maar we vermoeden dat die beteekenis, die dien naam wil verklaren, niet onafhankelijk van dezen gevonden is, doch er omgekeerd uit is afgeleid, daar de bedoelde narren nu eenmaal met beenen klappers klepperden.

Naar we hooger gezien hebben, bezit het hier besproken orkestje al gambang-

achtige instrumenten met bamboezen (koker) toetsen, n.l. de „tjaloeng's”; dus is het onwaarschijnlijk dat die „tjalåpitå gading” in zijn geval nogmaals iets dergelijks zouden beduiden; om van ivoeren toetsinstrumenten nu maar te zwijgen.

Wat het geciteerde Tjentiini-fragment verder betreft, natuurlijk is lang niet alles in onze vertaling secuur.

De manier van te werk gaan, in str. 17 geschetst, ware zonder nadere gegevens nauwelijks te begrijpen. Dat ligt niet aan den tekst als zoodanig: in zichzelf is die helder genoeg. En op de aesthetische weergave van een muzikaal verschijnsel mogen natuurlijk niet de eischen worden toegepast, die passend zouden zijn tenopzichte van een leerboek der muziek of een musicologische beschrijving. Met een poëtische schildering is het uit technisch oogpunt al best gesteld als men, het geschilderde verschijnsel en zijn feitelijke techniek reeds goed kennende, bevindt dat de dichterlijke weergave met de technische feitelijkheden strookt, althans daar niet mee strijdig is; volledigheid mag men b.v. alvast niet verwachten: de dichter heeft het recht van uitzoekende kieskeurigheid.

Máár..... is de hier als noodzakelijk gestelde technische vóórkennis ten opzichte der inheemsche muziekpraktijk van een eeuw geleden wel mogelijk?

Nauwelijks, zouden we zoo zeggen, in aanmerking nemend, dat er met conclusies aan de huidige praktijk ontleend, ter zake niet al te veel valt te beginnen, daar wij immers het quaestieuze phenomeen: een vrij uitgebreiden, zij het dan bamboezen, gamelan, met de gebruikelijke tamboerijnspeleers en solo- en koorzangers samenwerkende in een, zij het dan abortieve, slawatansessie, uit het heden óók niet kennen.

Welke verschillen het Album ter karakteriseering zijner onderscheiden slawatanvarianten opsomt, het houdt zich bij alle aan zàng (inclus zangerig reciet), plus

1) Ook bij een der kodoq-ngorèq-gamelan's van den Sålåschen Kraton wordt wel een gambang gångså gebruikt.

2) Iemand zegt ons nader, dat de geñding Tjalåpitå

zou behooren bij het naar-buiten-gaan van den Soenan uit den Kraton, de geñding Oendoer-oendoer kadjongan bij den terugkeer. Wij hopen dit nog te onderzoeken.

trommuziek, (of desnoods ook zònder). Toch schijnt die oude praktijk van het mee laten werken door nog andere instrumenten niet geheel uitgestorven. Deze wetenschap hebben we aan den heer Van Dapperen te danken, die de *srokak* bij de herdenking der geboorte van den Gezant Gods beschrijft als „een soort godsdienstige(n) lofzang, waarbij het zingende lezen somwijlen gepaard gaat met ('t) bespelen van een.... soeling, een.... rebab, het slaan op een..... terbang en een gambang.....” 1).

De voorstelling waar we het nu meer speciaal over hebben, en die met merkwaardigen spoed van slawatan omgezet wordt in een tajoeban, in een danspartij, met i.c. als „danseres” een dansjongen, schijnt door vriend Tjebolang uitvoerig geëxploiteerd te zijn ter ventilatie zijner onderscheiden virtuositeiten: als tamboerijnartiest, als zangvirtuoos, (hij heeft vast een tenor gehad!), als danskunstenaar.

Zoo is de veronderstelling gerechtvaardigd, dat op de complexe momenten de ingrediënten die voor het doen uitschijnen zijner virtuositeit het voordeeligst waren, gedomineerd hebben, in dit geval dus de Javaansch artistieke over de stichtelijk arabiseerende. (Niet dat Arabische zang en trombespeling geen virtuoos karakter kunnen vertoonen; wezenlijke virtuositeit dáárin ligt echter allicht buiten Javaansch bereik!) De stukken waarop gedanst wordt, zijn duidelijk als Javaansche gamelanstukken, als *geṇḍing's* gekenmerkt (Str. 21). Dat de tamboerijnen er in mee spelen, (Str. 23), is geen bezwaar. Of er nog in het Arabisch bij wordt koor-gezongen, blijkt niet. Gambir Sawit is het laatste stuk, waarbij van respondeeren (naoerani) *gesproken* wordt (Str. 20). Wellicht dat er in de latere stukken naar Javaanschen trant is koor (*gérong*) gezongen; maar dat blijkt ook niet. En evenmin of Gambir Sawit opzèttelijk niet *geṇḍing* is genoemd.

Wat het openingsstuk, de taloe aangaat, we achten het een zeldzaam fortuin, dat de

dichter zoo nadrukkelijk het zingen op *z'n Javaansch*, van Tjebolang daarin, constateert (Str. 13). Anders zouden we dien van het bezigen eener Arabische zangwijze hebben moeten verdenken. Maar nu hij eenmaal een Javaansche wijs gebruikt, is er geen reden waarom hij zich bijzonder verwijderden zou van den melodischen vorm waarin die lagoe overigens voorkomt, van een *geṇḍing* Lembang bijvoorbeeld. De uitgebreide bamboegamelan met zijn tonale, en zeker ook thematische bepaaldheid, zal hem niet méér vrijheid laten dan aan iederen anderen solozanger bij een gamelan, en hij heeft daar krachtens zijn functie van *bâwâ swârâ* geen behoefte aan. Als virtuoos zanger kan hij wel rijk versierend, maar nièt onbepaald hebben gezongen. Daarmede wil echter niet gezegd zijn, dat deze zanger en deze gamelan niet sámen van het melodische object in quaestie een bijzonder aspect kunnen hebben gegeven, zooals er immers zoo vaak van Javaansche zangwijzen of *geṇḍing's* onderscheiden plaatselijke varianten etc. bestaan.

Met den koorzang is het wat anders. Men hoort de praestaties der respondenten bij slawatansessies door ervarenen nogal eens karakteriseeren en op muzikale waarde schatten met woorden als: *gegil*, *gebrul*, *gebulder* en *gebrom*, en de uit de samenwerking der zangers resulterende homogeniteit met de opmerking, dat ieder al zijn burens tracht te overschreeuwen, geleid door vromen wedijver, en bezeten door de opzweeping der gemeenschappelijk beoefende geluidsmagie. Denkt men zich daar dan nog een batterij trommen bij, donderend als een oordeel, dan zal men ook graag gelooven, dat een gamelan, en vooral een bamboezen, radicaal door die combinatie kan worden overstemd en overdonderd. En ook, dat er aan tonale en melodische bepaaldheid bij dat vacarme geen overdadige behoefte is.

Zóó, op een dergelijke gewelddadige manier, kunnen ze dus ook wel daar in de Tjeṇṭini zijn te keer gegaan. *Kunnen ze*; maar het hóéft niet. Daarover zoo dadelijk.

1) Dj. blz. 140, jg. XIII.

Eerst wilden we in het voorbijgaan nog opmerken, dat, een dusdanig klankdadigen responsiestijl aangenomen, het ook heelmaal niet ondenkbaar is ¹⁾, dat ergens en op een of ander tijdstip (zij het ook wellicht niet in de Tj.), de respondenten een met hen geassocieerden gamelan kalm hebben laten door spelen op z'n Javaansch, terwijl zij er hun stichtelijkheden overheen zongen op z'n Arabisch, (al zal daarbij de Arabische zangstijl er vermoedelijk al net even bekaaid zijn afgekomen als de teksten).

Maar er zijn ook andere mogelijkheden voor dien responsiezang. Wij hebben hier herhaaldelijk, zij het ook zonder voldoende aandacht aan te besteden, hooren slawatanzingen, meest nogal uit de verte. D.w.z. op een zoodanigen afstand dat we solozang niet goed zouden hebben kunnen volgen, en dat kleinere ruwheden van het muzikale samenstel ook voor ons verborgen moesten blijven, maar met en naast de tamboerijnenbegeleiding ons de koorzang toch duidelijk bereikte; en wel als een vrij harde en galmige, maar toch niet-onvaste eenstemmige koorlijn, geheel bepaald in haar metrische, tonale en melodische wezen. Zóó kunnen ze daar in de Tjēṭini éven goed gerespondeerd hebben. En worden bij dién stijl van koorzingen de geṇḍing's van de gewone gamelan „gebruikt”, gelijk we dat voor zekere huidige slawatanvormen vermeld hebben gevonden, dan is er weer volstrekt geen reden om een verre afwijking van het melodische substraat der geṇḍing's in quaestie aan te nemen.

Hóé precies, hoe kunsteloos of kunstig ze daar bij die slawatan's in de Tjēṭini koor-zingend gerespondeerd hebben, daar zullen we wel niet achter komen; daar is niemand bij geweest. Overigens kan ook toen al de kwaliteit van dien koorzang op onderscheiden plaatsen en tijdstippen aanmerkelijk hebben verschild. En het blijft mogelijk, dat er, bij vergelijking van alle desbetreffende plaatsen, uit den Tjēṭini-

tekst zelf nog wel wat meer concreets kan worden afgeleid.

Schat de lezer het verband tusschen de zangpartijen bij slawatan's — we denken nu vooral aan de conciezere soli van den bâwâ swârâ —, en de Javaansche orcheststukken wier namen daaraan te pas gebracht worden, slapper dan wij doen, dan kan hij de theoretische mogelijkheid van een nogal los hangenden band bij voorbaat toegegeven krijgen. De — zeer interessante — vergelijking van groepen geṇḍing's of zangwijzen die blijkens de namen geacht moeten worden onderling samen te hangen immers, leert dat Javaansche ooren betrekkelijk weinig noodig hebben om zulk een relatie te statueeren; hun gehoor is voor thematische verwantschappen blijkbaar zeer scherp. Maar met de mogelijkheid van een slap verband is een feitelijke of waarschijnlijke slapte natuurlijk nog allerminst bewezen. Dit zou dienen te geschieden zoo niet door directe observatie van nog altijd voorkomende en eerder gesignaleerde slawatan's met Javaansche melodieën, (zij het ook zonder gamelan), dan toch door het aanwijzen van technische oorzaken die den slawatanzanger moesten verhinderen zich dicht bij de ten voorbeeld genomen geṇḍing's te houden.

Dusver de melodiek van die oude slawatan's. Er dient nu nog over de waarschijnlijke geaardheid hunner architectonische morphologie gesproken te worden. Het eerder, zoo veel het lukken wou, vertaalde tekstfragment schijnt een vrij goeden grondslag te geven aan de veronderstelling, dat de opbouw van zulk een cantate een eeuw geleden juist zoo was als thans.

D.w.z. toevallig ontbrak bij deze geïmproviseerde opvoering evenzeer als bij de demonstratie die we te Kalibening lieten geven de eigenlijke kern van zulk een vrome oefening: het reciet, rawi, in Arabisch, rhytmisch en berijmd proza van het verhaal, de leering. Een ḍalang maos koṇḍâ (toelâḍâ) is er dus niet in actie, ditmaal.

Resten: 1° de voorzanger, bâwâ swârâ, i.c. Tjebolang;

¹⁾ Over het combineeren van heterogene muzieken zie men „De t.k. b. d. M.” blz. 130, 133, 149, 178, 181.

2° een groepje vromen, santri's, met tamboerijnen (eventueel een enkele andere trom en in het gegeven geval ook nog andere, melodische, muziekinstrumenten), die het instrumentale gedeelte van de uitvoering verzorgen en ook wel de responsen meezingen;

3° een grootere groep van santri's om dit centrale gezelschap heenstaande of zittende en uit liefhebberij de responsen voor hun rekening nemend;

4° de groote menigte van het volk, niet-santri's, ook vrouwen, hier dus, kortgezegd, de abdi dalem van den regent.

De voorzanger begint met het, blijkbaar arieus, zingen van een klein stukje, veelal een halven tekstregel lang.

Daarop respondeert het koor, (dus de groep 3° plus, desgewenscht of zoonoodig, groep 2°), met de andere helft.

Daarop komt weer de voorzanger; enz..

Het geheel raakt dus geleed in betrekkelijk kleine parten, van telkens een eindje solo plus een respons. Op de gewrichtsplaatsen tusschen die geledingen zal vermoedelijk ook een natuurlijke incisie der onderliggende muziek, zeg dus een kenong- of een gongslag vallen (of die nu door een tamboerijn wordt gegeven of door een ander instrument).

Na geruimen tijd, — „aan het eind”, naar onze informator schrijft, (want de door ons beleden geringe praktische kennis der huidige slawatan's in aanmerking nemend, heeft de Lezer allang begrepen, dat deze schets hunner architectuur berust op anderenmans observaties!) — komt een klein stukje, dat alle aanwezigen, (dus de groep sub 4), meedreunen of opzeggen; zooiets van amin enz.. —

Bij het nazien van vertaling of tekst zal men bespeuren dat de dichter met voorbeeldige beknoptheid al deze wezenlijke elementen heeft aangestipt, maar dat hij het elkander *vele malen* afwisselen van solist en koor bekend veronderstelt.

Het, aanvankelijk vrij raadselachtige, „jèn kabèh” (str. 17, r. 7) zal dus op zoo'n

moment van algemeéne bekrachtiging slaan. („Tutti.”!)

Maar die generale uiting blijkt toch in dit geval niet werkelijk het slòt te zijn; er wordt klaarblijkelijk nog doorgegaan op Lempang: Tjebolang haalt nog eens frischjes uit.

Toch moet de insnijding, aangeduid met het „tibèng gongan” (zelfden reg.), en voorafgegaan niet slechts door dat tutti maar ook door het versterven, het mompelend worden van de respons (reg. 6), en waarop ook nog het sèlèh (reg. 5) wijst, stellig dieper zijn dan maar een willekeurige gongcaesuur. Zoo komt men er vanzelf toe te denken aan den ommekeer, den omslag die veel gènding's ergens in het midden vertoonen, en waarvoor in veel gevallen de term tibå (resp. dawah) wordt gebezigd. Al is juist deze indeeling een element, dat o.i. bij het „gebruiken” van een gènding in slawatanmuziek gemakkelijk geëlimineerd zou kunnen raken. Ook later (in str. 25) heeft de meedeeling dat er een zekere verandering van de danstechniek intreedt sawoesnjå nibå kang gènding, iets verrassends, daar er toch pleegt gedanst te worden op beknopte gèndinglezingen, „gènding tlè-dèqan”, waarin er juist géén moment is dat het stuk nibå, (dawah, ook moenggah, minggah).

Evenals de later gespeelde stukken: *Gambir sawit*, *Gondjang-gandjing*, *Montro* en *Lå-elå*, is de gènding *Lempang* nog altijd bekend. Of, om het voorzichtiger te zeggen: een gènding *Lempang* kent men ook thans. Want identiteit van naam waarborgt nog niet die der daar onder voorkomende stukken; maar ze geeft, vooral in het geval van zoo populaire gènding's als de eerstgenoemde vier, toch wel een sterke aanwijzing. *Lempang* hoort daar echter niet toe. We bezitten er danook maar één schriftelijke fixatie van, en wel in den bundel „*Gènding Djawi*” verzameld door den heer Paul J. Seelig ¹⁾. Voorzichtigheid

¹⁾ Edition Matatani, Copyright 1922 by J. H. Seelig & Zoon, Bandoeng, (Hug & Co., Leipzig), No. 109, blz. 91.

blijft bij het gebruik van zoo'n solitaire lezing natuurlijk altijd geboden; vooral als men met het stuk niet ook door eigen wetenschap, door het te hebben hooren spelen, bekend is. Maar tegen de notatie van deze bepaalde geñding in de bedoelde collectie hebben we nauwelijks bezwaren. Ze respecteert b.v., (gevoelig criterium!), behoorlijk de quadratuur.

Vooropgesteld het moment van de onzekerheid der identificatie van de te aangegevenere plaatse gedrukte geñding met die wijs uit de Tjenti, willen we toch aantekenen, dat in den bundel-Seelig Lempang een duidelijk tweedeelig stuk blijkt. Met andere woorden, er is een moment van omslag, ommekeer. De cantus firmus, de „baloengan ing geñding”, bij een metalen gamelan gespeeld door de slen̄tem, (plus demoeng en saron), pleegt na dien omslag heel anders te zijn geworden; of ze laat zich tenminste heel anders aanhooren; want thematisch verband is er gewoonlijk wel. In dat gedrukte stuk blijkt de relatie zelfs zeer eenvoudig. Het nagaande zal men opmerken, hoe het tweede gedeelte in wezen met het eerste identiek is en maar weinig vermomd; doch vier maal zoo breed. Ook representeeren de lezingen in den genoemden bundel meestal niet den simplen cantus firmus doch een rebabpartij, die ná den omslag aanzienlijk meer uitgewerkt dan de c.f. (zeg de slen̄tempartij) pleegt te zijn. Zelfs is de onaandoenlijke lengte en gelijkheid ná den ommekeer, van de noten die het geraamte der geñding vormen, — in typische gevallen zeer langzame hééle noten, — de eigenaardigheid, die, voor onze ooren althans, het totale effect van zoo'n tweede deel domineert, ja creëert. Overigens hoeft die breede beweging van de thematische lijn niet verkregen te zijn door eenvoudig de duur der themanoten van voor den ommekeer, (*mérong* heet dat deel, tenminste hier te Sâlâ), dubbel of vierdubbel zoo lang te nemen. Er kan ook als het ware een verbreedend extract van dien *mérong*-cantus-firmus gemaakt worden, door daar alleen de hoofdnoden van te

behouden, dus, ruwweg gezegd, om de andere een noot weg te laten, en de behoudene dan lang te nemen. Maar de relatie kan ook minder eenvoudig zijn; wanneer b.v. slechts hier en daar een en ander uit de *mérong* wordt geciteerd, in lange noten. Enz..

Hier te Sâlâ noemt men, — althans de programma's van den (Mangkoenagaran-schen) Kunstkring en de leerboekjes van den (Soenanschen) Gamelancursus doen dat, — het òmslaan van de geñding, dat door een nogal sterk accelerando en corresponderend ritenuto in de laatste gongan ervóór wordt aangekondigd: „*moenggah*” (hoog „*minggah*”); wat dan óók gebruikt wordt als naam van het gedeelte *erná*; en er is een zekere neiging om dat tweede deel, tegenover de *mérong* als de eigenlijke geñding te beschouwen en te behandelen, de *mérong* vrij kort af te doen, en bij het tweede deel te verwijlen. Wij vinden dat altijd wat jammer; omdat het thema in de *mérong* zooveel directer tot ons spreekt. Maar dat kan wel van onze Westersche ooren komen.

Wat er precies wordt geacht bij de „*moenggah*” te „stijgen”, een hoogere trap te bereiken is ons onbekend. Op het toonniveau, de ligging, kan de uitdrukking niet slaan, daar de Javaan immers niet van lage en hoge, doch van groote en kleine tonen spreekt. Toch schijnt de voorstelling van iets dat een trede opgaat, of opgehoogd wordt in dit geval nogal levendig. Immers in verband met het eind van de *mérong*, de *ultima volta* die de *moenggah* doet tot stand komen, worden bij notaties van geñding's niet alleen uitdrukkingen als „*pangkat dawah*” (Jogjá) of „*seseq badé minggah*” (Sâlâ) aange troffen, doch ook (in een Sâlâ'sch m.s.): „*menawi dipoenompaqaken badé minggah.....*”, zoodat daar het laschstuk, vóór den gong gelegen, maar waarin reeds thematisch materiaal van de postmoenggah pleegt gebruikt te worden, (ook is in sommige gevallen de láátste kenongan voor dien gong evenals al de daar op volgende maar

hàlf zoo lang als de overige kenongan's van de mérong), — zoodat het laschstuk hier „oempa^q” blijkt genoemd te zijn, dus: neut of voetstuk, kortom: middel om iets op te hoogen.

Maar, als gezegd, op de tóónhoogte kan die verhooging niet duiden. Ook niet, aangenomen al dat het woord in quaestie een intensificatie kan aanduiden, op een toeneming van snelheid; want het hoofdtempo pleegt door den òmslag geen versnelling te ondergaan; het blijft òf gelijk, òf het wordt gedecideerd langzamer. Het eenige wat er feitelijk verméérdert, dat zijn het áántal slagen van de ketoeq's per kenongan, (maar dat dringt zich bij het hooren heelemaal niet op), de beweeglijkheid, levendigheid van de ken^gangpartij, en eventueel die van de figuratie der versierende stemmen.

Dat er geen reden is overigens, achter het woord al te veel te zoeken, blijkt uit het reeds gesignaleerde Jogjásche gebruik, dienzelfden ommekeer „tib^a” of „^qawah”, en dan ook het tweede deel „^qawahipoen” te noemen; welke woorden juist: vallen, vervallen tot iets, neerkomen, belanden, beduiden. Ze worden te Sálà slechts gebruikt wanneer na een geheel volledige gē^ging, die dus al zijn moenggah beleefd heeft, nog in-eenen-door een ànder stuk, zeg een ladrang, er achteraan gespeeld wordt. Hééft een gē^ging echter geen eigen tweede deel, en wordt er om dit te vervangen een ladrang aan toegevoegd, dan zegt men hier voor den overgang dáárheen weer: moenggah. Het kan zijn dat ze in Jogj^a dat woord voor dit láátste geval reserveeren.

Aan de bedoelde plaatsen in de Tjeⁿtini te zeggen, (het schijnt dat dit werk niet overal van Pasisir-Oost-Javaansche smetten vrij is, die door de bewerking te Sálà maar onvolledig werden uitgewischt), zou buiten Sálà het spraakgebruik ten deze eer met het Jogjásche correspondeeren. Indien althans werkelijk het „tibē^g gongan” (reg. 7 van str. 17) mag geacht worden hetzelfde

de te beduiden als „tib^a ing gē^ging” ¹⁾.

Misvattingen aangaande de kracht der bedoelde termen zijn frequent. Zie b. v. het Hwb. i. v. „tib^a”, waar een citaat de ketoeqslagen wil laten verminderen inplaats van vermeerderen. Overigens wordt ook wel van een versnellen bij moenggah of tib^a gesproken, wat zoo het niet op het voorafgaande accelerando doelt, nogal vreemd is. Immers, terwijl in de mérong het hoofdtempo was circa 32-36 „kwart”-noten per minuut, met een figuratie in tweeëndertigsten, blijft dat van de (post-) moenggah daaraan gelijk, òfwel er vallen verder ± 24 „kwart”-noten per minuut, in vierenzestigsten gefigureerd. Dan is er dus een verandering van „wirāmā”, beweging, waarbij de teltijden langer worden ($\times \frac{4}{3}$), dus het tempo langzamer, daarentegen de figuratieëenheden korter ($\times \frac{2}{3}$). Wie hoofdzakelijk op het laatste der twee verschijnselen let, en de relatieve levendigheid, spraakzaamheid die dat veroorzaakt, kan er wel toe komen bij „moenggah” aan een „versnelling” te denken.

Als synoniem (?) vonden we nog opgegeven: „andjog”: uitkomen (belanden). Wat óók al, (vgl. het Hwb.), beweerd wordt een vlugger (en harder) gaan spelen te beduiden, maar dan speciaal onder een wajangan, nadat er bij de „djantóeran”, (bezwinging, verhaal door den ^qalang, — niet alle Javanen willen het woord in die beteekenis verstaan!), „zacht en langzaam” is gespeeld. Dat kan wel kloppen. Zacht spelen doet de gē^der op zulke oogeblikken zeker en wij hooren haar vaagheden daarbij haast zonder uitzondering als in die wirāmā met de geleding in 64sten (en dus zoo ongeveer kwarten van 24 in de minuut, of wat minder, zeg 20), en wanneer dus daarna de muziek b.v. pardoes in een gevecht rolt, in een snelle slepegan, een sampaq met, zeg 96 kwarten per minuut en eventueel nog een quasi stretta tot ± 140 , dan is huér het vlugger gaan spelen wel zeker.

¹⁾ Vgl. echter zang 4, str. 51, 52 waar er blijkbaar sprake is van den overgang naar telkens andere wijzen:

„ngoerā-oerā tembangé sinom pengrawit/tibaqnā soejoeng ikā/lan tibaqnā dénoq silir-silir/lan tibaqnā gē^djoeng”.

Het „sèlèh” in str. 17 (r. 5), dat met het „tibå” (r. 7) scheen samen te hangen, dit voor te bereiden,—we hebben het weergegeven met: op een eind loopen; letterlijk schijnt het te beduiden: iets òpgeven, verder laten liggen, een post neerleggen e.d.,—kan men als technischen term verklaard vinden met: „rust aan het einde van een versregel”, en „dalen van den toon (eer van de stemkracht?, —men lette op dat murmelende respondeeren!) bij het zingen”; ook gaf men ons op: „vertragen van de maat”, wat aan het gebruikelijke ritenuto voor de moenggah doet denken, waar echter een *accelerando* aan voorafgaat.

In het algemeen valt nog aan te tekenen dat van menige op bijzondere, technische manier gebruikte uitdrukking in dergelijke muzikale passages de beteekenis vooralsnog niet afdóende is vast te stellen. Of de bekende technische zin wil niet passen in den context. Danwel een woord schijnt gebruikt niet naar zijn technischen doch naar zijn generalen zin.

Gelijk het „wilet” (wending, buiging) van str. 13 (r. 3; zie ook str. 20), dat anders wel technisch wordt gebruikt voor: themaeneheid, bepaald onderdeel van een gamelanthema, zoodat sa-wilet b.v. een gongan, een tusschen twee gongslagen liggende phrase zijn kan. (Het woord komt ook voor in zang 37, str. 228 en 231.)

Het „ngeliq” van str. 17 (zang 2, en ook str. 225 en 228 van zang 37) is letterlijk: gillen. Het zal hier in dezen algemeenen zin gebruikt zijn, zij het verzacht. Technisch duidt het anders bij geñding's het moment aan dat er in den cantus firmus min-of-meer nieuw thematisch materiaal wordt geïntroduceerd, maar het geeft niet zoo'n totale verandering aan het aspect der geñding als moenggah. De grondbeteekenis van het woord maakt het waarschijnlijk, dat hier, eerder dan bij moenggah, een hooger worden der muziek in het geding is. Echter kan men meestal niet zeggen dat het thema, de cantus firmus hooger in de toonschaal komt te liggen, al hebben we in enkele gevallen weleens een verschui-

ving in de quint of de quart meenen op te merken. Een indruk van „aufschreien” der muziek zou dus van andere partijen moeten komen; de rebab kan in een hooger octaaf raken enz.. Maar zoo treffend als men het zich naar den naam zou voorstellen, is het effect niet, althans niet voor Westersche ooren. Overigens zet op het bedoelde moment ook nogal eens de gérongkoorzang in.

Een regel als de laatste van str. 13: „ramjå gebjog goemer geter magentoeran”, geeft ons niet den indruk dat daar het vroolijke rumoer dat het orchestje maakt, detailleerend in wordt ontleed; eer beduidt die een globale synthese. M.a.w.: men moet niet trachten ieder der gebruikte woorden op een bepáald instrument of een bepaalde eigenaardigheid der speeltechniek te laten doelen. Toch zou dat getril („geter”) natuurlijk wel meer speciaal van de (veronderstelde) schudangkloengs kunnen komen.

We weten niet, wat onze Lezers er van vinden, maar zelf zijn we met het geciteerde Tjeñtini-fragment, als muzikale bron, nogal tevreden. Minder als groeve om er details van de, perslot toch religieuze, plechtigheid die een slawatansessie bedoelt te wezen, in na te speuren.

Het schijnt dat we bij den begaafden losbol van een Tjebolang niet aan het goede adres geweest zijn voor een volledige en regelmatige slawatan, gedurende welke, naar het Album meedeelt, de Gezant Gods zelf geacht wordt aanwezig te zijn te midden van de geloovige oefenaren; in de Srokal, onder het verhaal Zijner Geboorte althans. (Dat gedeelte wordt ook wel Gårå-gårå genoemd, als in de wajang het buitengewone oproer in de natuur, ontstaande bij bóvennatuurlijke voorvallen).

Zoo hebben we dan nòg een stéékproef genomen. Kiezen konden we niet. (Niemand zal er ons van verdenken cursorisch Tjeñtini te lezen!) Maar ons schietgebedje heeft niet geholpen blijkbaar. Het tweede fragment geeft de slawatan wel wat volle-

diger maar toch allesbehalve afgerond of regelmatig. Overigens moeten we daarlaten, in hoeverre er in de Tj. volkomen normale sessies beschreven staan. Het kan ook wel zijn, dat de betrekkelijk sobere, puristische vormen, die het Album teekent, toen nog veel minder gangbaar waren dan thans. Ook ware het menschenlijk zoo de dichters van den roman voorkeur gehad hebben voor de onregelmatige, waaraan meer en plezieriger te schrijven viel.

Hoe dat zij, we belandden in het pesantrendorp Wānāmartā en bij feestelijkheden voorafgaand aan het huwelijk van Sēh Amongrāgā eerder Djajēngresmi geheeten, den vluchteling uit den verwoesten Kraton van Giri, met Tambang-raras, dochter van den goeroe Ki Baji Panoertā. Maar die festiviteit wordt aangericht door haar broer Djajēngrāgā, helaas óók weer een beruchte zwierpit; en wel láát; na een huiselijk avondje.

Zang 37; strophe 217..... En ki Djajēngrāgā, / op zijn tamboerijn een groot gebonk makend, / begint nu met het reciet der groetenissen; / het publiek roept salalahoe alaihi / en wasalamoe aléka.

218. Vervolgens roept men als opening (nog) gezamenlijk: bismillah / amana, bismillah amana / mana lilah. „Brrrr” het rumoer / van de tamboerijnen, driftig geslagen, die invallen; / een algemeen gebulder en aanhoudend gedonder van de drie (tamboerijnen) samen; / een zacht gespeel; (weer) hard gebonk / invallend; breng brang brang als onderdrukt gelach. / Gebons van de kenḍang / een slag op het kleine vel om-en-om met platte slagen, / en de drie tamboerijnen maken een geproest ¹⁾.

