TIJDSCHRIFT VOOR INDISCHE TAAL-, LAND- EN VOLKENKUNDE

UITGEGEVEN DOOR HET

KONINKLIJK BATAVIAASCH GENOOTSCHAP VAN KUNSTEN EN WETENSCHAPPEN

1949

DEEL LXXXIII — AFLEVERING 1

ALLE STUKKEN, HET TIJDSCHRIFT BETREFFENDE, TE ZENDEN AAN DE REDACTIE, p.a. MUSEUM, KONINGSPLEIN W. 12 – BATAVIA-C.

INHOUD

blz.

H. v. d. VEEN, In Memoriam Dr Alb. C. Kruyt I

L. C. DAMAIS, Epigrafische aantekeningen. 1

K. W. GALIS, Een en ander over de sociale structuur in Kaur. 27

Dr H. J. de GRAAF, Gusti Pandji Sakti 59

J. L. MOENS, Van Çākyamuni en Urnen van Overvloed . . 83

Dr P. VOORHOEVE, Het origineel van de Hikajat Abdulkadir Djelani 110

Boekbespreking:

Dr C. Hooykaas, *Balische verhalen van den Halve*, door J. L. SWELLENGREBEL 125

R. Roolvink, *De voorzetsels in klassiek en modern Maleis*, door A. A. FOKKER 129

Dr Th. Pigeaud, *Nederlands-Javaans handwoordenboek*, door W. J. S. POERWADARMINTA 139

Robert von Heine Geldern, *Praehistoric Research in the Netherlands Indies*, in : *Science and Scientists in the Netherlands-Indies*, door H. R. VAN HEEKEREN 142

F. D. K. Bosch, De Gouden Kiem, door A. J. BERNET KEMPERS. 145

Bericht aan de medewerkers

De tekst der kopij worde met de schrijfmachine en slechts op één zijde van het papier geschreven.

Voor het Nederlands dient de nieuwe spelling, voor Indonesische talen de u- spelling gebruikt te worden.

Ook van niet-leden zullen gaarne bijdragen worden ontvangen.

Het gebruikelijke aantal overdrukken ter beschikking van den auteur is 25.

In Memoriam

Dr Alb. C. Kruyt

10 Oct. 1869 — 19 Jan. 1949

De 19e Januari van dit jaar is op 79 jarige leeftijd te Den Haag overleden Dr Alb. C. Kruyt, erelid van het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. In hem is het Genootschap een zeer verdienstelijk en actief lid ontvallen. Zoon van de bekende Zendeling van Modjowarno (Oost-Java) J. Kruyt, werd hij te Soerabaja geboren. Te Rotterdam ontving hij zijn opleiding tot zendeling aan het instituut van het Nederlands Zendelinggenootschap. Daarna studeerde hij enige tijd theologie in Zwitserland.

Als zendeling-leraar uitgezonden, werd hem tot taak aangewezen het eerste pionierswerk te gaan verrichten onder de Posso-Toradja's, een gebied, dat toen nog vrijwel terra incognita was. De predikant van Manado Ds P. Th. Wieland had er sterk op aangedrongen dat het Ned. Zendelinggenootschap de arbeid in het Possogebied zou aanvangen en ook de Assistent-Resident van Gorontalo G.W.W.C. Baron van Hoëvell achtte de vestiging van een zendeling in dit gebied zeer gewenst.

Alb. C. Kruyt vestigde zich in 1891 eerst te Gorontalo, pas eind 1893 kon hij met zijn Vrouw een voorlopige woning te Posso betrekken. Aan Mevrouw Kruyt-Moulijn hebben Zending en wetenschap ontzaglijk veel te danken. Zij is al de jaren door haar Man tot een bizonder grote steun en aanmoediging geweest.

De eerste jaren waren jaren van moeilijk pionierswerk. Op allerlei wijzen trachtte hij in contact te komen met de Toradjabevolking aan de kust en in het binnenland. Om banden met het volk aan te knopen bezocht hij de dorpen gedurig, had een geregeld verkeer met de hoofden, woonde de feesten bij en trachtte kennis te krijgen van en inzicht in de zeden en gebruiken. Door zijn warme belangstelling voor dit volk in al zijn doen en laten en uitingen en zijn groeiende genegenheid voor dit volk, naar mate hij het beter leerde kennen, wist hij de Toradja's aan zich te binden. De grote belangstelling voor het geheel van geestesuitingen en zeden en gebruiken

van een volk als de Toradja's was hem als het ware aangeboren, het was een gave, die hij meegekregen had, die gestimuleerd was door de invloed van Wilken, en die hij nu tot ontplooiing kon brengen bij het geregeld contact met het volksleven der Toradja's. Zo heeft hij zich dan door de drang tot waarnemen en onderzoek, die in hem was en doordat de Zendingsarbeid hem daartoe opwekte van meet af aan toegelegd op een intensieve en systematische bestudering van land en volk. Het gaf hem dan voldoening na vermoeiende reizen of na inspannende pogingen om contact te krijgen met de bevolking het resultaat van zijn onderzoek en studie in artikelen te kunnen vastleggen. Hij heeft zijn Zendingsarbeid en zijn ethnografische arbeid tot een harmonisch geheel weten te maken.

In deze tijd was er nog heel weinig bekend over de Posso-Toradja's. In de rapporten van de twee jonge ambtenaren Van der Wyck en Michielsen, die respectievelijk in 1865 en 1869 een kort bezoek aan het Posso-meer hadden gebracht, was een en ander meegedeeld over land en volk; deze zijn pas in 1913 gepubliceerd in De Indische Gids. Verder waren er enige publicaties van Riedel. Kruyt was de eerste, die belangrijke gegevens over land en volk publiceerde. Door de arbeid in deze jaren verzamelde Kruyt stof voor een monografie over deze Bare'e-sprekende T'oradja's, een werk, dat van dezelfde betekenis voor de kennis van land en volk is geworden als dat van Snouck Hurgronje over de Atjehers en van Nieuwenhuis over verschillende stammen der Dajaks. Deel I van deze monografie is verschenen in 1912, deel II in 1913. Deel I en II van dit verzamelwerk, handelende over land en volk, waren van de hand van Kruyt, deel III beschreef de taal en de letterkunde en was geschreven door Dr N. Adriani, afgevaardigde van het Ned. Bijbelgenootschap. Toen nam de nauwe samenwerking tussen deze beide begaafde mannen een aanvang om taal en volk te leren kennen, ten einde het Evangelie op een op de geestesgesteldheid van dit volk ingestelde en de volksziel rakende wijze te verkondigen en de wegen te vinden, langs welke het Christendom het volksleven zou kunnen doordringen en vernieuwen, zó, dat bij de kerstening het eigen volkstype bewaard zou blijven. Dit werk van grondige verkenning van de volksziel en het volkseigene om daarmee de weg te banen voor de zendingsarbeid is tot waarachtig heil geweest voor de Posso-Toradja's. Zending en wetenschap hebben er de rijke vruchten van geplukt.

Kruyt en Adriani, hoezeer verschillend in aanleg en geestesgesteldheid, waren steeds tot samenwerking bereid, omdat zij beiden ge-

dreven werden door de ernstige begeerte Zending en wetenschap met de inzet van hun gehele persoonlijkheid te dienen.

In Adriani, geestdriftig leerling van Kern, geschoold in de vergelijkende Indonesische taalwetenschap, man van fijn, intuïtief taalinzicht en een zuiver aanvoelen van het eigene van het taalbezit en het bezit aan letterkunde van een Indonesisch volk, heeft Kruyt steeds een bezielende en op kritische taalkundige bezinning aandringende medewerker gehad, terwijl anderzijds Adriani veel te danken heeft gehad aan de volkenkundige studiën van Kruyt, zijn kijk op het volksleven en aan de spontane onderzoekingsdrang en het doorzettingsvermogen van Kruyt om op een gegeven moment het onderzoek af te sluiten en tot publicatie over te gaan. Aan die elkander aanvullende geesteseigenschappen van deze beide mannen en die bereidheid tot samenwerking hebben wij b. v. het verzamelwerk over de Bare'e-sprekende Toradja's te danken en ook een studie als van Adriani over de Mentawai-taal, waartoe Kruyt door zijn volkenkundig onderzoek het initiatief had genomen. Verschillende reizen hebben zij samen gemaakt, in die eerste jaren: naar Parige, naar het gebied der West-Toradja's (Palu, Kulawi, Lindu), naar Bungku en Mori.

De resultaten van deze tochten op aardrijkskundig en volkenkundig gebied werden door Kruyt in een aantal opstellen verwerkt, terwijl Adriani over de talen van deze streken schreef. Kruyt gaf belangrijke beschrijvingen van de door hem bereisde landen. Hij was de eerste, die door zijn relaties met verschillende Toradjahoofden het Posso-meer kon bezoeken. Hij heeft dat kunnen omroeien en met behulp van sextant, peilkompas, meetketting en horloge een kaart kunnen maken van het meer. Later is ook het Lindu-meer door hem in kaart gebracht en ook heeft hij een grote kaart vervaardigd van Midden-Celebes.

Het Zendingswerk breidde zich uit, Kruyt ging telkens weer als pionier in nieuwe landschappen het Zendingswerk opbouwen. Dat nam veel tijd met reizen en besprekingen. Toch wist hij steeds tijd te winnen voor zijn wetenschappelijk werk. Dat was hem mogelijk door een streng systematische indeling van zijn tijd. Hij was gewend vroeg naar bed te gaan en stond 's morgens om 4 uur op. De eerste uren in de vroege morgen waren dan bestemd voor zijn volkenkundig werk. Bij deze streng-doorgevoerde systematische indeling van de tijd kon hij nog elke dag een uur vrij maken om met Mevrouw Kruyt samen een boek te lezen, dat hun belangstelling had getrokken.

Bij zijn volkenkundig onderzoek was hij gewend streng methodisch te werk te gaan. Ik heb het voorrecht gehad dat onderzoek onder de Sa'dan-Toradja's enige dagen te mogen bijwonen. Het was op een paar bepaalde onderwerpen geconcentreerd: de dynamistische gebruiken, verwantschapshuwelijken en dergelijke. Door middel van uitgebreide vragenlijsten werd punt voor punt het gehele onderwerp doorvorst. Bleek dat een bepaald gebruik of een bepaalde voorstelling niet bekend was aan de ondervraagden, dan werd enige malen getracht door parafrase of een andere inkleding de bedoeling van de vraag nader te verduidelijken. Reageerden de ondervraagden ook daar niet op, dan werd niet verder aangehouden, maar werd er van af gestapt en tot een volgend punt overgegaan. Soms was het dan mogelijk het onderhavige punt zijdelings bij het onderzoek van iets dat er verband mee hield ter sprake te brengen en kwam het wel voor, dat het gebruik of de voorstelling, waarnaar te voren was geïnformeerd, toch wel bekend bleek te zijn, maar men zich daarvan eerst niet goed rekenschap had gegeven.

Bij het verkeer onder de Toradja's maakte Kruyt kennis met allerlei animistische voorstellingen en gebruiken. Bij het bestuderen en beschrijven daarvan kon hij zich niet in alle opzichten verenigen met de gedachten, die Wilken daarover ontwikkeld had in zijn: Het Animisme. Kruyt ging nu deze gebruiken en voorstellingen systematisch onderzoeken onder de Posso-Toradja's en naburige volken. Hij kreeg belangrijk materiaal bijeen. Ten einde een volledig beeld te krijgen van het Animisme en de typische kenmerken ervan goed te leren kennen had Kruyt meer vergelijkend materiaal nodig. Hij maakte daartoe een studiereis door Indonesië en strekte zijn volkenkundig onderzoek tot verschillende volken uit. De resultaten van dit onderzoek over de verschijnselen van het Animisme zijn neergelegd in het boek „Het Animisme in den Indischen Archipel", dat in 1906 verscheen (Den Haag). In dit boek heeft Kruyt tegenover Wilken een brede plaats ingeruimd aan de voorstelling bij de Indonesische volken, dat een magische kracht in allerlei aanwezig is, door Kruyt „zielestof" genoemd. Het was hem geleidelijk aan duidelijk geworden, dat het in vele gevallen niet de ziel of de geest is waarmee de Toradja denkt te maken te hebben. Hij is daarom de volgens die voorstelling werkende kracht gaan aanduiden met „zielestof". Die term echter en de voorstelling daaraan verbonden heeft hem belet om dieper in de gedachten der Indonesische volken door te dringen. Het woord had hem gebonden aan de voorstellingen omtrent hetgeen

met de ziel in verband staat. Hiermede hebben de verschijnselen, door hem in het boek over het Animisme onder „onpersoonlijke zielestof" samengebracht, niet te maken.

Stond Kruyt bij het schrijven van „Het Animisme in den Indischen Archipel" nog geheel onder de invloed van de school van Tylor, later zijn de nieuwere ethnologische stromingen richtinggevend voor hem geworden. De bekende studie van Prof. Mr Van Ossenbruggen over „Pokkengebruiken in den Indischen Archipel" bracht hem daarmee in aanraking en deden hem de achtergrond van een menigte voorstellingen en gebruiken verstaan, die veel beter als dynamistisch dan als animistisch zijn op te vatten. Door ze te plaatsen in de dynamistische of praeanimistische sfeer van gevoelen en denken gingen ze een duidelijker taal spreken. In een breed opgezette studie, verschenen in de Bijdragen van het Kon. Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned.-Indië, deel 74, 75 en 76 (1918, 1919 en 1920), waarin ook veel materiaal van buiten het Possogebied, n. l. uit de bergstreken van het gebied der West-Toradja's en uit het Morische is verwerkt, behandelt Dr Kruyt nu het verschijnsel van *measa*. Measa onder de Posso-Toradja's is het verschijnsel, dat door een voorval of daad magische kracht ontwikkeld wordt, die voor de omgeving nadelig is en ziekte, droogte, ongeluk veroorzaakt. Kruyt behandelt dan in deze studie het measa-zijn van een aarden kookpot, die breekt, de magische invloed van het menselijk lichaam, de magische kracht van hoenders en andere vogels, de hond als magisch dier, het regen- en droogtedier en de magische kracht van bomen en planten. Deze studie over Measa werd afgesloten in 1920. In datzelfde jaar verschenen enige opstellen, in welke het resultaat van zijn onderzoekingen op zijn reizen in het gebied van verschillende stammen van Midden-Celebes werd vastgelegd. Wij willen er hier enige van noemen: De To Rongkong in Midden-Celebes, de To Seko in Midden-Celebes, de Toradja's van het gebied van de Sa'dan-, Masuppu- en Mamasa- rivieren. Bij het onderzoek in deze streken werd ook bizondere aandacht gewijd aan voorstellingen en gebruiken, liggende in de sfeer van het dynamisme. In de daarop volgende jaren werd hij geboeid door de theorieën van Perry in diens boeken „The Megalithic Culture of Indonesia" (1918) en „The Children of the Sun" (London 1923).

In dit Tijdschrift, deel LXIV (1924) besprak hij het laatstgenoemde boek, waaruit zijn ingenomenheid met beide boeken blijkt. Het eerstgenoemde boek laat zien, dat invloeden van buitenaf (andere dan

die der Hindoe's) hebben ingewerkt op de volken van de Archipel. Het is hem de aanleiding geworden een nader onderzoek in te stellen naar de megalithische cultuur in Indonesië. Deze onderzoekingen brachten hem er toe aan te nemen, dat in een vroegere cultuurperiode het zogen. Colocasiavolk in de Indonesische landen is geïmmigreerd met een dominerende dynamistische geestesgesteldheid. Een latere instroming was die van het volk der Steenhouwers, die op verschillende punten van de Archipel vaste voet hebben gekregen en daar een hogere cultuur hebben gebracht. In 1920 en volgende jaren deed hij reizen door verschillende streken van Indonesië: Timor, Rote, Sumba, Mentawai om onderzoek te doen naar de sporen van deze megalithische cultuur.

In 1928 kon hij enige weken doorbrengen onder de To Wana, de meest naar het Oosten vooruitgeschoven stam van de Oost-Toradjagroep. Een gedegen opstel over dat volk was het resultaat van deze reis. Later verschenen nog opstellen over de bevolking van de Banggai-Archipel en van het landschap Balantak, op de Oostarm van Celebes.

Een aantal resultaten van zijn volkenkundig onderzoek in het gebied van Midden-Celebes heeft hij breder uitgewerkt tot studiën, waarin hij ter vergelijking de gegevens verwerkte, die hij uit de gehele Indische Archipel verzameld had. Zo kwamen tot stand monografieën over „Het Hondenoffer in den Indischen Archipel" en over „Spelen in Indonesië."

Van het gebied der West-Toradja's had hij een omvangrijk materiaal verzameld. Hij heeft er verschillende reizen heen gemaakt. Na zijn pensionering als zendeling-leraar heeft hij zijn aandacht speciaal aan dit gebied gewijd en kon hij geruime tijd in die streken verblijf houden. Dat materiaal werd gedeeltelijk in Pendolo in het Possose bewerkt, waar hij na zijn pensionering was blijven wonen, gedeeltelijk in Nederland na zijn terugkeer. Daaruit is het monumentale werk: „De West-Toradja's" gegroeid. Dit boek bevat een onuitputtelijke schat aan gegevens over de herkomst van deze volken, hun afstammingsverhalen en mythen, hun onderlinge verhouding, hun geestesleven en maatschappelijk bestel, in een systematische beschrijving.

Door het brede, gedegen, veelomvattende volkenkundige werk van Kruyt, dat in de boeken over de Oost-Toradja's en de West-Toradja's is neergelegd, weten wij meer van deze volken dan van de bevolking van menige streek van Java.

Na zijn vestiging in Nederland in 1932 heeft hij zich, nadat het

werk over de West-Toradja's gereed gekomen was, aan een nieuwe bewerking van het boek over de Oost-Toradja's gewijd.

De methode van werken die hij op het gebied van de Zending heeft toegepast, de methode van met psychologisch en sociologisch inzicht nader treden tot het volk, dat hij in relatie wilde brengen met het Evangelie, is baanbrekend geweest, en van grote invloed op het werk van de Protestantse Zending en heeft veel sympathie voor dit werk gewekt in kerkelijke en buitenkerkelijke kringen. Over zijn zendingservaringen heeft hij menigmaal geschreven. Ook over zijn inzichten op het gebied van Zendingsmethode publiceerde hij waardevolle studiën, die nieuwe vergezichten openden voor de Zendingspractijk en stimuleerden tot nieuwe oriëntering. Van die publicaties willen wij hier noemen het boekje, bevattende vier lezingen: „De Inlander en de Zending" (Amsterdam 1907), handelende over: De Inlandsche Vrouw en de Zending, Het Communisme der Toradja's, Hoe het Evangelie door de Natuurvolken ontvangen wordt en De beteekenis van droomen in de Zending. In het boek van Prof. Dr A. M. Brouwer „Hoe te Prediken voor Heiden en Mohammedaan" is een dankbaar gebruik gemaakt van de inzichten van Kruyt. Een aantal jaren later gaf Kruyt in zijn boek „Van Heiden tot Christen" (Zendingsbureau Oegstgeest z. j.) een van zuiver aanvoelen van de Indonesische mentaliteit getuigende tekening van de ontwikkelingsgang van de Heiden die Christen wordt.

Zijn wetenschappelijke verdiensten werden erkend door de Utrechtse Universiteit, die hem ter gelegenheid van het eeuwfeest ter herdenking van haar wederoprichting in November 1913 het eredoctoraat in de theologie schonk en door het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, dat hem tot erelid benoemde.

Zo heeft dan ook deze sterke man met zijn robuste gezondheid, zijn grote werkkracht en zijn krachtige wil zijn levenseinde bereikt. Het is een rijk, vruchtbaar leven geweest, een leven van onverpoosde werkzaamheid in de dienst van Zending en wetenschap.

Hij heeft moeilijke pioniersarbeid moeten verrichten, hij heeft om de landschappen en volken van Midden-Celebes te leren kennen met Dr Adriani zware tochten moeten maken, meest te voet, hij heeft de arbeid moeizaam moeten opbouwen, maar hij heeft de vreugde gekend van de vruchten te zien rijpen van de arbeid op het gebied van de Zending en van de wetenschap. Hij heeft het Zendingswerk zien groeien en zich ontwikkelen, hij heeft mogen

zien, dat het Evangelie wortel geschoten heeft onder de Posso-Toradja's.

Hij heeft, begunstigd door de uiterlijke omstandigheden, die dit volk nog vrijwel afsloten van tot een snel tempo van vooruitgang dwingende bewegingen van buiten, op bedachtzame wijze leiding en stuwing mogen geven aan de ontwikkeling van dit volk.

Met Adriani heeft hij daarbij het gebruik en de ontwikkeling van de landstaal van eminent belang geacht, omdat zodoende de eigen aard, de eigen cultuur, het eigen wezen van dit volk zich ongestoord zouden kunnen ontplooien.

Zo heeft het volk der Posso-Toradja's het mede aan de werkzaamheid en invloed van deze geestelijke leidsman te danken, dat naar de woorden van Adriani in zijn artikel „Toradjase karaktertrekken" „de vroegere stilstand niet plotseling is omgezet in een geforceerde marsch, maar in een levensgang, die met werkelijke blijdschap door het geheele volk kon worden volgehouden."

Figuur uit de periode van Indonesië, die nu achter ons ligt, heeft Dr Alb. C. Kruyt betekenis voor het Indonesië van heden, omdat hij door zijn werk in wijde kring inzicht geschonken heeft in het eigen wezen en de levensuitingen van een Indonesisch volk.

H. v. d. VEEN.

Epigrafische aantekeningen

door

L. C. DAMAIS

I. Lokapāla — Kayuwangi.

Er is wel eens getwijfeld aan het bestaan van een koning Lokapāla. De meest bekende oorkonde, die een koning van die naam vermeldt, is de inscriptie van Kuṭi, door Cohen Stuart gepubliceerd als K.O. II, een copie uit de Majapahitse tijd.

In zijn Pararaton-uitgave heeft Brandes een uitvoerig betoog gehouden (p. 112-116) tegen de echtheid van deze oorkonde. Hij eindigt met te zeggen (p. 116), dat „No II niet is een oorkonde van oudere dagteekening, slechts in zooveel lateren tijd gecopieerd, maar wel een soort van later maakwerk van de alleronbeholpenste soort".

Men begrijpt, dat Brandes al zijn krachten gebruikte om de legende van het bestaan van Majapahit in de 8ste eeuw Çaka uit de wereld te helpen. Nu echter blijkt, zoals wij elders hopen aan te tonen, dat de oorkonde van Kuṭi op een echte oorkonde teruggaat, hoezeer ook de bewoordingen van deze copie van het verloren origineel mogen verschillen. Men kan dus K. O. II niet zonder meer terzijde leggen.

Een ander document, waarin een Lokapāla vermeld wordt, is de oorkonde van Kañcana (oorkonde A van Gĕḍangan), gedateerd 782 Çaka. Krom heeft getracht aan te tonen, dat dit jaartal een verschrijving van den copiïst moet zijn voor 872 Çaka (zie dit Tijdschrift 56, 1914, p. 483 en Hindoe-Javaansche Geschiedenis, p. 221-224). Het is trouwens de enige keer, dat Krom het bestaan van Lokapāla bespreekt. Door zijn correctie op de dateringen brengt hij dezen Lokapāla in verband met den overgrootvader van Airlangga, vermeld in het Sanskrit gedeelte van de oorkonde van Pucangan (de zg. Calcutta-steen) van 963 Çaka.

Ofschoon de inscriptie van Kañcana — een copie uit de regeringsperiode van Hayam Wuruk — blijkens vele details ons een „gemoderniseerde" versie geeft van het origineel, is zij, zoals blijkt uit de kalendarische gegevens, tot een oorkonde van 782 Çaka terug te voeren en kan dus niet van 872 of welke andere datum ook uit de

9de eeuw Çaka dateren. Wij moeten derhalve de mogelijkheid nagaan van het bestaan van een Lokapāla in de 8ste eeuw Çaka, een vraagstuk dat Krom onbesproken liet.

In dit Tijdschrift 75, 1935, p. 437-443 heeft Stutterheim een oorkonde uit het Zuidergebergte (in het vervolg oorkonde van Wuatan Tija te noemen) besproken, waarin een Çrī Mahārāja Rake Lokapāla vermeld wordt. Het jaartal is door Stutterheim als 802 gelezen, echter met enige aarzeling. We hebben de kalendarische gegevens, zoals ze door Stutterheim gelezen werden, niet kunnen herleiden. Aangezien als *sadwara h(y)a* gegeven wordt, wat onmogelijk is, moet er ergens een fout schuilen. Waar deze fout lag, hebben we niet kunnen ontdekken. Het archief van de Oudheidkundige Dienst bezit helaas geen enkele reproductie van de datering van deze oorkonde (een inktafdruk van de zijde door Bosch gepubliceerd in O. V. 1926, p. 60, is het enige, dat in het Archief te vinden is). Wij konden Stutterheim's lezing dus niet controleren. Aangezien echter de twijfelachtige cijfers, 8 en 0, moeilijk met andere te verwarren zijn (de 2 is volgens Stutterheim „vrij zeker"), kan men voorlopig aannemen, dat de fout niet in het jaartal schuilt en dat deze Rake Lokapāla in de tijd van Kayuwangi kan hebben geleefd.

Stutterheim eindigt zijn artikel met de volgende mededeling:

„In de tweede plaats dienen wij ernstig met de mogelijkheid rekening te houden, dat er een Çrī Mahārāja Rake Lokapāla moet bestaan hebben en wel in de eerste helft der 10e of de laatste helft der 9e eeuw A. D."

In een noot op p. 443-444 vermeldt Stutterheim de vondst van een inscriptie op de heuvel van Ratu Båkå, in het Sanskrit maar in Oud-Javaans schrift, gedateerd 778 Çaka en waarin hij in de eerste regel *maṇimakuṭādhirājallokapāla* leest. Stutterheim vraagt zich af of verband tussen de Lokapāla van de koperplaat, die van Gĕḍangan (Kañcana) en de laatste van Ratu Båkå kan bestaan. Hij zegt verder: „Mochten al deze Lokapāla's tot één behooren samen te smelten, dan moet dit een machtig vorst geweest zijn, die zoowel over Midden- als over Oost-Java het bewind voerde. Voorzichtigheid is hier echter geboden in verband met hetgeen Krom in Geschiedenis, pag. 221 vlgg. opgemerkt heeft".

Hoewel Stutterheim volkomen gelijk had, zoals wij hieronder zullen zien, eindigt hier zijn betoog met een vraagteken. Opmerkelijk is het, dat noch hij noch Krom een woord zegt over de oorkonde van Kuṭi (K.O. II). Het vernietigende oordeel van Brandes was voor hen blijkbaar voldoende.

Indien we nu de gegevens, die tot die tijd ter beschikking stonden samenvatten, komen we tot de volgende resultaten:

a. Oorkonde van Kuṭi K.O. II: Jaartal 762 Çaka = 18 VII 840 A.D.

De titels van den koning luiden:

Çrī Mahāraja Çrī Lokapala Hariwangçotunggadewanāma rājābhiṣeka.

b. Oorkonde van Kañcana (Kern, Verspr. Geschr., VII: 32) van 782 Çaka = 31 X 860 A.D.

De titulatuur luidt:

Çrī Mahārāja Çrī Bhuwaneçwara Wiṣṇusakālātmaka Digwijaya Parakramotunggadewa Lokapalalañcana.

Deze twee oorkonden zijn copieën uit de Majapahitse tijd.

c. Oorkonde van Ratu Båkå in het Sanskrit. Nog niet gepubliceerd. Jaartal 778 Çaka zonder verdere datering = 856 A. D.

Onze lezing van de eerste regel verschilt enigszins van die van Stutterheim:

1. //o// swastir bhawatu o maṇimakuṭawirājallokapālai
2. rwṛto yaḥ . . . .

De *ṭa* is onduidelijk, maar het kan moeilijk een ander woord zijn dan *makuṭa*.

Het woord Lokapāla komt dus hier niet voor als een naam maar in het meervoud in zijn betekenis van „Hoeders der Windstreken". Het is echter mogelijk, dat dit een toespeling zou zijn op den toen regerenden koning, indien deze Lokapāla heette.

d. De oorkonde van Wuatan Tija door Bosch en Stutterheim uitgegeven: O. V. 1925, p. 171 vlgg. (zijden 2a en 2b); O. V. 1926, p. 60 (zijde 1a fungerende als 3a); T.B.G. 75, 1935, p. 439-440 (zijde 1b, begin van de oorkonde met datering).

Jaartal? 802 Çaka = ? 880 A. D.

De titels luiden:

Çrī Mahārāja Rake Lokapāla.

De uitdrukking komt twee keer voor: in 2b regel 2 en 1a (= 3a) regel 4.

De soberheid van het originele stuk valt dadelijk in het oog vergeleken met de langere titels van de twee latere copieën. Een moeilijkheid vormt echter het feit, dat het woord *Lokapāla* hier voorafgegaan wordt door de titel *Rake*. Zoals men weet pleegt *Raka i* (*Rakai, Rake, Rakarayān* of *Rakryān*) door een plaatsnaam (apanagenaam) gevolgd te worden, tenzij nog een andere titel gebezigd wordt bv. *Rakryān Mapatih* enz. Er heerst echter in de Indonesische wereld een grote vrijheid ten opzichte van namen en een Lokapāla

of Çrī Lokapāla als plaatsnaam, ofschoon onbekend, is op zichzelf niet uitgesloten. Het kan ook zijn, dat de uitdrukking *Rake Lokapāla* van de oorkonde van Wuatan Tija een afkorting is van *Rake . . . Çrī Lokapāla.*

Hoe het ook zij, de gegevens zijn te fragmentarisch om iets anders daarvan af te kunnen leiden, dan dat er, vóór den Lokapāla van de oorkonde van Pucangan, één of meer personages bestaan hebben, die *Lokapāla* als naam of als honorifieke titel hadden. Nieuwe documenten waren dus nodig om zekerheid daaromtrent te kunnen verkrijgen.

Gelukkig is er onder de stenen, die in het Museum te Batavia bewaard worden, één van Caṇḍi Argåpurå, onder het nummer D 81, sinds 1890 in de Archaeologische Verzameling, waarvan echter slechts de 5 eerste regels als O. J. O. VIII gepubliceerd werden. Wij zullen deze inscriptie de oorkonde van Wanua Tengah I noemen.

Een andere steen, duplicaat van deze oorkonde, is „in loco" gebleven. Het verheugde ons te kunnen constateren, dat de Oudheidkundige Dienst ook van die steen oude, maar nog bruikbare, afprenten bezit, nl. No. 117 en 118. Wij zullen hier deze tweede steen de oorkonde van Wanua Tengah II noemen. De twee redacties, die parallel lopen, helpen de tekst vaststellen.

Brandes (O. J. O. VIII) en Krom (T. B. G. 53, 1911, p. 243) lazen het jaartal als 786 Çaka. Het moet zijn 785 en de Westerse datum is 10 VI 863 A. D.

In T. B. G. 70, 1930, p. 161 vermeldt Dr. Goris de beschreven steen D 81 (Mus. Bat.) waarvan hij het jaartal ook als 786 leest, en welke hij toeschrijft aan koning Raka i Pikatan. Zo doet ook Krom in Stapel's Geschiedenis van Ned.-Indië, I, p. 167. De uitvaardiger van de oorkonde is inderdaad een Raka i Pikatan maar niet de koning van die naam [1]), zoals blijkt uit het vervolg van de inscriptie.

Wij geven hieronder de transscriptie van de voor ons doel belangrijke regels van beide oorkonden: [2])

Wanua Tengah I D 81 (1) // swasti sakawarṣātīta 785 jīṣṭamāsa tithi . (2) pañcamī
Wanua Tengah II afp. 117 (1) // swasti çakawarṣātīta 785 jīṣṭamāsa tithi . pañcamī
D 81 kṛṣṇapakṣa . pa . ka . wṛ . wāra hana yy umaḥ(3)nya tatkāla rakai
afp. 117 kṛṣṇapakṣa . pa . ka . wṛ . wāra ha(2)na yy umaḥnya tatkāla rakarayān

---

[1]) Of, juister gezegd, de koning, die als apanagetitel Raka i Pikatan voert.

[2]) De blanco ruimten duiden geen leemten in de transscriptie aan. Ze dienen slechts om de overeenkomstige woorden van beide oorkonden onder elkaar te brengen.

D 81 pikatan pu manukū manusuk ṣī(4)ma ri wanua tangngaḥ sawaḥ damak ri
afp. 117 pikatan pu manuko manusuk ṣema ri wanua tangngaḥ (3) sawaḥ ri
D 81 kasugiḥhan . (5) winiḥnya bariḥ 3 / ratu tatkāla
afp. 117 kasugihan bariḥ tallu winiḥnya satu watang hamat // ratu tatkāla
D 81 rakarayān kayuwangi (6) pu lokapāla . patiḥ rakarayān wka pu manūt .
afp. 117 rakarayān (4) kayuwangi pu lokapāla patiḥ rakarayān wka pu manūt .
D 81 sirika(7)n — — *ha* . halaran pu wīryya . panggi*l* *hy*ang . . . .
afp. 117 sirikan pu ba*hā* . halaran (5) pu wīryya . panggil hyang . . . .

Vele details in de spelling zouden een aparte studie vereisen: *saka* naast *çaka*; *jiṣṭa* in beide oorkonden; *rakarayān* hier duidelijk synoniem met *rakai*; *pu manukū* naast *pu manuko*; *ṣema* naast *ṣima*; *kasugiḥhan* naast *kasugihan*. Maar dit zou ons te ver voeren.

Wezenlijk verschil tussen de twee oorkonden is slechts te vinden in regel 3 van afp. 117, waar de mededeling *satu watang hamat* in D 81 totaal ontbreekt, terwijl de woorden *winiḥnya bariḥ 3* van D 81 in afp. 117 *bariḥ tallu winiḥnya* geworden is. Terloops gezegd, is het een van de weinige gevallen in de Javaanse palaeografie waar de waarde van een cijferteken direct geverifiëerd kan worden.

Het belangrijkste is echter wel, dat uit deze twee oorkonden onomstotelijk komt vast te staan, niet alleen dat een koning Lokapāla bestaan heeft, maar vooral dat Pu Lokapāla in werkelijkheid de *naam* is van den vorst, die reeds lang bekend is onder zijn *titel* van Raka i Kayuwangi. Voorzover het epigrafisch materiaal het mogelijk maakt zich daarover uit te spreken, wordt Pu immers altijd gevolgd door een persoonsnaam. Uitzonderingen op deze regel zijn slechts schijnbaar.

De historiciteit van koning Lokapāla staat dus nu vast. Voorts wordt het bewind van Kayuwangi, dat blijkens oorkonde I van Polèngan in 794 Çaka een feit geworden was, thans tot 785 Çaka teruggebracht.

Het is nu wel verleidelijk de Lokapāla van de oorkonde van Kañcana met Kayuwangi te vereenzelvigen. De uitdrukking *Lokapālalañcana* zou dan dezelfde waarde hebben als *Jayabhayalañchana* van de oorkonde van Gurit (1058 Çaka) en moet waarschijnlijk aan den copiïst toegeschreven worden. Het woord *lañchana* of *lañcana* wordt immers slechts gebruikt vanaf de zgn. Kaḍirische Dynastie.

Voorts is er nog de Sanskrit oorkonde van Ratu Båkå uit 778 Çaka, die ook aan Kayuwangi toegeschreven kan worden, indien men aanneemt, dat de uitdrukking *Lokapālair* een toespeling is op de naam van den regerenden vorst.

De oorkonde van Wuatan Tija past volkomen in dit historisch kader, indien het jaartal door Stutterheim juist gelezen is. Dat de titel Rake vóór Lokapāla gebruikt wordt, blijft voorlopig onverklaard, tenzij men aanneemt, zoals wij het boven hebben gedaan, dat de uitdrukking een afkorting is van Rake (Kayuwangi Pu) Lokapāla.

Nu blijft nog de oorkonde van Kuṭi over. Aangezien thans zeker is, dat in 772 Çaka de koning de Raka i Pikatan was (zie de twee oorkonden van Tulang Air beneden, sub VI), lijkt het zeer onwaarschijnlijk, dat Kayuwangi reeds in 762 Çaka aan het bewind zou zijn geweest. Het is mogelijk, dat de titulatuur hier geen vertrouwen verdient en dat de *citralekha* een onduidelijke term of titel in het origineel door een hem beter bekende naam heeft vervangen. Het bestaan van een anderen Lokapāla (of, juister gezegd, van een anderen koning, die Lokapāla onder zijn namen of titels zou hebben), ofschoon theoretisch mogelijk, kan niet zonder nieuwe documenten aangenomen worden.

Het is dus voorlopig veiliger de oorkonde van Kuṭi nog uit de rij der historisch betrouwbare oorkonden uit te schakelen.

De conclusie is dus:

De vorst Raka i Kayuwangi Pu Lokapāla heeft misschien sedert 778, zeker van af 785, tot op zijn minst 804 Çaka geregeerd.

II. Kāmeçwara I — Bāmeçwara.

In zijn Hindoe-Javaansche Geschiedenis, waar hij de tot die tijd bereikte resultaten samenvat en aanvult, schrijft Krom (p. 289-293) den zgn. koning Kāmeçwara I vier inscripties toe, ofschoon hij, voor twee daarvan (Brumbung en Caṇḍi Tuban) uit de afprenten meent te constateren, dat er in feite Bāmeçwara staat. Van de steen van Plumbangan verklaart hij integendeel, dat er „zonder den minsten twijfel" Kāmeçwara te lezen staat. Van de steen van Pikatan zegt hij niet met zoveel woorden, dat er Kāmeçwara op staat in plaats van Bāmeçwara zoals Brandes eerst las (O.J.O LXVII). Ondanks de „geringe twijfel aangaande den naam", die Krom nog had wegens zijn lezing van de afprenten, concludeert hij (p. 290):

„Zooals de zaak thans staat, is het het meest aannemelijk, dat de koning die sinds 1116 regeert, den naam draagt van Kāmeçwara".

Er zijn thans 5 stenen, door een koning uitgevaardigd, wiens titulatuur o. a. de typische uitdrukking Sakalabhuwaṇatuṣṭikāraṇa bevat.

Deze vijf oorkonden zijn:

a. de steen van Padlĕgan I (Pikatan I) van 1038 Çaka (O.J.O. LXVII),

b. de steen van Panumbangan (Plumbangan) van 1042 Çaka (niet 1062 noch 1052!) (O. J. O. LXIX),

c. de steen van Gĕnĕng (Brumbung I) van 1050 (niet 1037!) Çaka, niet gepubliceerd,

d. de steen van Caṇḍi Tuban van 1051 Çaka, niet gepubliceerd,

e. de steen van Tangkilan van 1052 Çaka, niet gepubliceerd.

Deze laatste steen was Krom onbekend.

Brandes las op de steen van 1038 de naam van den koning als Bāmeçwara met als tweede mogelijkheid Parameçwara.

Voor de steen van Panumbangan las hij integendeel Parameçwara met als alternatieve lezing Bāmeçwara.

In zijn artikel over de vorsten van Kĕḍiri (T. B. G. 56, 1914, p. 242-252) geeft Krom de titulatuur uit de Kĕḍirische oorkonden. Voor de in O. J. O. reeds gepubliceerde inscripties neemt hij echter eenvoudig de lezing van Brandes over, zonder commentaar. Voor de steen van Panumbangan vermeldt hij de alternatieve lezing van Brandes (Bāmeçwara) echter niet.

In O.V. 1915, p. 69 wordt de vondst van de steen van Caṇḍi Tuban vermeld (thans Museum Batavia D 152). Krom leest daar de koningsnaam Kāmeçwara, zonder de verdere titulatuur te vermelden.

In T. B. G. 57, 1916, p. 517 vermeldt Krom het bestaan van twee koningen, die de naam Kāmeçwara dragen, één bekend uit een oorkonde van 1051, de ander uit een oorkonde van 1107 Çaka.

In zijn studie „Historische gegevens uit Smaradahana" (T.B.G. 58, 1919, p. 461-492) vertelt Dr. Poerbatjaraka, dat hij Van Stein Callenfels gevraagd heeft om op de steen zelf na te gaan, of de oorkonde van Pikatan werkelijk Bāmeçwara als uitvaardiger opgaf. Van Stein Callenfels antwoordde dat, na nauwgezet onderzoek, op de steen Kāmeçwara te lezen stond. Dr. Poerbatjaraka concludeerde daaruit, dat voor de steen van 1062 (in werkelijkheid 1042), de lezing Parameçwara van Brandes in Kāmeçwara te veranderen was.

In een naschrift van Bosch (T.B.G. 58, 1919, p. 490-492) bevestigde deze geleerde voor de steen van „1062" de conjectuur van Dr. Poerbatjaraka door te zeggen, dat Brandes zich verschreven heeft en dat op de rechterzijkant van de steen heel duidelijk „Kāmeçwara" en niet „Parameçwara" te lezen staat. De alternatieve lezing van Brandes, Bāmeçwara, wordt ook hier niet vermeld.

Bosch bevestigde tevens, dat de titulatuur van de stenen van 1038, 1051, „1062" en van de nog onontcijferde steen van Brumbung dezelfde elementen bevatten.

In T. B. G. 59, 1919-1921, p. 419-424 wordt Brandes' lezing van het jaartal van de steen van Panumbangan (1062) in 1052 verbeterd. Thans blijkt, dat dit jaartal ten rechte 1042 moet luiden. Krom heeft bij zijn weergave van het cijfer van de oorkonde (zie p. 422 aftekening *e*) boven dit cijfer een krul gezien, die er in werkelijkheid niet is.

In Jaarboek B. G. 1934, p. 109 waar in de lijst van aanwinsten de steen van Caṇḍi Tuban vermeld wordt, is als naam van den koning Rāmeçwara opgegeven. Aangezien deze lezing nergens anders vermeld werd, vermoeden wij dat het een drukfout is voor Kāmeçwara.

Dat deze vier (thans vijf) oorkonden door denzelfden koning uitgevaardigd werden, is boven elke twijfel verheven. De titulatuur is precies gelijk afgezien van het woord *sarwwa* op de steen van 1038 dat in de andere stenen ontbreekt, zoals Krom in een noot (H.J.G., p. 290 n. 5) opmerkt.

De vraag is dus: Hoe luidt de naam van den koning?

Wij hebben voor de vijf stenen de afprenten bestudeerd, zomede voor de oorkonde van Caṇḍi Tuban de steen zelf, die in het Museum aanwezig is (D 152).

Wij kunnen de naam van den vermeenden Kāmeçwara I niet anders lezen dan Bāmeçwara. Dit is dus de lezing van Brandes voor de steen van 1038, terwijl hij dezelfde naam als alternatieve lezing gaf voor de steen van „1062". Het is mogelijk, dat de keuze van de ene vorm voor de oudste oorkonde en van de andere voor de jongste het gevolg is geweest van de lezing van het jaartal als 1062. Want anders ontstond een ongerijmdheid, die maakte, dat de koning van 1038 weer in 1062 optrad, nadat een andere vorst (Jayabhaya) in 1057 een oorkonde uitgevaardigd had. Toen de identiteit van de uitvaardigers van deze twee oorkonden vast stond, probeerde Dr. Poerbatjaraka de moeilijkheid te omzeilen door een theorie op te bouwen van twee naast elkaar regerende vorsten, terwijl Krom het jaartal 1062 in 1052 corrigeerde. Nu de lezing 1042 blijkt te luiden, is deze moeilijkheid eveneens verdwenen.

Wat de naam van den vorst betreft, staat de zaak palaeografisch als volgt:

Zoals men weet, kent het Oud-Javaanse schrift meer dan één teken om een lange *ā* uit te drukken. De „gewone" vorm is eenvoudig een nieuw been naast de akṣara . Voor bv. de *pā* echter, gaat dit nieuwe been niet van de rechterkant van de letter uit (in welk geval de akṣara een *hā* zou worden), maar begint boven de linker

ophaal van de letter. Het *ā*-teken wordt dan een kromme lijn. Een soortgelijk teken wordt ook gebruikt voor de *hā*, de *dhā*, enz.

In de Kaḍirische periode, wordt deze variëteit van lange *ā* een sierlijke spiraalvormige krul boven het betrokken letterteken met een neerhaal die rechts van de akṣara komt te staan. De akṣara's die dit *ā*-teken krijgen (voor de lange *ā* en ook, uiteraard, voor de o), zijn niet in alle oorkonden dezelfde, maar het wordt bij voorkeur voor de *pā*, *ṣā*, *yā*, *lā*, en *bā* gebruikt. Het is het geval in deze vijf oorkonden. Een akṣara zoals de *nā*, de *dā*, de *kā* of de *wā* bijv. heeft in deze schriftsoort *nooit* een spiraalvormige lange *ā*.

De afprenten zijn meestal vrij onduidelijk en de enige steen die te onzer beschikking stond (D 152) is ook zeer verweerd. Het verschil echter tussen een *bā* en een *kā* is zó groot dat, indien iets van de akṣara's te onderscheiden is, elke twijfel dienaangaande uitgesloten is.

a. De steen van 1038 heeft onmiskenbaar een *bā* in de koningsnaam met dezelfde spiraalvormige lange *ā* als in de woorden *bārunya* (achterkant regel 1), *wyatipāta* (idem), *puṣā* (idem).

De lettergreep *kā* is te vinden in *kāraṇa* (rechterzijkant regel 1) en verschilt volkomen van de eerste akṣara van de koningsnaam. De lezing van Brandes is dus correct.

b. Op de steen van 1042 vindt men dezelfde spiraalvormige *ā* in de koningsnaam, en ook in de woorden *bāyabyamaṇḍala* (voorkant regel 2), *digjayo* (id. regel 3) en *umingsor* (id. regel 3).

De gewone lange *ā* in *kā* vindt men in het woord *irikā* (voorkant regel 2). De lezing Bāmeçwara is dus ook hier verzekerd.

c. Hetzelfde geldt voor de steen van Gĕnĕng (Brumbung I) van 1050 Çaka, nog niet gepubliceerd. Er staat Bāmeçwara en niet Kāmeçwara.

d. Voor de steen van Caṇḍi Tuban bevestigt de lezing van de steen zelf, wat de afprent te lezen geeft. De *Bā* in de koningsnaam is op de steen bij gunstige belichting duidelijk te zien.

e. Ten slotte de steen van Tangkilan waarvan Knebel zei (R.O.C. 1908, p. 282): „Geen enkele letter is er meer op te onderscheiden." De Inventaris, iets voorzichtiger (R.O.D. 1915, p. 284, No. 1922) zegt: „Een beschreven steen, waarop nog enkele letters te onderscheiden zijn . . . ." Welnu, deze oorkonde geeft ook ons een duidelijke Bāmeçwara te lezen. Het enige verschil in de titulatuur is dat er tussen de titel Rake Sirikan en de naam Çrī Bāmeçwara nog 5 of 6 akṣara's zijn, die wij niet vermochten te ontcijferen.

De conclusie is dus, dat de eerste ons bekende vorst van de Kaḍirische Dynastie Bāmeçwara heet. [1])

De zgn. Kāmeçwara II van de geschiedenisboeken wordt dus Kāmeçwara zonder meer.

Een andere consequentie van dit feit is, dat de Smaradahana uit het begin van de 12e eeuw Çaka dateert en niet uit het midden van de 11e eeuw.

Als bijkomstige bijzonderheid kunnen we nog vermelden, dat op de ongepubliceerde steen van Kahyunan van 1082 Çaka, de naam van den Rakryan Kanuruhan luidt, voorzover leesbaar (voorkant regel 5):

Çrī Içānendra — — — la Parakramāpratīhata Wīryyapra — —

Dezelfde persoon wordt ook vermeld in de oorkonde van Padlĕgan II (Pikatan II) van 1081, echter in een andere functie.

Aangezien de Çrī Içānadharmma, die volgens de Smaradahana de vader is van Kāmeçwara, geen koning zal zijn geweest, is het verleidelijk de twee vormen als varianten van dezelfde naam te beschouwen. Voorzichtigheid is echter geboden.

III. Çṛngga — Kṛtajaya.

Als basis voor een discussie van dit vraagstuk, kunnen wij niet beter doen dan eerst de beschouwingen van Krom in zijn Hindoe-Javaansche Geschiedenis (p. 299-301) weer te geven. Wij zullen daarna aan de hand van de bestaande documenten nagaan, in hoeverre zijn betoog juist is.

Krom zegt op p. 299:

„Wat de oorkonden aangaat, zijn na Kāmeçwara II nog twee koningen van Kaḍiri bekend, Çṛngga en Kṛtajaya. De eerste heeft vijf oorkonden nagelaten (noot: Aan de vijf, opgegeven in T. B. G. 56 (1914) p. 246 moet één worden toegevoegd, terwijl de laatste vervalt; zie beneden), waarvan de jaartallen van 1194 tot 1200 reiken, de tweede is de vorst, tijdens wien het rijk ten onder is gegaan. Het is dus zonderling een steen te vinden (noot: Van Sapoe-angin (Toeloeng-agoeng); Inv. no. 2006. Uitgegeven door Crucq in Oudh. Versl. 1929 p. 271 sq.), die begint met een sĕngkala-jaartal 1190 en in het midden, boven een zegel in een medaillon met gevleugelde schelp op een halve maan, duidelijk: *Kṛtajaya* te lezen geeft. Die naam keert ook in den tekst terug, zonder koningstitel. De steen levert trouwens ook

1) Wij zullen beneden in Aantekening IV uiteenzetten, warom wij Çrī Jayawarṣa Çāstraprabhu niet als eerste koning van deze dynastie kunnen beschouwen.

geen vorstelijk edict, maar behelst de stichting van een godsdienstige kreits (maṇḍala), geschenk van Kṛtajaya. Het zegel is als het ware midden in den tekst gedrukt, en onder tegen den steen kruipt een hagedis. Tegen den gevleugelden schelp is in het klein (bl. 300) de figuur aangebracht, die zelf het middelpunt zal vormen van de zegels van Çṛngga zoowel als Kṛtajaya op hun officieele oorkonden, en die de schuin op een der hoeken staande rechthoek, getrokken om een kleineren rechthoek lijkt te zijn. Is Kṛtajaya misschien nog in de functie van kroonprins, yuwarāja, en is hij eerst later, na Çṛngga, zelf koning geworden? Zoo neen, dan wordt het noodzakelijk een Kṛtajaya I van 1190 te onderscheiden van den Kṛtajaya II uit 1222".

Na de oorkonden, die op naam van Çṛngga staan in beschouwing te hebben genomen, zegt verder Krom (p. 301):

„Een laatste inscriptie, die op naam van Çṛngga is gepubliceerd (O.J.O. LXXVII), is ten rechte uitgegaan van Kṛtajaya; Çṛngga's aarzelend herstelde naam staat er stellig niet, doch wel is boven het zegel in een lijstje *Kṛtajaya* gezet, en blijkt ook uit het vervolg der oorkonde, dat deze de uitvaardiger is. De steen komt uit Watĕs-Koelon bij Toeloeng-agoeng; . . ."

Verder nog op dezelfde pagina:

„Een gedateerd stuk uit dezen tijd is een steen van onbekende afkomst (noot: Thans Mus. Batavia; uitgegeven door Crucq l. l. p. 279) bevattende aan de ééne zijde in een soort Nāgarī-letters Kṛtajaya de Garuḍamukha als zegelmerk, en de afbeelding van een pĕndapa en aan de andere zijde een inscriptie, die de stichting eener viervoudige kluizenarij (āçrama) in 1216 vermeldt."

Deze laatste inscriptie kunnen we direct uitschakelen door te constateren, dat Crucq niet nauwkeurig is geweest in zijn publicatie van de steen, die thans in het Museum te Batavia het nummer D 179 draagt. Krom heeft eenvoudig de mededeling van Crucq afgedrukt.

Op de ene zijde van D 179 staat noch een pĕṇḍapa, noch een Garuḍamukha als zegel. Er wordt daar een poort afgebeeld met een kālakop. Links beneden ziet men de kop van een dier met lange (zgn. flap-)oren. Voorts staat er niet Kṛtajaya „in een soort Nāgarī-letters". Het schrift is Oud-Javaans. Eerst vindt men een leesteken, blijkbaar door Crucq *kṛ* gelezen. Daarnaast een akṣara, die het meest op een *ca* lijkt. Onder, in zeer duidelijke Oud-Javaanse tekens de akṣara *jña* Wij zullen ons niet wagen een verklaring te geven van deze lettertekens. De steen is trouwens van beneden afgebroken en noch de afbeelding, noch de lettertekens zijn dus volledig. Het zij voldoende

hier te constateren, dat de akṣara's onmogelijk de naam Kṛtajaya kunnen voorstellen.

Blijven dus over:

a. de kleine steen van Sapu Angin (thans Mus. Batavia D 139, en niet, zoals Crucq in O. V. 1929, p. 271 zegt, D 129) van 1112 Çaka;

b. de oorkonde van Kĕmulan van 1116 Çaka (O. J. O. LXXIII);

c. de oorkonde van Caṇḍi Panataran van 1119 Çaka (O. J. O. LXXIV);

d. de oorkonde van Galunggung (Panjĕrrĕjå) van 1122 Çaka, nog niet gepubliceerd;

e. de zeer verweerde steen van Biri (thans Mus. Batavia D 1) van ? 1124 Çaka (O. J. O. LXXVI);

f. de steen van Lawadan (Watĕs Kulon) van ? 1127 Çaka (O. J. O. LXXVII).

De steen van Subhaṣitā (Caṇḍi Pĕrtapan) van 1120 Çaka (O. J. O. LXXV) en die van Sirah Kĕting van 1126 Çaka, die noch Çṛngga noch Kṛtajaya vermelden, laten we hier buiten beschouwing. De steen van Sirah Kĕting wordt trouwens verderop behandeld (zie Aantekening IV).

Toen wij de afprenten van de steen van Lawadan (Watĕs Kulon) bestudeerden, bleek ons dat, voor zover deze afprenten een oordeel mogelijk maken, de uitspraak van Krom als zou de naam van Çṛngga er „stellig niet" in staan, zeker onjuist is. Men kan op deze plaats onmogelijk Kṛtajaya lezen en wat te onderscheiden valt kan niet anders dan als Çṛngga geïnterpreteerd worden, zoals Brandes het deed.

Het staat nu aan de andere kant wel vast, dat Kṛtajaya een keer op de oorkonde verder voorkomt, zonder Çrī Mahārāja-titel (O. J. O. LXXVII voorzijde regel 22, in werkelijkheid, zoals blijkt uit de afprenten, regel 23) en nog een andere keer met Çrī Mahārāja (achterzijde regel 7) in een verband waar inderdaad duidelijk blijkt, dat de uitvaardiger Çrī Kṛtajaya heet. Hoe is dat te rijmen?

Een nauwkeuriger onderzoek van al de aanwezige afprenten en van de enige grote steen van Çṛngga in het Museum te Batavia (oorkonde van Biri D 1) heeft de volgende resultaten opgeleverd:

a. Van de steen van Sapu Angin van 1112 Çaka, kan men dadelijk zeggen, dat uit het ontbreken van elke koninklijke titel duidelijk blijkt, dat Kṛtajaya toen geen koning was, dat hij, zoals Krom suggereert (wat zeer aannemelijk is) toen reeds kroonprins was of niet. De aanwezigheid van een zegel maakt het in ieder geval zeker, dat hij tot de koninklijke familie behoorde.

b. In de oorkonde van Kĕmulan van 1116 Çaka (O. J. O. LXXIII) vindt men:

Pāduka Çrī Mahārāja Çrī Sarwweçwara Triwikramāwatārānindita Çṛnggalañchaṇa Digwijayotunggadewanāma.

c. In de oorkonde van Caṇḍi Panataran van 1119 Çaka (O. J. O. LXXIV) luidt de titulatuur:

Pāduka Çrī [Mahārāja Çrī Sarwwe] çwara Triwikramāwatārānindita Çṛnggalañchana Digjayotunggadewanāma.

d. Op de steen van Galunggung van 1122 Çaka (niet gepubliceerd) leest men:

Pāduka Çrī Mahārāja Çrī Sarwweçwara Triwikramāwatārānindita Çṛnggalañchaṇa Digjayotunggadewanāma,

Op één lettergreep na is de titulatuur op deze drie stenen gelijk (in 1116 Ç. *Digwijayo-* en in de twee andere *Digjayo-*).

e. De steen van Biri is zeer beschadigd. We construeren het jaartal als 1124 Çaka (?). Het weinige, dat van de titulatuur nog over is, laat ons een nieuw element zien (zie O. J. O. LXXVI):

. . . . watārānindita Parakrama Çṛngga Digja . . . .

Het woord *lañchana* wordt hier niet gebruikt. Daarentegen ziet men *Parakrama* voor het eerst verschijnen.

f. De laatste steen, van Lawadan, van 1127 (?) Çaka (O.J.O. LXXVII) geeft ons te lezen:

Pāduka Çrī Mahārāja Çrī Sarwweçwara Triwikramāwatārānindita — — — — Çṛngga — — Digjayotunggadewanāma.

Het onleesbare gedeelte vóór *Çṛngga* geeft ruimte genoeg voor een eventueel *Parakrama*, maar op de afprent is niets meer te onderscheiden. Na het woord *Çṛngga* lijkt de ruimte wat onvoldoende voor een eventueel *lañchana*. Geen lettergreep is echter ook hier met zekerheid te lezen.

Wat de zegels betreft hebben de drie eerste grote oorkonden geen naam in het zegel. Anders is het met de steen van Lawadan, die duidelijk de naam Kṛtajaya in het zegel te lezen geeft, zoals Krom opgemerkt heeft.

Maar ook de steen van Biri (D 1) heeft ook op het zeer verweerde zegel Kṛtajaya (zonder omlijsting), zoals wij konden constateren uit een onderzoek van de steen zelf. Aangezien de naam Çṛngga in deze inscriptie overduidelijk is en niet bestreden kan worden, moet men een andere verklaring zoeken voor het schijnbaar voorkomen, op één oorkonde, van twee uitvaardigers.

Men begint te vermoeden, dat misschien Çṛngga en Kṛtajaya één

en dezelfde koning zijn. Het bewijs is gelukkig in de tekst van de oorkonden zelf te vinden.

In die tijd wordt in de loop van de inscriptie de oorkondesteen vermeld met aanhaling van de zegelnaam. Zo vinden wij op de steen van 1116 Çaka op regel 11 van de voorzijde, bij Brandes (O. J. O. LXXIII):

b. mapratiṣṭa ring linggopāla taṇḍān kṛ . . . .

Een nauwkeurige studie van de afprent heeft ons de mogelijkheid gegeven het *kṛ* . . . van Brandes in te vullen in *kṛta/jaya*. Het schuine streepje duidt aan de overgang van de voor- naar de rechterzijkant.

c. De overeenkomstige passage in de steen van 1119 (regel 8 van de rechterzijkant) is — op de afprent tenminste — volkomen onleesbaar.

d. De oorkonde van 1122 (ongepubliceerd, afprenten 41-43) heeft duidelijk op regel 6 van de rechterzijkant:

munggwing linggopāla taṇḍān kṛtajaya —/

Ons vermoeden wordt langzamerhand zekerheid.

e. De steen van Biri is te verweerd om ons van enige hulp te zijn.

f. Op de steen van Lawadan vindt men weer, bij O. J. O. LXXVII regel 5 (in werkelijkheid regel 6):

munggwing linggopāla taṇḍa kṛta /

Op de afprent hebben we dit kunnen aanvullen tot *kṛtaja* / . . . De afprent van de rechterzijkant is onleesbaar, zodat de ontbrekende lettergreep *ya* niet geverifiëerd kan worden. *Kṛtaya-* kan echter, vooral na wat wij op de andere stenen hebben gezien, niet anders dan tot Kṛtajaya aangevuld worden.

Zo, zelfs indien men wil laten gelden, dat op de steen van Lawadan de naam Çṛngga niet duidelijk is, blijft het feit, dat van de vier andere grote stenen, twee (1116 en 1122 Çaka) de uitdrukking *linggopāla taṇḍān kṛtajaya* gebruiken zonder dat de naam Kṛtajaya op het zegel voorkomt, terwijl de steen van Biri wel Kṛtajaya in het zegel naast een onmiskenbaar Çṛngga in de titulatuur heeft.

De enig mogelijke conclusie is dus, dat Kṛtajaya de persoonlijke naam is geweest van den vorst, die in zijn koninklijke titulatuur, onder andere, de uitdrukking *Çṛnggalañchana* voerde. Hij is dus op z'n minst van 1116 tot (volgens de Nāgarakṛtāgama) 1144 Çaka aan het bewind geweest. Daarmee is ook de overeenkomst in de zegels van de vermeende koningen verklaard.

Het zij hier ook even opgemerkt, dat wat Krom (H. J. G., p. 299) een halve maan noemt, zeer goed twee horens zouden kunnen zijn, wat met de naam Çṛngga goed past.

Dat Çrī Kṛtajaya (zonder koninklijke titel) op de oorkonde van Jaring 1103 Çaka) reeds vermeld wordt, heeft Krom al uiteengezet (l. c. p. 298).

IV. Çrī Jayawarṣa Çāstraprabhu.

Krom (H. J. G., p. 288) beschouwt Çrī Çāstraprabhu als de eerste koning van de Kaḍirische Dynastie. Deze interpretatie berust op Brandes' lezing van het jaartal van de steen van Sirah Kěting (1026 Çaka), later door Stutterheim ook aanvaard. Door een lichte beschadiging van de steen lijkt inderdaad het cijfer der honderdtallen op een 0. Wij zullen elders de redenen opgeven, die ons noopten tot een correctie van deze 0 in een 1.

Nu de lezing van het jaartal 1126 Çaka luidt, schijnt de zaak ingewikkelder te worden. Dit valt nl. in de laatste periode van de Kaḍirische Dynastie. Toen men nog dacht, dat Çṛngga en Kṛtajaya twee verschillende koningen waren, was het nog mogelijk, Çrī Çāstraprabhu tussen deze twee vorsten in te lassen. Nu wij echter aangetoond hebben, dat Çṛngga en Kṛtajaya verschillende namen voor één koning zijn, wie is dan Çrī Çāstraprabhu? Een usurpator, wiens bewind slechts van korte duur was?

Laten wij eerst de inscriptie van dichterbij bekijken. Stutterheim heeft er al op gewezen (T. B. G. 80, 1940, p. 352), dat de naam van den uitvaardiger, 5 keer vermeld, slechts twee keer dezelfde vorm heeft. De titulatuur van koningen geeft ons wel vaak varianten, maar nooit zulke verregaande verschillen. Voorts wordt nergens de titel Çrī Mahārāja gebruikt, wat vreemd aandoet, indien de uitvaardiger een koning zou zijn.

Men vindt op de inscriptie:

a. Çrī Jayawarṣa Digwijaya Çāstraprabhu (voorkant regel 3-4)
b. Sira Çrī Çastraprabhu (idem regel 14)
c. de nira Çrī Jayadṛtaprabhu (idem regel 21)
d. Sira Çrī Jayaprabhu (rechterzijkant regel 14)
e. Sira Çrī Jayaprabhu (achterkant regel 2)

Misschien was de naam nog één keer vermeld. Op regel 14 van de achterzijde leest men . . . *yaprabhu*. Dit schijnt dezelfde vorm te zijn als in *d*) en *e*).

Mag men deze ongetwijfeld voorname persoon als een koning beschouwen? Het antwoord moet o.i. ontkennend luiden. Het woord *prabhu* is het enige, dat op 'koning' duidt, en het is kennelijk hier een bestanddeel van de naam en geen titel.

Men kan echter wel als argument aanvoeren, dat de naam van Tĕguh in deze oorkonde ook niet door de titel Çrī Mahārāja wordt voorafgegaan. Wij kunnen echter in deze Aantekening het vraagstuk Tĕguh niet behandelen en moeten dus volstaan met deze mededeling.

Uitdrukkingen, die op de koninklijke waardigheid doelen, vinden wij wel in deze oorkonde:

sang hyang ajña haji anugraha (achterkant regels 1 en 17-18),
sang hyang rājānugraha (idem regels 4-5).

Desondanks kunnen we de indruk niet van ons afzetten, dat een vorst van het Kaḍirische Hof een oorkonde zou uitvaardigen zonder de titel Çrī Mahārāja te gebruiken, indien hij er recht op had.

Bovendien is deze steen veel kleiner dan alle koninklijke oorkonden van de Kaḍirische periode. De vorm is — ofschoon iets groter — dezelfde als die van de steen van Sapu Angin (1112 Çaka), waar we ook moeten aannemen, door het ontbreken van een titel Çrī Mahārāja, dat Kṛtajaya toen nog geen koning was. Dat de grootte van de oorkondesteen in die tijd niet onverschillig is, blijkt nog uit het feit, dat de steen van Subhaṣitā (Caṇḍi Pĕrtapan) van 1120 Çaka (dus in de tijd van Çṛngga-Kṛtajaya, zie O.J.O. LXXV), die door een geestelijke en niet door den koning uitgevaardigd werd, ook veel kleiner is dan de koninklijke oorkonden.

Uit dit alles menen wij dus te moeten concluderen, dat Çrī Çāstraprabhu geen koning was, hoe hoog zijn positie ook mag zijn geweest, die hij vermoedelijk te danken had aan het feit, dat hij een nakomeling was van Tĕguh.

Het is niet onmogelijk dat Çrī Çāstraprabhu dezelfde persoon zou zijn als de Çāstrajaya, dien de Nāgarakṛtāgama (44 : 2) vermeldt als onderkoning van Kaḍiri onder de opperheerschappij van Rājasa. De naam in de Nāgarakṛtāgama verschilt niet meer van de varianten van de oorkonde van 1126 Çaka dan deze onderling van elkaar afwijken. Men zou ook kunnen denken aan de eerste vazal van Rājasa, die ook in dezelfde passage van de Nāgarakṛtāgama genoemd wordt: Jayasabha. Zonder nieuwe documenten is het echter onmogelijk, zekerheid daaromtrent te verkrijgen.

Hoe het ook zij, de nieuwe lezing van het jaartal laat zich goed inpassen in het historische kader van het lofdicht van Prapañca.

V. Koning Jayabhūpati van Suṇḍa.

Zoals bekend, is er onder de weinige epigrafische documenten die

uit de Suṇḍalanden voorhanden zijn, een inscriptie op vier stenen gebeiteld waarvan de volledige ontcijfering het werk is geweest van Pleyte (zie T.B.G. 57, 1915 p. 201-218). De tekst van de eerste steen was reeds door Brandes in Not. B. G. 28, 1890, p. 15 gepubliceerd.

Pleyte interpreteerde deze oorkonde op de volgende wijze (p. 213):

„.... in 952 Çaka vereeuwigt Jayabhūpati, de Grootkoning van Suṇḍa, een overwinning, behaald op zijn Javaansche tegenstander Haro Gowardhana Wikrama Uttunggadewa."

Wij zullen hier niet alle beschouwingen onder de loupe nemen, die Pleyte aan deze interpretatie vastknoopte. Krom heeft reeds in zijn Hindoe-Javaansche Geschiedenis, p. 261 gezegd, dat deze hypothese op een misverstand berust, en dat alle titels van de steen D 73 op den uitvaardiger zelf slaan. Wij kunnen slechts het betoog van Krom onderschrijven.

Er is echter één punt, dat, hoewel door Krom vermeld, o. i. niet op zijn werkelijke waarde geschat werd. Deze Suṇḍase inscriptie is nl. in het Oud-Javaans opgesteld. Alle andere epigrafische documenten van de Suṇḍalanden, voor zover niet in het Sanskrit, zijn in het Oud-Sundaas. Trouwens, niet alleen de taal, maar ook het schrift, is wat de drie eerste stenen betreft, een oude variant van het zgn. Kaḍirisch kwadraatschrift, dat anders uitsluitend op Oost-Java en op Bali gevonden wordt. De details van de datering zijn ook zuiver Javaans.

Krom merkt zelf ook, dat de titulatuur in verschillende onderdelen „zóó Javaansch" er uit ziet, dat men haar voor die van een koning van Java heeft kunnen houden. Hij zegt voorts:

„Een waarschijnlijk politiek geheel onafhankelijk Suṇḍaasch hof richt zich dus in cultureel opzicht volkomen naar het Javaansche voorbeeld. Als bewijs van het doordringen van Hindoe - Javaansche beschaving ook buiten de machtssfeer van het Javaansche rijk — stellig kan in 1030 geen sprake zijn van Javaansche oppermacht — is de oorkonde van Jayabhūpati nog wel zoo veel waard, dan wanneer zij slechts eenig punt in de krijgsgeschiedenis aanvulde."

Ofschoon deze zienswijze zeker niet onaanvaardbaar lijkt, wil het ons voorkomen, dat er wel iets vreemds is in een „politiek geheel onafhankelijk Suṇḍaasch hof", dat de taal van een buur, met wie men waarschijnlijk niet op goede voet staat, prefereert boven de eigen taal en dit, voor een onderwerp van zuiver locaal belang. De datum, 952 Çaka, is immers midden in de periode van de oorlogen, die Airlangga ondernam om zijn gezag te vestigen, en de mogelijkheid van een „Javaansche oppermacht" dient misschien onder het oog gezien te worden.

Wij zullen de historische gegevens van de oorkonde van Pucangan (de zgn. Calcutta-steen) niet hier opnieuw bestuderen, en willen zeker niet in de vorst van Wĕngkĕr door Airlangga in 952 overwonnen (hoewel niet op een definitieve wijze) een Suṇḍase koning zien. Misschien zou een nieuwe uitgave van de oorkonde van Pucangan op dit punt meerdere inlichtingen kunnen verschaffen. Daarvoor zijn eerst nieuwe afprenten nodig, zoals Dr. Poerbatjaraka opmerkte in T.B.G. 81, 1941, p. 432 noot 2.

Maar het overwegend Javaans karakter van de oorkonde van 952 Çaka (taal, schrift, datering, titulatuur) lijkt ons de hypothese te rechtvaardigen, dat Jayabhūpati misschien niets anders is geweest dan een Javaanse (onder)koning, door Airlangga aangesteld na een van zijn talrijke veldtochten, die door middel van deze oorkonde de privileges van een Suṇḍaas heiligdom bevestigt.

VI. Sang Ratu — Çrī Mahārāja.

De gebruikelijke titel voor een Opperkoning in het Oude Java is *Çrī Mahārāja*. In de oudste periode echter vindt men een andere titel, *Ratu* of *Sang Ratu*, die dezelfde betekenis had, zoals wij hieronder zullen trachten aan te tonen.

De oorkonde van Mantyasih door Stutterheim uitgegeven (T.B.G. 67, 1927, p. 172-215), die de vermaarde koningslijst bevat van de voorgangers van Balitung, gebruikt voor Sañjaya, den stamvader van de Dynastie, de titel *Sang Ratu*, in tegenstelling met de latere koningen, die alle *Çrī Mahārāja* als titel voeren. Dit is dus een herinnering aan de tijd, waarin *Sang Ratu* de normale titel was van den vorst.

Wordt deze stelling door andere epigrafische documenten bevestigd? Inderdaad is dit het geval.

In het Museum te Batavia, zijn er twee gelijkluidende stenen, D 80 en D 7, die de oorkonde bevatten van Tulang Air (Caṇḍi Pĕrot). Van D 80 werd als O. J. O. V slechts de datering en de naam van den uitvaardiger gepubliceerd. D 7 is volledig getranscribeerd als O. J. O. VI.

We geven hieronder onze transscriptie van het begin van beide stenen (D 7: Tulang Air; D 80: Tulang Air II) [1]):

D 7 (1) // swasti çakawarṣātīta (2) 772 āsāḍamasa tithī dwitīya
D 80 (1) // swasti [çakawarṣā]tīta (2) 772 āsāḍamasa tithi dwitiya

[1]) Hier ook duiden de blanco ruimten geen leemte in de transscriptie. Onleesbaar akṣara's worden door — aangeduid.

D 7 (3) suklapakṣa . tu . pa . ā . wāra hana yy umaḥnya tatkā(4)la
D 80 (3) suklapakṣa . tu . pa . ā . wāra hana yy umaḥnya ta(4)tkāla
D 7 rakai patapān pu manukū manusuk ṣema i tulang ai(5)r ratu tatkāla
D 80 rakai patapān pu manukū manusuk sima ri — u — air — — (5) tatkāla
D 7 rakai pikatan . patiḥ rakai wka pu puluwatu (6) sirikan pu sarwwa .
D 80 rakai pikatan patiḥ rakai wka pu puluwatu sirikan pu sarwwa (6
D 7 tiruan pu mantara . manguhuri pu . . . .
D 80 tiruan pu mahantara . manguhuri pu . . . .

Brandes heeft het woord *Ratu* als een deel van de naam van de désa opgevat zoals blijkt uit Catalogus Archaeologische Verzameling, p.374, herdrukt in het bovenschrift bij O. J. O. VI. Uit het vervolg van de oorkonde zelf blijkt echter, dat deze naam, nog twee keer herhaald (regel 19 en 21), Tulang Air luidt.

Daar in die oude oorkonden het woord *tatkāla* gewoonlijk de naam van den uitvaardiger inleidt, heeft men eerst de neiging om de Raka i Pikatan als een tweede uitvaardiger te beschouwen. Aangezien echter het woord *Ratu* niet bij de naam van de désa hoort, zou het dan in de lucht komen te hangen. Er moet dus een andere oplossing gevonden worden.

Gelukkig zijn de twee stenen van Wanua Tengah (Caṇḍi Argåpurå) n dit opzicht beslissend. Op beide stenen staat daar een leesteken voor het woord *Ratu* zodat het volkomen zeker is, dat het hoort bij wat volgt. Bovendien geeft de vermelding van Kayuwangi ons de zekerheid, dat het woord *Ratu* hier zoveel betekent als *Çrī Mahārāja* (zie onze transscriptie in Aantekening I).

Wij kunnen dus de twee oorkonden van Tulang Air op dezelfde wijze interpreteren. De zin is dan: „De Koning is in deze tijd de Raka i Pikatan, de Patih is de Raka i Wka, Pu Puluwatu geheten, de Raka i Sirikan is Pu Sarwwa" enz. Ongelukkig genoeg verzwijgen de twee oorkonden van Tulang Air de persoonlijke naam van den koning.

Er is nog een oorkonde, waar de titel Ratu op dezelfde wijze wordt gebruikt. Het is de steen van Pĕndĕm (thans Museum Batavia D 62). Deze steen is zeer verweerd en Krom heeft slechts het jaartal gelezen als 804. Dit moet zijn 803 Çaka.

Wij geven hieronder het begin van deze oorkonde voor zover leesbaar:

1. // swasti çakawarṣātīta 803 caitramāsa tithi pancadaçi pakṣa . paniruan pahīng
2. ādityawāra . tatkāla rake si*kh*alān pu *hā*mā manusuk ṣī[ma]. . .

3. . . . . ratu tatkāla rake kayuwangi . patiḥ rake hino pu a
4. ku . rake wka pūdi*ng* . rake halaran pu . . . .

Heel opvallend is in deze oude oorkonden de soberheid van de titels vergeleken met de talrijke honorifieke titels van een paar eeuwen later. Nu blijkt ook, dat de oorkonde van Mantyasih de titels van de voorgangers van Balitung (behalve die van Sañjaya) heeft „gemoderniseerd". Zoals Sañjaya, heet in zijn oorkonde de Raka i Pikatan als Koning *Ratu* en geen *Çrī Mahārāja*. Zelfs de Raka i Kayuwangi, die vaak de uitdrukking *Çrī Mahārāja* gebruikt in zijn oorkonden, heeft soms slechts *Ratu*. Dit is tegelijk hetantwoord op de door Krom in Geschiedenis van Ned.-Indië, p. 155 gestelde vraag: „waarom aan alle verdere koningen de officieele titel mahārāja wordt toegekend en alleen Sandjaya eenvoudig vorst heet". *Ratu* is de oorspronkelijke titel, later veranderd in *Çrī Mahārāja*.

Op Bali is ook de titel *Sang Ratu* de enig gebruikelijke in de oudste oorkonden (zie Goris in Djåwå, 1936, p. 95). Een enkele keer komt *Pāduka Haji* voor, volgens Goris, in een oorkonde van Dausa 864 Çaka. Deze oorkonde is niet gepubliceerd en er bestaat geen foto van, zodat wij met deze mededeling moeten volstaan. Een andere variant is *Sang Ratu Çrī Haji* in 877 Çaka. De titel *Çrī Mahārāja* verschijnt op Bali voor het eerst in 905 Çaka en wordt daar gebruikt voor een vorstin. Later vindt men nog *Sang Ratu*, *Pāduka Çrī* en *Pāduka Haji* (dit laatste is de enige titel van de Anak Wungçu). Vanaf 1020 Çaka verschijnt *Pāduka Çrī Mahārāja*.

Het *dātu* van de oorkonde van Kota Kapur (608 Çaka) is etymologisch hetzelfde als het Oud-Javaans en Oud-Balisch *ratu*. Of het daar den Opperkoning aanduidt zou onderzocht moeten worden. De oorkonde van Kĕdukan Bukit (604 Çaka) gebruikt *Dapunta Hiyang* (zonder naam). Die van Talang Tuwo (606 Çaka) bezigt *Punta Hiyang* als titel van Çrī Jayanāça.

Wij vragen ons af of het woord *kadatuan* in de oorkonde van Kota Kapur, door Coedès met „province" vertaald, niet eerder de Oud-Javaanse betekenis moet hebben (Cf. het Oud-Balisch *panglapuan*)

Het merkwaardige in dit alles is, dat de oudste titel voor een Opperkoning (ten minste indien de taal van de oorkonde Oud-Javaans of Oud-Balisch is) *niet* het Sanskrit *Çrī Mahārāja* is, maar het oud Indonesisch *Ratu* of *Sang Ratu*, een bewijs te meer, dat de maatschappij toen niet zo „hindoes" was als men het wel eens beweerd heeft.

Een andere oorkonde, waarin de uitdrukking *Sang Ratu* voorkomt zullen we in de volgende Aantekening behandelen.

VII. Sang Ratu i Halu.

Er is nog een andere Oud-Javaanse oorkonde waar de titel *Sang Ratu* gebruikt wordt. Het is de (tweetalige) steen van Wukiran (Pèrèng) van 784 Çaka, door Cohen Stuart als K. O. XXIII en door Dr. Poerbatjaraka in zijn proefschrift Agastya in den Archipel, 1926, p. 45-46) uitgegeven.

De naam van den uitvaardiger luidt:
Rake Walaing Pu Kumbhayoni puyut Sang Ratu i Halu, hetgeen door Dr. Poerbatjaraka (p. 47) vertaald wordt als „de eerwaarde (van) Walaing, de Heer Kumbhayoni, de overgrootvader van den vorst van Halu".

Prof. Bosch, in zijn bespreking van Agastya (T. B. G. 67, 1927, p. 470-471) vindt deze vertaling onaannemelijk en stelt in plaats daarvan voor: „de raka van (de plaats) Walaing, Heer Kumbhayoni, hoogelijk vereerd door den vorst van Halu..."

Het lijkt ons eenvoudiger *puyut* te nemen in zijn betekenis van achterkleinzoon, waardoor de uitvaardiger dus laat uitkomen, dat hij uit een vorstengeslacht gesproten is. Dit is ook de interpretatie van Stutterheim (T. B. G. 65, 1925, 215 n. 8).

Aangezien *Sang Ratu* een koninklijke titel is, zoals wij in onze vorige Aantekening gezien hebben, moeten we ons afvragen wie deze vorst van Halu is.

Een Sang Ratu i Halu (vermoedelijk te interpreteren als Sang Ratu Raka i Halu?) is van elders onbekend. De lijst van de oorkonde van 829 Çaka vermeldt geen koning van die naam. De vraag rijst: Is deze lijst volledig?

Stutterheim (T. B. G. 67, 1927, p. 189) vindt, dat een gemiddelde regeringsduur van omstreeks 25 jaar voor Javaanse vorsten niet te lang is. Wij kunnen deze mening niet delen. Voor *negen* elkaar opvolgende vorsten, is een gemiddelde regeringsduur van 25 jaar wel heel lang, waar ter wereld ook. Wij moeten dus de mogelijkheid onder het oog zien, dat de koningslijst van 829 Çaka niet volledig is, hetzij dat enkele van de vorsten eenvoudig vergeten zijn (wat eigenlijk weinig waarschijnlijk is, gezien de zorg waarmee deze oorkonde opgesteld is), hetzij dat men, om welke reden dan ook, enkele namen wilde verzwijgen [1]). Het feit, dat documenten van nog twee andere koningen tot ons gekomen zijn, die in de lijst van 829 Çaka niet vermeld worden (nl. van de Çrī Mahārāja Rake Gurunwangi uit

[1]) Zie ook wat Krom in Geschiedenis van Ned.-Indië, I, p. 160 over dit vraagstuk zegt.

808 Çaka[1]) en van de Mahārāja Rake Limus Dyaḥ Dewendra uit 812 Çaka) maakt het noodzakelijk te concluderen, dat er andere vorsten hebben bestaan dan die, in de oorkonde van Mantyasih vermeld.

Wanneer kan deze Sang Ratu i Halu hebben geleefd?

Indien wij het woord *puyut* de gepreciseerde betekenis toekennen van „achterkleinzoon" en niet, zoals Stutterheim het ook voorstelt, de vage betekenis van „nakomeling", moeten we tussen den uitvaardiger van de oorkonde van 784 Çaka en de Sang Ratu i Halu 80 à 100 jaar tijdsruimte veronderstellen. De Ratu i Halu zou dus tussen circa 684 en 700 Çaka hebben geregeerd.

Aangezien de Raka i Panangkaran van 700 Çaka (oorkonde van Caṇḍi Kalasan) in 704 niet meer aan het bewind is (oorkonde van Kĕlurak) moeten we ons de regeringsjaren van de Raka i Panangkaran enkele jaren vóór 700 Çaka indenken. De Ratu i Halu zou dus in de periode 684-690 Çaka komen te staan.

Zonder nieuwe documenten is het onmogelijk op dit vraagstuk dieper in te gaan.

VIII. Centraal gezag of koninkrijkjes?

Een van de nog steeds omstreden punten van de Oud-Javaanse geschiedenis is de vraag of men, in het bizonder voor de periode vóór Balitung, kan aannemen, dat er één opperkoning is geweest, wiens gezag zich over althans een groot deel van Midden- en/of Oost-Java uitstrekte, behoudens mogelijke interregna of opstanden, dan wel of er, practisch voortdurend, een vrij groot aantal koninkjes is geweest, wier gebied uiteraard zeer beperkt moet gedacht worden.

Wij kunnen hier niet alle aspecten van dit ingewikkelde vraagstuk in beschouwing nemen, noch alle meningen van andere geleerden daaromtrent met elkaar vergelijken. Wij zullen slechts, als typerend voor de theorie der vele practisch van elkaar onafhankelijke koninkjes een passage aanhalen, van Dr. F.H. van Naerssen, in Bijdr. Kon. Inst., 95, 1937, p. 447-448 te vinden, waar deze theorie bizonder scherp wordt uiteengezet:

„Dit dubbele karakter nu van bestuursordening missen wij in deze oude oorkonden, om welke reden het misschien niet te gewaagd is te veronderstellen dat in dien oude tijd van een vorstenheerschappij

[1]) Of men, zoals Krom l. c. p. 168 veronderstelt, Gurunwangi als een synoniem van Kayuwangi moet beschouwen is, hoewel niet helemaal uitgesloten, toch op zijn minst twijfelachtig.

met centraal gezag over een groot territorium geen sprake was. Al worden de raka's i Panangkaran, Panunggalan, etc. allen Çrī Mahārāja betiteld, het lijkt ons onwaarschijnlijk dat zij alleen-heerschers waren over een gróót stuk van Midden-Java".

Indien men onder „oude" oorkonden, die van vóór Kayuwangi bedoelt, zoals Dr. van Naerssen schijnt te doen, moet men daarbij niet vergeten, dat vele van die oudste oorkonden zeer kort zijn. Enkele hebben een zeer locale betekenis en vermelden slechts de (hoge of lagere) ambtenaren, die daarbij betrokken waren. Andere, vooral de koningsoorkonden, vermelden, naast de direct bij de stichting betrokken functionarissen, ook een groot gedeelte (zo niet alle) van de hoge ambtenaren, nl. de raka's en de pamĕgat's [1]). Het feit, dat de tot ons gekomen oorkonden bepaalde details niet vermelden, betekent niet, dat de toestanden waarop zulke details zouden slaan, niet bestonden. Bovendien — en dit is wel het belangrijkste punt — zijn niet alle oudste documenten volledig gepubliceerd, laat staan bestudeerd.

Een van de sterkste argumenten schijnt te zijn geweest, dat men uit de regeringsperiode van een bepaalden koning, andere oorkonden gevonden heeft, die van andere personen afkomstig zijn, die men als „koningen" heeft beschouwd. Vaak ten onrechte menen wij. Dr. Van Naerssen vermeldt bv. Çrī Kahulunnan l. c. p. 448 n. 15) als „zulk een onafhankelijke grootheid". Afgezien van het feit, dat de door Brandes gelezen jaartallen (796 voor O. J. O. X en 806 voor O. J. O. XVII) onjuist zijn (het jaartal is in beide oorkonden 764 Çaka), rijst de vraag: Was Çrī Kahulunnan een koning?

In onze Aantekening over „Sang Ratu — Çrī Mahārāja" hebben we getracht aan te tonen, dat de titel voor den opperkoning eerst *Ratu* of *Sang Ratu* was en later *Çrī Mahārāja*.

Men moet dan ook o. i. daaruit de conclusie trekken, dat — althans voor de oorkonden in een Indonesische taal opgesteld — het ontbreken van een van deze twee titels — althans tot nader orde —, betekent dat de uitvaardiger geen koning was. Het gebruik van *Çrī* alleen wijst vermoedelijk op een hoge positie in de maatschappij door verwantschap met den regerenden koning, maar daarmee is nog niet gezegd,

---

[1]) Men vindt ook *Samĕgat*. Het lijkt practisch zeker, dat de titel *Samĕgat* een samentrekking is van *Sang Pamĕgat*, dat ook voorkomt. Het feit, dat een *Sang Samĕgat* nergens schijnt voor te komen, kan slechts deze mening versterken. Wat rang betreft, schijnen de Raka's en de Pamĕgat's (of Samĕgat's) ongeveer gelijk te zijn. Enkele Samĕgat's worden soms vóór bepaalde Raka's vermeld.

dat de persoon met de titel *Çrī* een koning zou zijn. Krom, Hindoe-Javaansche Geschiedenis, p. 182 n. 6 vermeldt dan ook Çrī Kahulunnan als een „aanzienlijk persoon" en niet als een koning.

Om het onderzoek op een gezonde basis te plaatsen, moet men o. i. in alle gevallen waar geen duidelijke koningstitel aanwezig is, voorlopig aannemen, dat de uitvaardiger geen koning was.

Door deze regel niet strikt toe te passen, werden soms vergissingen begaan. Zo schrijven bijv. Goris (T.B.G. 70, 1930, p. 161) en Krom (Gesch. Ned. Indië, I, p. 167) de twee oorkonden van Kasugihan toe aan den koning Raka i Pikatan, wat onjuist is. De uitvaardiger is wel een Raka i Pikatan maar de koning van zijn tijd was de Raka i Kayuwangi Pu Lokapāla (zie boven Aant. I).

En toch geven deze twee oorkonden zelf enige aanwijzing. De uitvaardiger van de stenen van 785 Çaka is Pu Manukū. In 772 Çaka (zie de beide stenen van Tulang Air) was deze persoon Raka i Patapān onder de koning (Ratu) Raka i Pikatan wiens persoonlijke naam niet overgeleverd is. Thans, in 785, is dezelfde Pu Manukū Raka i Pikatan geworden onder den koning Raka i Kayuwangi. Zulke „promoties" van de Raka's zijn ook van de latere tijd bekend.

Zo kan men, wegens het ontbreken van elke koningstitel den uitvaardiger van de koperplaat van Pĕngging niet als een koning beschouwen, ondanks het feit, dat een eventuele plaatsing van den koning Raka i Garung in 741 Çaka [1]) goed zou passen in het chronologisch kader van de Oud-Javaanse geschiedenis, voor zover het te reconstrueren is aan de hand van de epigrafische gegevens. Zolang nieuwe vondsten zo'n gelijkstelling niet bevestigen, kan men hoogstens zeggen, dat zij mogelijk is, meer niet.

Indien men dit steeds voor ogen houdt, heeft men, met inachtneming van nieuwe lezingen van een gedeelte der Oud-Javaanse jaartallen, geen reden om het bestaan op Java van een centraal gezag in twijfel te trekken, en wij kunnen dan ook de theorie van Dr. van Naerssen niet aanvaarden.

Ofschoon het een inscriptie in het Sanskrit betreft, willen we hier even opmerkzaam maken op het feit, dat de uitvaardiger van de oorkonde van Dinåyå, Gajayāna, geen enkele titel voert, tenzij in de twee enige ongelezen lettergrepen van de transscriptie van den Heer

---

[1]) De gepubliceerde lezingen van het jaartal van deze inscriptie (861 door Dr. Poerbatjaraka in O.V. 1920 : 136 en 751 of ? 761 door Dr. Goris in O.V. 1928 : 65) zijn onjuist.

de Casparis (zie T. B. G. 81 1941 : 500) een *rājā* schuilt. Dit is des te opmerkelijker, dat Dewasingha wel de titel *Narapatiḥ* heeft. Het lijkt ons dan ook twijfelachtig, dat Gajayāna koning zou zijn geweest. Wij betwijfelen voorts, dat het *puram Kāñjuruhan mahat* van de tekst door „het geweldige rijk Kāñjuruhan" juist wordt weergegeven en of überhaupt *pura* door „rijk" vertaald kan worden. Het lijkt ons veel waarschijnlijker dat het Sanskrit *pura* in zo'n verband de waarde heeft van het Oud-Javaans *kaḍatuan*. Dit slechts terloops.

Tenslotte geven wij hieronder een Chronologische Tabel, die beschouwd kan worden als het schema van de oudste periode van de Oud-Javaanse geschiedenis zoals wij het aan de hand van de bestaande epigrafische gegevens konden reconstrueren.

De A. D. jaartallen zijn ontleend aan onze berekening van de preciese Westerse datum, waardoor het verschil met de Çaka-jaartallen, in plaats van 78, soms 79 bedraagt. Waar enige onzekerheid bestaat, hebben we een vraagteken geplaatst. [1])

	Çaka	A. D.
Sanna(ha)	?	?
uitgangspunt Sañjaya-Era	638	716
inscriptie van Canggal	654	732
Dewasingha	?	?
(Gajayāna ?)	682	760
Sang Ratu i Halu	? circa 690	? circa 768
Raka i Panangkaran	700	778
Dharaṇindra ?	704	782
Raka i Panunggalan	?	?
Raka i Warak	?	?
Raka i Garung	? 741	? 819
Raka i Pikatan	772	850
Raka i Kayuwangi Pu Lokapāla	? 778—785—804	? 856—863—882
Raka i Gurunwangi	808	887
Raka i Limus Dyaḥ Dewendra	812	890
Raka i Watu Humalang	? 818	? 896
Raka i Watukura Dyaḥ Balitung	820—832	899—910
Dakṣottama (Dakṣa)	834—837	913—915

[1]) Voor verdere details moge verwezen worden naar een Lijst van inscripties, die schr. in bewerking heeft.

Raka i Layang Dyaḥ Tuloḍong	841—843	919—921
Raka i Sumba (Pangkaja) Dyaḥ Wawa	849—850	927—928
Raka i Hino Pu Siṇḍok	851—865—? 869	929—943—? 948
Dharmmawangça Tĕguḥ	918	996
Raka i Halu Airlangga	941—964	1019—1042
Ratnaçangka	981	1059
Bāmeçwara	1038—1052	1117—1130
Jayabhaya	1057—1079	1135—1157
Sarwweçwara	1081—1082	1159—1161
Āryyeçwara	1093—? 1096	1171—? 1174
Kroñcaryyadipa	1103	1181
Kāmeçwara	? 1104—1107	? 1182—1185
Çṛngga-Kṛtajaya	1116—? 1127	1194—? 1205
Vlucht van Kṛtajaya (volgens Nāg.)	1144	1222

Batavia, 7 September 1947.

Een en ander over de sociale structuur in Kaur

door

K. W. GALIS

Inleiding

Van Maart 1939 tot Juni 1940 was schrijver dezes als controleur werkzaam in de onderafdeling Kaur, residentie Benkoelen, en in deze periode werd op papier gezet een overzichtelijk gerangschikte hoeveelheid ethnologisch materiaal, waarbij niet slechts gebruikt werden de eigen gegevens, doch ook die uit de memories van overgave van Olivier, Schreuel (1885), Van Hille (ca. 1890), Gelderman (1929), De Boer (1936), en belangrijke gedeelten uit de publicaties van Abegg (Bijdragen Kon. Inst., N. V. dl. 4, 1861) en Roos (Tijds. B.B., dl. 4, 1890). Hiermede werd tevens bedoeld, diverse aantekeningen uit het stof der archiefkasten onder het oog van belangstellende lezers te brengen en voor de vergetelheid te bewaren.

Helaas heeft de oorlog de eerste helft van de toen gereedzijnde drukproef doen verdwijnen; de tweede helft werd te Bandoeng teruggevonden, en omvat een gedeelte aangaande de sociale structuur en de religieuse structuur. Verdwenen zijn: Een en ander over de geschiedenis (voorouderverhalen, sagen; Compagnie's tijd; Engelse tijd; na 1824), en de Economische structuur (gebruiken bij huizenbouw, landbouw, e.d.). In het eerste hoofdstuk werd uitvoerig ingegaan op de overleveringen omtrent de komst over het gebergte, uit Palembang na de val van Çriwidjaja (?), van de „eerste" bewoners, over bijzondere helden en heiligen (o.a. Mastoaib in de marga Sambat), over de vesting Indragiri bij ds. Tg. Agung (van Indonesische origine ?), over de voormalige Engelse vesting te Bintuhan, over de vroegere Hollandse vesting te Linau (begin 19e eeuw), waarvan nog enkele kanonnen op het Controleurserf te Bintuhan stonden, over de bestuursambtenaren welke de laatste eeuw het ressort Kaur bestuurden; enz. In het

tweede hoofdstuk kwam ter sprake o.m. de huizenbouw en de versiering der woningen (vooral in het berggedeelte, de Semendo-streek) met bijv. de *bulan*[2] of *awan*[2], de ook van elders bekende „hoorns" op de dakrib-einden, de gesneden en soms beschilderde *umpak* van ds. Pematang Danau en andere kampongs (een gestyleerde drakekop ?, uitstekende buiten het huis uit de vloerbalken op de vier hoeken); dan de adat-kledij, zeer fraai, met als sarong de *kain tjermuk* (= katja remuk, gebroken glas; micaschilfertjes op de doek vastgenaaid), de mooie zilveren halssnoeren, de zilveren *pandan* en *sinaran* op de hoofden der meisjes, de gordel (*pending*) met sluitplaat, e.d.; ook de bewapening werd besproken, de gebruiken bij het honing inzamelen, bij ladang- en sawah-bouw, enz. enz. In het begin van het derde hoofdstuk werd vermeld een en ander over verwantschapsvormen, de band tussen diverse marga's; het wezen van *djurai* en *tumbang*, mede aan de hand van enkele opgemaakte geslachtslijsten.

Dit alles ontbreekt. Niettemin hoop ik, dat het resterende deel nog genoeg van waarde zal blijken om publicatie te rechtvaardigen. Hier volgt thans het tweede gedeelte van het hoofdstuk over de sociale structuur, waarbij ook enkele aantekeningen over taal en letterkunde zijn gevoegd; dat over de religieuse structuur zal naar ik hoop later kunnen verschijnen.

a. Huwelijksvormen.

„In Semendo-Oeloe-Loeas en in de marga Oeloe Nasal, — en dit zij hier nog terloops vermeld, ook in een enkele uit de Makakau afkomstige zeer kleine doesoen van Ma. Nasal —, treft men een uit het „matriarchaat" voortgekomen ouderrechtelijke vorm aan, die ook schijnt voor te komen in enkele streken van de residentie Palembang (Semendo-Darat, Makakau), vele bovenstreken van de Lampongsche Districten (Oeloe Aboeng, O. Sekampoeng, O. Semong, O. Beloe en Rebang) en eindelijk in de Way-Tenong-streek der afdeeling Kroë (bevolkt uit het Kaurse Semendo-gebied echter. G.)"

Aldus Olivier, die zich verbaast, dat in de Semendo-streek, waar de bevolking van vrijwel dezelfde oorsprong is als de overige Kaurezen, zo'n ander huwelijksrecht bestaat, om echter verderop zelf al op te merken, dat oudtijds in het stamland Pasemah Lebar blijkbaar de beide huwelijksvormen, patrilineaal en matrilineaal, naast elkaar voorkwamen en vandaar uitgedragen werden.

Thans schijnt het matrilineale huwelijk in de Pasemah niet meer voor te komen.

„In eigenlijk Kaoer — aldus Olivier weer — komt naast dit patriarchale „djoedjoer" met zijn „ambil anak" nevenvorm, ook meer en meer het ouderrechtelijke „semendo" huwelijk voor, of liever een veel op dit huwelijk gelijkende van de ommelanden van Benkoelen afkomstige en aldaar „Semendo Radja-Radja" geheten echtsvorm, waarbij een bruidschat wordt betaald, die kleiner is dan de djoedjoer". Dit huwelijk is algemeen te Bintuhan en de strandmarga's in zwang. Het verschilt dus van het echte *semendo*- huwelijk zoals straks blijken zal. Van Hille spreekt van het Maleise *Semendo*, Roos juist van het *Semendo beradat*.

De man betaalt een kleine som, niet meer dan f 40.—, aan zijn schoonouders als *wang hantaran* (d.w.z. dit is de Mosl. *mas kawin*, geen echte bruidschat. G.). De ene echtgenoot kan de andere niet dwingen bij hem (haar) in te trekken. Bestaat over de woonplaats meningsverschil, dan is echtscheiding het gevolg.

De echtgenoten hebben gelijke rechten, ieder behoudt de pusaka van zijn familie en van het tijdens het huwelijk verworvene is ieder voor de helft eigenaar. De kinderen behoren zowel tot de familie van den vader als tot die van de moeder. Zodra ze de moederzorg kunnen ontberen zijn de kinderen, bij scheiding, vrij den vader of de moeder te volgen, zonder dat ze daardoor ophouden van vader of moeder erfgenaam te zijn. Bij het huwelijk worden vaak allerlei bedingen gemaakt, waardoor verschillende vormen ontstaan. Vaak gaat schaking aan dit huwelijk vooraf; de a.s. vrouw wordt dan veelal naar het huis van het marga (vroeger pasar-) hoofd gebracht. Deze ontvangt dan na het trouwen f 6.— *wang pelajanan*, de imam krijgt f 2.50.

Na deze, niet in de eigenlijke Kaurse adat gewortelde, huwelijksvorm komen de adat-vormen ter sprake, nl.:

1. het *djudjur*-huwelijk
2. het *ambil-anak*-huwelijk
3. het *semendo beradat*-huwelijk.

Zoals uit het navolgende blijken zal, was huwen een aangelegenheid, veel verder reikende dan de eigen familiekring, meestal een groot deel der margagenoten in zich betrekkende. Het huwelijk werd oudtijds gesloten in de balai-dusun en aldaar gevierd (zoals ook de begrafenis daar haar uitgangs- en wijdingsplek vond). De *rumah pojang* speelde eveneens een rol, blijkens de mededeling van den pasirah van marga Ma. Nasal. Het duiventil-vormig gebouwtje in dusun Gedung Menung was een heilige plaats voor de nakomelingen van Said

Melajang en vervulde in allerlei levensphasen een rol. Bij een huwelijk legde de bruidegom er een matje in, ter grootte van de bodem van dit huisje; op den duur werden de oude matjes verwijderd. Duidelijk is wel dat een grote gemeenschap ten nauwste betrokken was bij een huwelijk van een lid harer groep, en deze gemeenschap was de *ujun*. Binnen deze *ujun*, en vanzelfsprekend binnen haar onderdelen, de *tumbang's* of *djurai*, mocht niet gehuwd worden. Verschillende ujuns vormden een *sumbai*, waarbinnen het huwelijk wel mogelijk was. Deze materie is echter zeer moeilijk tot klaarheid te brengen wegens de vele, elkander tegensprekende berichten, en wegens de vervaging van de oude huwelijksgrenzen. De tumbangs kon men mij nog overal nauwkeurig aanduiden, en positief werd verklaard dat huwen en dansen onderling uitgesloten was. De ujun was hier en daar b.v. te Ma. Nasal niet bekend, doch waar die wel bekend was, o.m. te Ma. Sahung, werd ook gesproken van een huwelijksverbod binnen de ujun. Huwden, als uitzondering en iets van later tijd, leden van verschillende tumbangs, doch van één ujun, dan moest voor dit eerste huwelijk in zijn soort een karbouw worden geslacht als zoenoffer voor de verbreking van de ujun; zo'n huwelijk heette *bubus tumbang*. Huwelijksverboden binnen tumbang en ujun worden duidelijk als men bedenkt, dat de tumbang-leden zich afstammeling rekenden van een zoon of dochter van één pojang — meestal de marga-stichter — en dikwijls één dusun bevolkten; de ujun bestond dus uit nakomelingen van denzelfden pojang; de of één der marga-stichters.

De sumbai daarentegen omvatte enkele ujuns (in marga Ma. Sahung b.v. twee) en wees eveneens wel haar pojangs aan, doch naar mij bleek waren dit meestal legendarische figuren (of slechts namen), welke dan ook volgens zeggen niet in de marga gewoond hadden, doch in het oorsprongsland, b.v. Pasemah Lebar in de residentie Palembang. Deze sumbai-leden mochten onderling dus huwen en tezamen dansen. De marga Ulu Kinal telde drie van zulke sumbai, afstammende van de pojangs Merik, Radi en Sinja; marga Ma. Sahung telde er slechts één. De moeilijkheid in marga O. Kinal was, dat door mijn berichtgever niet slechts de sumbai aldus genaamd werd, doch ook de tumbang.

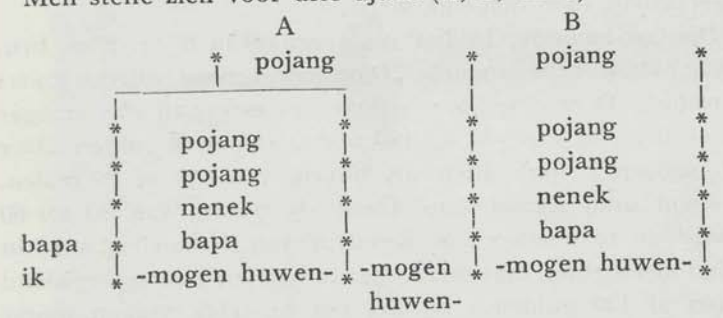
Bij onderzoek bleek dus de ujun gelijk te stellen met de in de ethnologie bekende „clan", zijnde exogaam en unilateraal, afstammende van één pojang. Nog heden leeft het huwelijksverbod binnen de tumbang en ujun voort, evenals elders (een uitvloeisel van

genoemd verbod) het niet samen mogen dansen of pantuns zingen ; het clan- of sub-clan antagonisme bestaat eveneens nog, zij het meer in verhaal of voorschrift dan in practische vorm. Dit laatste wordt ook reeds door Van Hille gemeld.

Als voorbeeld diene de marga Ma. Sahung, welke één „stam" (*sumbai*) bezit, gesplitst in twee matrilineale clans (*ujun*), waarvan de ene drie en de andere vijf sub-clans (*tumbang*) telde. Broer en zuster trouwen hier dus nooit in dezelfde ujun ; bij het semendo-huwelijk trekt de man steeds bij de vrouw in.

Hier volgt een schematisch voorbeeld van de huidige huwelijksverhoudingen in de marga Ulu Kinal.

Men stelle zich voor drie ujuns (A, B, en C).



Volgens mijn informaties mag een jongeman (ik) dus huwen met zijn leeftijdgenoten — afstammelingen van een andere ujun, doch ook met zijn leeftijdgenoten afstammend van denzelfden pojang, mits van een andere tumbang, doch slechts indien beide personen in de 10e graad of meer „familie" zijn. Ook is dansen tussen deze beide nakomelingen van één pojang nog steeds verboden, wel wijzende op een oud huwelijksverbod wederzijds. De in het figuur aangeduide personen *bapa* (vader) en *nenek* (grootvader) mogen niet huwen met hun leeftijdgenoten — afstammelingen van denzelfden pojang, doch van andere tumbang — wegens te nauwe relatie. Zij staan tot hen in een verhouding, die resp. met *pojang bersanak* en *nenek bersanak* werd aangeduid. Opmerkelijk is nog, gelijk in geheel Kaur, dat personen van vaders leeftijd allen „vader", van grootvaders leeftijd allen „grootvader", en die van de nog oudere generaties allen *pojang* worden genoemd. Het huwen binnen de ujun, hiervoor genoemd als *bubus tumbang*, komt dus ook reeds in marga O. Kinal voor.

Ook De Boer maakt er melding van dat men het huwelijk tussen een budjang en een gadis van één „stam" (ten rechte ujun) afkeurde ;

men heette dit *petjah periuk*. Was volgens een mededeling uit O. Kinal bloedverwantschap tot de 10e graad een beletsel om te huwen, volgens Roos (dl. IV, bl. 153) was dit slechts het geval tot de 4e graad.

„Tusschen twee elkander zoo nabestaande personen staat het huwelijk gelijk met bloedschande (soembang) dat oudtijds gestraft werd met den dood door verwurging, later met verbanning en thans (± 1870) met zware geldboete en onmiddellijke ontbinding van het huwelijk", aldus deze auteur.

Tenslotte nog dit, dat voorheen welhaast iedere dusun gevormd werd door leden van één tumbang; later evenwel vermengden deze tumbangs zich, telden sommige dusuns enkele tumbangs onder hun ingezetenen, waardoor een huwelijk binnen de dusun, in den beginne een onmogelijkheid, toen mogelijk werd.

1. *Het Djudjur-huwelijk*. In het oude artikel in Bijdr. Kon. Inst. N. V. dl. IV (1861), wordt genoemd: „*Djoedjoer Agoeng* (volgens Roos: *Djoedjoer radja*[2]). Deze djoedjoer bestaat niet meer; zij was vroeger in gebruik en bedroeg van 100 tot 120 realen van twee gulden zilver de reaal. *Djoedjoer Tengah*. Idem als boven, van 60 tot 80 realen. *Djoedjoer Ketjil atau Kebanjakan*. Idem als boven, van 40 tot 60 realen". Door de toenmalige As. Resident van Benkoelen werd in 1842 een djudjur-regeling ingevoerd, het te betalen bedrag bepalend op 60 realen of 120 guldens; bij het ten huwelijk vragen moest direct 1/3 of 20 realen worden betaald; de 2/3 delen of 40 realen konden desverkiezend met toestemming der ouders van de bruid verschuldigd blijven. Dit verschuldigde heette de *tali-kulo*. Wilde de man echter met zijn vrouw naar een andere onderafdeling verhuizen, dan moest de djudjur eerst geheel betaald worden. De bruid bracht slechts twee stel kleren ten huwelijk mee.

Tot hier de aantekeningen van den heer Abegg. Van Hille deelt het volgende mee: de bruidegom draagt de kosten en de djudjur; deze laatste beloopt tot *f* 120.— voor een dusunman-dochter, tot *f* 140.— voor een depati-dochter, tot *f* 160.— voor een pasirah-dochter. De kosten zijn als volgt te specificeren:

I. *upah tua f* 1.— voor de familiehoofden in de dusun van het meisje.
II. *upah batin f* 2.— voor den pasirah.
III. *bitjara duabelas f* 1.— voor de dusunbewoners.
IV. *pembantuan tapak f* 1.— voor degenen, die zijn gekomen, om over het huwelijk te beraadslagen (volgens Roos: aan begeleiders en begeleidsters van de bruid).

V. *penabuhan ketuk* f 0.25 voor de bekkenslag.

VI. *babaran djinak* f 0.25 voor het overreden (temmen) der bruid aan het hoofd onder IV genoemden.

VII. *tumbakan didalam* f 0.25 voor het verbreken van het maagdzijn, aan haar moeder (volgens Roos f 6.—).

VIII. *kudjur perimbur*[2], *sekin pengikis patjèt, bliung panetak djambat, urak arik sebambangan* f 0.25 voor het bereiden van de door het paar gevolgde weg, aan de volgers van het paar.

IX. *kajar-kajaran* 2 kippen (een mannelijke en een vrouwelijke) voor de begeleiders der bruid (later worden nog tegengeschenken gegeven).

X. *seloklokan* of *upah beranak* f0.10 à f0.20 (of f10.— à f20.— ?, dit is niet duidelijk, daar Van Hille elders zegt, dat deze kosten varieren van f 6.50 tot f 8.— totaal; dan zou dit deel dus f 0.10 moeten zijn) voor haar moeder (volgens Roos: f 10.—).

XI. *upah berading* f 0.10 à f 0.20 (idem als boven) voor de in haar jeugd aan de bruid bestede zorgen, aan haar oudste zuster of oudste broer (volgens Roos f 10.—).

XII. *tumbak luar* f 2.— aan de ouders van de bruid (volgens Roos).

Deze gehele kosten-regeling wijst duidelijk op een verbreken der banden met de tumbang en een volgen van den man, op een patrilineale regeling dus. Dit is ook het geval, de vrouw wordt eigendom van den man, eigen bezittingen kan ze er niet op na houden.

Ze neemt slechts ten huwelijk mee: 1 *kain tjermuk* en 1 *telikur*; hoewel dit bij welgestelden vaak meer is (vaak al haar sieraden, *sinaran*, enz.). Sterft haar man, dan blijft ze bezit van diens familie en moet met een zwager, 'sman's broer, huwen *(anggau, ganti tikar)*; weigert ze met deze te trouwen, dan kan men haar echter niet dwingen. Heeft geen leviraatshuwelijk plaats, dan kan de weduwe slechts een *ambil-anak*-huwelijk sluiten; haar kinderen daaruit behoren tot de familie van haar eersten man.

Nooit mag voor één vrouw tweemaal djudjur worden betaald.

De positie der vrouw wordt iets verlicht door de *tali kulo*. Van het djudjur-bedrag wordt nl. f 20.— (volgens V. H.) afbetaald, en door deze *tali kulo*, deze vordering, behoudt de familie der vrouw enige invloed en krijgt deze later van de djudjur van elk der uit het huwelijk gesproten dochters een aandeel van f 20.—. Op grond van de *tali kulo* kan, als b. v. de man zijn vrouw doodslaat, haar familie de *wang bangun* vorderen.

Roos deelt nog mee: „Het gebeurt wel eens, dat de mannen huwelijken aangaan onder voorwaarde, dat de koopsom eerst later door hen betaald zal worden, b. v. na de geboorte van het eerste kind. Op dit huwelijk, dat men „tepasok" noemt, zijn de ouders der meisjes niet erg gesteld, daar de betaling wel eens achterwege blijft".

De pasirah van Sambat vertelde omtrent de huidige djudjur-huwelijksbepalingen, welke ten rechte het gewone „mas kawin"-huwelijk betreffen, het navolgende:

Orang[2] boleh dikawinkan sama gadis atau randa dalam marga sesudah diizinkan pasirah.	Men mag huwen met een meisje of weduwe in de marga na bekomen toestemming van het margahoofd.
Waktu kawin hendaklah ditentukan barang[2] pembudjangan dan penggadisan serta berapa banjak maskawinnja.	Bij het huwelijk dient men vast te stellen de goederen-inbreng van jongeman en meisje en de grootte van de bruidsgave.
Maskawin itu hendaklah ditentukan berhutang atau contant dan boleh djuga dengan amalan seperti dengan surat „ichlas", surat patihah.	Vastgesteld moet worden of de bruidsgave als schuld blijft bestaan of contant voldaan moet worden; ook is mogelijk voldoening door het (laten) verrichten van vrome werken, bijv. reciet van de Surat al-Ichlas of de Surat al-Fatiha (resp. hoofdst. 112 en 1 van de Koran).
Wang itu untuk gadis atau randa jang akan dikawinkan dan tidak boleh lebih dari *f* 20.—.	Dit geld is voor het meisje of de weduwe, die men trouwt; het mag niet meer bedragen dan *f* 20.—
Dari amalan menurut permintaan gadis kepada siapa akan dihadiahkan.	De vrome werken moeten op verzoek van het meisje verricht worden, ten bate van wie zij dat wenst.
Bagi radja penghulu hendaklah membajar „wang pelajaran". Kalau kawin dengan gadis banjaknja *f* 6.—. Dengan randa pertama *f* 3.—; randa kedua, ketiga dan seterusnja, tidak membajar lagi.	Aan hoofd en godsdiensthoofd moet de *wang pelajaran* betaald worden nl. *f* 6.— bij een huwelijk met een meisje, *f* 3.— bij trouwen met een voor het eerst weduwe zijnde, nihil bij het huwen met een voor de tweede, derde, enz keer weduwe zijnde.

Jang menikahkan untuk mendjadi wakil wali menikahkan, jaitu imam, ketib atau bilal. Kalau walinja tidak mau berwakil, dia boleh nikahkan sendiri, tetapi hendaklah dimuka imam.

Als vertegenwoordiger, om het huwelijk te sluiten, van het familielid van het meisje wali kan optreden de imam, chatib, of bilal. Wil de wali zich niet doen vervangen, dan mag hij zelf het huwelijk sluiten, doch liefst in bijzijn van den imam.

Orang jang akan dikawinkan membajar „wang penikahan" kepada imam, banjaknja: gadis *f* 5,—, randa pertama *f* 2.50, randa kedua dan seterusnja tidak membajar.

Het bruidspaar betaalt „huwelijksgeld" aan den imam, en wel voor een meisje *f* 5.—, voor een voor het eerst weduwe zijnde *f* 2.50, voor een voor de tweede, derde, enz. keer weduwe zijnde nihil.

Kalau kawin dengan gadis membajar pada tua berantat „urusan tapak", banjaknja *f* 1.—.

Huwt men met een meisje, dan betaalt men *f* 1.— „urusan tapak" (= het leiden van de voetstappen) aan de begeleiders van de gadis.

Kalau sebambangan, baik sebambangan maling (ketung) atau sebambangan batin, membajar pula pada tua berantat „urak arik sebambangan", banjaknja *f* 0.50.

Bij schaking, hetzij „diefstalschaken" (zonder overleg met de familie) of *batin*-schaken (na overleg) wordt bovendien *f* 0.50 *urak arik sebambangan* betaald aan de volgers.

„Urusan tapak" itu dibelikan gambir dan dibagi-bagikan pada orang jang berantat, serta tjukup pengantat (bebagi regane anak).

Voor de *urusan tapak* wordt gambir gekocht, hetwelk dan verdeeld wordt onder de begeleiders met het nodige toebehoren, zooals sirih, enz. (verdelen van de *regane* van het meisje).

Een beschrijving van het djudjur-huwelijksfeest vindt men bij Roos (bl. 97 t/m 99).

Mij werd nog medegedeeld, dat vroeger o. a. in de marga's Luas en Tetap, niet te Muara Nasal, als de jongelui bij de bimbang verzameld waren, door de meisjes in de lege rijstblokken werd gestampt, nl. door drie meisjes, elk met een stamper, in één blok; men noemde dit „lesung tiga" (= drie per rijstblok). Het doel was denkelijk, lawaai te maken om kwaadaardige demonen verre te houden.

De djudjur-huwelijksviering werd mij door het margahoofd van Sambat als volgt beschreven :

Ngandjung jaitu sekurang-kurangnja 2 orang tua, suruhan bapa budjang, dengan kawannja seorang budjang, seorang gadis, dengan bebai datang kerumah gadis, gunanja menjungsung gadis atau orang berantat. Besok paginja akan berangkat.

Voor de huwelijksdag gaan minstens 2 oude personen als afgevaardigden van den vader van den jongeman vergezeld van een budjang, een gadis, en jonggehuwde vrouwen naar het huis van het meisje om haar te begeleiden. De volgende dag zal men vertrekken.

Pada besok (siangnja) orang berantat berdjalan bersama gadis jang akan kawin ; „berantat" namanja.

De volgende morgen vertrekken de begeleiders tezamen met het meisje dat gaat huwen ; dit heet „geleiden".

Berantat ini tjukup radja dengan penghulu, kerebai sementuha serta budjang dengan gadis.

Dit begeleiden geschiedt au grand complet door het hoofd, de penghulu, de gehuwde oude vrouwen, de oude mannelijke verwanten van het meisje, en budjangs en meisjes.

Sampai ditepi dusun budjang disitu telah bersedia perhentian ; lalu orang berantat didjeput orang menak, dibawa pulang kedusun, dimana sudah sedia rumah tempat bermalam ; „tempat berantat" namanja.

Aan de grens van de dusun van den jongeman is al een rustplaats gereed ; de begeleiders worden nu ingehaald door de *orang menak* (lett. „wachtenden") en naar de dusun van den jongeman gebracht alwaar zij overnachten in een daarvoor bestemd huis, geheten „begeleidersplaats".

Sesudah numpak lalu orang berantat : 1 tua berantat (batin), 2 tua budjang ; tetangguh kepada
a. tua menak batin
b. tua menak budjang.

Is men daar geïnstalleerd, dan dragen de *tua berantat* (d.i. oudste van de kant van het meisje), en de *tua budjang* hun functie over aan de *tua menak batin* (d.i. een oudste uit de ouden, van de kant van den jongeman) en de *tua menak budjang* (d.i. een oudste uit de jongeren, van de kant van den jongeman).

Sesudah selesai orang berantat dikasih minum; „njehajak pengantat" namanja.

Njehajak pengantat ini, kerebai sementuha dirumah, sedangkan budjang dengan gadis ditengah halaman.

Sesudah njehajak pengantat tua berantat dan tua menak berasan dihadapan radja dengan penghulu, jaitu menetapkan segala urusan perkawinan itu.

Sehabis berasan lalu nikah.

Waktu pulang dari berantat ini, semua budjang dan gadis dalam dusun itu dikumpulkan kerumah bapa gadis jang kawin, makan djuadah (serawe dan redjinang); namanja „sesarakan".

Dirumah budjang waktu orang berantat akan pulang, bebai² dalam dusun itu tandang kerumah orang kawin itu, membawa kain dalam talam dengan tempat sirih; „mandjau bunting" namanja.

Waktu bebai² tadi pulang, tua berantat atau tua rumah itu memberi bakul, tiap² selembar kain atau sebuah pahiliman ditukar dengan sebuah bakul. Sedangkan kain dan pehiliman itu dikembalikan lagi pada orang jang memandjau; „njebuhi bunting" namanja.