(219, 220. Het volk, wakker geschrikt, komt toegestroomd.)

221. Reeds een tamelijken tijd heeft / dat openingsstuk geduurd; / nu houdt men op met het reciteeren der groetenissen. / Allen maken het zich gemakkelijk; er wordt aangerecht. / Sirihpruimen, geparfumeerde nipahbladstrootjes en maisstrootjes met

benzoë er in; / Javaansche tabakspijpen en Bengaalsche; / strootjes met tandjoengbloesem en kardamom; / koffie; pap met meelkluitjes, Koromandelsche krakelingen, / rupssnippers van cassave.

222. Steeds meer santri's zitten mee aan, / ze zetten er zich met lust toe deel te nemen aan de (verdere) salawat, / ouden van dagen, maar ook kinderen. / Djajēngrāgā zegt tot Noeripin en Djalalodin: / Zoo-met-een moet gij getweeën een émpraqvertooning geven; / en straks treden als afwisseling op Tjermā en Widigoenā. / De aangewezenen beloven het te zullen doen; / opgewekt zijn al de santri's.

223. Djajēngrāgā zegt voorts: / Noeripin, haal mijn tamboerijn, / je weet wel, den „Brullenden Tijger”, / en haal angkloeng's / een stuk of vijf, groote en kleine; / haal tamboerijnen nog drie stuks, vlug wat. / De gezondene, met spoed / haalt hij de drie tamboerijnen; / niet lang of hij is weerom / met zijn angkloeng's.

224. Zoodra hij dien heeft gegeven aan Djajēngrāgā / spant deze den „Brullenden Tijger” met den hoepel; / hij rinkelt, lieflijk van stem. / Tezamen zijn er nu zeven tamboerijnen, / vijf angkloeng's en twee kenḍang's die meespelen. / Djajēngwēsti is er / en zijn jongere broeder Djajēngrāgā, / Wirā-ḍoestā, Soeardjā, Koelā-wirjā / en Bagoes Daoed Amad-asrā.

225. Vijf santri's die angkloeng spelen; / en Widi-leksānā en Toendjang-kārā, / die de kenḍang slaan. / Alles nu in orde zijnde / begint Djajēngrāgā den voorzang met het zingen van de salawat; / de wijs is Kembang Gaḍoeng. / De stem stijgt omhoog, lieflijk zwevende: / Ja ilaha-ilaha ja ilalahi / ilalah Allah-Allah.

226. Het respondeeren der vele stemmen maakt groot gedruisch / met ook de begeleidende angkloeng's en de kenḍang's, aan 't drukte maken / alsof ze lachen. Afwisselend spreken bonzende en hooge kenḍangtonen, druk en jolig; de angkloeng's, geschud, / klinken: kloengkloeng en volgen de maat / (van het) pong ping pjèq prong (prong) broeng / toeng toeng dah ḍoeng

¹⁾ Als van vechtkwartels. Voor het onvindbare „senggoeqan” gelezen: sengoeqan.

groeg beng boeng brang / poeng peq ping
peq pong boeng pèng pèng tong ting tong
gring / pep pep bah poeng bjang òoeng
brang.

227. Noeripin en Djalalodin dansen
émpraq; (Ze vertoonen daarbij blijk-
baar fakierkunsten; branden elkaar of zich-
zelf, eten vuur. — Als bewijzen van ge-
voelloosheid).

228. Bij de tibå in den koorzang / ver-
heft Djajèngrågå (luid) zijn stem; / de zeven
mensen (met de tamboerijnen) vallen
in; / vol regelmaat is hun geluid, / onaf-
scheidelijk in samengaan en aanwakkering.
/ Als saléndro klinkt het, / (zoet) ruischen-
de, met maar zachten aanslag. / Lief zijn
de wendingen, / de zang is helder als het
geluid van kencana's; / de woorden zijn:
bisahri rabingi / kad badan noerhoel akla.

229. (Vervolg van den (stevig corrupten)
Arabischen salawattekst.)

230. Daarna respondeeren de santri's,
/ het is niet te hooren waar zij inzetten
met de tamboerijnen, / er is geen enkele
die afwijkt / (of) te hard dondert. / Men
komt nu tot de sèlèh met de salawat:
Nabi / wasalalahoe ngala- / ihi wasalamoe
/ salalah ngala Moehammad; / kalm wordt
er geëindigd, ze slaan de tamboerijnen fijn-
tjes; / beng beng beng; zij leggen de
tamboerijnen neer.

231. Vervolgens reciteert Djajèngrågå
het Verhaal; / inslaand, treffend is zijn
voordracht, goed van uitspraak, met lang
en kort; / en week en elastisch; / op de
wijze van Jemen, geheel als een Sèh; zijn
stembuiging is als van een viool, / galmend
en gerekt, klankrijk en lieflijk harmonisch.
Die verstand hebben van (Arabische) voor-
dracht, zijn opgetogen / bij het hooren van
zijn schoon reciet.

232. Geëindigd (zijnde) de lezing van
het Verhaal, / gaan ze meteen rooken en
sirih pruimen. / Men brengt weer spijzen,
/ het overgeshotene maar nog voortreffelijk.
/ De santri's snoepen naar hartelust. /
Vervolgens begint de voorzang van Lem-
pang: / Allahoe ja Allahoe Allah ja rabi /
na Allah kasboen Allah.

233. Fluks respondeeren de santri's; /
zwaar is hun geluid zonder er om te geven
of ze zich heesch zingen; / allen (zingen)
te zamen vol genoeg; / roezemoezig
gonst het na / bij het op hun beurt res-
pondeeren; / (het geluid klinkt) zooals (bij)
Moenggang en Lokånåntå / lieflijk voort-
stroomend. / Ki Tjermå en Widigoenå /
gaan samen émpraq vertoonen, zij dansen
den „Kelånå voor zijn hofstaat”, / beiden
met een scharlaken hoofddoek om.

(234, 235. De dans. De kleedij. De
dansgebaren. 236. Djajèngrågå legt zijn
tamboerijn weg en danst Kelånå, bespeelt
vervolgens den Brullenden Tijger, dat die
klinkt als een Siamsche gong. 237. Weer
de responsen met Arabisch. 238. Weer
tamboerijngeroffel: pong broeng brang
broeng beng toeng toeng grèng / pep pep
bah bah koer bah koer / ngoeq ngoeq
bebeb tjlong tjloeng toer toer tjr / tong ting
tor bong poeng poeng brang. / Tjermå en
Widigoenå werken hevig met fakkels. 239.
Ze lichten daarmee den dans van den
vechtenden Kelånå bij. 240. De zang ge-
staakt; men rust, en praat na over de ver-
tooning. 241. Tjermå en Widigoenå wor-
den beloond met geld en eetwaren. 242.
Van de oostzijde van het dorp nadert
flambouwschijnsel en gejuich en gelach.
243. Twee ronggèng's (verkleede jongens)
die aankomen en netjes gaan zitten. 244.
Hun kleeren beschreven. 245. Hun siera-
den..... (Dansen doen ze voorloopig nog
niet.)..... 248. Weer fakierkunsten. 249.
Responsen; het invallen van terbang's en
angkloeng's.) Ki Djamal en Djamil dansen
émpraq; / zij bewegen zich (in trance?)
alsof zij door water zwommen; / een bonk
van een steen tillen zij op, / vroolijk laten
ze die om de beurt op elkaar neerbon-
zen, / (het komt aan) zoo zacht als was het
een vlok boomwol. (250. Verdere toovenarij.
Djamal en Djamil pakken een kind. Dit
wordt ook schijnbaar zwaar mishandeld.
251. Maar het is ongedeed. 252. Tam-
boerijnen: toeng pleq toeng pleq òoeng
brang òoeng brèng / beb beb bah bah
goer bah goer / pang pèng ping beng

ketongting tong gring / groeng groeng
 bjeg brang broeng broeng brang / kloeng
 kloeng kloer kloer t̃ir toer. / 253. 254.
 Weer vuurgegoochel.....(Enz.).....261....
 (ting salentiq) pang ping peq paq piq piq
 / toeng pleq toeng pleq tong ting boeng
 pang peng bjang / ngoeq ngoeq doeng
 doeng t̃ong toeng toer t̃er /265...
 brong proeng proeng brang deng toeng
 toeng toeng gring / pjaq pjaq bjeg pep pep
 bah bah / ngoeq groeg boeng t̃or t̃ir
 toer /270. Lezing van het Verhaal.
 271. Slottutti.)...Zoodra zij eindigen / ver-
 heffen de twee ronggèng's hoog hun stem
 om (de vertooning) op te vangen; / ze
 zingen hooguit met streelenden klank, /
 volkomen harmonieërend drijven hun stem-
 men voort, / als van een aangeblazen aeolusfluit. (272. Men is er bepaald verrukt van.
 273. De ronggèng's dansen gambjong.....
 Enz.....Enz.....282. De vromigheden zijn
 nu lang afgelopen; er wordt op trebang,
 gendèr, gambang, soeling, gong, rebab ge-
 musicieerd bij de dansjongensevoluties).

Het heeft er iets van, dat men in deze beide oude gevallen het systeem omkeert, tegenwoordig blijkens het Album wel in praktijk gebracht door gefortuneerde Javaansche Moslim's, van n.l. na een tajoeban of wajang-koelit een slawatan tóé te geven, om die gewijde uitvoering als expiatio te doen dienen der begane inbreuken op de voorschriften van het geloof.

En het geheel van het nachtfeest, óók zoolang er nog een sfeer van arabiseërende religiositeit om hangt, heeft al iets bijster onrustigs. De bewogenste tafreelen uit het Album, waar, bij het verhaal hoe de Kangdjeng Nabi in een slèndang gedragen is door de widâdari's, de deelnemers aan een rodad het gedodijnd worden van dien zuigeling nabootsen, hoe steken ze bij die oude rumoeren af als zedig kalm, en van een wezenlijke lieflijkheid.

Toch heeft dat bonte tafreel, dat schijnbare spectacle coupé et varié uit de Tjen-tini vermoedelijk méér eenheid dan men aanvankelijk wel zeggen zou. Ook kan het

zijn, dat het Album, bij toeval ongetwijfeld, eenigszins retoucheërend is te werk gegaan. De er niet in voorkomende elementen der demonstratie van fakiersche anaesthesie en wonderkrachten, en van bezetenheidsmomenten hebben we immers daar in Kalibening wèl aangetroffen: ze kunnen de magische krachtdadigheid van de ceremonie, van het slawatanprocédé daadwerkelijk bewijzen. „Émpraq” komt ook thans nog (of kwam niet lang geleden) naar we uit het Album hebben overgenomen, voor, maar als een aparte slawatanvorm, een zeer beweeglijke, dansachtige. Of het iets algemeen was, bij die oude episodische émpraq, topèngdansen (maar blijkbaar zònder maskers) na te bootsen, en wat dáárvan nu weer de toepasselijkheid geacht werd, dat vermogen we momenteel niet na te gaan.

Aan den muzikalen kant van het complex, daar aan toont ons dit nieuwe fragment niet zóó veel nieuws. Wel is ook ditmaal, in tegenstelling tot de huidige gewoonte, het instrumentale bestanddeel in de religieuze cantate vrij belangrijk, en bevat blijkbaar nog een tot melodie- of themaspel bekwaam element: de angkloeng's.

D.w.z. aanvankelijk spelen die bij deze gelegenheid nog niet mee, ze komen pas na het openingsstuk met de eerste zegenbeden, in actie. Maar de vervolgens spelende combinatie, de 7 tamboerijnen, 2 kenḍang's, en 5 angkloeng's door den dichter zoo zorgvuldig geregistreerd (in str. 224), kan, ondanks het overheerschen van dat slagwerk nog altijd beschouwd worden als een gamelan. De angkloeng's zullen in dit geval stellig schudangkloeng's geweest zijn, en wel los uit de hand geschudde. Anders waren er voor vijf exemplaren bij lange na geen vijf spelers noodig, (wat toch nog veel is; vaak schudt iemand angkloeng's in iedere hand een).

Met hun vijven moeten die angkloeng's ook ongetwijfeld tonale kleur bekend hebben; en die zal dan stellig wel saléndro geweest zijn. Waar die santri's in saléndro zullen hebben gemusiceerd en gezongen,

is het wat curieus dat volgens str. 228 de muziek nèt als saléndro klonk; maar eigenlijk schijnt dat er van de tamboerijnen te staan, die niet werkelijk een tonale stemming hebben. Overigens zouden ook zónder melodische instrumenten in hun orkestje de zangers van solo en koor natuurlijk een volmaakt duidelijk saléndro (of pélog) hebben kunnen zingen, (daar de gegevens het wel zeker maken, dat ze geen Arabische wijzen volgden). Zooals men die toonsoorten b.v. ook kan te hooren krijgen van een door niets dan een kenḍang begeleide danseres; of zelfs van kinderen die een spelletje met zang spelen. (Hetgeen nog niet beduidt, dat er bij zulke gelegenheden zúíver wordt gezongen!).

Wat die, de tonaliteit vast stellende, kracht der groep van schudangkloeng's aangaat, willen we echter niet nalaten aan te teekenen, dat we onlangs te Klèdoeng, aan den weg tusschen en op de grens van Temanggoeng en Wânásabâ, bij een toḗngan een orkestje observeerden, bevattende, behalve een kenḍang en een blaasgong, drie stuks, niet octaveerende, schudangkloeng's, die met hun stereotypieën de toonsoort niet bleken vast te leggen. Zulks belette evenwel de koor- of solozangers geenszins, duidelijk tonaal te zingen, (of-schoon weleens aardig valsch); te weten: soms in saléndro en soms in pélog. De meertonigheid dier instrumenten scheen in die, nogal eigenaardige, situatie niet van invloed. Ze „rinkelden” niet, doch hadden een zeer overwegenden hoofdtoon ieder. Maar het waren er, zooals gezegd slechts 3; en geen 5, wat terzake een groot verschil maken moet.

De kermanaq's, waarmee, als we het wel hebben, niet de koorzang maar de zang van Djajèngràgâ wordt vergeleken, zijn de volgens een oude kenschets min of meer pisangvormige, klanklichamen, (d.w.z., we zien in het Hwb., dat de Javaan wèlgevormde kuiten prijst als hun vorm te hebben!); antieke en curieuze instrumenten, hel en vrij hoog van klank.

In het slawatanorkestje komen dus,

buiten de trommen, alleen bamboezen instrumenten voor, zoowel bij deze als bij de vorige gelegenheid. Dit, evenals we van Banten aangestipt hebben, blijkbaar ingevolge Moslimsche scrupuleusheid. Die echter later in den nacht, bij die dansjongens-historie blijkt te verdampen; dáárbij speelt o.a. een gendèr.

Enkele bizondere, op de muziek slaande woorden, die we in het eerste fragment vertaalden of omschreven, hebben we in dit tweede onvertaald laten staan, bijwijze van technische termen.

Dat „*tibané ing singir*” in r. 1 van str. 228, waarna Djajèngràgâ nog eens goed begint uit te pakken (ngeliq), zal wel eenzelfde moment markeeren als het „*tibèng gongan*” van str. 17 zang 2, waar Tjebolang het op dezelfde manier te pakken kreeg. Maar er is nu méér gelet op de (voorloopige) staking van den koorzang dan op het vallen van den quasi-gongslag. Daarentegen zijn het voorafgaande uitdooven van het koor, het sèlèh en het groemoeng, nu niet in het bijzonder vermeld.

In str. 230 (r. 5) vonden we het sèlèh weer wel genoemd; zoo ook in str. 271 (r. 4). Nu echter niet voorafgaande aan de hoofdincisie van het momenteel zich afspelende stuk, doch aan zijn einde.

Overigens kennen we van de hier gebruikte geḗding, n.l. Kembang gaḍoeng, eigenlijk alleen ééndeelige vormen, (zònder moenggah). Maar er komen van geḗding's wel vaker beknopte en wijdere vormen naast elkander voor.

Het tutti in str. 217 (r. 9) wordt niet met den term „kabèh” aangeduid, doch met: „wong akèh”; in str. 233 (r. 3) staat „sedâjâ samjâ”, wat dus ook wel weer het heele publiek zal mee omvatten; in str. 271 (r. 1) „santri sedâjâ”, zoodat het de vraag blijft of dat daar werkelijk een echt tutti is.

Reg. 8 en 9 van str. 218 zang 37 die luiden: anggoegoeg geḍoeg ing kenḍang / *kempjang imbal atampèlan.....*”, schijnen ons drie technische benamingen voor verschillende slagwijzen op de kenḍang te

bevatten; we hebben die gecursiveerd. Ook het „*imbal*” kan wel technisch een bepáalde manier van afwisselen beduiden. Het slotwoord in reg. 4, str. 13, zang 2, en in reg. 9, str. 230, zang 37, resp. „*angapipir*” en „*angepiping*”, welke woorden ons verklaard werden met „*djepiping*”, wat beduidt: de ooren opsteken, en daarvan daan: met opgetrokken vingers (terbang) spelen, (in zang 2 schreven we echter op grond van een andere inlichting: bibberend, en in zang 37: fijntjes slaan), heeft ongetwijfeld even goed technisch bepalende kracht als het „*akipat panerbangirå*”, het schudden of van-zich-afslingeren uit zang 2, str. 20, reg. 9; en mogelijk is dat ook wel het geval met het „*geter*”, „*k(oem)itir*” en „*(nga)pindjal*” van str. 16, reg. 3, zelfden zang.

Ontdekken we nog eens een terbang-virtuoos in levenden lijve, dan zullen we dat allemaal navragen. Voor het laatste woord vonden we in het Hwb. uit versch. bronnen: als een vlooi doen; wippend op en neer bewegen; bij sprongen, bij tusschenpoozen; „tusschen de maat invallen”; „staccato spelen”. Met ons: „spelen op huppelende manier”, meenen we dus niet tegen den eigenlijken zin van het woord ingegaan te zijn; maar men mag voor huppelen, wat ons aangaat, ook wippen lezen.

Wat die pogingen tot muzikaal-technisch formuleeren betreft, het „staccato” zal niet deugen, en het „invallen tusschen de maat” is onbeholpen gezegd, maar niet onjuist indien het tenminste op saron's of dgl. instrumenten doelt.

Land ¹⁾ wil, dat „mindjal” beteekent het „langzaam herhaald afwisselend aanslaan van de beide laagste saron's”, en „ngepindjal” het „snel wisselend aanslaan” van bepaalde tonen. Maar die twee verbaalvormen geven hier stellig geen verschil van zin.

Duidelijke en nagenoeg volledige inlichting verschaft het leerboekje van de Sålåsche Gamelancursus ²⁾. „*Pindjalan*” beduidt in al de gevallen: dat twee saron-

achtige instrumenten na elkander telkens beide denzelfden toon aanslaan, waarbij dus inderdaad de eene speler op alle zwakke maatdeelen slaat („tusschen de maat invallend”!). Zijn het demoeng's dan speelt ieder van de twee instrumenten naar het boekje in kwarten, en zij dus samen in achtsten. (Boven aan de pagina had onder het opschrift „Pindjallan menåwå demoengé oegå pindjallan” links twee maal „saron demoeng” moeten staan.) Zijn het twee saron's baroeng dan is het resultaat of een doorlopende reeks van achtsten, of van zestienden, of van tweeëndertigsten, (waarvan telkens twee successieve dezelfde noot). Bij saron's paneroes worden het geregeld tweeëndertigsten volgens het boekje. (Geven op een dgl. manier twee saroninstrumenten telkens om-en-om een noot, maar ontstaan er daarbij géén reduplicaties doch een doorlopende, zij het ook gewoonlijk gewonden, lijn, dan heet het procédé *imbalimbalan*.)

Wat ontbreekt dat is een fraaie variant, dien we hier bij den Javaanschen Kunstkring Mardi Raras observeerden, maar die stellig ook wel elders voorkomen zal. We bedoelen het geval, dat de cantus firmus geslagen wordt door saron demoeng en saron baroeng, dus in octaven gewoon recht in de maat, maar dat de sleñtem kagantoeng (die men ook wel sleñtem gendër zou kunnen noemen), nog een octaaf lager liggende, dat thema slaat op de zwakke deelen daartusschen. Is de origineele beweging in kwartnoten, en bedraagt de verschuiving dus een achtste, dan hoort men geen (weinig zeggende), iteraties, doch volgt men de sleñtempartij met haar diepe stem als een zelfstandige lijn, zoodat er een schoon effect van kanonische imitatie ontstaat. Beweegt het thema in achtste noten en is de verschuiving een (langzame) zestiende, dan plegen wij-voor-ons de sleñtem, die weliswaar niet dynámisch krachtiger dan de saronpartij is, maar veel meer klankintensiteit heeft, te hooren als nor-

¹⁾ Zie Groneman „De gamelan te Jogjakarta”, sub Bijlage A.

²⁾ „Boekoe piwoelang naboe gamellan” II, Soeråkartå 1925; blz. 116 - 118.

máál liggend en die saron's als gestaag van-te-vóren komende, zoodat al de metrische incisieslagen, de gong's, kempoel's en kenong's, die aan de partij der saron's zijn bevestigd, naar ons gevoel op zwakke onderdeelen belanden en prachtig komen te zweven.

Terloops beantwoordde zang 37 ook nog een vraag, die we eerder gesteld hadden ¹⁾: Hoe bij menschenmogelijkheid Arabische woorden konden worden geperst in Javaansche tembang's met hun gefixeerde aantallen lettergrepen voor iederen regel en in de „kleine” maten bovendien nog gefixeerde klinkers voor alle slotsyllaben? Zang 37 immers geeft niet weinig Arabisch te zien, verknipt op de maat van *Daṇḍang goelâ*, en de aantallen der lettergrepen, zoowel als die klinkers kløppen. Het Javaansche vers heeft deze krachtproef dus doorstaan. Maar de Arabische taal en de stichtelijkheid, naar het schijnt, minder. We hoorden door Arabieren dit Arabisch onherkenbaar verminkt verklaren. Of heeft dit andere oorzaken dan dien versvorm?

In strophe 224 wordt genoemd de spanhoepel, „*sentag*”. De nagels die het vel vasthouden, zijn natuurlijk aangebracht rondom op het buitenvlak van het schotelvormige tamboerijnlichaam, dicht bij den wijden mond. Waar het vel over de, vrij smalle, dikte van het tromcorpus, over den „rand” van den schotel dus, heenloopt, is er een kleine speling. Daar wordt, om het vel te spannen, een elastische rotanhoepel, of ook wel een eind tamelijk dik touw, geklemd tusschen vel en rand.

Eerder in dit stuk, schrijvende over de moskeetrommen, hebben we een andere, feitelijk inheemschere, methode van trommen spannen vermeld; die met door den rand van het vel geregen banden, loopende naar een, met wiggen vastgehouden, contraring. Behalve de frequente Soendasche gevallen vinden we voorbeelden

uit Borneo en Celebes in een artikel ²⁾ van Joh. F. Snelleman. D.w.z., die trom van Celebes toont het principe dubbel toegepast: dezelfde spanmethode gebezigd aan een tweévelstrom. Zulke zelfde instrumenten staan er ook drie of vier afgebeeld bij Walter Kaudern ³⁾. Maar evengoed geeft deze verscheiden voorbeelden van aldus gespannen éénvelstrommen ⁴⁾.

Ze dienen daar op Celebes niet slechts als moskeetrom, maar hangen er ook in de oude heidensche tempels. Zoodat ze aan de mesigid's op Java wel eveneens een erfenis uit prae-islamietischen tijd zullen zijn. Kaudern citeert uit Kruyt ⁵⁾ het volgende: „een twintigtal dagen vóór het viëren van een groot doodenfeest worden de trommen geslagen, om den afgestorvenen kennis te geven van het voornemen; en op het feest zelf worden de trommen op een bepaalde wijze geroerd om de zielen der afgestorvenen in den tempel te roepen”. Hetgeen we hier overnamen als van belang voor een en ander dat we in het begin van ons stuk opmerkten.

Maar wat we wilden zeggen: de bedoelde methode van tromspanning, door Kaudern genoemd „the usual Malay manner (of bracing)”, komt hier te lande ook aan tamboerijnen voor. Kaudern beschrijft dat systeem in de volgende woorden: „the membrane is braced..... by a zigzag lacing to a ring of split ratten wound lower down the body” ⁶⁾; Curt Sachs ⁷⁾ spreekt, als over een ondergroep van zijn „einfellige(n) Walzentrommel(n)”, van de „indonesische Gruppe aus Bambus mit *Parallelschnürung* und Spannkeilen, die auf westafrikanischem Boden wiederkehrt”. Bepaaldelijk van bamboe hoeven de bedoelde cylindertrommen met de aangeduide spaninrichting niet te zijn. En het parallellopen of zigzaggen van de verbinding tusschen vel en contraring schijnt ook geen decideerend kenmerk: ongeacht zijn definitie laten de

1) Dj. XII, blz. 58, noot 2.

2) „Indische speeltuigen” III, in „Buiten”, 6 Sept. 1919.

3) „Musical instruments in Celebes”, Göteborg 1927; blz. 119, 122, 125, 130.

4) Blz. 112, 113, 114, 115, 117.

5) „De Bare'e-sprekende Toradja's”, II, blz. 379.

6) Op. cit., blz. 111.

7) „Geist und Werden der Musikinstrumente”, Berlin 1929; blz. 58.

afbeeldingen bij Kaudern méérendeels parallelle verspanningen zien, maar toch ook een trom waarbij deze zigzag verlopen; dat dit een trom is waaraan het bedoelde spansysteem in duplo en met nadere complicaties is toegepast, schijnt ons toevallig.

Wij beamen wat Sachs ¹⁾ opmerkt: aan tamboerijnen beduïdt de verspanning door-middel van „Rotangführungen” een secundaire, hier geschiede variatie. Alleen schijnt Sachs van die hybridische tamboerijnen toevallig een geraffineerde specialisatie te pakken gekregen te hebben, daar hij schrijft, dat bij den secundairen vorm „das Fell... nach malaiischer Art mit kurzen, parallelen Rotangführungen an einen nahe dem Ober-rande angeschnitzten Wulst geschnürt” is. Die vastzittende, rondlopende lijst vervangt dus den loszittenden contraring, zoodat er in dit geval ook geen wiggen aan de zaak te pas komen. Een diagram van zulk een trom bij Kaudern ²⁾, laat zien dat de lijst herhaaldelijk doorboord is om de rotanverspanningen door te laten. Bovendien is „to increase the tension, split rattan as thick as a finger laid round the body”, onder de verspanningen, maar dichter bij den mond dus, dan die lijst. „Another ring of rattan is laid round the aperture of the bowl underneath the membrane”. Deze laatste ring komt overeen met de sentaq der Javaansche tamboerijnen-met-genageld-vel. Het geheel blijkt dus danig gecompliceerd; zóódanig, dat we ons afvragen of het zelfs wel als een variant van het systeem met de wiggen (Spannkeile) mag worden beschouwd. De normale „malaiische” of „indonesische” methode is echter de laatstbedoelde en niet de hier door Sachs aangeduide.

Hoe oud Sachs de echt Indonesische methode acht, kunnen we niet precies vinden. Hij bespreekt haar voorloopig bij zijn 6de

Kulturschicht, maar merkt aangaande de trommen met geplakt vel van zijn rode Schicht op, dat ze ouder zijn dan die met verspanningen. Deze laatste moeten echter op hun beurt gedecideerd ouder wezen dan de tamboerijnen met één genageld vel en al of niet in schotelvorm, en hetzij met, hetzij zonder rinkelplaatjes, van Schicht 16. Als we het goed begrijpen schat Sachs de bedoelde spanmethode even oud als de „bekertrommen” (Schicht 13) of een weinig jonger ³⁾.

Een voorbeeld dat op een tamboerijn dat oud inheemsche verspanningsstelsel toegepast is, geeft blijkbaar te zien een afbeelding in een boek over de Koeboes van dr. B. Hagen, waarvan het muziekgedeelte bewerkt is door prof. E. v. Hornbostel ⁴⁾. De tamboerijn schijnt in dit geval, anders dan de Javaansche, niet komvormig doch slechts flauw tapsch; de contraring ligt blijkbaar vlak bij de wijde onderopening, waarin sommige der, groote, wiggen uitsteken. Tapsche, niet komvormige tamboerijnen, evenals die Koeboesche zonder rinkelplaatjes, doch echter met een genageld vel, kent Midden-Sumatra ook nog ⁵⁾.

Een komvormige tamboerijn, volgens het ring-en-wiggen-systeem bespannen, observeerden we eens te Batavia, zonder na te vragen waar het orkestje eigenlijk precies vandaan kwam, en onze tekening naar het instrument schijnt te zijn verloren gegaan. Er staat ons echter bij, dat de contraring ook in dat geval dicht bij de onderopening lag, maar voorts óók, dat de dus nogal lange, verspanningen niet slechts zigzagden doch elkander ook kruisten en een soort net opleverden, bepaald aardig om te zien.

Indertijd hebben we in „Djåwå” nog een geestig klein trominstrument besproken, dat we toen als een soort tamboerijn beschouwden ⁶⁾. Het lichaam bestaat uit een

1) Op. cit., blz. 190.

2) Op. cit., blz. 109.

3) Blz. 135. Van Java schijnen geen bekertrommen bekend. Die moskeetrom van Kalibening durven we zonder meerdere voorbeelden niet als tegenbewijs aanvoeren. Ook zouden ze nooit met een stok geslagen worden. Een moskeetrom natuurlijk wel.

4) Dr. B. Hagen „Die Orang Kubu auf Sumatra”, 1908; fig. 14, blz. 88.

5) Zie het groote werk van de „Midden-Sumatra”-expeditie, atlas plaat XL.