Sesudah 7 hari, ada kalanja sebulan, sesudah kawin, maka ke-

Is men hiermee klaar dan krijgen de begeleiders te drinken; dit heet *njehajak pengantat* (*njehajak* „sympathie betuigen").

Dit gebeurt voor de oude getrouwde vrouwen en mannelijke verwanten der bruid in huis, voor de jongelui op het dusunplein.

Na dit drinken bepalen de begeleiders en de „wachtenden" ten overstaan van hoofd en penghulu al de te treffen regelingen.

Na dit overleg volgt de bruiloft.

Bij de terugkeer van de begeleiders worden alle jongemannen en meisjes van de dusun bijeengeroepen in het huis van den vader van het te huwen meisje om er koek te eten; dit heet *sesarakan* (= afscheidsmaal).

Zullen de begeleiders terugkeren dan komen in het huis van den jongeman die huwen gaat, de jonggehuwde vrouwen van die dusun op bezoek, terwijl zij kains op schalen en sirih-dozen meenemen; dit heet *mandjau bunting* (bezoek aan de bruid).

Als deze vrouwen weer vertrekken dan geeft de oudste der geleiders of de oudste in huis (dit zijn vaste functies bij zo'n feest) voor elke kain of elk sirihstel een mand in ruil. Ook de kains en sirihstellen worden dan weer teruggeven aan de bezoeksters; dit heet *njebuhi bunting*.

Zeven dagen, soms een maand, na het huwelijk komen man en

dua laki-bini itu datang kerumah bapa gadis tadi membawa budjang gadis, kerbai sementuha, membawa djuadah (serawe dan redjinang); „perulang" namanja.

Djuadah itu untuk puke pada pasirah, depati, ibu bapa gadis, dan pemili gadis, baik didalam atau dilain dusun; orang jang terima puke itu membalas dengan buah setake, dibalas dengan kedudukan selembar, bakul sebuah wang f 0.10.

Semua orang jang terima puke itu memanggil makan masak siwuk ngelelik ajam; „njeru orang perulang" namanja. Sesudah itu orang perulang kembali kedusun lelaki.

Waktu pulang ke rumah budjang masa itulah gadis membawa barang² seperti tikar, bantal, bakul, kedudukan, niru, piring dan mangkok, pinggan dan lain²; „helai pakai" namanja.

Setelah sampai, tuha perulang serahkan barang² itu pada mertuanja (bapa budjang).

Barang² itu mana perlu dibagikan pada budjang gadis dan kaum-kaum dalam dusun itu.

Untuk mertuanja lelaki tikar selembar, bantal sebuah dan kain

vrouw samen in het huis van den vader van de vrouw met vele jongelui, oude getrouwde vrouwen en mannelijke verwanten, terwijl ze koek meebrengen; dit heet *perulang* („terugkomst").

Deze koek dient als geschenk voor pasirah, dusunhoofd, de ouders van de vrouw en verdere familie, zowel in als buiten de dusun; zij die dit geschenk ontvangen geven er *buah setake* voor terug, en hiervoor wordt weer teruggegeven een doek, *kedudukan* genaamd, een mand en een dubbeltje.

Allen die van de koek ontvingen geven een feestje van kleefrijst en geslachte kip; dit heet *njeru orang perulang* („oproep tot de teruggekomenen"). Daarna gaan betrokkenen weer terug naar de dusun van den man.

Bij de terugkeer naar het huis van de man neemt de jonge vrouw allerlei mee, zoals matten, kussens, manden, *kedudukan*, rijstwannen, schoteltjes en kopjes, grote borden, enz; dit heet *helai pakai* („huisraad").

Na de aankomst geeft de oudste van de stoet deze goederen over aan de schoonouders van de jonge vrouw.

De voorwerpen worden voor zover nodig verdeeld onder de jongelui en de familieleden in de dusun.

Aan de schoonvader geeft men een mat, een kussen en een kain;

selembar; untuk mertua betina kain selembar, selendang sebuah dengan badjunja; „pesalinan" namanja.

aan de schoonmoeder een kain, een slendang, en een baadje; dit heet *pesalinan* („een stel kleren").

Demikian pula pada pekakakannja.

Zo geeft men ook een deel aan de oudere broers en zusters.

Het schaakhuwelijk was feitelijk een soort van djudjur-huwelijk, daar de vrouw in beide gevallen bij den man introk. De *salarian sebambangan* dan was een schaking waarbij het meisje met haar geliefde alleen (*sebambangan*), dus zonder gezelschap van een vriend of vriendin, de vlucht nam naar de dusun van den jongeman, waar zij zich direct behoorden te melden bij den depati of den imam aldaar. De volgende dag reeds vond het huwelijk plaats. Deze wijze schaking is volgens de adat strafbaar. Omtrent de wijze van sluiting en viering van dit huwelijk vermeldt Roos (dl. IV):

„Den daarop volgenden dag heeft het baden op dezelfde wijze als elders in Kaoer plaats, waarna de bruidegom zijn bruid naar zijn woning voert. Aan den trap van het huis heeft een soort inzegening door den doekoen plaats.

„De bruidegom beklimt het eerst de trap of ladder van het huis. Op de bovenste sport buigt hij zich naar de bruid over en plukt van haar hoofdtooisel een daaraan vastgemaakt betel-blad, waarmede hij zich ijlings binnenshuis uit de voeten maakt. Wat de beteekenis van deze handeling is, wist men mij niet te zeggen.

„Heeft ook de bruid den ladder beklommen, dan werpt zij dezen om, om daarmede te kennen te geven, dat zij nu voor haar man wil leven en met de rest gebroken heeft. Zoodra de ladder op den grond ligt, werpt een der omstanders een visnet daarover, om, zooals men zich uitdrukt de voetstappen van het paar te vangen (nangkap djĕdjak)".

Ter aanvulling van bovenstaande moge het volgende dienen, zoals het door mij te Ulu Kinal werd genoteerd. Midden op de huistrap werd bij een huwelijk een apart bamboe-laddertje gelegd of wel een paal, voorzien van inkepingen voor het plaatsen der voeten. Aan het boveneind van deze „trap" werd een doek vastgebonden met vierdradig gekleurd touw (nl. geel, rood, zwart, wit) terwijl er ook allerlei bladeren in werden gestoken; zoals *tundjung-* en *kambulan merah* bladen. Boven aan de ladder staat een oude te wachten met geelgekleurde rijst.

Arriveert nu het bruidspaar dan gaat de bruidegom links van de trap, de bruid rechts daarvan. Beiden worden vervolgens met de gele

rijst bestrooid, zoals bekend een vruchtbaarheidsceremonie. Dan komt een gehuwde vrouw, die al eens bevallen is, met een kip, die al vele kuikens gehad heeft. Deze kip wordt door haar vast gehouden, waarna zij de poten van het dier zeven maal beurtelings tegen bruid en bruidegom drukt, daarbij zeggende dat het paar evenveel *tunak* zal krijgen als bedoelde kip.

Heeft nu het paar zich in huis begeven dan wordt de extra-ladder of -paal omgeworpen en met spoed „speert" een der omstanders hem dan, doch niet met een echte speer, maar met een stuk hout.

Over de „trap" en deze „speer" werpt men dan een *djala,* een visnet, onder geklap en geschreeuw van de aanwezigen. Van stappen door een bamboering zoals in de Kaurse streek is en was in deze Pasemahmarga niets bekend. De verschillende soorten van schaakhuwelijk zijn heden vrijwel in onbruik geraakt, en vervangen door de *ambil-anak* en *semendo beradat* vorm.

Bij schaking van een verloofd meisje moet, behalve de *wang djudjur,* ook een boete worden betaald, terwijl aan de ex-verloofde van de gadis een schadevergoeding wegens de ondervonden belediging wordt betaald (*wang penjinsingan*). Bij de bruiloft van zo'n schaakhuwelijk ontvangen de ouders van de bruid o.a. *wang hura hari sebambangan* ad *f* 0.50.

Een aardige en m.i. juiste verklaring van de *wang djudjur* geeft De Boer als hij er op wijst dat dit bedrag gelijk is aan de *wang bangun* (te betalen bij doodslag), en oorspronkelijk ook in betekenis hiermee gelijk was. Beiden dienen ter vervanging van de verloren gegane zielestof aan de getroffen familie, ter vervanging van de verloren gegane mensenziel aan de betrokken bloedgemeenschap. Misschien was er, volgens De Boer, voordien slechts ruil, dus van de bruid tegen een meisje uit de bloedgroep van den man, of van de gedode tegen iemand uit de groep van den moordenaar. Zulke huwelijksvormen bestaan inderdaad.

Een mythe over de instelling van het djudjur-huwelijk is door Roos medegedeeld.

2. *Het ambil-anak huwelijk.* Hier volgt hetgeen medegedeeld wordt in Bijdr. Kon. Inst, N.V. dl. 4 (1861), bl. 312, daar dit precies weergeeft wat tot voor kort nog geldend was.

„Deze adat is, dat de ouders of naaste bloedverwanten een man voor hunne dochter of pupille nemen, en alzoo de man zijn doesoen verlaat om in die bij zijne vrouw zich te vestigen. Wanneer er kinderen uit dat huwelijk geboren worden, gaat één daarvan (een zoon of dochter)

op zekeren leeftijd naar de doesoen van den vader terug, en zulks onder de benaming van Balik Djoeray" (deze geldt als remplaçant van den vader, en treedt geheel in diens plaats. G.).

„Mogt er echter bij de inzegening van het huwelijk een afscheidsfeest aan de doesoen van den man, door het slagten van een buffel, gegeven zijn, dan bewijst zulks, dat de man daardoor geheel afstand van zijn doesoen doet en zich voortaan beschouwt als tot de marga van zijne vrouw te behooren, als dan vervalt ook het teruggaan van een persoon of de Balik Djoeray.— Bij deze adat heeft geene betaling plaats; echter behooren de in dat huwelijk verwekte kinderen aan moeders zijde".

Tot zover de heer Abegg; Van Hille vermeldt nog het onderstaande. Een *ambil-anak* huwelijk vindt vooral plaats bij een enigste dochter. De verdiensten van den man worden eigendom van zijn vrouws familie; deze zorgt echter ook voor zijn levensonderhoud en schulden, door hem na het huwelijk aangegaan. Meestal geeft de schoonvader een karbouw aan de familie van zijn schoonzoon.

Het boven omschreven huwelijk is de zuivere vorm, *terambil anak lengit*. Vaak wordt het beding gemaakt dat, als de man de djudjur kan betalen, een djudjur-huwelijk gesloten zal worden.

De man kan daartoe zijn aandeel in de erfenissen van zijn familie eisen. Aan het huwelijk gaat meestal een verloving (*berbunting*, *bertunang*) vooraf, welke niet langer dan drie maanden mag duren. De bruidegom geeft een geschenk van *f* 5.— aan de bruid. De huwelijkskosten zijn voor rekening van de familie der vrouw (feesten, *wang pelajaran*). Bij een ambil-anak huwelijk wordt ook de *pembuntuan tapak* à f 1.— betaald; de andere, bij djudjur vermelde, bedragen volgens Van Hille niet.

Het door den pangeran van Ulu Kinal medegedeelde omtrent de huidige huwelijksvorm aldaar, slaande op het ambil-anak huwelijk, volge nu:

Maka setelah sampai pada djandji datang pula orang sebelah sibudjang sekurang-kurangnja 3 orang budjang dan 1 orang tua lelaki dengan bawa 10 batang lemang ke rumah ibu bapak sigadis.

Is de afgesproken tijd voorbij (d.w.z. 3 maanden na de verloving) dan gaan weer personen van de kant van den jongeman, minstens drie jongemannen (waaronder de bruidegom), en een oudere man, naar het huis van de ouders van het meisje, terwijl ze 10 stuks lemang (d.i. in bambu's gekookte rijst) meenemen.

Lamanja satu malam bermalam dirumah si gadis, sudah itu maka sibudjang bawa si gadis itu ke rumahnja; dengan itu gadis berkawan 2 orang gadis dan 1 orang tua perempuan.

Maka keësokan harinja ditutul (diturut) pula oleh orang2 sebelah si gadis, namanja „betuntut", sekurang-kurangnja 6 orang budjang dan 1 orang tua lelaki.

Sesudah itu bimbang didjadikan 2 hari 2 malam atau 3 hari 3 malam, dengan potong 1 ekor karbau atau sapi, jang mana itu karbau atau sapi 1 pukang diantarkan kepada ibu bapa si gadis.

Hari penghabisan bimbang, maka orang tua² dari sebelah si gadis dengan orang tua² sebelah si budjang menetapkan paduan rasan, jaitu:

1. rasan terambil anak, tidak dengan antaran, keduanja tetap tinggal di rumah si gadis, tidak ada bimbang lagi;

2. rasan semendo, antaran paling banjak *f* 40.—, dimana kaduanja suka tinggal (dirumah si gadis atau dirumah si budjang) boleh.

Kalau tidak bimbang nikah, sesudah itu ± 3 bulan lamanja si budjang dan si gadis jang kawin itu pergi ke rumah ibu bapa si gadis dengan berkawan 3 orang budjang, 2 orang gadis, 1 orang tua lelaki dan 1 orang tua perempuan dengan membawa lemang sebanjak-banjaknja 150 batang dan sedikit-dikitnja 35 batang.

Zij overnachten in de woning van het meisje en dan brengt de bruidegom zijn bruid naar zijn huis; het meisje wordt vergezeld door twee jonge meisjes en een oudere vrouw.

De volgende morgen volgen nog anderen van de kant van het meisje, en wel minstens 6 jonge mannen en een oudere man; dit heet „het nagaan".

Hierna volgt een feest van 2 etmalen of 3 etmalen, terwijl een karbouw of sapi wordt geslacht; van het geslachte dier wordt een bout (dij) gezonden aan de ouders van het meisje.

Op de laatste feestdag bepalen de ouderen van de kant van den jongeman en die van de kant van het meisje het soort van huwelijk, nl.:

1. een ambil-anak huwelijk; zonder bruidschat; beiden blijven dan wonen in het huis van de bruid; feest is er dan niet meer;

2. een semendo huwelijk; de bruidschat is hoogstens f 40.—; beiden gaan wonen waar zij dat verkiezen (in het huis van den bruidegom of in dat van de bruid).

Is er geen huwelijksfeest dan komen ± 3 maanden later de jonggehuwden in huis bij de ouders van de jonge vrouw, vergezeld van 3 jongemannen, 2 jonge meisjes, 1 oude man en 1 oude vrouw, onder meeneming van maximaal 150 en minimaal 35 stuks lemang.

Lamanja dirumah ibu bapa si gadis 3 hari dan 3 malam; hari jang pertama ibu bapa si gadis memanggil orang² pedusunan akan makan lemang dirumahnja jang dibawa anaknja itu dan bagi² lemang pada pedusunan.

Dan hari penghabisan maka semua orang dari sebelah si budjang pulang ke dusunnja, dan ibu bapak si gadis membalas segala makanan itu (lemang):

1 ambinan tinggi berisi 4 tangkup bakul dari bambu,

4 tukal benang ulu,

1 buah kindjar (kerandjang) buat pengangkat air,

1 buah niru buat penampi beras dan padi,

4 lembar kain dugan,

2 lembar tengkulu tenunan ulu dari benang perak (benang banju),

4 lembar sampang tenunan ulu dari benang ulu,

1 batang kasur,

1 buah peti dari kaju,

dan sebanjak bakul dan tikar bikinan itu gadis dibawa semua ke rumah si budjang.

Men verblijft 3 etmalen in het huis van de ouders der jonge vrouw; op de eerste dag roepen deze ouders de dusungenoten bijeen om de gebrachte lemang op te eten en te verdelen.

De laatste dag keren alle mensen van de kant van den jongeling naar hun dusun terug, terwijl de ouders van het meisje voor de ontvangen lemangs teruggeven:

1 grote rug-draagmand, gevuld met 4 ineenpassende bamboemanden,

4 knotten „ulu" garen (b.v. wit, zwart, geel),

1 mand voor het dragen van de waterbamboes,

1 rijstwan voor het wannen van rijst,

4 kains dugan,

2 ouderwetse geweven hoofddoeken van zilverdraad,

4 ouderwetse geweven doeken (door jongelingen gekruisd over borst en rug gedragen) van „ulu" garen,

1 matras,

1 houten kist,

en alle manden en matten door het meisje gemaakt, worden ook naar het huis van den jongeman gebracht.

Dan zij nog het volgende, ontleend aan Abegg's aantekeningen, aangehaald (bl. 312/313):

„Het district Oeloe Kinal Anak Moelah bevolking maakt op de huwelijksregelingen een uitzondering. Daar bestaat eigenlijk slechts een soort van djoedjoer, onder de benaming van „djoedjoer ambil anak",

waarbij de huwelijksgift bedraagt 40 realen zilveren munt. Deze regeling is, dat de man naar de doesoen of woonplaats van zijn vrouw verhuist, alwaar zij blijven, totdat hunne kinderen, zoo zij die in hun huwelijk verwekken, huwbaar zijn; als dan keren zij naar de woonplaats van den man terug. Mogten er geene kinderen uit het huwelijk voorgekomen zijn dan blijft de man tot den dood van zijne vrouw verpligt om bij haar in de doesoen te blijven wonen, behalve wanneer zij door wettige redenen kunnen scheiden. — Wat de betaling, als voldoening der bruidschat betreft, kan even desverkiezende als aan de stranddistrikten een gedeelte door den man verschuldigd blijven".

Tenslotte zij opgemerkt, dat Olivier's opinie, als zou het ambil-anak huwelijk een nevenvorm zijn van djudjur m.i. niet juist is, aangezien het daarvan te veel verschilt. Eerder kan men het zoal niet een matrilineale, dan toch een matrilocale huwelijksvorm noemen.

De Boer veronderstelt in zijn „memorie" ten aanzien van het ambil-anak huwelijk, dat, wegens de ondergeschikte positie van den man, oorspronkelijk slechts krijgsgevangenen, bannelingen, uitgestotenen, enz. zo'n huwelijk sloten. Zulke personen waren geen lid van een bloedgroep en behoefden dus geen bruidsprijs te betalen. Deze uitleg klinkt zeer eenvoudig doch kan stellig niet de verklaring zijn voor een zo over de gehele wereld verbreid voorkomende huwelijksvorm als de matrilineale. Deze huwelijkssoort is in de maatschappijen waarin ze werd aangetroffen een zo voorname, feitelijk alles beheersende (zeker het sociale en religieuse deel) factor, dat het ontstaan van zulke huwelijken dieper liggen moet dan het oorspronkelijk doen trouwen van niet-volks (stam-) genoten met de dochters des lands. Een dusdanige ingrijpende omwenteling van vaderrechtelijke in moederrechtelijke verhoudingen ware niet te verklaren door een zo simpele oorsprongsidee.

3. *Het Semendo-beradat-huwelijk.* Bij deze huwelijksvorm hebben de echtgenoten gelijke rechten, en verkeert de vrouw in enkele opzichten zelfs in een gunstiger positie, nl. indien ze de oudste dochter is, daar dan haar man steeds bij haar moet intrekken, hetgeen met jongere dochters wel vaak, doch niet altijd het geval is. Abegg noteerde reeds, dat het echtpaar zich in de dusun van den man of in die der vrouw kon vestigen; zij zijn niet gedwongen om bepaald in één dusun te blijven wonen, doch als ze verhuizen, mogen ze dit niet meer dan twee maal doen, zegt hij. Volgens Abegg kan bij het sluiten van een huwelijk van te voren ook overeengekomen worden,

dat een kind terug zal gaan naar de dusun van den man als diens vervanger; dit heet *semendo balik djurai*. Dit is natuurlijk bij inhuwelijking van den man het geval, b.v. bij huwen met een oudste dochter. Deze is stamhoudster, hetgeen dit voordeel oplevert — aldus Van Hille — dat bij erfenis haar het ouderlijk huis, 1 bidang sawah en 1 visnet wordt toegewezen. Daartegenover staat de verplichting op de plaats waar haar ouders begraven liggen te blijven wonen (*tunggu djurai* of *-tumbang*). Voldoet ze niet aan deze plicht, dan verliest ze ook haar rechten en gaan die, bij gebreke aan een zuster, desnoods op een broer of een ander familielid over.

Blijkens een opmerking van Abegg werd vroeger blijkbaar een huwelijksgift van 20 of meer realen aan het meisje gegeven.

Dit klinkt onwaarschijnlijk, gelet op het sterk vrouwelijke in deze huwelijksvorm, terwijl de Semendoër dan ook zegt: „We verkopen bij ons geen mensen". Hoe dan ook, thans wordt geen bruidschat betaald, behalve de Mosl. *mas kawin* ad *f*6.— (die men ook wel schuldig blijft). Van de onder „djudjur huwelijk" opgesomde onkosten wordt van alles de helft betaald, zegt Van Hille. Door de geringe kosten is deze huwelijkssluiting zeer gemakkelijk, hetgeen als keerzijde het gevolg heeft, dat dikwijls huwelijken worden gesloten door veel te jonge mannen en vooral vrouwen. Men wijt aan deze omstandigheid het zeer veel voorkomen van idiotisme in de Semendo.

Volgens informaties komt dit soort huwelijk in O. Kinal practisch niet voor.

Een beschrijving van het feest bij een semendo-huwelijk vindt men bij Roos, blz. 101/102.

Iets uitvoeriger werd dit feest behandeld door den pasirah van Ma. Sahung, als volgt:

Aturan bimbang kawin paling lama 3 hari.

Hari jang pertama „sima perbijo" namanja; jaitu
40 batang lemang,
1 ekor kerbau (1 ekor kambing),
20 kulak beras,
20 kulak beras ketan,
20 kulak kelapa,
5 ekor ajam,
10 bungka garam,

Een huwelijksfeest duurt hoogstens drie dagen.

De eerste dag heet „sima perbio"; dan wordt
40 stuks lemang,
1 karbouw (of 1 geit),
20 kulak (= 61.7 kg) gepelde rijst,
20 kulak kleefrijst,
20 kulak klappers,
5 kippen,
10 bungka (= 1/10 van een pakket) zout,

1 tabung manisan tebu diantar kerumah si gadis.

Hari jang kedua „sima agung" namanja; jaitu mengawinkan kedua mereka itu, dan segala menda sima (tetamu) jang dipanggil buat memakan barang jang diantar oleh sebelah lelaki, tersebut diatas.

Hari jang ketiga „sima berulang" namanja; jaitu si gadis jang dikawinkan tadi pergi kerumah ibu bapa si budjang jang dikawinkan itu, serta membawa:

20 batang lemang,
20 lembar kain dugan (kain ulu) sebanjaknja, dan sedikitnja 5 lembar kain itu,
5 lembar sampang (selendang) ulu), sedikitnja 1 lembar.

Paling lama 3 heri dan paling sedikit 1 hari 1 malam, kedua pengantenan (mereka itu) tinggal bermalam dirumah ibu bapa si budjang; maka keduanja kembali tetap tinggal dirumah ibu bapa si gadis.

Serta si lelaki itu membawa barang pembudjangannja kerumah si perempuan (bininja) itu, jaitu: 1 buah peti, berisi barang pakaian si lelaki itu,
1 kasur dengan bantal,
piring, mangkok, perkakas makan, dan pembalas barang dan makanan jang dibawa oleh si gadis tadi kerumah si budjang.

Maka jalah ibu bapa (familie)

1 bamboe met suikerriet-lekkernijen naar het huis van het meisje gebracht.

De tweede dag heet „sima agung"; dan huwen bruid en bruidegom en komen alle bezoekers en gasten die uitgenodigd zijn, om de bovengenoemde eetwaar, gestuurd door de partij van den bruidegom, te consumeren.

De derde dag heet „sima berulang"; de gehuwde bruid begeeft zich dan naar het huis van haar schoonouders, terwijl zij meeneemt:

20 stuks lemang,
hoogstens 20 en minstens 5 kains dugan,

hoogstens 5 en minstens 1 ouderwetse geweven doek (zie hiervoor onder 2).

Op zijn langst 3 dagen, en op z'n kortst 1 etmaal, blijft het gehuwde paar overnachten ten huize van de ouders van den bruidegom; daarna keren beiden voorgoed terug naar het huis van de ouders van het meisje.

De bruidegom neemt zijn eigendommen mee naar het huis van zijn vrouw, namelijk:

1 kist gevuld met zijn kleren,
1 matras en een kussen,
borden, schotels, kopjes, eetgerei en tegengeschenken voor hetgeen door de jonge vrouw kort tevoren meegenomen was naar haar schoonouders.

De ouders (familie) van den

dari si lelaki mengantar dan memberi pada perempuan itu, jaitu:
40 tukal benang ulu,
2 ambinan tinggi, berisi 20 buah bakul bertangkup,
20 buah niru pandjang untuk penampi beras,
10 pitin ketjil (tikar ketjil dari bambu) alas buat pembekal (pengabit atau pembungkus nasi).

man geven dan aan de bruid:
40 knotten „ulu" garen,
2 grote rug-draagmanden, gevuld met 20 ineenpassende manden,
20 grote wannen om rijst te wannen,
10 bamboe-matjes om op te zitten bij het eten, of om er rijst in te verpakken.

Op een half, klein, karbouw-hoorntje, bewaard te G. Menung, marga Ma. Nasal, staat een fragmentarisch opschrift, dat betrekking zou hebben op een huwelijksverbod tussen ingezetenen van genoemde dusun en die van dusun Gegasan (marga P. Gutji, Manna), alwaar ook de andere helft van de hoorn bewaard wordt.

b. *Erfrecht en scheiding.*

1. Bij *djudjur*-huwelijk. Alle goederen (*harta pusaka* en *harta pentjarian*) vervallen bij overlijden van den man aan diens kinderen; de vrouw noch haar ouders hebben daarop enig recht.

De vrouw mag ook alleen trouwen met toestemming van 's mans familie.

2. Bij *ambil-anak*-huwelijk. De man brengt meestal geen goederen mee in het huwelijk; die tijdens het huwelijk verworven (*harta pentjarian*) komen na de dood van den man aan de vrouw, de kinderen hebben daarop geen recht, en deze laatste blijven dan ook bij de vrouw. Ze mogen zonder haar toestemming niet huwen noch verhuizen.

3. Bij *semendo-beradat*-huwelijk. Na het overlijden van den man blijft de vrouw geheel en al beheer voeren over de eigendommen; eerst na haar overlijden heeft er verdeling van de nalatenschap plaats. Bij vooroverlijden van de vrouw erven de kinderen, indien deze reeds volgens het volksbegrip mondig zijn, dadelijk; zijn ze nog te jong, dan blijft de vader voorlopig het beheer der eigendommen opgedragen. Zijn beide echtgenoten overleden (waarna soms een karbouw wordt geslacht) dan volgt de deling der erfenis. Bij de deling van alle goederen, ook al zijn er zoons, blijft de oudste dochter, de stamhoudster, de bevoorrechte; ze krijgt in elk geval 1 huis en 1 bidang sawah. Bij ontstentenis van dochters wordt de oudste zoon stamhouder. Een voorbeeld (naar Schreuel):

Man en vrouw sterven en laten na drie dochters en twee zoons

benevens een huis met roerende goederen, 2 bidangs sawah, 1 koffietuin met 200 vruchtdragende bomen, 3 karbouwen en 5 geiten.

Men verdeelt dit nu als volgt:

eerste dochter: 't huis + 1 bidang sawah + 1/5 roerend goed.
tweede dochter: 1 bidang sawah + 1/5 roerend goed.
derde dochter: 1 karbouw + 3 geiten + 1/5 roerend goed.
eerste zoon: 1 karbouw + 1 koffietuin + 1/5 roerend goed.
tweede zoon: 1 karbouw + 2 geiten + 1/5 roerend goed.

Ten aanzien van het „Maleise" semendo-huwelijk van de kuststreek zegt Van Hille nog: de kinderen behoren zowel tot de familie van den vader als tot die der moeder, en erven gelijkelijk van beide. Sterft een kind dan kunnen de pusaka-goederen die het van zijn moeder heeft geërfd nooit aan den vader vervallen, en omgekeerd, daar ze dan buiten de familie zouden geraken.

Scheiding gaat steeds bij *talak* van den man uit; de vrouw kan echter de talak van haar man kopen tegen een bepaalde prijs; meestal bedraagt de *penebus talak* *f* 15.— (volgens pasirah Sambat *f* 20.—). Als de man zich aan de vrouw of haar goederen vergrijpt, als hij haar (bij djudjur en semendo-beradat) in 6 maanden geen levensonderhoud geeft, als hij weigert (bij ambil-anak) bij haar in te wonen, kan de vrouw bij de Rapat scheiding vragen. Deze gelast dan den man de talak uit te spreken, of spreekt die zelf uit. Nadere bijzonderheden hierover geeft Roos blz. 105 en 106.

c. *Taal en letterkunde.*

Naast het Maleis, vnl. ter pasar, oefende het Javaans zijn invloed uit op het Kaurs blijkens menig spoor in de taal; men kent zuiver Javaanse woorden, als: *lĕngå* (olie), *banju* (rivier) enz. Ook Roos wees hier reeds op. In de onderafdeling kan men vrij duidelijk drie „dialecten" onderscheiden reeds door Van Hille in zijn memorie van overgave vermeld, nl.:

1. Het Kaurs. De tegenwoordige bewoners van Hadji, de herkomstplaats der „Kaurezen", spreken een Lampongs dialect. Het Kaurs of de Bajuran-taal is dit niet. Ze wijkt van het Maleis af meer door eigenaardige woorden dan door een andere spraakkunst. Het oude Bajur-schrift verdwijnt, evenals elders, steeds meer voor het Arabisch en Latijn.

2. Het Pasemahs. Men spreekt dit in de Semendo, O. Kinal en O. Nasal. De taal verschilt van het Maleis doordat de a of o op het eind van een woord bijna steeds als een gerekte ĕ wordt uitge-

sproken. Ook de eindmedeklinkers zijn nagenoeg onhoorbaar. Men gebruikte vroeger algemeen het Pasemahse of rentjong-schrift, nu is dit welhaast vergeten.

3. Het Nasals. Dit wordt gesproken in Ma. Nasal (met uitzondering van de Semendoërs in de Ulu Menula en der Kaurezen te Way Hawang); het is een Lampongs dialect, vermengd met Kaurs, en sluit zich aan bij dat der Pugung marga's. Daar de Nasallers veel minder in aanraking komen met de Pugungers dan met Kaurezen en hun gebied zelfs Kaurs omsluit, verstaat ieder Nasaller ook het Kaurs of Bajurs. Men gebruikt er het Lampongse schrift, dat vrij veel van de andere genoemde schriften afwijkt en evenals het Pasemahse schrift, en veel meer dan het Kaurse, zeer bekend is.

Geschreven literatuur kent men hier niet; slechts enkele, met rentjong beschreven karbouwenhoorns en (vroeger) boomschorspapier en bamboelatjes, waarop vaak spreuken of pantuns stonden, komen voor. De letterkunde bestaat dus vnl. uit de zg. *andai*², die soms een historische grond hebben en min of meer gezongen worden. In het Kaurse zijn de navolgende *andai*² bekend:

Pandji Remalun Lambang Niru, Budjang Remalun Indragiri, Bengkung Paniwin Kisam Tinggi, Rindang Papan Negri Bengkulu, Anak Dalam Muara Bengkulu, Lemang Batu Negri Bengkulu, Pangeran Tjili Kota Atjeh, Raden Suwano, Ulat Laut, en het meest bekende *Dajang Rindu,* dat door verliefde jongelingen uit het hoofd geleerd wordt als ilmu om wederliefde te krijgen.

In de Semendo kent men weer andere *andai*²: *Radja beranak tudjuh, Radja beranak dua, Raden Bungsu, Raden Pangsang, Raden Alit, en Raden Dundangan.*

In het Kaurs kent men ook de *andai*² *Si Muda Bemban* of *Si Muda Angibemban*; dit was niet in de Semendo bekend. In Ma. Sahung noemde men het de *tjerita Raden Dewa*; in S. Aro de *tjerita Raden Kasihan.* Volgens den Pasirah van Sambat was *Si Muda Bemban* een verhaal van Padangse origine. De Pasirah van Semidang Gumai kende alle onder 't Kaurs genoemde *andai*² behalve: *Pandji Remalun Lambang Niru, Raden Suwano, Dajang Rindu;* de Pasirah van Sambat kende allen behalve: *Pandji Remalun Lambang Niru, Bengkung Paniwin Kisam Tinggi, Raden Suwano, Ulat Laut.* In de marga Ulu Nasal kende men o.a. de Semendose verhalen: *Radja beranak tudjuh, Radja beranak dua, Budjang Remalun, Raden Alit* en *Kota Badjau.*

Kenners van oude verhalen zouden o.a. zijn de oud-penggawa van

Sukamerindu, Kemis; en de oud-pasirah van Sambat, Lampung, te Nata Gindjang; en een zekere Moh. Tahir te Ma. Dua (O. Nasal).

De verhalen op rijm heten in Kaur *warahan* en worden met zachte stem opgezegd; als zodanig noemt Van Hille de *Udang Linu*, en *Bidudari*. Vierregelige versjes, *pantun*'s, in het Semendo *redjung*, worden bij samenkomsten van budjangs en gadis in de balai elkaar toegezongen; soms schrijft men ze op bamboe en vroeger op balken van de balai.

d. Dans en muziek.

Het *main menari*: het dansen van gadis onderling of met budjangs, verschilt naar de streek waar gedanst wordt. Te Bintuhan dansten alleen de jongelingen, in de Semendo waar het menari nog vrij kort geleden — aldus Van Hille — uit Kisam is ingevoerd dansen alleen de meisjes; in Kaur danst men gemengd. Het meest ontwikkeld is het dansen in de kuststreek; ook hier worden sommige dansen enkel door budjangs of enkel door gadis uitgevoerd. Het eerste is bijv. het geval met krijgsdansen, *seligalan*, *sesewaran*, *sepedangan*.

Alvorens over te gaan tot hetgeen Roos meedeelt omtrent het dansen in deze onderafdeling haal ik aan de alinea, die De Boer vermeldt: „Bij de van de goden afgekeken feeërieke lampendans (menari lampoe) worden de omstanders altijd verzocht stil te zijn opdat ongestoord de „dewa sembilan" op aarde zal neerdalen".

In het Kaurse deel onderscheidt Roos: *tari dundang, gandei, tari lebu, tari sada, nigal* en *tari Ulu Kinal*. „De drie eerst genoemde dansen worden allen uitgevoerd door jongelieden van beiderlei kunne. Zij plaatsen zich daartoe in twee rijen tegenover elkander, zoodanig dat ieder jongeman een meisje tegenover zich heeft. Voordat de dans begint nemen allen een hurkende houding aan en de toeha boedjang, dan wel een andere leider van den dans, dreunt op zangerige toon het volgende op:

„Dekdasamit amit lagi endak mĕngat dibĕgoeran diroe kaja kidatan sidang kontji marga rĕkaja rĕkajatan" hetgeen men de „amit[2]" noemt en waarvan zin en beteekenis mij, niettegenstaande de aangewende pogingen, onbekend zijn."

Hier Roos' aantekeningen onderbrekend deel ik mede, dat tijdens een *bimbang* door mij werd opgemerkt, dat aan het begin en aan het eind van de dansen door één of meer gadis het volgende met hoge doch vrij eentonige stem werd gezongen (men lette op de overeenkomst met de door Roos opgegeven pantun).

Aan het begin klonk het:

Se amit amit(= diberi tahu) lagi, amit djuga ndak nengah (= mulai) dibeguran (= bermain).

„Wij delen mede dat wij willen beginnen te dansen.

Tuan pasar Bintuhan je (ia) megangkan negeri dirukaje-rukaje (= jang mahamulia) tan (= jang disajangi).

Heer van pasar Bintuhan, die het land bestuurt, moge Uwedele zich erover ontfermen.

En aan het einde: „Se amit amit lagi, amit djuge ndak manduk (= berhenti) dibeguran; dirukaje rukaje tan.

Wij delen mede dat wij wensen te eindigen met dansen, moge Uwedele zich erover ontfermen."

Voor Roos' beschrijving verder naar zijn artikel verwijzend laat ik hier enkele door mij genoteerde gegevens volgen.

Te beginnen met de Kinalse dansen zij opgemerkt, dat de oude adatdans in bijbehorende kledij, waarbij de meisjes statig stappend cirkels beschrijven, aldaar verdwenen is, doch door mij nog wel in het aangrenzende Mannase, Padang Gutji en Kelam, werd aanschouwd. De danseressen dragen dan witte sokken en muiltjes. De kain waar ze met haar armen mee „vleugelen" hangt als een pelerine van hun schouders.

Wel kent men thans in Kinal en in Manna andere dansen; of dit Javaanse import is, weet ik niet. Persoonlijk dansten voor mij 4 gadis[2], niet in adatkleding, onder begeleiding van de *tabuhan*, en vrijwel steeds pantuns zingend. Zo was bijv. de *„tari kipas"*, waarbij elk meisje 2 waaiers vasthield. De dans openden zij geknield, de linkerwaaier op de linker knie, de rechterwaaier voor mond en kin, daarbij een pantun zingend. Dan, geknield, volgt waaierbeweging en zang; de waaiers gaan naar binnen en naar buiten, om de beurt de linker- en rechterwaaier. Nu staan de gadis[2] op, nog steeds op één rij, de rechterwaaier blijft naar voren gestoken en horizontaal, de linkerwaaier rust op de heup (wordt af en toe bewogen). Vervolgens blijft de linkerwaaier op de heup, doch de rechterwaaier gaat van opzij naar voren en omgekeerd. Dan gaat de linker arm zijwaarts en de rechter arm voor borst. Dit gaat zo om beurten, met tegelijk een halve draai van het lichaam. Om de beurt ook één voet naar voren (corresponderende met de arm voor de borst).

Tari teko. De meisjes lopen in een cirkel, pantuns zingend.

De linker hand rust op de heup, in de rechterhand wordt een zakdoek gehouden en licht voor- en achterwaarts gezwaaid.

Beide handen worden soms voor de borst gebracht. Zo lopen ze voorwaarts, doch ook enkele passen achterwaarts; alles in een driemaat, de derde telkens ook door een voetstoot aangegeven.

Het slot is, dat de zakdoek met de beide handen voor de buik wordt op en neer bewogen, enz.; steeds zingende. De pantuns bevatten raadsels, soms verhalen (van Budjang Remalun), soms gebeurtenissen uit het heden.

Variaties op deze dans bestaan ook. Zo is er een dans waarbij men ook de linkerhand op de heup houdt en in de rechterhand een licht heen en weer bewogen zakdoek. Pantuns zingend doet men steeds een stap voorwaarts, doch keert tegelijk het lichaam daarbij, zodat men vrijwel op één plek blijft.

Over de Kaurse dansen, mij door jongelui uit Sambat vertoond, het volgende:

Tari sewar of *tari djugit* alleen door budjangs gedanst.

Zij beginnen gehurkt, met de sewar in de schede links achter op de heup. Gehurkt en handen bewegend draaien zij om hun as, doch reeds spoedig richten zij zich op. De linker hand, vingerbewegend, is om de beurt voor de borst en opzij, de rechterarm is vooral opzij doch ook wel eens voorwaarts gestrekt. Dan maken allen enkele grote passen in bet rond en komen dus weer op dezelfde plek terug, waar zij hurken en gehurkt om hun as draaien.

Met de rechterhand wordt dan de sewar getrokken, de linker blijft de schede omklemmen. De linkerhand blijft vrijwel steeds voor de linkerborst; de rechterhand met de sewar beweegt voor- en achterwaarts; de vingers van beide handen zijn steeds in beweging.

Dans voor de meisjes alleen. De gadis[2] staan op een rij; op de muziek van tabuhan en kelintangs beweegt het lichaam iets van links naar rechts, doch blijft op zijn plaats. Van de schouders hangt een lange slendang over de rug naar beneden, en over de armen. Hiermee gaat het meisje „vleugelen" door de doek met haar armen zijwaarts te heffen. De slendang moet boven de polsarmbanden liggen. Het haar hangt van achter los neer. Bovenrug en -borst zijn bloot, doch grotendeels overdekt met een aparte kain, waarvan de einden over de schouders op de rug samenvallen.

Daaroverheen wordt dan de lange slendang gedragen, waarvan de einden van voren over de schouders afhangen. De armen blijven steeds uitgespreid; de handen draaien, de vingers bewegen; de armen gaan licht op en neer.

Gemengde staande dans. De budjang houdt zijn linkerhand op de

heup. De rechterhand is vooruit gestrekt naar de gadis aan de andere kant van het sirihstel. Hierin wordt de zakdoek vastgehouden ; de arm wordt soms in de elleboog gebogen. Het lichaam draait iets van links naar rechts doch blijft op zijn plaats. De gadis beweegt haar lichaam ook zo. Ze heeft haar rechterarm naar den budjang gestrekt, de hand draait in het polsgewricht (het lijkt een soort „afweerhouding"). De linkerarm houdt de hand, voor de borst langs, rustend in de elleboogsholte van de rechterarm. Deze dans komt ook omgekeerd voor (gadis[2] de zakdoek, de budjangs de „afweerhouding", dus de *tari dundang*).

Zeer hierop gelijkend, doch zonder zakdoek, is het volgende:

Jongen en meisje staan elk aan een kant van het sirihstel. Beide beginnen te „vleugelen", stilstaande, en later bewegend door enkele passen naar voren, dan één terug te maken, alles zeer langzaam. Na het „vleugelen" brengt de budjang de rechterarm naar voren en legt de linker hand in de rechteroksel, de „afweerhouding"? Ook brengt hij de linkerhand wel op de heup. De gadis beweegt beide handen voor de borst, strekt ze dan naar voren naar den budjang; brengt dan weer de linkerhand in de rechteroksel met deze rechterarm voorwaarts. Ze begon met „vleugelen".

Soms valt de „afweerhouding" van beiden samen, soms niet. Muziek als voren.

Tari duduk. Budjang en gadis gaan tegenover elkaar op een mat zitten, het sirihstel tussen hen in. Ze mogen praten. Het meisje zit met de benen als een „kleermaker"; de jongeman heeft de benen naast elkaar, de voeten naar achter, steunend op de linkerhand. Ook tijdens het praten speelt reeds de muziek. Men danst nu zittend; de gadis heeft in de rechterhand een zakdoek genomen, de linkerhand blijft steeds stil in de schoot. De rechterhand beweegt van beiden, met of zonder zakdoek, steeds van voren naar opzij. De rechter, lege, hand van den budjang is om beurten gestrekt (met vingerbewegen), of in gebogen houding.

Zijn linkerhand blijft op de mat rusten. De zakdoek wordt door beiden voor de borst bewogen en over de grond vóór het sirihstel heen en weer bewogen.

Deze zakdoekdans wordt ook staande, langzaam rond de mat en het sirihstel lopende, gedaan. Het meisje heeft de zakdoek en geeft die over aan den jongen. De budjang heeft de linkerhand op de heup; z'n rechterarm „vleugelt" of beweegt de zakdoek. Het meisje „vleugelt" met beide armen. De voeten bewegen lanzaam één voor één naar voren.

Bij genoemde dansen speelden vroeger de „tua budjang" en anderen een grote rol. Over deze functionarissen zegt Roos het volgende (dl. IV, bl. 147/148):

„Bij alle bimbangs is de „toea boedjang", de hoofdpersoon. Hij is niet altijd de oudste, maar toch één van de oudsten der vrijgezellen in de marga. In iedere marga is er één die door de jongelieden voor onbepaalden tijd gekozen, onafzetbaar is, zoolang hij ongetrouwd blijft en geen handelingen doet in strijd met zijn waardigheid van „toea boedjang". Bij feesten heerscht hij met onbeperkt gezag. Hij treft de voorbereidende maatregelen, regelt de zitplaatsen op het feest, de staanplaatsen bij den dans, verbetert de houding der dansenden en mag daarvoor zelfs de meisjes aanraken, wat anders verboden is; hij bepaalt voorts de soort en den duur van den dans, enz."

„In het dagelijksch leven is hij de rechter in alle verlovingsgeschillen en wat daarmede samenhangt. En men moet hem gehoorzamen, want hij heeft het recht boeten op te leggen in den vorm van één of meer pakjes toebereide sirih, tabak, enz. Eerst wanneer hij zich incompetent verklaard heeft, wordt de kwestie aan het oordeel van den proatin (dorpshoofd), pasirah of de rapat onderworpen. In Semendo draagt hij den naam van „radja boedjang"."

Dit alles geldt nog geheel in de marga O. Kinal, waar deze persoon ook „radja budjang" heet.

In sommige dusuns had men ook een „tua gadis", die echter weinig op den voorgrond trad en naar het schijnt ook niet zoveel te zeggen had als de „tua budjang".

Omtrent deze kwestie deelde de pasirah van Sambat mij nog het volgende mee:

Dalam bimbang[2] berdiri tua bimbang: 1 tua batin, 1 tua bibai, 1 sidang; dan beberapa tua budjang dan beberapa tua gadis, dan budjang inang; semua ini pengurus bimbang.

Bimbang ini jaitu paling sedikit 2 hari dan paling lama 3 hari; budjang gadis menari berpakaian asli; diramikan oleh gong, kelintang serta bedil dan gendang dan dihiasi dengan pakaian pedang, keris, sewar dan kudjur.

Bij feesten ziet men „tua bimbang", feestleiders, nl. 1 tua batin, 1 tua bibai, 1 sidang en verscheidene „tua budjang" en „tua gadis" en „budjang inang"; deze allen regelen het feest.

Zo'n feest duurt op z'n kortst 2 dagen en op z'n langst 3 dagen; de jongens en meisjes dansen in adatkledij; de dans wordt begeleid door gongs, kelintangs, geweer en trom, en men tooit zich met zwaard, kris, korte dolk en speer.

Dalam gelanggang bimbang sedanglah mendjadi pemuka jang terutama mengatur baris menari njehajak penantat, nigal dan lain[2].

Pakaian dalam bimbang baik budjang atau gadis ialah pakaian[2] Kaur sedjati.

Gadis dalam bimbang tidak boleh setungguan dengan budjang djika tidak izin tua budjang.

Meskipun dapat izin tidak boleh ebih dari sebisul hilim (± ¼ djam).

Gadis tetap duduk di impuan ang telah disediakan, tidak boleh kemana-mana kalau tidak diminta budjang menari, jaitu mulai pukul 8 sampai 12, pukul 2 sampai 4, dengan berpakaian adat.

Budjang tidak boleh masuk gelanggang kalau tidak berpakaian adat.

Orang lelaki jang ada isteri (batin) tidak boleh menari atau nigal.

Budjang menari musti memakai destar dan tidak boleh memakai sepatu.

Budjang anak orang kebanjakan tidak boleh memakai badju djas waktu menari. Jang boleh memakai badju djas ialah, sedang, tua budjang anak penggawa, depati, dan kepala marga.

Op het feestterrein is de sidang[1]) de voornaamste regelaar van de opstelling bij het dansen, het bedienen van de gasten, nigal en andere zaken.

De kleding bij een feest, zowel van jongens als meisjes is de oude Kaurse kledij.

De meisjes mogen gedurende een feest niet met de jongens babbelen, tenzij met toestemming van den „tua budjang".

Ook al hebben ze toestemming gekregen, dan mag dit niet langer duren dan de tijd nodig voor het maken van een sirihpruim (1 kwartier).

De meisjes blijven zitten in de gereedgemaakte achtergalerij, in hun adatkleding, en mogen niet ergens anders heengaan als ze niet door een jongen te dansen worden gevraagd; nl. van 8 tot 12 uur en van 2 tot 4 uur.

De jongens mogen het feest niet bezoeken als ze geen adatkleding dragen.

Mannen, die gehuwd zijn (*batin*) mogen niet dansen of „nigallen"

Budjangs die dansen, moeten een hoofddoek dragen en mogen geen schoenen aanhebben.

Jongens van gewone afkomst mogen geen jasje tijdens het dansen dragen. Die wel een jasje mogen dragen, zijn *sedang*, *tua budjang*, zoons van *penggawa*, *depati* en *marga*-hoofd.

---

[1]) Of sedang? De spelling van de Maleise tekst is inconsequent waarschijnlijk door fouten bij het overschrijven gemaakt. (Red).

Budjang ini selalu memakai teleng terap dan berkain, boleh djuga bertjelana herat atung, jaitu tjelana pandjang dan berkain pendek watas lutut.

De jonge mannen dragen steeds een songkok [1]) en kain, ze mogen ook „bertjelana herat atung", d.w.z. een lange broek dragen met een korte kain tot de knieën.

Budjang inang jang tidak memakai terap diganti dengan satu inggangan berisi sirih pinang dan gambir untuk persediaan dalam bimbang.

De budjang inang die geen hoofddoek dragen, moeten dat vervangen door een klein mandje gevuld met sirih, pinang, en gambir om bij het feest als *tanda kehormatan* te dienen.

Tari dalam bimbang jaitu: nigal, mentjak, tari sewar dan tari pedang, bagi budjang. Bagi gadis dan budjang jaitu: tari dundang, tari kedudukan (keliling), dan tari duduk.

Gedanst wordt tijdens een feest: nigal, mentjakken, dolkdans en zwaarddans, voor de jongemannen. Voor meisjes en jongemannen samen: tari dundang, tari kedudukan (rondlopend), en tari duduk.

Bagi bibai sementuhe tjumah sedikit sadja tari dundang dan tari kudjur untuk penutup bimbang, jaitu waktu bimbang palik.

De oude vrouwen en mannen dansen slechts de tari dundang en de speerdans om het feest te besluiten, namelijk bij het feesteinde.

Muziekinstrumenten zijn er bijna niet; men gebruikt bij het dansen alleen een gambang, een stel gongs (*klintang*) en trommels (*gendang*, *redap*).

Te Bintuhan wordt bij het dansen de rebana gebruikt. Het zingen werd begeleid met het geluid van een geldstuk, dat men op een bordje laat draaien (Van Hille).

Over muziek en het eventuele verbod om muziek te maken het volgende, eveneens meegedeeld door Usman Hadji Sjukur, pasirah van Sambat.

Dalam dusun dan petalangan diadakan bunji-bunjian dari ginggung, suling, serdam, bangsi, gendang, gung, kelintang. Ketjuali di dusun sadja diadakan lagi, kekuhan, tabuh, dan beduk.

In dusuns en tuinen wordt muziek gemaakt met ginggung, fluit, bamboefluiten, inlandse trom, gong, kleine gong of bel (?). Uitsluitend in de dusun zijn er nog bamboe trommen, uitgeholde trom en grote trom.

---

1) Songkok's zijn op de foto's van den schr. niet te zien. Met teleng terap zal bedoeld zijn de in schuin (téléng) model opgemaakte hoofddoek, die nu wel niet meer van de bast van de *terap*-boom gemaakt zal zijn maar blijkbaar nog die naam draagt.

Bunji-bunjian itu dilarang ditokok (ditabuh), selain dari beduk ditokok waktu akan sembahjang dan ada kerusuhan.

Tabuh ditokok waktu ada kerusuhan. Menokok beduk dan tabuh karena kerusuhan jaitu:

1. kalau tanda kematian biasa ditokok pandjang tetapi tidak boleh lebih dari 1/4 djam.

2. menokok pandjang dua menundjukkan kematian terkedjut, sebab diserang matjan, buaja, atau tanda rusuh besar dan kebakaran, kebunuhan.

Dilarang menabuh gung dan kelintang selain dari bimbang, jaitu mulai 3 hari lagi akan bimbang hingga habis bimbang atau gadis beladjar menari sesudah seizin kepala dusun dan waktu bulan 14 hari bulan.

Dilarang menabuh kekuhan selain dari memanggil kemit dan waktu terdjadi kerusuhan.

Dilarang menabuh genggung, suling serdam dan bangsi, gendang beladjar dan gendang umbul, sebelum pukul 8 dan sesudah pukul 11 malam hari.

Menabuh ginggung, djaring, suling serdam dan bangsi demikian bertembang dan bersiul-siul, dimuka rumah, tidak boleh lebih dari ¼ djam dan paling dekat 5 M. dari rumah orang, jaitu sebelah halaman.

Deze muziek mag niet gemaakt worden, behalve dat de beduk geslagen mag worden voor de sembahjang en als er onrust heerst.

De tabuh wordt geslagen als er onrust is. Men slaat beduk en tabuh bij onrust als volgt:

1. bij een gewoon sterfgeval trommelt men lang, maar niet meer dan een kwartier.

2. onophoudelijk trommelt men ter aanduiding van een gewelddadige dood, wegens aanval van een tijger, krokodil, of als bewijs van grote onrust, brand, doodslag.

Het is verboden gongs en kelintangs te slaan behalve bij feesten; nl. 3 dagen voor de aanvang tot aan het einde van het festijn, of als de meisjes na bekomen toestemming van het dusunhoofd dansen leren, en als de maan reeds 14 dagen oud is (dus bij volle maan).

Het is verboden de bamboetrom te slaan behalve om dit gemeente-dienstplichtigen te roepen en als er onrust ontstaat.

Het is verboden genggung, fluit en bamboe-fluiten te bespelen en de gendang te leren beslaan en trommelmuziek te maken voor 8 uur en na 11 uur 's avonds.

Bespelen van mondtrommetjes en allerlei soorten fluiten evenals zingen en fluiten met de mond voor de woningen, mag niet langer duren dan 1 kwartier en is slechts toegestaan op een afstand van minstens 5 m van de huizen, naar de zijde van het dorpsplein.

Waktu malam hari biasa djuga didjalan-djalan dari kebon ke kebon, keladang, dan kesawah, begitu djuga disawah, diladang, dan di kebon, biasa menabuh gendang berami sampai 2, 3 orang atau lebih, „tabuh umbul" namanja, waktu malam dilakukan antara pukul 9 sampai pukul 11.

Dimuka pondok (dangau) ladang, budjang biasa berdendang serta bergendang, ada kalanja bersama-sama sampai 4, 5 orang, „gendang umbul" namanja, dilakukan antara pukul 9 sampai pukul 11 djuga.

Kalau budjang lalu membawa gendang malam hari tidak boleh ditabuh dan enggerinik kurang dari 50 depa dari pondok ladang, sawah atau pondok kebon.

Sesudah menuai ladang atau sawah, anak boleh bikin dan tabuh serunai batang padi. Serunai ini dilarang ditabuh djika orang masih menuai, karena meragukan orang menuai (rengam).

's Avonds wordt op de wegen naar tuinen, ladangs en sawahs en op de sawahs, ladangs en tuinen meestal de trom geslagen als er 2 of meer mensen zijn; dat geschiedt in de loop van de nacht tussen 9 en 11 uur en heet *tabuh umbul.*

Voor de ladanghuisjes (*dangau*) gaan de jongemannen meestal zingen en trommelen, soms met 4 of 5 tezamen; dit geschiedt ook tussen 9 en 11 uur 's avonds en heet *gendang umbul.*

Als de jongemannen 's nachts trommen meebrengen, mogen ze daar niet op slaan en zingen (*bernjanji*) op minder dan 50 vadem van de ladang-, sawah-, of tuinhuisjes.

Na de ladang- of sawahoogst mogen de kinderen fluitjes van padistengels maken en bespelen. Deze fluitjes mogen niet bespeeld worden als men nog aan het oogsten is, daar anders de oogsters verward zouden worden (doof?)."

De adat, dat binnen de dusun niet mag worden gespeeld op de fluit, enz. leeft nog; althans dit is mij bekend uit het Semendose. In de marga Ma Sahung werd b.v. in Augustus 1939 verboden aan de Mohammadyah-padvinders de fluit te blazen tijdens hun optochten. In dezelfde maand nam de margaraad van Sidang Danau een besluit aan, waarin spelen op *serdam* en *suling* verboden werd in de dusun, evenals rijst drogen, voortslepen van bamboe (behalve door een karbouw), enz.. Oudtijds meende men dat daardoor ziekten de dusun zouden binnenkomen. Bij overtreding moest men daarom een „offer" van 40 *serabi* (ronde witte koekjes) naar de *balai* (in de Semendo toen tevens mesdjid) brengen voor de *kaum lima* d.w.z. *imam, chatib, bilal, mudin* en *merebut.*

Gusti Pandji Sakti, vorst van Buleleng

door

Dr H. J. de GRAAF

Bali's oudste verleden heeft de laatste kwart eeuw aandachtige onderzoekers gevonden in Van Stein Callenfels, Stutterheim en Goris, terwijl het proefschrift van C.C. Berg in zekere zin als een vervolg op hun arbeid is te beschouwen, daar het de koningen van Gelgel bespreekt en daarmede de Balische geschiedenis voortzet tot het midden der 17de eeuw.

Doch nadat dit Gelgelse vorstenhuis omstreeks 1650 door een geweldige opstand van zijn vazallen dreigde weggevaagd te worden, doch op een tot dusver onbekend ogenblik in een nieuwe residentie, Klungkung herleefde, is Bali's historie in nevelen gehuld, waarin de opstellen van Van Eck en Van Bloemen Waanders tot dusverre slechts weinig licht vermochten te verspreiden. [1])

Het ernstigste euvel, waaraan hun beider verdienstelijk werk onderhevig is, bestaat in het ontbreken van jaartallen, wier gemis zich hier smartelijk doet gevoelen, hoezeer de schooljeugd en sommige averechtse paedagogen dit „geraamte der geschiedenis" ook mogen verfoeien.

Dat de tijdsaanduidingen in hun verhandelingen schaars zijn behoeft geen verwondering te wekken, wanneer men overweegt, uit welke bronnen zij hun kennis putten: Inheemse overleveringen en kronieken verschaften hun voornamelijk het materiaal voor hun eerste, nog onvolmaakte poging tot het samenstellen van een Balische geschiedenis.

Bevatten de Javaanse babads reeds zeer weinige, en dan nog vaak onbetrouwbare data, in de Balische ontbreken zij bijkans geheel en wanneer er een juist lijkt, mag men van geluk spreken.

---

[1]) R,v. Eck, Schetsen v.h. eiland Bali, Tijdschr. voor Ned. Indië. Nieuwe Serie. 7e Jrg. II - 9e Jrg. II. 1878-1880; P. L. v. Bloemen Waanders, Oorsprong v.h. Boelelengsche Vorstenhuis. Tijdschr. voor Ned.-Indië. 3e Serie 2e Jrg. II.

Aangezien slechts zeer zelden bekende buitenlandse mogendheden, b.v. het rijk Mataram of aanzienlijke dienaren der V.O.C. ter sprake komen, en dan nog uiterst vaag worden aangeduid, is het ook dáárdoor niet mogelijk een of andere persoon dan wel gebeurtenis uit de Balische historie te dateren.

Daarbij komt dan nog, dat deze familiekronieken, gelijk de meeste dezer babads zijn, wel vrij uitvoerige en vermoedelijk ook wel nauwkeurige stambomen bevatten, doch overigens door hun weelderige fantasie, hun cliché's en sprookjesmotieven de bezadigde en voorzichtige geschiedschrijver kopschuw en argwanend maken.

Bovendien is het aantal Balische geschiedbronnen, dat de niet-Balicus ter beschikking staat, nog vrij gering.

De Kat Angelino vertaalde en besprak in Djåwå dl. V, 1925, (p. 326 v.) een kleine Babad i Gusti Ngurah Pandji Sakti ring Bulèlèng. Berg verwerkte de inhoud van de Kidung Pamancangah in zijn dissertatie: De Middeljavaansche historische traditie (Santpoort 1927), en gaf dit werk twee jaar later bij dezelfde uitgever critisch uit als uitgave van de Kirtya Liefrinck - v. d. Tuuk te Singaradja. In 1932 verscheen van zijn hand in dezelfde serie van Javaans-Balische historische geschriften de Babad Bla-Batuh, de geschiedenis van een tak der Familie Jelantik. Ten slotte dank ik aan de welwillendheid van Prof. C. Hooykaas een Maleise vertaling van de Babad Mangwi, in handschrift.