6) „De t.k. b. d. Mad.”, blz. 287.

minder-dan-halve cocosnootschaal, 13 c.M. in diameter en 58 m.M. diep, en met een gat van 2 c.M. wijd onder in zijn midden. Door zijn komvorm en zijn onderopening doet het inderdaad veel aan een schotelvormige tamboerijn denken. Maar we zagen later, dat Sachs ¹⁾ van de „Kürbis- und Kokostrommel(n)“ een aparte groep maakt en deze veel ouder schat dan de inheemsche tamboerijnen, want hij plaatst ze in zijn 8ste Schicht. Hij kent ze uit Afrika; en van de Malakka-Maleiers plus Hawaii; maar hij twijfelt aan den samenhang tusschen de Oostelijke en de Afrikaansche groep. Z'n beide Maleisch-Polynesische vormen zijn van een klapperdop gemaakt en bespannen. Aangaande de manier van bespanning laat hij zich niet uit. Echter vinden we een afbeelding in het boek over de muziek van Hawaii door Miss Roberts ²⁾. Het instrumentje blijkt een contraring te hebben maar géén wiggen: De ring ligt ver van het tromvel af, dus dicht bij de „pool“ van de trom; of die daar een gat heeft is niet te zien. Daar de diameter van het trommetje op de plaats waar het om-ringd is, véél minder bedraagt dan op het velniveau, zouden wiggen overbodig zijn. Het is voldoende dat ring en vel door een aantal verspanningen verbonden zijn en naar elkander worden toegehaald, om het vel strak te houden. Die verspanningen zijn in dit geval parallel, ongeveer 15 in getal en dus vrij ver uiteen liggend. Of ze onderling samenhangen of elk opzichzelf staan lijkt onzeker. Men ziet telkens een slag héén,

die boven den rand van het vel doorboort, en vervolgens vlak naast den heenweg naar beneden loopend den ring bereikt, en daaromheen door een soort lusknop weer met den héénslag schijnt in verbinding te staan.

Wat ons Soendasche exemplaartje betreft, het is afkomstig uit de Oost-Preanger. Een goede vriend bracht het van daar voor ons mee, had het op een pasarmalem te Tasik Malaja gekocht.

De bespanning vertoont alle eigenaardigheden van het typische en volledige ringen-wiggen-systeem. De contraring bestaat in dit geval wel uit een reepje doorgespuwen rotan, twee maal òmloopende, maar de verspanningen zijn van gewoon dun touw en zeer kort. Want ringen wiggen liggen ditmaal erg dicht bij het vel, zoodat de verspanningen, (factisch evenwijdig), geheel tusschen de wiggen gelegen zijn. ³⁾ Door den velrand heen naar boven gestoken náást een wig, loopt zoo'n touwtje voor de wig langs, om aan haar anderen kant den velrand opnieuw te doorboren maar nu naar beneden gaande en naar den contraring te loopen. Er zijn 25 wiggen.

Eigenlijk schijnen pas drie van zulke trommetjes een volledig stel te vormen. Of ze onderling veel in klank verschillen, kunnen we niet zeggen. Ook dient nog onderzocht te worden, waar zoo'n ensemble precies voor wordt gebruikt. Is het méér dan kinderspeelgoed? Slawatanspelen doet men ook in de Soendalanden vermoedelijk alleen op volwassen trommen ⁴⁾.

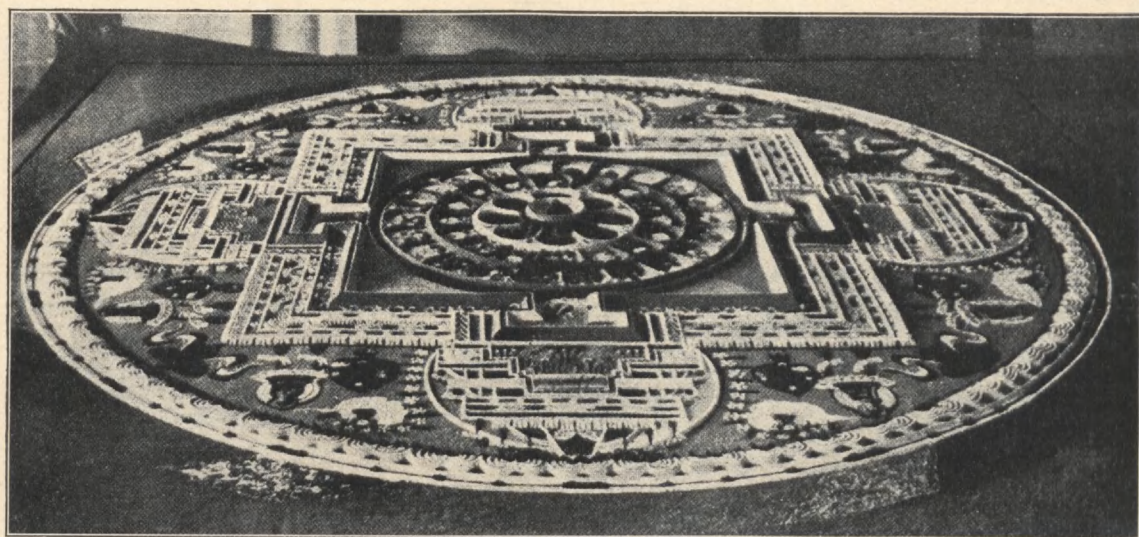
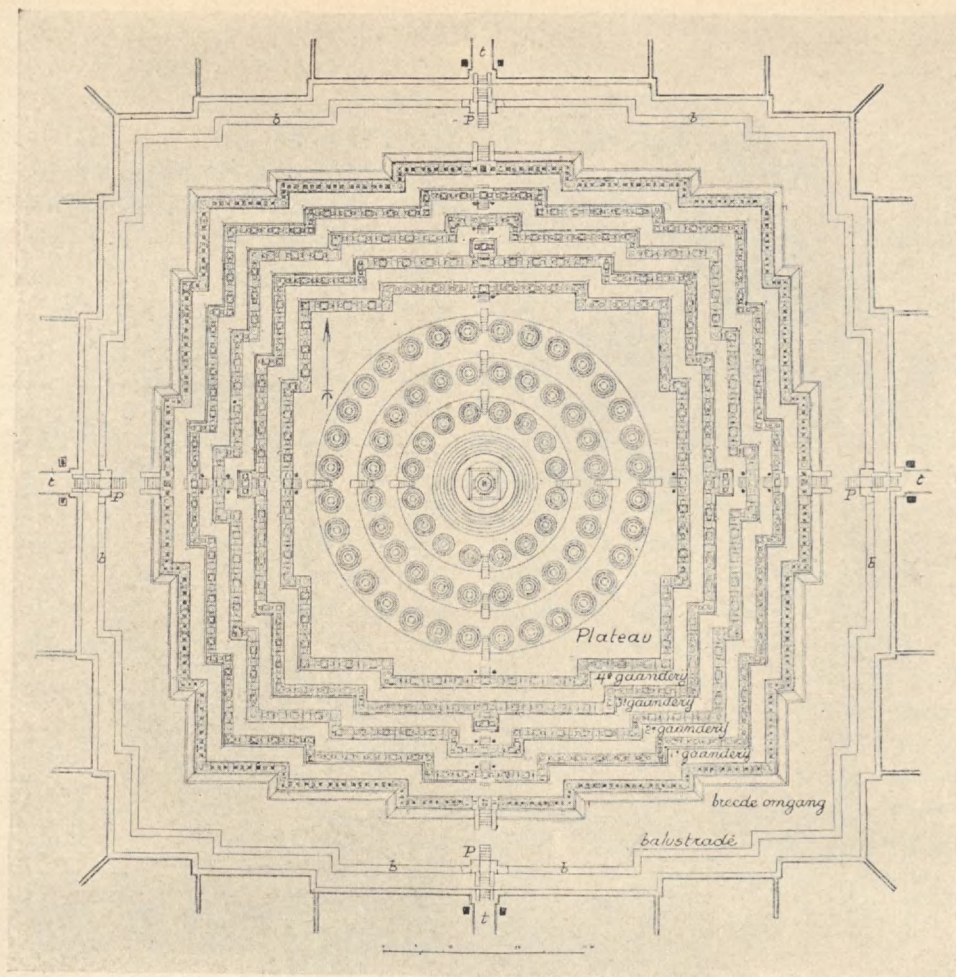
1) Op. cit., blz. 93.

2) Helen H. Roberts „Ancient Hawaiian music“, Honolulu 1926; plaat IV B.

3) Deze laatste eigenschappen deelt ze met zekere gekke, en overigens niets op haar lijkende, tweevellige zandlooptrom van Celebes; zie Kaudern op. cit. blz. 134.

4) Zeer onlangs sloegen we van een afstand een deel

der Moeloedviering in de enorme voorruimte der groote moskee hier te Sâlâ gade. Daar kwam alleen maar zang aan te pas doch géén getrommel. Juist toen we, gedurende de srokal, arriveerden, werd er gezongen op een onmiskenbaar Javaansche wijs (in barang naar alle waarschijnlijkheid). Verderòp onder de srokal, en ernà, hoorden we alleen (slecht gezongen) Arabische wijzen.



Boven : Plattegrond van den Baraboeoer.
Onder : Afbeelding van een manḍala.

IS TJANDI BARABOEDOER EEN MANḌALA?

door

Dr. W. F. STUTTERHEIM.

Deze vraag werd mij door een der getrouwe medewerkers aan dit tijdschrift voorgelegd, tegelijk met een afbeelding, welke hierbij wordt gereproduceerd en die van het tijdschrift „Kosmos” afkomstig is¹⁾. Om de beteekenis van deze vraag te overzien dienen wij ons echter eerst af te vragen wat een manḍala is.

Een manḍala dan is de Boeddhistische variant van wat de Hindoes een yantra noemen — een figuur, die dienen moet als hulpmiddel bij de dagelijksche meditatie, welke door hen, die de verlossing uit den verfoeiden kringloop der wedergeboorten zoeken, dienen te worden gehouden. Bij de Hindoes bestaat deze figuur in eenvoudigsten vorm uit eenige in elkaar geschoven driehoeken (bij de Boeddhisten uit concentrisch gerangschikte cirkels²⁾), omgeven door een lotussymbool. Somwijlen is zij voorzien van mystieke syllaben, welke de plaats der bij de meditatie benodigde goden aangeven. Door strenge meditatie wordt dan de bedoelde godheid gedwongen in de figuur neder te dalen, waarop zij hare hulp verleent aan den mediteerende, die op deze wijze spoediger zijn doel hoopt te bereiken dan langs den natuurlijke weg mogelijk geweest zou zijn.

In oorsprong van minder bovennatuurlijk karakter en slechts dienende om bij de overdenking van bepaalde goden en hunne daden den geest daarop te concentreren, schreef men er in den loop der eeuwen een zelfstandige kracht aan toe, tot zij tenslotte werd tot een toovermiddel. Spreekt men

dan ook thans van een manḍala, dan bedoelt men zonder meer het laatste en denkt men speciaal aan in Tibet, China en Japan nog vigeerende Boeddhistische secten, welke door middel van toovermacht op snelle wijze meenen dat te kunnen bereiken, wat volgens de oorspronkelijke leer van den Boeddha slechts in een serie van wedergeboorten bereikbaar is en dan nog niet voor iedereen even gemakkelijk. Als wij dan ook de woorden lezen, welke in het boven bedoelde tijdschrift bij de afbeelding geschreven zijn, dan begrijpen wij, dat wij hier met zulk een late nakomeling van een oud gebruik te maken hebben.

„Tegen denzelfden tijd van het jaar als wanneer daarginds de „Tempel van den Oostelijken Berg”³⁾ geopend wordt (voorjaar), beginnen hier de priesters (Lama's) in de 14 tempelhallen, die den Boeddha als Genezer gewijd zijn, onder allerlei plechtige riten met verpoeder op een houten ondergrond een toovercirkel (manḍala) te teekenen. Hun methode lijkt op die van het vervaardigen van gegoten suikerwerk. De manḍala stelt in concentrische cirkels de geneeskruiden voor, die aan de Indisch-Tibetaansche geneeskunde bekend zijn om de 440 ziekten der traditie te genezen. Zeven dagen van moeizamen arbeid zijn voor het vervaardigen van dit „hulpmiddel voor de meditatie” nodig en gedurende nog zeven dagen worden 's morgens en 's middags plechtige diensten gelezen en offers gebracht. Wat bevatten de Tibetaansche liturgieën, die

1) De Heer H. Overbeck uit Jogjakarta. Het tijdschrift is het nummer van Maart 1933, waarin op pagina 83 vlgg. is opgenomen een artikel van Prof. Dr. F. Lessing, getiteld „Der Buddha und das Maultier, Heilgötter und Nothelfer”.

2) Het woord manḍala beteekent „kring”. Het is bekend uit den naam van het land der Cola's in Zuid-Indië, die Colamanḍala luidde en in het Hollandsch tot Koromandel werd. In Japan spreekt men niet van manḍala's, doch van mandara's. Men verstaat onder een manḍala in het algemeen

de binnen een cirkel of in een groep vervatte, bij elkaar behorende Boeddhistische goden. Het woord wordt in het Sanskrit o.a. gebruikt om er de groep van een koning en zijn naburen mede aan te duiden, waarmede deze politieke betrekkingen moet onderhouden. Zooals men weet beschouwt men de godenwereld in Indië als een prototype van de vorstenwereld op aarde.

3) Nl. de Tai-shan, een der beroemdste tempels van China.

door het dubbele koor van Mongoolsche monniken onder directorium van den kloosterabt en onder leiding van een prachtigen bas als voorzanger gelezen worden? Zij doen door het levenwekkende woord, door de heilige formulieren, den Boeddha-god met zijn hofstoet in den priester nederdalen, die nu zelf tot een godheid wordt. En door den priester, die aldus de godheid aanschouwt, in het wijwater, dat op deze wijze de godheid in de wijding mededeelt. De godheid betreft de maṇḍala.

... De Lama zet den haartooi van een Bodhisattwa en de vijfdeelige Boeddha-kroon op het hoofd, kleedt zich in schoudermantel en voorschoot, ontvangt een druppel wijwater op tong en voorhoofd en wordt bevrijd van alle zonden en hinderpalen op den weg tot het Boeddha-schap. Hij verheft zich uit de aardsche sfeer, alles wat menschelijk is valt van hem af, hij wordt zelf een Boeddha, vrij van alle lichamelijke en geestelijke gebreken, in staat en gereed om alle wezens en zichzelf uit den kringloop der wedergeboorten en deszelfs achtvoudig lijden te verlossen. ... De handeling duurt zeven dagen; op den achtsten dag knielt bij zonsopgang een Lama voor de maṇḍala neer en smeekt den god er zich uit te verwijderen. Wederom onder het prevelen van gebedsformulieren wordt dan de maṇḍala volgens vaste regelen vernietigd."

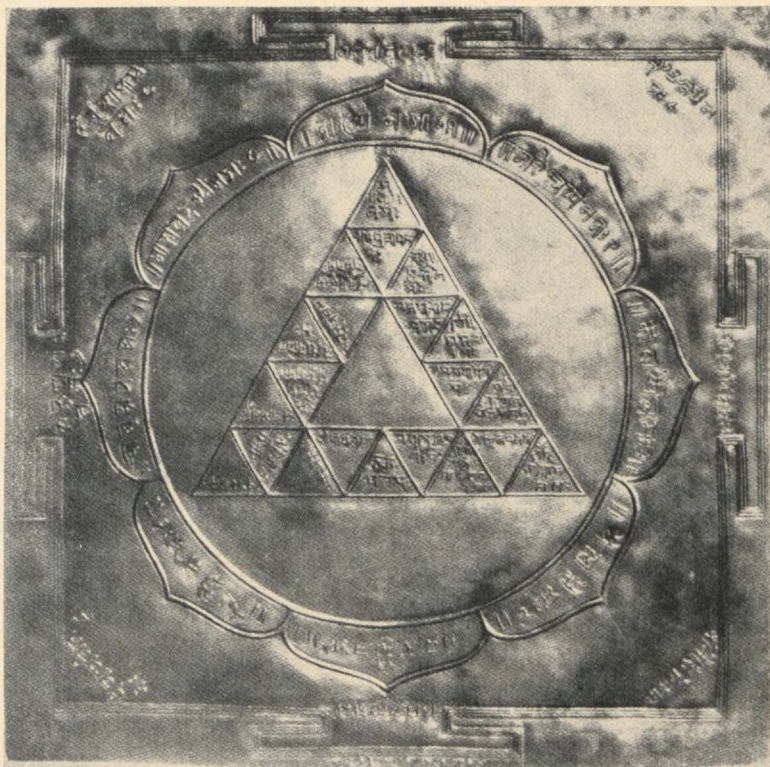
Het is den lezer waarschijnlijk reeds duidelijk, dat wij hier te maken hebben met een maṇḍala uit den jongsten tijd, een echten toovercirkel. Reeds het verband dat tusschen de verschillende godheden van het Boeddhistisch pantheon en de geneeskruiden gelegd wordt, wijst daarop — het is een duidelijk teeken van de doordringing in het Boeddhisme van oudere, inheemsche, magische opvattingen omtrent de tooverkracht van sommige kruiden, welker werking of invloed in verband gebracht werd met de heilbrengende werking der verschillende godheden. In sommige streken en kringen wordt de Boeddha in Oost-Azië zelfs voornamelijk als „genees-Boeddha" vereerd en gekend¹⁾.

Zulk een maṇḍala nu, in ons voorbeeld slechts eenmaal in het jaar vervaardigd, wordt in vele kloosters in verschillende vormen dagelijks door de monniken geteekend, doch kan evengoed semi-permanent op doek of muur geschilderd worden, waarvan sommige Tibetaansche schilderingen (zoogenaamde tangka's) een voorbeeld geven. Ja, er is ook niets tegen om ze permanent te maken, door ze te griffen op steen of koper.

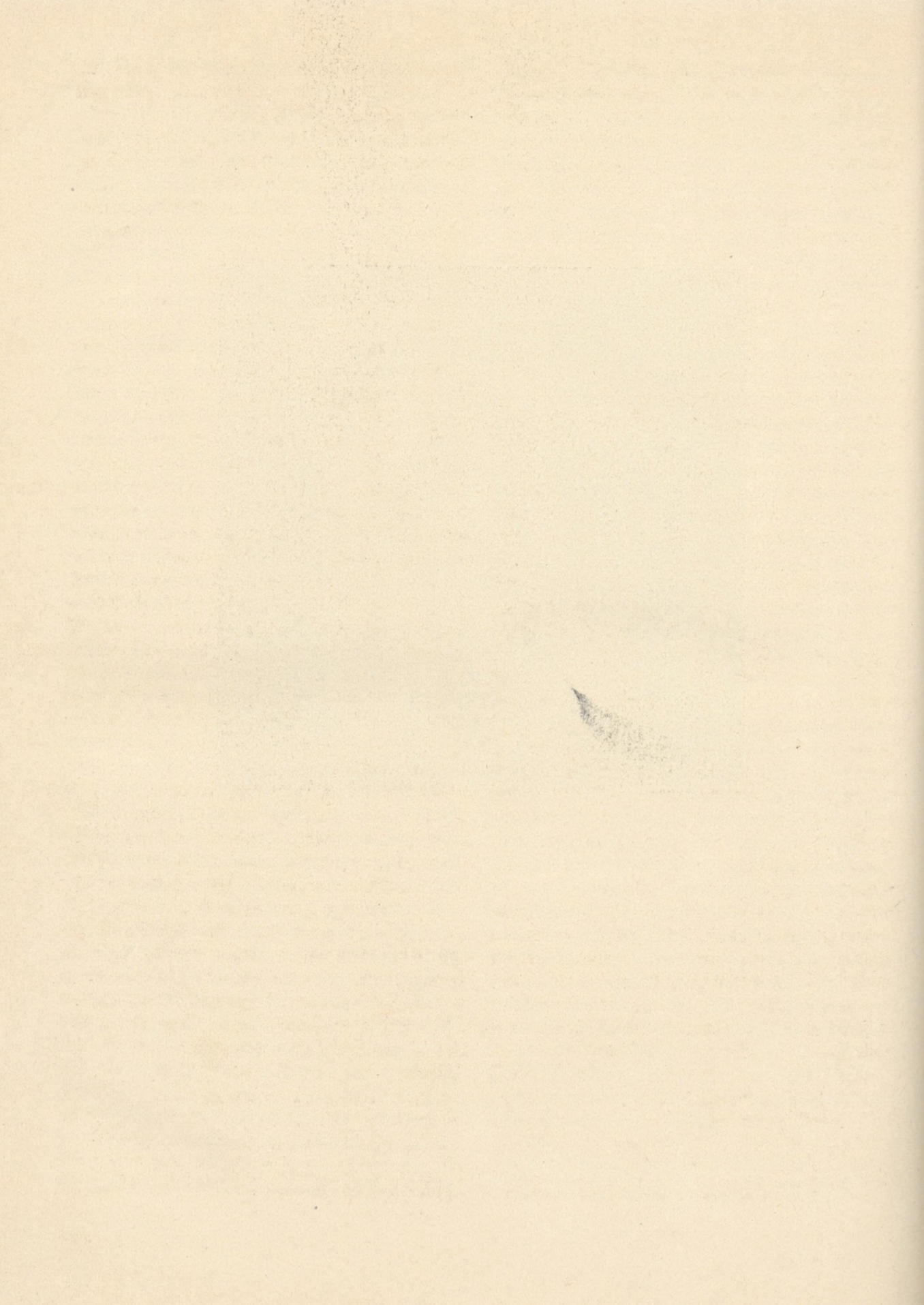
Daarbij valt op te merken, dat, terwijl Hindoeïstische yantra's in principe een lotus vertoonen, waarin het symbool der godheid is geteekend (zooals ook het godenbeeld op een lotus staat), de Boeddhistische maṇḍala's meestal een meer gecompliceerden vorm te zien geven, bestaande uit de projectie van een door een of meerdere Boeddha's bewoonde stūpa — hier komt dus in de plaats van het godenbeeld het voor het Boeddhisme zoo typische monument boven de asch van den Boeddha, bestaande in den tijd van de opkomst der maṇḍala's uit een pyramidevormig, van terrassen voorzien voetstuk, dat een koepelvormig rond bouwsel droeg.

Keeren wij thans, gewapend met een elementair begrip van de maṇḍala, tot onze vraag terug, dan kan het niet ontkend worden, dat er zich, wat den *vorm* betreft, een groote gelijkenis voordoet. Bij beide, maṇḍala zoowel als Baraboedoer, vinden wij dien eigenaardigen opbouw van vierkant (of veelhoekig) voetstuk en cirkelvormige bovenbouw; ja, zelfs meenen wij aan de maṇḍala enkele der „ommegangen" van het monument te herkennen. Hoewel alles niet precies klopt, daar wij natuurlijk wel moeten bedenken dat het monument in de ruimte is opgebouwd, terwijl de maṇḍala er slechts een projectie van in het platte vlak vertegenwoordigt, is het zeer begrijpelijk, dat reeds om deze gelijkenis een vraag als de onze gedaan werd.

1) Een Chineesch geschiedschrijver zegt van de oude Javanen: „Als zij ziek zijn, nemen zij geen geneesmiddelen in, maar bidden slechts tot de goden en den Boeddha".



Een yantra.
(Overgenomen uit: Von Glasenapp, *Der Hinduismus*).



Toch moeten wij hier zeer voorzichtig zijn en ons er voor hoeden te vlug gevolgtrekkingen te maken op grond van eenige uiterlijke gelijkenis. Immers, wij mogen nimmer vergeten, dat b.v. de lotus een zéér veelvuldig voorkomend symbool is, zoowel in het Boeddhisme als in het Hindoeïsme, dat alle combinaties van cirkels in vierkanten nog maar niet precies hetzelfde willen zeggen en dat speciaal in het Boeddhisme talrijke bouwwerken, voorwerpen en teekeningen te vinden zijn van zeer uiteenlopenden aard, die toch alle op elkaar gelijken, aangezien de typisch-Boeddhistische symbolen van lotus en stūpa in hun grondplan of constructie zijn verwerkt, teneinde er die eenheid in aan te brengen, die zoo typeerend is voor de Hindoeïstische en Boeddhistische kunst. Als wij bedenken dat alle voorwerpen uit de middeleeuwsche Christelijke kunst, die op een of andere wijze een kruis-vorm te zien geven, nog maar niet hetzelfde beteken, dan kan dit een waarschuwing zijn.

Nog onlangs heeft de Heer Nieuwenkamp getracht aan te toonen dat de Baraboeđoer eigenlijk een lotus zou hebben moeten voorstellen, waarbij hij allerlei aan dat bouwwerk op te merken lotus-symbolen als bewijs aanvoerde ¹⁾. Hij vergat daarbij echter dat de lotus in het Boeddhisme zulk een algemeen symbool is, dat het moeilijk is om een typisch Boeddhistisch bouwwerk of voorwerp aan te wijzen, waarin dit symbool niet verwerkt is — het bij de Hindoes te vinden geloof dat de goden uit een lotus worden geboren en dat daar lotusbloemen ontspruiten, waar zij hunne voeten plaatsen, heeft aanleiding gegeven om alles wat goddelijk, heilig of religieus is, op een lotus te plaatsen, er lotus-overeenkomsten in te leggen of het op andere wijze met den lotus te verbinden. Dat wil

echter nog lang niet zeggen, dat men met al die zaken de uitbeelding van een reëelen lotus op het oog had.

Mag de vorm dus al niet beslissend zijn, de beteekenis is dat zeker. Wat nu is de beteekenis van de maṇḍala? Een hulpmiddel bij de meditatie, die den Boeddhistischen monik moet voeren langs de verschillende stadiën van volmaking tot het hoogste en laatste, den nirwāṇa-toestand, het Boedddhaschap.

En wat is de beteekenis van Baraboeđoer? Kan men mij bijvallen, dan is dat monument gebouwd o.a. als hulpmiddel voor den monnik bij het verrichten van zijne meditatie als boven bedoeld; niet in den zin, dien men er op Westersch-symbolische wijze aan wil hechten, namelijk door het aankweeken van een gewijde stemming, verkregen door het doorwandelen van deszelfs ommegangen en terrassen, doch op Oostersch-reëele wijze, namelijk door het stuk voor stuk bemediteeren van de relieffoorstellingen en de daarin in beeld gebrachte categorieën van voor de volmaking na te streven deugden en andere eigenschappen ²⁾. De vergelijking van de hoekige omwallingsfiguur van de maṇḍala met de hoekige ommegangen van Baraboeđoers voetstuk; die van de cirkelvormige figuren van de eerste met de cirkelvormige terrassen van de laatste en ten slotte de vergelijking van de in de maṇḍala geteekende Boeddha-figuren met de Boeddha's der nissen en dagobs van het monument, is dan zeker geen zinloze aardigheid.

In de eerste plaats kunnen wij ermede het standpunt van hen, die in de cirkelvormige terrassen van Baraboeđoer een hulpmaatregel en een door technische onvolmaakt-heden gedwongen noodoplossing willen zien, heel wat minder zeker doen schijnen dan zij wel willen voorgeven ³⁾ — in de

¹⁾ In „Nederlandsch-Indië Oud en Nieuw“, bestreden in hetzelfde tijdschrift door den Heer Th. van Erp.

²⁾ Deze opvatting heb ik neergelegd en verdedigd in „Tjanđi Baraboeđoer. Naam, vorm en beteekenis.“ Kolff & Co. 1929.

³⁾ O. a. Hönig, die in de cirkelvormige terrassen en

dagobs een noodgedwongen vervanging zag van een oorspronkelijk bedoelde reeks van rechthoekige ommegangen, bekroond door een tjanđi-vormig bouwwerk. Zie pagina 64 van mijn boven aangehaalde studie en de bestrijding van Hönigs hypothese door van Erp in diens magistrale en van groote kennis van en liefde voor het bouwwerk getuigende „Bouwkundige beschrijving van Baraboeđoer“.

tweede plaats wordt de op alle maṇḍala's voorkomende cakrawāla, de omringende cirkel, die de als kosmisch beeld gegeven middenfiguur omsluit, tot een integreerend onderdeel van de maṇḍala, hetgeen van belang kan zijn bij de beoordeeling van de vraag of ik terecht in den zoogenaamden aangestapelden voet dien wereldmuur heb herkend ¹⁾ — in de laatste plaats doet zich de mogelijkheid voor dat wij, indien wij slechts de beschikking hadden over den bij een Oudjavaanschen of Indischen maṇḍala uit denzelfden tijd behoorenden tekst, belangrijke gegevens zouden kunnen verkrijgen omtrent de beteekenis van verschillende nog onverklaarde onderdeelen van het monument. Zooals men zich misschien herinnert, meen ik zulk een tekst in de zoogenaamde Sang Hyang Kamahāyānikan te moeten herkennen, waaraan ik enkele gegevens ontleende ten dienste van mijn pogingen tot verduidelijking der beteekenis van het monument ²⁾.

Aldus kunnen wij de gestelde vraag of Baraboeḍoer een maṇḍala is bevestigend beantwoorden, mits wij maar bedenken dat het monument tevens nog andere dingen voorstelde. Ik zou zelfs willen zeggen, dat wij, gedachtig aan het min of meer grootscheepsche van de latere internationale Boeddhistische propaganda, Baraboeḍoer een massa-maṇḍala zouden kunnen noemen, welke niet slechts door één monnik, doch door vele tegelijk kon worden gebruikt.