Dat is alles, weinig vergeleken bij wat nog aan manuscripten in Batavia en Singaradja op de belangstelling van philologen en historici wacht.

Een gedegen onderzoek zou vereisen, dat alle, of ten minste de voornaamste Balische historische geschriften kritisch onderzocht en vergeleken werden met al hetgene de buitenlandse bronnen, in dit geval vnl. de Nederlandse, aan verspreide gegevens konden opleveren. Ik besloot hier niet op te wachten, doch reeds thans na te gaan, wat mij bovengenoemde vier bronnen konden verhalen over een van Bali's meest sprekende figuren, wanneer ik hun gegevens toetste aan hetgeen in de archieven der V.O.C. omtrent het Bali van zijn tijd en over hem zelf te vinden was.

Deze in Den Haag en Batavia bewaarde archivalia bezitten het onschatbare voordeel, dat zij meestal nauwkeurig dateerbaar zijn. Zij zouden dus een middel aan de hand kunnen doen, om in de gebrekkige chronologie der Balische geschiedenis te voorzien.

Daartegenover staan evenwel belangrijke nadelen. Het voornaamste is, dat de Compagnies berichten zo onsamenhangend zijn.

Bali behoorde n. l. tot die gebieden, welke de Hoge Bataviase Regering zonder aarzeling aan haar vrijburgers overliet, om de eenvoudige reden, dat er daar voor haar niets te verdienen viel. Deze nuchtere overweging weerhield haar ervan op Bali een vaste factorij te stichten, wier regelmatige correspondentie ons van maand tot maand over de stand van zaken op het eiland zou kunnen inlichten.

De vrijburgers die op Bali handel dreven — onder hen merken wij de rampzalige Pieter Erbervelt op — zullen weinig gecorrespondeerd hebben en zo zij dit al deden, is er niets van over. Deze Bali-vaarders verschijnen dàn slechts in Compagnies papieren, wanneer b. v. hun schip geplunderd is, of wanneer zij zelve zich daar misdragen hebben en Baliërs zich over hen beklaagden.

Dit brengt ons tot een tweede groep van geschriften, n. l. de brieven der Balische vorsten zelve en de antwoorden daarop van de Hoge Regering.

Meestal ging daarbij het initiatief van de Baliërs uit. Het waren vaak klachten over vrijburgers, verzoeken om hulp tegen vijanden, aanbiedingen van steun tegen Compagnies tegenstanders. In de 18e eeuw gaat bijna geen jaar voorbij, of wij vinden verscholen in de lijvige folianten der Bataviase Dagregisters of Inkomende Briefboeken een of meer briefjes van Balische groten met de antwoorden daarop van Compagnieswege.

De laatste worden lang niet altijd aangetroffen. Heel hoog stonden de Balische potentaatjes te Batavia niet aangeschreven; dat blijkt wel uit de geringe waarde der tegengeschenken en menigmaal nam men blijkbaar niet steeds de moeite de antwoordbrieven onder de officiële stukken op te nemen, zo men ten minste zelfs wel helemaal heeft geantwoord.

Uit deze Balische epistels leren wij de titels en een enkele keer ook de eigennamen der vorsten kennen, zo mede de deftige benamingen hunner rijkjes. De inhoud valt in de regel tegen: veel beleefdheidsfrazen, weinig feiten.

Dreven de handelsbelangen de Compagnie niet naar Bali toe, de politiek maakte het soms wenselijk zich van Bali's binnenlandse toestanden op de hoogte te stellen. De Baliërs waren geduchte, alom gevreesde krijgers. Weinig was er toe nodig om hen straat Bali of Lombok te doen oversteken om de landen hunner naburen te verontrusten. Eenmaal in Java's Oosthoek genesteld, was het zeer moeilijk hen daaruit weer te verwijderen; dat had men wel aan de Balinees Surapati gezien. Vandaar, dat de Hoge Regering het voor

Java's zo zeer gewenste ruste maar beter vond, wanneer de Baliërs hun krijgshaftigheid tegen elkaar botvierden, en zij liet zich dan ook omtrent de chronische burgeroorlogen op het eiland der demonen soms inlichten.

Een enkele maal echter meende de Hoge Regering van die gevreesde strijders als bondgenoten gebruik te kunnen maken en poogde zij hen tegen haar vijanden in het veld te brengen.

Aan deze tijdelijke belangstelling in de Balische zaken hebben wij enige waardevolle berichten en rapporten te danken, die de Compagnie zich door middel van Oosterlingen wist te verschaffen. Immers, na 1651 heeft zij geen officiëel gezant meer naar Bali gezonden. Zij nam genoegen met berichten van Chinese en Inheemse handelaars, spionnen en dgl., soms uit de tweede hand.

Dit alles tezamen genomen: nieuws van en over vrijburgers, correspondentie met de Balische vorsten en toevallige berichten van Oosterse handelaars en spionnen, is ten slotte, gevoegd bij de Balische kronieken, toch nog een respectabele hoeveelheid.

Een bezwaar is de geringe samenhang tussen al dit materiaal. Zo valt het vaak moeilijk om de vorsten der overlevering terug te vinden in de gegevens uit het Compagnies-archief, waaraan het meestal ontbreken der eigennamen schuld heeft. Een bepaald persoon kan daarom vaak slechts door zijn d a d e n geïdentificeerd worden, b. v. de eerste grote vorst van Mengwi, die, ofschoon in de overlevering met niet minder dan vijf namen getooid, pas door zijn duidelijk geboekstaafde verovering van Balambangan in 1711 als de Tjokorde Blambangan der Babads kan herkend worden.

Trachten wij thans door bestudering en vergelijking van dit bonte materiaal ons een beeld te vormen van de lotgevallen van Buleleng's vermaardste held: de grote Gusti Pandji Sakti.

Doch alvorens ons met deze figuur in het bijzonder bezig te houden, dienen wij een blik te werpen op Bali 's lotgevallen in de bewogen periode van 1650 tot 1700. Immers, terecht heeft De Kat Angelino, op het voetspoor van Van Eck, er in zijn vertaling en bespreking der reeds genoemde Babad op gewezen, dat wij het optreden van deze grote Bulelenger in dit tijdvak dienen te stellen.

Helaas is het beeld van Bali in de 2e helft der 17e eeuw weinig helder en omlijnd. De toestanden schijnen uiterst verward te zijn geweest en onze bronnen, Balische zowel als Nederlandse, zijn allesbehalve mededeelzaam. Beginnen wij met de laatste.

Bij resolutie van 21 Febr. 1651 besloot de Hoge Regering de opper-

koopman Jacob Bacherach naar Bali, waar hij geen vreemde was, als gezant aan de oppervorst te zenden. Men wist n.l. toentertijd niet, wat men aan de Mataramse keizer had en het leek daarom gewenst een bondgenoot, gelijk de Dewa Agung van Gelgel, als reserve achter de hand te houden (De Jonge, VI, 22-24).

Het resultaat was teleurstellend, daar de oude koning kort te voren overleden bleek te zijn, „waardoor 't geheele lant in revolte synde, yder zich evenveel meester maeckte ende Koninck wilde wesen". De staatkundige chaos dus!

Deze vorst mogen wij gelijk stellen met de uit de Kidung Pamancangah bekende Di-Made, de laatste die rustig in Gelgel heeft kunnen regeren. Na zijn dood begon de verwarring, waarvan de overlevering ons een ietwat verbijsterend beeld geeft.

In zijn dissertatie heeft Berg getracht hieruit een zo duidelijk mogelijke samenvatting te geven, welke hier beknopt volgt.

Als onmiddellijke oorzaak van Gelgel's ondergang wordt ons een zekere Nglurah Agung genoemd, die patih van de oppervorst zou geweest zijn. Deze rijksbestuurder kwam echter in opstand en belegerde de kraton. De vorst, zich niet langer kunnende handhaven, wist aan de Zuidzijde van het paleis te ontsnappen en vestigde zich met zijn vazallen in Guliyang, waar een voorlopige kraton werd gesticht. Nglurah Agung speelde onderwijl de baas in Gelgel.

De zaak werd nog ingewikkelder door het sterven van de oppervorst, die twee onmondige zoons naliet. Daar er nog andere, machtiger trooncandidaten opdaagden, waren de aanhangers der jeugdige prinsen genoodzaakt ook Guliyang te ontruimen en naar een plaats Ulah uit te wijken, waar de heer van Sidemen hen te hulp kwam.

De trouw gebleven partij overlegde toen, wat hun te doen stond. Besloten werd, brieven te sturen aan de landheren benoorden de bergen, d.i. Buleleng, en naar Badung, het huidige Den Pasar. Zo kwam er een verbond tot stand, hetwelk het herstel der wettige heerschappij van Di-Made's nakomelingen beoogde.

Een zorgvuldig voorbereide, drievoudige aanval had het gewenste gevolg. Na afwisselende gevechten werd Ngl. Agung's leger verslagen, zodat hij zich binnen Gelgel moest terugtrekken. De heer van Sidemen bouwde toen ten Noorden daarvan een benteng, en begon het beleg of de blokkade van Gelgel, wat ten slotte met de val van Nglurah Agung eindigde. Echter werd de oude rijkszetel niet meer hersteld doch op de plaats van Sidemen's kamp de nieuwe kraton gevestigd, n.l. te Klungkung.

Bij gebrek aan beter zullen wij ons aan deze schets, welke nog tal van vragen bij ons doet oprijzen, dienen te houden en vestigen reeds thans bijzonder de aandacht op het laatste bedrijf van dit drama: de nederlaag van Nglurah Agung door de bondgenoten, de stichting van het kamp te Klungkung, het beleg van Gelgel, de ondergang van de usurpator en de inwijding van de nieuwe kraton.

Het is zeer aannemelijk, dat wij Nglurah Agung wel mogen herkennen in de „Coninck ofte gebieder van de Zuytsyde van het eylandt, genaemt Gusty Agon", die in het jaar 1665 aan de Hoge Regering, onder aanbieding van een slaaf en een slavin, een uitnodiging tot vriend- en bondgenootschap deed toekomen (D. 28/9-1665). Op 1 Maart van het volgende jaar 1666 werd dit verzoek ingewilligd, naar wij mogen aannemen op heuse wijze, althans het gaf „Gusti Agong" de moed in de loop van dit jaar nogmaals een gezantschap met slavengeschenken te sturen, ditmaal zonder een bepaald verzoek, waarop wederom complimenteus geantwoord werd (D. 25/6-1666 en 18/12-1666).

De verhouding was nu zo goed, dat de burger Warnar Nas, die het volgende jaar op Bali ging handelen, een briefje van aanbeveling aan „Gusti Agong, regent tot Gelgyl" meekreeg, met geschenken (D. 30/6-1667).

Daarna horen we voorlopig niets meer over deze Gelgelse heerser en we moeten bijna 20 jaar verder gaan, eer we een gezagsdrager aantreffen, die mogelijk met deze Gusti Agung identiek is.

In het onuitgegeven Dagregister is nl. onder de datum van 16 Oct. 1686 opgenomen een Javaans briefje, te Batavia gebracht door „enige afgesondene van den opperbestierder des Balijsen Rijx" zich noemende „Sanga Loera Agon", dus juist, gelijk hij in de Balische bronnen voorkomt. Het schrijven bevatte een uitnodiging tot onderlinge genegenheid en vriendschap en een meer positief verzoek om kruit, kogels en mooie kleedjes. De heerser drong aan op een spoedige terugkeer zijner gezanten. Dit wekt het vermoeden, dat hij (of zijn opvolger) na zoveel jaren het zwijgen verbrekende, enigszins in de knel was geraakt en dringend steun behoefde. De Hoge Regering haastte zich intussen niet. Twee en een halve maand liet zij voorbij gaan, eer zij op 3 Jan. 1687 besloot, „Gusti Agong" te bedenken met vier vaatjes buskruit, wat kogels en „enige mooij geschilderde sarasses" (kleden), ter waarde van 110 à 120 rijksdaalders. Dit geschenk was enigszins boven het normale genomen, omdat men van Gusti Agung iets te verzoeken had. Voorheen had een Hollander (een

vrijburger?) in Gelgel bij een Balische vrouw een tweetal kinderen „geprocreert", die niet „van het ligt des Christendoms versteken" mochten blijven, en dus beleefd opgevraagd werden (D. 3/1-1687). Vandaar het bijzonder grote geschenk, dat inderdaad boven het gewone was, aangezien zeven jaar later voor de Dewa Agung van Klungkung het tarief 68 3/4 rijksdaalders blijkt te zijn (D. 12/2-1694).

Het lang verbeide antwoord, dat op 28 Nov. 1687 in het Dagregister werd ingeschreven, bleek een verrassing.

Was het verzoek der Hoge Regering gericht tot de Gusti of Nglurah Agung van Gelgel, het drievoudig antwoord kwam van een „Dewa Agon, woonagtig in de negorije Kalonkong . . . oppergesaghebber van Balij". Het is, bij mijn weten, de laatste maal, dat de naam van Gelgel in de Compagnies stukken voorkomt, terwijl het tevens de eerste keer is, dat de naam van Klungkung er in opduikt, hetgeen mij, vooral in verband met het volgende, niet zonder betekenis lijkt.

De drie Balische gezanten, die per eigen vaartuig waren aangekomen, maakten blijkbaar enige indruk. Zij werden althans met statie ontvangen door een drietal gecommitteerden: de ontvanger generaal Joan Parve, de licentmeester Gerrit van der Voorde en de zoon van de kapitein der Maleiers. „De militairen, in een dubbel rincquet voor de hooftwagt gerangeert staande, presenteerde haar geweijr, tusschen de welcke voorsz. gecommiteerdens en gesanten passeerden, en soo voorts haar ten huijze van ZEt. de Heere Gouverneur Generaal begaven naar de vergaderzaal, alwaar zij van wegen haren Heer Dewa Agon overleverden drie Javaanse brieven". Aldus het luisterrijke verslag in het Dagregister van 1 Dec. 1687.

Deze drie epistels waren bestemd voor de Gouverneur Generaal J. Camphuys, de Directeur Generaal Is. de St. Martin en de ontvanger generaal, de reeds genoemde J. Parve en, bij uitzondering, weidden zij tamelijk breed uit over de gebeurtenissen der laatste maanden. Samengetrokken verhalen zij ons de volgende feiten:

Nog eer het briefje van de Hoge Regering, dd. 3 Jan. j.l. met het daarbij behorende geschenk behouden op Bali was aangekomen, was reeds Gusti Agung „met een getal van 1200 menschen door den vijant overvallen, en in de negorij Gilgil dood geslagen". Als aanvoerder dier vijanden wordt genoemd een „Lura Batu Lepang", welke mede in de strijd zou zijn gesneuveld.

Nu vermeldt de Kidung Pamancangah een zekere Batu Lepang, zoon van Kyayi Agung. Indien deze laatste de reeds vermelde Agung

is (doch er zijn zeer vele Agungs), zou deze „Lura Batu Lepang" dus tegen zijn eigen vader gestreden hebben.

In dit verband is het opmerkelijk, dat Agung na zijn sneuvelen blijkbaar geen kinderen, doch wel vier „kintskinderen" nalaat, „zijnde een zoontje en drie dogtertjes". Deze kinderen woonden nu ten huize van Dewa Agung, die „dezelve, alsof ze zijn eijgen waren, zal opbrengen en groot maken". Hij had dan ook de kiesheid het voor hun grootvader bestemde geschenk, hun niet te onthouden, maar uit hun naam te vergelden, t. w. met een slaaf en drie slavinnen.

De hevigheid van de strijd wordt geillustreerd door het feit, dat de pas optredende Dewa Agung tot zijn spijt niet aan het verzoek der Hoge Regering kon voldoen, aangezien van de twee Europese kinderen „de dogter in 't gevegt (was) doot gebleven, wesende de zoon door den vijand weg gevoert".

Het heeft er inderdaad veel van, dat wij hier te maken hebben met de laatste beslissende slag om Gelgel, waarbij de usurpator Agung te gronde gaat en de Dewa Agung in het gezag over Bali wordt hersteld, maar nu in „de negorije Kalonkong", gelijk wij dit reeds beschreven vonden in de Kidung Pamancangah.

Aannemelijk lijkt het dus de rustige periode van de kraton in Gelgel te laten eindigen met het jaar 1650 en die van Klungkung te doen beginnen met het jaar 1686. Daartussen zouden dan 36 jaren van burgeroorlog liggen. Dit eenvoudige schema brenge ons echter niet in de waan, dat er in de overige jaren op Bali steeds pais en vree zouden geheerst hebben.

Dat het in die drie dozijn jaren op Bali vrij rumoerig moet zijn toegegaan, illustreren wel de volgende feiten: het toenemend aanbod van Balische slaven — ex-krijgsgevangenen — op de Bataviase markt; de stichting en krachtige groei ener kolonie van vrije Baliërs, w.o. ook aanzienlijken, onder 's Compagnies vleugelen te Batavia, waar zij zich veiliger voelden, dan in het verontruste vaderland; zo mede de vrijwording van het kleine Balambangan.

Deze laatste gebeurtenis zou volgens Lekkerkerker reeds in 1655 hebben plaats gevonden, doch zo min in zijn Indische Gids-artikel (Jaarg. 1923, p. 1030) als in het 5e deel der Encyclopaedie van Ned.-Indië voert hij daarvoor bewijzen aan. Vermoedelijk is het wel iets later geweest, wschl. ná 1659 (vgl. de aanwezigheid van Baliërs in Pasuruan D. 11/7-1659). Zeker is Balambangan's onafhankelijkheid in 1669 een feit (Vgl. D. 1/6 en 18/1-1670).

In deze verwarde tijd valt de opkomst en grootheid van de in Buleleng zo hoog vereerde Gusti Pandji Sakti.

De eerste maal, dat hij in de Nederlandse bronnen verschijnt is in het jaar 1661 (D. 11/4-1661), de laatste keer in 1697 (D. 31/5-1697). Wij zullen dus wel niet ver van de waarheid zijn, indien wij zijn staatkundig optreden tussen de jaren 1660 en 1700 stellen.

De traditie verzekert ons, dat Gusti Pandji Sakti een onecht kind was. De naam zijner moeder, een Sudra-vrouw, wordt verschillend opgegeven; (in de Babad Bla-Batuh: Pasek Gobleh, in De Kat Angelino's kleine Babad: Loeh Pasek Pandji).

Beide overleveringen zijn het er evenwel over eens, dat zij uit Noord-Bali afkomstig was, maar dat de vader van haar spruit uit het Zuiden kwam. Daar 's mans naam, gelijk zo vaak, nooit bekend is geweest, had de fantasie vrij spel hij het aanwijzen van een luisterrijke verwekker. In de Babad Bla-Batuh is het Djelantik VI, bij De Kat Angelino zelfs de Dewa Agung Saganing, die blijkbaar aan zijn 14 wettige kinderen nog niet genoeg had.

Het tweede belangrijke feit in Gusti Pandji's bestaan is de reis met zijn moeder naar het Noorden (Babad Pandji Sakti 328/9), waarbij zij allerlei avonturen beleven. Deze horen echter meer thuis onder de rubriek folklore dan bij de ernstige geschiedenis, b.v. het ontstaan van een heldere bron, dank zij de goedheid van Sang Hyang Widi, hetgeen bij meer wali's en heiligen voorkomt. Wij volstaan dus met deze korte vermelding.

Een blijvende indruk maakt slechts de schrikbarende figuur van Pandji Landung, die de kleine a.s. Gusti op zijn enorme schouders heft en hem al het gebied laat zien, dat eenmaal het zijne zal heten: Oostwaarts tot aan de voet van de Gunung Tianjar in Karangasem; Westwaarts tot aan de Gunung Balambangan; Noordwaarts tot aan de zee; „het hele land van Dèn Bukit, met al wat daarin is".

De knaap vestigt zich daarna met zijn moeder in de dessa Pandji, naar welke hij in de toekomst zal genoemd worden. Over dit gebied is Ki Pungakan Gendis, wonende in de gelijknamige dessa Gendis, de heerser.

Dat de maatschappelijke positie van onze held nog geen zeer hoge was, schemert wel door in enige bijzonderheden der overlevering. Zijn reeds eerder verworven poesaka-kris gebruikt hij zo maar om ketella uit te spitten, zo min een erg aristocratische vrucht als bezigheid. De sprekende kris, die zich grootvader noemt, verwijt zijn eigenaar dit misbruik en verzekert deze van de toverkracht, die in hem schuilt.

Daarmede zal Pandji „iemand, die zelf vijandschap voedt", moeten doden, enkel maar door met die kris naar hem te wijzen. De jongeling voegt de daad bij dit woord, klimt daartoe in een boom, en weet werkelijk door met de befaamde kris naar de te paard voorbij rijdende Ki Pungakan Gendis te wijzen, deze om het leven te brengen. De heerser blaast de laatste adem uit, doch niemand merkt er iets van, eer men thuis is, wanneer zijn lijk reeds geheel stijf blijkt te wezen.

De Babad Bla-Batuh is wat openhartiger en geeft toe, dat onze held, eens midden op de weg lopende, de vorst van Noord-Bali tegenkomt en deze een dodelijke wonde toebrengt.

De overleden heerser van Gendis laat nog wel een zoon na, doch deze is te klein om te regeren, zodat de Bendesa van Gendis het voor hem moet waarnemen. Intussen weet Pandji door zijn sakti de wereld te verbazen. Bij zijn baden in de rivier sneuvelen alle krokodillen. Een aan de kust vastgelopen schip kan hij weer vlot krijgen, alleen maar door er met de kris tegen aan te drukken. De dankbare djuragan (schipper) schenkt aan de berger van zijn vaartuig de ganse kostbare lading: fraaie lijnwaden, zeldzame (Chinese) borden enz. Na dit nauwelijks verbloemde staaltje van strandroof — trouwens een nationaal bedrijf — is het geen wonder, dat de verrukte bewoners van Gendis hem op zijn 20e jaar reeds tot hun Gusti verkiezen. De bendesa verdwijnt hiermede van het toneel.

Hij sticht dan zijn eerste puri in de dessa Pandji, die ten koste van Gendis in aanzien en bevolking toeneemt, mede door de verplaatsing van de dessa-tempel. De onderwijl huwbaar geworden, wonderschone dochter van het vermoorde hoofd van Gendis, kiest hij tot gemalin. Daarop onderwerpen zich de bewoners ten Oosten tot aan Tianjar, de voorspelde grenspaal!

Dit geeft Pandji aanleiding om in Sukasada, een weinig Oostelijker, zijn tweede puri te stichten. De derde zal, na de verovering van Balambangan, het wat meer naar de kust gelegen Singaradja in Buleleng zijn (232).

Het Westen van zijn rijk verschaft de meeste moeite. Daar moet ernstig tegen gevochten worden, doch alle hoofden verliezen spoedig de strijd. Slechts een enkele onderwerpt zich pas na langdurig verzet en dan nog op voorwaarde, dat hij als zelfstandig hoofd zijn vroeger gebied mag blijven besturen.

Thans is de voorspelling van Ki Pandji Landung bijkans geheel in vervulling gegaan en onze held noemt zich fier: Ki Gusti Ngurah Pandji Sakti. Slechts Balambangan ontbreekt nog (Babad Pandji Sakti).

Wat de rest van Bali betreft, dus het Zuiden, hierover bezitten we in de overleveringen verschillende berichten.

Vooreerst zou hij zich tot twee maal toe hebben bemoeid met de lotgevallen van Gelgel, waar toen de patih Agung zulk een noodlottige invloed uitoefende.

De eerste keer schoot hij zijn verwant Ki Gusti Ngurah Djelantik te hulp, toen deze bij zijn vorst in ongenade gevallen was, omdat hij een kostbare poesaka-kris niet wilde afstaan (333). Met veel beleid wist hij Djelantik en de zijnen uit de gelijknamige plaats naar Bla-Batuh over te brengen (Babad Bla-Batuh, XXII-XXVII).

De tweede maal was bij de grote oorlog tegen Agung in Gelgel, waarover wij reeds spraken. Men vindt het verhaal in de Kidung Pamancangah.

De heer van Sidemen nodigt schriftelijk de landheren benoorden de bergen (Buleleng) en van Badung uit om het wettige gezag der oppervorsten te herstellen. Door de verbondenen wordt nu van drie zijden een aanval gedaan op de usurpator Agung te Gelgel: de Badungers strijden ten Zuiden van de Kraton, die van Sidemen rukken vanuit het Noorden op, terwijl juist het volk benoorden de bergen de strijd in het Westen begint. Pandji trekt zelve niet mee, doch zendt zijn patih Tamlang, die zijn ambtgenoot van de tegenpartij weet te doden en daarmede de beslissing brengt (Berg, 161-162).

Voorts worden in verschillende, verspreide overleveringen geschillen vermeld met Djembrana, dat hij onderwierp (332), met Badung, waarmede hij een vergelijk trof, met Pajangan en Gianjar (333), waartegen hij het lelijk zou hebben afgelegd en zelfs een zijner olifanten verloren. Ten bewijze daarvan vertoont men heden ten dage nog in Gianjar als zegeteken een olifantenbel, terwijl een dgl. voorwerp ook in Ubud te zien is.

Van Pandji Sakti's overmoed getuigt zijn poging om de vorsten van Tabanan te tergen. Op de top van de grensberg Batu-karu tilt hij de godenhuisjes van hun voetstukken. De dewa's nemen echter zelve wraak en laten Pandji met zijn troepen teisteren door legioenen bijen, zo groot als glatiks, zodat zij inderhaast het veld moeten ruimen.

Als slotsom kunnen wij dus vaststellen, dat Gusti Pandji Sakti in het Zuiden somtijds wel een grote invloed heeft uitgeoefend, doch, behalve in Djembrana, nergens blijvend zijn gezag heeft kunnen vestigen. Integendeel, hij boekte er zelfs nederlagen.

Heeft hij, om dit gering succes te vergoeden, voldoening gezocht in een buitenlandse expeditie? 'In ieder geval is de grootste gebeurt

tenis in Gusti Pandji Sakti's loopbaan wel zijn verovering van Balambangan geweest. De Babad Bla-Batuh wijdt hieraan bijna een zevende deel van zijn inhoud. In deze traditie wordt de indruk gewekt, dat de verovering niet van een leien dakje is gegaan.

Daar is vooreerst de ernstige voorbereiding. De wijze, waarop Gusti Pandji Sakti zijn grote vazallen tot de gewaagde zeetocht zou hebben overgehaald, gaat volgens J. L. Swellengrebel (Enkele Balische spelen II. 3. Het „kraaienspel". Tijdschr. Bat. Gen. LXXXI, 1941, p. 514-525) waarschijnlijk terug, op een overoud ceremonieel, waarvan de sporen thans nog in een Balisch kinderspel te herkennen zijn. Wij halen aan: „Op een groot feest (daagt) Gst. Pandji Sakti een groep van zijn volgelingen uit . . . tot een wedstrijd op deze voorwaarden: Eerst zullen *zij* „kraai" zijn en hun vorst zal al hun wensen vervullen, maar daarna zal *hij* „kraai" zijn en van zijn volgelingen vragen, wat hij begeert. Er ontwikkelt zich een vraag- en antwoordspel . . . met de . . . uitslag: de medespelers van Gst. Pandji Sakti verbinden zich om Blambangan voor hem te veroveren". Afgezien van de historiciteit van dit verhaal bewijst het wel hoe groot het belang was, dat aan de voorbereiding dezer overzeese expeditie werd gehecht.

Met 1600 man keurtroepen en nog 12.000 anderen (ongelofelijke getallen voor het Bali der 17e eeuw), zou Pandji aanvankelijk zonder veel moeite Balambangan veroverd hebben. De vorst van dit land nam al spoedig de wijk naar Solo.

Na enige jaren van voorspoed en geluk, brengen acht gewonde Baliërs onze held de Jobstijding, dat de vroegere vorst van Balambangan met hulp van de Solose heerser in zijn rijk is teruggekeerd en alle Balinezen, w.o. Pandji's eigen zoon, gedood heeft. Slechts deze acht hebben met moeite het vege lijf kunnen redden.

Onverwijld rukt Pandji er dan met een nieuw leger op uit, doch lijdt een geduchte nederlaag aan de Zuidkust. Dank zij de aanwezigheid van een reusachtige aal, die zo vriendelijk is zich als noodbrug over straat Bali aan te bieden, kan het Bulelengse leger nog ontsnappen.

De geschonden eer eist een derde expeditie, waartoe Gusti Pandji Sakti zich de hulp van bondgenoten verzekert: Mengwi en Tabanan. Dit laatste valt met liefst 80.000 man van het Zuiden aan, terwijl Gusti Pandji Sakti met Made Agung van Mengwi de Balambangers van uit het Oosten in de rug aantast.

Daar de Balambangse vorst en zijn jongere broeder al hun krachten tegen Tabanan behoeven, gelukt het de andere bondgenoten met weinig moeite om zich van de hoofdstad meester te maken. Met

wanhopige moed tracht de haastig op zijn schreden terug gekeerde Balambanger wel zijn burcht te heroveren, doch te vergeefs. Hij wordt met de zijnen verslagen en Gusti Pandji Sakti, nog woedend over de dood van zijn zoon, spaart niemand, zelfs niet de lijken der gevallenen.

Vervolgens kibbelen de drie bondgenoten over de verdeling van de buit. Het wordt Buleleng met Mengwi contra Tabanan, dat niets krijgt. Uit die tijd zou Tabanan's vijandschap tegen Mengwi dateren. Aldus de Babad Bla-Batuh (XVII-XXI).

De Babad Pandji Sakti is veel beknopter, deelt slechts mede, dat na een vinnige strijd, waarbij Gusti Pandji Sakti tegenover de Balambangse vorst komt te staan en hij deze, dank zij een toverkris, verslaat, het Balambangse volk zich om lijfsbehoud smekende, overgeeft (332).

Alle hiervoren vermelde krijgsdaden van Gusti Pandji Sakti, kunnen wij dus verdelen in de volgende drie groepen:

1o die zich over Noord-Bali uitstrekken, dus de vestiging van zijn gezag in het Bulelengse en de uitbreiding daarvan in Oostelijke en Westelijke richting.

2o de veldtochten naar het Zuiden, dus de twee tegen Gelgel en die naar Djembrana, Badung, Gianjar en Pajangan.

3o de grote expeditie naar Balambangan.

Het zou wellicht voor de hand liggen de hierboven gegeven logische volgorde der feiten, tevens als de chronologische te beschouwen. Immers, onze veroveraar zal eerst in de kern van zijn gebied, het Bulelengse, zijn gezag gevestigd en van daaruit Zuidwaarts uitgebreid hebben, terwijl hij ten besluite een tocht overzee zal hebben ondernomen.

Bestaan er gegevens, die deze onderstelling steunen? Enige weinige.

Vooreerst bezitten wij een enkel bericht in het Dagregister van 1664, waarin een veldtocht van Pandji Sakti vermeld wordt „tegen zeker *berg*-heer, genaemt Gusti Canjang".

Te betreuren valt, dat wij deze naam niet thuis kunnen brengen, doch dat wij ons nog op de Noordelijke helft van het eiland bevinden, suggereert wel de toevoeging „berg-heer".

Dat wij dan in de tijd van Gusti Pandji Sakti's opkomst zijn, wordt wel aangetoond, door de nog in waarde stijgende titels, die de Nederlandse bronnen dier dagen hem toekennen. In 1661 heet hij slechts „eene van de Balysche grooten"; drie jaar later is hij de „Coning, dien sij Gustij noemen" geworden, terwijl hij in 1668 „'t hooft... van

de zeekant van Baly" (d. i. toch minstens de hele Noordkust) wordt genoemd. Ten slotte wordt hij in 1672 in een brief van de G. G. Maetsuyker aangesproken als: „den Coninck van Billilly op 't landt van Baly, die maghtigste is van al syn nageburen en vermaert by alle volken"! Dat ziet er nog al indrukwekkend uit, zelfs al neemt men in aanmerking, dat de Compagnie toen juist iets van hem hebben moest.

Over Gusti Pandji Sakti's bemoeienis met Zuid-Bali bezitten wij de volgende berichten.

Vooreerst verhaalt Valentijn (2e dr, dl. III, p. 245), dat omstreeks 1670 op Bali twee Gusti Agung's hevig om de macht streden. In een hunner zullen wij hierna, niettegenstaande de afwijkende titulatuur — maar de Hollanders vergissen zich wel eens meer in die lange en ingewikkelde Balische titels! — onze Gusti herkennen. De andere kan dan moeilijk iemand anders zijn als de vermaarde usurpator van Gelgel.

Wij zagen reeds, dat volgens de overlevering Gusti Pandji Sakti's troepen de man uit Gelgel de beslissende nederlaag toebrachten.

Van Pandji Sakti's ver reikende invloed, die tot bij Gelgel reikte, getuigt ook het Dagregister van 25 Juni 1679. Bij Catevel (Ketéwél) in Gianjar, bij de grens van Badung werd de sloep van burger Warnerus Nijs in het begin van 1679 door de bevolking verraderlijk uitgeplunderd en half uitgemoord. Wie kwam echter zo ver in het Zuiden tussenbeiden, toen hij van deze schanddaad hoorde? „Den regent off Coninck Goussinpanja tot Boulillingh.... die (de gespaarde) Nys door partye volk vandaar liet halen en met zyn eygen vaertygh na Java's Oostcust tot Sourabaya over brengen". In het schrijven, dat hij de geredden meegaf, verklaart hij hen los gekocht te hebben. (D.25/6-1679).

Wij zouden hier haast een soort van zich verantwoordelijk stellen voor de veiligheid der Balische kusten tegenover de Compagnie menen te zien. Doch tevens blijkt, gelijk reeds de overlevering verzekert, dat hij daar in het Zuiden lang niet almachtig was. Hij moest de gevangenen *loskopen*. Een bloot bevel helpt dus niet.

Het is begrijpelijk, dat ook in het buitenland Pandji's macht de aandacht trok. Trunadjaja, uit Kediri verjaagd, verzocht hem om een toevlucht, maar Pandji Sakti weigerde, omdat hij zelf in oorlog was (D. 5/7-1679). Men schijnt hem dus inderdaad dan als de machtigste monarch van het eiland te beschouwen, de „koninck van Balij".

Het uitvoerigste en duidelijkste zijn wij echter uiteraard ingelicht omtrent Pandji Sakti's o v e r z e e s e expeditie naar Balambangan.

In het Bataviase Dagregister vinden wij onder 31 Mei 1697 aangetekend, dat 15 dagen te voren in Soerabaja uit Chinese bron vernomen was, hoe de 7e daaraan voorafgaande, „de Balijers van de negorije Boelelingh met 100 stx. Macassaren van Crain Pamalikan, onder het gesag van Crain Dompo onlangs den Pangeran Matsiapoura tot Balaboangan vijandelijk aangetast en... verdreven hadden".

Deze Matsiapoura of eigenlijk Matjanapoera van Balambangan was toen naar het gebied Puger gevlucht en ten slotte te Banger (Prabalingga) bij de Balinees Tumenggung Djajalelana onder dak gekomen. Over dit eigengereid optreden van zijn vazal zou Surapati, de avonturier zich danig geërgerd hebben, daar hij zelf zich liever over de uitgewekenen had willen ontfermen (D. 4/10-1697).

Met Makassaarse hulp, die in de Balische bronnen doodgezwegen wordt, heeft Gusti Pandji Sakti zich dus van Balambangan meester gemaakt.

Deze Crain Pamalikan — ten rechte waarschijnlijk, naar mij van deskundige zijde verzekerd werd, Karaeng Pammalikang — was een dier talrijke Makassaarse avonturiers, welke de Hoge Regering nog zo veel zorgen zouden baren, zodat het voor haar een opluchting was, toen hij in 1705 door Karang-Asemers op Lombok vermoord werd.

Het Nederlandse bericht schijnt dus een tamelijk eenvoudige bezetting — verovering kan men het nauwelijks noemen — van het stervende, tussen Surapati en Bali beknelde, door burgeroorlogen verscheurde rijk van Tawang Alun te bedoelen. Moeilijk is daarmede het uitvoerige verhaal in de Babad Bla-Batuh te rijmen.

Is de onderwerping van Balambangan toch niet op zulk een eenvoudige wijze geschied als het Nederlandse bericht onderstelt? Of heeft Gusti Pandji Sakti reeds eerder, ons onbekende, doch mislukte pogingen in het werk gesteld om zich van Balambangan meester te maken?

In dit verband is het opmerkelijk, dat Gusti Pandji Sakti een der weinige Balische vorsten is geweest, welke een buitenlandse politiek heeft gevoerd op Java, door zich met Inheemse grootmachten aldaar in verbinding te stellen. De overlevering schrijft hem zelfs een persoonlijk bezoek aan Solo toe. De feiten uit Ned. bron zijn echter niet minder merkwaardig. Toen de Nederlanders op 25 Nov. 1678 de stad Kediri op de rebel Trunadjaja veroverden, troffen zij daar een Balisch „gezantschap" van 70 man aan, hetwelk blijkbaar dapper meegevochten had. Deze gezanten waren Bulelengers.

Wij leren dit uit een brief van de veldoverste Anthonie Hurdt aan de Hoge Regering te Batavia, gedateerd 30 Nov. 1678. Deze bevat

een generale monstering van alle strijdkrachten van Trunadjaja, en wij vinden er: „Balise gesanten van Gustij Pandji tot Bolelen . . . 70 koppen".

En toen Surapati in 1687 voor de tweede maal op de aloen-aloen van Kartasura verscheen, was het in gezelschap van een aantal lieden uit Buleleng.

Wat zou Gusti Pandji Sakti bewogen hebben zijn dienaren zo ver van huis te sturen? Moeilijk kan dit anders wezen dan de begeerte om zich van Balambangan meester te maken.

Immers, zowel Trunadjaja als Surapati waren buren van dit rijkje, dat toen nog in volle fleur was. Men denke slechts aan de gewelddadige dood van de Luit. Otto Kreeft in 1681 (vide Dagregister).

Over de verhouding van Gusti Pandji tot de Nederlanders vernemen wij niets uit de Balische bronnen en zijn wij geheel op die der Compagnie aangewezen. Zij wordt vnl. bepaald door zijn omgang met de reeds genoemde vrijburgers. Over het algemeen is de toon zijner correspondentie vriendelijk.

Zo vinden wij, dat Cornelis Schuyftang zijn vaartuig had verloren, maar Gusti Pandji, hier nog maar „eene van de Balyse grooten" genaamd, leende hem een ander, om met zes zijner manschappen terug te keren. Beleefd vroeg de vorst, wat hij met de overigen moest doen (D. 11/4-1661). Daar Schuyftang reeds Sept. 1660 uit Batavia vertrokken was, komt Gusti Pandji Sakti dus in 1660 als Balische grote voor.

Achteraf blijkt de zaak minder onschuldig te wezen. Er heeft strandroof plaats gehad. Zeker zouden de schipbreukelingen als slaven op Bali hebben moeten blijven, indien de Ambonse burger Jan Throud (ook: Throut, Trout, Troet) niet tussen beiden was gekomen, „die by die inwooners veel vermogt". Hij werd daar trouwens al in 1659 gesignaleerd (D. 16/9-1659).

Een tweede incident was de moord op de schipper Hoornbeek, drie dagen later gevolgd door die op de burger Andries Hardy in 1664, „op het mercktvelt voor des Conings negorije Boeleling", en wel met vergiftigde spatten of blaaspijlen. Drie andere krijgsgevangenen waren te elfder ure gespaard en in de oorlog gebruikt, doch na enige tijd vrij gekomen: één getrouwde mèt toestemming des konings en de twee vrijgezellen, zijns ondanks, door de vlucht (D. 20/8-1664 en 12/9-1664). Het gevolg was, dat Gusti Pandji aan de Hoge Regering achtereenvolgens vier brieven met verontschuldigingen schreef (ontvangen op 28/8-1665, 6/9-1666, 18/10-1666,

26/3-1668), betuigende, dat hij in vriendschap met de Hollanders wilde leven en zich beklagende over de slechte beantwoording zijner epistels.

Hieruit blijkt, dat toen waarschijnlijk ook Jan Troet er het hachje bij ingeschoten heeft, ten minste hij wordt in één adem met de vorige twee slachtoffers, Hoornbeeck en Andries (Hardy) genoemd, die „veel quaet aen myn en al myn volk gedaen hebben". Ook heeft hij nog klachten over een ander, n.l. de Bataviaan Manboe (?, die zich aan een dubbele vrouwenroof, „uyt Gusty Padangs) huys" en een vijfvoudige moord zou hebben schuldig gemaakt. Hierover werd om recht gevraagd. Van enige antwoord der Hoge Regering blijkt geen spoor. Wellicht zat zij met het netelige geval verlegen.

Indien Jan Troet in of vóór 1668 niet het slachtoffer van Gusti Pandji Sakti's toorn is geworden, dan is hij toch zeer waarschijnlijk later door deze omgebracht. Hierover bezitten wij een uitvoerig verhaal van ds. Valentijn's hand, dat ons tevens enigszins inlicht omtrent 's vorsten omgang met Europeanen.

Hij vertelt dan, dat de vrijman Jan Troet nu en dan die koning de naam ontbreekt, doch het kan wel niemand anders zijn dan onze Gusti), bezocht, „die met dien vorst niet alleen als een broeder leefde, maar hem ook Caca dat is oudere noemde". Dit stemt wel aardig overeen met het groot vermogen, dat Troet volgens het Dagregister onder die Balische natie zou bezeten hebben. „Nooit kwam hij op Bali, of hij kwam bij dien koning als zijnen broeder t'huis, en gelijk die hem allerlei bedenkelijk (in de goede zin) vermaak aandeed, zoo onthaalde hij denzelve doorgaans zeer heerlijk op zijn sloep".

Verder zou hij tot tweemaal toe schipbreuk hebben geleden, doch in plaats van uitgeplunderd, door de vorst gered, zelfs van reisgeld en slaven voorzien zijn.

Wij vinden inderdaad eenmaal het verlies van zijn vaartuig vermeld (D. 23/5-1659), bijna gelijktijdig met de schipbreuk van zijn compagnon Schuyftang, hiervoren vermeld (D. 11/4-1659). Misschien dat toen Gusti Pandji Sakti tot twee maal toe te hulp geschoten is, zodat hij reeds in 1659 aan het bewind zou zijn geweest.

Doch in 1672 en 1673 zou Troet bij de Koning belasterd zijn, zodat deze geloofde, dat hij, „hoe vrolijk en vergenoegd hij zich ook bij zijn laatste komst op Bali aanstelde, voorhad hem van kant te helpen". Ten einde dit te voorkomen, liet hij de vrijburger „door enige daartoe bestelde personen jammerlijk om hals.. brengen".

Dit droevige verhaal vernam Valentijn op Ambon uit zeer goede bron, n. l. van de dame, die Troet 's huis, koeien en verdere inboedel gekocht had, welke het hem „meer dan eens omstandig" vertelde.

Een nog minder prettige historie schijnt Valentijn zo waar uit de mond van zijn „voorzaat", ds. Leydekker vernomen te hebben. Deze zou „verscheiden malen bij dezen koning met zijn sloep op Bali geweest en met alle teekenen van vriendschap ontvangen" zijn, zodat de vorst hem bij zijn laatste vertrek een fraaie kris vereerde, die N. B. Valentijn nog bezat! De koning zou zich niet tevreden hebben gesteld met zijn „zeer groot vrouwentimmer", doch zich zelfs hebben schuldig gemaakt aan sodomie en bestialiteit (Val. III, 245, 246). Wij achten dit voorshands Indisch geroddel.

Merkwaardig is in dit verband 's Vorsten belangstelling voor de Westerse krijgskunst.

Van de reeds vermelde Troet leerde hij „met allerlei geweer omgaan en ... op wat voor een wijze hij ... sterkten en vestingen maken moest" (Val. III, 245). Hollandse krijgsgevangenen of schipbreukelingen nam hij in zijn leger op, „waerin sy haer door haren veerdigen ommegang met schietgeweer ende anders soo wel queten, dat de Coning haar animeerde om daer te blyven, hun presenterende vrouwen en andere geriefelijkheden (!)".

Een gedeserteerde stuurman, op deze koninklijke voorliefde blijkbaar rekenende, geeft zich dadelijk maar voor constabel uit en is dan ook direct bij de vorst in hoog aanzien (D. 3/5-1672). 's Vorsten zoon Danur-Drastra zal op dit gebied in de voetsporen zijns vaders treden.

Zeer bijzonder is ook de aanwezigheid van twee Nederlandse sjabanders in Buleleng, waarvan de een Mossel heet (D. 12/9-1665) en de andere enkel als Michiel schijnt te worden aangeduid (D. 26/3-1668). Bij hun landgenoten staan ze in een zeer slecht blaadje.

Uit het voorgaande leren wij dus, dat Gusti Pandji Sakti er steeds naar gestreefd heeft, op goede voet te blijven met de ter zee zo machtige Compagnie, doch dat hij tevens zich van de Westerse krijgskunst enigszins op de hoogte heeft trachten te stellen — het eerste wat de Oosterse volken van de Westerlingen gemeenlijk begeerden over te nemen — terwijl hij er zelfs toe overging goedschiks of kwaadschiks in bepaalde functies Europees personeel in dienst te nemen.

Ten slotte: zijn voorliefde voor olifanten. Dit was geen louter zoölogische belangstelling, doch beoogde ongetwijfeld zijn aanzien te verhogen. Immers, de olifant was een koninklijk rijdier.

De Babad Pandji Sakti verhaalt, dat hij bij een bezoek aan de Ratu Solo „enige olifanten" zou gekregen hebben. Voor deze kolossen werd toen een stal gebouwd, te Pètak, even ten Noorden van de Kota, terwijl de Javaanse kornaks weer iets Noordelijker een onderdak kregen binnen een wijk, welke om die reden tot op de huidige dag Bandjar-Djawa zou heten (332). Als bewijs van de voormalige aanwezigheid dier dikhuiden, toont men nog olifantenbellen, welke in Gianjar en Ubud bewaard worden (333). In een oorlog met Buleleng zouden deze staatjes de olifanten n.l. veroverd hebben. Bovenstaande olifantenverhalen kunnen wij helaas niet toetsen aan Compagnies stukken, behalve op één punt. We bezitten n.l. een brief, waaruit blijkt, dat Gusti Pandji ten minste een olifant ernstig begeerd heeft (D. 11/7-1693).

„Ik heb verstaan", zo schrijft hij zelfbewust aan de Hoge Regering, alsdat UHE. uijt Ziam een oliphant, zijnde een manneken, zoude becomen hebben; zoo versoek in aan UE. om die te mogen hebben, nevens zijn kleet off overtreksel ... alsmede den persoon, die op dien oliphant past".

Het laatste deel van het verzoek maakt het waarschijnlijk, dat hij toen nog geen olifant bezat, anders zou hij er de kornak niet bij vragen.

Beleefd als zij tegenover Oosterse vorsten placht te zijn, wilde de Hoge Regering niet botaf weigeren, doch schreef terug, dat de bedoelde olifant het vorige jaar al naar Bengalen verzonden was. „anders souden zeer gaarne dezelve ... tot een teeken van onse genegentheyt ... hebben laten afgaan" (D. 7/9-1693).

Nu ligt er tussen het uiten en de vervulling van een wens vaak een lange weg. Doch waar de traditie zo stellig — met bewijsstukken! — en op zo verschillende plaatsen verzekert, dat Gusti Pandji Sakti er ten slotte toch in geslaagd is, zich zulk een dikhuid aan te schaffen, daar lijkt het mij moeilijker vol te houden, dat hij er nooit een bezeten heeft, dan het omgekeerde.

Ter vergelijking diene, dat Soenan Mas in 1705, enige maanden voordat hij uit Karta-Soera moest wijken, nog in het bezit van een olifant geraakte, afkomstig van de overval. Wanneer dus de aanschaffing van een olifant onder zulke ongunstige omstandigheden aan deze candidaat-Soenan gelukte, moet dit Gusti Pandji Sakti toch wel veel gemakkelijker zijn gevallen.

Tot dusverre verzuimden wij te spreken over Gusti Pandji Sakti's verhouding tot het Zuidelijke rijkje *Mengwi*. Met opzet bewaarden

wij dit voor het laatst, immers, Mengwi heeft in de 18e eeuw van Buleleng de hegemonie op Bali en het gezag over Balambangan overgenomen en geruime tijd in bezit gehouden. Pas in 1768 heeft het de heerschappij over dit laatste aan de Compagnie moeten afstaan. Het is begrijpelijk, dat de Balische overleveringen zich ernstig met deze gezagsoverdracht van het oudere Buleleng op het jongere Mengwi hebben bezig gehouden.

Als kern dezer gebeurtenis zien de Baliërs een huwelijk tussen de beide vorstenhuizen, hetzij van een zuster van de Mengwische vorst met Gusti Pandji Sakti, gelijk de Babad Bla-Batuh ons tracht diets te maken, hetzij van de Mengwiër met een dochter van de Bulelenger, zoals de Babad Mengwi verhaalt. Laatstgenoemde bron laat aan dit huwelijk nog een hevige strijd tussen Mengwi en Buleleng, meer in het bijzonder met de zoon van Gusti Pandji Sakti, genaamd Wajahan, vooraf gaan.

Deze oorlog slaat de Babad Bla-Batuh over, doch beide bronnen zijn het eens over Gusti Pandji Sakti's edelmoedige afstand van Djembrana en Balambangan aan Mengwi, ter gelegenheid van het huwelijk, hiervoren vermeld.

Gelijk wij zien zullen heeft hier, kennelijk met een bepaalde bedoeling, een samentrekking van gebeurtenissen, die chronologisch ver uiteen liggen, op één punt plaats gehad. Beginnen wij met het huwelijk.

Hierover licht de Babad Mangwi ons zeker het beste in. Op de lijst der zeven officiële echtgenoten van I Gusti Agung Sakti, de grote man van Mengwi, komt als eerste voor: Ni Gusti Aju Agung Pandji, dochter van I Gusti Ngurah Pandji Sakti. Niet slechts de uitvoerigheid der titulatuur boezemt ons vertrouwen in. Ook het feit, dat haar beide zonen Ida I Gusti Agung Ratu Pandji en Gusti Agung Ktut Buleleng, ons uit Compagnies stukken bekend zijn, geeft ons de zekerheid, dat dit huwelijk inderdaad voltrokken is.

De oudste zoon herkennen wij in de „Gusti Agong Pandji", die in het midden van 1713 met 2 of 300 der zijnen in een oorlog tegen Dewa Anom Batuan sneuvelde (Sem. 14/8-1713), aan welke droeve gebeurtenis ook de Babad Mangwi enige hartstochtelijke bladzijden wijdt.

De tweede zoon, in de Nederlandse bronnen gewoon Bata Ketoet geheten, was ter opvoeding naar Djagaraga in Buleleng gezonden en daar helaas door Gusti Pandji Sakti's zoon verleid om aan een zeer roekeloze expeditie tegen de Compagnie en haar bondgenoten deete nemen, waarvoor de ongelukkige vader naderhand de Hoge Regel ring nederig om vergiffenis bad (Soer. 19/4-1719).

Waar dus het bestaan van beide zonen volgens de Compagnies bronnen verzekerd is en beider namen (mèt Pandji en Buleleng) duidelijk op hun Noordelijke afkomst wijzen, daar kan het feit van het huwelijk, gelijk dat in de Babad Mangwi beschreven wordt, bezwaarlijk ontkend worden. Gusti Pandji Sakti was dus schoonvader van de heer van Mengwi, waarvoor ook pleit, dat hij een 20 jaar vóór deze overleed. Doch wanneer is hij dat geworden?

Wij zagen reeds, dat de oudste zoon uit deze verbintenis, I Gusti Agung Pandji, in 1713 de heldendood tegen Batuan stierf. Zelfs een spruit uit de doorluchtige huizen van Buleleng en Mengwi moet toch wel minstens 18 of 20 jaar oud zijn, om de onsterfelijkheid op het slagveld te verwerven. Zijn geboorte zal dus op zijn vroegst in het jaar 1695 geweest zijn en het huwelijk zijner ouders eerder vallen, dus in 1694 of nog vroeger.

Gusti Pandji Sakti kan dus onmogelijk bij die gelegenheid Balambangan en Djembrana als bruidschat aan zijn huwende dochter toen reeds hebben meegegeven, om de eenvoudige reden, dat hij, op dat ogenblik ten minste Balambangan nog niet bezat. Hij veroverde het pas jaren later.

Wel kan dit huwelijk natuurlijk een staatkundige achtergrond gehad hebben. Vorstenhuwelijken uit de oude tijd missen deze zelden. Wij denken dan natuurlijk aan een nauwe politieke verbintenis tussen Buleleng en Mengwi, waarvan ook de Babad Bla-Batuh gewaagt, met als naaste doel: de verovering van Balambangan. Beide staten zouden immers volgens deze Babad dit veelomstreden gebied gezamenlijk veroverd hebben. Zo zou er dan toch een verband tussen het huwelijk van Gusti Pandji Sakti's dochter met de heer van Mengwi en de lotgevallen van Balambangan bestaan hebben. Dat daarbij direct al de afspraak zou zijn gemaakt om Balambangan in handen van Mengwi te doen overgaan, lijkt al heel onwaarschijnlijk.

Buleleng heeft dit gebied zeker niet voetstoots opgegeven, doch slechts door de nood gedrongen. Pas ongeveer 10 jaar na de dood van Gusti Pandji Sakti heeft de heer van Mengwi het bezet, nadat Buleleng door een jaren lange burgeroorlog met machteloosheid geslagen was. De overdracht heeft dus onder heel wat minder idyllische omstandigheden plaats gevonden, dan de overleveringen ons willen doen geloven.

Wat is er van Gusti Pandji Sakti's werk in stand gebleven? Feitelijk weinig meer dan de roem!

Tussen 1697 en 1704 moet hij het staatstoneel, waarschijnlijk ook

het levenstoneel verlaten hebben. Volgens Van Eck heette zijn zoon en opvolger Danur-Drastra, welke naam wij sedert 1704 in de Compagnies bescheiden op allerlei wijzen verbasterd aantreffen. Van deze vorst bezitten wij een brief aan de Hoge Regering, die op 9 Dec. 1704 in het Bataviaas Dagregister werd ingeschreven. In dit schrijven meldde hij de komst van gezanten uit naam van de bekende Sunan Mas, die hem om hulp kwamen verzoeken. Danur-Drastra vroeg hieromtrent Compagnies orders (Dagreg. 9/12-1704). De bedeesde brenger van het schrijven, de schipper Bangoen, was niet in de gelegenheid geweest deze brief bij de hoge heren mondeling toe te lichten, reden waarom hij dit bij zijn landgenoot, de oudste kapitein van Compagnies Baliërs, Lampidja deed. Hij deelde deze n.l. in diep vertrouwen mede, dat zijn meester van plan was tegen de avonturier Sura-Pati te velde te trekken, ja bereid was om in persoon de Gouverneur-Generaal te bezoeken! (D. 19/12-1704).

Tegen de „moordenaar" Sura-Pati zal deze ongevraagde hulp de Hoge Bataviase Regering niet onwelkom zijn geweest. Het moet voor haar een teleurstelling zijn geweest, toen zij reeds kort daarop van een meningsverschil van de nieuwe vorst met zijn jongere broeder hoorde (D. 12/7-1705: bericht van de Javaanse djuragan Ampel uit Pasuruan in een brief van Ram en Cnol aan de Hoge Regering). Deze jonge man, Gusti Ngurah Made, zou zijn oudere broeder door dreigementen gedwongen hebben van zijn hulp aan de Compagnie tegen Sura-Pati af te zien. Hij zou bij laatstgenoemde zelfs een eigen gezant, t.w. de Maleier Intje Adie gehad hebben. Daardoor was er tussen de beide broeders een grote verwijdering ontstaan.

Weliswaar werd de Bulelengse broedertwist naderhand weer tegengesproken (Sem. 12/8-1705), doch vier jaar later zijn de blijken ervan onwedersprekelijk. Jaren en jaren lang wordt nu Noord-Bali door de burgeroorlog geteisterd, tot in 1711 gemeld wordt, dat de Bulelengse gebroeders het eindelijk weer met elkander eens zijn geworden (Sem. 12/4-1711).

Wellicht hing deze terugkeer der bezinning samen met gebeurtenissen op Java. Balambangan, waar de regent Bagus Patih uit naam van Buleleng het bewind voerde, had zich n.l. tot dusverre buiten de strijd weten te houden.

Maar nog eer het op Noord-Bali rustig was geworden, had in het overzeese gebied een nieuwe macht zijn intrede gedaan: Mengwi.

Uit het begin van 1711 bezitten we een bericht, dat de heer van dit gebied op de dringende uitnodiging der overgebleven zonen van

Sura-Pati — deze was immers in Oct. 1706 te Bangil dodelijk gewond — zich van Balambangan had meester gemaakt. Hij zou er zelve met 10.000 Baliërs heen gegaan zijn en schijnt zich in het Pugerse te hebben gevestigd.

Dit is de vermaarde Gusti Agung Sakti van Mengwi, de schoonzoon van onze Gusti Pandji Sakti, die voor dit thans verdwenen staatje dezelfde rol heeft gespeeld als laatstgenoemde voor Buleleng. Herhaalde malen vertoefde de Mengwiër in Balambangan en daaraan zou hij de bijnaam van Tjokorde Balambangan te danken hebben.

Nimmer heeft Buleleng meer iets over Balambangan te zeggen gehad. Zijn kortstondige grootheid was voorbij. Het mocht nog blij zijn, dat zijn vorst zich enigszins in Noord-Bali kon handhaven, wat blijkens de Compagniesberichten slechts met grote inspanning mogelijk was.

Een poging om de verloren grootheid te herwinnen mogen wij wellicht zien in de avontuurlijke tocht van genoemde Danur-Drastra naar het Soerabajase in de jaren 1718 tot 1720, tijdens de toen woedende strijd der machtige Soerabajase regenten tegen Soenan en Compagnie.

Wellicht behaalde de Bulelenger er enige roem, doch zeker geen blijvende winst. Lang draalde hij om naar Bali, met de spreekwoordelijke kous op de kop, terug te keren. Zijn uiteindelijke aftocht bezegelde Buleleng 's lot, n. l. de definitieve afstand der hegemonie. Het levenswerk van Gusti Pandji Sakti was in één generatie al weder te loor gegaan.

Doch de Faam reserveert haar gaven niet steeds voor de kinderen der Fortuin. Duurzaam succes waarborgt geen roem. De nazaat verkiest vaak de vlammende meteoor boven de vaste ster, die men iedere nacht aanschouwt. Karel XII en Napoleon de Grote zijn daar om dit te bewijzen. Zo is het ook met Gusti Pandji Sakti.

De betekenis ener historische figuur laat zich daarom beter afmeten uit de naam, die hij bij het nageslacht achterlaat. In dit opzicht kan de schim van Gusti Pandji Sakti gerust zijn. Men is hem nog niet vergeten.

Niet slechts Buleleng is van zijn glorie vervuld, — men toont U nog eerbiedig zijn nederige woning — ook daar buiten gewaagt men van deze buitengewone held.