Intusschen mogen wij niet vergeten dat reeds vroeger de overeenkomst tusschen Baraboeḍoer en de maṇḍala aan verschillende Indologen en anderen is opgevallen ³⁾. Het duidelijkste heeft Zimmer zich ten deze uitgedrukt in zijn werk over het verband, dat er bestaat tusschen de Indische kunstvormen en de Yoga-leerstellingen ⁴⁾. Hij is echter, even als vele anderen, niet verder gegaan dan het veronderstellen van een symbolische gelijkheid, doch zag geen

reële gelijkheid in functie. Sprekende over Baraboeḍoer zegt hij: „Het is niet te verwonderen dat vorm en beteekenis van de oude reliekschrijnen in dit prachtstuk hunner ontwikkelingsreeks een ombuiging naar den monumentalen maṇḍala ondergingen: hier weerspiegelt zich slechts in het rijk der architectuur, wat tevoren op het gebied der samādhi-(meditatie-)techniek geschiedde”. — „Daar het beleven met de oogen en door beweging, zooals dat tot taak gesteld is aan den ingewijde, die den Baraboeḍoer afschrijdt, een omzetting is van den laat-Boeddhistischen yoga-weg der beschreven maṇḍala-techniek in de sfeer van het optisch en ruimtelijk zinnelijk-waarneembare, een verduidelijking dus van den Boeddhistischen nirwāṇa-weg, verdient het vaak beschreven schitterende bouwwerk in dit verband vermeld te worden”. — „Geest en voeten van den pelgrim, die, de met figuren en dagobs versierde terrassen van Baraboeḍoer omschrijdend, zich tot zijn top opwaarts wenden, volbrengen *symbolisch* ⁵⁾ eenen anderen gang: den weg terug uit de schijnsfeer van vormenrijke realiteit, uit de laagten van de bewustzijnssplitsing in „Ik en het Andere (= de wereld)”, naar de zuivere leer”.

Zimmer's opvatting is dus in wezen niet anders dan die, welke ook andere geleerden omtrent de beteekenis en functie van Baraboeḍoer koesterden: die van een symbolisch monument, een metaphoor, een apotheosis van het mahāyānistisch Boeddhisme. In zekeren zin is dit te verwonderen, aangezien Zimmer in zijn geciteerd boek juist zulk een zuiver begrip toont van de reële, practische functies, die Indische godenbeelden en dat, wat wij gemeenlijk „symbolen” noemen, hebben. Wij mogen niet vergeten dat „symboliek” in Westerschen zin, uitgedrukt in haar meest tastbaren vorm in het monument, iets is wat

1) Zie pagina 41 en 78 van mijn aangehaalde studie.

2) Ibidem passim.

3) De Heer W. van der Poel te Magelang vestigde in 1930 reeds mijn aandacht op deze overeenkomst in verband

met mijne verklaring van de functie van het monument.

4) H. Zimmer, *Kunstform und Yoga im indischen Kultbild*. Berlin 1926.

5) Cursieveering van mij S.

het oude Oosten niet kende. Hoe vreemd het ook moge klinken, het Oosten was vóór alles practisch, ook al zouden wij thans geen waarde meer hechten aan die practijk, welke zich bezighield met het beheerschen en regelen van krachten, welker bestaan de moderne wetenschap meent te moeten ontkennen. Zeer vele van de Indische monumenten zijn door ons als symbolen, staande voor abstracte begrippen, verklaard, doch daarmee hebben wij ze niet steeds recht laten wedervaren. Als in de Oudjavaansche tjañdi's de godenbeelden eigenlijk beelden van vergoddelijkte vorsten blijken te zijn, dan wil dat niet zeggen dat men een monument gesticht had voor een voor het Rijk verdienstelijken vorst, doch dan beteekent dat, dat men het voor het in-leven-blijven van de dynastieke macht noodzakelijk achtte, dat er zich plaatsen bevonden, waar de zielen der gestorven koningen zich tijdelijk in een beeld konden incarneren, teneinde het magisch contact der dynastie mogelijk te maken en de continuïteit der als afzonderlijk levend gedachte dynastieke macht te bewaren. Geen „Denkmäler” dus, doch practisch werkende magische krachtcentra.

Hetzelfde geldt voor de goden. Men vereerde geen goden van de Wijsheid, of den Huiselijken Haard of iets dergelijks, teneinde symbolisch de waarde van deze gewenschte zaken te bestendigen of te vergrooten, doch men richtte zich met offers tot persoonlijk gedachte krachten, teneinde deze te „gebruiken”, zooals de jager zijne behendigheid zoekt te versterken door het bezit van een tijgerklauw.

Zeer duidelijk wordt dit verschil in

opvatting wel gedemonstreerd door de wijziging, welke het gebruik van klokken-luiden in den loop der tijden onderging : aangevangen als een middel om door geluidsmagie de gewijde en van kwade invloeden gezuiverde plek van den godsdienst gedurende de meest heilige handelingen vrij te houden van die invloeden, eindigde het als een symbool, een doen-denken-aan-het-uur-van-den-godsdienst-plicht.

Aldus ook Baraboedoer — niet een monumentum en herinnering aan de grootheid van Boeddha's leer, doch een plaats des heils, een toevlucht voor de zoekenden naar de verlossing uit den kringloop der wedergeboorten, een onfeilbaar middel tot bevrijding uit de kwellingen van het aan de materie geklonken leven.

Ten slotte volgde nog de waarschuwing nu niet in het andere uiterste te vervallen en in Baraboedoer een mañḍala te zien met uitsluiting van al het andere. Want óók is het een stūpa, waarin de asch van een heilige, misschien zelfs een deel van Boeddha's asch als magisch heilbrengend krachtcentrum vervat was. Oók was het de repliek van den kosmischen berg, waarin de hoogste godheid kon afdalen en die dus als dépendance gold van den heiligsten godenberg ter wereld, de Mahāmeru in Indië.

Voor ons echter is het een monumentum, staande ter herinnering aan den tijd, dat op Java onder bescherming der Javaansche koningen een wereldcentrum voor Boeddhistische heilzoekenden moet hebben bestaan.

INGEZONDEN.

Batavia-C., 16 Maart 1933.

Hooggeachte Redactie,

In dit tijdschrift, 12den jaargang (1932) blz. 296 eerste kolom, heeft Dr. Stutterheim een verbetering voorgesteld op de transcriptie van een beschreven zuiltje, door Dr. Crucq gepubliceerd in het Oudheidkundig Verslag van 1929 blz. 274. De transcriptie van Dr. Crucq luidt als volgt:

wajrakilakila ya sa pwa wilmanā wanwanwa

De verbetering van Dr. Stutterheim luidt:

wajra kila kila yasa pwa wighnān wanwanwa

Deze laatste lezing is zonder twijfel juist. Maar door verkeerde woordscheiding(en) misleid is Dr. St. m.i. niet tot een bevredigende verklaring kunnen komen. Hij verklaart yasa = yaças. Hierdoor wordt de volgende lettercombinatie *pwawighnān* van zelf onverstaaenbaar. Dr. St. denkt aan „Heer (pu) Awighnān” en veronderstelt vragenderwijs of hij wellicht de persoon is, bij wien het yaça hoort „en het geheel dus een schenking van dien Heilige aanduidt (?)”.

Het zij mij veroorloofd mijn opvatting ten aanzien hiervan naar voren te brengen. Ik zou willen voorstellen een andere woordscheiding te bezigen en te lezen:

wajra kila-kila ya sapwa wighnān wanwanwa

Door deze woordscheiding treedt de beteeke-

nis van het geheel volkomen duidelijk voor den dag, een beteekenis, die mooi past bij de gelegenheid van de oprichting van het zuiltje. Immers het beteekent: „De schitterende wajra zij een bezem (voor het geval) dat de landschappen door moeilijkheden mochten worden getroffen.”

De inscriptie in dezen zin houdt dus in — intusschen is het al overduidelijk — de hoop, dat de wajra voor de landschappen een *toelak* = afweermiddel mocht zijn tegen eventueele (komende) moeilijkheden. Met deze verklaring wordt de moeilijkheid yasa = yaça (let op het verschil van de s) geheel opgeheven. Zeker, die fout zou zoo vroeg nog door de Javanen kunnen zijn gemaakt, maar waar een betere verklaring — zonder dat wij aan een fout behoeven te denken — mogelijk is, moeten wij deze verklaring prefereeren boven ieder andere. Het ya is hier dus het pers. voornw. v/d 3de persoon, en *sapwa* is van *sapu* + conj. suffix-*a*. *Ya sapwa* beteekent dus: „hij zij een bezem”.

Wat *wighnān* betreft, ook dit is grammatisch zuiver: het is *wighna* + suffix -*ēn*, dienende ter vorming van het participium futuri passivi, in het Nieuw-Javaansch nog over in het suffix van de 2de pers. imperatief passief.

Met deze kleine bijdrage hoop ik het vraagstuk te hebben opgehelderd.

Hoogachtend
POERBATJARAKA.

TIJDSCHRIFTENSCHOUW.

(Afgesloten 16/5/1933).

A. NEDERLANDSCHE EN NED.-INDISCHE TIJDSCHRIFTEN.

Aanwinsten op ethnografisch en anthropologisch gebied van de Afdeeling Volkenkunde van het Koloniaal Instituut over 1932. Mededeeling No. XXXIII, Afd. Volkenkunde No. 5, door het Koninklijk Koloniaal Instituut te Amsterdam. Amsterdam, 1933. Bewerkt door de Conservatoren. Geill.

Adatrechtbundsels: XXXV, Sumatra, bezorgd door de Commissie voor het Adatrecht en uitgegeven door het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1932.

Serie G: Gajo-, Alas- en Bataklanden, Serie H: Het Minangkabausche gebied. Serie I: Zuid-Sumatra. Serie Z: Samenvattingen.

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, dl. 89, afl. 3 & 4, 's-Gravenhage 1932. Ter Gedachtenis aan Dr. J. W. IJzerman (1851 — 1932). Met portret.

Beeldende Kunst in Nederlandsch-Indië, door G. P. Rouffaer †.

Dit werk zal waarschijnlijk in dit tijdschrift nog uitvoerig worden besproken, dus kan hier worden volstaan met een inhoudsoverzicht:

- I. De algemeen Indonesische heidensche kunst.
 - a) Huisbouw.
 - b) Sierkunst.
- II. De uitgestorven Hindoe-kunst.
 - a) Hindoeïstische (Brahmanistische) kunst op Java.
 - b) Boeddhistische kunst op Java.
 - c) Syncretistische Hindoe-kunst op Java.
- III. De levende kunst der Balineezen.
- IV. De kunst in de vroegere Hindoesche en heidensche streken na de komst van den Islam.
 - a) Pilaren.
 - b) De oepatjara.
 - c) Dakvorm, terrassenbouw enz.
 - d) Hoofdbedekkingen.
 - e) Wijze van zitten.
 - f) De kris.
 - g) Het sirih-gebruik.
 - h) Het batikken.
 - i) De wajang.

Slot.

Economisch Weekblad voor Nederlandsch-Indië, Extra nummer „De Java-Suiker”, Batavia Dec. 1932/Jan. 1933.

Invloed van de suikerrestrictie op de welvaart der inheemsche bevolking. Samengesteld door het Secretariaat van de Kleine Welvaartcommissie en de afdeeling Landbouwstatistiek van het Centraal Kantoor voor de Statistiek.

Inleiding. De Restrictie. Grondbezit in de onderzochte streken. Bevolkingsdichtheid. Midelen van bestaan. Beteekenis van de suikerrestrictie voor het volksinkomen. Structuurwijziging in de Inlandsche maatschappij. Arbeid in den inheemschen landbouw. Voedselsituatie en geldbehoefte. Landrente. Officieel crediet. Pasaropbrengsten. Slachtbelasting. Veestapel. Resumé.

Grondhuren en loonen in de suikerindustrie, door A. A. H. Besier, Centraal Kantoor voor de Statistiek, Afdeeling Prijzen en Conjunctuur.

I d e m, jaarg. 1, No. 33.

Inheemsche werkverschaffing in de désa, Mededeelingen van het Kantoor van Arbeid.

Bericht over de Swadeshi-beweging te Kediri, Soerakarta, Wonogiri en elders, ten einde door middel van huisvlit de zonder arbeid zijnde désalieden aan arbeid en eenige contanten te helpen. Vervaardigd wordt uitsluitend een vast standaard weefsel voor mannenkleeren. Te Wonogiri wordt de grondstof (*lawé*), uit Java komende, aan het Comité geleverd, die de *lawé* op voorschot aan de wevers uitgeeft tegen een prijs van ½ ct. per streng (*oekel*) onder den pasarprijs. Gebruikt worden eenvoudige weefgetouwen, die men zelf kan vervaardigen of ook klaar à 90 cts compleet kan koopen. Om de kennis van het weven te verspreiden en goede kwaliteit te leveren, worden aan een kundig wever 8 désalieden toegevoegd, om bij hem het vak te leeren. Wanneer zij ver genoeg gevorderd zijn, treden zij als leiders van nieuwe ploegen op. Door dit sneeuwbalstelsel heeft men in 3 maanden tijd 800 goede wevers verkregen, verdeeld over verschillende désa's. Bij overproductie is door den eenvoud van het bedrijf beperking gemakkelijk. Met deze huisvlit kan een wever per dag circa 10 cent verdienen.

I d e m, jaarg. 1, No. 24/2/33.

De kosten der voeding in Koetowinangoen, door G. J. A. Terra.

Een onderzoek gedurende het jaar 1932, met een tabellarisch overzicht over de voedingskosten van 15 inheemsche gezinnen.

Elsevier's Maandschrift, Jaarg. 43, No. 1, Januari 1933.

De vorm van den Baraboedoer, door F. M. Schnitger. Geïll. met opnamen van Th. van Erp. (Slot volgt.)

Idem, jaarg. 43, No. 2, Febr. 1933.

De vorm van den Baraboedoer, door F. M. Schnitger. Geïll. met opnamen van Th. van Erp. (Slot van het artikel in het vorige nummer).

„Vatten we onze beschouwingen nog eens samen, dan is gebleken :

- 1) Het monument is volgens vaste, nog onbekende regels gebouwd.
- 2) De Baraboedoer is een bolsegment, een stoepa.
- 3) Deze stoepa is een symbool van den wereldberg, van den makrokosmos.
- 4) Zij is een praktisch meditatie-object.
- 5) Zij is volgens esoterische begrippen een lichtbron.
- 6) Het is onzeker of de Baraboedoer een grafteeken, reliquarium, dan wel gedenkteeken is. Het eerste is het minst, het tweede 't meest waarschijnlijk.
- 7) Zij is te verdeelen in de sferen van begeerte, vorm en vormloosheid.
- 8) Haar oppergod openbaart zich tweevoudig in groepen van drie en vijf.
- 9) In de hoofddagob, de Gulden Schoot, moest zich waarschijnlijk symbolisch de vereeniging van ziel en alziel voltrekken.
- 10) De steengordel is als noodmaatregel aangebracht”.

The Java Gazette, vol. I, No. 8, Febr. 1933.

The Arabs of Java, door „Een Correspondent”. Geïll.

Algemeen gehouden artikel over de Arabieren op Java en hunne positie. Als illustraties enkele typen van Arabieren te Batavia en enkele gebouwen; de „Arabische woning” schijnt mij echter eene Moskee te zijn.

Koloniaal Tijdschrift, Jaarg. 22, No. 1, Januari 1933.

Bali, Zending en Missie. Aangeboden door het Bali-Instituut.

De indologische studie en de klassieke opleiding, door Mr. H. Hoogenberk.

De opleiding der indologische studenten, door G. M. Laarman.

Idem, jaarg. 22, No. 2, Maart 1933.

Walbeehm als Javanicus, door Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel.

De Bevolking van de Regentschappen Batavia, Meester-Cornelis en Buitenzorg. Aangeboden door het Encyclopaedisch Bureau van de Koninklijke Vereeniging „Koloniaal Instituut”. Door J. Tideman.

Geographisch overzicht (met kaartje). Agrarische toestand. De bevolking. Het Inlandsch Gemeentewezen. Landbouw. Inlandsche nijverheid. Handel. Veeteelt. Visscherij en vischteelt. Belastingen.

Maandblad voor Beeldende Kunst, Jaarg. 9; No. 12, December 1932.

Een paar merkwaardige makara-achtige Chineesche drakenkoppen in het Museum van Aziatische Kunst te Amsterdam, door Th. van Erp. Geïll.

Beschrijving van de twee, afgebeelde, drakenkoppen, die het Museum in 1930 van een Parijzen kunsthandelaar heeft gekocht. Ter vergelijking eene afbeelding van den Dung-huan-si tempel, ongeveer 2 km ten Noorden van Peking gelegen, waar dergelijke drakenkoppen als waterspuwers voorkomen, verder eene afbeelding van een gedeelte van het Boeddhistisch tempelcomplex Shen-tung-si, tusschen Tsinanfu en Taischan, als voorbeeld van Chineesche toepassing van het Indische kala-makara-ornament.

Uit het „Bulletin van de Vereeniging van Vrienden der Aziatische Kunst” :

Aziatische Kunst in Parijsche Musea, door H. F. E. V. Geïll.

Vervolg van het artikel in de vorige afl., met illustraties van een Hindoe-Javaansch Brons, Kuvera, de God van den Rijkdom, uit het Musée Guimet, en van een Khmer zandsteenbeeld, voorstellende Tara, uit hetzelfde Museum.

Idem, Jaarg. 10, No. 1, Jan. 1933.

Uit het „Bulletin van de Vereeniging van Vrienden der Aziatische Kunst” :

Aziatische Kunst in Parijsche Musea, door H. F. E. V., Geïll.

Vervolg van het artikel in de vorige afleveringen. Onder de illustraties een Vishnu-Kuvera, Hindoe-Javaansch Brons, de bronsleggering met zilver veredeld?, en een Avalokiteçvara, eveneens Hindoe-Javaansch Brons, beide in het Musée Guimet.

Maandblad van de Groep van Vrijzinnig-Godsdienstigen in Nederl.-Indië, Jaarg. 4, No. 8, December 1932.

Bali en de Zending, door Dr. A. Baudisch.

Schrijver poogt het Christendom, dat op Bali gepredikt zal worden, uit het oogpunt van een diependenkenden Baliër te beschouwen:

„Hier ziet de Baliër meteen in, dat hem de prediking van het Christendom der Zending, i.e. van het protestantisme, niet helpen kan in zijn strijd tegen de ook Bali bedreigende „afgrijselijke mechaniseering” om het behoud van het levens-ideaal van het Oosten, want dat Christendom heeft juist „zoo niet alle schuld dan toch een goed deel daarvan” aan deze „mechaniseering” en aan een „wereld”, die wij „waarachtig kennen” en waarvan de „economische expansie” c.a. slechts de tegenwoordig meest duidelijke vorm van uiting is”.

Mensch en Maatschappij, jaarg. 9, No. 1 & 2, Groningen, Jan. 1933.

Steinmetznummer, samengesteld ter eere van het 25-jarige jubileum van Prof. Mr. Dr. S. R. Steinmetz als hoogleeraar aan de Universiteit van Amsterdam. Uit den inhoud:

Der Wertgehalt primitiver Kulturen, door Alfred Vierkandt.

Gegenwartsaufgaben der Völkerkunde, door Fritz Krause.

De Beteekenis der Volkenkunde voor de Praehistorie, door J. P. Kleiweg de Zwaan.

The work and magic of prosperity in the Trobriand Islands, door B. Malinowski. Geïll.

Nederlandsch-Indië Oud & Nieuw, jaarg. 17, afl. 6, Oct. 1932.

Oud Koperwerk uit Siroekam, door Mr. J. G. Huyser, Geïll.

Indië in het Westbroekpark, (Zonder vermelding van schrijver). Geïll.

Beschrijving van de Indische Tentoonstelling in 's-Gravenhage.

Het eerste standaardwerk over Javaansche danskunst, door Hein von Essen. Geïll.

Uitvoerige bespreking en waardeering van het werk van Th. B. van Lelyveld, 1931 verschenen bij Van Holkema en Warendorf's Uitg. Mij.

Uit de boekbesprekingen:

Indische Landhuizen en hun Geschiedenis, door V. I. van de Wall, deel I, uitgegeven door het Kon. Bat. Genootschap van Kunsten en Wetenschappen bij G. Kolff & Co., Batavia 1932, besproken door N. J. Krom.

Mijn huis op het water, Mijn huis op het land, door W. O. J. Nieuwenkamp. N. V. H. P. Leopold's Uitgevers Maatschappij, 's-Gravenhage 1930. Besproken door Anne Hallema. Met illustratie-proeven.

Idem, Januari 1933.

Met dit nummer is dit mooie tijdschrift, na een 17-jarig bestaan, van uiterlijk en van inhoud veranderd. In hare Inleiding zegt de Redactie, dat

de Directie, door tijdsomstandigheden, waarin alle waarde een sterk neergaande tendens vertoont, voor de noodzakelijkheid werd geplaatst den abonnementsprijs te verlagen (nu fl 12.50 in Holland, en fl 15.— in alle andere landen). Dit is bereikt door samenwerking met de Stoomvaart Mij. Nederland. Er zullen ook artikelen in de Engelsche, Fransche en Duitsche taal worden opgenomen, alsmede artikelen over moderne en vroegere scheepvaart in den meest uitgebreiden zin van het woord, en van tijd tot tijd ook artikelen over de Indische planten- en dierenwereld.

Cremation in Bali, door I Goesti Ktoet Poetoe. Geïllustreerd met foto's door M. van Stenis uit de collectie van het Koloniaal Instituut.

Engelsche beschrijving van de lijkverbranding op Bali.

Am See von Sentani (Holländisch Neuguinea), door Paul Wirz. Geïll.

Bevolking, mythologie, huwelijk en kinderen. (wordt vervolgd.)

Oud-Banten en zijn Monumenten, door V. I. van de Wall. Geïll.

Korte overzicht over de geschiedenis van Banten, en beschrijving van de oude gebouwen, met illustraties van de groote Moskee, met de tiamah in oud-Hollandschen stijl, van de poort van de groote moskee, van den gebedstoren en de gemetselde vijver van de oude moskee Kasoenjatan, van het kerkhof van het fort Speelwijk, en van de poort van het graf van Sultan Abdulmafacher Machmoed Abdelkader (1596 — 1651) in Kampong Kenau, Banten. (Wordt vervolgd.)

Life in a modern liner, door Melis Stoke. Geïll.

Idem, Febr. 1933.

The Royal Society „Colonial Institute” at Amsterdam, door W. L. Utermark. Geïll. met foto's van het Museum enz.

A Javanese gem in limestone, door Dr. W. F. Stutterheim. Met foto.

Beschrijving van een fragment van een relief van Tjandi Polangan, Saragedoeg, het hoofd en de buste van een vrouwenfiguur.

Nog eens: *De droom van den Heer Nieuwenkamp*, door Drs. R. L. Mellema. Met vier foto's speciaal voor dit artikel door den schrijver opgenomen.

Schr. weerlegt aan de hand van deze foto's de hypothese van den Heer Nieuwenkamp, dat de Boroboedoe-Lotus in een vijver groeit.

Oud-Banten en zijn Monumenten, door V. I. van de Wall. Geïll.

Slot van het artikel in het vorig nummer. Illustraties van oude Hollandsche gebouwen, en literatuur-overzicht.

Am See von Sentani (Holländisch Neuguinea), door Paul Wirz. Geill.

Vervolg van het artikel in het vorig nummer. Schmuck und Eitelkeit, Nacktheit und Moral, Nahrung. (Wordt vervolgd).

I d e m, Maart 1933.

The Portuguese outer church at Batavia, door C. Lekkerkerker. Geill.

Het wichelboek der Bataks op Sumatra, door J. Enter. Geill. met foto's en teekeningen in den tekst.

Beschrijving van Bataksche wichelboeken (Poestaha), inlichtingen over de verschillende talen, die door de Bataks worden gebruikt en waarin ook deze wichelboeken zijn geschreven, verklaring van de schriftteekens en van de onderscheidene figuren die in deze boeken voorkomen, inhoudsopgave van een der wichelboeken in het bezit van den schrijver met verschillende voorschriften voor het wichelen. Onder de teekeningen in den tekst zijn ook de in deze boeken gebruikte figuren voor de twaalf teekens van den dierenriem, en van de acht panggorda's of tijdstippen van den dag.

Am See von Sentani (Holländisch Neuguinea), door Paul Wirz. Geill.

Vervolg van het artikel uit de vorige nummers. „Bootbau und Schiffahrt”. (Wordt vervolgd).

De Opwekker, jaarg. 78, No. 3, Maart 1933.

Gebruiken en Godsdienst der Soendaneezen, door Dr. K. A. H. Hidding. (Lezing te Bandoeng voor een Zendingskring gehouden op 27/1/1933).

Psychologische inleiding. Beschouwingen over zoogen. primitieve kultuur en animisme in het algemeen, en welk standpunt de Westerling moet innemen, om de mentaliteit en de zienswijze van het animisme, die lang niet zoo eenvoudig zijn als dikwijls wordt verondersteld, te kunnen begrijpen.

Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, deel LXXII, afl. 4, Batavia 1932.

Iets over kinderspelen in Mandailing, door H. J. Eggink; eerder verscheen reeds een opstel over kinderspelen in Zuid-Tapanoei door Soetan Malajoe.

Een bijzettingsbeeld van Koning Kṛtanagara in Berlijn?, door Dr. W. F. Stutterheim. Geill.

In het Museum für Völkerkunde te Berlijn is een beeld van den bodhisattwa Mañjuśrī, dat in het jaar 1343 door een prins van Malayu naar aanleiding van zijn aan het hof van Majapahit doorgebrachte leerjaren zou zijn opgericht. Een ander beeld uit de Berlijnsche collectie is een

Buddhistische Ardhanārī met Wiṣṇuitische en Śiwaitische attributen. Aan de hand van de Nāgarakṛtāgama tracht de schr. aan te toonen, dat dit waarschijnlijk het bijzettingsbeeld is van Koning Kṛtanagara, die van 1254 tot 1292 heeft geregeerd.

De zwarte kunst in den Banggai-Archipel en in Balantak, door Dr. Alb. C. Kruyt.

De onuitroeibare Stephens-Eilanden, door C. C. F. M. Le Roux. Met kaart.

Een en ander over het ontstaan der districten in de Onderafdeeling Boven-Binoeang en Pitoe-Oeloean-Saloe (Mamasa), door A. Bikker.

„Het verraad van Čalya”, door R. Ng. Dr. Poerbatjaraka.

Eenige opmerkingen naar aanleiding van de beschouwingen van Dr. J. Gonda in de vorige aflevering van het T. B. G. Schr. betoogt, dat de verschillen tusschen het Sanskrit-origineel en de Javaansche bewerking van het Mahābhārata psychologisch moeten worden verklaard, en dat niet naar eene andere redactie van het Mahābhārata gezocht behoeft te worden.

Boekbespreking:

Synthetische vormen in de „Primitieve” Cultuur, door Mr. F. D. Holleman. G. Kolff & Co, Batavia, 1932. Besproken door Dr. K. Hidding.

Volkscredietwezen, Jaarg. 20, Nov. 1932.

Beschrijving van een aantal gezinnen in het Regentschap Kraksaän, door Th. G. C. Rohrmann.

Een buitengewoon belangrijk, grondig onderzoek van de werkzaamheden, de budgetten en de inkomsten in natura van een aantal gezinnen in de strand-désa's van Kraksaän, gedurende drie maanden. Schrijver geeft bijzonderheden over vijf families in Kaliboentoe en twee in Soekamoelja.

Met groote nauwkeurigheid wordt van iedere familie opgegeven eerst de werkzaamheden voor iederen dag van de verslagperiode van den man, de vrouw en, inzoover zij reeds meehelpen, van de kinderen, en een even zoo nauwkeurig overzicht over de inkomsten en uitgaven van de families, met uitvoerige inlichtingen over de afzonderlijke posten, ook over de werkzaamheden en hare opbrengst in geld of natura. Wij krijgen zoo beelden van bescheiden inheemsche huishoudingen zoo helder als wij ze anders haast nooit vinden, en de vele inlichtingen, b.v. over de verdeling van de vangst van een visschersprauw onder den eigenaar en de verschillende leden van de bemanning, de verklaring van vele Javaansch/Madoereesche vaktermen enz. maken dit artikel eveneens belangrijk op volkenkundig en taalkundig gebied.

Mededeelingen over de werking van eenige

ingeschreven credietcoöperaties in de Regentschapen Bandoeng en Banjoemas, door R. M. Margono Djojohadikoesoemo, Inspecteur der Centrale Kas t/b van den Adviseur voor Volkscredietwezen en Coöperatie.

Verslag over eenige goed geslaagde inheemsche coöperatieve spaar-, crediet- en leen-vereenigingen, zoo over de „Itikoerih Hibarna” te Magoeng (Bandoeng), die drie jaar geleden als zuivere spaarvereeniging werd opgericht en onder de leiding van den heer Mas Among Pradja, gepensionneerd hoofdschoolopziener, zich tot een boerenleenbank heeft ontwikkeld, die in September j.l. vierduizend gulden bij de Volkscredietbank tegoed had. Geen lid van de Vereeniging komt voor eene leening in aanmerking, voordat hij gedurende zes maanden door werkelijk sparen getoond heeft, een goed lid te zullen worden. Het goede voorbeeld van deze C. V. heeft reeds tot de oprichting van verdere spaarvereenigingen opgewekt. — In Banjoemas bestaan verschillende coöperaties, waarin zich leden van een bepaalde groep van ambtenaren hebben aaneengesloten, b.v. een van lagere beambten bij den Irrigatiedienst, een van désa-onderwijzers, een van hulponderwijzers aan Gouvernements 2de klasse scholen, enz. Het doel dezer coöperaties is, hunne leden tot sparen te brengen, hen daardoor van hunne schulden, hoofdzakelijk bij woekeraars, te verlossen, en hen behulpzaam te zijn, huizen en grondbezit te kunnen verwerven. In dit doel zijn deze coöperaties reeds aardig geslaagd; juist deze groepen-coöperatie maakt het voor de leden gemakkelijk, te sparen, zuinig te leven, en de buitensporige uitgaven, die vroeger in wederzijdschen wedstrijd bij feestelijkheden aan de orde waren, tot bescheidener niveau terug te brengen. Ook het dobbelkwaad, dat de oorzaak is van veel ellende onder deze groepen van de Inlandsche maatschappij, hoopt men door deze coöperaties tegen te gaan. Schr. prijst zeer den grooten moreelen steun dien deze coöperaties ondervonden van R. A. A. Gondosoebroto, zoowel in zijn kwaliteit van bestuurshoofd als in die van voorzitter der Commissie van Toezicht en van de Volkscredietbank.

I d e m, 20e jaarg. December 1932.

Eenige aantekeningen omtrent het crediet op Bali, door L. C. van Oldenborgh, Controleur der Centrale Kas.

Om aan te toonen hoe de zuiver Balische credietinstellingen haar ontstaan te danken hebben aan de godenvereering, geeft de schrijver eerst een kort overzicht over de verschillende tempels, die door een désa worden onderhouden, de dorpstempel, doodentempel, zeetempel en bergtempel, en over het ontstaan van kassen ter bestrijding der

onkosten van eeredienst en lijkverbranding, waarbij nieuw toetredende leden een zeker entréegeld (patjengkrem) moeten betalen. Hij bespreekt de désa-kassen, die hunne inkomsten trekken uit de bijdragen van de bevolking (voor allen gelijk), uit hanengevechten, uit de „oepeti”, een som jaarlijks door de gebruikers van droge gronden aan de désa te betalen, en uit de opbrengsten van gronden in communaal désabezit. Uit deze kassen worden ook leeningen verstrekt, waarop rente wordt betaald; deze leeningen kunnen wel opgezegd worden, wat echter niet veel voorkomt, en de rentebetaling gaat bij sterfgevallen over op den oudsten zoon, dikwijls in verschillende generaties, zoodat soms niet meer uit te maken is, wie eigenlijk het geld geleend had. Op nietbetalen der rente staan straffen, die in de verschillende désa's verschillen. Zulke kassen worden ook wel eens opgeheven, en het saldo onder de leden verdeeld. Er bestaan verder nog kassen van particuliere vereenigingen, zooals bevoelingsgemeenschappen (soebak), van muziek-, tunnelgraaf-, visch-, plant-, padisnit-vereenigingen enz., verder ook spaar- en crediet-vereenigingen. Nieuw toetredende leden moeten niet alleen een „aandeel” koopen, maar ook nog een zeker bedrag voor „goodwill” betalen. — Verder worden nog de gewone handels-credieten („koopen op bon”), oogstvoorschotten enz. besproken.

Iets over de Inheemsche Papierbereiding in het district Amboenten, door D. A. de Pauly, Administrateur V. C. B. te Soemenep.

Schrijver heeft tijdens een désa-onderzoek in de désa Tambak-Agoeng-ares, onderdistrict Amboenten (Madoera) een man van ongeveer 40 jaar ontmoet, die met zijn broer een op zeer primitieve leest geschoeid papierbereidingsbedrijf uitoefent. Dit bedrijf moet sedert een kleine honderd jaar (van 1838 af) bestaan en is steeds van vader op zoon overgegaan. Het papier wordt bereid uit een plant, op Madoereesch „pohon teloebang” genoemd, waarschijnlijk dezelfde, waarvan op Java, b.v. in de buurt van Ponorogo, de Javanen het zoogen. Javaansch papier maken. Van de stammetjes neemt men den buitensten bast, waarvan het binnenste gedeelte voor de papierbereiding wordt gebruikt. De vezels worden ongeveer 3 uur in water geweekt, dan op een houten blok ter grootte van folio-formaat uitgespreid en met een koperen hamertje tot pap geklopt, wat voor één vel ongeveer een kwartier duurt. Deze vochtige vellen worden opgerold, in een pisangblad gewikkeld en in een mandje gelegd, waar zij moeten fermenteren, om „mateng” te worden; anders kan men er niet op schrijven. Dit duurt 5 à 6 dagen. Dan worden de vellen weer één voor één op een plankje gelegd, eerst met de pit van de „kaleng” vrucht (Javaansch) glad gewreven, en

nog nagewreven met de ruwe bladeren van de nangka galak, waardoor het papier absoluut glad gestreken wordt en met inkt en potlood kan worden beschreven. Het wordt dan om den gladden stam van een pisangboom geheel gedroogd. — Als beide broers samen werken, kunnen zij niet meer dan 150 stuks folio-vellen per maand afleveren; het bedrijf kan alleen in den drogen tijd werken. Het is op het oogenblik zeer kwijnend, aangezien nog slechts enkele désa-bestellingen

binnenkomen voor kaften van Korans en archiefstukken van den Wedono of het Assistent-Residentiekantoor.

I d e m, jaarg. 21, Februari 1933.

Mattenvlechterij, door E. L. van der Schraaf, Controleur der Centrale Kas, Bodjonegoro.

Korte mededeeling over het vlechten van remboeloengmatten in de desa's Sambonggede, Toewiri en Mandiredjo (Toeban).

B. EUROPEESCHE TIJDSCHRIFTEN.

Indian Art and Letters, New Series, Vo. VI, No. 2. (2de afl. voor 1932).

Barabudur, door Lieut.-Colonel Th. van Erp. Geill.

Lezing gehouden voor de Indian Society op 16/3/1932.

An introduction to the study of Siamese painting, door Dr. H. G. Quaritch Wales. Geill.

Lezing gehouden voor de India Society op 2/2/1932.

Angkor: A royal romance, door Miss Lucille Douglas.

Lezing gehouden voor de India Society op 20/10/1932.

Geeft in korte trekken een overzicht over de geschiedenis van de Khmer's van Kambodja, en eene beschrijving van Angkor Vat.

Hindu literature in Java, door Prof. Dr. C. C. Berg, Leiden.

Met enkele feiten toont de schrijver aan, hoe in den laatsten tijd bij de beoefenaars van de Voorindische kunst en letterkunde de belangstelling is gegroeid in den invloed, dien het Hinduïsme heeft gehad in den Maleischen Archipel. Voor Engelsch-sprekenden is echter het groote bezwaar, dat de litteratuur over Javaansche en Balineesche archaeologie, godsdienst, muziek, letterkunde enz. bijna uitsluitend in het Hollandsch geschreven is. Als iemand zich de niet geringe moeite getroost, Hollandsch te leeren, en dan de Hollandsche vaklitteratuur over Indonesische cultuur begint te lezen, zal hij reeds spoedig het verlangen koesteren, ook één of meer Indonesische talen te leeren, en dan al spoedig zuchten om een goede Javaansche grammatica, een niet te geheimzinnig woordenboek, en een overzicht van de Javaansche litteratuur. Waarbij het hem een troost mag zijn, dat het den Hollander niet beter gaat.

De tijd is echter nog niet rijp om een Oudjavaansche grammatica, woordenboek en eene geschiedenis der Javaansche litteratuur te schrijven. Daarvoor is deze wetenschap nog te jong en heeft zij tot nu toe te weinig beoefenaars gehad. Van de verzamelingen van Javaansche en Bali-

neesche handschriften is pas die van Leiden gecatalogiseerd, met die van Batavia is men bezig, op Bali is men pas begonnen te inventariseeren wat er eigenlijk is. Leiden bezit ongeveer 350 verschillende Oudjavaansche werken; van vijftientwintig ervan is de tekst uitgegeven, dertien zijn volledig in het Hollandsch vertaald, en vier gedeeltelijk. Voor de rest moet men zich met de zeer korte en niet altijd betrouwbare inhoudsopgaven van den catalogus vergenoegen. Er is nog zeer veel werk te doen, en in den tusschentijd heeft eene poging, om een overzicht over de Oudjavaansche litteratuur te geven, slechts relatieve waarde.

Wie na de studie van de Voorindische litteratuur tot die van de Javaansche litteratuur overgaat, zal den indruk krijgen van degeneratie, wat echter niet juist is; wel heeft eene „Javanisatie” plaats gehad. De Voorindische litteratuur was het geestelijk bezit van de Hindu's, die naar Java kwamen, en wier juiste positie op Java nog niet vast staat; zeker is, dat hun invloed zich het eerst aan de vorstenhoven voelbaar heeft gemaakt. Een inheemsche Javaansche litteratuur bestond reeds en bleef ook verder bestaan, voorloopig afgescheiden van de geïmporteerde Hindu litteratuur. Schrijver geeft dan een kort overzicht over de geschiedenis van Java: eerst Midden-Java centrum, dan verplaatsing naar Oost-Java, en terugkeer naar Midden-Java na den val van Madjapahit, met twee duistere tusschenperiodes, waarin met de politieke macht ook het litteraire leven in verval geraakte. De Oostjavaansche litteratuur had zich echter reeds in den bloeitijd van Madjapahit naar Bali verspreid, waar zij ongeveer dezelfde cultuur aantrof als op Oost-Java heerschte en dus kon voort bestaan, terwijl de Middenjavaansche litteratuur uit de eerste periode, den tijd van Barabudur, Prambanan enz., bijna volledig verdwenen is; slechts van enkele werken, zoo als het Oudjavaansche Ramayana en het Sang Hyang Kamahayanikan, mag men een oud-Middenjavaanschen oorsprong veronderstellen.

Toen Midden-Java weer op den voorgrond kwam, ontstond er nieuw litterair leven, maar nu, na de lange jaren van verval op Java zelf, veel meer „gejavaniseerd” dan de litteratuur van Oost-Java en Bali. In het litteraire leven van deze tweede Middenjavaansche periode speelde de wajang een overwegende rol, de Hindu-epen werden een deel van de Javaansche historische traditie, zij werden in een nieuwe sfeer overgebracht, waarbij veel inheemsche elementen werden overgenomen en gedeeltelijk een Hindu-vernисje kregen.

De Javaansche traditie, dat de litteratuur van de tweede Middenjavaansche periode de voortzetting is van de litteratuur van Madjapahit, kan dus niet juist zijn, met uitzondering misschien van die werken, die in den tijd van den grootsten bloei van Madjapahit (14de eeuw) uit Oost-Java waren geïntroduceerd en sedert dien een Middenjavaansche bewerking hebben ondergaan, zooals de Bratayuda, de Rama, de Arjuna Sasrabahu en de Wiwaha (Mintaraga), moderne bewerkingen van de Oud-Javaansche Bhāratayuddha, Rāmāyana, Arjunawijaya en Arjunawiwāha. Het essentiële verschil tusschen de Oostjavaansche en de Middenjavaansche litteraturen kan slechts daaruit worden verklaard, dat Oost-Java ofschoon ook in zekere mate „gejavaniseerd”, een betere kans had betrekkingen met Voor-Indië te onderhouden, waarschijnlijk ook van tijd tot tijd nog nieuwe Hindu-immigranten kreeg, dan Midden-Java, dat zonder politieke beteekenis was.

In de geschiedenis van de Javaansche litteratuur, en in het bijzonder van den Hindu-invloed daarin, moet men dus Oost-Java en Midden-Java gescheiden houden, en aangezien de oude litteratuur van de eerste Middenjavaansche periode zoo goed als verdwenen is, komt dit praktisch overeen met een onderscheiding tusschen oude en nieuwe litteratuur. De Oudjavaansche litteratuur is praktisch identiek met de Oostjavaansche; zij heeft hare voortzetting gehad op Bali, en slechts voor een klein gedeelte in Midden-Java. Het grootste gedeelte van de nieuwere Middenjavaansche litteratuur mag echter beschouwd worden als de „gejavaniseerde” afstammeling eener oude Hindu of Hindu-Javaansche litteratuur, waarvan het oudste gedeelte of verdwenen is, of zijn weg in de Oostjavaansche litteratuur heeft gevonden. In het begin van de 17de eeuw werd Midden-Java weer het centrum van het litteraire leven, en deze nieuwe Middenjavaansche litteratuur verbreidde zich spoedig over geheel Java als gevolg van de dominerende positie van de Middenjavaansche vorstenhoven, zooals in vroegeren tijd de Oostjavaansche litteratuur zich had verbreid als gevolg van de opperheerschappij van Madjapahit. Hierin is pas in den laatsten tijd verandering gekomen, toen de Regeering belang begon te stellen in de

geestelijke ontwikkeling van het Javaansche volk, en Westersche invloeden door school en pers begonnen door te dringen.

In de geschiedenis van de Javaansche litteratuur heeft ook een zeker soort van populair godsdienstige geschriften altijd een bijzondere rol gespeeld en zich ontwikkeld langs banen welke de bovengeschetste kruisen. Zooals Europa vroeger in zijne kloosters, en Voor-Indië in zijne agrama's, had ook Java in zijne geestelijke gemeenschappen middelpunten van litteraire bedrijvigheid. Deze gemeenschappen, in Oud-Java „maṇḍala” (kring), en later „pesantrèn” genoemd, schijnen een schakel te hebben gevormd tusschen Hinduïsme en inheemsche cultuur. Ofschoon onder de protectie staande van een vorst of een edelman, in wiens gebied zij gelegen waren, hadden zij veel voorrechten en waren dikwijls in de praktijk vrije staatjes onder de heerschappij van hun „dewaguru”. Zij waren daardoor in hun litterair leven in betrekkelijk hooge mate onafhankelijk van de lotgevallen der vorstenhoven, en door de gewoonte der santri's om van de eene maṇḍala naar de andere te trekken, werden verschillen tusschen de leer van de verschillende maṇḍala's in zekere mate vereffend en ontstond er een soort van uniformiteit in hunne litteraire traditie.

De verbreiding van den Islam heeft hierin niet veel verandering gebracht. De „pesantrèn's” van den Mohamedaanschen tijd herinneren sterk aan de maṇḍala's van vroeger, en de litteraire traditie werd niet dadelijk gewijzigd. Het is een feit, dat nog tot het begin van de 18de eeuw ook in leidende Mohamedaansche kringen levendige belangstelling bestond in de Hindu-Javaansche religieuze litteratuur, en juist op dit gebied vinden wij de merkwaardigste verschijnselen van het typisch Javaansche syncretisme.

Behalve de twee bovengenoemde hof-litteraturen, verdient dus nog een derde besproken, populaire religieuze litteratuur, die haar eigen geschiedenis en bijzonderheden heeft.

In de Voorindische litteratuur, die haar weg naar den Maleischen Archipel heeft gevonden, neemt epische stof een voorname plaats in; van de twee groote Sanskrit-epen, Mahābhārata en Rāmāyana, staat het eerstgenoemde op Java op den voorgrond. In de oudere Oostjavaansche litteratuur is het Mahābhārata in twee verschillende vormen vertegenwoordigd, in eene proza-bewerking, en in de zoogen. kakawin's. De proza-bewerking komt in indeeling en inhoud eenigszins overeen met het Sanskrit-gedicht; de kakawins zijn nieuwere bewerkingen van kortere of langere episoden, dikwijls zonder verband met het hoofdverhaal. De proza-bewerking is echter geen vertaling van den Sanskrit-tekst, maar eene verkorte bewerking ervan, waarin dikwijls enkele

Sanskrit-verzen, half-verzen of woorden zijn opgenomen, meestal gevolgd door eene vertaling in het Javaansch. Gedeeltelijk heeft men van deze Sanskrit-aanhalingen kunnen aantonen, aan welken Sanskrit-tekst zij zijn ontleend; andere schijnen onherkenbaar te zijn. Deze aanhalingen zijn van groot belang voor de Sanskritisten voor het Mahābhārata-onderzoek, maar er zijn drie groote moeilijkheden op te lossen, voordat haar waarde precies kan worden bepaald. De eerste is het feit, dat men geen Sanskrit-tekst van het Mahābhārata op Java heeft gevonden. De tweede is de mogelijkheid, dat de Javaansche schrijvers Javaansche zinnen en uitdrukkingen in het Sanskrit hebben vertaald, zooals een geestelijke zijn eigen Latijn in zijn preek mag invlechten. De derde is het feit, dat de proza-bewerking nu haast duizend jaar oud is en door generatie na generatie is overgeschreven, aangezien de palmladeren, waarop geschreven werd, van betrekkelijk korten levensduur zijn in een land van witte mieren en eene achtelooze bevolking. Dit herhaalde overschrijven, dikwijls gedaan door schrijvers, die niet bekwaam waren voor hun taak, geen Sanskrit verstonden en weinig acht sloegen op kleine bijzonderheden, die in het Javaansch niet voorkomen, is de oorzaak van vele verschillen, fouten en verminkingen. De verschillende theorieën, die over den oorsprong van de Oudjavaansche proza-bewerking van het Mahābhārata bestaan, moeten dus voorloopig nog met zeker voorbehoud moeten worden beschouwd. Echter niet alleen de Sanskrit-aanhalingen, maar ook het bijzonder karakter van het Javaansche Mahābhārata is een nauwkeurig onderzoek waard.

De studie van het Oud-Javaansch, ofschoon nog in haar begin, is in den loop van deze eeuw gestadig vooruitgegaan, zoodat men niet meer met een algemeene inhoudsopgave van een tekst genoegen kan nemen, maar ook met een kritisch, woordelijk onderzoek van de Oud-Javaansche parwa's kan beginnen. Door den vooruitgang van de wetenschap is gebleken, dat de oudere uitgaven van Oudjavaansche teksten veelal voor verbetering vatbaar zijn, en een goed deel van het werk, dat vroeger gedaan is, moet worden overgedaan. Schrijver zegt dit niet om kritiek uit te oefenen op het vroeger gedane werk, maar om Sanskritisten er op attent te maken, hoe veel belangrijk werk hun op Java nog wacht. Gedurende vier jaar heeft schr. met zijn studenten het Oudjavaansche Adiparwa gelezen, en met hen eene eenigszins betrouwbare vertaling van ongeveer 25 bladzijden gemaakt, die hij spoedig hoopt uit te geven. Een volledige Engelsche of Duitsche vertaling van de Oudjavaansche parwa's, met verklarende toelichtingen, zou de eerste stap moeten zijn op den weg van het ver-

gelijkende Mahābhārata-onderzoek, insoover het het Oud-Javaansch betreft.

Behalve de bewerkingen van de Mahābhārata-parwa's in Oudjavaansch proza, bezit de Oudjavaansche litteratuur nog een groot aantal Mahābhārata-episoden in kakawin-vorm. Formeel kan men deze kakawin's van andere Javaansche gedichten onderscheiden door het gebruik van Voorindische metra, ofschoon deze, gebaseerd op het verschil in kwantiteit van de lettergrepen, in werkelijkheid geenszins overeenstemmen met het Javaansche klinker-systeem en den klemtoon van de Javaansche woorden en zinnen. Dit heeft geleid tot een vervorming van Javaansche woorden, tot het gebruik van vele Sanskrit-woorden, en tot het gebruik van Javaansche affixen bij Sanskrit-woorden, die men als wortels beschouwde en die de beteekenis daarvan veranderen in Javaanschen trant. Hierdoor zijn de kakawin's dikwijls zeer moeilijk te verstaan, en daarbij komt nog de imitatie van de gekunstelde taal van de Sanskrit-dichters, die echter op Java niet die hoogte heeft bereikt als in Voor-Indië. Oudjavaansch is een ver afgelegen zijtak der Sanskrit-litteratuur, het had niet denzelfden gestadigen toevoer van nieuwe levenskracht als Voor-Indië, en was dus hoofdzakelijk op de traditie aangewezen. Traditie is haast almachtig in de latere Oudjavaansche litteratuur, en naast de geleidelijke „Javaniseering" is de geleidelijke vastlegging van taal, stijl en zegswijze in het stereotype „Kawi" of dichterlijk Javaansch een van de treffendste eigenschappen.

Een van de oudste en karakteristiekste werken van de kakawin-litteratuur is de Arjunawiwāha, waarvan de schrijver eene korte inhoudsopgave geeft. De positie ervan in de Javaansche litteratuur is moeilijk te bepalen. Zeker is het een der oudste werken, misschien het oudste onder de kakawin's. Maar de bekwaamheid, waarmee de taal is gebruikt, doet veronderstellen dat dit gedicht slechts het resultaat kan zijn van eene volledig ontwikkelde litteraire traditie. Zijn de oudere kakawin's verloren gegaan? Zijn er onder de vele ondateerbare Oud-Javaansche kakawin's die ouder zijn dan de Arjunawiwāha, of zijn zij misschien slechts in latere bewerkingen tot ons gekomen? Heeft zich de Javaansche kakawin-stijl, zooals wij dien in de Arjunawiwāha leeren kennen, onafhankelijk in Oost-Java ontwikkeld, of is de Oostjavaansche dichtkunst eene voortzetting van de traditie van Midden-Java, waar het Hindoeïsme het eerst had gebloeid? Indien het laatste het geval is, hoe is het merkwaardige verschil in stijl tusschen Arjunawiwāha en Rāmāyana te verklaren? De tegenwoordige stand van het wetenschappelijk onderzoek kan op deze vragen geen bevredigend antwoord geven.

Als een feit van groot belang moet echter beschouwd worden dat volgens de Arjunawiwāha zelf de wajang, het schimmenspel, in Oost-Java reeds in de eerste helft van de 11de eeuw heeft bestaan. De „dalang” is zonder twijfel de opvolger van den voor-hinduïstischen priester. Het optreden van den dalang wordt in Midden-Java „lakon” genoemd, een woord dat precies dezelfde betekenis en etymologisch dezelfde constructie heeft als het Grieksche „drama”. De opbouw van een lakon wordt voor het grootste gedeelte bepaald door het karakter van de uitvoering, zooals deze laatste wortelt in de traditie van vele eeuwen. Het is dus geen wonder dat de mondelinge traditie van de lakon een enormen invloed heeft uitgeoefend op den stijl van de geschreven litteratuur, in het bijzonder doordat dikwijls dezelfde personen als dichter en als dalang optraden. Brandes heeft die aangetoond voor de latere Middenjavaansche litteratuur; het is niet onmogelijk, dat wij dezelfde ontwikkeling ook voor Oost-Java mogen aannemen, en Poerbatjaraka's opinie, dat de structuur van de Arjunawiwāha essentieel dezelfde is als die van een lakon, verdient nauwkeurig in overweging te worden genomen.

Een ander meesterwerk der kakawin-litteratuur is de Bhāratayuddha, waarvan schrijver eveneens eene korte inhoudsopgave geeft en enkele bijzonderheden kenschetst.

Ten slotte geeft schrijver tekst en vertaling van eene passage uit het Oudjavaansche Mahābhārata en uit de Arjunawiwāha. (Wordt vervolgd.)

Art and letters in the central Javanese States. Introductory note door John de La Valette.

Een korte schets van het ontstaan en de tegenwoordige betekenis van de Vorstenlanden in Midden-Java, als inleiding tot eene serie van artikelen over de ontwikkeling van de kunst en de letterkunde in Midden-Java, waarvan als eerste:

Developments in Javanese literature, door Dr. Th. Pigeaud.

Eene verkorte bewerking door John de la Valette van het artikel van Dr. Pigeaud in Djāwā 1932, No. 1.

Songs of the Wayang, door Raden Mas Noto Soeroto.

„Blentjong” en „Kelir”, geautoriseerde Engelsche vertaling en korte inleiding door G. de Z.

Anthropos, Bd. XXVII, Heft 5/6, Sept. Dec. 1932, St. Gabriel-Moedling bei Wien.

Die geographische Methode in der Volkskunde, door Dr. Wilhelm Pessler, Museumdirecteur in Hannover. Met vele overzichtskaarten.

Schrijver toont aan de hand van deze overzichtskaarten het nut aan van de geographische methode in de volkskunde, b.v. bij het onderzoek van de verspreiding van dialecten, bepaalde vormen van huizen enz.

Aus mutterrechtlicher Zeit, door Marie Pancritius, Königsberg i. Pr.

Uitgaande van het sprookje van Roodkapje gaat de schrijfster de tradities over de Godin des Doods bij de verschillende volken der aarde na, en daarmee ook de beteekenis van het koppensnellen (vroeger ook in Europa bekend), schedelvereering en skalpeeren.

Wunekau, oder Sonnenverehrung in Neuguinea, door P. Heinrich Meyer, S. V. D., Jakamul, Cath. Mission Tumleo, P. O. Aitape, New-Guinea (Australia).

Ten vervolge op zijn vorig opstel (z. Djāwā j. 12, N. 6, bl. 337) geeft de schrijver een uitvoerig bericht over de persoon en de vereering van Wunekau: zijn persoon in het algemeen, zijne onderscheidene namen, zijn eigenschappen en zijn werken, over de offers, die hem worden gebracht, over Wunekau als genius van de bouwkunst, muziek en beeldende kunsten, Wunekau in het sociale leven, in het economische leven, bij ziekte en dood, en bij tooverij. (Wordt vervolgd.)

Uit de Miscellanea:

Gewezen wordt op een artikel door R. Hofschlaeger in de *Revista terapeutica* No. 11/12, 1931, over den *Oorsprong en de Verspreiding van het Muskietennet*. Beginnende met Amerika, trekt de schrijver door de Zuidzee, de Sunda-eilanden, Achter-Indië, China en Japan, gaat dan over tot het verleden, bespreekt de toestanden in Arabië, in het hedendaagsche Afrika en in het Europa van de middeleeuwen, en onderzoekt daarbij de vorm en het gebruik van het muskietennet. Hij onderscheidt twee hoofdvormen: het zakvormige muskietennet, dat in Zuid-Amerika, op de Sunda-eilanden, in Midden-Azië en in Arabië gebruikt wordt, en dat hij primitiever acht dan het vierkante muskietennet, dat van Micronesië tot Zuid-Azië verspreid is. Dit laatste wordt n.l. voor verhoogde bedden gebruikt. Verder worden verschillende variëteiten besproken. Enkele landen en volken hebben het muskietennet niet gekend en kennen het ook heden nog niet, b.v. Afrika, inzooverre het niet onder Arabischen invloed stond of staat. Als de bakermat van het muskietennet meent schr. Midden-Azië te kunnen beschouwen.

Das Alter des Buffels auf den Philippinen, door Christoph Fürer-Haimendorf, in „*Biologia Generalis*”, VIII, 65-72.

Concludeert dat de buffel op de Philippijnen niet inheemsch was en door de Austronesiërs is geïmporteerd.

Eine Parallele Neuseeland-Nazca (Peru), door Doering, in *Journ. de la Soc. des Américanistes*, XXIII, 1931, 177 — 188.

De Nieuw-Zeelanders beschouwden een doek die met menstrueel bloed bevlekt was, als „tabu”.

Schr. constateert eene merkwaardige parallel van dit geloof in de beschrijving van sommige vaten in Peru.

Ein Kalender aus Bali, door Alfr. Maass, in het Baessler-Archiv, XIV, (1930 — 31), 143 — 165.

Uit de Boekbesprekingen.

Women in primitive motherright societies, door J. H. Ronhaar. Uitg. J. B. Wolters, Groningen, The Hague, Holland, en David Nutt (A. G. Berry), 212 Shaftesbury Avenue, London W. C. 2. 1931. Besproken door W. Koppers.

Het boek bevat een algemeene veroordeeling van de „Kulturkreislehre” in zeer militante termen, waarmee de kritikus zich niet kan vereenigen. — Het is ook besproken in „Man”, XXXII, 1932, No. 207, door A. J. Richards, die ook spreekt van „the author's vehement denunciatory style, in spite of certain obscurities in the English”.

Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive, door Lucien Lévy-Bruhl. (Travaux de l'Année Sociologique, Paris 1931.)

Besproken door L. Walk, Wien.

Bevat volgens den teleurgestelden criticus niet veel nieuws.

The Stone Age cultures of Kenya Colony, door L. S. B. Leakey. With appendices by J. D. Solomon, C. E. P. Brooks, A. T. Hopwood, H. C. Beck and M. Connolly. Met 31 platen en 47 tekst-afb. en een kaart. Cambridge 1931, University Press. Besproken door Viktor Lebzelter, Wien.

Studien zur Eigenart indischen Denkens, door Betty Heimann. Tuebingen 1930, Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck.) Besproken door L. Walk, Wien.

The Psychology of a Primitive People, door Stanley D. Porteus, A study of the Australian Aborigine. Geill. London 1931, Edward Arnold & Co. Besproken door Christoph Fürer-Haimendorf, Wien.

Dress, Drinks and Drums, door Ernest Crawley. Further Studies of Savages and Sex. Edited by Theodore Besterman. London 1931, Methuen & Co, Ltd. Besproken door Georg Hölzker.

Miangas (Palmas), door H. J. Lam. (Indisch Comité voor Wetenschappelijke Onderzoekingen, Batavia, VI.) Geill. Batavia 1932, G. Kolff & Co. Besproken door Christoph Fürer-Haimendorf, Wien.

Sorcerers of Dobu, door R. F. Fortune. The Social Anthropology of the Dobu-Islanders of the Western Pacific. With an introduction by B. Malinowski. Geill. London 1932, George Routledge & Sons, Ltd. Besproken door Christoph Fürer-Haimendorf, Wien.

Idem, Bd. XXVIII, Heft 1/2, Jan/April 1933, St. Gabriel-Moedling bei Wien.

Wunekau, oder Sonnenverehrung in Neuguinea, door P. Heinrich Meyer, S. V. D., Jakamul, Cath. Miss., Tumleo, P. O. Aitape, New-Guinea (Australia).

Slot van het artikel in de vorige afleveringen. Wunekau in zijne betrekking tot de geesten van de voorouders. Wunekau in zijne betrekking tot den „Parak”. Wunekau en de maan. Wunekau en het hoogste wezen. Wunekau en het symbolisme. Bijzonderheden over den „Parak”, het groote geheim van de mannenwereld, door Wunekau zelf ingesteld.

Steinzeitliche Funde aus Ruanda und vom Ituri, door Dr. Viktor Lebzelter, Wien. Geill.

Sin and salvation in the early Rig-Veda, door Rev. Fr. T. N. Siqueire, S. J., St. Xavier's College, Palamcottah, India.

Indiërs en Iraniërs. Varuṇa = Ahura Mazda. Varuṇa is God. Zonden-vergeving. Varuṇa alwetend. Monotheïsme of Polytheïsme? Varuṇa is niet een god, maar God. Zedenwet: Rta. Offer om vergeving der zonden te verkrijgen. Zoen-offer. Erkenning van zonde om vergeving te verkrijgen. Boetedoening om vergeving te verkrijgen. Persoonlijke onsterfelijkheid. Wat is de hemel? Hel als straf voor zonde. Slot-samenvatting.

Uit de Miscellanea:

Probleme der Archaeologie des fernen Ostens, door Yung Liang. (Uit American Anthropologist, XXXIV, 1932, bl. 365 — 376).

Le feu et l'industrie de pierre et d'os dans le gisement du „Sinanthropus”, à Chou-Kou-Tien, door Breuil. (Uit L'Anthropologie, XLII, 1932, 1 — 17).

Die Isneg (Volksstam op Noord-Luzon), door Morice Vanoverbergh. (Uit Publications of the Catholic Antrop. Conference, vol. III, 1932, bl. 1 — 80).