De Babad Mengwi vermeldt hem met eerbied en ontzag. De Babad Bla-Batuh, de geschiedenis van een tak der Djelantiks, ruimt vele bladzijden in voor de lotgevallen van hem, die zij als een ver-

maard verwant beschouwen. En zo men hem zelf al niet rechtstreeks prijst, men is er toch trots op tegen hem gestreden en hem weerstaan te hebben, b. v. bij de staatjes van Zuid-Bali.

Welke plaats hij ten slotte zal moeten innemen in de a. s. schoolboekjes over de vaderlandse geschiedenis van Oost-Indonesië, meen ik aan de bevoegde autoriteiten te mogen overlaten.

Voornaamste bronnen

Gedrukte:

Franç. Valentijn, Oud en Nieuw Oost-Indiën . . . Uitgegeven door S. Keyzer. 2e uitg. dl. 3 (afgekort: Val.).

J. K. J. de Jonge, De Opkomst van het Nederlandsch Gezag in Oost-Indië, dl. 8.

C. Lekkerkerker, Bali en Lombok, overzicht der litteratuur omtrent deze eilanden tot einde 1919. Uitgave v. h. Bali-Instituut. 1920.

P. de Kat Angelino, Goesti Pandji Sakti. Djawa 5e Jaarg. 1925 p. 326-341.

C. C. Berg, De Middeljavaansche historische traditie. Diss. 1927.

Kidung Pamancangah en Babad Bla-Batuh. Critisch uitgegeven door C. C. Berg, 1929 en 1932. Uitgaven van de Kirtya Liefrinck-v/d Tuuk te Singaradja.

Dagregister gehouden int Casteel Batavia . . . Uitgave v/h Batav. Genootschap. (afgekort: D.).

J. L. Swellengrebel, Enkele Balische spelen II. 3. Het „kraaienspel". T. B. G. dl. LXXXI 1941 p. 514-525.

In handschrift:

Dagregister gehouden int Casteel Batavia. Landsarchief te Batavia.

Bataviaas Inkomend Briefboek. Koloniaal Archief in den Haag.

Babad Mangwi (Maleise vertaling). Kirtya Liefrinck- van der Tuuk te Singaradja Ms. No. 1465.

Fig. 1.

Fig. 2.

Fig. 3.

Fig. 4.

Van Çākyamuni en urnen van overvloed

door

J. L. MOENS

Op de troon van een drietal bronzen Buddha's in de bruikleen-collectie van het Museum Sanaboedaja te Jogjakarta zijn een of meer „urnen van overvloed" uitgebeeld. Wat hebben deze symbolen met de Buddha uit te staan?

Religieuze kunst is wel genoodzaakt zijn toevlucht te nemen tot symbolen, die in concrete gedaante conventionele benaderingen geven van abstracte begrippen. Symbolen zijn m.i. terecht door Foucher „hiëroglyphen" geheten. Door het constante gebruik ervan wekken zij bij de ingewijde beschouwer bepaalde mystieke concepties op, waarom Mus er de voorkeur aan geeft te spreken van „magische hiëroglyphen". Wellicht zou men ze zelfs beter nog „magische katalysatoren" kunnen noemen, omdat ze ook een versnellende werking hebben op de totstandbrenging van het mystieke contact met de Allerhoogste. Dit leidt tenslotte tot de hoogste „Rasa", die boven elke symboliek verheven is.

Bij de inherente rekbaarheid van de betekenis van elk symbool op zichzelf, was men overigens wel verplicht, wilde men de bedoeling van een cultusobject ondubbelzinnig naar buiten uitdragen, om het grondsymbool met een menigte detail-symbolen aan te vullen. Omgekeerd kunnen de toegepaste symbolen daarom slechts in hun onderlinge samenhang zo'n ideologisch complex determineren. Men mag ook wel aannemen dat in beginsel geen symbool — hoe artistiek ook uitgevoerd — uitsluitend voor versiering heeft gediend. Dank zij de uitbundige rijkdom aan deze emblemen, die het Buddhisme aan oudere autochthone en vreemde (Mesopotamische en oud-Perzische) culturen heeft ontleend en zich eigen gemaakt, was het altijd mogelijk de oplossing voor een gezochte uitbeelding te vinden. Mede hierdoor heeft het symbolisme in de Indische beeldkunst diep wortel kunnen schieten.

Elk Buddhabeeld is op zichzelf reeds een geheel samenstel van symbolen, hoe eenvoudig het ook moge aandoen. In het onderstaande zal worden getracht van het drietal bronzen de religieuze achtergrond der toegepaste symboliek, of, in de woorden van het Diwyāwadāna: „de tijdloze beginselen, die in de beelden tot uitdrukking komen", te onderkennen en daardoor de bedoeling ervan te begrijpen. Vooraf moge daarom een enigszins gedetailleerde beschrijving der drie Buddha's volgen.

Buddha (fig. 1) met wijdgeopende ogen, doch zonder *ūrṇā* tussen de wenkbrauwen; de linkerhand ligt open in de schoot en de rechterhand raakt de aarde aan *(bhūmiṣparçamudrā)*. De Buddha zit met gekruiste benen op een ontloken lotus, die zonder intermediair rust op een dubbele ovale plaat. Midden vóór de Buddha één hoge *amṛta-vaas*, gesloten met een deksel in de vorm van een fraai uitgewerkte lotusbloem. Van de rand van de kostelijke vaas hangen vier slippen af van de strik, waarmede het lotusdeksel is bevestigd. Links en rechts van de Buddha een *stūpa*. Deze ziet men op Java zelden bij hem afgebeeld, daarentegen vaak bij de ongeveer gelijktijdige Indische Pāla-sculpturen van de Buddha onder de Bodhi-boom (vgl. de fig. op p. 17 bij Foucher, Iconographie Bouddhique, II en pl. II bij Bhattacharyya, Buddhist Esoterism). Als achterstuk een onversierde vijfhoekige plaat, een vereenvoudigde afbeelding van het oeroude Wedische symbool van het „hemelse kleed" in de gedaante van de uitgespannen huid van de gevlekte antiloop, waarop de goden licht en duisternis ontrollen. Dit gewoonlijk — vooral in de numismatiek — voor een schild aangeziene embleem, vertoont als regel in elk der vier hoeken, waar zich de poten van het dier bevinden, een opwaarts gekrulde spiraal; deze is hier achterwege gelaten. Het stelt de met sterren bezaaide nachthemel voor, of de donker bewolkte daghemel, die het zonlicht verhullen doch niet doven kan, of wel de door het weerlicht verlichte dreigende regenwolk, die vaak ook met een zak van antilope- of runderleer wordt vergeleken.

In de laat-Hindoejavaanse periode, vooral in de Madjapait-tijd (13e-15e eeuw), wordt deze uitgespannen huid, doch dan van talloze lichtstralen voorzien, ten teken van de „verlossing uit de kring der wedergeboorten" i. e. van de overwinning van het licht (van de Ware Kennis) op de machten van de duisternis (der Onwetendheid), toegepast als *prabhāmaṇḍala* achter bronzen of stenen beelden van vergoddelijkte vorsten of landsgroten. Links en rechts van deze portretbeelden, op de plaats waar bij ons beeld de *stūpa*'s zich

bevinden, treft men dan veelal een „urn van overvloed" (*pūrṇa-ghaṭa*) aan, waaruit een welige plantenvegetatie opbloeit (vgl. fig. 106 van Stutterheim's Cultuurgeschiedenis). Bij vrijstaande beelden is deze vegetatie op de rugzijde afgebeeld, op even uitbundige wijze als bijv. het 2e eeuwse beeld van Çrī uit Mathurā (Coomaraswamy, Yakṣas, II, pl. 49). Bij het fraaie Oostjavaanse portretbeeld van Djeboek (Annual Bibliography of Indian Archaeology, 1933, pl. IX) is in de lotus, waarop het beeld staat, doch die aan de achterzijde als „reservoir van onbegrensde inhoud" fungeert, de wateroverviloed duidelijk aangegeven.

Een *chattra* (parasol), noch een aanduiding van de Bodhi-boom, waaronder de Buddha, de aarde aanrakende, de Aardgodin tot getuige aanriep in zijn strijd tegen Māra, zijn bij ons beeld aanwezig; waarschijnlijk omdat beide symbolen min of meer het zelfde weergeven als het hier reeds als halo gebezigde, lichtende hemelse kleed. Hoewel de donkere parasol, waarvan vaak de ambrosia-druppels als lichtende parelsnoeren afhangen, en de met (eveneens *amṛta*-druppels verbeeldende) juwelen-guirlandes versierde kosmische Boom, onderling evenzeer in elkaars plaats kunnen treden, is de Boom soms nog door een *chattra* overschaduwd. In dit verband is de vermelding in de Lalitawistara, dat de Buddha op zijn reizen door het wereldruim steeds door een „boom-parasol" werd beschut, tekenend. Op de reliefs van de Barabuḍur, die volgen op de uitbeelding van Buddha's overwinning op Māra, zijn de overgangsstadia van de Bodhi-boom (relief 94 der Levensgeschiedenis) tot een volledige parasol (relief 107, waar de Buddha zich bereid verklaart de Leer te prediken) duidelijk aangegeven. Eerst verdwijnt de stam van de Bodhi-boom en zweeft de kruin als een wolkendak boven Buddha's hoofd (relief 103 en 104). Dan verandert het bladerdak in een wolk van ontloken lotusbloemen (relief 105). Op het volgende relief heeft deze bloemenwolk reeds een kleine parasol verkregen en tenslotte is ook de wolk geheel vervluchtigd en wordt de Buddha door een normale *chattra* overschaduwd, waarvan lichtende hemelse linten afhangen.

Herkomst van het beeld: areaal der onderneming Tjakratulung, afdeling Bajalali der residentie Surakarta; h. 12,5 cm.

Buddha (fig. 2) met wijdopen ogen en vergulde *ūrṇā*; dit vierde van de 32 kentekenen, die de buddhistische Übermensch (*Mahāpuruṣa*) kenmerken, is m. i. ten onrechte verguld, aangezien Buddha's „zilveren

haarkrul" de oorsprong is van de „zilveren lichtstraal", die de werelden verlicht. Handhouding als van fig. 1 en zittende op een ontloken lotus, die rust op een rechthoekige troon, waaromheen zeven *amṛta*-potten. Daarop zijn vermoedelijk deksels gebonden, die echter bedekt zijn door drie opstaande koordlussen. Deze potten geven de indruk juweelpotten te zijn; straks zal blijken dat deze valse schijn een bedoeling heeft. Het aan de troon vastgegoten achterstuk met een in gestyleerde makara's eindigende schouderleuning, een vlammende halo achter Buddha's hoofd, zomede de hem overschaduwende parasol, zijn nog ongeschonden aanwezig.

Herkomst: Midden Java; Collectie Resink-Wilkens, vgl. no. A 2 van de Inventaris Stutterheim, Djåwå 1934, p. 177.

Buddha (fig. 3) met wijdgeopende ogen en de *ūrṇā* tussen de wenkbrauwen; de linkerhand ligt open in de schoot; de rechter heeft het docerende gebaar (*witarkamudrā*). De Buddha zit met gekruiste benen op een ontloken lotus, rustende op een onversierd kussen. Dit kussen vormt op relief 100 van Buddha's op de Barabuḍur uitgebeelde levensgeschiedenis een opvallend onderdeel van de *Bodhimaṇḍa*, Buddha's leeuwentroon onder de Bodhi-boom. Het kussen rust bij onze Buddha direct op een rechthoekig geprofileerd voetstuk. Op het genoemde Barabuḍur-relief ligt er onder het kussen nog een kleed, dat met een slip van de troonzetel afhangt. De troon is bij ons beeld voorts aan drie zijden omringd door een achttal *amṛta*-potten. De potten zijn gesloten met een versierd deksel, onder de rand waarvan een parelsnoer of een juwelenkoord is gebonden, dat met een grote lus valt tegen het lichaam van de urn en dat de kostelijkheid van de inhoud aanduidt. Het geheel rust op een platform, dat in de vier hoeken wordt gedragen door gehoornde, met een band om de manen getooide leeuwen, die in de richtingen der diagonalen hun machtig geluid doen horen.

Deze leeuwen dragen, zoals alle Javaanse, „eigen" ramshoorns, anders dan die van de Westelijke poort van de beroemde *stūpa* van Sāñcī uit de 1ste eeuw vóór Chr., waar zij zijn opgetuigd met het gewei van een hert; dit is op een soort hoofdgestel bevestigd, dat de leeuwen over de kop is getrokken. Zelfs zijn hun daar vleugels aangebonden; de bevestiging ervan aan de voorpoten is er duidelijk weergegeven. De beide typen gehoornde leeuwen zijn symbolen van de zon, dus ook van koninklijke oppermacht. Het zijn echter duidelijk samenvoegingen van symbolen uit verschillende culturen. Zoals

de gevleugelde zonneleeuw aan de oud-Perzische cultuur is ontleend, zo is het al of niet gevleugelde hert een naar Noord-Indië gemigreerd Skythisch zonnesymbool. Iets dergelijks is het geval met het ram-zonnesymbool, dat Indië vermoedelijk nog weer vroeger aan de Mesopotamische culturen heeft ontleend en dat op zijn beurt de autochthone gevleugelde geitebok heeft verdrongen, deze althans op zijde heeft gestreefd. De leeuw met de ramshoorns (*wyālaka*) wordt in de Gupta-beeldkunst van Sārnāth (4e-6e eeuw) met de Buddha geassocieerd (Vogel, Buddhist Art in India, Ceylon and Java, p. 55). Op plaat 20 aldaar waar de predikende Buddha in *dharmacakramudrā* is afgebeeld, zijn deze gehoornde leeuwen bovendien nog gevleugeld. Zij maken de indruk, de fijn uitgewerkte lichtschijf achter Buddha's hoofd, waarvóór *widyādhara*'s zweven en die wordt gedragen door de in *makara*-koppen eindigende z. g. „schouderbalk", op hun ramskoppen te torsen. Wij zullen aanstonds zien, waaruit deze tot schouderbalk getransformeerde *makara*'s zijn voortgekomen.

Het symbool van de vorstelijke leeuwentroon (*siṁhāsana*) behoort reeds bij de oudste uitbeeldingen van de Buddha in menselijke gedaante, nog vóórdat hij op een lotus is gezeten, die dan op deze troon wordt geplaatst. Men vergelijke de, op pl. 10 bij Vogel o. c. afgebeelde Çākyamuni van Mathurā; op dit geïnscribeerde en op grond van het letterschrift in de 1ste eeuw onzer jaartelling gedateerde beeld met zijn afwijkende *mudrā* komen wij nader terug. De Buddha competeert overigens dit leeuwsymbool ten volle; is hij niet de Leeuw van de Çākya-stam (*Çākyasiṁha*) met de krachtige leeuwestem (*siṁhanāda*), die alle werelden bereikt en met de onverschrokken leeuweblik (*siṁhāwalokita*)! Achter in de leeuwentroon was bij ons beeld de thans helaas verloren gegane, afzonderlijk gegoten *prabhāmaṇḍala* bevestigd.

Collectie van het Sultanaat van Jogjakarta (no. 10 S); hoog 15 cm. Opgegraven in de desa Badowi, kalurahan Munggang, onderdistrict Sawahan, district Kretek, regentschap Bantul. In het Oudheidkundig Verslag 1925, p. 88 werd het beeld m. i. ten onrechte gedetermineerd als een Wairocana, de Dhyānibuddha van het Zenith.

Ten behoeve van een vergelijking met de vorige Buddha-voorstellingen is hier tevens afgebeeld (fig. 4) de onder de Hindoejavaanse bronzen tamelijk zeldzaam voorkomende afbeelding van de Wajrāsana-Buddha (Buddha op de *wajra*-zetel); herkomst: afdeling Bantul der residentie Jogjakarta, hoog 23 cm.

Buddha met wijdgeopende ogen en de *ūrṇā* tussen de wenkbrauwen; hand- en beenhouding als van de fig. 1 en 2; massieve troon als van fig. 2. Tegen de bovenrand van de troon echter, direct vóór de lotuszetel, bevindt zich een liggende *wajra* en relief. De gewoonlijk grotendeels onder de slip van het monnikskleed verborgen voetzolen van de Buddha, zijn hier volledig zichtbaar en vertonen een cirkelvormige versiering, die klaarblijkelijk het zonnewiel (*cakralakṣaṇa*) weergeeft, het 31ste van Buddha's 32 kentekenen. De gewoonlijk vrije linkerhand houdt hier enige plooien van het monniksgewaad. De *uṣṇīṣa*, het eerste van de 32 *lakṣaṇa*'s, is niet de hoogconische lokkenkap van fig. 1 en fig. 3, doch is, evenals bij fig. 2, als de klassieke bedekking van de bolvormige uitwas op de fontanel aangegeven. Daarboven zijn in hoog-relief drie grote bladeren uitgebeeld tegen de cirkelvormige, gevlamde lichtschijf, de Bodhi-boom weergevend, in de schaduw — i. e. binnen de invloedssfeer — waarvan de Buddha de Machten der Duisternis overwon en de Hoogste Wijsheid erlangde.

Tot voorbeeld voor de Buddha van fig. 4 heeft gediend de in Indië beroemde Wajrāsana-Buddha van de Mahābodhi-tempel te Bodh-Gayā, die de Chinese pelgrim Hiuan Tsang reeds in de 7e eeuw beschreven heeft. De latere beelden in deze gedaante van de Buddha hebben het *wajra*-embleem niet meer tegen de troon, doch op de lotuszetel, die reeds in de eerste eeuwen onzer jaartelling tussen de Buddha en de troon is ingeschoven. De 11e eeuwse *sādhana*'s schrijven zelfs bepaaldelijk de lotus als *wajra*-drager vóór (Foucher op. cit. p. 17). In deze magische formules is de Wajrāsana-Buddha, hoewel nog onder de Bodhi-boom gedacht, reeds geheel vergoddelijkt Hij heeft er het karakter verkregen van Akṣobhya, de Dhyānibuddha van het Oosten, het buddhistische equivalent van de in het Oosten tronende Wedische Indra, wiens machtige wapen in de geweldige strijd tegen de Regendraak Wṛtra eveneens een *wajra* was.

Met deze *wajra* — die ook Buddha's *maṇiratna* is (een van de „zeven juwelen" van de Cakrawartin, de Heer der Wereld) — veroverde Indra hemel en aarde én de atmosferische regionen in de vier windstreken. In dit verband verdient de 10e eeuwse Pāla-sculptuur van de Wajrāsana-Buddha in het Brits Museum, afgebeeld op pl. XIV bij Chanda, Medieval Indian Sculpture, de aandacht. De Buddha is daar in rijke bodhisattwa-dracht gezeten in *bhūmisparçamudrā*. Tussen lotus en troon is duidelijk een dik tapijt aangebracht. Wij zullen aanstonds zien, dat hiermede — evenals bij de Buddha van

fig. 1 — de mat van het heilige *kuça*-gras is bedoeld, welke de Bodhisattwa op de troon onder de Bodhi-boom spreidde vóór hij daarop plaats nam en de strijd met Māra aanbond. Op de slip van dit kleed, die vóór de troon afhangt, is in een soort medaljon een grote staande *wajra* aangebracht, als het ware gedragen door een *triçūla* (drietand) gevormd door de plooien van de kleedslip. Daarenboven zijn de drie andere atmosferische regionen (de *wajra* symboliseert het Oosten) op de *prabhāmaṇḍala* aangegeven: het Zuiden (rechts van de Bodhisattwa) door een *ratna* (juweel), het Westen (midden boven, ten rechte achter de Bodhisattwa door een *padma* (rode lotus) en het Noorden (aan 's Bodhisattwa's linkerzijde) door een *wiçwawajra* (twee gekruiste wajra's). Het zijn de symbolen der respectievelijke Dhyānibuddha's: Akṣobhya, Ratnasambhawa, Amitābha en Amoghasiddhi, de vier gedaanten, die Buddha later aanneemt, als hij in de vier op de windstreken georiënteerde Paradijzen predikt, nadat hij Māra heeft overwonnen en in diens plaats de Heer is geworden van de in de Wereldas staande Bodhi-boom. De in het beeldwerk voorgestelde oriëntatie is geheel conform de Buddha-legende, want Çākyamuni zette zich — nog als Bodhisattwa — onder de Bodhi-boom met het gelaat naar het Oosten gekeerd! De steeds nauwer aangehaalde verbinding van de Māra-overwinnende Buddha met Indra — evenals hij beheerste Buddha de vier windstreken — blijkt mede uit het feit, dat men hem op meerdere 9e en 10e eeuwse Pāla-sculpturen van de scène van Buddha's Grote Ontwaking, naast de leeuwen ook nog Indra-Akṣobhya's *wāhana*, de olifant, Buddha's troon ziet torsen (vgl. pl. 29 bij Vogel op. cit. en pl. II bij Bhattacharyya op. cit.).

Volgens de hoger genoemde *sādhana*'s heeft de Buddha in deze fase voorts twee bodhisattwa's t.w. Awalokiteçwara met de rode lotus (*padma*) en Maitreya met het *amṛta*-kruikje (*kalaça*) in de hand, ten geleide verkregen. Op de vroegste uitbeeldingen van de Buddha in menselijke gedaante waren het hoogstens twee dienende *yakṣa*'s die hem vergezelden en die ten teken van hun dienstbaarheid een *camara* (vliegenkwast) in de hand voerden. Men vergelijke o.m. het reeds vermelde beeld van Mathurā uit de 1e eeuw. In het Zuid-Indische Hīnayāna blijft de oudere traditie (uiteraard) veel langer gehandhaafd. Men vergelijke de 12e eeuwse Çākyamuni van Polonnaruwa (Ceylon), met de driedelige vlam boven de *uṣṇiṣa*, in *dhyānimudrā* gezeten tegen een rugleuning, waarvan de in *makara*'s eindigende schouderbalk gedragen wordt door staande gehoornde leeuwen en waarachter

de beide *camara*-dragende *yakṣa*'s ten halven lijve zichtbaar zijn (Auboyer, The Symbolism of Sovereignity in India. Indian Art and Letters, 1938, fig. 7). Op grond van de aanwezigheid der beide *yakṣa*'s zou dit een voorstelling kunnen zijn van Çākyamuni, onder de Bodhiboom gezeten, voordat hij de aanval van Māra had te doorstaan.

Ook de oudste aniconische afbeeldingen van de Buddha geven de beide *yakṣa*'s weer met hun *camara*-attribuut (vgl. o.m. de 2e eeuwse sculpturen van Amarāwatī pl. 2, 4 en 6 bij Coomaraswamy, Elements of Buddhist Iconography). De afdrukken op Buddha's sandalen (*buddhapādukā*) van zijn lumineuze voeten, die op de zolen het stralende *cakralakṣaṇa* dragen, zijn vóór de troon afgebeeld. De Buddha zelf is er een lichtuitstralende zuil, bekroond met de gevleugelde en met een *triçūla* gehoornde zonneschijf en dragend op een lotuskussen; het is de zuil die de Hemel (gesymboliseerd door de zonneschijf) van de Aarde (de lotus) scheidt en die vanzelfsprekend in de as der wereld staat. Dit door het oudere Buddhisme overgenomen Wedische symbool houdt nauw verband met het vele eeuwen oudere, via Perzië gemigreerde Assyro-Chaldese symbool van de gestyleerde Levensboom, waarboven de gevleugelde zonneschijf planeert en die wordt geflankeerd, òf door twee menselijke geniën, voorlopers van de beide buddhistische *yakṣa*'s, òf door geniën met vogelkoppen, die aan de *kinnara*'s (vogelmensen), links en rechts van de buddhistische Hemelboom, doen denken. Wordt de zuil naar beneden toe verlengd tot in de onderaardse wateren, dan zijn het twee vorstelijke Nāga's, die links en rechts van de buddhistische wereldas staan. Het worden uiteindelijk de Nāga's, die in het Westelijke Sukhāwatī-paradijs de door de spiegelgladde paradijsbodem heen reikende steel van Amitābha's lotuszetel houden! De geheel analoge stylering van de Assyro-Chaldese palmboom als palmettenzuil met de tot haken getransformeerde takken, waarvan echter niet vruchten afhangen doch parelsnoeren, vindt men terug bij de Buddha-zuil van Sāñcī (Coomaraswamy op. cit. pl. 1), of als zuil met de vele geledingen, gelijkende op die van de stam van een palmboom, bij die van Amarāwatī (ibid. pl. 2 en 3). De zonneschijf, die bij de laatstgenoende afbeeldingen in de gedaante van een „dharmacakra", draagt op een Perzisch leeuwenkapiteel als bij de zuilen van Açoka, is hoofdmoment van de versiering geworden. De *triçūla* is meervoudig in de velg van het zonnewiel verwerkt en de slippen van het hemelse kleed eindigen er in Apsaras-dragende lotusbloemen (ibid. pl. 2)! De zuil is achter of op Buddha's troonzetel geplaatst en meestal is van de lichtzuil slechts het bovenste deel te

zien. Het onderste is òf bedekt door de troon zelf, òf door twee hoge kussens, die op de zetel liggen. Op pl. 10 bovengenoemd, die de uitbeelding van Buddha's strijd met Māra weergeeft, ziet men, achter de met de lichtzuil beladen troon, de Bodhi-boom en de beide dienende yakṣa's, die ten halven lijve boven de troon te voorschijn komen.

Als de dienende yakṣa's, behalve hun *camara*, in de andere hand resp. nog een *padma* of een *kalaça* verkrijgen — op sommige 2e eeuwse Amarāwatī-reliefs blijkt dit reeds het geval te zijn – zijn zij als *Padmapāṇi* en *Kalaçapāṇi* reguliere voorgangers geworden van de Bodhisattwa's Awalokiteçwara en Maitreya (Coomaraswamy, Yakṣas, II, p. 30, 31). Het zaadbed van de rode lotus van Padmapāṇi vervangt m. i. de bloeikolf van de Assyro-Chaldese „*yakṣa*'s", waarmede de Levensboom werd bevrucht of besproeid en de *kalaça* van Maitreya is het *amṛta*-reservoir dat deze „*yakṣa*'s" in de andere hand als attribuut voerden. Betere aanpassingen dan de Heren van de huidige Kalpa (Awalokiteçwara) en van het komende tijdperk (Maitreya) had het Buddhisme welhaast niet kunnen vinden voor deze Mesopotamische geniën, die het Leven van de Boom — buddhistisch gesproken : de Leer van de Buddha — in stand hadden te houden. De *yakṣa*, die een *wajra* in de hand verkreeg (Wajrapāṇi) en die in het oudere buddhisme Buddha's „tweede ik" was, werd later de bodhisattwa-zoon van de Dhyānibuddha Akṣobhya. De *wajra* moet hier, evenals de lichtzuil, gezien worden als het symbool van de vuur- of de lichtessentie van de kosmische *açwattha* (waringin), die de Buddha zelf is.

Het behoeft geen betoog dat eerstgenoemde twee *yakṣa*'s, die in zekere zin als de Wedische *gandharwa*'s de Boom, die het *amṛtapada* (plaats van het ambrosia-vocht) was, bewaakten, van hogere orde zijn dan die, welke als karyatiden dienst doen onder Buddha's troon. Men vergelijke de dragende dwergjes op het 2e à 3e eeuwse relief van Amarāwatī op pl. 16 bij Vogel op. cit. en op relief 94 van de Lalitawistara-serie op de Barabuḍur (8ste eeuw). De meergenoemde 11e eeuwse *sādhana*'s doen Buddha's troon zelfs dragen door vier Māra's t.w. de Skandha-, Kleça-, Mṛtyu- en Dewaputra-Māra's (Foucher op. cit. p. 16), dezelfde vier Māra's, die Buddha volgens het Sang Hyang Kamahāyānikan te overwinnen had (uitgave Kats, b. 9, p. 72).

De juist beschreven aniconische afbeelding van de Buddha — de vuurzuil met de gehoornde zonneschijf — kan m. i. Buddha's *uṣṇīṣa* verklaren. De zonderlinge bolvormige, met krulhaar bedekte uitwas op Buddha's hoofd is nl. niet anders dan de zonnebal in de top van de vuurzuil, die onder Buddha's donkere lokkenkap schuilgaat. De

drievoudige zonnehoorn werd de *triçūla* of de driedelige vlam, die bij de Zuid-Indische en Siamese Buddha's door de *uṣṇiṣa* heen breekt. Dit zelfde ziet men ook bij de Buddha van de reliefs 104 en 108 van de Barabuḍur. Gemeenlijk treft men bij Javaanse beelden op die plaats een juweel aan, of bij zilveren beelden wel een bergkristallen *jyotis*. Bij de Buddha van fig. 4 is als top van den *uṣṇiṣa* een merkwaardig symbool gebezigd. Daarop bevindt zich n.l. een in een cirkel passende tekening van een open lotusbloem, zoals men bij vroege afbeeldingen van *dharmacakra*'s vindt aangegeven op de naaf van het wiel (vgl. het *cakra*-symbool bij de gelede zuilen van Amarāwatī boven reeds vermeld). Men vraagt zich af of de lotus hier niet het symbool is voor de *top van de wereldas*, het verlengde van de aardas, waarin de Buddha zich bevond, toen hij onder de Bodhi-boom plaats nam om Māra te bestrijden. Een andere plek op aarde zou immers Buddha's Sambodhi niet hebben kunnen dragen! Het aardoppervlak zelf wordt in de Nidānakathā (Coomaraswamy, Elements of Buddhist Iconography, p. 42) vergeleken met een horizontaal, op zijn as steunend wiel, dat uiteraard slechts een last van betekenis kan dragen op de naaf (i. e. in de aardas).

Ook Buddha's donkere lokken zelve ontbreken in beginsel niet in het top-symbool van de vuurzuil. Om de zonneschijf is nl. een lintvormige versiering gedacht, die in losse slippen afhangt; soms — zoals bij de *stūpa* van Sāñcī (vgl. Gombaz, Evolution du Stūpa, III, fig. 40) — zijn het zware lusvormige tressen, die om het zonnewiel heen zijn gehangen. Deze linten en lussen zijn het symbool van het reeds vaker genoemde donkere „hemelse kleed". Dit nu is plastisch vervormd tot de donkere lokken-coiffure van den Buddha, die als een dicht wolkenkleed de zonnebal op Buddha's fontanel afdekt. Het is zelfs mogelijk, dat Buddha's extra lange oorlellen een transformatie zijn van dezelfde afhangende slippen van dat „hemelse kleed". Op de afbeelding van het symbool van de gehoornde zonneschijf boven de reeds besproken palmetten-zuil van Sāñcī hangen tenminste juist ter hoogte van de langgerekte oorlellen van de Buddha in menselijke gedaante de slippen af in de vorm van lange parel-lussen.

Even belangrijk is een andere omwerking van het motief van de gevleugelde en gehoornde zonneschijf met de afhangende slippen van het „hemelse kleed". Deze is nl. aanleiding geweest tot het ontstaan van een ornament, dat in Indië (en op Java) te pas en te onpas is aangewend t. w. het zg. *kālamakara*-ornament. Reeds ongeveer 1000 vóór Chr. zijn in Egypte de afhangende slippen van de gevleugel-

de en gehoornde zonneschijf, die daar het klassieke symbool was geworden voor de overwinning van het Goed over het Kwaad, veranderd in de twee koninklijke *uraeus-slangen*. Bij het Indische motief van de Kāla-kop met de twee *makara*'s, dat eveneens het symbool is van de, al of niet overdrachtelijk op te vatten, overwinning van het Licht over de Duisternis, is de, soms gevleugelde, soms gehoornde Kāla-kop het equivalent van de zonneschijf, terwijl het „hemelse kleed" is getransformeerd in de links en rechts van deze kop afhangende brede linten, die in *makara*-koppen, equivalent van de uraeus-slangenkoppen, eindigen. Hier is het de onderkaakloze — i. e. machteloos gemaakte — donkere zon of de overwonnen demonische verhuller van de zon, die de veelkleurige lichtende regenboog moet vrijgeven, ten teken van de bevrijding van het door de regenwolk verduisterde zonlicht. Het vormt derhalve als ornament een zinrijke omlijsting voor lichtopeningen, of voor nissen, waarin zegevierende lichtgoden zetelen; men vergelijke bijv. al dergelijke bouwdelen van de Barabuḍur.

Wat zien wij nu bij de oudere beelden achter Buddha's hoofd aangegeven? Een vlammende lichtschijf, die tot in de Gupta-tijd (4e — 6e eeuw) cirkelrond is en die uiteraard de zonneschijf verbeeldt. Deze lichtschijf rust schijnbaar op een zg. „schouderbalk", die in *makara*-koppen eindigt. Bij de latere sculpturen, waar het symbool blijkbaar niet meer begrepen is, is deze balk de bovenbegrenzing geworden van de rugleuning van Buddha's troonzetel. Oorspronkelijk echter moet m. i. deze „schouderbalk" bij de lichtschijf hebben behoord; hij is nl. gevormd uit de in elkaars verlengde geplaatste horizontaal gehouden slippen van het „hemelse kleed" in de vorm van de regenbooguiteinden met van elkaar afgekeerde *makara*-koppen. Aldus dupliceren als het ware lichtschijf en „schouderleuning" de reeds in Buddha's *uṣṇiṣa* en zijn lange oorlellen verwerkte zonnebal met het „hemelse kleed". Lichtschijf en „schouderbalk" worden dan ook bij deze oudere beelden (vgl. de bovenbeschreven Buddha van Sārnāth) duidelijk boven Buddha's troon zwevend opgehouden door op de achterpoten staande gevleugelde (i. e. klapwiekende) gehoornde zonneleeuwen (*wyālaka*)!

Wat moeten wij nu bij de verschillende symbolen: *amṛtaghaṭa* en *wajra*, *Bodhi-boom* en *yakṣa*'s en ten slotte de *stūpa*'s rondom de uitbeeldingen van Buddha's „Grote Ontwaking", denken? Ogenschijnlijk zuiver buddhistisch, blijken zij hun ontstaan te danken te

hebben aan de oudere inheemse symboliek, waarop de symbolen van vreemde culturen zijn geënt. Naar vorm en betekenis werden oeroude emblemen aangepast aan de nieuwe eisen; zij zijn daarbij vaak tot onherkenbaar wordens toe gewijzigd. Zij hebben echter, ondanks dit alles, nog zoveel van het eigen karakter behouden, dat zij slechts volledig begrepen kunnen worden, indien vorm en betekenis der oorspronkelijke symbolen bekend zijn. Zo kon het gebeuren, dat Stutterheim zijn bevreemding uitte over de aanwezigheid van de *amṛta*-potten bij de Buddha van fig. 1, die hij voor *juweel*-potten van de Rijkdomsgod aanzag! „Deze zijn nl. zeer slecht met Çākyamuni of Akṣobhya te verenigen" (Djåwå, 1934 p. 177, noot 1); hij vroeg zich naar aanleiding van de drie opstaande snoeren op de potten zelf af, „of het geen eenigszins onduidelijke voorstelling van wajra's bedoelen te zijn", die wèl bij Buddha's *wajrāsana* zouden behoren! Wij hebben echter reeds gezien dat er dan hoogstens één *wajra* zou zijn afgebeeld en niet zeven! Aanstonds zal blijken, dat de grote gelijkenis met juweelpotten, van de ambrosia-urnen bij de Buddha van fig. 2, niet onopzettelijk is.

De *amṛtaghaṭa* is een variant van de *pūrṇaghaṭa*, de urn des overvloeds met onbegrensde inhoud, die het vruchtbaarmakende, levenwekkende hemelwater inhoudt. Aangezien het bij het goddelijk *amṛta*-vocht niet zo zeer om onbeperkte hoeveelheden gaat, als om een optimale concentratie, konden de *amṛtaghaṭa* zelfs gesloten — i. e. begrensd — zijn! Is niet één druppel ambrosia gelijk aan „de essentie van alle werelden"?

De *pūrṇaghaṭa* werd onder meer in Indië gebezigd bij de huldiging of de verering van goden of hoge personages, vóór of nabij wier zetels men deze urnen plaatste, waarna men één of meermalen de *pradakṣiṇā* (rondgang rechts om de persoon) maakte (Coomaraswamy, Yakṣas, II, p. 61 e. v.). Ook op de Barabuḍur-reliefs, die Buddha's levensgeschiedenis uitbeelden, mag men een overeenkomstig gebruik onderstellen, zoals hieronder nader blijken zal.

Uit de urn van overvloed bloeiden als regel welig lotusplanten op en vermoedelijk is het lotusdeksel van de *amṛtaghaṭa* van fig. 1 een weerslag daarop. In de veel oudere Mesopotamische culturen was het de Levensboom die er uit opgroeide, terwijl de wateroverloed bleek uit de links en rechts daarvan uit de urn opspuitende waterstralen. Deze werden gemeenlijk als twee linten afgebeeld; zij zullen dan ook wel de naaste aanleiding hebben gevormd tot het ornament van de afhangende linten van de *amṛtaghaṭa* van fig. 1. Wij hebben

tevoren reeds gezien dat linten en lussen elkaar afwisselen en het is dus niet onwaarschijnlijk, dat de „parel-lussen" van de *amṛtaghaṭa* van de Buddha's van fig. 2 en 3, evenals bij de afbeeldingen van *chattra*'s en wensbomen, aan snoeren geregen *amṛta*-druppels voorstellen, waarmede de ambrosia-urnen dichtgebonden schijnen!

Het buikige potmodel (*kumbha*) met de lotusvegetatie vindt men op vele Middenjavaanse tempels als paneelvulling toegepast (Tjandi Sewoe, Tj. Sari, Tj. Pawon, Barabuḍur enz), doch ook ziet men deze *pūrṇakumbha* bijv. afgebeeld op relief 88 van de Barabuḍur, waar de Buddha onder de huldebetuigingen van een drietal Nāga-meisjes de door Sujātā aangeboden melkspijs nuttigt. Daar is deze urn des overvloeds naast Sujātā's kostbare bedelnap geplaatst. Op relief 91 vindt men die urn, met nog uitbundiger lotus-vegetatie, aan Buddha's voeten geplaatst bij de huldiging door de Nāga-vorst Kalika, door Brahmā, Indra en de *yakṣa*'s. Soms neemt de *pūrṇaghaṭa* op deze reliefserie de vorm aan van een hoge schenkkan (*kalaça*), uit welks hals de planten opbloeien. Men vergelijke de *pūrṇakalaça*'s links en rechts van de Buddha op relief 97, waar Apsarasen hem eer bewijzen, nadat hij op de Bodhi-troon de Hoogste Wijsheid heeft erlangd en die op relief 111, waar de Nāga-koning Sudarçana hem eert. Als de Buddha door de goden wordt gebaad (lees: gewijd), geschiedt dit door het uitschenken van hemels water uit *pūrṇakalaça*'s (relief 98). Geven echter zijn leerlingen Buddha een bad (relief 119), dan geschiedt dit uit doodgewone schenkkannen, uit de *hals* waarvan het water uitgegoten wordt. Waar de beide *pūrṇakalaça*'s van relief 98 — vanzelfsprekend — gevuld zijn met een dichte plantenvegetatie, geschiedt daar het uitschenken uit de *tuit*! Op een kapiteel van de grottempel van Kanheri (2e eeuw), waar de afbeelding is gegeven van een *stūpa*, die wordt gewijd door de bekende hemelse olifanten met *pūrṇakalaça*'s in hun slurven, worden door twee *yakṣa*'s als huldebetuiging twee *pūrṇakumbha*'s aangeboden (Gombaz, Evolution du Stūpa, vol. III, fig. 36).

Dat overigens èlk soort vaas, pot of kan als *pūrṇaghaṭa* dienst kan doen — mits de overvloed van de urn-inhoud op een of andere wijze blijkt — kan men afleiden uit de volgende voorbeelden. Op relief 81 waar de maagden van Uruwilwā de Buddha eerbiedig naderen met voedsel, is de *pūrṇaghaṭa* een wijde schaal, zodanig overvuld met bloemen dat er zelfs één is uitgevallen en er naast is afgebeeld; deze schaal is bovendien nog overschaduwd door een parasol met juwelen-guirlandes, als om de hemelse oorsprong van de schaal te

accentueren. Behalve andere voorbeelden van overvulde schalen (reliefs 31, 32 enz) is er op relief 78 nog een bijzonder fraai en goed bewaard gebleven exemplaar te vinden, waar Buddha's moeder — als godin uit de Hemel der 33 goden neergedaald en omgeven door een schaar van Apsarasen — hem smeekt zich niet langer door ascese uit te putten.

De platte bronzen schalen (zg. „talams"), die in elke collectie van Hindoejavaanse bronzen voorkomen, werden vermoedelijk mede voor deze hoogopgestapelde bloemen- of vruchtenoffers gebezigd. Uit overwegingen van sympathetische magie werden ook de meeste daarvan met de afbeelding van een *pūrṇakumbha* (het zg. „bloempotmotief") versierd, opdat zij even onuitputtelijk zouden zijn! Op de door Stutterheim (T. B. G., 1941, p. 494 e. v.) gepubliceerde *talam* is een platte pelgrimskruik afgebeeld, die door hem voor een „halsloze vaas" werd aangezien, waarin een „pauweveren statiewaaier" stak! Het is weer niet anders dan een *pūrṇaghaṭa*, die werd geplaatst op een lotuskussen, om zijn hemelse herkomst aan te duiden. Uit deze kruik spatten de ambrosia-druppels in sierlijk geordende stippel-krullen op, om zicb aan de rechterzijde van de kruik tot een kabbelende stroom te verdichten! Het is begrijpelijk, dat de auteur, met het oog op zijn vermeende „lar badak", met deze „reeks bladeren", zoals hij den ambrosia-stroom heette, geen raad wist.

Als op relief 96 de Buddha in de laatste wake van de nacht de Sambodhi heeft bereikt en de goden bestrooien hem met goddelijke bloemen, wordt rechts en links van zijn troon een *pūrṇaghaṭa* geplaatst in de vorm van een vaas op hoge smalle voet, waarbij de daaruit opbloeiende bloemen zodanig zijn gerangschikt dat het geheel de indruk wekt van een wensboom (*kalpawṛkṣa*), mede dank zij de parasol die deze „boom" overschaduwt en de juwelensnoeren (ambrosia-druppels) die van de boom afhangen. Bovenal wordt die indruk versterkt door de uitbeeldingen aan de voet van die „boom" van twee *pūrṇaghaṭa*'s in de vorm van een *çaṅkha*, waaruit bloemtakjes tevoorschijn treden. Deze *çaṅkha*'s, maar dan met juwelen en goud gevuld, behoren met geldpotten tot de schatvazen (*nidhi*) van Kubera, de Rijkdomsgod. Men vergelijke de in de 3e eeuw vóór Chr. gedateerde *kalpawṛkṣa* van Kubera, een „waringin kurung" met luchtwortels, waartussen diverse soorten *nidhi*'s (o. m. *padma-* en *çaṅkhanidhi*'s) zijn geplaatst (Coomaraswamy, Yakṣas, II, pl. 1). Dergelijke *pūrṇaghaṭa*'s, als *kalpawṛkṣa* opgemaakt, vindt men nog op relief 99, waar de Buddha een der talloze hem huldigende bodhi-

sattwa's te woord staat. Zeer duidelijke afbeeldingen van allerlei soorten urnen van overvloed vindt men overigens op de zg. decoratieve reliefs van Barabuḍur (pl. VI-IX, XI-XII van de Monografie van Krom).

Tot slot moge nog op een tweetal typische toepassingen van deze *pūrṇaghaṭa*'s gewezen worden. De eerste ziet men op relief 28 van de Barabuḍur, waar de jonggeboren bodhisattwa zijn eerste stappen op aarde doet (7 in elk der 4 windrichtingen !); daar zijn geen direct uit de grond opbloeiende lotussen afgebeeld, doch urnen des overvloeds — met op het lichaam der potten afhangende snoeren versierd! — waaruit telkens een grote ontloken lotus te voorschijn komt, waarop het kind zijn voet zet. Deze potten moeten dus wel water inhouden en niet juwelen, zoals Krom vermoedde (Barabuḍur, I, p. 151); terecht waren ze dan misplaatst geweest, zoals hij opmerkte; even misplaatst als de door Stutterheim voor juweelpotten gehouden *pūrṇaghaṭa* van onze Buddha van fig. 2! De tweede typische toepassing is het z. g. „*jalasamūha*-zegelmerk" van de Middenjavaanse Mahārāja Balitung uit het begin van de 10e eeuw, volgens Stutterheim de vermoedelijke stichter der Prambanan-tempels. „Het is echter niet duidelijk hoe de gewone vertaling 'watermassa' voor een zegelmerk kloppen kan", zegt Krom (Hindoe-Javaansche Geschiedenis, 1931, p. 187). *Jalasamūha* is m. i. een synoniem van *jalanidhi*, in de zin van een schatvaas van onbegrensde inhoud, gevuld met een oneindige hoeveelheid (*samūha*) hemelwater, ten blijke waarvan een uitbundige lotusplanten-vegetatie daaruit opbloeit. Rangschikt men nu deze lotusplanten in de vorm van een *kalpawṛkṣa* als op bovenbeschreven relief 96 van de Barabuḍur en denkt men een *kinnara* en een *kinnarī* daarbij, om het hemelse karakter van die *parijaṭa* volledig te maken, dan verkrijgt men de links en rechts van een leeuw geplaatste wensboom van het karakteristieke „Prambanan-motief". Zo heette Van Erp het op de Çiwa-tempel en, met een variant in de bijfiguren van de boom, op de voet van elk der acht hoofdtempels van Prambanan voorkomende plint-ornament. Krom (Inleiding tot de Hindoe-Javaansche Kunst, I, p. 454) vindt de „uit een fraaie bloemvaas oprijzenden boom, op grond van dit laatste en van de geheele behandeling in bouquet-vorm met lotusbloemen in vier stadia van ontwikkeling", eerder gelijken op een „bloemstuk, ware het niet dat somtijds vogeltjes in de takken zitten, hetgeen toch meer op boomen wijst". Mogen wij nu niet deze uit een vaas oprijzende *kalpawṛkṣa* aanzien voor Balitung's interpretatie van zijn *jalasamūha*?

Ook in de Javaanse mantrabuddhistische literatuur is de *kumbha* met het *wajrodaka* (toverwater) welbekend. Dit *wajrodaka* is niet anders dan het heilzame hemelwater (*udaka*), dat Indra de Regenweerhouder Wṛtra door middel van zijn *wajra* dwingt vrij te geven. Dat de *wajrodakakumbha* ook op Java een vorm is van de *pūrṇaghaṭa*, de urn des overvloeds met onbegrensde inhoud, blijkt wel uit de door Bosch (T. B. G., 1919, p. 429 e. v.) behandelde toespeling — in de Sanskrit inscriptie van het Mahākṣobhya-portretbeeld van Kṛtanāgara gemaakt — op de verdeling van Airlangga's Rijk in twee delen „door middel van het *wajrodaka*, geschonken uit een (*pūrṇa*) *kumbha*" (er staat: „kumbhawajrodakena"). Mpu Bharāḍa nl. schonk daartoe zoveel water uit de kruik, dat zich de scheidingsrivier, de huidige kali Leksa, kon vormen! De Nāgarakṛtāgama (zang 68) vermeldt, dat genoemde heilige hiervoor bezigde „toyeng kuṇḍi sangkeng langit". Prapañca, de hofdichter, dacht zich derhalve de *pūrṇaghaṭa* in de vorm van een schenkkan (*kuṇḍi*). Deze *kuṇḍi* was uit de hemel afkomstig, zoals Bosch terecht opmerkte; als urn van overvloed moest hij ook „sangkeng langit" zijn. In de Sang Hyang Kamahāyānikan (tekst A sub b 12, uitgave Kats) is het *wajrodaka* reeds het *wajrāmṛta* geworden en heeft het zedelijk-mystieke waarde verkregen: „*Oṁ bajrodaka oṁ aḥ huṁ*. De overtreding van uw gelofte moge dit water hellewater (vergif) voor u doen zijn; door het houden van uw gelofte wordt het toverkrachtige nektar (*wajrāmṛtodaka*), die tot de Hoogste Volmaking voert."

Dezelfde waarde nu van tover-ambrosia (*wajrāmṛta* of *wajrodaka*) moeten wij toekennen aan de inhoud van de *amṛtaghaṭa* of *amṛtakumbha*, afgebeeld onder tegen de troon van de 9e à 10e eeuwse Buddha's van fig. 1, 2 en 3; wij zullen aanstonds zien waarom. Een geheel analoge plaatsing van *pūrṇaghaṭa* — hier in de vorm van overvolle schalen — direct vóór een troon, vindt men op afb. 20 bij Coomaraswamy, Yakṣas II. Op dit Amarāwatī-relief is onder een boom de troon van de *yakṣa* Çākyawardhana afgebeeld, waar elke jonggeboren telg van de Çākya-stam — dus ook het kind Buddha — feestelijk werd heen gebracht. De *yakṣa* kwam bij die gelegenheid zelf — alweer ten halven lijve! — en tot ieders ontsteltenis uit zijn troon tevoorschijn en maakte voor het kind een eerbiedige sembah! Ook op de middenregel van de Noordelijke poort (*toraṇa*) van Sāñcī, waar een vijftal Bodhi-bomen met *yakṣa*-troon, van de meest bekenden van Buddha's 24 voorgangers zijn afgebeeld, vindt men vóór twee ervan *pūrṇakalaça*'s aangegeven.

De Buddha van fig. 4 heeft in plaats van deze *wajrāmṛtakumbha*'s, naar klassiek voorbeeld, een simpele *wajra* tegen de troon. Ook dit wapen is, evenals het *wajrodaka*, dodelijk voor de boze mens, doch het is tevens het heilzame middel voor de vrome om zich de goddelijke ambrosia te verwerven! De *wajra* heeft derhalve symbolisch dezelfde waarde als het onsterfelijkheidswater zelf, dat, op een hoger plan gebracht, de Hoogste buddhistische Wijsheid (*amṛtārtha* of *paramārtha*) beduidt. Wordt niet de Javaanse Sang Hyang Kamahāyānan Mantrānaya — volgens Goris vermoedelijk reeds een 10e eeuwse tekst — ingeleid met de mededeling, dat de heilige Tryakṣara-formule „*oṁ aḥ huṁ*", de Hoogste Kennis, t.w. de belichaming, de stem en het begrip (*kāya, wāk, citta*) der verlossingsleer, inhoudt en dat deze drieeenheid *bajra* wordt geheten? De *wajra* op de troon van de Wajrāsana-Buddha is in overeenstemming hiermee ook driepuntig afgebeeld. Overigens is de *wajra* in zijn alleroudste vormen — zo in de Mesopotamische culturen — steeds driepuntig geweest. In het Buddhisme echter wisselt het aantal punten van de *wajra* (hij is er één-, drie-, vier-, en vijfpuntig), al naar het doel dat dit symbolische wapen dient.

Indien wij nu Buddha's *troon* nauwkeurig beschouwen, dan moeten wij wel tot de conclusie komen dat die feitelijk tweeledig is, zoals reeds uit een onderlinge vergelijking der zetels van onze Buddhafiguren kan blijken. Die van fig. 1 is enkelvoudig, nl. een lotuszetel (*padmāsana*) zonder meer; die van de drie overige figuren geeft een *padmāsana* te zien op een tweede troon: een massief onderstel (fig. 2 en 4), of een platform, gedragen door leeuwen (fig. 3). Deze onderstellen van het *padmāsana* nu, zijn onvervalste *yakṣa*-zetels, leuningloze „dampar's", bestaande uit een platform dragende op vier stenen zuiltjes (waarvan de leeuwen van fig. 3 een variant zijn); daar staan bij wijze van plint, wel eens verticale stenen platen tussen. Soms ligt het platform uitsluitend op een zware stenen plaat. Deze *yakṣa*-zetels of *yakṣa*-altaren stonden bij een heilige boom, de vermeende verblijfplaats van een *yakṣa* (Coomaraswamy, Yakṣas, II, p. 17). Zo'n boom met *yakṣa*-troon wordt het *caitya* van de betrokken boomgeest geheten. Dit *caitya* was in de Indische — en zeker ook in de Javaanse — desa vaak de rustplaats van monniken en heiligen. De boom was, behalve van de *yakṣa*-zetel, vaak ook nog van een stenen omheining voorzien, zoals bij de huidige Javaanse „wringin kurung" het geval is; in de omheining was dan uiteraard een toegang uitgespaard. Ook de Buddha maakte meermalen gebruik van zo'n *yakṣa*-troon onder

een heilige boom. De troonzetel was echter tevens een soort offeraltaar voor de vereerde boomgeest; de voor hem bestemde offers — veelal schalen met vruchten of etenswaren — werden op of vóór dat altaar geplaatst door hen, wier wensen door toedoen van de *yakṣa* in vervulling waren gegaan. Toen Sujātā met haar dienstmaagd het beloofde offer kwam brengen, nadat haar een zoon geboren was en Çākyamuni op het *yakṣa*-altaar was gezeten, zagen zij de lichtende heilige voor de neergedaalde *yakṣa* zelf aan. Op de Barabuḍur (relief 94 van Buddha's levensgeschiedenis) en op het reeds vermelde, bij Vogel afgebeelde Amarāwatī-relief, wordt de Bodhimaṇḍa, de troon onder de *açwattha*, waarop de Buddha het Hoogste Inzicht deelachtig werd, als om alle twijfel weg te nemen aan de aard van die zetel, door *yakṣa*-karyatiden gedragen!

Deze *yakṣa*-troon nu, van een *wajra* voorzien, als bij onze Buddha van fig. 4, en bij de reeds beschreven Pāla-sculptuur van de Buddha in bodhisattwa-dracht, doen denken aan de bij die andere wonderboom — de met de Bodhi-boom te vergelijken Ilya — behorende troon van Brahmā; deze troon wordt *wicakṣaṇā* (inzicht) geheten en daarop ligt een mat *(paryaṅka)* van soma-stengels gespreid, die de naam draagt van *amitaujas* (oneindige kracht; vgl. Senart loc. cit. p. 203). De „oneindige" kracht vindt m. i. in de *wajra* haar symbool en het is dan ook terecht, dat de *wajra* bij de juist genoemde Pāla-sculptuur op de over de troon hangende slip van deze *paryaṅka* is aangegeven; de mat was daarmede dus feitelijk een *wajraparyaṅka* geworden. Toen eenmaal *paryaṅka* en troon waren samengesmolten, doordat de functie van de mat in het vergeetboek was geraakt, werd de *wajra* op of tegen de *wicakṣaṇā* zelf aangebracht, zoals bij onze Buddha van fig. 4, en werd de troon *wajraparyaṅka* genoemd, of *jayaparyaṅka* (overwinningstroon), of ook wel *bodhiparyaṅka* (troon van de *bodhi*). In de latere buddhistische traditie ontstond deze troon zelfs spontaan, zodra de bodhisattwa de grasmat op de grond spreidde! Toen werd ook de *wajra* op het *padmāsana* geplaatst, zoals uit de 11e eeuwse *sādhana*'s blijkt en de lotus- zetel *wajrāsana* geheten.

Voordat de Buddha tegen de middag van de grote dag zich op het *yakṣa*-altaar neerzette met gekruiste benen en de handen in de houding van overpeinzing *(dhyānimudrā)*, had ook hij, volgens de Lalitawistara, een mat daarover uitgespreid, als over een Wedisch offeraltaar of een awestisch vuuraltaar en wel een mat van het heilige offergras; ook Buddha's voorgangers hadden dit zo gedaan. Op een zodanige grasmat *(kuçastaraṇa)* dalen Agni en de goden af, nadat

het wedische soma-offer gebracht is. In het offerritueel van de Awesta der Parsis is de grasmat, of het met een grasmat bedekte offeraltaar onder een heilige boom, mede een bescherming tegen de aanvallen van de Boze (Senart loc. cit. p. 197. 8). Waren de beide *yakṣa*'s met de *camara*'s in de hand — deze yak-staart is ook symbool van de wind — niet tevens een reminiscentie aan de wedische priesters, die het vuur onderhielden voor het soma-offer, dat Indra moest sterken voor de strijd tegen de boze machten? Waren zij niet, als de Assyro-Chaldese geniën, tegelijkertijd de verzorgers en bewakers van de Levensboom, die immers de Buddha zelf was en die het *amṛta* bevatte, dat buddhistisch geïnterpreteerd de Kennis *(amṛtārtha)* was (van Buddha, de *Amṛtārthin*), die tot het Eeuwige Leven leidde?

Op relief 94 van de Barabuḍur is Buddha's grasmat op de *Bodhimaṇḍa* duidelijk aangegeven, evenals bij het 3e eeuwse Buddha-beeld in Gandhāra-stijl van Çrāwastī (Vogel op. cit. pl. 11). De laatstgenoemde Buddha zit, evenals de 1ste eeuwse Çākyamuni van Mathurā (Vogel, op. cit. pl. 10) met wijd-open ogen en de *ūrṇā* tussen de wenkbrauwen in een afwerende handhouding — het *cakralakṣaṇa* der lichtende handen is bij de beide beelden duidelijk zichtbaar — op een leeuwentroon. Hoewel bij het beschadigde beeld van Çrāwastī thans elke aanduiding van de Bodhi-boom ontbreekt, is het alleen al om de grasmat duidelijk, dat hetzelfde moment uit Buddha's levensloop is uitgebeeld als bij de twee eeuwen oudere, geheel onbeschadigde Buddha van Mathurā, die met de beide *yakṣa*'s onder de Bodhi-boom is gezeten. Welk moment kan dit wel zijn?

Als de bodhisattwa — hij heeft eerst de Buddha-status bereikt als hij tegen het ochtendgloren „volledig ontwaakt" is — op de *yakṣa*-troon onder de Bodhiboom heeft plaats genomen, is hij, gesterkt door het offer van Sujātā, dat de Lalitawistara als een offer van *amṛta* (hemels soma-vocht) beschrijft, vast besloten elke strijd aan te binden om het bezit van het *yakṣacaitya*. „Mijn gebeente moge tot stof vergaan en mijn vlees verdrogen; ik sta niet op vóórdat ik in mij het Grote Licht van het Weten heb ontstoken." Dit Grote Licht was nl. overdrachtelijk gezien de schat, die door de Asura Māra verborgen was in de wolkenberg, die de kruin was van de Bodhi-boom. Zo hield ook Naraka de gestolen schatten der goden verborgen in de Maṇiparwata (Juweelenberg).

Tegen zonsondergang ving de door de bodhisattwa uitgelokte strijd met Māra aan. Māra's moordende wapens werden, dank zij 's bodhisattwa's wijd open ogen — symbool van het wakend Zonneoog, dat

slechts verduisterd kan worden, doch nimmer gesloten — in gouden bloemen veranderd. Uit zijn *ūrṇā* schoot de zilveren lichtstraal, die met donderende leeuwestem de duisternis doorkliefde en de wereld op wonderbaarlijke afstand verlichtte; deze lichtstraal trof, zoals Indra's donderende bliksemschicht Wṛtra trof, Māra, in wie ook de Lalitawistara, die hem de naam Namuci (= Wṛtra) geeft, die amṛta-weerhouder ziet. „Om Māra terug te wijzen vertoonde de Bodhisattwa zijn (open) gelaat, gelijkend op een geheel ontloken lotusbloem; Māra dit ziende, vluchtte, denkende dat zijn leger van (duisternis) demonen opgeslorpt was in het (lichtende) gezicht van de Bodhisattwa", zo zegt dezelfde tekst.