Appunte etnologici su Sipora (een klein eiland in de Mentawai Archipel), door Elio Modigliano. (Uit Archivio per l'antropologia e la etnologia, vol. LX/LXI, 1930/31).

Büffelmotive aus Celebes, door Walter Hough. (Uit Proc. of the U. S. Nat. Museum, 79, 1932, bl. 1 — 8).

Polynesische und ozeanische Elemente in den Chimu- und Inka-Sprachen, door F. W. Christian. (Uit Journal of the Polynesian Soc., XLI, 1932, bl. 144 — 156).

War der Doppelausleger in Polynisien und Mikronesien bekannt? Door James Hornell. (Uit: Journal of the Polynesian Soc., XLI, 1932, bl. 131 — 143).

Man, A monthly record of Anthropological Science, vol. XXXII, Dec. 1932, nrs. 324 — 338.

A dried head from the Marind-anim (Tugeri) people, door H. G. Beasley. Met een illustratie.

Beschrijving van een gedroogden schedel van Nieuw-Guinea, op het gelaat nog de origineele huid, het achterhoofd uit klei gereconstrueerd, en met een pruik van vezels.

Papuans, Professors en Platitudes, door A. G. Rentoul.

Polemiek met Dr. Malinowski over de kwestie, of de Trobrian-eilanders en andere primitieve volken, het physiologisch vaderschap kennen of niet.

Uit de *Proceedings of the Royal Anthropological Institute* :

Some Early Migrations in the Far East, samenvatting van eene mededeeling aangeboden door Dr. P. V. van Stein Callenfels.

Uit de Correspondentie:

Polyandry, eene verdere mededeeling door A. Aiyappan, Madras, over de polyandrie in Voor-Indië.

Couvade, Mededeeling door Warren R. Dawson over een hem kort geleden bekend geworden geval van een overblijfsel van couvade in Schotland.

I d e m, vol. XXXIII, Jan. 1933, nrs. 1 — 28.

A Kelabit Basket, door J. C. Swayne, Geill.

Beschrijft twee merkwaardige, uit rotan vervaardigde mandjes, verkregen van de Kelabit's, een weinig bekend volkstam in Sarawak, Borneo, en vraagt waar deze anders ongebruikelijke techniek vandaan komt.

Uit de *Proceedings of the Royal Anthropological Institute* :

The Diversity of Culture in Melanesia, samenvatting eener mededeeling gedaan door W. G. Ivens, Litt. D.

Het gedeelte van Melanesia, gevormd door de Nieuwe Hebriden, de Banks- en de zuidelijke en centrale Solomon-eilanden, vormt eene cultureele eenheid, die echter duidelijke sporen van vreemden invloed vertoont. De taal bevat Indonesische, Tagalog en Malagasy uitdrukkingen. Dat het woord „mana” van Melanesischen oorsprong is, is twijfelachtig; het hangt misschien samen met het Javaansche „menang” of „wenang”.

Uit de Correspondentie:

Theology and Physical Paternity, door E. S. Thomas,

Physical Paternity, door W. M. Strong.

Twee verdere bijdragen tot de kwestie van het begrijpen van physiologisch vaderschap, de eerste betrekking hebbend op het oude Egypte, de tweede op Papua.

I d e m, vol. XXXIII, No. 29 — 47, Febr. 1933.

Archaeological discoveries at Luzira (Uganda).

door E. J. Wayland, M. C. Burkitt en H. J. Braunholtz. Geill. met foto's en teekeningen.

The proposed International Congress, door Prof. John L. Myres, D. Sc., D. Litt., F. B. A.

Het idee, een Internationaal Congres voor de Ethnologische en Anthropologische Wetenschappen te houden, heeft vastere vormen aangenomen, en men hoopt dat de eerste bijeenkomst georganiseerd zal kunnen worden in 1934, aangezien in 1934 het Congres van de Amerikanisten in Europa zal plaats hebben. Een voorbereidende conferentie zal worden gehouden te Bazel op 20, 21 en 22 April a.c.

Uit de Boekbesprekingen:

Asiatic Mythology, door verschillende auteurs. London 1932, 460 bl. 15 platen en 354 illustraties in den tekst.

Engelsche vertaling (door F. M. Atkinson) van eene publicatie van het Musée Guimet te Parijs, waarin door schrijvers van naam, aan het Museum verbonden, eene systematische, doch populair gehouden beschrijving van de onderscheidene mythologieën van Azië is gegeven, geïllustreerd met foto's uit het Museum. — Het hoofdstuk over de mythologie van Indo-China en Java is geschreven door C. H. Marchal.

I d e m, Vol. XXXIII, April 1933, No. 63 — 83.

Some inferior Burmese Spirits, door Maung Htin Aung.

De Burmeesche geestenwereld is zeer gecompliceerd, zij kan echter in twee groote groepen worden verdeeld, die van de hogere geesten, die vereerd worden, en die van de lagere geesten, die niet vereerd worden. Over de eerste categorie bestaat allerlei litteratuur; over de tweede is weinig bekend, en de schrijver geeft inlichtingen over de drie hoofdsoorten daarvan.

Uit de Boekbesprekingen:

Matriarchy in the Malay Peninsula and the neighbouring colonies, door G. A. de C. de Moubray, London, George Routledge & Sons, Ltd. 1931. Besproken door C. O. Blagden.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, bd. LXII, afl. VI, Wien 1932.

Methodologisches zur Frage der Kulturbeziehungen zwischen der alten und der neuen Welt. Mit besonderer Berücksichtigung neuerer einschlägiger Untersuchungen von Erland von Norden-skiöld, door Wilhelm Koppers, Moedling.

Gibt es in Hinterindien „totemistische” Kultur?, door Dr. Christoph Fürer-Haimendorf, Wien.

In het bergland van Assam, tusschen de Brahmapoetra en de Chindwin rivier, wonen verschillende Naga-stammen, wier kultuur sterke totemistische componenten bevat. In een vroeger opstel („Zur Frage der Kulturbeziehungen zwischen Assam und Südsee”, *Anthropos* XXIV, 1929, bl. 1100 — 1103) heeft schr. gepoogd aan te toonen, hoe talrijk de culturele betrekkingen zijn, die van deze stammen in Assam tot de volken

van Oceanië en Melanesië voeren. Bij het uitwerken van een opstel over de sociologie der Naga-stammen („Staat und Gesellschaft bei den Naga“, *Zeitschrift für Ethnologie*, 1932, Heft 1/3, bl. 8) is den schrijver de beteekenis en de cultuur-historische positie van het totemistische element bij de Naga-stammen echter nog duidelijker gebleken. Aan de hand van de bestaande litteratuur gaat hij thans de totemistische elementen in de cultuur van de verschillende Naga-stammen na, zooals indeeling in clans, phratries, exogamie, taboe's, enz. Hij wijst ten slotte nog op enkele totemistische verschijnselen bij de Maleische visscherbevolking van Patani (Maleisch Schiereiland) en in Indo-China, en komt tot de conclusie dat de mogelijkheid bestaat, dat Achter-Indië de verbinding vormt tusschen de twee groote verspreidingsgebieden van het totemisme Voor-Indië en Oceanië. De positie van het totemisme in Voor-Indië is echter voorloopig nog zeer onduidelijk, en met de meening, dat de „Dravida's" de dragers van het totemisme in Voor-Indië zijn geweest, kan schr. zich niet zonder meer vereenigen, aangezien het nog lang niet vaststaat, wie „de" Dravida's eigenlijk geweest zijn.

Funde aus Willendorf, door Richard Pittioni, Wien. Met 5 platen en 1 afbeelding in den tekst.

Beschrijving van de praehistorische werktuigen enz. gevonden te Willendorf, de bekendste vindplaats van palaeolithen in Oostenrijk.

I d e m, bd. LXIII, afl. 1 & 2, Wien, 1933.

Die Verbreitung des Tauchmotivs in den Urmeerschöpfungs-(und Sintflut-)Sagen, door Univ.-Doz. Dr. L. Walk, Weenen.

A. Das eurasische Gebiet.

Prof. Lowie heeft in eene korte verhandeling „Zur Verbreitung der Sintflutsagen" (*Anthropos* XXI, 1926, bl. 615 e.v.) in aansluiting aan het onderzoek van W. Anderson „Nordasiatische Flutsagen" de verspreiding van het „Duik-Motief" besproken, waarbij hij echter heeft voorbijgezien dat dit motief oorspronkelijk niet bij de zondvloed-legenden maar bij de mythen van de schepping van de oer-zee behoort. Hij heeft daarbij de vraag opgeworpen, hoe ver deze motieven over de aarde verspreid zijn, welke vraag Dr. Walk door een schematisch overzicht wil beantwoorden. In dit opstel wordt het eurasische gebied bewerkt; een tweede opstel over het Amerikaansche gebied zal volgen. Hij heeft de legenden en mythen geanalyseerd en geeft een tabellarisch overzicht over de verspreiding van 19 motieven over Europa en Azië.

Zeitschrift für Ethnologie, Jahr. 64, Heft 1/3, Berlin 1932.

Staat und Gesellschaft bei den Naga (Ein

Beitrag zur Soziologie Hinterindiens) door Dr. Christoph von Fürer-Haimendorf, Wien. Met een schetskaart.

Aan de hand van de bestaande litteratuur geeft de schrijver eene overzicht over de sociologie van de verschillende Naga-stammen, die in Achter-Indië in het bergland van Assam tusschen de Brahmapoetra en de Chindwin wonen, en die wegens hun krijgshaftig karakter en hunne koppensnellerij, die tot kort geleden nog in vollen zwang was, niet in nauwer contact met de gehin-duseerde bewoners van de vlakte zijn gekomen. De eigenlijke afkomst van deze stammen is nog onbekend, ofschoon hunne omzwervingen gedurende de laatste 300 — 500 jaren kunnen worden nagegaan; algemeen wordt aangenomen dat zij uit het Noorden zijn gekomen. De grondslag hunner huishouding is landbouw; meestal nieuwe ontginning van droge landen, bij enkele stammen vindt men kunstmatig geïrrigeerde terrassen. Alle stammen planten rijst, met uitzondering van den Konyak-stam, wiens hoofdvoedingsmiddel taro (*collocasia*) is. Naast den landbouw kennen zij jacht, visscherij en veeteelt. Over hunne megalithen-kultuur heeft R. von Heine-Geldern reeds geschreven („Die Megalithen Südasiens und ihre Bedeutung für die Klärung der Megalithenfrage in Europa und Polynisien", *Anthropos* XXIII, 1928). Het koppensnellen van de Naga's is ook reeds beschreven (litteratuur-opgave). Schrijver geeft dan verder een uitvoerig overzicht over de sociologie der verschillende stammen: clans, hoofden, priesters, vrijgezellen-huizen en gemeenschappen, enz.

(Zie ook onder „Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft" in dit overzicht over een artikel van denzelfden schrijver over het totemisme van deze Naga-stammen).

Ueber Keulenformen in Melanesien, door Felix Speiser, Basel. Met vele afbeeldingen.

Over de verschillende vormen van knotsen in Melanesië, en hunne verspreiding in de verschillende streken ervan.

Altjavanische Tierkreisbecher, door Alfred Maass. Met 6 afbeeldingen, waarvan een van den gewonen dubbelen dierenriem, een van een Oud-javaanschen dierenriem uit een handschrift dat in den tijd van Raffles in het bezit van den Temengoeng van Telaga in het Tjeribon'sche was, en een van een merkwaardigen enkelen dierenriem van een zodiakbeker in 's Rijks Ethnographisch Museum te Leiden, No. 1630/37.

Schr. geeft eene beschrijving van de zodiakbeken, waarover tot nu toe in Duitschland haast niets is gepubliceerd. (Een opstel van denzelfden schrijver, „Sternkunde und Sterndeuterei im Malayischen Archipel", waarin ook de Javaansche dierenriem en de zodiakbeken werden behandeld,

verscheen in het Tijdschr. v. Ind. T., L. & V. K, Deel 64.) Schr. brengt bijeen wat er tot nu toe in de litteratuur over verschenen is en poogt enkele van de zodiakbeelden van den beker te Leiden te verklaren.

Der Mythos von der Geburt, door Ida Lublinsky. Geill.

Schrijfster verklaart enkele merkwaardige steenen beelden en beeldjes, hier en daar gevonden,

als het moederschap voorstellende, gaat de onderscheidene symbolen van het moederschap in de verschillende eerediensten na, oppert het denkbeeld dat de Grieksche „omphalos” het symbool van den heiligen moederschoot is, voert bewijzen aan voor den mystischen samenhang tusschen graf en moederschoot en vraagt ten slotte, of daaruit misschien het koepelgebouw (en de stupa ?) zijn ontstaan.

C. VOOR- EN ACHTERINDISCHE TIJDSCHRIFTEN.

The Indian Antiquary, part DCCLXXI, vol. LXI, Dec. 1932.

The Vijayanagara Conquest of Ceylon, door B. A. Saletore, M. A., Ph D.

Slot van het artikel in het vorig nummer.

To the East of Samatāṭa, door Nalini Nath Das Gupta, M. A.

Over de identificatie van de zes koninkrijken ten Oosten van Samatāṭa (dat ongeveer met Zuid-Oost-Bengalen overeenkomt), waarover Hiuen Tsang volgens zijn reisverhaal het een of ander had vernomen, maar die hij niet zelf bezocht aangezien zij „ingesloten waren door bergen en rivieren”.

The Gây-Dâṇṛ Festival: The cult of the Mother Goddess, door Kalipada Mitra, M. A., B. L., D. J. College, Monghyr.

Schr. heeft vroeger het denkbeeld geopperd, dat het Gây-Dâṇṛ-feest een overblijfsel is van een ceremonieel offer aan de Graan-Godin, in het bijzonder omdat het nauw verbonden was met de vereering van de godin Kali, de gevreesde moedergodin, en ook samen met haar met die van Lakṣmī en Alakṣmī, en met het vieren van het Lampen-Feest of Divāli. Het verleden is vergeten, en men heeft nu het idee, dat het feest op geheimzinnige wijze bijdraagt tot het welzijn van het vee. Om zijn vroeger geopperd denkbeeld te staven, geeft de schrijver een nauwkeurige beschrijving van de vereering van Lakṣmī, de Graan-Godin, in de verschillende deelen van Bengalen, welke vereering ook samenhangt met het Lampen-Feest, en van verschillende daarbij gebruikelijke riten, die niet alleen het vee, maar ook de huishouding in het algemeen ten goede moeten komen, en haalt parallellen aan uit den eeredienst van andere deelen van Indië en andere landen.

(Dit artikel, dat wegens zijn veelvormigen inhoud niet in een kort resumé is samen te vatten, lijkt referent ook van belang voor de studie van de Godin Çri op Java.)

The initial date of the Gāṅgeya Era, door Jogen-dra Ghosh, Puratattva-vichakshana.

Op grond van de in den laatsten tijd gevonden

inscripties stelt schrijver het begin van het Gāṅgeya Samvat op 496 A. D.

Uit de Boekbesprekingen.

Prehistoric Cave Art in India, Memoir, Archaeological Survey of India, No. 24, Rock Paintings, door Rai Sahib Manoranjan Ghosh. Besproken door M. C. Burkitt.

Djāwā, bi-monthly journal of the Java Institute, published at Jogjakarta, Java. (Juli 1931 — Juni 1932). Besproken door John de La Valette.

Schr. geeft een kort overzicht over den inhoud van „Djāwā” gedurende de verslagperiode, betreurt het, dat de taal-barrière het haast ontoegankelijk maakt voor Britsche en Indische belangstellenden en bepleit, dat de inhoud van „Djāwā” in korte samenvattingen of, al naar gelang van het onderwerp, in volledige vertalingen, in het Engelsch verschijnt.

History of Orissa, bd. I — II, door R. D. Bannerji. R. Chatterjee, Calcutta. Besproken door D. R. Bhandarkar.

A Study of Ancient Indian Numismatics, door S. K. Chakraborty, M. A., M. R. A. S., Professor of History, Ananda Mohan College, Mymensingh. Published by the author, 1931. Besproken door R. Burn.

Idem, vol. LXII, dl. DCCLXII, Jan. 1933.

Dynastic continuity in Vijayanagara history, door B. A. Saletore, Ph. D. (Lond.).

Een onderzoek naar de verwantschap tusschen de Aravidu, Tuluva, Saluva en Sangama dynastieën, die over het rijk Vijayanagara hebben geheerscht, en het verband tusschen de laatste daarvan en het huis van Hoysala. Met genealogische tabel.

Gleanings from Sanskrit literature (The works of Vachaspati Misra.) Door Prof. Dasharatha Sharma, M. A.

Geeft enkele passages uit de werken van Vachaspati Misra, en wel den Sanskrit-tekst, vertaling en commentaar erop, betr. administratie van de rijksinkomsten; leger en wapenen; positie van de vrouw; kasten-systeem, religieuze animositeit en opvoeding.

Uit de boekbesprekingen :

Origin and growth of caste in India, door Nripendra Kumar Dutt, M. A., Ph. D. Deel I. (ongev. 2000 — 300 v. Chr.). London, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. 1931, Besproken door E. A. G.

I d e m, vol. LXII, dl. DCCLXXIII, February 1933.

Kashmiri Riddles, door Pandit Anand Koul, President, Srinagar Municipality (Retired).

Uit de boek aankondigingen;

A Comparative and Etymological Dictionary of the Nepali-Language, door R. L. Turner, M. C., M. A. With indexes of all words quoted from other Indo-Aryan languages compiled by Dorothy R. Turner, M. A. London 1931, Kegan Paul, Trench Trübner & Co. Besproken door C. E. A. W. O.

A Calendar of the Court Minutes of the East India Company, 1671 — 1673. Door Ethel Bruce Saintsbury, met inleiding door W. T. Otterwill, M. E. B. Oxford, Clarendon Press, 1932. Besproken door C. E. A. W. O.

Het negende deel van de serie samengesteld door Mej. Sainsbury, bevattende o.m. de verovering van St. Helena door vier Hollandsche oorlogsschepen op 1 Januari 1673, en de herovering, samen met drie Hollandsche Oost-Indië-vaarders, door Capt. Richard Munden vier maanden later.

The Religion of Tibet, door Sir Charles Bell, K. C. I. E., C. M. G. Met 69 illustraties en 3 kaarten. Oxford, Clarendon Press, 1931. Besproken door C. E. A. W. O.

Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, vol. XIV, parts 1 — 2, 1932/1933.

Gāthālakṣaṇa of Nanditādhya (A Treatise on Prakrit Metres), door Prof. H. D. Velankar, M. A.

Uitvoerig verslag over het Gāthālakṣaṇa, eene verhandeling over het Gāthā-metrum, het oudste Prakrit-metrum. De auteur ervan, Nanditādhya, moet langen tijd voor Hemacandra (12de eeuw van de Samvat-era) hebben geleefd.

Samkara's Authorship of the Gītā-Bhāṣya, door B. N. Krishnamurti Sarma, B. A., (Hons.)

Schrijver tracht aan te toonen, dat Sri Samkarācārya ook de auteur van genoemden commentaar op de Bhagavat Gītā moet zijn geweest.

A Manuscript of Varāṅga-Carita, door A. N. Upadhye, M. A.

Nirvāṇa and Buddhist Laymen, door Dr. Bimala Churn Law, M. A., B. L., Ph. D.

Schr. tracht uit verschillende Boeddhistische teksten aan te toonen, dat ook de leek door strik-

te nakoming van de voor hem opgestelde voorschriften het Nirvāṇa kan bereiken.

Typical Problems of Hindu Mathematics, door Gurugovinda Chakrabarti, M. A., B. Sc.

Schrijver geeft een reeks van sommen uit de oud-Indische wiskunde, waarvan sommige ook haar weg naar Europa en naar China hebben gevonden.

Nāgara Apabhraṃsa and Nāgarī Script, door Prof. N. B. Divatia, B. A.

Notes on Indian Chronology, door P. K. Gode, M. A.

15) Hemādri's Commentary on the Raghu-vamsa (called Darpaṇa) and its probable date. — Eerste helft van de 15de eeuw.

16) Some further light on the Date of Srikanṭha, the author of Rasakaumudī. — Ongeveer 1575 A. D.

17) A rare manuscript of a Commentary on the Meghadūta called Sāroddhārīṇī and its probable date. — Tusschen 1173 en 1561 A. D.

18) A quotation from the Hanumannāṭaka in the Commentary of Meghadūta by Mahimahansagaṇī, composed in Samvat 1693 (A. D. 1637).

Binka plates of Raṇabhañjadeva of the Regnal year 16, door Adrish Chandra Banerji, M. A.

References to the Bauddhas and their philosophy in Umāsvāti's Tattvārthabhāṣya and Siddhasena Gaṇī's commentary to it, door Prof. H. R. Kapadia, M. A.

Rājapraṇīyasūtra, its claim as upāṅga, its title etc., door Prof. H. R. Kapadia, M. A.

Uit de Boekbesprekingen:

Buddhistic Studies, edited by Dr. B. G. Law, Ph. D, M. A., B. L. Thacker, Spink & Co, Ltd., Calcutta and Simla, 1931. Besproken door E. J. Thomas.

The Chāndogyamantrabhāṣya of Guṇaviṣṇu, edited by Durgamohan Bhattacharyya, Sanskrit Sahitya Parishad, Calcutta, 1931. Besproken door S. N. Pradhan.

Kāmarupaçāsanāvalī, door Prof. Padmanath Bhattacharyya, M. A., Vidyāvinoda. Published by Mr. Surendra Chandra Raichaudhuri. Secretary Rangpur Sahitya Parishat, 1338 B. S. Besproken door Chintaharan Chakravarti.

Journal of the Andhra Historical Research Society, vol VII pt. 2, Rajahmundry, Oct. 1932.

Our Kailasa Yatra, door Brahmachari Pranavanandaji. Geill.

Gedeelte van het zesde hoofdstuk uit een nog niet gepubliceerd werk over eene reis van Srinagar in Kashmir over Ladhak en West-Tibet naar den heiligen berg Kailasa en terug naar Srinagar, waarin alle heilige plaatsen in de Himalaya, die

bezocht werden, beschreven worden. Het hier afgedrukte gedeelte bevat den tocht om den heiligen berg.

Devlapedi copper-plate grant of Netra Bhanja, door Sri Lakshminarayan Harichandan Jagader.

List of Kakatiya inscriptions discovered in H. E. H. the Nizam's Dominions, door M. Rama Rao, B. A. (Hons) B. Ed.

Met een tabellarisch overzicht over 52 inscripties gerangschikt naar de dateering, voor zoover bekend.

The history of the Eastern Ganges of Kalinga, door R. Subra Rao, M. A., L. T. Geill. met foto's van verschillende tempels.

Vervolg van het artikel in vol. VII, pt. I, bl. 64.

Journal of the Annamalai University, vol. I, No. 1 & 2. Annamalainagar, April & October 1932.

Village organisation in the Madras Presidency at the time of the introduction of British rule, door C. S. Srinivasachari, M. A., Annamalai University.

Een overzicht over de organisatie van de desa's in Zuid-Indië, die op zeer ouden tijd teruggaat en door de veranderingen in de regeering, die in den loop van den tijd hebben plaats gehad, waarschijnlijk niet veel is beïnvloed. Met verklaring van vele uitdrukkingen en vaktermen.

The Chidambaram Temple, door V. G. Ramakrishna Ayyar, M. A. Annamalai University. Geill.

De Chidambaram tempel is een van de oudste en belangrijkste heiligdommen van Zuid-Indië. Er zijn inscripties uit den tijd van de Pallava, Chola, Pandya en Vijayanagar koningen. De schrijver schetst de geschiedenis van den tempel aan de hand van de inscripties, van de locale purāṇa's en van de Tamil litteratuur, en beschrijft nauwkeurig de verschillende gebouwen, hunne sculpturen enz. De tempel geeft belangrijke voorbeelden van de houdingen in den dans van Ćiva, die de schrijver aan de hand van de Tamil- en andere litteratuur interpreteert.

Kerala Theatre, door K. R. Pisharoti, M. A. Geill. met foto's en een plaat met 8 mudra's. (Vergel. Djāwā XII, No. 6, bl. 333).

Geeft een kort overzicht van de cultuurgeschiedenis van Kerala, een kleine landstreek in den Zuidwesthoek van Voor-Indië, die, ofschoon nooit geïsoleerd en met een bloeienden overzeeschen handel reeds in den voorchristelijken tijd, toch meer in zich zelf opgaand en op zich zelf staande is gebleven dan de meeste andere landen van Voor-Indië. In de daarop volgende Inleiding schetst de schrijver in het algemeen het tooneel van Kerala, welks doel zoowel opvoe-

ding is als vermaak en dat zich daarin van het Tamil-, Telugu- en Kannada-tooneel onderscheidt dat het werkelijk tooneelspel en dans op den voorgrond plaatst. Een verdere bijzonderheid is het gebruik, en haast uitsluitend gebruik, van eene gebarentaal, die zoo nauwkeurig gecodificeerd en in een systeem is gebracht, dat bij enkele soorten van tooneel uitsluitend deze gebarentaal wordt gebezigd. Ofschoon bij haast alle vormen van het tooneel een godsdienstig element aanwezig is, is het bij sommige intrinsiek, bij andere extrinsiek, en eene classificatie in religieus of half-religieus tooneel en wereldsch tooneel is dus geoorloofd.

Van de religieuze vormen wordt een zestal beschreven, die meest in nauw verband staan met de Bhagavati-vereeering.

Ook van de wereldsche vormen geeft de schrijver korte karakteristieken van een zestal, en gaat dan uitvoerig in op het K a t h a k a l i, dat op het oogenblik de belangrijkste en populairste vorm is. Volgens de traditie is dit echter eene nieuwere variëteit, die ongeveer in de tweede helft van de 17de eeuw is uitgevonden. De stukken zijn haast uitsluitend ontleend aan de twee groote epen. Grimeering en costuums worden uitvoerig beschreven, en ook de muziek-instrumenten, die bij het K a t h a k a l i behooren.

Ten slotte maakt schrijver nog in het kort gewag van het P o r a ṭ ṭ u - K a l i, dat bijzonder populair is bij de lagere Hindu-bevolking, wel wat op het K a t h a k a l i lijkt, echter veel lager staat en waarschijnlijk van de Oostkust is geïmporteerd. Het gaat meer de richting uit van het moderne drama. Over deze laatste categorie is echter nog niet veel te zeggen; waarschijnlijk heeft de groote populariteit van de K a t h a k a l i de ontwikkeling van het moderne tooneel in den weg gestaan.

Is Vedānta a science of reality? Door C. T. Srinivasan, M. A., Annamalai University.

The development of Tamilian religious thought, door Swami Vipulananda, B. Sc. (Ind.) Annamalai University.

The ancient Tamil theatre, door S. K. Govindasami, B. A., (Hons), Annamalai University.

Een kort overzicht over het oude Tamil-tooneel.

A) De bronnen van het onderzoek: de oude litteratuur, en ook de beelden van dansers enz. op de tempel-sculpturen. Dans en tooneel waren oude kunsten in Tamilaham.

B) architectuur van het oude Tamil theater volgens de oude litteratuur, met twee plattegronden.

C) De verschillende soorten van tooneel. Het theater werd gebruikt voor dansuitvoeringen en opvoeringen van tooneelstukken. Het Tamil-

woord *kūttu* beteekent zoowel dans als ook drama. Twee hoofdcategorieën werden onderscheiden, *sāndikūttu* en *vinōdakūttu*, de eerste uitgevoerd door personen van aanzienlijke geboorte, de tweede door de lagere klassen. *Sāndikūttu* wordt dikwijls vermeld in Chola-inscripties; b.v. zegt een oorkonde uit de regeering van Rajadiraja II dat een beambte van den koning voor de uitvoering van een *sāndikūttu* zorgde bij de gelegenheid van het Arudra-feest in een tempel van den staat Pudukottah. *Sāndikūttu* omvat vier verschillende *kūttu*'s, nml. *sokkam*, *meikūttu*, *avinayakūttu* en *nāṭakam*. De eerste is zuiver dans, waarbij 108 verschillende houdingen van de handen te pas komen; de tweede is het uitdrukken van gemoedstoestanden door lichaamshouding, gebaren en zang. *Avinayakūttu* was een minnespel, bestaande uit de interpretatie van minnezangen door gebaren. *Nāṭakam* was ieder verhaal dat door middel van spel, voordracht en zang vertoond werd.

Vinōdakūttu omvat zeven variëteiten. *Kuravai* had iets van den Griekschen choral. Een groep van jonge meisjes zong de heldendaden of de liefdesavonturen van een bekenden held of koning, dit met dans begeleidend. *Kalināṭam*, *kuḍakkūttu* en *karanam* waren straatvertooningen zooals koorddans, potdansen enz.; een lange gordel van sculpturen rond om het basement van de duizend-pilaren-Mandapa van den Chidambaram-tempel geeft er illustraties van. *Nōkku* was necromancie en waarschijnlijk ook mesmerisme. *Tōṭpāvai* was een poppenspel, dat in Zuid-Indië nog niet geheel verdwenen is. *Vidushakakūttu* was een kluchtspel, waarin de pret hoofdzakelijk lag in het caricaturiseren van bekende typen.

Alle genoemde tooneelvormen werden begeleid door muziek; de instrumenten waren *yāl*, dat nu niet meer bekend is, *kulāl* of fluit, *taṇṇumai* of trom, nu *mṛdaṅgam* genoemd, en cimbaal.