Het is nu m. i. de bovenbeschreven episode, de eerste van de Grote Strijd, waarop wordt gedoeld bij de beelden van Mathurā en Çrāwastī met hun afwerende handhouding, hun onverschrokken blik, de duidelijk aangegeven *ūrṇā* en de (met een grasmat bedekte) leeuwentroon onder de Bodhi-boom! Past dan ook niet het door Vogel „verwonderlijk" geheten (op. cit. p. 34) epitheton „Bodhisattwa", waarmede de schenker van het beeld Çākyamuni in de inscriptie betitelt, geheel bij deze scène? Op het bij Vogel (op. cit. pl. 16) afgebeelde Amarāwatī-relief, dat een zwakke herhaling van dezelfde scène voorstelt — hier zijn het de zich rondom Çākyamuni's troon bewegende verleidelijke dochters van Māra, die Buddha afwijst — heeft de, op een wederom door *yakṣa*'s gedragen, troon gezeten Bodhisattwa dezelfde afwerende handhouding.

Noch op het beeld van Mathurā, noch op dat van Çrāwastī, noch op laatst bedoeld Amarāwatī-relief is de Bodhisattwa op een *padmāsana* geplaatst; evenmin is dit het geval op relief 94 van de Barabuḍur. Daar is de Bodhisattwa echter reeds in *bhūmisparçamudrā* gezeten. Als nl. de verslagen Māra nog een laatste poging aanwendt om het *yakṣacaitya* van de Bodhi-boom te bemachtigen en, zijn strijdbijl naar de bodhisattwa werpend, hem toeroept op te staan, omdat de *yakṣa*-troon hem, Māra, toekomt, verandert de bijl, die boven 's bodhisattwa's hoofd in de lucht is blijven hangen, in een urn van overvloed, waaruit een bloemenregen neerdaalt. „Met vaste, diepe, plechtige, zachte en lieflijke stem", zo zegt de Lalitawistara, antwoordt de Bodhisattwa in deze tweede fase van de Strijd de in het nauw gedreven Boze, dat hij, Buddha, en wel op grond van zijn „vele millioenen koṭi's", vrijwillige offers en goede daden, in vorige incarnaties verricht, omdat hij streefde naar de Verlossing der schep-

selen, en geen ander de rechtmatige occupant is van de Bodhimaṇḍa! Als Māra dan tegen de Eenzame aanvoert, dat hij geen getuige heeft om dit waar te maken, raakt de Bodhisattwa de aarde — i. e. de grasmat op het *yakṣa*-altaar, dat de aarde equivaleert — aanroept de onpartijdige Almoeder tot getuige. Onder alle verschijnselen van het wereldgedruis (*kolāhala*), dat een nieuwe wereldaera aankondigt, verschijnt dan de onder vele namen bekende Aardgodin (in de Lalitawistara *Sthāwarā* — de Stabiele — geheten) ten halve lijve boven de aardoppervlakte, om getuigenis af te leggen voor de waarheid van des Bodhisattwa's woorden. Om hem te huldigen plaatst zij, de Schatrijke (*Wasumati*), de Gulle Geefster (Wasundharā), dan een urn van overvloed aan zijn voeten en verdwijnt weer.

Op het betreffende Barabuḍur-relief (no. 94) heeft de Aardgodin, die zich naast de *yakṣa*-troon te halven lijve vertoont — de conceptie van het relief liet niet toe haar vóór Buddha's troon uit te beelden — een urn van overvloed in de handen. Op de geïnscribeerde 10e eeuwse Pāla-sculptuur van de collectie Sevadjian (no. 68 van de auctiecatalogus van Hôtel Drouot, Parijs, dd. 13 April 1932 en daar afgebeeld) treedt de Almoeder, met een gesloten bedelnap-met-*amṛta* in de hand, ten halven lijve midden vóór des Bodhisattwa's leeuwentroon onder de Bodhi-boom uit de aarde te voorschijn; op een andere, gelijksoortige Pāla-sculptuur van dezelfde tijd is de door haar aangeboden urn een hoge *amṛta*-vaas, haar van het middel tot de kruin van het hoofd reikend. In deze beide gevallen is Çākyamuni geflankeerd door de bodhisattwa's Awalokiteçwara en Maitreya.

Bij ons beeld van Çākyamuni met de *stūpa*'s (fig. 1) mankeren zowel de bodhisattwa's als de Aardgodin, doch midden vóór hem prijkt de door haar geschonken sierlijke *amṛtaghaṭa*. De ambrosia, die deze urn van *Çākambhari* — de naam van de Almoeder als de godin van alle plantengroei — inhoudt, kan wel niet anders zijn dan de essentie van uitgezochte, heilbrengende planten en kruiden; deze danken het heulsap weer aan de Levensboom, die het immers als levenwekkende regen over de aarde uitstort uit zijn wolkenkruin. Het is ook het geijkte huldegeschenk aan de nieuwe Wachter van de Boom, waarmede zijn overwinning als het ware wordt bezegeld. Dit *amṛta* is even effectief als het goddelijk geneesmiddel, dat Waruṇa, de wedische Heelmeester, bezat en dat van alle kwalen kon verlossen en jeugd hergeven. Als beschikker over dit heilbrengende toverwater heet de Buddha volgens het door Foucher (op cit. I p. 203 sub 76) gepubliceerde 11e eeuwse *sādhana*: *Arogyaçālī Bhaiṣajya Bhaṭṭāraka*

Wajrāsanaḥ, hetgeen zoveel zeggen wil als de „Verlossende-Heelmeester-op-de-wajratroon". Deze voorstelling van de Buddha is blijkbaar een voorloper van de latere *Bhaiṣajyaguru* (Medicijn-Buddha), die de *amṛtaghaṭa* in de vorm van een bedelnap in de linkerhand voert, de hand die anders open in de schoot ligt, terwijl de andere hand in de schenkende houding (*waradamudrā*) wordt weergegeven. Amitāyus, de Schenker-van-lang-leven, voert deze urn van overvloed, waaruit vaak een miniatuur Boom des Levens opbloeit, in de in *dhyānimudrā* in de schoot gehouden handen.

De bij het *sādhana* behorende miniatuur geeft de op een lotus tronende Buddha in *bhūmisparçamudrā* weer, onder de Bodhi-boom, doch zonder een wajra op de lotuszetel, evenals ons Buddha-beeld van figuur 1. Ook de beroemde buddhistische wandschilderingen van de Hōryū-ji tempel uit de Nara-periode (645-781 A. D.) localiseren het paradijs van *Yakushi* (*Bhaiṣajyaguru*) in het Oosten, in de regionen van Akṣobhya. Stelt de Buddha van fig. 4, waar het accent is gelegd op de *wajra*, die op de troon is aangegeven, Buddha's overwinning op Māra voor (*Mārawijaya-Buddha*), de Buddha van fig. 1 (*Bhaiṣajya-Buddha*) legt de nadruk meer speciaal op het bezit van de heilbrengende inhoud van de opvallend aangegeven *amṛtaghaṭa* van Çākambharī.

Wat stellen nu de *stūpa*'s voor die links en rechts van onzen Buddha van fig. 1 zijn afgebeeld? Laat ons daartoe eens nagaan welke rol de heilige, door een *yakṣa* bewoonde boom, de *caityawṛkṣa* dus in Buddha's aardse loopbaan speelt. Als Māyā, Buddha's moeder, in Kapilawastu, staande onder een *plakṣa*-boom, uit haar rechterzijde de Bodhisattwa voortbrengt, begroet de boom — lees: de *yakṣa* van de boom — haar en buigt hij zich naar haar toe om haar steun te verlenen. Op het 2e eeuwse Amarāwatī-relief (Coomaraswamy, Yakṣas, I, pl 20) is zelfs in het gebladerte de hand zichtbaar van dien boomgeest, waarmede hij Māyā „de helpende hand" reikt! Te zelfder tijd wordt Buddha's doublet, de heilige *açwattha* (heilige vijgenboom), geboren, die later de Bodhi-boom zal zijn!

Buddha's strijd te Bodh-Gayā met de Asura Māra — die evenals de wedische Asura's het Eeuwige Leven had, want evenals zij, was hij de bezitter van de ambrosia — ging ook om die Bodhi-boom, die deze onsterfelijkheidsdrank bergt of voortbrengt. Zoals Indra dit voor de goden deed, moest ook de Buddha het goddelijk vocht veroveren, opdat hij het der mensheid deelachtig kon doen worden, zij het

dan ook dat dit *amṛta* in *amṛtārtha* was omgezet, in de Hoogste Kennis die tot de Onsterfelijkheid leidt.

Als Buddha in zijn 80ste levensjaar het tijdelijke met het eeuwige verwisselt (Buddha's *Parinirwāṇa*), wordt voor hem door zijn discipelen een platform opgericht tussen de stammen van een tweeling-*çāla*-boom in Kuçinārā, waarop hij zich neervleit. Een 10e eeuwse Pāla-sculptuur in het Brits Museum (Chanda, Medieval Indian Sculpture, pl. XIII) geeft deze scène weer. De treurende *çāla*-bomen laten hun kruinen hangen en de op het grote tijdstip weerklinkende hemelse muziek wordt voortgebracht door *yakṣa*-handen, die, tevoorschijn tredend uit een verbindingswolk tussen de boomkruinen — i.e. uit de kruin van den kosmische boom — trom en cymbalen slaan. Treurende monniken schragen als *yakṣa*-karyatiden het platform tussen de bomen. Boven, midden op het relief, is een *stūpa*, of eigenlijk een *caitya* (een herinnerings-*stūpa*) afgebeeld, zoals deze *stūpa*'s worden opgericht op alle belangrijke plaatsen, waar herinneringen aan de Buddha voortleven.

Overigens kunnen *stūpa*'s en *bomen* in de buddhistische symboliek in zekeren zin gelijkwaardig geacht worden, want was niet een *stūpa* in wezen de Kosmische Boom, staande op een halve bol — het *aṇḍa* (het ei) van de *stūpa* — die de aarde voorstelt? De *harmikā*, het op een vierzijdige railing gelijkende bouwwerk op het *aṇḍa*, en de *yūpa*, de paal die in het *aṇḍa* is geplant en die de drager is van de vele *chattra*'s, zijn feitelijk respectievelijk slechts styleringen van de omheining en van de boomstam met de wolkenkruin van de „wringin kurung", de heilige *caityawṛkṣa*! En is niet juist een *stūpa* (*caitya*) — m. a. w. de Boom — het *symbool bij uitnemendheid* voor de Buddha? „Die deze Bodhi-boom vereren, vereren de Buddha". Buddha zelf heette de Bodhi-boom een *caitya*, te vereren zowel bij zijn leven als na zijn dood!

Het ligt dus voor de hand om in de twee *stūpa*'s van fig. 1, links en rechts van de Buddha in *bhūmisparçamudrā* d.w.z. van de Buddha in de volheid van zijn aards bestaan, de herinnerings-*stūpa*'s te zien van de plaatsen, waar de Buddha zijn leven aanving en waar hij het eindigde m. a. w. de *caitya*'s van de Boom te Kapilawastu en van de tweeling-*çāla*-boom te Kuçinārā. Het zijn in buddhistische mythologie de twee belangrijkste plaatsen van verering naast Bodh-Gayā, waar de Bodhi-boom stond, in welks „schaduw" de Buddha zijn levensstrijd streed, de strijd die onontbeerlijk was voor de vervulling van zijn grootse taak op aarde.

Eerst in de laatste wake der nacht van zijn overwinning op Māra, tegen zonsopgang dus, verkrijgt de Bodhisattwa de Sambodhi en is hij in waarheid Buddha geworden! De Buddha verblijft dan nog een volle week „onwankelbaar, onbevreesd en zonder te spreken" in *bhūmisparçamudrā* onder de Bodhi-boom zitten. Op het einde van die week dalen uit alle hemelstreken goden en bodhisattwa's neer en wijden hem tot *Cakrawartin* door hem — èn de Bodhi-boom — te overgieten met hemels *amṛtodaka* uit *pūrṇakalaça*'s (relief 98 van de Barabuḍur). „Met duizenden juweelvazen en allerlei reukwateren baadden de godenscharen de Vriend der Wereld, die de volmaaktheid der deugden bereikt had en van alle kanten brachten met duizenden muziekinstrumenten tienduizenden *koṭi*'s van goden in vereniging met tienduizenden apsarasen een onvergelijkelijke hulde", zijn de woorden van de Lalitawistara. Het hoogtepunt in Buddha's leven is bereikt! Hij is nu bezitter geworden van de *sapta ratna*! Hij is de Koning der Koningen „in all his glory embodying the ancient idea of the King as the Source and Fountainhead of all prosperity" (Coomaraswamy, A Royal Gesture, Feestbundel Kon. Bat. Gen., I, p. 61). Het relief van Jagayyapeṭa van de 2e eeuw vóór Chr. (ibid. pl. 2) geeft een afbeelding van de koninklijke bezitter der *sapta ratna*, die ook Buddha's insignia zijn als hij de Cakrawartin is. Evenals alle wedische lichtgoden, is ook de Buddha dan de machtige Uitdeler van schatten; onnoemelijke rijkdommen door zijn goddelijke schatbewaarder (*gṛhapati*) met diens nimmer falend oog ontdekt, al lagen zij in de diepste diepten der aarde verborgen en door zijn oppermachtigen legeraanvoerder (*parināyaka*) aan Asura's en duisternisdemonen ontrukt, vergezellen hem. Hij is de Voorraadschuur bij uitstek van alle goede gaven. Hij, die de Boom is, is de Wensboom (*Kalpawṛkṣa*), die slechts voor de ingewijden de Boom is van Almacht en Kennis (*Bodhidruma*). Als deze Koning der Koningen zijn stralende, als een bliksemschicht lichtende arm — „with the splendour of the trembling golden bracelet flickering like lightning" (ibid. p. 58) — naar de wolken opheft — zoals Māyā te Kapilawastu onder de *plakṣa*-boom „de rechterarm omhoog strekte als een door de lucht flitsende bliksemstraal" (Lalitawistara) — doet hij uit de wolkenberg een nektarstroom van goud en juwelen neerdalen. Dit wordt op het relief van Jagayyapeṭa plastisch weergegeven door het links en rechts van de Cakrawartin (i.e. rondom hem) stromen van gouden munten uit de wolken te doen regenen!

De tot Cakrawartin gewijde Buddha, die een week te voren de

Sambodhi heeft bereikt, is het nu, die m. i. in fig. 2 in eenvoudigste gedaante is weergegeven. Hij is in *bhūmisparçamudrā* gezeten op de lotus, symbool van de naar alle windstreken zich uitbreidende Aarde, het Rijk van de Cakrawartin. Hij is de Wereldbeheerser, die over alle schatten van het Hemelruim beschikken kan. Deze worden gesymboliseerd door de mythische *sapta ratna*: het zonnewiel (*cakra*); het lichtende juweel (*maṇiratna*), dat de hemelse ambrosia produceert; het zonnepaard; Indra's glinstertandige olifant Airāwata, de lichtende, vruchtbaarmakende regenwolk; zijn Apsaras-gemalin, symbool der hemelse wateren en tenslotte zijn in doorzicht voor Agni niet onderdoende *Gṛhapati*, alsmede zijn *Parnāyaka*, die veel weg heeft van Kubera's veldheer Pañcika. Op relief 291 van de bovenste reeks van de balustrade van de eerste gaanderij van Barabuḍur zijn vier van deze zeven juwelen afgebeeld: t. w. juweel, *cakra*, paard en olifant, op wolken door de lucht zwevend!

Het behoeft dus geen verwondering te wekken, dat bij onze Buddha van fig. 2 de *amṛta*-potten ten getale van zeven zijn afgebeeld, als waren het evenzo vele symbolen van de *sapta ratna* en zij de uiterlijke vorm hebben van Kubera's *juweel*potten! De potten zijn echter als ware ambrosia-urnen gesloten; de inhoud is slechts bestemd voor de vrome, wiens wensen verder gaan dan aardsen rijkdom en wien Buddha daartoe de weg ontsluiten zal.

Buddha heeft zijn Leer niet beter kunnen grondvesten en ingang doen vinden dan door haar te koppelen aan de aloude, onuitroeibare verering van heilige bomen met hun *yakṣa*-geesten; door de symboliek der Leer te stoelen op die der boomverering werd de laatste tevens op een hoger plan gebracht. Reeds in de Weda's was de Koning der Bomen (*Wanaspati*) de zichtbare manifestatie van den Oppergod en ook daar waren het twee *suparnaḥ* (schoonvleugeligen), die „doorlopend hun aandeel in het Eeuwige Leven uitzongen" (Coomaraswamy, Elements of Buddhist Iconography, p. 8), zoals de *kinnara* en *kinnarī* bij de buddhistische *Parijaṭa*. Door de Lichtzuil met de gehoornde zonneschijf in top, op het aardse *yakṣa*-altaar te plaatsen, schijnbaar *onder* — in wezen *in* — dien Levensboom, werd deze *Açwattha* getransformeerd in de *Bodhi*-boom, de Boom van Helderziendheid en Alwetendheid en het *yakṣa*-altaar in de *Bodhimaṇḍa*, de troon van het Ware Inzicht (*Wicakṣaṇā*). Als Geest van die Levensboom *moest* Māra wel wijken voor de Buddha, de lumineuzen Geest van de Kosmische Boom, die de onweerstaanbare kracht bezat van Indra,

zij het dan ook dat Buddha in de strijd uitsluitend geestelijke wapenen hanteerde; het voornaamste immers was „het vlammende zwaard van het Weten (*Prajñā*)." Als Bewaker en Beschermer van het veroverde *amṛta* trad Buddha geheel in de plaats van de opperste wedische goden Mitra en Waruṇa „met hun schone (lichtende) handen". Zoals zij *Samraj* waren, was Buddha *Cakrawartin*; hij was met hetzelfde goddelijke *amṛta* van uitgelezen samenstelling gewijd, als de goden hadden gebezigd voor de wijding van Mitra en Waruṇa. Evenals zij, was hij de handhaver der morele orde. Zij hielden hemel en aarde uit elkaar, zoals de Buddha, de Lichtzuil, dit deed. Hun „hemelse koeien" brachten stromen van *amṛta* voort, zoals Buddha's wolkenhoofd het *amṛtārtha*. Waruṇa was de bezitter van het uitnemende heulsap, dat het leven verlengde en dat van zonden bevrijdde; Buddha bracht met zijn verlossingsleer de geestelijke bevrijding der mensheid. Mitra had de schone stem, die de congregatie bij elkaar bracht, de stem van de Leeuw van de Cākyastam was even verreikend. Buddha's open oog keek zo onverschrokken als dat van Mitra!

De Sambodhi, die de „bezitter" van het *yakṣacaitya* deelachtig werd, leidde „naar de andere Oever van de hemelse Oceaan" i. e. naar de Onsterfelijkheid; hieraan ontleende de *Bodhi*-boom, de *caityawṛkṣa* zijn naam van *Tārāyaṇa*. Aldus heet de Lalitawistara de Bodhi-boom, „welks voet aan alle zijden met een goddelijke glans in onvergelijkelijke kleuren schittert", wanneer Brahmā, de Alvader, de Buddha op de laatste dag, die hij daaronder doorbrengt — zeven maal zeven dagen na zijn overwinning op Māra — overreedt om de Leer te prediken, ten einde de op een verkeerd spoor gebrachte schepselen van Magadha de weg te wijzen naar „die andere Oever". De Buddha verklaarde zich bereid met de woorden: „De deuren der Onsterfelijkheid zijn geopend voor hen, die immer vol aandacht naar het Hoogste streven; zij treden binnen, gelovig en zonder kwaad in hun zinnen; zij horen de Leer, de wezens van Magadha." Niet lang daarna rees de Buddha van de Bodhimaṇḍa onder de Tārāyaṇa-boom en begaf zich naar Benares om er zijn eerste prediking te houden.

Op relief 107 van de Barabuḍur zit de Buddha onder die reeds volledig tot een hemelse parasol getransformeerde Boom in *witarkamudrā* op een lotus, die gedragen wordt door een *yakṣa*-altaar, waarop de grasmat ligt en waarvan de slip over dit altaar heen hangt. Zoals de Buddha te voren t. b. v. zijn Groten Strijd was gesterkt door de in een kostbare etensnap aangeboden offerspijs van Sujātā,

zo geschiedde het dit keer door het offermaal van Trapuṣa en Bhallika, de rijke kooplieden uit Orissa; het was opgediend in een „edelstenen nap van honderdduizend *pala* (= 400.000 karaten) gewicht, die de naam van de maan droeg". Geeft niet de Lalitawistara zelf als bedoeling van dit laatste *amṛta*-offer op, dat „de Tathāgata, na het nuttigen ervan, het Rad der Wet zou wentelen"? De goden eerden den Buddha voor zijn besluit en op het relief staan wederom bij Buddha's troon twee *pūrṇaghaṭa*'s afgebeeld: aan Buddha's linkerhand de *pūrṇakalaça* met een welige lotus-vegetatie en aan zijn rechterhand een met bloemen overvulde open schaal, waaruit zo waar een drietal losse bloemen vallen.

Onze Buddha van fig. 3 met de acht *amṛta-potten* rond de vorstelijke leeuwentroon nu doelt op deze episode en niet op Buddha's eerste preek zelf. Hoewel het relief van de Barabuḍur, dat het *dharmacakraprawartana* — „het in beweging brengen van het Rad der Leer" — uitbeeldt (relief 120), hem eveneens in *witarkamudrā* te zien geeft, worden bij op zichzelf staande beelden van de predikende Buddha, die de opisode van het Gazellenpark te Benares weergeven, in *dharmacakramudrā* afgebeeld en daarenboven worden op de troon als regel de symbolen aangetroffen van het Rad der Leer tussen twee naar die *dharmacakra* toegekeerde gazellen.

De thans aan ons beeld ontbrekende *prabhāmaṇḍala* zal waarschijnlijk ook met een normale *chattra* zijn overschaduwd geweest, die hier dan de *Tārāyaṇa*-boom verbeelden zou. In *witarkamudrā* gezeten op een lotus, dragend op een onversierd kussen van *kuça*-gras, dat op de leeuwenzetel is aangebracht, kondigt de Buddha, die zelf „de andere Oever" reeds heeft bereikt, met onverschrokken blik zijn onwrikbaar besluit aan tot verbreiding, middels de leeuwestem van Mitra in de richting der vier windstreken, van de door hem vergaarde *amṛtārtha* van het „achtvoudige Pad", die tot het *Nirwāṇa* leiden zal. Dit besluit, dat van Buddha's Groot Mededogen met de mensheid getuigde, doet de Lalitawistara de jeugdige prins Siddhārtha reeds bij zijn geboorte profeteren: „Eens zal ik Māra en zijn legerscharen vernietigen en het doen regenen uit de Grote Wolk der Leer!"

Het origineel van de Hikajat Abdulkadir Djelani

door

Dr P. VOORHOEVE

In het derde hoofdstuk van zijn in samenwerking met Dr Poerbatjaraka geschreven werk over de Mirakelen van Abdoelkadir Djaelani [1]) heeft Dr Drewes aangetoond, dat de Javaanse Hikajat Seh berust op de Khulāṣat al-mafākhir van al-Yāfi'ī, een Arabisch werk uit de eerste helft van de 14de eeuw. De bestudering van de Javaanse vertaling, zo merkt Dr Drewes op, zou aanzienlijk worden vergemakkelijkt, wanneer men de Arabische tekst er naast kon leggen. Een tekst van de Khulāṣah was er echter te Batavia niet.

Is de Hikajat Seh echter wel een *vertaling* van de Khulāṣat al-mafākhir? De Javaanse dichter schijnt zijn bron te noemen met de woorden: mangkana isun aminḍah saking kitabul Hulasatil Mafachir. In de Maleise hikajat vinden we de woorden *isun aminḍah saking* weergegeven met *aku ambil daripada,* ik heb het genomen uit, en niet met: *aku pindahkan daripada*, ik heb het vertaald uit. Het Javaanse *aminḍah* is hier dus (terecht) niet opgevat als Maleis *mĕmindahkan*, maar als „uitkiezen", waarvoor het woordenboek van Pigeaud geeft *aminḍahi* als gewestelijk krama.

Deze mededeling is echter slechts in schijn van de Javaanse dichter afkomstig; ze staat precies zo in zijn Arabische voorbeeld en luidt daar: intakhabtuhu min kitāb Khulāṣat al-Mafākhir, d.i. ik heb het gekozen uit het werk Kh. al-M. Deze woorden zijn door L. W. C. van den Berg geciteerd in zijn beschrijving van het Arabische handschrift van het Bataviaasch Genootschap no. 93 [2]), en ze wezen ons de weg naar het origineel van de Hikajat Abdulkadir Djelani: niet de Khulāṣat al-Mafākhir zelf, maar een bloemlezing

---

[1]) Bibliotheca Javanica 8, 1938.

[2]) Codicum Arabicorum ... Catalogus, 1873, pag. 85 n. 1. In dit citaat is de fout van het hs.: Ḥulāṣat verbeterd in Khulāṣat.

daaruit, in één enkel handschrift in de verzameling van het Genootschap aanwezig.

Het Arab. hs. K. B. G. no. 93 bestaat uit 212 fol. oud-Hollands papier, met watermerk PRO PATRIA en de tuin met de maagd en de leeuw [1]) waaronder de letters H K P, en als contramerk een gekroonde GR. 4 bladen en 2 bladzijden zijn onbeschreven. Het is omstreeks 1940 door een binder van het Genootschap gebonden in half linnen band en daarbij afgesneden tot een formaat van 20 × 16 cm, gelukkig zonder tekstverlies van enige betekenis. Op de eerste bladzijde staan de nummers XXIII v. d. T. en XCIII vdB. Op de laatste bladzijde is een papier geplakt met Latijnse aantekeningen, die door Van den Berg voor zijn catalogus gebruikt zijn. Behoudens enkele wormgaatjes is het ms. volkomen gaaf. Het is uitstekend geconserveerd. Elke bladzijde bevat 6 regels van ongeveer 10 cm lengte Arabische tekst in fors, zeer duidelijk schrift, bijna geheel gevocaliseerd. Het begin van een nieuwe pericoop is telkens door een met rode inkt geschreven woord aangegeven. Onder de regels is in verreweg het grootste gedeelte van het werk een woordelijke Javaanse vertaling geschreven in ongevocaliseerd pégonschrift. De tekst van het over Abdulkadir handelende gedeelte eindigt op fol 189r met de woorden: Intahā ḥikāyat al-Shaikh Muḥyī al-Dīn ʻAbd al-Ḳādir raḍiya llāhu ʻanhu āmīn. Op de volgende bladzijde begint het gedeelte, dat over zijn tijdgenoten handelt; dit eindigt abrupt onderaan fol. 209 in het 14de verhaal. Datum en naam van de schrijver worden niet genoemd.

Uit de handschriftenlijst van A. B. Cohen Stuart van 1871, gepubliceerd achter de Eerste Vervolgcatalogus van de bibliotheek van het Genootschap (1872), blz. 24 no. 21, zien we, dat het hs. toen in een „inl(andsche) l(e)d(e)r(en)" band gebonden was. Het lijdt geen twijfel, dat het evenals de meeste andere daar vermelde Arabisch-Javaanse handschriften, waarvan Van der Tuuk blijkbaar eens een lijst gemaakt heeft, behoorde tot de boekerij van de kraton van Bantĕn, die in 1835 bij het Genootschap is gekomen. Een deel van deze handschriften is gedateerd; de laatste in de catalogus vermelde datum is H. 1216 (A. D. 1801-02), terwijl veel handschriften geschreven zijn omstreeks 1185. We kunnen dus veilig aannemen, dat ook ons hs. uit de 18de eeuw dateert; in ieder geval is het ouder dan de

[1]) Dat dit merk niet pas nà 1795 in de mode kwam (J. Edel, Hikajat Hasanoedin p. 15), blijkt duidelijk uit W. A. Churchill, Watermarks in paper etc. (1935). Het oudste gedateerde voorbeeld is daar van 1683.

beide hss. van de Javaanse Hikajat, die resp. gedateerd zijn 1242 (Br. 17) en 1273 (of 1243?) (vdW 309) [1].

Verdere vergelijking van de Javaanse Hikajat Seh met ons Arabische handschrift leert het volgende. De lofprijzingen, die in de Arabische tekst vrij uitvoerig zijn (17 regels), beslaan in het Javaans slechts één couplet. Daarna volgt de vermelding van de titel, die in het Arabisch als volgt luidt:

وبعد فهذا كتاب الجامع لفضائل سيدى الشيخ محي الدين
عبد القادر البارع ولفضائل معاصريه من الاولياء الاكابر الانافع
رضي الله عنهم اجمعين انتخبته من كتاب خلاصة (ا) المفاخر في
مناقب الشيخ عبد القادر ومناقب معاصريه من الاكابر .

De interlineaire vertaling ontbreekt bij dit gedeelte. De Javaanse berijming luidt (volgens hs. Br. 17) [2]:

I, 2. Sasampuning amudji Jang Widi, utawi iki sawidji kitab, angumpulakĕn sakehe, ing kaluwihanipun, kang kakasih Seh Ngabdulkadir Djelani ingkang bangsa, kang ahli (a)mundjung, ngabakti maring Jang Sukma, lan kaluwihan ing saking para wali, ing masa djaman ika,

3. pira-pira saking para wali, kang agung-agung rĕke sadaja, ingkang man(a)pangat kabeh, kalawan ingkang sampun, kinarilan dening Jang Widi, sakeh ing walijullah, duking djaman iku, mangkana isun aminḍah, saking kitabul Hulasatil Mafachir, karana mrih tjarita,

---

[1]) De Leidse handschriften (Cod. Or. 3124, incompleet; en Cod. Or. 3358, compleet, uit het legaat Van der Tuuk) zijn ongedateerd; het laatste is gedeeltelijk geschreven op papier met watermerk 1832. — In de catalogus van Van den Berg is ook reeds beschreven een hs. van de Rauḍ al-Rayāḥīn van al-Yāfi'ī, het werk waarop de Khulāṣat al-Mafākhir een supplement is. Dit hs. (Arab. hs. K. B. G. no. 89, Cat. pag. 82) is gedateerd H. 1013. Het is compleet, in tegenstelling tot het door Drewes, blz. 35, vermelde, uit Atjèh afkomstige exemplaar (Suppl. Cat. Van Ronkel no. 556), dat slechts fragmenten bevat. Verder vinden we er als Arab. hs. K B. G. no. 95 (Cat. pag. 85) een hs. van de Bahdjat al-asrār van al-Shaṭṭanaufi, de oudste biografie van 'Abd al-Kādir (zie Drewes t.a.p. blz. 18 vv.), gedateerd H. 1104. Deze hss. behoren waarschijnlijk ook tot de Bantĕnse collectie.

[2]) De heer W. J. S. Poerwadarminta was zo vriendelijk mijn transcripties uit de Javaanse tekst, die niet als een critische uitgave bedoeld zijn, na te zien en enkele verbeteringen aan te brengen. Volgens mededeling van Dr. Drewes zijn de hss. te Leiden beter dan die te Batavia.

(ا) Zo, met de in Bantĕnse hss. gewone fout: ḥ i.p.v. kh.

4. tjaritaning sajid Ngabdulkadir, Djelani kalawan anja(ri)tak-, akĕn maring kamuljane, ing dalĕm djaman iku, saking sakehing para wali. . . .

Zoals men ziet sluit zich deze berijmde tekst woord voor woord bij het Arabisch aan. *Fa-hādhā* wordt weergegeven met *utawi iki*, en leert ons zo de betekenis van het zgn. „betekenisloze" *utawi*, dat ook in de Sadjarah Bantĕn rante-rante voorkomt [1]). In hetzelfde couplet vinden we *saking* „dat dikwijls onvertaald gelaten moet worden" [2]) als letterlijke weergave van het Arabische *min*. Het in beide Javaanse handschriften foutief overgeleverde woord *anjaritakakĕn* kon hersteld worden door vergelijking met het Arabisch; daar het eerste woord manāḳib door *tjarita* was vertaald lag het voor de hand te veronderstellen, dat het woord *anjatakakĕn*, als vertaling van het tweede manāḳib gebruikt maar een lettergreep te kort voor de maat, voor *anjaritakakĕn* stond.

Hierop volgt de (fictieve) genealogie van Abdulkadir en de verdere inleidende mededelingen. Op fol. 9r begint het eerste verhaal, afkomstig van Imām 'Abd Allāh ibn Sulaimān al-Hāshimī (evenals in het Javaans), niet van Abū l-Wafā op gezag van Abū Muḥammad al-Shanbakī, zoals in de tekst van de Khulāṣah [3]). De honderd verhalen kloppen wat hun begin betreft alle met het Javaans, uitgezonderd no. 97. Dit is niet zozeer een verhaal als wel een verzameling van uitspraken over Abdulkadir, die in de Arabische tekst veel uitvoeriger is. Niet minder dan 12 bladzijden van het handschrift hebben geen parallel in het Javaans.

Enige verwarring is er in de nummering van de verhalen. In het Arabisch is no. 49 overgeslagen; te beginnen met no. 52 is het juiste nummer door een andere hand in margine bijgeschreven. Dit gaat door tot verhaal 67, ten rechte 66. Daar is op de plaats waar in het Javaans verhaal 67 begint in margine met rode inkt geschreven: maṭlab al-ḥikāya al-67, d. i. plaats waar men (het begin van) het 67ste verhaal moet zoeken. Maar dit 67ste verhaal is het enige dat niet begint met het noemen van de zegsman; in het Arabisch staat slechts: wa-ḳīla, „en er wordt verhaald". In de Javaanse tekst is de nummering in orde; wat in het Arabisch verhaal 50 heet is hier 49, maar ook hier wordt géén zegsman genoemd bij het 67ste verhaal.

---

1) J. Edel, Hikajat Hasanoedin, p. 21. 2) Edel t. a. p.
3) Hs. Berlijn Sprenger no. 357 (Cat. Ahlwardt no. 8804).

Het laatste gedeelte van de Javaanse bewerking komt al evenzeer met het Arabisch overeen; het einde correspondeert met het slot van het over Abdulkadir handelende gedeelte in de Arabische tekst.

Voor een meer gedetailleerde vergelijking van de verschillende redacties kozen wij het vijfde verhaal. Een uitvoerige inhoudsopgave hiervan volgens de Javaanse Hikajat Seh heeft Dr. Poerbatjaraka gegeven in Bibliotheca Javanica 8 blz. 54-56.

In de bijlagen geven wij achtereenvolgens:

a. De Arabische tekst van hs. K. B. G. 93 met enige variae lectiones uit het Londense hs. van de Khulāṣat al-mafākhir.

b. Een Nederlandse vertaling hiervan.

c. De Javaanse interlineaire vertaling.

d. De tekst van het verhaal in de Hikajat Seh met vermelding van enkele woorden en passages uit de Maleise vertaling.

De maker van de „Bantĕnse bloemlezing" heeft inderdaad niet veel meer gedaan dan bloemlezen; van een bewerking kan nauwlijks gesproken worden. Behoudens enkele kleine bekortingen stemt zijn tekst vrijwel letterlijk met het Londense handschrift van de Khulāṣah [1]) overeen. Op enkele afwijkingen vestigen wij nog de aandacht:

Het vijfde verhaal van de Bloemlezing is in de Khulāṣah no. 661, d.w.z. het 161ste verhaal van dit werk, dat met no. 501 begint. De naam van de zegsman wordt in de Khulāṣah als volgt vermeld: 'an Abī Sa'īd 'Abdillāh ibn Muḥammad ibn 'Abdillāh ibn 'Alī ibn Abī 'Aṣarūn al-Tamīmī al-Shāfi'ī, in de bloemlezing: 'an Abī 'Abdillāh 'Alī ibn 'Aṣarūn al-Yamanī al-Shāfi'ī. Verderop in het verhaal wordt echter nooit meer van Abū 'Abdillāh gesproken, maar steeds van 'Abdullāh, en de Javaanse dichter heeft ook in het begin al dadelijk „Abi" weggelaten. De verwarring is ontstaan doordat de bloemlezing tussen Abī en 'Abdillāh het woord Sa'īd heeft overgeslagen. Dit woord vinden we wèl in het Mal. hs. KBG no. 392, een niet uit het Javaans vertaalde redactie van de Hikajat Abdulkadir, die klaarblijkelijk ook niet op de Bloemlezing of op de Khulāṣah maar op andere Arabische bronnen berust. Al-Yamanī in plaats van al-Tamīmī heeft ook de Javaanse tekst.

Anders staat het bij een volgende afwijking. De Khulāṣah zegt: raḥaltu wa-anā shābbun ilā Baghdād, d.i.: ik reisde, toen ik een jongeling was, naar Bagdad. Hiervoor heeft de bloemlezing: dakhaltu anā

---

[1]) India Office, Loth nr. 708. Een fotografische reproductie van fol. 420 recto en verso ontving ik d. t. v. Dr. A. A. Bake.

wa-shābbun ilā Baghdād, letterlijk : ik ging binnen, ik en een jongeman, naar Bagdad, in de interlineaire vertaling dan ook weergegeven met : *mandjing* isun lan sawidji wong anom maring desa Bagdad. De dichter echter zegt : isun *lunga* ing Bagĕdad, ik reisde naar Bagdad. In zijn exemplaar van de bloemlezing schijnt dus het juiste raḥaltu gestaan te hebben, tenzij hij zelf deze voor de hand liggende verbetering gemaakt heeft. Of in zijn exemplaar wa-anā shābbun of anā wa-shābbun stond blijkt uit zijn vertaling niet.

Weer anders is de verhouding van de teksten in het volgende geval : ka'annī arāka bi-Baghdād, het is, als zag ik U in Bagdad, zegt de Khulāṣah. De Arabische tekst van de bloemlezing heeft : ka-'annī arā Baghdād, het is, als zag ik Bagdad. Maar zelfs de interlineaire vertaling heeft hier de juiste tekst : kaja[2] sun tingali tuwan ing pradja Bagdad, en evenzo de Hikajat. Hieruit blijkt, dat de interlineaire vertaling niet pas in hs. 93 is toegevoegd (zoals men geneigd zou kunnen zijn te denken, omdat ze onvoltooid is), maar reeds voorkwam in het hs. waaruit ons exemplaar door een kalligraaf aan het Bantĕnse hof is overgeschreven.

Ten slotte noemen we nog de afwijking : wa'akrahanī 'alā wilāyati l-awḳāf, in de bloemlezing verbasterd tot : wa'asrahanī 'alā wilāyati l-āfāḳ. Het eerste betekent : hij droeg mij tegen mijn zin het beheer van de vrome stichtingen op. Hetzelfde vinden we in het Mal. hs. 392. De zinneloze lezing : wa'asrahanī is te verklaren door verwarring van de kāf van akrahanī met de langgerekte vorm van de sīn, die er soms verbazend veel op lijkt. De interlineaire vertaling heeft er gissenderwijze *akon* van gemaakt, de dichter volgt met *tinitah*. Het woord āfāḳ, horizonten, landen, hebben de Javaanse vertalers weergegeven de een door sakabeh arah, alle richtingen ; de ander door sawĕwĕngkoning nagari, alle gebieden van het land.

Er zijn nog andere kleine overeenkomsten, die er op wijzen, dat de Javaanse dichter niet alleen de Arabische tekst van de bloemlezing voor zich gehad heeft, maar ook de interlineaire vertaling. De eerste keer, dat de mystieke titel al-Ghauth genoemd wordt hebben zowel de interlineaire vertaling als het gedicht de vollediger vorm : Ghauth al- 'Ālam, Hulp der Wereld. Beiden gebruiken het woord *penṭil*, eig. tepel, in de zin van oorlel (gewoonlijk *goḍoh*). Beiden brengen het woord *anunggal* te pas bij de vertaling van het Arabische ishtighāl, werken, wat nauwlijks toevallig kan zijn.

Dit wil echter niet zeggen, dat de dichter geheel van de interlineaire

vertaling afhankelijk zou geweest zijn. Integendeel: herhaaldelijk geeft de hikajat het Arabisch beter weer dan de interlineaire vertaling. De Arabische woorden: wakunnā nata'abbadu wa-nazūru l-ṣāliḥīna, wij plachten ons aan godsdienstige werken te wijden en de vromen te bezoeken, zijn in de interlineaire vertaling weergegeven met: lan ana isun hurmat karo lan angudjungi ing wong alim[2], in de hikajat met: mapan sakarone sama akarĕp bĕkti ing Suksma lawan sakarone sama ngarsa ngundjungi ngulama. Hierin is *akarĕp bĕkti ing Suksma* stellig een betere vertaling van nata'abbadu dan *hurmat*.

Op een tekstvariant in de interlineaire vertaling van het door de dichter gebruikte exemplaar zou kunnen berusten zijn *bajah* als weergave van Arab. *wailaka*, wee u, waarvoor hs. 93 *babuh* heeft, dat volgens de heer Poerwadarminta dezelfde betekenis kan hebben. De dwaze fout van *singir* als interlineaire vertaling van Niẓāmīyah, de naam van de Universiteit te Bagdad, heeft de dichter wel niet verbeterd maar tenminste vermeden door het woord over te slaan.

De Maleise hikajat is letterlijk uit het Javaans vertaald; het was dan ook niet nodig ook deze tekst af te drukken. Een paar afwijkingen geven wij in de noten bij de Javaanse tekst; een enkele maal kunnen we met behulp daarvan de Javaanse tekst van de gebrekkige Bataviase handschriften verbeteren.

Wij stellen ons dus het ontstaan van de Javaanse Hikajat Seh als volgt voor: Te Bantĕn werd geïmporteerd of gemaakt een Arabische bloemlezing uit de Khulāṣat al-mafākhir. Deze werd voorzien van een Javaanse interlineaire vertaling. Een niet geheel voltooid afschrift van deze tweetalige tekst is Arab. hs. K. B. G. no. 93. Uit een ander exemplaar, dat hier en daar afwijkende lezingen had, maar er verder nauwkeurig mee overeenstemde, heeft de Javaanse dichter zijn werk vertaald.

In de bijgevoegde proeve ziet men het Javaanse gedicht a.h.w. via de interlineaire vertaling uit de Arabische tekst ontstaan. Bij een uitgave van de Javaanse hikajat zal het aanbeveling verdienen, ook de Arabische tekst af te drukken en de interlineaire vertaling bij de tekstcritiek te gebruiken.

Bijlage *a*. Arab. hs. K. B. G. 93.

الحكايه الخامسة عن ابي عبد الله علي بن عصرون اليمني الشافعي قال دخلت انا وشاب الى بغداد في طلب العلم وكان ابن السقا يومئذ رفيقي في الاشتغال بالنظامية وكنا نتعبد ونزور الصالحين وكان رجل ببغداد يقال له الغوث وكان يقال انه يظهر اذا شاء ويخفى اذا شاء فقصدت انا وابن السقا والشيخ عبد القادر وهو يومئذ شاب الى زيارته وقال ابن السقا ونحن في الطريق اساله عن مسئلة لايدرى لها جوابا فقلت انا اساله فانظر ماذا يقول فقال الشيخ عبد القادر معاذ الله ان اساله شيئا فلما دخلنا عليه لم نره في مكانه فمكثنا ساعة فاذا هو جالس فنظر الى ابن السقا مغضبا وقال ويلك يا ابن السقا سالتني عن مسالة لاادرى لها جوابا هي كذا وجوابها كذا اني لارى الكفر تتلهب فيك

ثم نظر الي وقال ياعبدالله تسالني عن مسئلة لنظر ماذا اقول لك فيها هي كذا وجوابها (كذا) لتجربك الدنيا الى شحمة اذنيك بأساءة ادبك ثم نظر الى الشيخ عبد القادر وادناه واكرمه وقال له يا عبد القادر لقد رضيت بالله ورسوله كاني ارى بغداد وقد صعدت على الكرسي متكلما قدمي على رقبة كل ولي الله تعالى وكاني ارى الاولياء في وقتك حنوا رقابهم اجلالا لك ثم غاب لوقته ذلك فلم نره بعد قال فاما الشيخ عبد القادر فانه ظهر عليه امارات قربه من الله عزوجل واجتمع عليه الخاص والعام وقال قدمى هذا على رقبة كل ولي الله واقر الاولياء بفضله في وقته واما ابن السقا فقد بعث رسولا الى ملك الروم فرآه الملك ذا فنون كثيرة وفصاحة وسمت وجمع القسيسين وناظروه فغلبهم فعظم عند الملك ثم راى ابن السقا بنت الملك فافتتن بها وسال اباها ان يزوجها فابى الا ان يتنصر فتنصر نعوذ بالله واما انا فجئت الى دمشق واحضرني.

السلطان نورالدين واسرهني على ولاية الا فاق فوليتها واقبلت على الدنيا اقبالا كثيرا فقد صدق كلام الغوث فينا نعوذ بالله من امتحان الاوليا'.

Variae lectiones uit hs. India Office, Coll. Loth nr. 708, fol. 420:

reg. 1/2 عن ابى سعيد عبد الله بن محمد بن (عن... الشافعى hs. Londen:
عبد الله بن علي بن ابي عصرون التميمى الشافعى

reg. 2 رحلت وانا شاب L. (دخلت انا وشاب

reg. 4 انه L. (له

reg. 10 وتلك L. (ويلك, wat stellig een verschrijving is.

reg. 11 نار الكفر L. (الكفر

reg. 13 Het door ons toegevoegde كذا staat in L.

reg. 14 لتجران عليك الدنيا L. (التجربك الدنيا الي شحمة اذنيك
الي شحمتي اذنيك

reg. 16 ارضيت الله ورسوله L. (رضيت بالله ورسوله كاني ارى بغداد
بادبك كاني اراك بد غداد

reg. 19 ظهرت L. (ظهر

reg. 20 قدمي هذه L. (قدمي هذا

reg. 21 رقبة L. (رقبته

reg. 21 na ابن السقا heeft L. een uitweiding die de bloemlezing als overbodig heeft weggelaten.

reg. 24 بنتا عند الملك حسناء L. (بنت الملك

reg. 24 به + L (يزوجها

reg. 26 واكرهني L. (واسرهني

reg. 26 الا وقاف L. (الا فاق

Bijlage *b*. Vertaling van de Arabische tekst.

Vijfde verhaal. Van Abū (Sa'īd) 'Abdallāh (ibn Muḥammad ibn 'Abdallāh ibn) 'Alī ibn (Abī?) 'Aṣarūn al-Yamanī (of al-Tamīmī?)

al-Shāfi'ī. Deze zeide: Ik reisde, toen ik een jongeling was (hs. 93: ik ging binnen, ik en een jongeling) naar Bagdad om te studeren; Ibn al-Saḳḳā [1]) was in die tijd mijn studiegenoot aan de Niẓāmīya-universiteit. Wij plachten ons te wijden aan godsdienstige werken en de vromen te bezoeken. Te Bagdad was een man, die de Ghauth (Hulpe, n. l. der Wereld) genoemd werd. Men zeide, dat hij zichtbaar werd als hij wilde en onzichtbaar als hij wilde. Ik was voornemens, met Ibn al-Saḳḳā en Sjaich 'Abdalḳādir, die toen een jongeman was, hem te bezoeken. Ibn al-Saḳḳā sprak, terwijl wij onderweg waren: „Ik zal hem vragen naar een kwestie, waarop hij geen antwoord weet." Ik sprak: „Ik zal hem een vraag stellen en dan zal ik eens zien, wat hij zegt." Toen sprak Sjaich 'Abdalḳādir: „God beware mij, dat ik hem iets vragen zou." Toen we bij hem binnen kwamen zagen we hem niet op zijn plaats. Wij wachtten een ogenblik, en daar zat hij. Hij keek toornig naar Ibn al-Saḳḳā en zeide: „Wee u, Ibn al-Saḳḳā, je wilde mij vragen naar een kwestie, waarop ik geen antwoord weet. Ze is zo en zo, het antwoord is zo en zo. Voorwaar, ik zie het ongeloof in u opvlammen." Daarop keek hij naar mij en zeide: „'Abdallāh, je wilde mij een vraag stellen om eens te zien, wat ik je daarover zeggen zou. Ze is zo en zo, het antwoord is zo en zo. De wereld zal je beproeven tot de lellen van je oren door het bederf van je manieren" (de lezing van de Khulāṣah is mij hier niet duidelijk). Toen keek hij naar Sjaich 'Abdalḳādir, deed hem tot zich komen, eerde hem en sprak tot hem: „'Abdalḳādir, gij schept behagen in God en zijn Gezant (in de Khulāṣah: gij hebt God en zijn Gezant door uw manieren behaagd), het is als zag ik (U in) Bagdad, zittende op een stoel, sprekende: Mijn voet(en) zijn op de nek van iedere Heilige; en het is, als zag ik de heiligen van Uw tijd met gebogen nekken uit eerbied voor U." Toen verdween hij voor zijn tijdperk; wij zagen hem daarna niet meer." ('Abdallāh) vertelde (verder): „Ten aanzien van Sjaich 'Abdalḳādir werden zichtbaar de tekenen van zijn nabijheid tot God; ingewijden en leken verzamelden zich tot hem en hij sprak: „Deze mijn voet(en) zijn op de nek van iedere heilige Gods", en de heiligen erkenden zijn voortreffelijkheid in zijn tijdperk. Ibn al-Saḳḳā werd als gezant naar de vorst van Rūm

[1]) Zoon van den Waterdrager; zo zal wel de juiste lez ng van deze naam zijn, hoewel noch de verdubbeling van de ḳ noch de hamza, waarop het woord in correcte spelling behoort te eindigen, in het schrift is uitgedrukt.

gezonden. De vorst zag, dat hij een man van vele kundigheden, van welsprekendheid en goed optreden was. Hij riep de priesters bijeen om met hem te disputeren, waarop hij hen overwon. Toen rees hij in achting bij de vorst. Daarop zag Ibn al-Saḳḳā de dochter van de koning. Hij kwam door haar in verzoeking, en vroeg haar vader, haar aan hem ten huwelijk te geven. De vorst weigerde, tenzij hij Christen zou worden. Toen werd hij Christen: God beware ons! Ik kwam in Damascus; Sultan Nūraddīn ontbood mij bij zich en droeg mij tegen mijn zin het beheer van de vrome stichtingen (hs. 93: de landen) op. Ik beheerde die. Toen kwam de wereld tot mij met grote voorspoed. Zo ging hetgeen de Ghauth gezegd had ten aanzien van ons in vervulling. God beware ons voor de beproeving der heiligen.

Bijlage c. Interlineaire vertaling.

Hikajat kang lalima saking Abi 'Abdullah 'Ali anak 'Asarun Jamani nagarane Sjafi'i kang madhab angutjap mandjing isun lan sawidji wong anom maring desa Bagdad ing dalĕm angulati 'ilmu lan ana Anak Saka ing dina ika rowangisun ing dalĕm anunggal 'ilmu kalawan singire [1]) lan ana isun hurmat karo lan angudjungi ing wong alim[2] lan ana ing nagara Bagdad ika sawidji wong lanang ingaranan ija ika Ghauth al-'Alam lan ana Ghauth ika ingutjapakĕn satuhune Ghauth ika lahir tatkala arĕp lan samar [lan samar] natkala arĕp [ora karĕp] maka anĕdya isun lan Anak Saka lan Seh 'Abdulkadir lan ija ika ing dina iki maksih anom maring angudjungi lan ararasan Anak Saka hal ana isun ing dalĕm dadalan atakon isun ing ija ing Ghauth saking sawidji mas'alah kang ora ana wĕruh Ghauth ing mas'alah ika djawabe maka udjarisun atakon isun ing Ghauth maka amitjara isun apa sawidji[2] kang den rasanakĕn maka angutjap Seh 'Abdulkadir anglinḍung isun ing Allah lamun atakon isun ing Ghauth ing sawidji[2] maka natkala mandjing kita kabeh ingatase ija maka ora aningali kita ing Ghauth ing dalĕm manggonane [2]) ija maka mĕnĕng kita saḍela maka ija satuhune Ghauth ika lagi alinggih maka aningali Ghauth maring Anak Saka ing hale kĕsĕrĕngan lan angandika Ghauth ing Anak Saka babuh [3]) sira he Anak Saka arĕp

---

[1]) *singir* is de weergave van Niẓāmīya, de naam van de Universiteit te Bagdad, door de vertaler blijkbaar in verband gebracht met *naẓm*, poëzie.

[2]) l. panggonane.

[3]) zo duidelijk geschreven, = *babo*; de hikajat heeft *bajah* (Leids hs. *babo*).

anjoali sira ing isun saking pira² mas'alah kang ora wĕruh isun ing mas'alah djawabe utawi mas'alah ika mangkene² anadening djawabe ika mangkene² satuhune isun jakti sun tingali tuhu kufur sira murub ana ing sira maka kira² aningali maring isun lan angandika he 'Abdullah arĕp anjoali sira ing isun saking pira² mas'alah darapon amitjaraha sira apa sawidji² kang sun rarasanakĕn ing sira ing djĕrone mas'alah ika utawi mas'alah ika mangkene² jakti anjoba ing sira dunija tĕka maring pĕnṭile kupingira sabab alane tatakramanira maka aningali Ghauth maring Seh 'Abdulkadir lan amarĕki ija ing Seh Muhjiddin lan amulijakakĕn ija ing Seh lan angandika Ghauth al-'Alam Seh he [2]) 'Abdulkadir jakti satuhune suka tuwan ing Allah lan ing utusan ing Allah kaja² sun tingali tuwan ing pradja Bagdad lan satuhune munggah tuwan ingatase kursi ing hale angandika utawi dlamakan sikil isun ika ana ing luhure djĕdjiṭoke sakabeh wali Allah ta'ala lan kaja² sun tingali sakehe aulija ing dalĕm waktu tuwan tinumpangan sakabeh djĕdjiṭoke karna angagungakĕn ing tuwan maka kira² gaib ing waktu iki maka ora aningali isun sawise ika angutjap 'Abdullah maka anapun Seh 'Abdulkadir maka satuhune Seh 'Abdulkadir wis njata ingatase tanḍane kaparĕke Seh 'Abdulkadir maring Allah ta'ala lan akukumpulan ingatase sakehe wong ḥāṣ² [3]) lan wong 'ām² lan ararasan ija dlamakane sukunisun iki ana ing punḍake sakeh aulija Allah ta'ala lan anĕtĕpakĕn sakeh wali Allah kalawan kaluwihane ing dalĕm waktune iki lan anapun Anak Saka maka satuhune kinokon [4]) ija karna dadi utusan maring ratu Rum maka aningali ing Anak Saka ratu Rum kang anduweni pira² warnaning ngelmu kang akeh² lan faṣīḥat lan 'alāmat lan angumpulakĕn ratu ing sakeh panḍita nasrani lan paḍa amitjara kabeh ika ing ija maka angalahakĕn ija ing kabeh ika maka gĕḍe Anak Saka ika mungguh [5]) ratu maka kira² aningali Anak Saka ing anaking ratu maka kĕna pitĕnah ija kalawan ija lan andjaluk Anak Saka ing bapane lamun angrabe(ka)kĕn bapane ika kalawan ija ing ija maka lumuh bapa ika anging lamun mandjinga ing (a)gama nasrani maka mlĕbu ija nasrani anglinḍung isun ing Allah utawi anapun isun maka tĕka isun maring Dimisjk lan anĕkakakĕn ing isun Sultan Nuruddin lan akon sultan ing isun atas amrintahakĕn ing sakabeh arah maka amrintahi isun ing ija lan ma²ḍĕp ingatas isun

---

1) l. he Seh.

2) met ḥ voor kh als vaker in Bantĕnse hss., zie boven ḥulāṣah voor khulāṣah en Edel p. 15. 3) voor kinongkon.

4) lezing onzeker, er staat geen ng maar n.

dunija kalawan tĕkane kang luwih akeh maka satuhune wis bĕnĕr rarasane Ghauth ing isun anglinḍung amba ing Allah saking tjobaning sakeh para aulija.

Bijlage *d*. Hs. Brandes 17.

VI, 12. Hikajat kang kaping pantja, saking Ngabdullah kang wasta, Ngasarun kang darbe putra, Jamani ingkang nagara, Sapingi ingkang mad(ĕ)hab, maka Ngabdullah ngandika, maka ing sawidji masa, isun lunga ing Bag(ĕ)dad

13. barĕng lawan Anak Saka, iku [ing] rowangisun lunga, sadaja [a]ngulati paḍa, ngelmuning Allah kang mulja, sakaro [1]) anunggal karsa, Ngabdullah lan Anak Saka, mapan sakarone sama, akarĕp bĕkti [2]) ing Suksma

14. lawan sakarone [sama] ngarsa, ngundjungi maring ngulama, kang ana ing pradja Bagdad, lawan ing Bag(ĕ)dad ana, [a]nĕnggeh [3]) sawidji wong prija, ingaranan Gausu [4]) Ngalam, mangkana Gaus tjinaritak-, akĕn ing kamuljanira

15. lan watĕking Gaus punika, tan katingal[an] dening djalma, anging jen ana [kang] wong arsa, angundjungi kang sarira, jĕkti katingal[an] kang warna, maka Ngabdullah sa[ma]daja, kalih lawan Anak Saka, lan Seh Muhjiddin kang teka [5])

16. Seh Ngabdulkadir nalika, iku pan masih taruna, samja gunĕm atut marga, Anak Saka awatjana, mangko jen parapteng Bagdad, sun sual(i) Gaus punika, lawan masalah kang pringga, pantĕs masa kadjawaba

17. Ngabdullah malih watjana, jen isun tĕka marana, Gaus ika mangko sun tannja, panguningane sun tjoba, osik isun ing wardaja, mangko sun kon ambaḍeja, sual ingkang aneng nala, sarta (lan) djawabe [iku] apa

18. Seh Ngabdulkadir watjana, anglinḍung isun ing Suksma, jen duwe tjipta mangkana, anjual ing Gaus kang mulja, pon Gaus iku witjaksana, ri sampu[r]nira mangkana, sampun prapta sakatika [6]), maring nagara Bag(ĕ)dad

19. sapraptaning parnahira, Gaus iku tan katingalan, mindĕl sasangat katiga, asmu kewĕdan ing nala, tan lajat nulja katingal, Gausu linggih ing parnahnja, saksana nulja tumingal, Gaus iku ing Anak Saka

---

[1]) hs. sagurawa; Mal. kĕduanja. [2]) zo te lezen met de Mal. hss.; de Jav. hebben jĕkti. [3]) l. nĕnggih. [4]) Het woord Gaus, thans nog als eigennaam gebruikt en tweelettergrepig uitgesproken, geldt voor de dichter als éénlettergrepig en zou dus misschien beter Gos getranscribeerd kunnen worden. [5]) l. katiga; Mal. kĕtiga. [6]) Mal. kĕtiganja.