D) De sociale positie van de gemeenschap van spelers en dansers. Tooneelspel en dans waren beperkt tot eene bijzondere corporatie, *gaṇa* genoemd, de vrouwen van de *gaṇa*'s werden *gaṇika* genoemd. In de Chola inscripties heeten zij ook *sākkai*. Waarschijnlijk was de *gaṇa* een zeer oude corporatie, en de gemeenschap droeg altijd een zeker stigma. Het is problematisch of zij deel uitmaakte van het Hindu-kaste-systeem; zij wordt nu nog als buiten dit systeem staande beschouwd, ofschoon de leden ervan beweren *Isai-vēlālā's* te zijn. De oorsprong van de *gaṇa* is nog een geheim; er bestaat een legende dat de corporatie afkomstig is van *Urvasi*, een van de *Widadari's* van *Indra's* hof,

die van wege haar onverschilligheid vervloekt werd om als sterfelijk mensch op de aarde te worden geboren. De corporatie heeft echter later toevloed gekregen van mannen en vrouwen uit vele kasten. Ofschoon zij wegens verdachte moraliteit veracht werden, namen de leden van de *gaṇa* toch een bevoorrechte positie in de maatschappij in, waarvan de schrijver verschillende voorbeelden uit de litteratuur geeft. Zij kregen rijke geschenken, enkelen ook rangen en titels, en huizen en land, vrij van rente. Zelfs tempelbesturen zagen er niet tegen op, zekere onderscheidingen en privilegiën aan dansmeisjes te verleen, en spelers met talent kregen soms hooge officieele rangen, die men in enkele Chola-inscripties kan vinden.

The Doctrine of Sphoṭa, door V. A. Ramaswami Sastri, B. A. (Hons.), Annamalai University. (Wordt vervolgd.)

The Journal of the Bihar and Orissa Research Society, vol. XVIII, parts III — IV, Patna, Sept./Decbr. 1932.

Chicacole plates of Anantavarmadeva's son Madhu-Kāvārṇandeve, dated 526 Ganga Era, door G. Ramadas, B. A., M. R. A. S. Met 4 platen.

On the extent of Harṣa's empire, door Dr. Rama Shankar Tripathi, M. A., Ph. D. (London), Lecturer, Benares Hindu University, Benares.

Een onderzoek naar de uitgestrektheid van *Harṣa's* rijk, en wel naar:

a) de grenzen van zijn erfgoed het koninkrijk *Thanesvar*, dat hij na de vermoording van *Rājyavardhana* verkreeg;

b) de uitgestrektheid van de *Maukhari*-gebieden, die onder de heerschappij van *Harṣa* kwamen nadat de zetel van de regeering was overgebracht naar *Kanauj*;

c) de gebieden die *Harṣa* door zijne veldtochten verwierf;

d) het getuigenis van *Yuan Chwang* omtrent de politieke toestanden in de landen, die hij bezocht, en hunne betrekkingen met *Kanauj* (met eene identificatie van de door *Yuan Chwang* genoemde landen).

The study of folk-lore and tradition in India, door Rai Bahadur Sarat Roy, M. A., B. L., M. L. C.

Schr. geeft een kort overzicht over het weinige, wat er tot nu toe op het gebied van verzamelen van folklore en traditie in Indië is gedaan. De *Puranas* en de twee groote epen, in het bijzonder het *Mahābhārata*, bevatten schatten van oude Indische overleveringen. Enkele middeleeuwsche Sanskritgeschriften handelen eveneens over volksverhalen en volksverleveringen. In den jongsten tijd hebben Europeesche schrijvers verzamelingen van Indische folklore uitgegeven, ook hebben enkele Indische schrijvers op dit

gebied gewerkt, maar in het algemeen staat de geciviliseerde Indiër onverschillig tegenover de folklore en de volksoverleveringen van zijn eigen land. Langzaam aan wordt dit ook de houding van de mindere klassen der bevolking. Veel is reeds verloren, maar zeer veel kan nog worden gevonden, en hoe belangrijk een onderzoek kan zijn, speciaal door het vergelijken met andere streken van het land, toont schrijver aan door de volksriten bij het huwelijk in Bengalen te beschrijven, en ze met die in andere streken van Indië te vergelijken. De studie van folklore en volksoverlevering kan ook veel licht werpen op de geschiedenis; de schrijver geeft een voorbeeld uit de traditie van de Mūṇḍā's.

Note on the Puri Plates of Dharmarāja, door Prof. R. D. Banerji, M. A. †.

The Tekkali Plates of Čatrubhaṇja — V. S. 800, door Prof. R. D. Banerji, M. A. †. Met 4 platen. „Danta”, A Weapon, door K. P. J.

The Journal of the Burma Research Society, vol. XXII, pt. III, Rangoon 1932.

The Mon Inscriptions of Siam, door R. Halliday, D. Litt.

De schrijver, medewerker van Dr. Blagden, Prof. Coedès, Dr. Duroiselle en anderen, geeft een kort overzicht over de Mons in Burma en Siam, over het vinden van de Mon inscripties, en bespreekt de inscripties van Lophburi en Lamphun en hare waarde voor de geschiedenis en voor de studie van de ontwikkeling van de taal.

Burma's Debt to Pagan, door G. H. Luce.

A Mon Song of the Seasons, door J. A. Stewart, met een nawoord door Dr. R. Halliday.

Tekst, transcriptie en vertaling met aantekeningen van een Mon minnedicht in 12 verzen van vier regels, waarvan het begin van ieder vers eene beschrijving van een van de twaalf maanden van het jaar geeft.

The Saka Era in Pagan, door Pe Maung Tin.

Quarterly Journal of the Mythic Society, vol. XXIII (new series), No. 2, Bangalore, October 1932.

Črī Vidyā, part II, Upasana, door K. Narayanawami Iyer. (Wordt vervolgd.)

Mandookya Upanishad, door Dr. M. Srinivasa Rao, M. A., M. D. Vervolg van een artikel in vol. XXII, No. 4. (Wordt vervolgd.)

Sumero-Dravidian Affinities, door A. S. Thyagaraju, M. A.

Naar aanleiding van de laatste vondsten te Mohenjo-Daro, met eene Sumero-Dravidische woordenlijst.

Gautamiputra, Rudradāma and Kāniška, door S. Srikantha Sastri, M. A.

Pratijñā-Yaugandharāyaṇa: a critique, door H. L. Hariyappa, M. A.

Heavenly mansions of the Hindus, door S. Srikanthaya, B. A., B. L., M.R.A.S. Vervolg van het artikel in het vorig nummer. (Wordt vervolgd.)

I d e m, vol. XXIII, No. 3, Bangalore Jan. 1933. *Rock-cut cave-tombs of Feroke*, S. Malabar, door A. Aiyappan, M. A. Geill.

A chapter of Kadamba history from Tamil literature, door S. K. Govindasami, M. A.

The hundred-pillared Mandapam at Chidambaram, door S. R. Balasubrahmanyam, B. A., L. T. Geill.

Vervolg van een artikel in vol. XXII, No. 3, bl. 295. (Wordt vervolgd.)

Kuruntokai, an ancient collection of the Sangam period, door K. G. Sesha Aiyar, B. A., B. L.

Met vertalingen van minnedichten uit de genoemde collectie.

Mandookya Upanishad, door Dr. Srinivasa Rao, M. A., M. D.

Vervolg van het artikel in vol. XXIII, No. 2.

Črī Vidyā, door K. Narayanawami Iyer.

Vervolg van het artikel in het vorig nummer :

Part III, Upasana-Krama, Section 1, Tripurasundari Puja.

Heavenly mansions of the Hindus, door S. Srikanthaya, B. A., B. L., M. R. A. S.

Vervolg van het artikel in het vorig nummer.

Studies in Bird-Myths, door Sarat Chandra Mitra, M. A., B. L.

No. XLI. De Geitenmelker (Caprimulgus asiaticus Lath.). Geeft een didactisch verhaal van de Sema Naga's, waarin de geitenmelker door de luipaard-kat voor den gek wordt gehouden en opgegeten.

Studies in Plant-Myths, door Sarat Chandra Mitra, M. A., B. L.

No. XIX. De Kokospalm. Geeft alleen mythen uit de Zuidzee en China, en het Maleische geloof, dat de kokosnoot oogen heeft en dus nooit op iemands hoofd zal vallen, hetwelk ook bij de Bengali's in Bengalen en Noord-Indië bekend is. Van de vrucht van de Palmyrapalm (*Borassus flabelliformis*) zeggen de Bengaleezen echter, dat zij blind is en op het hoofd valt van dengene, die onder de palm door loopt of de rijpe, afgevalen vruchten opdraapt. Daarvan komt de Bengaalsche uitdrukking: „blind als een palmvrucht”, toegepast op menschen die geen acht slaan op hunne omgeving.

Uit de boek aankondigingen:

The Indian Caste System, door C. Hayavadana Rao. Bangalore Press.

Studies in Cola history and administration, door K. A. Nilakanta Sastri, M. A. University of Madras, Historical Series No. 7, 1932.

Mauryan Polity, door V. R. Ramachandra Dikshitar, M. A. University of Madras, Historical Series No. 8, 1932.

String figures from Gujarat and Kathiawar, door James Hornell, F. L. S., F. R. A. S. Mems. Asiatic Society, Bengal, XI, No. 4.

De eerste geslaagde poging om namen enz. van touwtjes-spelen ook in Voor-Indië vast te leggen. De geografische verspreiding van deze spelen is niet tot Voor-Indië beperkt, en de meeste zijn ook in Africa te vinden. (Ook in Nieuw-Guinea. H.O.).

Jatakaparijata, translated and annotated by V. Subrahmanya Sastri, B. A. M. B. D.; Electric Printing Works, Bangalore City.

Engelsche vertaling van genoemd werk over astrologie, dat alles heet te bevatten wat in de Garga Samhita, Parāçara Samhita, Sārāvalī enz. van belang is. Met kaart met de figuur van Kālapuruṣa in het middelpunt.

The Maha-Bodhi, Journal of the Maha Bodhi Society, Vol. 40, No. 1 & 2, Jan./Febr. 1933/2476.

Presentation of a Buddhist Relic to the Maha Bodhi Society, door Rai Bahadur Daya Ram Sahani, Director General of Archaeology.

De Buddha-reliquiëen gevonden te Nagarjunakonda (vergl. T. O. Djāwā XII, No. 6, bl. 330) zijn op last van den Onderkoning van Britsch-Indië door den schrijver overhandigd aan de Maha Bodhi Society.

Notes on excavations and other preliminaries in the Lummini Garden, door Gokulchand Nogratha, Assistant Engineer, Palpa Province, in charge of the Archaeological Works, Terai, Nepal.

Verslag over de werkzaamheden en ontgravingen in den Lumbinituin in het koninkrijk Nepal, de geboorteplaats van Buddha. Deze heilige plaats werd bezocht door Asoka 249 v. C., die er een steenen pilaar deed oprichten, en o.a. door Fa-Hian in 400 A. D. en Hwen-Thsang (Yuang Chwang) in 636 A. D., die er ook in hunne reisbeschrijvingen over berichtten. Sedert de XIIde eeuw geraakte de plaats in vergetelheid, werd in 1896 door Dr. A. Fuhrer weer ontdekt, maar pas in 1932 werd met de opgravingen begonnen. De pilaar werd uitgegraven, en tal van Buddhabeelden werden gevonden.

I d e m, jaarg. 41, No. 3 & 4, Maart/April 2476/1933.

Sankhisa Basantpore, door Jagat Narain, B. A., L. L. B.

Sankhisa Basantpore is tegenwoordig een klein dorpje in het district Farukhabad in de provincie Agra, alleen van belang, omdat nu zijne identiteit vast staat met de oude stad Sankhisa, die door Fa

Hian in het begin van de vijfde eeuw A. D., en door Huen Tsang in 636 A. D. werd bezocht en beschreven. Schrijver geeft de gedeelten weer uit de Buddha-legenden, die met Sankhisa in verband staan, en bericht, wat van de door de Chineesche pelgrims opgemerkte monumenten enz. nu nog terug te vinden is. Opgravingen hebben er tot nu toe niet plaats gehad.

The Modern Review, vol. LIII, No. 1, Calcutta, Januari 1933.

The Brahmanic Sculpture of the Gupta Period, door Ramaprasad Chanda. Geill.

De Buddha-beelden uit de Gupta-periode (Vde en Vide eeuw A. D.) zijn bekend als behorende tot de fraaiste werken van Indische beeldhouwkunst. In dit artikel bespreekt schr. brahmanistische beelden uit dezelfde periode. De illustraties vertoonen een Viṣṇu-beeld, op een edelsteen gesneden; een levensgroot zandsteenbeeld van Kriṣṇa, de Govardhana dragende, een staanden Jina, en een relief, voorstellende Viṣṇu, den olifant bevrijdende.

Illustraties:

Javanese Dancer, kleurendruk naar een schilderij door D. K. Dev-Varman.

Uit de Boekaankondigingen:

The historical inscriptions of Southern India (collected till 1923) and *Outlines of Political History*, door Robert Sewell, author of „A Forgotten Empire”, and edited for the University of Madras by S. Krishnaswamy Aiyangar, M. A., Hony. Ph. D. Published, under orders of Government, by the University of Madras.

I d e m, vol. LIII, No. 2, Calcutta, Febr. 1933.

Value of life in Epic India, door Prof. U. C. Bhattacharjee.

Een onderzoek, aan de hand van verschillende voorbeelden uit het Mahābhārata, naar de mentaliteit van den ksatriya betr. het dooden van anderen en het inzetten van eigen leven.

Forcing the pace of women's literacy, door St. Nihal Singh. Geill.

Over de meisjesscholen in het vorstendom Gondal (Kathiawar).

„Z. H. de Maharadja gelooft dat lichaamsontwikkeling door lichamelijke oefeningen zonder kostbare hulpmiddelen moet geschieden, en heeft met dit doel de eeuwen-oude Indische dansen en spelen op de staatsscholen ingevoerd in plaats van Westersche exercities.”

Buddha's Hermitage, door K. P. Jayaswal. Geill.

Volgens de traditie heeft Buddha te Rajagriha in een grot in de heuvels van Gridhrakuta geleefd en geleerd. Deze heilige plaats werd door de Chineesche pelgrims Fa Hian en Yuan Chwang bezocht en beschreven. De grotten in de heuvels

zijn verleden jaar weer ontdekt en werden geïdentificeerd aan de hand van de Chineesche beschrijvingen.

Uit de Boekaankondigingen :

Indian Caste Customs, door L. S. S. O'Malley, C. I. E., I. C. S. (retired). Cambridge University Press, 1932. Besproken door Politicus.

Trisastisalakapurushacaritra, Vol. 1, Adisvaracaritra, in het Engelsch vertaald door Helen M. Johnson, Ph. D., Gaekwad's Oriental Series.

Engelsche vertaling van een handboek over het

Jainisme. Het oorspr. werk is geschreven door Hemchandra, die in Gujerat in de 12de eeuw A. D. leefde. Besproken door Rajendranath Ghose.

Saktisangama Tantra, critically edited with a preface by Benoytosh Bhattacharya, M. A., Ph. D., Rajaratna, Director Oriental Institute, Baroda. In 4 deelen. Dl. 1 : Kalikhanda. Gaekwad's Oriental Series.

Kritische uitgave van een belangrijke Tantratekst uit de 16de eeuw, besproken door Chintaharan Chakravarti.

UIT DE PERS.

*De tjan̄tang baloeng's. — Javaansche en Balische kleppers.
— Beḍājā ketawang. — Édanédanan,*

door J. S. BRANDTS BUYS.

Sâlâ, 23 Maart 1933.

Véél te maken met muziek hebben ze niet, de wonderlijke abdidalem's, dienaren van het Sâlâsche Hof over wie wij hier ditmaal schrijven willen. Maar toch wel iets; ook zal dat den lezer vermoedelijk „zijn zorg zijn”, als ze voor de rest maar interessant blijken.

Ze heeten in de wandeling „tjan̄tang baloeng”, en men heeft verondersteld, dat die naam zou duiden op klepperen met doodsbeenderen. Dat makabere materiaal is aan muziekinstrumenten inderdaad niet heel zeldzaam en ook hier in den Archipel niet zonder voorbeeld. Maar wat deze kleppers betreft, *baloeng* is in het Javaansch een willekeurig soort van bot en niet speciaal dat van een mensch, en een traditie dat deze dingen oorspronkelijk geen karbouwen- doch menschen-been als grondstof hadden, konden wij niet achterhalen. (Wel moeten er *ivoren* kleppers geweest zijn). Ook lijkt ons het „*kawi*” woord „tjan̄tang” met een beteekenis van „*kepjaq*”, klepper, niet onverdacht.

Levend Javaansch schijnt „tjan̄tang” alleen in den zin van: een brandend stukje zwam, op de huid van een slapende gezet om hem wakker te schrikken, (waarnaar dan weer een giftig bijtende boschmier heet). Dat narachtige figuren wier grappen (vooral oudtijds) vermoedelijk pikant, ja mordant genoeg waren, naar zulke brandzwammetjes vernoemd werden, is waarlijk zoo'n wonder niet. „Tjan̄tang (sc. nganggo) *baloeng*” kan dan ongeveer een kracht gehad hebben als (om populair Hollandsch te spreken) „die stukken venijn met die beenen dingen (in d'r lui knuisten)”. Dat die naam dus als een schimp bedoeld en gevoeld werd, is wel zeer aanneemelijk. Men spreke er de bedoelde functionarissen dus vooral niet mee aan!

Op z'n „Zondagsch” noemen ze zich tegenwoordig te Sâlâ alle vier Kridastâmâ en we hebben ons laten vertellen, dat daar via het sanskriet iets van Spel-no. 8, en via het „*kawi*” iets als Bezig-met-vroolijkheid uit gedistilleerd zou kunnen worden. Het laatste schijnt passender; en oud zal die ambtsnaam niet zijn.

Te Jogjâ heeft men de bedoelde lieden niet meer. D.w.z. in het boek over de Jogjâsche garebeg's van den ouden dokter Groneman, uit de jaren van negentig, komen ze nog wel, maar in dat over diezelfde feesten van den tegenwoordigen translateur R. Soedjânâ Tirtâkoesoemâ, niet voor. Men zal hen daar aanstootelijk

geacht en daarom geëlimineerd hebben. (En dan allicht eer op ietwat benepen Westersche, dan op steil Islamietische instigatie.)

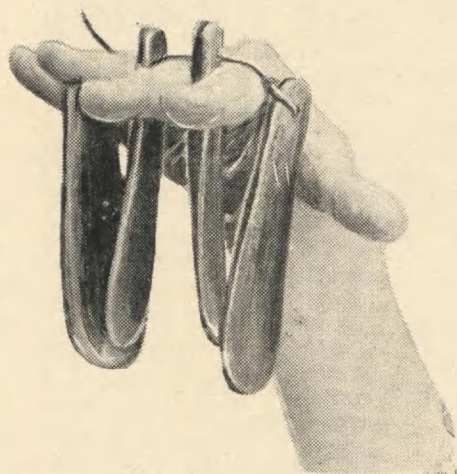
Hier het Soerâkartâsche Hof heeft de kwestie fortuinlijker behandeld. Circa twintig jaren geleden is er in hun positie of functie verandering gebracht, zoodat ze haar ietwat suspecten reuk verloor.

Doch daarover zoo straks. Zoonet noemden we de *garebeg's*, die oude, merkwaardige, van oorsprong stellig vóór-mohammedaansche of-schoon nu geïslamiseerde feesten. Want dáár bij zijn ze in actie. En het was danook bij de jongste garebeg Moeloed dat we ons voornamen het eens over hen te hebben. Bij de andere garebeg's (Poeasa en Besar), plegen twee tjan̄tang baloeng's z i t t e n d e terzijde op de sitinggil bij een gamelan, een dans uit te voeren. Andere ziddansen kennen we binnen de Javaansche hofsfeer niet. Toch zijn ze hier te lande zeker oud. Men denke niet alleen aan Bali maar ook aan veel van de door tamboerijnspeel begeleide evoluties bij de z.g. slawatan's, hoe islamietisch die sessies thans ook zijn gekleurd. Deze hofdans echter heet de „Gadjah ngombé” (de Drinkende Olifant) en bij de uitvoering hebben de dansers een glas drank in de eene, en die beenen kleppers in de andere hand.

De twee ziddansende heeren met hun eigenaardige, vierkante, quasi-assyrische baarden, (valsche wel-te-verstaan), hun torenhooge koe-loeq's, (parodie op het gewone Javaansche statie-hoofddekseel) en hun voyante rooie jasjes, bleken ons echter maar de *djadjar's* (om zoo te zeggen de „gemeene soldaten”) onder het viertal Sâlâsche kridastâmâ's. Hun meerderen, de twee loerah's, raken bij de garebeg Moeloed in actie. Zet dan de processie van goenoengan's, spijsofferbergen, zich in beweging, de trappen van de sitinggil af, de pagelaran, het gebouw aan den voet daarvan door, en de aloen-aloen over, naar de groote missigat waar die spijzen zullen uitgedeeld worden, dan komen zij beiden aangedanst om dien optocht te begeleiden. Als grootste verschil met de uitmonstering van de andere twee hebben zij het bovenlijf ontbloot en met lange verticale gele strepen borèh beschilderd. In het begin van hun dans, al spoedig gepaard met de klanken van den eenen gamelan sekaten, die wordt megedragen in den stoet, wisselen geregeld af vier hinkstappen op het ééne been, („kwartnoten”), en een overspringen



De tjantang baloeng's.



Javaansche kleppers.



Balische kleppers.



„Vliegen”.



Grappenmakerij.



Gadjah ngombé.

op het andere, waarna een rust, (springstap en rust zeg samen een heele noot); dan vier hinkstappen op dat laatste been en sprong over op het eerste; en zoo voort. Met hun horizontaal gehouden statielans en met de tweede hand, die een slip van hun dodot naar voren houdt, wat er uitziet als hield die hand een teugel, heeft die heele dansbeweging iets paardachtigs. Ze heet „pendapan”, een term die eveneens van statig bewegende paarden wordt gebezigd. Trouwens wanneer ze in de pagelaran beland zijn en later op den aloen-aloen, en daar allerlei grappen maken, legt de eene bij het vallen van kanonschot of geweersalvo zijn lans neer, briescht als een geschrokken paard, en schuift er in een vaart langs kromme lijnen vandoor, gelijk een paard dat door zijn berijder met moeite wordt bedwongen. Andere potsen, — genoteerd toen ze ingevolge de vriendelijke bemiddeling van K. R. M. A. Wirjâdiningrat, den regent die in den Sâlâschen Kraton gaat over muziek en dans, een demonstratie voor ons gaven te zijnen huize, — waren: Elkander bij toeval ontmoeten en pompzwengelend de hand schudden op-zijn-Europeesch; samen Westersch walsen; de een op handen en knieën kruipen en de ander hem op den rug klimmen; wijdarms vliegen na met een denkbeeldige luchtpomp opgepompt te zijn. Echter vatte Groneman de kunsten hunner Jogjâsche collega's op als een strijddans.

Naar de traditie vertoonen ze dans en grollen in een toestand van dronkenschap. Maar bij bedoelde demonstratie waren ze in ieder geval volmaakt nuchter; ook hadden hun zitdansende vrienden geen arak in hun caraffen maar théé. En we vermoeden zoo, dat ook bij de reële vertooningen de roes tegenwoordig voorwend is.

Hoe dit zij, een, het zij dan ook slechts áangeduid contact van deze goede lieden met de zonde der drankzucht valt niet te ontkennen.

Sâlâ, 26 Maart 1933.

Naar we hebben vernomen uit de tweede hand, moet een Zeergeleerd Javaan de hier besproken curieuze figuren, gezien hun inderdaad wel plechtstatige uitdossing, voor gedege-nereerde Brahmanen houden. We kunnen deze hypothese niet beoordeelen, maar een dergelijke ontwikkeling ware niet zóó wonderlijk. Bekend is dat de Goden eener verdrongen religie in de haar opvolgende wel een functie van veelal min-of-meer komische demonen krijgen. De traditioneele narren in de Hindoeïstische wajang worden immers verdacht oud-inheemsche goddelijkheden te zijn. Trouwens Narâdâ is in de wajang nog een fungeerend god, maar tevens

En men weet, waar die is, plegen andere zonden niet ver af te wezen. Niet voor niets accentueert de Hollandsche volksmond de kameraadschap tusschen Wijntje en Trijntje. En wat het land hier betreft, niet ten onrechte is er opgemerkt, dat bij een tajoebanpartij de talèdèq (ronggèng) en haar, met glas en drankcaraffe in de handen dansende, tegendansers feitelijk officianten zijn in een aan Bacchus en Priapus gewijd ritueel.

Nu: Groneman sprak voor Jogjâ van „de loerah's der beide kampoeng's talèdèq”, en ook hier hebben indertijd de hoofd-tjantangbaloeng's blijkbaar als loerah talèdèq, prefect der dansvrouwen gefungeerd. En wel de één voorzoover die in stad en land „links” woonden, gerekend van den Kraton (de Noorderaloen-aloen) uit; de andere over de rechtsche. Het schijnt dat die vrouwen beschouwd werden als opwonenden van hun erf, ook al huisden ze niet daar doch elders in de stad, danwel op het land. Overigens vergisse men zich, Javaansch verstaande en in dit verband den term „mager sari” aantreffende niet. Weliswaar lijkt die de danseressen galantelijk als omperkte bloemen aan te duiden, maar hij wordt even goed voor heel andere opwonenden gebruikt. In ieder geval, de bedoelde loerah's inden op vaste tijden een sommetje van deze, naar men weet in geen onverdeeld gunstigen roep staande kunstenaressen; bijwijze van licentie of bedrijfsbelasting dus.

En aan zulke, officieele, relaties zullen de Westerlingen hier te lande deugdzaam aanstoot genomen hebben op een tijdstip dat in het Westen zelf een regulatie van De Zonde van overheidswege nog geenszins uit den tijd was. Wat die hier dus door (niet zeer hooggeplaatste) officieele personen indertijd genoten emolumenten betreft..... Weet het moderne Westen, Amerika b.v., nergens van voordeelen door met gezag bekleede lieden (politie!) getrokken uit hetzelfde kwaad; zij het dan ook achterbaks.....?

behept met niet weinig narrige kwaliteiten. En wanneer den Goden zulke dingen weervaren, waarom zouden ze dan hun priesters niet overkomen?

Zeër interessant, ofschoon helaas nog niet bewezen is een veronderstelling van Ir. Moens, die in de tjantang baloeng's als het ware afkomingen van de ingewijden in de geheime leeringen van zekere tantrische, erg kromzinnige, Sjiwaboeddhistische sekten ziet, vereerders van gruwzame, duivelachtige godsvormen, Bhairawa's. Ze zouden hun dans oorspronkelijk hebben verricht op het lijkenveld.

Alle wereldgodsdienststroomingen hebben immers hun, min of meer geheimzinnige, collate-

ralen gehad, volgens wier leer de gewone, rechtzinnig ethische norm voor den waarlijk geillumineerde iets geheel onverschilligs was, ja die de zonde een noodzakelijke voorwaarde tot de genade, een genademiddel, een gebod achtten; deze wonderlijke heiligen van het Boeddhisme bijvoorbeeld het eten van vleesch, zelfs menschenvleesch.

De twee zonden waarmee wij de tjanṭang baloeng's in aanraking zagen, zouden dus een volledige zondigheid representeren. Ook voor ons Westerlingen, die haar in theorie zevenvuldig denken, volstaan die twee aspecten immers afdoende.

Wat wel vreemd is, we zien die tjanṭang-baloeng's in een zeker verband met huwelijksvieringen. Zelf observeerden we hen hier eens, niet zoo héél lang geleden, in een hoog-adellijken bruiloftsstoet. Grappen zagen we hen toen niet maken; zij geven dan ook op, dat ze bij die gelegenheid alleen maar „volgen”. Omtrent de vroegere Jogjäsche „loerah tanḍaq” vinden we vermeld, dat ter gelegenheid van huwelijksfeesten in den Kraton „alle tanḍaqmeiden” uit Goenoeng Kidoel (en stellig ook wel uit het overige deel van het rijk) bij hen moesten komen „toegoer”, dus wacht dienst verrichten; of anders een boete hadden te betalen. Groneman laat hen trouwens ook bij garebegprocessies door enkele „pesindèn's talèdèq” begeleiden. Overigens is het, als bij een bruiloftsfeest een tajoeban wordt gegeven, de bruidegom zelf die de danspartij met de talèdèq opent.

Eindelijk herinnert de eigenaardige kleedij der kridastâmâ's aan het Javaansche bruidegomsgevaad; (de bloemsiersels der ooren; enz.). Bij een vorige gelegenheid iets schrijvend hen rakende, (in een voetnoot van ons boek over de Madoereesche muziek), hebben we hun zekere drastische grappen ter opvroolijking van een bruiloftsstoet toegedicht (men mag daar nalezen welkel!), waar ze onschuldig aan waren. Dat kwam door andere grappenmakers, óók wel, en dan meestal in voornamelijk bruiloftsstoeten meeloopend, maar geen vaklieden doch vrijwilligers, de z.g. „édan-édanan”, die zich gedragen als ontzind van vreugde over het heugelijke feit. Het moeten veelal oude bedienden van bruid of bruidegom zijn, en hun optreden een gevolg van een gelofte afgelegd bij een kinderziekte van hun jonge meesters. Een oude kindermid loopt dan b.v. rond, geheel in een mat gewikkeld; mannen echter gewoonlijk zelf bruidegomachtig gecostumeerd; en de door ons beschrevene uit Jogjâ trippelde en danste als een paard.

Niet slechts met de populaire talèdèq's, ook met veel voornamere danseressen blijken de tjanṭang baloeng's, zeker wel van ouds, bemoeienis gehad te hebben. Ze zitten veelal, weliswaar

ongebaard, maar met hun buitenmodelsche koeleq's op, metrisch te handklappen in de gamelan's die de serimpi's of beḍajâ's begeleiden, en slaken van knooppunt tot knooppunt der gespeelde stukken die eigenaardige gevarieerde glissandokreten, waar menig bezoeker van kratonfestiviteiten zich niet weinig over zal hebben verwonderd. In de boersche gamelan's van eenige streken zitten overigens óók grappenmakers; die maken dan wel aardigheden op hun danseres zelf.