20. amuwus asĕmu duka, bajah sira [1]) Anak Saka, isun wruh ing karĕpira, tuhu sira arsa njoba, ing sadjroning atinira, ana sual ingkang pringga, anu-anu sualira, mangkene djawabe ija

21. Anak Saka tan watjana, liwat gĕgĕtuning manah-, ira dening kawĕruhan, osike sadjroning nala, nulja Gaus iku (ngandika) [2]), wruhanira [maring] Anak Saka, tuhu kupur katingalan, murub ing mastakanira

22. nĕhĕr Gaus iku tumingal, ing Ngabdullah saha nabda, Ngabdullah isun uninga, ing sakehe karsanira, osikira ing wardaja, sira malih arsa njoba, anu-anu sualira, mangkene djawabe ija

23. heh Ngabdullah wruhanira, besuk sira kĕnang tjoba, jĕkti kasaput ing dunya, kĕlĕm kabeh angganira, watĕs pĕpĕnṭiling karna, kalintang dening dun(i)ja [3]), lawan sira liwat ala, dening tanpa tatakrama [4])

24. ri sampunira mangkana, nĕhĕr Gaus iku tumingal, ing Ngabdulkadir Djelani, sigra nulja pinaranan, tur saruwi tatakrama, maka Gaus iku ngandika, heh Ngabdulkadir kang mulja, satuhune tuwan uga

VII, 1. heh Ngabdulkadir tuwan kang luwih suka, maring Jang Sukma Djati, lawan tuwan suka, maring nabi utusan, jakti tuwan sun tingali, ing pradja Bagdad, tuwan besuk kang musṭi [5])

2. lawan sun tingali [tuwan] lungguh ing manira [6]), sarta tuwan ing bendjing, duwe pangandika, ing saluhuring mimbar, sagung ing-(kang) para wali, iku sadaja, ing isun pada taklim

3. lan satuhune sakehing walijullah, punḍake aneng soring, dalamakan ingwang, hale wong iku paḍa, anggungakĕn tuwan sami, sawusing ngutjap, Gaus iku tan kahaksi

4. sasampuning Gaus iku tan katingalan, maka Ngabdullah angling, satuhu[ne] wus njata, Seh Ngabdulkadir Djelan, jen kaparĕk ing Jang Widi, lan aweh barkat, ing Gaus punika uni

5. lawan tjinarita sampuning mangkana, anĕhĕr lami-lami, wus prapta ing masa, ning djumĕnĕng aulija, Seh Ngabdulkadir Djelani, datan salaja, tjeṭaning Gaus inguni

6. mapan punika sadaja kalinggihan, dening Seh Ngabdulkadir, duk akukumpulan, lawan para aulija, kalawan wong ngalim-ngalim, (miwah) wong has-has, sarta wong ngam-ngam malih

---

[1]) Mal. bĕruntung(lah) kamu! [2]) Mal. bĕrsabda. [3]) Het andere hs.: kaliputan dening dunya. [4]) De Mal. vertaling van dit couplet luidt: Hai Abdullah kĕtahui olehmu besok ĕngkau dapĕt murka daripada Allah sasungguhnja diliputi sakalian badanmu oleh dunya hingga tĕlingamu dan ĕngkau tĕrlĕbih djahat sĕbab tiada sĕkali² mĕmpunjai adab. [5]) Mal. tuanlah ĕmpunja dia. [6]) Het andere hs. heeft mimbar, dat evenmin met de maat klopt; Mal. ook mimbar.

7. ing nalika iku Seh Muhjiddin ngutjap, ing sakeh[ing] para wali, satuhune paḍa, sak[eh]ing para aulija, aneng dalamakan sikil, isun sadaja, punḍaking para wali

8. maka sagunging para wali sadaja, sardju tan miwal kapti, amintuhu paḍa, sakehing walijullah, anggungakĕn Seh Muhjiddin, tuhu aulija, kang linangkung pribadi

9. tjinaritakakĕn malih Anak Saka, angawulang [1]) sangadji, nata ing Bag(ĕ)dad, maka Anaking Saka, ingutus ing desa Rumi, anjĕlamĕna, maring nalendra Turki

10. sapraptane ing pradja Rum Anak Saka, radja Rami ningali, maring Anak Saka, mapan wus kinawruhan, Anak Saka jen wong ngalim, sarta pasehat, pira-pira kang ngelmi

11. maka radja Rum ngumpulakĕn sakaṭah, ingkang aran kisisin, tĕgĕse punika, panḍita(ning) nasara, maka panḍita nasrani, kinamandĕga [2]), dening nalendra Rumi

12. ingadu (a)susualan Anak Saka, panḍita nasarani, sawidji tan ana, ingkang mangga[h] poliha [3]), sakabeh kesisan ngelmi, ja ta[h A]nak Saka, sinihan dening ngadji

13. malih wus djinungdjung lungguh Anak Saka, maka wus lamilami, nĕhĕr Anak Saka, tumingal ing wanodya, putranira sri bupati, kang masih kannja, warnane aju lĕwih

14. Anak Saka kaliwat dening kasmaran, tan kĕna [a]nĕḍa guling, maka Anak Saka, matur ing sri nalendra, aneḍa maring sang putri, kinarja garwa, anging sri narapati

15. tan ajun aduwe mantu Anak Saka, sahingga anglĕbĕti, agama nasara, maka Anaking Saka, rehira kalawan [4]) brangti, dadya puwara, ang l ĕbĕti nasrani

VIII, 1. lawan tjinaritakakĕn malih, mangkana Ngabdullah awatjana, maka isun satuhune, ing Dimiski sun dunung, kang kakasih Sultan Nuruddin, maka isun tinitah, denig sanga parabu, tinuwawen [5]) mangko [6]) pradja, angreh saking sawĕwĕngkoning nagari, lan wong mantja nagara

2. mangkana isun kaliwat sugih, lĕwih ḍĕmĕn isun maring arta, awantu-wantu tĕkane, ĕrob tan kĕna surud, maka udjar isun ing ati, bĕnĕr tan ana siwah, tjĕṭaning Gaus ing dangu, kabeh pan wus kalungguhan, dening isun miwah dening Seh Muhjiddin, tan nopan [7]) Anak Saka.

---

[1]) = angawuleng. [2]) andere hs. kinan (l. kinen) madĕga. [3]) = puliha.
[4]) l. kaliwat; Mal.sangĕt. [5]) 't andere hs. tinuwa jen, l. tinuwanan?
[6]) = mangku. [7]) = tanopen.

BOEKBESPREKING

Balische Verhalen van den Halve, uitgegeven en vertaald door Dr C. Hooykaas. W. v. Hoeve, den Haag 1948.

De uitgever-vertaler van deze zeer verheugende aanwinst voor de kennis van Bali en het Balisch heeft zich reeds lang bezig gehouden met verhalen over „De Halve", op Bali en elders. In de Mededelingen van de Kirtya Liefrinck-van der Tuuk, afl. 13 (1941) gaf hij een inhouds-opgave van enkele der verhalen en een literatuur-opgave over het onderwerp. Een korte samenvatting van zijn stuk vindt men hier in de inleiding, de literatuur-opgave werd achterin het boekje opgenomen. De uitgave is dus in de eerste plaats bedoeld als een bijdrage tot de kennis van deze sprookjes-figuur.

Maar Dr Hooykaas had tevens het doel om aan een aantal specimina van Balische vertelkunst bekendheid te geven. Daarvoor moet men hem dankbaar zijn. Immers, juist in deze verhalen vindt men springlevend Balisch, veel levender, meestal veel kernachtiger en steeds veel sappiger dan in de officiële Balische literatuur. Is van deze laatste het aantal uitgaven reeds zeer gering, de eerste waren tot voor kort nergens in druk toegankelijk.

Toch moet gezegd worden, dat bij de combinatie van deze twee doeleinden het tweede er wat bij in is geschoten. Deze reeks van zes verhalen, die alle, hoewel onderling verschillend, over het zelfde thema handelen, is wat te veel van een goed ding. Persoonlijk zou ik liever wat minder over „De Halve" hebben aangetroffen en wat meer van de andere volksverhalen van Bali, in het genre van het vertelsel, dat Dr Hooykaas publiceerde in de feestbundel ter ere van Prof. Dr J. Ph. Vogel [1]). Laat ons dus hopen, dat het niet bij deze éne uitgave zal blijven.

Dit bezwaar is van ondergeschikte aard. Het doet niet af aan het feit, dat niet alleen voor de kennis van de Balische volksvertelkunst, maar ook voor de bestudering van de Balische taal, hier een belangrijke bijdrage is geleverd. De wijze van uitgave, met tekst en vertaling

---

[1]) *A Balinese Folktale* (in: „India Antiqua" 1948, pag. 185-192).

parallel gedrukt, doet het hare om de bruikbaarheid als studieboekje nog te verhogen. Een klein gemis is dat de herkomst der verhalen niet werd vermeld. Daar er kennelijk vele dialectische woorden en uitdrukkingen in voorkomen, zou men die graag weten. In een enkel geval blijkt, dat het verhaal volgens de vertaler uit Noord-Bali afkomstig is — *Bandjar Kadjanan*, letterlijk „de bergopwaarts gelegen bandjar" (pag. 90 r. 3) kan men nl. slechts in een Noord-Balisch verhaal met „Bandjar Zuid" vertalen —, maar ik heb de indruk dat er ook Zuid-Balische verhalen bij het zestal zijn.

Juist omdat m. i. deze teksten belangrijk zijn als inleiding tot de bestudering van het Balisch, meen ik goed te doen in deze boekaankondiging ook enkele plaatsen te bespreken, waar de vertaling m. i. minder juist is, dan wel geen duidelijk beeld van de Balische tekst biedt [1]).

Pag. 8 r. 29: *singgahanga*: hij werd binnengenodigd. „Hij keerde aan" is dus niet juist, . . . nog afgezien van het minder fraaie Nederlands!

Pag. 22 r. 17: *Napi pedih basangné* (wat was ze nijdig) is in de vertaling uitgevallen.

Pag. 25 r. 35: „in één dag" is voorzover ik zien kan niet uit de tekst te halen.

Pag. 26 r. 16: *Kèto*. Dit woord verwijst doorgaans naar het voorgaande, niet naar het volgende, zoals het zinsverband nu suggereert en ook in de vertaling wordt aangenomen. Wellicht moet hier *kéné* staan of is er een zin uitgevallen;

r. 16: *didja kadèn* zal wel niet met een eerste persoon verbonden moeten worden, maar algemener: „niemand weet waar", in overeenstemming met de uitdrukking *apa kadèn* in *apa kadèn gedènné*: „men weet niet hoe groot" > „wat groot";

r. 29: *tepoekina bakat odjoga* bleef onvertaald.

Pag. 34 r. 10: *Toetoegang* betekent meestal „voortzetten" (zie b. v. pag. 62 r. 15). Dat past ook hier beter dan „beëindigen", daar het verhaal nog een viertal bladzijden voortgaat.

Pag. 36 r. 22: *njoeang* betekent o. a. „ten huwelijk nemen"; *baang njoeang* hier dus „hem zal ten huwelijk worden gegeven";

---

[1]) Om dezelfde reden vermeld ik hier ook enkele hinderlijke drukfouten, die vermoedelijk ten gevolge van het drukken in Nederland zijn blijven staan: matapa (12, 12), njak (14, 1), mabalih (16, 17 en 19), mamoenji (24, 24 en 46, 20), kajoe 'ne (= ane) (42, 26), saang (44, 32), masih keto ia, telah . . . (48, 21), nanggap (52, 7), lioe (62, 11), djani (64, 16), panakne (66, 26), mawak (84, 19).

r. 30: *ngiring pakajoenan* is een staande uitdrukking voor „diensten aanbieden", „bij een voornaam persoon in dienst treden". Het lijkt me toe, dat deze betekenis ook hier het beste past.

Pag. 38 r. 7: *Kaoening kèto*: toen dit aan de koning was meegedeeld; af te leiden dus van *ngoeningang*.

Pag. 47 r. 10: „Nadat hij nog een hap genomen had, dacht hij dat het op zou zijn in de klapperdop" heeft geen equivalent in de Balische tekst. Daar is dus waarschijnlijk iets uitgevallen.

Pag. 46 r. 25: *maliaran* (of *malèaran* van *lèar*= reaal): bij realen (wat de prestatie nog wat bewonderenswaardiger maakt).

Pag. 50 r. 12: *kèto telah dagangé... belandjaina adji mas slaka*: zo kocht ze de koopvrouwen alles af met haar inkopen, tegen (ze betalende met) goud en zilver.

Pag. 52 r. 6: *né olas ngadjahin*: die zo goed waren haar te onderwijzen.

Pag. 56 r. 2 v., vgl. 57 r. 5: „....aan de andere kant gaaf" staat niet in het Balisch. Ook zonder deze toevoeging is de tekst duidelijk te vertalen: „zelfs als hij groot geworden zou zijn, zou hij onvolgroeid blijven".

Ib. r. 23: *né ngardiang ia boeka kèto*: die hem zo geformeerd had.

Pag. 58 r. 10 v.: *djani tiang ngalahin*: ik ga nu maar.

Hier is de gewone afscheidsformule bedoeld, het equivalent van het Hoogbalische *titiang mapamit*.

Pag. 60 r. 15: *gamang* wordt voorzover mij bekend nooit gebruikt in de betekenis „weerwolven". Gewoonlijk is het de aanduiding voor de onzichtbare wezens bij kaap Poelaki (halverwege de Noordkust tussen Boelèlèng en de Westpunt van Bali). De vertaling die op pag. 15 van het woord wordt gegeven, „de Onzichtbaren", had m.i. ook hier gebezigd kunnen worden. Het is de bedoeling van de verteller, dat de Halve wel stemmen hoort, maar geen mensen ziet. Dat blijkt vooral duidelijk uit zijn trotse uitroep (r.22): „laat me daar nou de Halve een schuur dragen".

Ib. r. 29: *matekap* (zie ook pag. 76 r. 5): met trekdieren het land bewerken (ook andere bewerkingen als ploegen kunnen worden bedoeld); vgl. pag 62 r. 10 v.: *nekapang boejoeng poetih*: die het land aan het bewerken was met een witte vlieg.

Pag. 62 r. 3: Wanneer men interpuncteert: *jèn sing ngakoe, Ida toeah*. . . . is de tekst in overeenstemming met de vertaling;

r. 22: *saling gelilingin di kalian tenggalané*: over elkaar rollen in de ploegvoren.

Pag. 64 r. 5: *kelèsang limanné I Tr. S.*: viel na *limanné* soms *baan* uit?

Ib. r. 31: *di djalan-djalan*: onderweg. De „dichte bossen" moeten voor rekening van de vertaler blijven.

Pag. 66 r. 22: *makoerenang* is in dit zinsverband zeer ongewoon; moet soms gelezen worden *makoerenan* of *pakoerenang*?

Pag. 72 r. 25: *pangandikanida*. Deze spelling suggereert dat men in *-ida* een possessief suffix moet zien, het equivalent van Laagbalisch *-né* of *-nja*. Een genetiefverbinding door middel van zo'n suffix is echter in het Balisch volgens velen uitgesproken verkeerd, in ieder geval ongewoon. Het woord *ida* is niet als een suffix maar als een onderdeel van de volgende titel en naam te beschouwen; dus: *pangandikan ida Sanghjang Toedoeh*. Hetzelfde op andere plaatsen, zoals op pag. 64 r. 10.

Pag. 74 r. 26; *sanggah poepoetjoek* is aan geen van mijn taalassistenten bekend, wel *sanggah tjoetjoek*, dat men op r. 30 vindt.

Pag. 76 r. 4 v: ... *boeat oepakaran tjariké. Ento bantenin, banten di mara njoemoenin matekapé*. . . . . Bij *m(b)antenin* hoort als object steeds het offerhuisje of de rijst etc. waaraan de offers worden gebracht, bij *m(b)antenang* de offers welke men brengt. Daarom zou ik interpuncteren: . . . . *Boeat oepakaran tjariké ento, bantenin: banten mara* .... en vertalen: „Wat betreft die ceremoniën voor de rijstvelden, gij moet (aan de rijst) offeren: een offer zodra men begint te ploegen .....".

Pag. 82 r. 25: *tra djoeari*: heeft daartoe niet de vrijmoedigheid.

Moge deze bundel niet alleen onder vreemdelingen, maar ook onder de Baliërs vele lezers vinden. De laatste categorie zal er natuurlijk niet de taal uit behoeven te leren. Maar wat ze er wèl uit kan leren is: een heldere en eenvoudige prozastijl. Aan voorbeelden daarvan bestaat hier zeker behoefte.

J. L. SWELLENGREBEL.

R. Roolvink, *De voorzetsels in klassiek en modern Maleis.* Proefschrift Utrecht. Dokkum, Kamminga, 1948. 230 p. 8°

Het is een verheugend verschijnsel dat de belangstelling voor zuiver taalkundige arbeid bij de Oriëntalisten toeneemt. Terwijl de doctorandi in vroeger jaren overwegend philologische onderwerpen voor hun dissertaties kozen, komen er nu meer en meer die zich tot linguïstische onderzoekingen voelen aangetrokken. Telkens en telkens blijkt dan hoe enorm veel werk er nog verzet moet worden, alvorens de Oriëntalistiek, en hiermee bedoel ik dan speciaal de studie der Indonesische talen, enigszins op het peil komt van bijv. de Indogermanistiek. Er moet een grote achterstand worden ingehaald, een achterstand die ons overigens niet behoeft te verbazen wanneer we in aanmerking nemen dat aan het indrukwekkend gebouw van de Indogermanistiek reeds zoveel tientallen jaren gewerkt is door een leger van geschoolde specialisten, terwijl het onderzoek en de studie van de Indonesische talen zo lang is overgelaten aan taalkundig ongeschoolde onderzoekers en een zeer kleine groep van taalkundigen die gewoonlijk ook nog op andere terreinen werkzaam waren. Daarom moet iedere poging tot zuiver taalkundig onderzoek van een of meer Indonesische talen volgens moderne methoden toegejuicht worden en daarom verdient ook het werk van Roolvink grote waardering. Roolvink heeft zich als veld van onderzoek gekozen het gebruik van de prepositie's in het Maleis. Voor welke typische moeilijkheden ook de onderzoeker van een dergelijk betrekkelijk weinig uitgestrekt terrein dadelijk komt te staan, kunnen eigenlijk alleen diegenen beseffen die zelf soortgelijke arbeid hebben verricht. Daar komt bij dat de taalkunde een periode van Umwertung aller Werte doormaakt. De tijd der genoegelijke zekerheden is thans definitief voorbij. Had de onderzoeker van laten we zeggen een dertig jaar geleden het nog betrekkelijk gemakkelijk doordat hij in alle gemoedsrust werken kon met een aantal axioma's en begrippen waaraan niet te tornen viel, thans is een groot deel van dat alles waardeloos gebleken en ineengestort. De moderne taalkunde heeft zoveel nieuw inzicht gebracht in het wezen der taalverschijnselen, dat ook de gehele grammatica moeizaam opnieuw moet worden opgebouwd. Dit maakt dat de consciëntieuze onderzoeker slechts stap voor stap voorwaarts gaan kan.

Hoe ook Roolvink met de theorie geworsteld heeft, blijkt al dadelijk uit de inleiding. Daarin poogt schrijver het begrip prepositie aldus te omlijnen: „De verbindingswoorden zouden wij willen ver-

delen in drie groepen, nl. prepositie, conjunctie en voegwoord. Alle drie zijn relatieaanduidende woorden. Met voegwoord bedoelen wij de nevenschikkende, *maka*, *dan* etc, waarvan sommige, al naar hun betekenis, kunnen optreden zowel tussen de verschillende zinnen als binnen een zin. De term conjunctie wordt dan speciaal gereserveerd voor de onderschikkende voegwoorden, die de functie hebben van verbindingswoord tussen de hoofdzin met de bijzin, terwijl met prepositie's dan die groep woorden is bedoeld, die binnen de zin of een zinsdeel het inleidend woord vormen van een bepaling. Voor het Maleis zou men dus kunnen zeggen, dat de prepositie is een bepaling-inleidend woord, aangevend de ondergeschikte relatie van de rest van deze bepaling met betrekking tot de andere woorden." [1]) Men ziet: in zijn poging om het begrip prepositie af te bakenen maakt Roolvink gebruik van een aantal andere begrippen, hoofd- en bijzin, bepaling, zinsdeel, die ieder op zich reeds moeilijk hanteerbaar zijn. In de tekst spreekt de auteur overigens gewoonlijk niet van bijzinnen, doch van syntactische groepen, die hij dan weer onderscheidt in nominale en verbale. Zo lezen we op p. 40, naar aanleiding van de zin *patik takutkan adinda putĕri datang mĕmbunuh patik kĕmari*: „het object bestaat uit een volledige zin, een verbale syntactische groep . . . . .". Hoe wankel dit onderscheid tussen nominale en verbale groepen is, zal de schrijver zelf wel hebben aangevoeld.

Een ander punt waar schrijver in moeilijkheden komt, is bijv. bij het gebruik van de begrippen subject en object. Op p. 41 lezen we naar aanleiding van *akan*: „Wat de releverende functie van *akan* aangaat, bij de verba in de vervoegde vorm kan het object zowel voor het werkwoord voorkomen als daarna genoemd worden . . . . . ." Als voorbeeld van een zin met voorafgaand object geeft Roolvink: *akan pinta bapa itu hamba kabulkanlah*, terwijl we in de zin *akan pĕkĕrdjaan dĕmikian itu dimana ĕngkau sĕmua tahu*? dan volgens hem met een grensgeval van releverend en object aanduidend *akan* zouden te doen hebben. Hier blijkt wel uit hoezeer schrijver nog vastzit in de oude Ophuysense theorieën over de „vervoegde vormen". Omdat er een „vervoegde vorm" is moet er ook een object zijn. In wezen zijn de twee bovengenoemde gevallen van *akan* volkomen identiek: in beide gevallen dienen zij ter introducering van het subject. Dezelfde functie wordt bijv. in het Bataviaas Maleis vervuld door *kalo*

---

[1]) P. XII, XIII

(= *kalau*): *kalo makan si, nggak dipikirin*: immers wat eten aangaat, daarover maak ik me geen zorgen. Het Soendaas gebruikt in dezelfde functie *ari*: *ari ulin, abdi nu ngatur*: spelen, dat regel ik en in het Javaans door *dene*: *dene kowe, kok awan tĕmĕn tĕkamu*: jij,jij komt wel erg laat. Dergelijke zinnen behoren tot een in vele Indonesische talen bekend type met tamelijk sterke stijging van de toon in het eerste deel (subject), gevolgd door een kleine, doch duidelijke pauze.

Gaan we thans op een van de door schrijver gebruikte onderscheidingen, nl. die van hoofd- en bijzin eens wat dieper in.

Ofschoon over het wezen van de zin nog altijd geen volkomen overeenstemming bestaat, kunnen we toch wel zeggen dat de oudere, formele opvatting van de zin als bestaande uit (grammaticaal) subject en praedicaat thans heeft afgedaan. [1]) Lerch geeft de volgende beschouwing en definitie, waarmee de meesten zich in hoofdzaak wel zullen kunnen verenigen: „Zweigliedrigkeit ist gar nicht das Kriterium das den Satz vom Wort abgrenzt. Dieses Kriterium ist vielmehr die Abgeschlossenheit; der Satz ist etwas Abgeschlossenes, das Wort und auch die Wortgruppe nicht. Was den Satz vom Wort und von der Wortgruppe unterscheidet, ist die abgeschlossene Stimmführung . . . . Abgeschlossene Stimmführung ist der grössere Kreis. in dem der kleinere Kreis (Gebilde die aus Subject und Prädikat bestehen) enthalten ist . . . . Der Satz ist eine sinnvolle sprachliche Äusserung, die durch die Stimmführung als abgeschlossen gekennzeichnet ist." [2])

Men zou verwachten dat op grond van dit ongetwijfeld verbeterde inzicht ook tevens een einde zou zijn gemaakt aan de onderscheiding van hoofd- en bijzin, die daarmee toch niet in overeenstemming kan worden gebracht. Dat is echter niet het geval. Ook onder de geleerden die de nieuwe opvattingen omtrent het wezen van de zin tot de hunne hebben gemaakt zijn er velen die de onderscheiding van hoofd- en bijzinnen blijven handhaven. Zo geeft De Vooys in zijn recente Nederlandse Spraakkunst [3]) een uitvoerige behandeling van bijzinnen, op traditionele wijze ingedeeld. Wanneer men nu nagaat in welk opzicht een dergelijke bijzin verschilt van een woordgroep, dan blijkt dat van bijzin gesproken wordt zodra een (tweede) subject en praedicaat aanwezig is (of schijnt aanwezig te zijn), m.a.w. hier komt de oude definitie van de zin als bestaande uit (gramma-

---

[1]) „Whereas modern theory makes purpose or intention the criterion, the old view regarded the sentence merely as a matter of outer form." (Gardiner, Theory of speech and language, p. 182)

[2]) Satzdef. und Stimmf., Leuv. Bijdr., 1940, dl 1 - 2. [3]) Wolters, 1947.

ticaal) subject en praedicaat toch weer om de hoek kijken. De door Jespersen e. a. gebruikte term „clause" ter vervanging van de als onhoudbaar gevoelde term bijzin is niet met een werkelijke verbetering van inzicht gepaard gegaan. Het is gebleven bij een verandering van naam en niet van begrip. Ook bij Jespersen en zijn volgelingen blijft „clause" strikt beperkt tot die complexen van woorden die een subject en praedicaat bevatten en toch geen zin zijn.[1]) Wanneer echter de aanwezigheid van een grammaticaal subject en praedicaat niet langer het criterium vormt, dat ons doet besluiten om aan een complex van woorden de naam „zin" toe te kennen, dat bestaat er voor de onderscheiding van afhankelijke bijzinnen (subordinate clauses, propositions subordonnées) ook geen reden meer. Het bezwaar van de onderscheiding is bovendien dat het belangrijkste soms juist vervat is in de bijzin, zodat „de logische athankelijkheid precies het omgekeerde is van de grammaticale"[2])

De onderscheiding van hoofd- en bijzin levert vooral grote bezwaren op in de Indonesische talen. Zij kan daar nl. tot absurde consequenties leiden. In sommige gevallen lijkt het, oppervlakkig beschouwd, inderdaad mogelijk om een hoofd- en bijzin te onderscheiden. Bijv. *tatkala saja sampai kĕ Kaduhileud* (temporele bijzin) *sĕdikit*[2] *saja sudah pandai mĕmbatja huruf Arab* (hoofdzin): toen ik in Kaduhileud aankwam, kon ik al een klein beetje Arabische letters lezen. Vaak echter bestaan die z. g. bijzinnen slechts uit één enkel woord. Bijv.: *sangat sĕdih saja — ditinggalkannja:* ik was zeer bedroefd — toen hij mij verliet; *buruk muka — tjĕrmin aibĕlah*: als men lelijk van gezicht is — slaat men de spiegel stuk (fig. voor: de waarheid wil niet gezien worden); *mĕlihatnja — dia tĕrsĕnjum*: toen hij haar zag, glimlachte

[1]) Zo in recente tijd nog in het „Handbook of English Grammar" van Zandvoort (Wolters, 1946). De Amerikaanse linguïsten Bloch en Trager geven aan de term „clause" een geheel andere inhoud, nl. die van een phonetische groep of „Sprechtakt", zoals moge blijken uit het volgende: „Some sentences would be seen to contain only a single word (Go! Yes), others more than one. Among the latter kind, there would be some with one or several non-final intonations medially; each segment of a sentence bounded by these intonations we could then define as a clause" (Bloch and Trager, Outline of linguistic analysis, 1942). Uit het vervolg is mij evenwel niet duidelijk geworden hoe zo'n „clause" zich nu precies verhoudt tot de overige „syntactic units", te weten sentence en phrase (woordgroep). Dat is overigens niet te verwonderen als men bedenkt dat in dit werkje slechts 9 pagina's gewijd zijn aan syntaxis, tegenover 18 aan morphologie en 42 aan „phonetics" en „phonemics"!

[2]) Zo drukt Paul het uit (Prinzipiën, p. 275).

hij. Soend.: *indungna seuri bae — ngadenge*: zijn moeder lachte maar toen zij dat hoorde; *ĕmbung mah — ĕmbung bae*: als je niet wilt, nou dan niet. Men lette ook op de verdubbelingen met concessieve betekenis in het Soendaas en het Javaans: *hudjan*² — *rek indit bae*: ofschoon het regende, wilde hij toch vertrekken; *awan*² — *tĕka*: ofschoon het al laat was, kwam hij toch.[1]) Moeten we in dergelijke gevallen die honderden malen voorkomen, zowel in gesproken als geschreven taal nu ook van bijzinnen spreken? Bijzinnen bestaande uit één enkel woord dus? Men redt zich gewoonlijk uit deze moeilijkheden door het toepassen van de aloude ellipsen-redenering: het onderwerp van de bijzin kan worden verzwegen. [2]) Dat is evenwel een redenering welke uitgaat van het Nederlands.

Men zou kunnen opmerken dat elke grammaticale onderscheiding, dus ook die van hoofd- en bijzinnen, niet altijd even gemakkelijk is door te voeren. Het eerste is ongetwijfeld juist. Het doet er echter niet toe, zolang tenminste de onderscheidingen die men maakt inderdaad een onderdeel vormen van het systeem van de betreffende taal, d.w.z. het geheel van wetten die de taalstructuur beheersen, of m. a. w. zolang de onderscheidingen die men maakt op de een of andere wijze gesteund worden door het taalmateriaal zelf. Aan deze noodzakelijke voorwaarde voldoet de onderscheiding van hoofd- en bijzinnen nu echter juist niet. Zij is ontstaan uit een bepaalde, thans verouderde opvatting van de zin en kan niet meer gehandhaafd worden.

Laten we thans eens aan de hand van enige practische voorbeelden nagaan, hoe we sommige van de complexen van woorden die men gemeenlijk bijzinnen noemt moeten beschouwen. Nemen we als eerste voorbeeld de volgende, volkomen normale Maleise zin: *bĕrdjalan dipasar, kĕlihatanlah rupa2 barang*: als men op de passer loopt, ziet men allerlei goederen. Volgens de traditionele schoolse grammatica moet men deze zin ontleden in een vooropgeplaatste bijzin met weggelaten onderwerp (*bĕrdjalan dipasar*) en een hoofdzin *kĕlihatanlāh rupa2 barang*). Inplaats van deze onbevredigende verklaring wil

[1]) In het Maleis komt dezelfde constructie voor, maar dan gewoonlijk met praefix sĕ-: sĕbĕsar-bĕsar dosa manusia — Tuhan akan mĕngampuninja djuga: hoe groot de zonden der mensen ook zijn, God zal hun toch vergiffenis schenken.

[2]) In de Nederlandse schoolse grammatica noemt men een complex van woorden als (ik heb beloofd) morgen te komen wel een beknopte bijzin, „omdat zij in een normale bijzin kan worden opgelost" (Zie de Hartog, Ned. Spr.) Kiliaan spreekt bijv. van „voorwaardelijke bijzinnen waarin alle delen op één na verzwegen zijn." (Jav. Spr. p. 355)

ik deze zin ontleden in twee helften waarvan de eerste functionneert als subject en de tweede als praedicaat. [1])

Dergelijke „samengestelde" zinnen moeten dan worden beschouwd als te zijn ontstaan uit samenvloeiing van twee of meer nevengeschikte zinnen. Nog enkele voorbeelden: *tidak bĕrapa lamanja bĕrpĕrang, banjaklah jang mati dan luka*: er was nog niet erg lang gestreden of er waren reeds vele doden en gewonden; *tampak sĕorang, tampak kĕduanja*: als je de een ziet, zie je ze allebei; *djangankan mĕlawan, mĕmbantahpun ia tidak bĕrani*: laat staan dat hij zich verzette, tegenspreken durfde hij zelfs niet eens: *tiba dikamarnja, nampak kĕpadanja adiknja*: toen hij in zijn kamer kwam, zag hij zijn zusje.

Het is een reeds lang geconstateerd feit dat in de Indonesische talen een grote voorkeur bestaat voor perioden bestaande uit reeksen van korte zinnen. [2])

Voorbeelden hiervan te geven is overbodig; het verschijnsel is overbekend. Dergelijke gecombineerde korte zinnen nu kunnen onder bepaalde omstandigheden tot één geheel samensmelten. [3]) Vooral in de Bahasa Indonesia is de overgang naar ingewikkelder zinsbouw bijzonder duidelijk waar te nemen. Parallel hiermee loopt de ontwikkeling van allerlei verbindingswoorden uit elementen die oorspronkelijk en vaak ook nu nog andere functies hebben. Ik wijs bijv. op het gebruik van *sĕdang* en *tĕngah* in de betekenis „terwijl". Ook het gebruik van *djangan* (evenzo Soend. *ulah*) met de betekenis „opdat niet" is natuurlijk op dezelfde manier te verklaren. Maar ook van de andere Maleise verbindingswoorden zijn er vele aan vreemde talen ontleend en dus van betrekkelijk recente datum. Ik noem bijv.

---

[1]) Bij Uhlenbeck vinden we reeds een dergelijke beschouwing t.a.v. het Javaans. (Zie Uhlenbeck, Bekn Jav. Gr., p 101 vv.)

[2]) Onlangs in ander verband nog weer eens gereleveerd door Bijleveld (Herhalingsfiguren in het Mal., Jav. en Soend., p. 10). Inderdaad is in dit opzicht een duidelijk verschil waar te nemen met Westerse cultuurtalen. Men begaat hierbij echter nog wel eens de fout om Indonesische talen rechtstreeks te vergelijken met de min of meer gestandaardiseerde, sterk ontwikkelde verkeerstalen van het Westen. Stelt men ze echter naast gesproken volkstalen, dan blijken de verschillen lang niet zo groot te zijn.

[3]) Over de z.g. ontwikkeling van nevenschikking naar onderschikking heeft Gonda veel interessant materiaal uit allerlei talen bijeengebracht. Hij merkt o. a. op: „Hypotaktische zinsbouw zien we zeer dikwijls in historische tijd zich uit parataktische ontwikkelen. Er is een duidelijke samenhang met bepaalde culturele stadia: de gewone omgangstaal in de moderne talen kent belangrijk minder hypotaxe en relativa dan de schrijftaal". (Gonda, Indon. Relativa, Bijdr., dl 102).

bahwa, supaja, karĕna, hingga, kĕtika, mĕski, waktu, sĕbab, padahal. Ik wijs in dit verband ook op het woord *baru* dat in bepaalde omstandigheden equivalent kan worden aan Ned. vóór (dat): *lautan bĕsar harus disĕbĕrangi baru sampai*: men moet eerst de grote oceaan oversteken, voordat men aankomt. Deze zin wordt in dat geval met „doorlopende" intonatie en een slechts geringe pauze na *disĕbĕrangi* uitgesproken. Evenzo in het Bataviaas Maleis: *makan dulu baru pĕgi*: eet eerst voor je weggaat. Analoog hieraan is de ontwikkeling van *habis* in de betekenis na(dat) en *bĕlum* in die van voor(dat): *bĕlum sĕlĕsai pĕkĕrdjaan itu, pĕkĕrdjaan baru sudah datang pula*: voordat dat werk af was, kwam er al weer nieuw werk. Maar ook in het Soendaas vinden we tal van elementen die a. h. w. op de grens van verbindingswoorden zweven.

Bijv. *ngarah* en *ngadon* met finale betekenis: *tuluj bae ka tjai ngadon sibeungeut*: vervolgens ging hij naar de rivier om zijn gezicht te wassen; *gek maranehna diuk dihandapeun tjaringin ngarah teu katendjo ku nu ngaliwat*: zij gingen zitten onder de waringin opdat de voorbijgangers hun niet zouden zien; *sakitu* en *kadjeun teuing* met concessieve betekenis: *sakitu batur ribut teh, djongdjon bae ngadjĕlĕpĕng*: ofschoon de anderen druk in de weer waren, bleef hij maar stil liggen; *rek njoba ngawawuhan pandu*[2] *kadjeun teuing bapana teu rĕsĕpeun ge*: hij zou proberen met de padvinders kennis te maken, ook al was zijn vader er niet op gesteld; *urut* met causale betekenis: *kuring tjape pisan urut udar-idĕr teh*: ik ben erg moe van het rondlopen; *nĕpi ka* en *datang ka* met consecutieve betekenis: *manehna sok hambur pisan kana duit nĕpi ka teu bisa kukumpul keur pikahareupeun*: hij verkwist vaak veel geld zodat hij niet kan sparen voor de toekomst; *awakna njĕri datang ka teu bisa usik*: zijn lichaam doet hem zo'n pijn dat hij zich niet bewegen kan.

Ook de „relatieve bijzinnen" (attributive clauses) zullen we natuurlijk grammaticaal geheel anders moeten interpreteren. Bij deze soort van bijzinnen doet zich nl. de moeilijkheid voor dat het relativum, dat in een overeenkomstige Nederlandse zin niet gemist kan worden, vaak in het geheel niet nodig blijkt te zijn: *kĕtika itu tĕrdĕngar bunji ora .g mengĕtuk pintu*: op dat moment hoorde men plotseling iemand op de deur kloppen. Soend.: *njampak hidji nonoman keur njarita djeung dununganana*: hij zag een jonge man die aan het praten was met zijn baas. Jav.: *apa ana tledek ora bisa sinden?*: zijn er dansmeisjes die niet zingen kunnen? Men spreekt in dergelijke gevallen natuurlijk van relatieve bijzinnen met verzwegen

relativum. Dat is echter een vreemde redenering omdat de constructie zonder relativum vaak de normale geacht moet worden.[1]) Gonda wijst er in zijn bovengenoemde artikel op dat „Javanen en Maleiers nog andere middelen hebben om uitdrukking te geven aan dat wat wij door een relatieve bijzin te kennen geven." Ik noem in dit verband de Jav. constructies met *oleh* en de Soendase met *beunang*: *pitik olehku tuku wingi mati*: de kip die ik gisteren gekocht heb is gestorven; *rambutan beunang mĕlak bapa geus didjual*: de rambutan die vader geplant heeft is al verkocht .Het Maleis bezigt in dergelijke gevallen soms een constructie met twee asyndetisch verbonden substantieven: *rumah tumpangan kami ta' djauh dari sini*: het huis waar wij logeren is niet ver van hier; *buku karangan Suman banjak dibatja*: de boeken van Suman (die S. geschreven heeft) worden veel gelezen. Analoog hieraan zijn de constructies met *tĕmpat*: *tali tĕmpat bĕrgantung* [2]): de plaats waaraan men hangt (fig. voor: persoon van wie men afhankelijk is).

Verder staat het wel vast dat elementen als *jang, nu, kang* eigenlijk geen relativa zijn in de gewone zin van het woord en in ieder geval niet gelijk te stellen zijn aan pronomina relativa in moderne Westerse talen.

Wanneer we ons geheel en al losmaken van het begrip „relatieve bijzin", behoeven we het taalmateriaal niet langer geweld aan te doen en krijgen we een veel natuurlijker beschouwingswijze. Nemen we bijv. de Maleise zin: *masuklah sĕbuah kapal mĕmbawa 80 orang pĕladjar:* er kwam een schip binnen met 80 studenten, dan onderscheiden we hierin de (attributieve) woordgroep *sĕbuah kapal mĕmbawa* . . . . . , waarin *sĕbuah kapal* het eerste lid (de z.g. kern) en *mĕmbawa* . . . . het tweede lid vormt. Nog een voorbeeld van een dergelijke groep is bijv.: (*bĕrdiri dibawah pohon sĕbagai*) *anak ajam ditinggalkan induknja:* (hij stond onder de boom als) een kuiken

---

[1]) In de B. I. komt dit minder tot uiting door de sterke invloed van het Nederlands.

[2]) Het is eigenaardig dat men dit gebruik van *tĕmpat* altijd in Maleise grammatica's afzonderlijk besproken vindt alsof het hier een bijzondere constructie zou gelden die uitsluitend bij dit woord kan voorkomen. Spat behandelt het bij de betrekkelijke voornaamwoorden; Mees zegt dat het *jang* vervangt. Men heeft zich hier laten leiden door de vertaling in het Nederlands. Men vergelijke slechts: *rumah sakit tĕmpat saja bĕkĕrdja*: het ziekenhuis waar ik werk en *tjandi pĕninggalan orang Hindu* de tempels die de H. hebben achtergelaten. In beide gevallen hebben we te maken met dezelfde constructie.

dat door zijn moeder in de steek is gelaten. Verder constateren we dat in dergelijke groepen *jang* als verbindend element optreden kan. De woordgroepenleer zal hebben uit te maken in welke gevallen dit laatste noodzakelijk is en in welke dit facultatief of onmogelijk is. De functie die we op deze wijze aan *jang* toekennen komt beter overeen met de waarde van dit element. [1])

Dat dergelijke attributieve groepen zonder ligerend element vaak te verklaren zijn uit samensmelting van nevengeschikte zinnen, is duidelijk op te merken. Bijv.: *diburitan duduk bĕbĕrapa orang — mĕmbunjikan gamĕlan:* aan de achtersteven zaten enige mannen de gamelan te bespelen. Soend.: *aja hidji djĕlĕma — boga anak tilu*: er was eens een man die drie kinderen had; *itu aja hajam — euweuh buntutna*: daar heb je een kip zonder staart. Uitgesproken met een duidelijk pauze na de streep en twee afzonderlijke intonaties krijgen we twee korte, nevengeschikte zinnen. Laat men de pauze daarentegen vervallen en de stem doorlopen, dan hebben we te maken met één enkele zin.

Het zal na deze uitweiding wel duidelijk zijn dat de door Roolvink gemaakte onderscheiding tussen conjuncties en voegwoorden eventueel nog te verdedigen is, de onderscheiding tussen deze twee aan de ene kant en preposities aan de andere kant daarentegen niet te handhaven is, aangezien zij gebaseerd is op het onderscheid van hoofd- en bijzin. Trouwens ook wanneer we in zijn redenering blijven, valt er op deze onderscheiding nog wel het een en ander af te dingen. Op p. XIII vinden we een rijtje woorden opgesomd die volgens Roolvink uitsluitend de waarde en functie van prepositie hebben. Het zijn er dertien in getal, te weten *bagi, dari, dĕngan, di, had, kĕ, oleh, pada, tĕgal, tĕntang, tĕrhadap, daripada, kĕpada. Had* en *tĕgal* kunnen we uitschakelen, aangezien schrijver ze beide slechts éénmaal heeft aangetroffen en ze tegenwoordig in het geheel niet meer voorkomen. Van de resterende elf kunnen er vijf wel degelijk eveneens als conjunctie optreden (in de zin die Roolvink aan deze term hecht) te weten *dĕngan, oleh, tĕntang, daripada* of *dari*, zoals moge blijken uit de volgende voorbeelden: *tĕrbang kian kĕmari dĕngan tidak kĕdĕngaran bunji sajapnja*: hij vliegt heen en weer zonder dat het geluid van zijn vleugels te horen is; *hal itu disĕbabkan oleh tĕrlampau banjak hudjan turun:* dat is veroorzaakt doordat er zeer veel regen gevallen is; *atjap kali tĕrdĕngar kabar tĕntang orang*

[1]) Gonda spreekt van „het afzonderlijk stellende, determinerend-releverende *jang*". (O. C., p. 532)

kĕna ratjun karĕna makan tempe: vaak hoort men dat mensen vergiftigd zijn door het eten van tempe. Wat *daripada* betreft geeft R. zelf op p. 38 een voorbeeld waar we bezwaarlijk van een prepositie in de door hem daaraan gehechte zin kunnen spreken: *tĕrlalu amat gĕmpita bunjinja daripada kĕbanjakan ra'jat kĕindĕraan mĕngiringkan baginda itu*: enorm was het rumoer vanwege het feit dat zo vele onderdanen van het hemelrijk de vorst begeleidden. Evenzo wordt *dari* gebruikt.

Als we aldus constateren dat er in de grote massa van Maleise verbindingswoorden slechts zes uitsluitend de waarde en functie van prepositie hebben, terwijl de rest meerdere functies in zich verenigt, wordt de waarde van deze onderscheiding op zijn minst genomen uiterst twijfelachtig.

Tenslotte wil ik nog de volgende opmerking maken. Roolvink heeft zijn werk gesplitst in twee delen, in het eerste behandelt hij de preposities in het klassiek Maleis, in het tweede die in het moderne Maleis. De onderscheiding van klassiek en modern Maleis heeft, hoe vaag zij ook is, recht van bestaan. We moeten echter daarbij wel bedenken dat het materiaal dat ons voor de studie van het eerste ten dienste staat verre van betrouwbaar is; critisch uitgegeven teksten zijn er gelijk bekend maar zeer weinig. Dit bezwaar kan alleen enigszins worden opgeheven, wanneer we bij het onderzoek uitgaan van een grote hoeveelheid materiaal. Gaan we evenwel uit, zoals de auteur, van slechts vier teksten (en deze bovendien nog slechts gedeeltelijk), dan wordt de waarde van de resultaten natuurlijk belangrijk verkleind. Voor het moderne Maleis geldt hetzelfde bezwaar. Het lijkt me verder niet juist om het leesboek van Hooykaas, dat vrijwel uitsluitend vertaalde stukken bevat als bron te gebruiken. Voor het moderne Maleis is, dunkt mij, de keuze van geschikte teksten toch gemakkelijk genoeg.

Intussen wil ik niet de indruk vestigen alsof aan de arbeid van Roolvink niets te prijzen zou zijn. Het gekozen materiaal is met grote zorgvuldigheid en scherpzinnigheid bewerkt en geschift, zodat zijn werk toch, indien voorzichtig gebruikt, een waardevolle bijdrage vormt voor de studie van het Maleis. Wat de theoretische opzet aangaat, hiertegen kunnen gegronde bezwaren worden geopperd; we kunnen en mogen echter van de schrijver niet verwachten dat hij en passant met een nieuw grammaticaal systeem voor de Indonesische talen voor den dag komt.

A. A. FOKKER.

Nederlands-Javaans handwoordenboek, samengesteld door Dr Th. Pigeaud Uitgave van J B Wolters, Groningen-Batavia-C., 1948.

Door het verschijnen van het Nederlands-Javaans handwoordenboek, samengesteld door Dr Th. Pigeaud, heeft men een nieuw hulpmiddel bij vertalingen uit het Nederlands in het Javaans gekregen, van grote betekenis, vooral voor hen die vaak vertaalwerk uit het Nederlands in het Javaans moeten verrichten.

Het nut en de waarde er van kan pas goed uitkomen, indien het aan de praktijk wordt getoetst. Na het een tijdje gebruikt te hebben, kunnen wij gerust zeggen, dat het inderdaad voldoet aan het doel van den samensteller, vermeld in de voorrede. Kortom, het is een geslaagde poging!

Maar „ta' ada gading ta' retak", zegt het spreekwoord. Zo is het ook het geval met dit woordenboek. Naar mijn bescheiden mening in de hoedanigheid van iemand, die van huis uit Javaans denkt en spreekt, kunnen er nog wel enkele verbeteringen worden aangebracht.

Een woordenboek als dit draagt in het algemeen reeds een normatief karakter. Juist in verband hiermee wil ik het een en ander naar voren brengen, dat misschien de moeite waard is om in overweging te nemen.

Na een paar steekproeven te hebben genomen, vind ik er vertalingen, die m.i. niet normatief zijn, bijv. de woorden „afleggen, afnemen, afromen", die vertaald worden met het woord *ndjoekoek*. Voor ons, Javanen, heeft het woord *ndjoekoek* dezelfde waarde als *ndjoekok, ndjoekoet, ndjoemoek, ndjoepoet, ndjoepot*. Dit zijn woorden die tot een bepaald dialect of een bepaalde spreektaal behoren. Het algemeen beschaafd woord is *ndjoepoek*.

Voor het woord „afwennen" en voor andere woorden treft men de vertaling met het woord *bèn*, bijv. „afwennen", *nglantih* (*dilantih*) *bèn medot olèhé* (*anggènipoen*). Het woord *bèn* wordt door de Javanen in het algemeen beschouwd als een woord uit de minder verzorgde spreektaal. Daarvoor is het algemeen beschaafde woord: *karebèn*.

Hollandse of vreemde woorden, waarvoor geen aequivalent in het Javaans bestaat, worden in dit woordenboek omschreven of wel de samensteller fabriceert zelf het Javaans. Deze methode heeft haar voordelen, indien althans de omschrijving of voorgestelde vertaling door velen, vooral door de Javanen kan worden begrepen, want dat

betekent de verrijking van de Javaanse woordenschat. Ze heeft echter ook haar nadelen.

Ten eerste, de omschrijving wordt soms te lang en duister, bijv. „brand-assurantie", *tanggoenganing kapitoenan* (*asoeransi*) *samangsa kobongan*. (We zeggen doodgewoon: *asoeransi kobongan*). „Absolutisme", *pamaréntahing nata* (*ing-*) *kang sawenang-wenang ora* (*boten*) *wewaton angger-angger*. Zo zijn er gemakkelijk meer voorbeelden te noemen.

Ten tweede, zo'n omschrijving of pasklare vertaling komt soms niet overeen met de ontwikkeling van de Javaanse taal. Ofschoon deze in de laatste tijd sterk door de bahasa Indonesia verdrongen wordt, zodat ze zeer weinig gelegenheid heeft gehad zich te ontwikkelen in verband met de vooruitgang van de maatschappij, zijn er toch duidelijke tekenen kenbaar, die op veelvuldig gebruik wijzen van vreemde woorden met een bepaald begrip onder de Javaans sprekenden. Dus ofschoon aan de vreemde woorden omschrijvingen in het Javaans worden gegeven, gebruiken de Javanen zelf nog niet of nog nooit de woorden die daarin als een omschrijving of gefabriceerde vertaling worden gebruikt. Bijv. „dictator," (*ing-*)*kang mréntah wisésa* (dit is te poëtisch!); „demonstratie", *arak-arakan wong mropaganḍakaké*; „decentralisatie", *pentjaring pangoewasa*, enz. Zulke woorden zijn in het algemeen reeds verjavaanst tot: *ḍiktator*, *ḍémonsetrasi*, *ḍéséntralisasi*, enz.

Daarbij zijn ook nog andere bezwaren. Zulke vertalingen kunnen sterk een individueel karakter dragen, ze zijn dus met andere woorden nog niet algemeen en worden soms niet gemakkelijk begrepen en werken verwarrend, zoals bijv. „hoofdakte", *diplomah moelang kepala* (?); „hypnose", *toeroe préwangan* (?); „terreur, (schrikbewind)"; *papréntahan kang gora goḍa* (?); „overdruk", *tjaptjapan ḍéwékan* (?), „onschendbaar", *kalis ing toenḍes pandakwa* (?); enz.

Omtrent het gebruik van synoniemen, dit is in het algemeen bevredigend. Mij baserende op betrekkelijk vluchtige inzage kan ik toch zeggen, dat er maar heel weinig minder juiste synoniemen voorkomen, bijv. „aanblazen", 1 (blazen op een instrument) *ndamoni*. Ik geloof dat men hier beter *njeboel* gebruikt; „afschaffen", 2 (bedienden enz.) *motjot* (*dipotjot*). *Dipotjot* toegepast op ambtenaren is juist. Maar voor bedienden (baboe, djongos, katjoeng) gebruikt men nooit *dipotjot*, maar *diwetokaké* of *dilèrèni*. „Badkamer", *kamar manḍi*. Deze vertaling is goed, indien men daarmee de badkamer van een Europese of rijke Chinese woning bedoelt, maar van een prijaji's woning

— men moet niet vergeten dat 90 % van de Javanen door hun armoede geen „badkamer" hebben! — noemt men gewoonlijk *koelah*.

Een andere algemene moeilijkheid bij het samenstellen van zo'n woordenboek vormen met name de woorden of uitdrukkingen, die een vaste gevoelswaarde hebben. Het weergeven van deze woorden is inderdaad erg lastig. Woorden die in het Nederlands een sterke betekenis hebben, kunnen door de vertaling minder scherp worden weergegeven of omgekeerd. Hierover hoef ik niet verder uit te weiden. Echter wil ik terloops nog enkele woorden noemen, waarvan de betekenis naar mijn mening nog niet helemaal juist worden weergegeven. Bijv: „een sinecure hebben", *énak-énakan baé, kaparingan blandja ora toemandang gawé*. (Kan dit niet weergegeven worden door *énak-énoek*?). „Aartsdomkop", *bodo boendoe*. Misschien beter: *goblog*!

Behalve de bovengenoemde gevallen vind ik na een paar steekproeven hier en daar minder juiste vertalingen, bijv. „doodstil", *dedep njenjet* (beter: *sepi njenjet*); „lesrooster", *oeroet-oeroetaning lès* (beter: *pratélan woelangan* of *daptar woelangan*); „aarzelen", *tansah marep moendoer* (? ?) (beter: *tansah madjoe moendoer*); „aardgordel", *kenditaning boemi* (beter: *kenditing boemi*); „slapende honden wakker maken", *ngoedang sijoengé Batara Kala* (juister: *ngoetik-oetik matjan dédé*).

Niettemin, ondanks het feit dat men hier en daar nog wel verbeteringen zou kunnen aanbrengen, blijft het woordenboek zeer waardevol en nuttig.

W. J. S. POERWADARMINTA.

Robert von Heine Geldern, *Prehistoric Research in the Netherlands Indies.* In: *Science and Scientists in the Netherlands Indies*, edited by Pieter Honig and Frans Verdoorn. New-York City, 1945. P. 128-167, ill.

Een bijdrage van Von Heine-Geldern over de praehistorie van Indonesië, het moge nu een gedetailleerd onderwerp zijn of een algemeen overzicht, is altijd een gebeurtenis van belang.

In de eerste hoofdstukken gaat de schrijver na, wat er al zo gepresteerd is op dit gebied, sinds Rumphius in de tweede helft van de zeventiende eeuw voor het eerst melding maakte van „dondertanden" en bronzen celten. Doch het is eerst omstreeks 1920, met het optreden van Dr P. V. van Stein Callenfels, dat met systematische onderzoekingen een aanvang werd gemaakt.

Achtereenvolgens wordt nagegaan, wat de onderzoekingen hebben opgeleverd die zich bezig hielden met het mesolithicum en vroeg-neolithicum, waarbij terloops wordt opgemerkt, dat het mesolithicum geen overgang tussen het palaeolithicum en neolithicum voorstelt, doch in wezen een laat-palaeolithicum is dat tot in sub-recente tijden is kunnen blijven voortbestaan. Systematische onderzoekingen hebben zich het meest met deze twee cultuurperioden bezig gehouden en de reden ligt voor de hand. Aangezien zij veelal voorkomen in grotten of schelpheuvels, zijn zij gemakkelijk op te sporen. De kennis omtrent de opbouw en verspreiding van het mesolithicum en vroeger-neolithicum is daardoor belangrijk toegenomen. Maar die van het vol-neolithicum, de belangrijke periode die ook van grote invloed is geweest op de verdere ontwikkeling in Indonesië, stelt te leur, omdat de conclusies nog steeds te veel moeten berusten op oppervlaktevondsten.

Neolithische woonplaatsen zijn slecht bekend en nog nimmer goed onderzocht. Toch is het wel mogelijk geweest om in grove trekken de migraties vast te stellen van de Indonesiërs, door middel van de geografische verspreiding van de rechthoekbijl en andere cultuurgoederen. Aangenomen wordt op archaeologische gronden, dat hun stamland in het gebied ligt van de noordelijke Shan-staten, de Midden-Meklong en Laos. Behalve de stenen rechthoekbijl kenden zij reeds het pottenbakken, zij verbouwden rijst en gierst, fokten runderen en varkens, kleedden zich in geklopte boombast, bouwden rechthoekige paalwoningen, richtten megalithische monumenten op ter eere van de overledenen en bedreven het koppensnellen. Langs de rivieren

verplaatsten zij zich met eenvoudige cano's die voorzien waren van uitleggers.

Zeer belangrijk is, wat wordt verteld over de Bronstijd van Indo-China en de invloeden die deze cultuurperiode heeft gehad in Indonesië en het vroegste Chinese contact dat teruggaat tot de Vroege Han-periode ongeveer honderd jaren voor onze jaartelling.

Twee hoofdstijlen worden onderscheiden van thans nog bestaande primitieve kunst, die hun oorsprong vonden in prehistorische tijden. De eerste is voornamelijk een beeldende en monumentale kunst, die haar oorsprong vindt in het neolithicum. Deze kunst, in steen of nog meer in hout uitgevoerd vinden wij terug in de voorouderbeelden en reliefs van krijgsbedrijven, jachttaferelen, rituele handelingen of magische symbolen. Vooral op Nias bloeit deze kunst nog steeds.

De tweede stijl is voornamelijk ornamentaal en munt uit door fraaie dubbele spiralen en cirkels en de uitbeelding van mythische en huiselijke taferelen. Deze kunst, die thans nog levend is bij de Dajaks, Bataks, de Sa'dang-Toradja's en de Ngada's van Flores, heeft haar oorsprong gevonden in de Dongson Bronstijd van Indo-China.

Prehistorische invloeden van de eerste stijl zijn ook nog duidelijk waar te nemen in sommige Hindoe-Boeddhistische gebouwen en beelden.

Bij de ontdekking van het palaeolithicum op Java wordt stilgestaan en waar sommige geologen in gebreke zijn gebleven, wordt critiek niet gespaard. Hierdoor zijn de palaeolithische horizons nog vaag en hun betrekkingen tot de fossiele mens nog zeer problematisch.

Mijlpalen voor het praehistorisch onderzoek in de Indische Archipel zijn geweest, het tot stand komen vóór de oorlog van de driejaarlijkse congressen in het Verre Oosten, waarvan Van Stein Callenfels de geestelijke vader is geweest en de organisatie van de prehistorische collectie in het Museum van het Kon. Bat. Genootschap, dat eveneens aan het initiatief van Van Stein Callenfels te danken is geweest en welk werk met succes door Dr Van der Hoop wordt voortgezet.

Schrijver becritiseert terecht die onderzoekers, die verzuimd hebben om van hun veldwerk publicaties samen te stellen. Op de gevaren wordt gewezen, dat belangrijke prehistorische nederzettingen door industriële exploitatie voor de wetenschap verloren kunnen gaan, zoals dit met vele mesolithische schelpheuvels het geval is geweest. Door de Monumentenordonnantie van 1931 is het thans

mogelijk dit tegen te gaan en ook schatgraverijen door onbevoegden te voorkomen.

Belangrijke suggesties worden aan de hand gedaan, langs welke lijnen de onderzoekingen voortgezet kunnen worden. Aangezien de Oudheidkundige Dienst over te weinig personeel kan beschikken, dat bovendien door de enorme uitgestrektheden zich voor een te zware taak gesteld ziet, beveelt hij internationale coöperatie aan. Met een uitgebreide bibliographie, waaruit zelfs de meer ingewijde nog iets nieuws kan vinden, wordt deze uitstekende, rijk geïllustreerde bijdrage besloten.

H. R. VAN HEEKEREN.

F. D. K. Bosch, *De Gouden Kiem. Inleiding in de Indische symboliek.* Amsterdam-Brussel, Elsevier, 1948. 310 blz., 72 platen. 8°.

Er is over de Indische kunst, inclusief de Hindu-Javaanse, zo langzamerhand heel wat geschreven en men zou verwachten, dat wij er nu ook althans de hoofdzaken wel van kennen. Toch worden wij er ons telkens weer, en zeker door een boek als het hierboven genoemde, van bewust voor welke verrassingen wij nog steeds komen te staan. Dit komt in de eerste plaats door de onvolledigheid van ons materiaal, dat bovendien een uitvoerige voorbereiding vereist vóór het gereed is voor een dieper gaande bestudering. Maar het ligt toch meer nog in de ons ondanks alle studie nog zo vreemde gedachtenwereld, die wij door middel van de Indische kunst betreden. De Indische monumenten en sculpturen moeten immers niet slechts als kunstwerk worden beschouwd, maar ook als aangrijppunten om vandaar uit door te dringen tot de diepere gedachten, die zij in symbolische vorm vertegenwoordigen.