De bij hun eigen zitdans door de tjanṭang baloeng's gehanteerde muziekinstrumenten, hun kleppers, bestaan uit vier kleine, gelijke, spatelvormige beenen platen of bladen; het uiteinde der stelen is doorboord om ze aan een touwtje te hangen; knopen daarin verhinderen het afglijden. Ze worden zoo in de hand genomen, dat er zich in ieder der intervallen tusschen de vingers één blad bevindt; het is dan een klein kunstje om ze tegen elkander te kleppen. Dit gebeurt hoogsteenvoudig metrisch, (zeg in andante kwarten, hier en daar gemengd met wat onbeduidende rusten en achtsten). Het ding is nauw verwant aan de houten kleppers waar de jongens in Europa mee spelen, maar die juist doordat ze maar twee bladen hebben een veel gevarieerder en muzikaal interessanter spel toelaten dan deze hier. Dergelijke kleppers komen voor in een gebied, dat met (oud) Egypte als centrum tot in Middel-Afrika, over Europa, en de Zuidelijke helft van Azië reikt. Het zal den lezer niet zoo zeer interesseeren tot welke zijner 23 instrumenthistorische „lagen” de, inderdaad, hoog-geleerde Duitscher Sachs ze brengt. (Spotters spreken bij zijn theorieën van „de spekkoeke”, maar we wilden wel dat die vergelijking opging; factisch zijn de muziekculturele lagen minstens zoo erg gebroken en verschoven en van hun plaats geraakt als de geologische!) Het aan Sachs nog niet bekende feit van hun gebruik op Java en Bali bevestigt overigens zijn determinatie.

Dat vroeger een bepaald Balisch orkestje ze had, is al eens geconstateerd in de literatuur. Wijzelf zagen in het Zuid-Balische dorp Soekawati een tempel met, grootendeels van zijn plaats geraakt, beeldhouwwerk en rondsche, aan den stijl en aan het aantal geslachten tot den stichter geschat op circa een eeuw oud. Ongerekend een priester met een klepelbel scheen het de dansspelers en het orkest van een vertooning als het huidige ardja of gamboeh te verbeelden.

Een der musici nu had net zoo'n vierdeeligen klepper als de Sâlâsche. Op de foto (door Walter Spies, de andere bij dit artikel zijn van Saw Chan en Co.), zag men dat het ding hier wel heel groot is van formaat. Misschien dat daardoor de speler wordt genoot het ge-

klepper te bevorderen door met een platte hand tegen het instrument aan te slaan.

Voor het overige zijn er in het ensemble wel melodische of thematische strijk- of blaasinstrumenten maar géén instrumenten met werkelijk vaste tonen. Zoo doet het geheel denken aan het opmerkelijke samenstel dat hier in Sâlâ op den troonbestijgingsdag van den Soesoehoenan de muziek bij de *bedjâ-ketawang* uitvoert, welke dus verschillende van onze lezers weleens zullen gehoord hebben.

Zelfs vroeg een hunner ons, of we hier niet eens over die eigenaardige dansmuziek konden schrijven. Merkwaardig is die zeker, ja in bepaalde opzichten éénig.

Ieder kent de klachten over de eentonigheid der Inlandsche muziek. Het zijn bepaalde technische hebbelikheden die dien indruk veroorzaken, (al worden ze den niet-deskundigen Westerschen toehoorder ook niet als zoodanig bewust). De haast al te groote, ja starre regelmaat harer architectuur. De verregaande standaardiseering der tempi. De strenge fixatie der toonsoort. „Dat duurt nu al anderhalf uur zoo”, zei eens een Amerikaansch musicus, die veel van Oostersche muzieken houdt, tegen ons; „moduleeren ze nu nóóit eens?” Néén; ofschoon er wel finesses zijn, verschuivingen in de ligging van een thema, de hanteering van enkele „vreemde”, afwijkende tonen, die even een gewaarwording van uitwijking kunnen geven. Maar duidelijk moduleeren; dat niet.

De *bedjâketawang* muziek nu staat in wat men noemt „*pélog*”. Dus in een toonsoort die zich ka-

rakteriseert door het bezit van z.g. „halve tonen”. De ligging dier semitonen wordt, zooals zeer vaak in de Javaansche muziek gebeurt, nadrukkelijk, opzettelijk vastgesteld door een afzonderlijk voorspel, een „*paṭet*”, die niet tot het stuk zelf hoort, maar soms, en ook in dit geval, na afloop daarvan weerkomt. Dezen keer zijn het mannenstemmen en een gamelan, die het muziektafreel aldus inlijsten. Dit zelf echter wordt geschilderd door vrouwenstemmen voor het thema, de melodie, en wat onmelodische slaginstrumenten voor de, stereotype, begeleiding.

Maar nu is het curieuze dat, terwijl in de omliggende muziek de ligging dier semitonen duidelijk en goed wordt genormeerd, (op ongeveer d-es, en a-bes, als we het ons wel herinneren), gedurende lange einden van de *ketawang* zelf die halve-tonen niet op dat niveau blijven, doch van plaats veranderen. Van afstand tot afstand belanden ze op steeds lagere niveau's, en ook het momenteele centrum van de toonsoort, en de andere intervallen schuiven natuurlijk mee.

Dit is iets, voorzooover onze kennis reikt althans, zonder tweede voorbeeld in de heele Javaansche muziek. Ja het is iets zóó aparts, dat we weifelen of we het als een bewijs voor de oudheid van dit stuk mogen beschouwen. Oud zal het overigens wel zijn. Maar concludeeren dat bedoeld verschijnsel vroeger in de Javaansche muziek algemeener moet geweest zijn, dàt durven we vooralsnog niet!

(De *Locomotief*.)

We willen de hierboven herdrukte artikels uit „De *Locomotief*” eenigszins aanvullen, maar ermee beginnen de Directie dier courant vriendelijk dank te zeggen voor het afstaan van drie daarbij behorende cliché's (en ook nog voor het, eerdere, ter-beschikking-stellen der cliché's bij ons stuk over „Muzikale pikoelan's”).

In een achterafsch instantie erkennen de vier *tjaŋtang baloeng's*, toch wel degelijk individueele ambtsnamen te hebben. Enwel de „linksche” *loerah* en *djadar* successievelijk: „*Goenâleléwâ*” en „*Goenastâmâ*”, en de rechtschen: „*Soekâleléwâ*” en „*Soekastâmâ*”.

De grens tusschen beide gebieden liep over den aloen-aloen tusschen de twee waringin's koeroeng door, maar volgde daarna de kali *Pépé* naar het Westen; dus de oude grens tusschen *Padjang* en *Sokawati*.

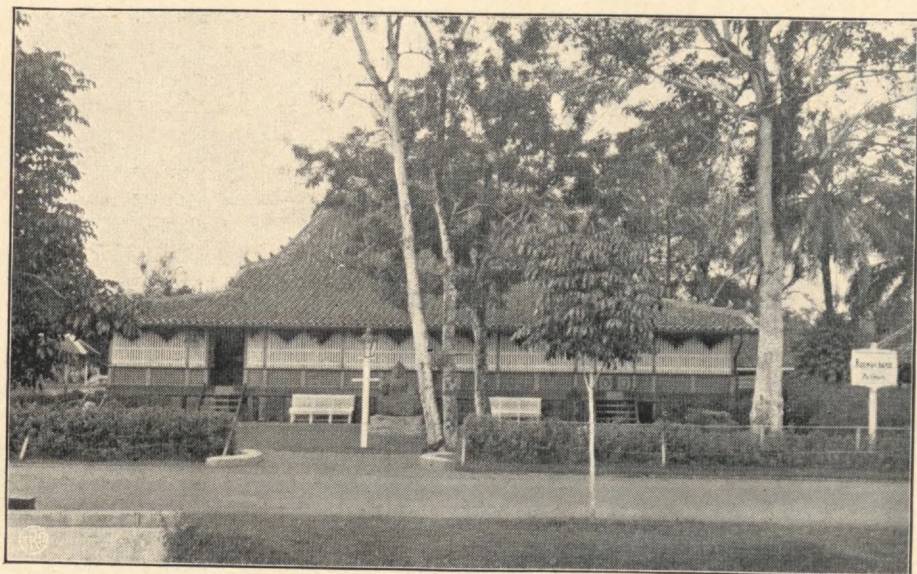
Buiten deze direct aan den *Kraton* verbonden heeren, waren er, gelijk we nader vernemen, oudtijds, (dat wil weer zeggen tot voor circa 20 jaar), ook ten platten lande zelf functionnarissen

die met de dansvrouwen bemoeienis hadden. (Als vertegenwoordigers dier hofstedelijke ambten.) Hun ambtsnaam was *Maskoemambang*.

Het moeten er ongeveer 8 geweest zijn, ieder in een der grootere plaatsen gevestigd en met zeggenschap of toezicht over de *taŋdaqvrouwen* in een aantal dorpen. Ze inden weer de verschuldigde bedrijfsbelasting in geld, of ook in kledingstoffen, (namens hun hoofdstedelijke chefs). Voorts hadden ze grooten invloed op een eventueele promotie der landelijke zangeres-danseressen naar den *Kraton*.

Wat we nog aantekenen wilden: Bij de uithuwelijking onlangs door den Soenan van vier Zijner dochters liepen de *tjaŋtang baloeng's* ook, evenals indertijd, mee in den stoet. Te zeggen dat ze „volgden” ware minder juist, daar ze den optocht ôpenden, gevierden; ditmaal aan hun buitenmodelsche koeloef's kenbaar; niet, gelijk toen, ook aan valsche baarden.

Édan-édanan hebben wij persoonlijk niet gezien; ze waren er echter wel. Wat we over



HET PALEMBANGSCHE MUSEUM.

Palembang, 20 April 1933.

Gemeenteraad
van
Palembang.

No. 11/2/229.
Bijlagen :

ONDERWERP :

Aanvaarding geschenk
Palembangsche Museum.

Aan
den Gemeenteraad van Palembang.
Palembang.

Bij schrijven ddo. 11 November 1931 no. 12960/29/a/3 stelde de Resident van Palembang de vraag of Uw College bereid was te aanvaarden een, ten geschenke aan te bieden, museumgebouw met een mooie partij Palembangsche kains, houtsnijwerk en andere voorwerpen van ethnologische waarde. De Raad besloot principieel in bevestigenden zin in zijn vergadering ddo. 17/11 - 1931.

Inmiddels besloot Uw College eveneens (definitief) (dd. 21/2-'33) tot aanvaarding van een europeesche woning op den Boekit Ketjil-weg, waarvan de baten bestemd zijn als tegemoetkoming in de exploitatiekosten van bedoeld museum. Bedoelde woning is reeds dezer dagen door mij in schenking aan de Gemeente aanvaard.

Thans is ook voltooid het museum zelve, in den vorm van een geheel gerestaureerd Palembangsche huis, vroeger bewoond door den Pasirah van Talang Pangeran a/d Ogan, en overgebracht naar het terrein tusschen de Societeit Palembang en de Geniewerkplaats. In verband hiermee kon tot overgave van het museum aan de Gemeente en tot openstelling daarvan worden overgegaan.

De Resident van Palembang, de heer Swaab, deed zulks bij het volgende schrijven :

No. 4369/25/C.

Onderwerp :
Palembangsche-huis.

Palembang, den 8en April '33.

Ik heb de eer UHoogEdelGestrenge mede te deelen, dat hoezeer ik zulks ook betreur, de ongunst der tijden niet toelaat, het alhier opgericht museum op een feestelijke wijze aan de gemeente Palembang over te dragen.

Mitsdien zij het mij vergund UHoogEdelGestrenge beleefd uit te noodigen als Hoofd dezer gemeente het „Palembangsche-huis” met de daarin voorkomende ethnologica zonder feestelijkheid van mij te willen aanvaarden. De sleutels van dit gebouw zullen U door Uwen Directeur van Gemeente Werken worden overhandigd.

Ter voorziening in de exploitatiekosten van het Museum heeft de Assistent-Resident der Palembangsche Benedenlanden U reeds een woning aan den Boekit Ketjilweg overgedragen.

Gaarne spreek ik de wensch uit, dat dit museum, hetwelk in de door U bestuurde gemeente een historisch cultureel belang vertegenwoordigt, moge bijdragen tot meerdere bekendheid en waardeering van de zeden en gewoonten van het Palembangsche volk.

Van verschillende zijde mocht ik belangstelling en appreciatie voor de totstandkoming van dit museum waarnemen. Zelfs was dit „Palembangsche-huis” voor sommigen een openbaring.

Waar dit inderdaad zoo is, dan mag ik zeker niet nalaten te memoreeren, dat voor de overbrenging van het museum aan den Heer P. A. den Hartog, Directeur van Gemeente Werken met zijn helpers, alle eer toekomt.

De zeer geoeffende wijze waarop het door mij aangekochte huis te Talang Pangeran is afgebroken, vervoerd en te Palembang weder in elkaar gezet, alsmede de daarmede gepaard gaande noodzakelijke restauratie, vormen op zich zelf een mooie bouwkundige prestatie van groote artistieke waarde.

Het is mij een behoefte U als Hoofd dezer gemeente voor deze hulp mijn bijzondere waardeering en dank te betuigen.

Waar een feestelijke opening van het museum zal moeten vervallen, zoude ik het zeer op prijs stellen, indien de voor het museum aangewezen Commissie van Beheer (c.q. de Gemeenteraad) zou willen besluiten, den toegang tot dat gebouw gedurende een zekere periode bv. een tiental dagen, voor alle belangstellende ingezetenen gratis open te stellen.

De Resident van Palembang,
(w.g.) SWAAB.

Ik heb de eer Uw College mitsdien voor te stellen definitief te besluiten tot aanvaarding van bedoeld Museumgebouw met bijbehorende inventaris en verzameling en mij te machtigen terzake het noodige te verrichten, alsmede om den Resident van Palembang hartelijken dank

te betuigen voor het waardevolle en hoogst-gewaardeerde geschenk, hetwelk ongetwijfeld een moment van groote cultureele waarde voor de Palembangsche bevolking vormt.

Ik maak van deze gelegenheid gebruik Uw College te berichten, dat de door Uw College benoemde Commissie van Beheer besloot tot een informeele opening van het Museum op Zaterdag 22 April 1933, des n.m. ten 4 uur. Op dien dag zal des middags om 12 uur een sedekah worden gehouden, waartoe slechts uitgenoodigd zijn, behalve de Inheemsche adat-hoofden hier ter stede, diegenen die een werkzaam aandeel hebben gehad bij de overbrenging, restauratie

en inrichting van het Museum, terwijl de Gemeente vertegenwoordigd zal worden door de Commissie van Beheer, waarvan ondergeteekende voorzitter is. Leden van Uw College welke van deze sedekah getuige willen zijn, zijn uiteraard gaarne welkom; van een formeele uitnoodiging moest echter worden afgezien in verband met financieele bezwaren (tijdsomstandigheden) en den aard der plechtigheid, welke slechts beoogt voldoening aan de regelen der adat en niet een feestelijke opening.

De Burgemeester van Palembang,
(w.g.) R. NESSEL.

(Gemeentebld van Palembang 1933 No. 45)

„ROEMAH BARI” TE PALEMBANG.

Zaterdag den 22sten April j.l. werd dit museum na een kleine slametan voor 't publiek opengesteld.

't Museum bevindt zich aan den Struisweg tusschen de gemeentelijke sociëteit „Palembang” en 't gebouw van den Gemeenteraad, met den voorgevel naar den achterkant van de benteng gericht.

Op het voorerf prijkt een beeld, dat in de Klinggi te Moeara Belati is gevonden. Onder een afdakje links van het gebouw hangt een gong, waarmee aan het publiek opening en sluiting bekendgemaakt wordt. De geopende deur aan den linkerkant gaat men binnen om de oude voorwerpen die in het gebouw worden bewaard, te bezichtigen.

Op een verhooging binnen 't museum bevinden zich eenige tafels, waarop staatsiekleederdrachten uit dezen en vroeger tijd tentoongesteld zijn, verder kleederdrachten van dansmeisjes en een aantal beeldjes, die door aanzienlijken en

rijken van Palembang in bruikleen of ten geschenke zijn gegeven. Een Palembangsche piagam met gegraveerd koperen randen is een geschenk van den gepensionneerden Demang Raden Hadji Mattjik. De meeste voorwerpen, die zich op de tafel bevinden, zijn door wijlen C. A. Pelt, in leven gepensionneerd administrateur van de B. P. M. te Moeara Enim en Commissielid van 't museum, geschonken of ter leen gegeven.

't Gebouw heeft links en rechts 3 kamers; de tweede van links kan „bruidskamer” genoemd worden. Men vindt daarin volledige kleederdracht en sieraden van de Palembangsche bruid. Het derde vertrek bevat allerlei soorten bootjes en roeiriemen, welke in de residentie Palembang gebruikt worden. Tegenover deze kamer, d.w.z. in de derde kamer van rechts, bevinden zich allerhande soorten krissen.

't Museum zelf is een oud gebouw. Het is afkomstig van de desa Pemoeloetan en 't eigendom geweest van den Pasirah aldaar.

(Pandji Poestaka)

BOEKBESPREKING.

Dr. GASTON VAN BULCK, S. J., *Beiträge zur Methodik der Völkerkunde*. Mit einem Geleitwort von W. Koppers. (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, Bb. II, 1931).

De zoogenaamde cultuurhistorische school schijnt in het tijdperk der bezinning aangekomen. Bij haar ontstaan voortgedreven door de vreugde, dat zij zich had bevrijd van het evolutionisme en in het aanwijzen van historische relaties tusschen natuurvölker den sleutel had gevonden tot het ontraadselen van den groei der menigvuldige culturen, liep zij harder van stapel dan zeer velen wenschelijk scheen. Het historisch beginsel zelf echter, dat zij stelde, doch dat door haar op zeer bepaalde wijze werd uitgewerkt, vond in steeds ruimer kring erkenning en toepassing. Thans is er wel nauwelijks een ethnoloog te vinden, die niet doordrongen is van de waarheid, dat men zijn aandacht heeft te richten op historisch gegroeide culturele eenheden, kleinere of grotere; dat migraties, in welke vorm dan ook, tot de krachtigste prikkels hebben behoord in de ontwikkeling der natuurvölker. Het historisch beginsel onderscheidt de „cultuurhistorische school” niet langer, waardoor tevens haar naam een aanmatiging is geworden. Thans komt het uitsluitend aan op de uitwerking van dit beginsel.

De school nu der „Kulturkreise und Kulturschichten” heeft langen tijd in hoofdzaak voortgewerkt op de basis die door Gräbner en Ankermann in 1905 was gelegd. Gräbner's „Methode der Ethnologie” (1911) bleef de methodologische gids. Het scheen echter alsof men zich meer bezighield met verbreiding van cultuurelementen dan met de cultuur zelf. Hoewel men uitging van het juiste inzicht, dat elk cultuurelement organisch behoort bij een bepaald cultuurcomplex en als onderdeel daarvan beschouwd wil worden, paste men dit inzicht alleen toe op de hypothetische oer-cultuurkringen, welker verbreiding men naging door de verbreiding te signaleren van één of meer daartoe behorende cultuurelementen. De wijze, waarop dit element of deze geheele cultuur zich geadapteerd had in het vreemde gebied, de aldus tot stand gekomen cultuur zelf bestudeerde men niet of nauwelijks. Ethnologie scheen, met een veelgebruikten term, gereduceerd tot een legkaart-puzzel. Hoogstens konden zij er in slagen, *mogelijke* verbreidingen aan te geven, met de kans dat men met alle kracht werkte aan de reconstructie van een foutief, niet bestaand patroon. Zij meenden in staat te zijn, eerst het historische gedeelte van het onderzoek af te handelen, en daarna zich te wenden tot het „sociaal-psychologische proces”. Aldus verdedigt

b.v. Koppers zich tegen Thurnwald (*Anthropos* 1932, p. 328).

Het hier aangekondigde werk getuigt van bezinning, wellicht van omkeer. Het vormt den tweeden jaargang van een nieuw tijdschrift, dat blijkens een opmerking van P. W. Schmidt in het voorwoord van den eersten jaargang zijn taak „besonders in der Betonung der strengen Methodik” wil zien en dat uitgegeven wordt in het centrum der cultuurhistorische groep. De schrijver van deze nieuwe methodologische studie sluit zich aan bij Gräbner's bovengenoemd werk; de uitgever van het tijdschrift, P. Koppers, deelt mede, dat dit oudere werk nu niet als verdrongen moet worden beschouwd. Naar buiten wordt dus de continuïteit ten volle opgehouden. Met handhaving echter van de gebruikelijke termen en programpunten der cultuurhistorische school geeft Dr. Van Bulck, naar mij toeschijnt, methodologische uiteenzettingen welke, in wat andere gezindheid gesteld, van een tegenstander afkomstig hadden kunnen zijn. Het proces van verbreiding en ontleening ziet hij niet meer als een zeer eenvoudige of een voorloopig te negeeren aangelegenheid, doch als een uiterst gecompliceerde toedracht. Hij onderscheidt voor de verschillende cultuurelementen een waarschijnlijkheidsgraad en voorwaarden van overname. Radicaal wil hij breken met de overschatting der verbreidingskaarten. Als voorbereidende arbeid blijven zij hun waarde behouden — natuurlijk —, maar zij zijn niet de laatste wijsheid. Immers men zal er zich terstond toe moeten zetten, elk cultuurcomplex waarin zulk een element der verbreidingskaart voorkomt, op zich zelf te onderzoeken, en vast te stellen welke functie dat element vervult in elk der complexen waarin het thans wordt aangetroffen (o.c., p. 22 vlg.). Niet meer is de index het belangrijkste gedeelte van een ethnografisch werk, zouden wij willen formuleeren. Dr. Van Bulck wil weer terug naar de aandachtige beschouwing van elk cultuurcomplex op zich zelf en beginnen dit als een geheel te zien. Wij kunnen van zijn betoog geen resumé geven; genoeg is het, er op te wijzen dat hij op elk gebied een groot aantal reserves maakt en tal van subtiële onderscheidingen invoert. De resultaten welke op deze wijze tot stand komen, zullen stellig voorloopig minder talrijk zijn dan die welke tot dusver werden geboekt; aan waarde zullen zij naar evenredigheid

gewonnen hebben. Wat Van Bulck biedt, blijft een „Kulturkreislehre”; doch eindeloos verrijkt, zeer veel bescheidener en niet-dogmatisch; en daardoor, bij toepassing, zeer nabij gebracht aan elke andere moderne historische richting in de ethnologie. Wanneer dan ook de schrijver op p. 222 eenige bezwaren heeft vermeld van tegenstanders die klagen over een teveel aan wijde hypothesen, een tekort aan feiten en een verwarving van hypothesen met feiten, heeft hij, lettend op zijn eigen uiteenzettingen, het volste recht te verklaren: „Wir hoffen, genügend betont zu haben, dass in der Kulturkreislehre, wie sie als Methode dasteht (wir reden nicht von den einzelnen Anwendungen dieser Lehre durch die einzelnen Kulturhistoriker), diese Angriffe und Einwände keine Begründung finden”.

Verscheidene van Van Bulck's opmerkingen zijn reeds, verspreid, door aanhangers der cultuurkringen-leer gemaakt in theoretische verhandelingen, dikwijls in verweer tegen aanvallers. Maar de praktijk! En nooit werd, methodologisch, van deze zijde zulk een uitvoerig overzicht gegeven van de hindernissen, die een snel resultaat in den weg staan. Er worden twee werken van Van Bulck aangekondigd over Afrika, die zullen berusten op deze verfijnde cultuurhistorische methode; of zij reeds zijn verschenen, is mij niet bekend. Deze nieuwe proeven zullen zeer belangwekkend zijn.

Jogjakarta, 24/4-'33.

J. PH. DUYVENDAK.

Dr. C. NOOTEBOOM, *De Boomstamkano in Indonesië*. Brill, Leiden 1932.

Dit is een dissertatie. Een lijvig boek van 240 bladzijden, met een waardevolle literatuurlijst, die slechts met moeite en geduld bijeengebracht kan zijn. Deze lijst bevat bijkans 200 nummers, vogels van zeer verschillende pluimage en met sterk uiteenlopende jaartallen. Alleen al om deze lijst is het werk het bezit waard.

De schrijver heeft zich beperkt tot het beschrijven van de uit één stuk vervaardigde kano, waarvoor hij de naam boomstamkano het best vindt. Het Engelsche woord *dugout* is beter, maar een beter Hollandsch woord is niet te vinden. Alleen deze kano's worden hier besproken, met inbegrip van die, welke een kleine boordverhooging hebben, maar niet de groote, die door een ontwikkeling van een scheepshuid gekenmerkt zijn.

Al dadelijk komt het vraagstuk van de vervaardiging ter sprake, en het blijkt, dat men hier niet veel van weet. Over de rol van vuur, dat bij de vervaardiging van de grotere soorten vrij algemeen gebruikt wordt, is men het oneens. Sommigen denken, dat het vuur uitsluitend gebruikt wordt, om het overtollige hout weg te branden, anderen, dat het de kanowand uit kan buigen, en dus van een smalle diepe kano, model als van onze race-gieken, een platte, breede maakt, ongeveer als een vlet. Daarom wil recensent hier ook zijn steentje bijdragen, en vertellen, wat hij in Midden-Java zag en hoorde. De moeilijkheid is, dat het maken van een kano niet iederen dag voorkomt; de bestaande vaartuigjes gaan lang mee, en de eigenaar lapt liever op, dan dat hij een nieuwe koopt of maakt. De prijs is ook geen aansporing; een prauwtje van het kleinste soort, zooals er op de Rawah Pening

bij Ambarawa varen, kost twee gulden. Deze worden meest zonder vuur gemaakt.

De bedoeling van het vuur, aangelegd in de toekomstige kano, is eenvoudig het wegbranden van het overtollige hout, dat verkooft, en weggeschraapt kan worden. Het vuur, onder de kano aangelegd, terwijl de kano zelf met water gevuld is, dient om de wanden uiteen te buigen, op dezelfde wijze als hout in de meubelmakerij wel in den stoom wordt gebogen. Dit laatste vuur wordt dan ook altijd zeer voorzichtig toegepast. Het gevolg van een en ander is, dat de heele zaak wel eens scheef trekt, hetgeen bij het pagaaien ontzettend lastig is, en haast niet verholpen kan worden, omdat de wand al te dun is.

Het boek behandelt daarna de boomstamkano's landschapsgewijs, en de schrijver is er in geslaagd een enorme hoeveelheid gegevens bijeen te garen, waarbij vele van groote waarde. Hij wijst op de zeer belangrijke rol, die de kano in de verschillende waterrijke streken speelt, waarbij het Palembangsche wel een van de meest bekende is. Achtereenvolgens komen Sumatra, de eilanden daaromheen, Borneo, Filippijnen en Celebes aan de beurt. Dan Java met Madoera en Bali, en tenslotte de Molukken en de Soenda-eilanden. Van alle gegevens van dit uitgestrekte gebied heeft de schrijver kennis genomen en alles zoo goed mogelijk gerangschikt. Moeilijkheden hebben de namen opgeleverd, die bij verschillende bronnen ook verschillend zijn, zoodat het vaststellen van den naam voor een bepaald type prauw den schrijver lastig viel.

En hiermede kom ik dan vanzelf tot mijn groote bezwaar tegen het boek, namelijk, dat er

niets, of ik zou mij zeer moeten vergissen, beschreven is uit eigen aanschouwing. Dit groote materiaal is vlijtig bijeengelezen uit wat anderen er over schreven, aangevuld met studie van prauwmodellen uit musea, voornamelijk in Holland en Berlijn. Maar ik vermoed, dat de schrijver nergens zelf geweest is en nergens kennis uit de eerste hand heeft verkregen. Daardoor is de naamgeving gebrekkig. Een kort onderzoek onder de bevolking ter plaatse brengt toch spoedig de paar namen, die op zoo'n plaats gangbaar zijn, te voorschijn.

Van modellen is veel te leeren, maar het moet toch wel als een bezwaar gevoeld worden, als de schrijver bekent, dat hij van menig model niet weet, welken kant het eigenlijk op vaart, wat de voor- en wat de achtersteven is. Bovendien heeft men hier de ervaring opgedaan, dat modellen van schepen, indertijd voor een museum te Soerabaja vervaardigd, door nonchalance van de makers dikwijls verre van natuurgetrouw zijn.

Het rijke en fraaie illustratie-materiaal bestaat dan ook voor een overgroot deel uit foto's van modellen, die, met hun zorgvuldig weggere-toucheerde achtergronden een doodschen indruk maken. De overige ter plaatse genomen foto's, uit verschillende collecties, toonen dan nog bijna alle de prauwen in ruste, aan den oever gemeerd. Over de voortbeweging van de prauw

wordt weinig of niets gezegd. De typische verschillen in pagaaistijl, de plaats van pagaaiers en passagiers, het boomen in ondiep water, wordt niet besproken. Ook over de zeilcapaciteiten van de vlerkprauwen, hare prestaties in verschillende omstandigheden, is weinig te vinden.

Was dit alles getoetst aan eigen waarneming, en verduidelijkt met speciaal voor dit doel genomen foto's, dan zouden we een standaardwerk over de kleine vaartuigen van den archipel verkregen hebben. Nu hebben we slechts een fraaie compilatie. Bij eigen waarneming kunnen er zooveel beschouwingen over onzekerheden vervallen, dat het boek aanzienlijk in omvang zal verminderen.

Ik hoop dat de schrijver, die door zijn loopbaan wel in de gelegenheid zal komen tot zelfstudie — naar ik meen, kan hij op Flores aanvangen —, nog eens op deze wijze zijn boek zal veranderen. Plaatsen, die men niet zelf kan bezoeken, herbergen tegenwoordig steeds wel iemand, die belang stelt in dit sierlijke verschijnsel van de tropische wateren, en die er wat tijd en zijn camera voor beschikbaar wil stellen. Een enquête kan dus het ontbrekende aanvullen. Dan kan de museum-sfeer van het boek verdwijnen, en er een levend en actueel boek ontstaan van dit zoo aantrekkelijke onderwerp, waarin zooveel, ook de recensent, sterk belang stellen.

VAN OORT.

MEDEDEELING:

De leden van het Java-Instituut wordt hierbij medegedeeld, dat begin AUGUSTUS a.s. over de contributie en abonnement Djawa 1ste HALFJAAR 1933 per postkwitantie wordt beschikt.

De Secretaris-Penningmeester,