Men kan de symbolen en ornamentmotieven, waaraan de Indische kunst zo rijk is, op verschillende manieren bestuderen. Het is altijd interessant de vormvariaties van een bepaald motief, de makara, de slang, de monsterkop, naast elkaar te plaatsen, hun migratierouten te traceren en ze in verband te brengen met soortgelijke motieven elders, in Voor-Azië, China, Amerika, over de gehele wereld tenslotte. Van de Indische en Oost-Aziatische monsterkop, die de maan verslindt, leidt de weg, als men lang genoeg doorgaat, tot onze leeuwenkop met ring in de bek als deur- en ladeknop. De litteratuur over deze 'migrations des symboles' is omvangrijk en werd nog onlangs verrijkt met een nieuw werk: Combaz' „Masques et dragons en Asie" (Brussel, 1945). Men komt daarbij aan de hand van de symbolen tot belangrijke conclusies omtrent historische relaties, vormveranderingen of stylistische ontwikkeling. Men kan door van variant tot variant het motief te volgen tot de oudste tijden wellicht de oorspronkelijke betekenis ervan bepalen.

Daarnaast is er echter een andere methode, die het meer in de diepte dan in de breedte zoekt. Die, zoals Bosch hier doet, zich beperkt tot een samenhangend cultuurgebied — al is dat nog groot genoeg — en daar de symbolen in onderling verband en ze steeds confronterend met de gegevens van litteratuur en cultuurhistorie hun diepere zin tracht te hergeven. Een methode, die ongetwijfeld grotere

moeilijkheden en grotere risico's met zich brengt maar dan ook grotere winst kan betekenen.

Men kan daarbij als draad van Ariadne in het labyrinth der symboliek een willekeurig motief kiezen. De makara, waarover reeds veel materiaal is verzameld, leent zich daar zeer goed toe. Deze vormt dan ook het eerste punt, van waaruit Bosch ons in het gebied van de Indische symboliek binnenleidt en waarmee hij ons al direct in aanraking brengt met de hypothese, die hij daaromtrent ontwikkelt. Zijn betoog is geïllustreerd door een reeks van 72 platen met een veelvoud daarvan aan details uit de Voor- en Achter-Indische kunst en vooral ook uit de Hindu-Javaanse, waaraan op dit gebied sedert de instelling van de Oudheidkundige Commissie zoveel close-ups zijn gewijd. Alleen al enig bladeren in dit illustratie-materiaal geeft ons al spoedig een indruk van de ongewone inhoud van dit werk.

In vele van de bekende 'recalcitrante spiraal'- ranken van Borobuḍur vinden wij onze makara als beginpunt en bron van al deze kronkelingen, niet scherp te scheiden van de hem omgevende bladkrullen. Gaat men zijn geschiedenis in de loop der eeuwen na, dan zal men behalve 'zuiver dierlijke' vormen die soms aan een krokodil, soms aan een olifant of andere dikhuid dan wel aan een combinatie van een en ander doen denken, ook varianten vinden, die gedeeltelijk of geheel uit krullen en arabesken van een plantaardig karakter bestaan. Men heeft, te meer omdat de oudste bekende makara- vormen geheel dierlijk zijn, zich de gang van zaken zo voorgesteld, dat de makara gaandeweg opgelost is in vegetatie, dat bij wijze van spreken de tropische natuur vat heeft gekregen op het dier. We zien trouwens hetzelfde gebeuren bij tal van andere motieven, die van huis uit niets met de plantenwereld te maken hebben maar op den duur geheel of gedeeltelijk 'verstyleerd' worden. In feite is dit niet anders dan dat de verstyleerde delen een plantaardig karakter krijgen, dat wenkbrauwen, snor, ogen, kuif, etc. van bijv. een monsterkop in kroesende blaren en ranken veranderen. Hoe komt dit nu? Waarom wordt het dier tot plant? Wòrdt het eigenlijk wel tot plant, was het motief niet oorspronkelijk een plant of plantenorgaan, in welks grillige vormen men later een of ander fantastisch dier begon te zien? Betekent de verstylering niet, dat de plant tenslotte toch weer in zijn eigen rechten trad?

Bosch beantwoordt deze laatste vragen bevestigend en wijst ons op de opmerkelijke overeenkomst van de makara van het Borobuḍur-paneel met de vlak daarboven gelegen knoop (*parvan* geheten) van

de als recalcitrante spiraal zich ombuigende lotusstengel. Deze overeenkomst is niet toevallig, men ziet hem ook elders telkens weer, al liggen de vergelijkingsobjecten niet altijd zo vlak naast elkaar. In de oud-Indische kunst vinden wij zelfs de geheel dierlijke makara in de plaats van de knopen, die de lotusstengel-guirlandeband in geledingen verdelen, met de worteltjes van de knoop eronder! Duidelijker bewijs van de aequivalentie van knoop en makara kan men moeilijk verlangen. En waar de makara hier staat op de plaats waar rechtens de natuurlijke knoop behoort te staan, kan er geen twijfel over bestaan welke van de twee hier primair is. Na nog enkele andere motieven behandeld te hebben concludeert Bosch voorlopig (p. 41): „overal waar we in een volgend deel dezer studie theriomorphe vormen en tot vegetatief ornament 'verstyleerde' vormen van hetzelfde motief naast elkaar zullen aantreffen, zullen we gegronde reden hebben om te vermoeden dat ook dan aan de laatste de prioriteit toekomt." Op een andere mogelijkheid dan dit alternatief „plant uit dier of dier uit plant" komen wij na Bosch' opvatting te hebben weergegeven nog terug.

De zoëven genoemde andere motieven zijn de onderdelen van de makara-toraṇa, alias het kāla-makara motief. Is de makara de knoop van de lotusstengel dan ligt het voor de hand in de boogarmen de stengel zelf te zien en in het topstuk (kāla, juweel, etc.) de wortelknol (het *padmamūla*), waarvan deze stengel uitgaat. Er zijn bij het betitelen van de delen van de lotus overigens enige moeilijkheden, daar de lotus van de beeldende kunst niet helemaal overeenkomt met die uit de vijver. Wat in de iconografie voor lotus doorgaat is vaak ten rechte een waterlelie en bovendien trekt de lotus-uit-de-kunst organen van allerlei andere planten naar zich toe: blaren, ranken en ook de wortelknol van de waterlelie. De lotusstengel — eigenlijk is het de wortelstok — heeft in de beeldende kunst dus een knol, die de gewone lotus niet heeft.

Dit padmamūla blijkt nu bijzonder belangrijk te zijn als symbool. Het komt zowel in zijn natuurlijke vorm als in allerlei gesubstitueerde gedaanten telkens weer voor. Dit kan evenmin toeval of zinloos zijn als de grote rol, die de lotus in het algemeen in de Indische kunst speelt en die veel groter is dan men op het eerste gezicht zou vermoeden. De verklaring hiervoor kan ons de Indische opvatting omtrent het ontstaan van het leven verschaffen. Daarin neemt de lotus een centrale plaats in, bijv. als de cosmische boom welks stam oprijst uit de navel van een geslachtloos oerwezen. Deze navel

vervult hier dezelfde functie als het padmamūla in de beeldende kunst. In de teksten wordt hij gelijkgesteld met het levensbeginsel *Hiraṇyagarbha*, de „Gouden Kiem". Deze Kiem kennen wij echter ook uit cosmogonische voorstellingen van een geheel ander karakter. Deze spreken niet van een geslachtloos oerwezen, maar van twee oerkrachten in de natuur, in alle opzichten aan elkaar tegengesteld, een mannelijk en een vrouwelijk beginsel: de alles doordringende, uit louter licht en intelligentie bestaande vurige scheppingsadem en de chaotische massa der oerwateren. Op zichzelf is elk van deze onvruchtbaar. „Eerst als zij in verbinding met elkaar treden, wanneer de scheppingsadem ingaat in de wateren, voltrekt zich het grote mysterie: op dat ogenblik en op dat punt ontstaat het Leven, Hiraṇyagarbha, de Gouden Kiem genaamd, dat het begin en de oorsprong wordt van al het geschapene".

Dit levensbeginsel vinden wij dus behalve als kiem waaruit de cosmische lotus- 'boom' ontspringt ook als ontsproten uit de vereniging van het mannelijke en het vrouwelijke oerbeginsel. Als vrucht van beide draagt het beider essentie in zich, die wij kunnen aanduiden als *Agni* (aan welke vurige god scheppingsadem en kiem door verschillende associaties verbonden zijn) en *Soma* (in welke plant de essentie van de wateren, het amṛta, in haar krachtigste concentratie aanwezig is). Deze essenties doordringen van de Gouden Kiem uitgaande de gehele schepping, in steeds wisselende verhoudingen. Het overwegen van nu eens het ene dan weer het andere element bepaalt het karakter van al het geschapene en is de oorzaak van de eindeloze verscheidenheid in de wereld.

„De lotus is de wateren", zegt een oud-Indische tekst. Als typische waterplant is deze inderdaad de aangewezen vertegenwoordiger van de oerwateren. Is er ook een soortgelijke representant van de scheppingsadem? Men kan zich deze persoonlijk voorstellen als Prajāpati of als Brahmā, maar in combinatie met en als tegenstelling tot de wereldlotus vindt men de hemelboom, die in alle opzichten daarmee contrasteert: die in de hemel wortelt, al dan niet met stam en kruin naar beneden als 'inverted tree', en waaraan verder alle Agni-eigenschappen worden toegeschreven. Deze hemelboom is in aardse verhoudingen de açvattha (ficus religiosa) of de nyagrodha (waringin). Beide hebben deze eigenaardigheid, dat het parasieten zijn. Als een zaadje ervan valt tussen de takken van een andere boom ontwikkelt zich dat daar tot een woudreus, die tenslotte zijn voedster op de stam na overwoekert en verstikt. Ook de naar beneden hangende

luchtwortels van de waringin passen geheel bij de omgekeerde boom. De combinatie van de twee tot één geheel verenigde bomen leent zich — als wij afzien van de wijze waarop de vereniging tot stand kwam — uitstekend tot de weergave van de beide cosmische bomen, vooral als wij de onderste, voedende boom als lotus mogen denken. M. a. w. tot een symbolische uitbeelding van de beide oerkrachten, die in hun vereniging en samenwerking het goddelijke plan vertegenwoordigen, volgens hetwelk het Leven zijn scheppingswerk verricht. De hieraan ten grondslag liggende gedachte kunnen wij kortheidshalve als 'Boom-symboliek' aanduiden.

In zijn meest volledige vorm kunnen wij hiervan een ideale Grondvorm aannemen als hypothese, die in het vervolg van Bosch' betoog nader getoetst zal worden. Deze bestaat uit: beneden een padmamūla, waaruit aan de onderkant twee zijstengels en aan de bovenkant een groot aantal blad- en bloemstelen ontspruiten met in het midden één krachtige middenstengel of -stam. Op deze stam rust dewortel (het '*brahmamūla*') van de hemelboom met een tweetal zijtakken, een middentak en twee neventakken. Men kan deze Grondvorm behalve planair (met rechts en links een tak, etc.) ook ruimtelijk zien (met takken in 4, 8, 16, 32, enz. richtingen).

Dat deze Grondvorm inderdaad het goddelijke plan in de cosmos vertegenwoordigt blijkt mede uit het feit dat wij hem terugvinden in microcosmos en macrocosmos, alsook in de Indische classificatiestelsels. Wij noemen slechts enkele voorbeelden uit de mythologie: de éne Garuḍa tegenover de talloze nāga's, de 5 Pāṇḍawa's tegenover de 100 Kaurawa's, de 33 goden tegenover de talrijke asura's, zulks overeenkomende met de 1, 5 of 33 (4 + 1 en 32 + 1) takken van de hemelboom tegenover de talloze bloem- en bladstelen van de lotus.

Nu heerst in de Indische symboliek het principe van de substitutie. In connectie met de Grondvorm komt dit hierop neer, dat de diverse onderdelen daarvan, zoals padmamūla, stengel, parvan, stam, brahmamūla, etc., vervangen kunnen worden door symbolen, die hetzij in vorm, hetzij in hoedanigheden, hetzij — en dit bij voorkeur — in beide met deze organen overeenkomen. Komt òf de vorm òf het karakter te weinig met het te vervangen orgaan overeen, dan wordt het ontbrekende gecompenseerd: de als padmamūla-symbool wat te lange vis wordt zo buikig mogelijk voorgesteld. Ook kan het ene substituut van een Grondvorm-onderdeel door een ander vervangen worden op grond van 'identificatie met verzwegen derde' (t.w. het Grondvorm-element). Tenslotte kan de Grondvorm zeer verkort of

onvolledig worden weergegeven, zodat in feite dan slechts enkele onderdelen ervan blijven bestaan of gesubstitueerd worden.

Uit de grote verscheidenheid van substituten noemen wij er een aantal als voorbeeld. Substituten van het padmamūla kunnen zijn: de (eveneens ronde, waterbevattende) bloemvaas, waaruit soms een stam of zuil oprijst, potbuikige figuren, de lotusbloem, de schelp, het juweel, het çrī-teken. In het ruimtelijke beeld van de Grondvorm heeft het p.m. een vierdelige vorm, gesubstitueerd door de vier juweelpotten aan de voet van de hemelboom, de vier steungebergten van de Meru (de stam van de Lotus), de hoofdstad van het rijk waarvan de vier hoofdwegen uitgaan, etc. Aan de langgerekte vorm en het gladde oppervlak van de stengel (eigenlijk de wortelstok immers, de bladsteel is daarentegen hard en ruig) beantwoorden o.a. arm, tong, slang, slurf, rivier, vlam, etc. Als voornaamste symbool van het parvan ontmoetten wij reeds de makara, daarnaast de kidang en de nāga. De nāga heeft zijn vijfkoppige huif te danken aan analogie met de hand, die evenals deze een symbool is van het stengeluiteinde en dus equivalent aan de nāga is. Als symbolen van het brahmamūla vinden wij de leeuwenkop, de kāla, de zon en de zonnesymbolen, ook als deze zelf eigenlijk niets met de Boom-symboliek te maken hebben. Als substituten van het brahmamūla als bekroning van de stam (c.q. zuil of staf) komen voor: de omgekeerde kumbha, yakṣa-figuren, juweel, schelp, bol, rad, vliegenwaaier, zonnescherm e.d. Ten dele dus dezelfde substituten als voor het padmamūla.

De stam is meestal niet de gekronkelde lotusstengel, maar de rechte boomstam, als substituten waarvan wij o.a. de top van de wereldberg, de zuil, de lingga, de godenfiguur ontmoeten. De lingga op de berg, de lingga in de yoni, etc. vertegenwoordigen de stam, oprijzend uit het padmamūla (vandaar bijv. de vreemde stand van de lingga met de top naar boven). De stam kan met zijn kruin ook in natuurlijke gedaante voorkomen, bijv. in de gunungan, waarin het brahmamūla als kāla-kop aanwezig is tezamen met verschillende andere gesubstitueerde Grondvorm-elementen: het yoni-achtige voetstuk (padmamūla), de nāga's (stengels), vleugels (bladeren), enz.

Tenslotte vinden wij de stam of zijn substituten veranderd in een menselijke (goddelijke) gedaante. De boom werd al in de oudste Indische tijden met het goddelijke in verband gebracht, zowel met de eenvoudige boomgeesten, zoals yakṣa's en nāga's, als met de hoogste godheid of de voornaamste goden. Ook met den Buddha. Men vereerde de goden aanvankijk in boomgedaante, maar begon in de

eeuwen voor onze jaartelling, waaruit de eerste beeldhouwwerken dateren, hen in menselijke gedaante voor te stellen. In de latere godenbeelden vindt men nog verschillende eigenaardigheden, die aan deze gedaanteverwisseling herinneren: de Buddha onder de vijfkoppige nāga-huif, de veelhoofdige en veelarmige wereld van de Indische iconografie, de vervanging van het hoofd door de kop van een dier, door een opeenstapeling van hoofden, etc. Men kan dit alles terugvoeren op susbtitutie van de boom met zijn stam (lichaam), brahmamūla (hoofd, schedeluitwas, etc.) en takken (armen), waarbij getracht werd de anthropomorfe goden zoveel doenlijk in overeenstemming te brengen met de Boomvorm. Het gehele beeld kan men opvatten als een wensboom aan welks takken als bloemen en vruchten attributen en emblemen rijpen: aan de rechterkant 'mannelijke', puntige, rechte, hete, aan de linkerkant 'vrouwelijke', holle, kromme, koele. Zelfs kan men twee stijlen in de beelden onderscheiden: een 'lotus-stijl', rond, week en vrouwelijk zoals zoveel figuren van goden en hemelingen zijn, en de 'vanaspati-stijl', gedrongen, bonkig, woest en daemonisch. Dezelfde tegenstelling dus als die tussen het edele type en het geweldenaarstype van de wajang, resp. rechts en links van de ḍalang. Een fraai voorbeeld hiervan vinden wij in een relief van Tjaṇḍi Surawana, waar in de figuren van Bubukṣa en Gagang-aking het vanaspati- en het lotustype duidelijk gedemonstreerd worden resp. links en rechts van een boom: de gunungan, die uitdrukking geeft aan de gedachte dat de tegengesteld gerichte krachten in de natuur in wezen één zijn.

Bosch' uitgangspunt was een hypothese: de Grondvorm, geabstraheerd uit de kunst, als grondslag van de schepping en van al het geschapene, als sleutel tevens ter verklaring van de geestesvoortbrengselen, waarin de Indiër zijn voorstellingen omtrent deze scheppingsdaden vorm heeft doen aannemen. Ook wanneer wij, aldus de Schrijver, een brede marge openlaten voor dwalingen van allerlei soort en afmetingen is het aantal der door deze hypothese verklaarde verschijnselen groot geweest. „Zo groot zelfs, dat nu en dan het gevoel over ons kwam, dat het niet meer nodig was ons op weg te begeven om de Boom-motief-sleutel op onopgeloste vraagstukken te gaan beproeven, maar dat de vraagstukken als het ware eigener beweging zich bij ons aanmeldden om zich door de sleutel te laten openen". „Wanneer er waarheid ligt in de woorden: 'L'hypothèse se prouve par tout ce qu'elle explique', dan kan er slechts worden geconstateerd, dat onze hypothese deze proef heeft doorstaan".

Anderen zochten de oplossing in de macrocosmos en namen de Mahāmeru als spil van hun interpretatie van de Indische wereld- en levensbeschouwing. Bosch erkent de betrekkelijke juistheid hiervan, maar stelt tegenover een uit dode materie opgebouwd systeem zijn opvatting, „dat dit macrocosmische stelsel op zijn beurt in een nog oudere en diepere bodem wortelt, op zijn beurt de uitdrukking is van een systeem, waarvoor niet de dode materie de bouwstoffen heeft geleverd, doch dat van binnen uit bezield wordt door het Leven zelf. Het is het organisme van de Levens- en Wereldboom welks bewerktuiging tot voorbeeld van al het geschapene heeft gestrekt . . . "

Het voorafgaande overzicht van Bosch' hypothese kan slechts een zeer oppervlakkige indruk geven van de grote rijkdom aan gedachten en de veelzijdigheid der problemen, die in het kader van zijn beschouwingen ter sprake komen. „De Gouden Kiem" belicht een geheel nieuw aspect van de Indische kunst en leidt tot een groot aantal, eveneens geheel nieuwe interpretaties van iconografische figuren en ornament-motieven. De Schrijver geeft ons daarbij alle gelegenheid te constateren welk een scherp opmerker hij is door telkens weer onze aandacht te vestigen op details en bijzonderheden, die wij tevoren niet opgemerkt hadden of die we vanzelfsprekend waren gaan vinden. Dat wij daarbij wel eens verschrikt opkijken als de een na de ander van onze oude bekenden ontmaskerd wordt als representant van een lotusknol of van een knoestige boom, is dan ook geen wonder. We mogen echter niet vergeten, dat er aan die oude bekenden toch ook wel wat vreemds was, dat opheldering vereiste, al zagen we dat in de geregelde omgang niet zo goed meer. Bosch géeft ons hier een verklaring en een in een groot verband, waardoor de symbolen tezamen een diepere zin voor ons krijgen.

Er zijn zeker gevallen, die ons niet ten volle bevredigen. En toch is het zaak ook met onze voorzichtigheid voorzichtig te zijn. Het lijkt op het eerste gezicht wat ver gezocht een vliegenwaaier op een stok met een brahmamūla op een stam of stengel in verband te brengen. Maar waarom — het is een voorbeeld, dat in het boek nie in het geding wordt gebracht — golft anders van de vliegenwaaier van den Guru van Singosari een lotusstengel naar beneden? Is het wel nodig, zal men elders vragen, om de dikbuikige figuren als padmamūla-symbolen op te vatten? Is die ronde vorm niet eerder naar analogie van de eveneens auspicieuse watervazen gekozen?

(Bosch zou dit overigens nog als identiteit met verzwegen derde mogen opvatten). Maar hoe verklaart men dan de dikbuikige figuurtjes van diverse reliefs, waarbij lotusstengels uit mond, navel of oksels tevoorschijn komen? En zo zijn er vele andere gevallen, die op het eerste gezicht geen direct verband met de Boom-symboliek schijnen te hebben totdat een detail hier of daar toch weer nèt hun oorspronkelijke aard verraadt.

Men kan zich, hoe langer hoe meer geboeid door Bosch' betoog, gemakkelijk voorstellen dat ook de auteur zelf in de ban is gekomen van de grootsheid der perspectieven, die zich voor hem openden. Het is begrijpelijk, al behoeven wij hem hierin niet te volgen, dat zijn voorstelling daardoor een zekere eenzijdigheid heeft gekregen. Deze komt in tweeërlei opzicht tot uiting.

In zijn 'woord vooraf' stelt Bosch tegenover „de nauwgezette registratie en beschrijving van de oudheden uit een kunsthistorisch oogpunt" de studie der symboliek als „de wetenschap welke zich ten doel stelt, aan de Indische kunst de zinrijkheid te hergeven, welke haar eigenlijke betekenis en bestaansrecht uitmaakt". Hoe juist het ook moge zijn dat de Indische kunst voor een groot deel in dienst staat van de godsdienst en dat zij — hetgeen Bosch nogmaals overtuigend aantoont — doortrokken is van de symboliek, die haar leven geeft, toch kan men moeilijk ontkennen, dat zij even goed als elke andere religieuze en symbolische kunst toch ook, desnoods ongewild, k u n s t is. Met het traceren van vormvariaties en met de paspoort-signalementen van beeldhouwwerken, die wij onder het hoofd 'iconografie' plegen te geven, is men met dit aspect van de Indische kunst nog niet gereed. Zij vormen daarvoor evenzeer slechts de voorbereiding als voor het doordringen tot de symbolische betekenis. Met een echte kunsthistorische bestudering is nog slechts een eerste begin gemaakt. Willen wij het wezen van de Indische kunst leren begrijpen dan mogen wij ons inderdaad niet tot uiterlijkheden beperken, maar evenmin mogen wij haar karakter eenzijdig van de kant van de symboliek benaderen.

De centrale betekenis van lotus en hemelboom, van de Grondvorm in al zijn gedaanteverwisselingen, van het principe der substitutie heeft Bosch ons duidelijk voor ogen gesteld. Toch zou de lezer zich gemakkelijker gewonnen geven — het is alles nieuw genoeg om enige strijd te kosten — en zouden de hoofdgedachten van het betoog gemakkelijker verwerkt kunnen worden indien meer plaats was opengelaten voor andere wegen tot inzicht in de Indische

symboliek. Bosch vestigt enige malen de aandacht op het voorlopig karakter van zijn werk, maar men krijgt de indruk dat hij dit voorlopige en voorbereidende meer ziet in een onvoldoende uitgewerkt zijn van de Boomsymboliek-gedachte dan in een te weinig aansluiting zoeken aan andere opvattingen. Zoals het boek thans is worden wij meer dan nodig of gewenst schijnt voor de keuze gesteld om de Boom-symboliek voor 100 % als principe van de Indische symboliek te aanvaarden of niet. Een derde mogelijkheid wordt niet gegeven. Toch schijnt het mij nodig deze bij het lezen wel degelijk voor ogen te houden.

De Indische symboliek kan moeilijk anders dan uiterst gecompliceerd zijn, even rijk aan verschijningsvormen en wisselwerkingen daartussen als Hindoeïsme, Boeddhisme en de gehele verdere Indische cultuur. Temeer omdat 'Indisch' hier het gehele Indische cultuurgebied omvat: Voor- en Achter-Indië, de noordelijke randgebieden, de Archipel in de Hindoe-Javaanse tijd. Een ideaal gebied voor de bestudering van acculturatie-problemen. Zo ergens, dan mag men hier het samenvloeien van ideeën en ontwikkelingslijnen ook op het gebied van de symboliek verwachten. Het doet ons dan ook vreemd aan, dat in het betoog van Bosch, zelf een van de voormannen op dit gebied, hiermee zo weinig rekening is gehouden. Dat m. a. w. — op één uitzondering na — de mogelijkheid, eigenlijk toch wel de zekerheid, dat Grondvorm-symbolen en symbolen uit een andere sfeer van symboliek naar elkaar toe zijn getrokken, niet besproken wordt.

Wij keren nog even terug naar Bosch' uitgangspunt: de makara en het parvan, waarbij hij ons voor het dilemma stelt: ontstond de plantenwoekering uit het siermotief òf „heeft de Indiër in de stengelknoop met zijn als kaken gevormde steunbladen de kop van een monster met geopende muil gezien, welk beeld vasthoudend hij de kunst in het bezit heeft gesteld van een motief, dat zich overal liet gebruiken waar de behoefte zich voordeed om het waterelement in een adequaat-symbolische gedaante, de gedaante van een mythisch watermonster uit te beelden"? Dus plant uit dier òf dier uit plant, en in dit laatste geval een tevoren niet in de Indische kunst of mythologie voorkomend monsterdier, afgelezen uit de grillige vormen van de plant. Is er echter niet nog een andere mogelijkheid: dat men door de parvan-'kaken' herinnerd werd aan een fantastisch dier, dat men al wèl kende, de in vele variaties in de Indische kunst voorkomende makara? M. a. w. een geval van contaminatie van

twee symbolische figuren zonder de noodzaak de ene uit de andere te behoeven af te leiden [1]). „Te behoeven", want het andere, de mogelijkheid van contaminatie, levert voordelen op, die bij een uitsluitend moeten herleiden van symbolen tot elementen van de Grondvorm ontbreken. Wij behouden dan de vrijheid de ontwikkelingsgeschiedenis van de makara van de oudste tijden in Voor-Indië tot in de Hindoe-Javaanse kunst te volgen zonder zozeer aan de lotusknoop-vormen gebonden te zijn, dat we de historische volgorde geheel moeten loslaten (zoals bijv. in fig. 5 op p. 29 geschiedt). Wij kunnen de mogelijkheid overwegen, dat de makara en andere motieven eventueel uit een geheel andere sfeer naar de Boomsymboliek zijn toegetrokken en daardoor rekening houden met andere opvattingen, die vaak van een geheel ander gezichtspunt uitgaan maar waarvan wij in de loop der jaren de waarde hebben leren inzien: met Voor-Aziatische relaties, met de overeenkomst met Chinese motieven, met oud-inheemse invloeden, met de resultaten van de onderzoekingen van Rassers e. a.

Slechts éénmaal, naar ik meen, wordt duidelijk uitgesproken dat op een bepaald punt contaminatie plaats heeft gehad: als de zon als brahmamūla-symbool optreedt (p. 166 omg.) waarbij „ook de sferen van symboliek, waarvan (deze) beide bolvormige lichamen (zon en mūla) het middelpunt vormden, in contact met elkaar kwamen en geheel of ten dele met elkaar samensmolten en dat dit weer tot het ontstaan van velerlei identificaties, contaminaties en hybridiseringen tussen zon- en mūla-symbolen onderling heeft geleid". „Want niet alleen het mūla, ook de zon heeft van oudsher het middelpunt van een omvangrijk en rijk geschakeerd complex van mythische en symbolische voorstellingen gevormd." Het komt ons voor, dat hetzelfde mutatis mutandis gezegd zal kunnen worden van verschillende andere symbolen.

Als voorbeeld van een te extreem doorvoeren van de interpretatie door middel van de Grondvorm dient te gelden hetgeen gezegd wordt over de 'herteboog' (p. 148 vv.). Wij kennen deze variant van de makara-toraṇa van Oost-Java en Bali, uit Achter-Indië en een enkele keer uit China. Niet uit Midden-Java en Voor-Indië. Bosch zelf heeft hiervoor indertijd de bijzonder aantrekkelijke verklaring gegeven, dat de herteboog zou behoren tot het voorhistorische Austrische

[1]) Waarbij hier de makara binnen de sfeer van de lotus-symboliek getrokken werd, het omgekeerde zal men elders kunnen opmerken.

cultuurbezit, waaruit hij in verschillende landen aan de oppervlakte is gekomen, in het een wat vroeger, in het ander eerst na het verzwakken van het Voor-Indische element. Een aardig voorbeeld, zou men zeggen, van het samentrekken van Voor-Indische en oudinheemse motieven, als de makaraboog door de herteboog wordt vervangen of ermee gecombineerd wordt. Bosch wijst nu echter op de affiniteit tussen de antiloop en het parvan zowel in vorm als in aard en concludeert dat dus „het herteboogmotief in India uit de aldaar tot ontwikkeling gekomen Boom-symboliek ontstaan moet zijn en van daaruit zijn weg naar Achter-Indië en de Archipel heeft gevonden, zij het ook dat de originele voorstelling tot dusver in het land van oorsprong zelf nog niet is teruggevonden." Vergeleken bij zijn vroegere opvatting lijkt ons deze nieuwe verklaring geen vooruitgang.

Het is, de bovengenoemde bezwaren samenvattend, bepaald te betreuren, dat Bosch zich tot taak heeft gesteld aan te tonen, dat de Boomsymboliek niet slechts een centrale plaats inneemt in het geheel der Indische symboliek, maar dat zij daarin een alles beheersende rol speelt. Het eerste is reeds een grote winst voor ons inzicht in de Indische kunst en gedachtenwereld. Om het tweede aannemelijk te maken moet hij meer bewijzen dan mogelijk schijnt en dan de lezer van hem verwacht. Daardoor mist hij het volle overtuigingsvermogen, dat hij anders ongetwijfeld gehad zou hebben. Wij voelen dit bijv. sterk in het reeds even genoemde loslaten van elke chronologische volgorde. Dit is wanneer men in alle consequenties vasthoudt aan het primair stellen van plantaardige symbolen, waaraan alle andere motieven ondergeschikt worden gemaakt, onvermijdelijk. De chronologische volgorde der variaties is daarmee immers niet of niet voldoende in overeenstemming. Bosch verwerpt dan ook principieel de opvatting, dat ontwikkeling een reeks van chronologisch op elkaar volgende en genetisch in elkaar overgaande vormen van hetzelfde motief zou moeten zijn. In plaats daarvan gaat hij uit van een grondvorm van het motief, waarvan uit onafhankelijk van elkaar zich een aantal in meerdere of mindere mate daarvan afwijkende vormen ontwikkelen, die men dan al naar de graad van evolutie, die zij vertonen, op een rij kan zetten. Ze vertegenwoordigen dan telkens een verder stadium zonder dat het ene zich uit het andere ontwikkeld heeft en staan los van de chronologische volgorde. Een Midden-Javaanse vorm kan meer op de grondvorm van het motief lijken dan een vele eeuwen oudere oud-Indische, een Khmerse weer wat meer dan een uit de Gupta-tijd, etc. De enige schakel tussen

deze vormen is de gemeenschappelijke afstamming uit de ene grondvorm, waarin alle verschijningsvormen van het motief in kwestie in potentie aanwezig zijn.

Deze redenering herinnert ons aan die, welke ten grondslag ligt aan de bekende „Hypothese omtrent den oorsprong der Hindoe-Javaansche kunst", door Bosch in 1919 opgesteld. Ook daar gaat hij uit van een soort grondvorm, ditmaal voor de Indische kunst in het algemeen: de canonieke voorschriften voor beeldhouwer en bouwmeester. Het ontstaan van de Hindoe-Javaanse kunst schrijft hij toe, niet aan de invloed van bepaalde concrete Voor-Indische kunstscholen maar aan het feit dat ook op Java de Voor-Indische voorschriften, door Javanen, werden gevolgd. Dit verklaart dat onafhankelijk van de Indische scholen op Java een kunst tot stand kwam, die duidelijke verwantschap vertoont met de Voor-Indische en toch ook weer anders is.

Er zijn tegen deze voorstelling van zaken verschillende bezwaren aan te voeren, waarvan voor ons geval het volgende van belang is. Ook als op Java de bedoelde voorschriften gevolgd zijn — hetgeen door Bosch voor het eerst en overtuigend is aangetoond — dan kunnen deze er zeer goed door middel van de invloed van een of meer van de Indische richtingen gekomen zijn. Dat deze invloed — van Amarāwatī, de Gupta-tijd, Nālandā, etc. — er geweest is, weten wij immers. Het feit van het volgen der voorschriften is volkomen juist, de conclusie die eruit getrokken wordt, kunnen wij in de gegeven vorm niet onderschrijven.

Hetzelfde is o.i. met de grondvorm van de verschillende motieven of van de Boom-symboliek in het algemeen het geval. Deze kan nog bezwaarlijker dan de overgeleverde voorschriften in abstracto van India naar Java of elders overgebracht worden. Zij moet meegekomen zijn met de „kunstenaarstradities", waarvan wij er boven enkele noemden. Het is dan ook niet zonder meer de grondvorm van een motief, die als Idee opvonkt in de geest van den beeldhouwer hier of ginds, maar (wil men: daarnaast) zeker ook bepaalde concrete verschijningsvormen van de Boom-symboliek, bepaalde vormvariaties van makara of godenbeeld, etc., die overgebracht worden en in hun nieuwe milieu als voorbeeld dienen of invloed uitoefenen.

Een schema van de gang van zaken als dat op p. 114, waarbij los van elkaar uit de ene abstracte grondvorm telkens nieuwe vormvariaties ontspringen, is m. i. dan ook veel eenvoudiger dan de gecompliceerde werkelijkheid. Het mist daardoor tevens de bewijskracht

om aan te tonen, dat wij ons niet behoeven te storen aan de historische volgorde en relaties. De enige, voor zover mogelijk, objectieve maatstaf lijkt ons nog steeds de chronologische volgorde der motieven. Als de theorie niet met deze feiten in overeenstemming is, kunnen wij ons niet van de feiten ontdoen, maar moeten wij de theorie daarmee in overeenstemming brengen. Dit kan, dunkt ons, door niet alle feiten met de Boom-symboliek te willen verklaren, maar op de voorgrond te stellen dat de Indische symboliek een gecompliceerd weefsel is, waarin uit verschillende richtingen draden en kleuren verweven zijn. De Boomsymboliek, te consequent doorgevoerd, zal voor velen in het licht van wat zij als feiten zien onaanvaardbaar zijn. Te midden van andere leidmotieven kan zij de plaats innemen, die haar met ere toekomt.

Het is niet toevallig als Bosch' „Hypothese" van 1919 ons in gedachten komt. Ondanks het verschil van onderwerp en de afstand in tijd verraden beide werken duidelijk dezelfde hand. „De Gouden Kiem" getuigt van dezelfde heldere blik, dezelfde — na dertig jaar — even oorspronkelijke visie. De „Hypothese" zal nog thans door ieder Indisch archaeoloog met vrucht gelezen kunnen worden, zij heeft ons beeld van de Hindoe-Javaanse kunst grondig helpen veranderen en toch . . . bleef zij in zekere zin „de hypothese van Bosch", werd zij niet in al haar consequenties aanvaard en in het geheel van onze opvattingen opgenomen. Ook de „Gouden Kiem" is een werk van een sterk persoonlijk karakter, geschreven uit de overtuiging een goede zaak te dienen: ons de ogen te openen voor nog een andere dan de uiterlijke schoonheid van de Indische kunst. Ook wanneer wij van de weg, die Bosch ons daarheen wijst, nog wel eens afdwalen om ook andere paden te betreden, zullen wij telkens wanneer wij hem weer een eind weegs volgen er dankbaar voor zijn, dat hij ons het toverbos getoond heeft en voor het vele schone en verwonderlijke, dat hij ons in zijn woorden heeft vertolkt.

A. J. BERNET KEMPERS.

Balische bezweringsspreuken

door

J. L. SWELLENGREBEL

Onder de verschillende groepen van spreuken, litanieën en gebeden die men op Bali kent, heeft men ook de *sesapaan* (soms ook *penjapaan* genaamd). Dit zijn meestal spreuken om dreigend gevaar af te weren, om de overtreding van taboe's ongevaarlijk te maken en boze voortekenen te bezweren; onder de groep komen er echter ook voor die heil oproepen. De onderscheiding is trouwens slechts zeer betrekkelijk, immers, een heilbrengende ceremonie, die wordt nagelaten, levert gevaar op, een onheilbezwerende, die werkt, heil.

De meest voor de hand liggende afleiding van de term is wel van *sapa*: vloek, vervloeking (Skr. *çāpa*). Dit komt met het bezwerende karakter goed overeen. Meestal echter heeft de spreuk de vorm van een toespraak: men richt zich tot een, vaak met name genoemde, grootheid of macht. Daarom kan men zich afvragen of niet aan de afleiding van *sapa* = wie, de voorkeur moet worden gegeven. Daarvan komt nl. de vorm *njapa* voor, die betekent „iemand toespreken", „een gast welkom heten" (letterlijk: „vragen wie de vreemdeling is"). Het is zeer wel mogelijk, dat bèide grondbetekenissen in de geest dergenen die de term bezigen, samenvallen en de opvatting van de term beïnvloeden. — De *sesapaan* hoort men ook wel met een minder technische term aanduiden: *utjapan* („uitspraak", „gezegde", „spreuk").

De *sesapaan* zijn, in tegenstelling met vele andere formules en gebeden, niet het prerogatief van brahmaanse priesters of tempelpriesters; ze worden door gewone leken gebezigd, ook wanneer zij bij bepaalde ceremoniën, zoals driemaanden-feest, begrafenis, of lijkverbranding, voorkomen. Men vindt er dan ook geen geleerde theologie in en slechts zelden namen van de goden van het Hindoese pantheon; des te meer echter uitdrukkingen en gebruiken, die de indruk maken uit een vèr verleden te stammen en met zeer oude opvattingen verweven te zijn. Die opvattingen na te speuren is vaak niet meer

mogelijk. Verschillende der spreuken worden niet algemeen meer toegepast. En ook als dat nog wel het geval is, zijn ze voor de gebruikers zelf doorgaans wel van ouds bekende, maar niet meer begrepen zaken.

De houding tegenover deze spreuken, niet alleen bij de moderne jeugd maar ook bij meer ouderwets-gezinde Baliërs, doet vaak denken aan de reacties die men in Nederland aantreft tegenover gebruiken als „afkloppen", aansteken van drie sigaretten met één lucifer, enzovoorts. Men spreekt er onachtzaam, soms spottend over, maar vrijwel iedereen kent de betreffende gewoonte en de bedoelde spreuk. Velen zullen er gebruik van maken bij voorkomende gelegenheid. Het is met sommige dezer *sesapaan* als met andere oude volksgebruiken en „bijgeloof": vóór zonsondergang voelt men zich er boven verheven, ná zonsondergang past men ze toe!

De hieronder volgende verzameling maakt natuurlijk geenszins aanspraak op volledigheid. Men kan nog veel meer verzamelen op dit gebied en het aantal varianten zal wel ongelimiteerd zijn, ook al blijken vele spreuken een tamelijk vaste vorm te hebben, die men in verschillende streken van het eiland tegen komt. Om niet „le mieux l' ennemi du bien" te laten zijn, meende ik goed te doen maar met het mij nu bekende te beginnen.

De volgorde, waarin ik de *sesapaan* ter wille van de overzichtelijkheid rangschikte, is de volgende: (I) spreuken die allerlei gebeurtenissen van het menselijk leven en sterven, en (II) van de dodenverzorging begeleiden, (III) spreuken ter bezwering van ongunstige voortekenen, taboe's en onheilen en (IV) die ter verkrijging van vruchtbaarheid en voorspoed. — In de bijlage treft men de Balische tekst aan met eventuele varianten en opgave van de plaats van herkomst der zegslieden.

I. Wanneer een bevalling zeer lang duurt, kan men het kind aanmanen om niet zo te treuzelen, met de woorden: „Kom vlug naar buiten, waartoe toef je daar in het donker, kom naar buiten, zoek het licht, hetzij je een jongen of een meisje bent" (1). Wil de nageboorte niet komen, dan zegt men: „Gauw wat, broertje [1]) achterna naar buiten; hier is in ruil de vagina van een koe en van een karbouw" (2),

[1]) De tekst heeft *adiné* (je jonger broertje). Meestal echter beschouwt men het kind als de oudere broeder van de nageboorte, zoals ook in de volgende spreuk het geval is. Bij navraag hield de zegsvrouw echter vol, dat in deze *sesapaan* steeds van de *adiné* sprake was.

terwijl men het hoofd van de kraamvrouw met een bolle gevlochten deksel (*kekeb*) bedekt houdt. Een Usada geeft een dergelijke spreuk, in de wat ouderwetser taal die bij een Usada past: „Er in of er uit, volg je oudere broeder, (volg) het vruchtwater" (3). Is de nageboorte er, dan moet hij begraven worden onder het uitspreken van de formule: „Heer Sempulung kwel (het kind) niet, beschouw (het) als broeder" (4).

Een vrouw wier kinderen allen kort na de geboorte zijn gestorven, wil de haar blijkbaar ongunstig gezinde machten bezweren. Daartoe wordt de eerstvolgende baby in een bak van arèn-blad op straat zogenaamd te vondeling gelegd. Men laat het dan opnemen door een ander, die daarbij moet zeggen: „Hé, daar vind ik me een kind. Dat zal ik maar mee naar huis nemen. Maar ik zal het eerst bij NN (de naam van de werkelijke moeder) onderbrengen om gezoogd te worden", en in het huis van de moeder: „Zeg, ik wil een kind bij je onderbrengen. Je moet mijn kind goed opkweken" (5).

Is het kind drie maanden oud, dan wordt er een feest gevierd waarbij onder andere hoort, dat men met een ei op een rijstblok tikt en zegt: „NN heeft een stenen lichaam, het jongske heeft een lichaam als een ei" (6). — Het volgende feest in het leven van het kind is de eerste jaardag, als het zes Balische maanden oftewel 210 dagen oud is. Dit feest, zoals een brahmaanse familie in Batuan 't vierde, vindt men beschreven en afgebeeld in: G. Bateson and M. Mead, *Balinese Character* (New-York 1942), pl. 84, 85. Bij het aanbieden van de *tepung lawar* offers, o. m. bevattende *dapdap*-bladeren, gele rijst, curcuma en as, legt men de handen van het kind op een *tulung urip*, [1]) onder het uitspreken van de volgende heilspreuk: „Je leven worde sterk: moge je beenderen van ijzer zijn, je spieren van ijzerdraad, je huid van roodkoper, je bloed bitter, [2]) totdat een stok kan zijn afgesleten tot (de lengte van) een nerf, ja totdat de eenden hanensporen hebben, de grote rijstblokken takken krijgen en de kleine rijstblokken uitbotten, tot de kwartels staarten hebben (uitdrukkingen als ons „met St Juttemis, als de kalveren op het ijs dansen"). Allen, zelfs de rode mieren zullen je te hulp komen. Moge je kerngezond

---

[1]) Een tekening hiervan vindt men in mijn artikel over „Een vorstenwijding op Bali" (Med. Rijksmus. v. Volkenk te Leiden, no. 2 pl. 6, fig. 8).

[2]) Wat het nut of de betekenis van „bitter" bloed is ontgaat me weer eens. Volgens sommigen betekent het iets, dat nooit gebeuren kan; volgens anderen is het een gunstige eigenschap, want dan lusten daemonen en weerwolven het bloed niet.

en zeer welvarend zijn" (7). Als het kind de *tetebus* (een streng witte draden) om pols en oor gehangen krijgt, zegt men, volgens sommigen: „Een draad als armband, de levensduur als een armband (dus zonder einde); (hoe) korter de draad, (hoe) langer het leven....., tot de stenen uitbotten. Bij het op weg gaan (bedoeld is: geboren worden) treft ge een wrak van een prauw aan, om allerlei kostbaarheden uit op te rapen. Zo gaat ge zonder iets op weg, maar komt aan, lasten torsend onder de arm, op de heup en op het hoofd" (8). Tevens kan bij deze eerste verjaardag het kind van bedreigende machten worden losgekocht op de volgende wijze. De moeder neemt een pisangbloem (*pusuh*) als een baby in haar arm, terwijl de vader een blaasroer, gevuld met dunne chinese duiten (*pipis kotji*) in de hand houdt. De moeder geeft de pisang-bloem uit handen, in ruil voor het kind, met de woorden: „Mag ik nu mijn kind hebben? Neem in ruil daarvoor dit geld, dat aan het blaasroer hangt" (9).

Eén van de andere belangrijke gebeurtenissen in het kinderleven is het tanden-wisselen, want de status van een kind met melktanden is een geheel andere dan die van een kind dat gewisseld heeft. Valt er een ondertand uit, dan moet men die op het dak werpen; een boventand hoort daarentegen onder een neut van de *balé* te worden begraven [1]). De bijbehorende spreuk is: „Kom, laten er gauw ijzeren tanden groeien". Blijft desalniettemin de nieuwe tand lang weg, dan dient het volgende. Men zoekt wat rattendrek, stopt die in het gat en zegt: „Kom laten ze snel groeien en scherp worden als rattentanden" (10). Uit de dessa Bandjar (in Noord-Bali een 15 K. M. ten Westen van Singaradja) wordt nog een vrij duistere spreuk opgegeven, „voor een kind, dat nog niet gewisseld heeft". Men wuift het de essentie van een offer toe, met de woorden: „Wel NN, we wuiven essentie toe, opdat 108 zielen naar huis terug keren opdat ze niet blijven steken in de....., in de struiken" (11).

Dat het kind door vele gevaren wordt bedreigd, ook als alle ceremoniën naar behoren worden volvoerd, spreekt voor Balische ouders van zelf. Gelukkig staan daar vele bezweringen tegen-

---

[1]) Ook over dit gebruik zijn de geleerden het hier niet eens. Mijn éne zegsman vond de in de tekst gegeven handeling heel logisch: de ondertand moet immers naar boven, de boventand naar beneden groeien. Even „logisch" is echter de redenering, waarmee een andere zegsman het tegengestelde gebruik aannemelijk zocht te maken: ondertanden zoeken natuurlijk steun van omlaag, boventanden van omhoog.

over. Heeft men het mee naar de rivier genomen om te baden, dan moet men het daarna een paar maal in de lucht gooien en zeggen: „Op en neer, op en neer, opdat de stuipen verdwijnen"(12). Dezelfde handeling komt voor onder het uitspreken van de volgende woorden: „Schudt de bambukokers op en neer, op en neer, opdat ze spoedig volwassen en lang worden, schudt de zeilen op en neer, op en neer, opdat ze spoedig volwassen en groot worden"(13). Dit versje is in de vorm van een *bladbadan*, de regels één en drie, twee en vier rijmen in het Balisch op elkaar, als bij een pantun. Volgens mijn zegsman hebben we hier slechts te maken met een spelletje, zonder enige bedoeling. In verband met de voorgaande spreuk echter is het wel zeer waarschijnlijk, dat het oorspronkelijk een diepere zin heeft gehad. — Gaat men uit met het kind op de arm, dan smere men het eerst wat houtskool tussen de wenkbrauwen of achter het oor, met deze spreuk: „Heer Brahma, ik smeek U om een afweermiddel, opdat het mijn kind wel ga onderweg". Men kan de bede echter in plaats van tot Brahma ook tot de *dapdap* of *dadap* (Erythrina Spp.) richten. Deze boom speelt een rol bij allerlei ceremoniën en wordt tot de *kaju sakti* (wonderkrachtige bomen) gerekend. Zijn magische betekenis zal wel samenhangen met zijn naam (*dadap* is ook in het Balisch een woord voor „schild") en met het feit dat hij dorens heeft. Hij wordt wel eens „parerende held" genoemd, met een woordspeling dus ook op *dadap* (14). — Doet het kind een lelijke val, zodat het een buil oploopt, dan moet de moeder met haar haren langs de buil strijken en zeggen: „Stil, stil, huil maar niet, je hebt je niet geschramd. Je hebt immers beenderen gehaald, vlees gehaald en levenskracht gevraagd bij Moeder Aarde" (15), waarna het kind drie maal wordt beademd. — Wanneer een kind midden in de nacht zonder aanwijsbare oorzaak gaat huilen, dan neemt men aan, dat er iemand buiten is die om rijst komt bedelen. Men gooit wat etenswaren naar buiten en zegt: „Wie daar ook maar om rijst vraagt, dit geef ik u tot loon. Ga nu maar weg. Een volgende keer krijgt ge wat anders". (16) — Niezen en hikken zijn voor kinderen gevaarlijk. Bij het eerste roept de moeder uit: „*Sip* (ons „hatjiiiii") *waras* (gezond), of: „*Sip urip* (leven)", of: „*sip biing* (rood van uiterlijk)". Bij het tweede hoort men tussen de wenkbrauwen van het kind een puntje sirihblad of een stukje van een mat te plakken, met de spreuk: „Breng de stenen hik weg, breng de sterrenhik naar binnen", of: „Welaan, moge je iedere dag de dikte van een liggende rijstkorrel hoger opgroeien" (17).

Nog dreigender is natuurlijk het gevaar als het kind ziek is. Daarbij komen ook enkele *sesapaan* voor. Bij het ingeven van medicijnen zegt men: „De rijst gaat omhoog, de wormen dalen" (18). De moeder of anderen kunnen trachten de ziekte te bezweren door 's nachts een been van het kind in de mond te steken, het dus in schijn verslindend, met de woorden: „Beter dan dat jij het opvreet, vreet ik het (zelf) op" (19).

In verband met de huwelijksceremoniën vond ik maar één *sesapaan*. Tijdens de huwelijksplechtigheid [1]) moet het jonge paar o.a. samen kruiden bereiden. De bruidegom moet een juk dragen, waaraan curcuma (*kunjit*), knollen (*kladi*) en bladeren van de *andong*-heester (Cordyline fruticosa) hangen. Daarbij hoort de *sesapaan*: „Moge (zij) spoedig ontkiemen, gedijen en opzwellen (*mledjit, nadi, mlendong*)" (20). Hier doet zich dus het eigenaardige geval voor, dat de spreuk als het ware „rijmt" op de — voor zo ver ik kon nagaan — niet uitgesproken namen van de offers; men zou haar kunnen vergelijken met een *bladbadan*, waarvan de eerste regel echter niet in woorden maar in materiaal is uitgedrukt.

Tot ziekten en ongevallen van volwassenen horen ook niezen (dezelfde spreuken als tot kinderen) en hikken. Bij het laatste zegt men tot het slachtoffer met een dreigende stem: „Je hebt vast een ei gestolen" (21). Bij een zware schrik heet het „Kom thuis, ziel; kom thuis, ziel; kom thuis, ziel" (22); bij hoesten: „Rood in het gelaat." (*biing*, langgerekt uitgesproken). Doet iemand een ernstige val uit een boom, zodat hij het bewustzijn er bij verliest, dan behoort men op de gewonde plaats drie maal met de steel van een klapperblad te slaan en drie maal te zeggen: „Kom thuis, dwaal niet rond" (23). Daarna moet men met de steel drie maal op de grond slaan (volgens anderen er drie maal overheen springen). 's Nachts moet er bij de patiënt licht aanblijven. — Tegen een snee van alang-alang dient: „Ter zijde, ter zijde gaat 't alang-alang-gras van de vorst, Z.H. komt aan" (24).

Tegen een boom waarvan men 's nachts geneeskrachtige bladeren wil halen, zegt men, na er aan geschud te hebben: „Heer hofmeier, wil opstaan, ik kom u om medicijn vragen" (25).

Wanneer de ziekte zeer ernstig blijkt te zijn, kan niet meer met

---

[1]) En wel bij wat Korn het „verzoekhuwelijk" (*memadik*) noemt, waarvan een beschrijving in zijn *Adatrecht van Bali* (2e druk), pag. 479.

gewone geneesmiddelen worden volstaan. Men moet dan offers brengen op de viersprong. Degene die de offers heeft gebracht moet bij thuiskomst uitroepen: „Hé is NN (naam van de zieke) thuis? Ik dacht dat hij weg was en heb hem overal lopen zoeken" (26). Helpt ook dat niet, dan kan men nog trachten door offers de godheid van de onderwereldtempel te verbidden. Daarbij tuurt men door een blaasroer in de verte en zegt: „Hé, zie ik daar NN (naam van de zieke) niet zijn opwachting maken? Kom toch gauw thuis, we hebben immers al om je gevraagd aan de godheid" (27). — Als echter ook deze middelen niet hebben geholpen, rest de machteloze mens niet anders meer, dan de zieke te bemoedigen en een goede reis naar de eeuwigheid te wensen: „Ga uws weegs, alles is wel, uw kinderen zijn allen hier", of: „Ga uws weegs. Neem niet de slechte weg, neem de goede weg" (28).

II. Voor het merendeel der Baliërs is de dodenverzorging tweedelig. Het lijk wordt meestal eerst begraven, in afwachting van de mogelijkheid om de lijkverbranding te vieren. Bij het begraven hoort men te zeggen: „Moeder Aarde bescherm het omhulsel, Heer Zon neem de ziel (*atma-djiwa*) van NN in ontvangst" (29).— Is de gestorvene gehuwd, dan moet de achtergebleven echtgenoot of echtgenote drie dagen na de begrafenis de *banten pamegat* („verbrekings-offers") aanbieden [1]). Daarbij moet een tussen twee *dapdap*-takken gespannen draad worden doorgeknipt, met de woorden: „Doe ons van gene zijde uw deugden ten goede komen. Kom mij (en mijn kinderen) hier niet halen" (30).

Als eenmaal de tijd voor de lijkverbranding is aangebroken, begint men met de godheid van de onderwereldtempel om het lijk te vragen. Daarbij hoort dat men op de begraafplaats met een palmbladsteel knalt en zegt: „Wees zo goed om thuis te komen, NN (naam van de dode). Tot het einde toe zullen (de ceremoniën) aan u voltrokken worden. Gij behoeft nu niet meer hier te dienen, want wij hebben de godheid reeds om u verzocht". Bij terugkeer van deze ceremonie wordt een der deelnemers in huis ontvangen alsof hij de dode zelf is. Men verwelkomt hem met de woorden: „Hé, daar komt NN (naam van de dode). Waar zijt ge al die tijd geweest, dat ge u nu pas weer vertoont? Wat brengt ge mee? Krijgen we een cadeautje? Wanneer ge rijst meebrengt, doe die dan hier in de rijstpot. Hebt

---

[1]) Zie BATESON-MEAD, *Balinese Character*, pl. 99, no. 5 en 100, no 3.

ge klederen bij u, doe ze maar in de dekselmand. Zijn het geld of kostbaarheden, doe ze dan in de kist". Vervolgens doet men of men hem een plaats aanbiedt; men beweert dat hij ziek wordt, past geneesmiddelen op hem toe en zegt: „Hé, hoe komt het dat NN plotseling door ziekte wordt overvallen? Vlug, help hem, bespuw hem met medicijn". Iets later beweert men dat hij gestorven is: „Daarnet was hij nog gezond en at goed. Nu is hij zo gestorven" (31). — De bedoeling van dit alles zal wel zijn om de indruk te vestigen, dat de verbranding direkt na het overlijden wordt gehouden. Men schijnt met deze ceremonie — of moet men zeggen: dit spel? — uitdrukking te willen geven aan de overtuiging, dat het eigenlijk niet passend is om de dode eerst een tijd te begraven en pas daarna te verbranden.

Voor men overgaat tot het opgraven van het lijk, behoort men tot de grond waarin de dode heeft gerust te zeggen: „Moeder Aarde, wij smeken u om het omhulsel van NN. Wij zullen er de ceremoniën aan voltrekken. Deze *gegandjaran* (staak met offertjes behangen, lett. „loon") bieden wij u aan" (32).

Voor de lijkverbranding werden mij drie *sesapaan* opgegeven. Vòòr de crematie brengt men op de begraafplaats (die tevens verbrandingsplaats is) een offer bestaande uit rijst, rauw en gekookt vlees, enz. (*adjengan geblagan*); *sesapaan*: „Neem dit van mij aan, gij die (deze plaats) bezit, wie gij ook zijn moogt". Bij het wassen van het lijk op de brandstapel zegt men: „Kom eerst even thuis, want ge zult gereinigd worden met wijwater". Als het vuur hoog opvlamt werpt men een sirihpruim op het lijk met de woorden: „Het ga u wel op uw reis ten hemel" (33).

De ziel van een dode die buiten Bali stierf kan men tot zich „wenken" (*ngulapin*), om dan in effigie aan hem de doden-ceremoniën te voltrekken. Men zegt dan: „NN, kom naar huis, toef daar niet langer, je moet hier dienaar in de onderwereldtempel worden" (34).

Aan de doden die nog niet verbrand zijn wordt op Galungan en Kuningan een offer aangeboden (*pundjung*, een algemene term voor datgene wat de dode speciaal toekomt; men kan er b. v. ook mee aanduiden het voor de kosten van de verbranding afgezonderde deel van zijn of haar nalatenschap). De essentie van dit offer wordt de dode toegewuifd met de spreuk: „NN (of verwantschapsterm), hier hebt ge een *pundjung* met vlees etc. Gebruik die als teerkost en als cadeautje meegebracht van de reis. Doe ons van gene zijde uw deugden ten goede komen", of: „Kom hier om te eten, te roken,

sirih te pruimen", of „Grootvader, grootvader, wij brengen u eten; sta op, roep uw kinderen en kleinkinderen" of: „Vervloek ons niet, doe ons geen kwaad" (35).

III. Er zijn vele slechte voortekenen, die men door het uiten van een *sesapaan* schadeloos kan maken. Zo kent men verschillende spreuken in verband met de *tjaak*, e.s.v. nachtvogel, die volgens de verhalen maar één poot heeft. Het geluid of overvliegen van een *tjaak* voorspelt ziekte en dood, tenzij dat men zegt: „Het bidkleedje hangt in de arèn-blaren, het bidkleedje hangt in de arèn-blaren", of: „Ga heen naar het Zuidwesten, [1]) naar de beschreven arènboom", of: „Ga heen, bezuiden de zee", of: „Jij daar vrouw, ga verder weg, ga heen bezuiden de zee", of: „Ik geef je een plaag mee naar benoorden de zee of bezuiden de bergen". (36). Bij de laatste spreuk wordt als begeleidende handeling opgegeven: het dessa-hoofd moet dan komen, alsof hij een *tjaak* is, hinkende op één been. — Wie 's nacht wakker ligt en een *tjegingan* (e.s.v. uil) hoort roepen, moet zijn huisgenoten wekken met de woorden: „Sta op, sta op, grootvader Tolé spreekt" (37). — Hoort men 's nachts een kraai, dan heet het: „Wie gaat ge tegemoet? Ik weet het al, ga maar gauw weg" (38). — Ook de kreet van een *memiuk* des nachts is onheilspellend. Volgens het volksgeloof is dit een nachtvogel, waarin zich de ziel van een, ten gevolge van vruchtafdrijving, dood geboren kind heeft geïncarneerd. Hoort men het dier in de nacht, dan zegge men: „Hier is je moeder!" (*Né méméné*), dan gaat het op de vlucht. Men beweert verder, dat het op de kreet: „Hier is je vader!" (*Né bapané*) woest wordt. — Een *tjulik-tjulik* en een *tuhu-tuhu* (wijfjes en mannetjes-koekoek), die elkaar 's nachts toeroepen, voorspellen diefstal. Daartegen dient de *sesapaan*: „Mestkever, mestkever, mestkever", of: „Een grote mestkever wordt noch met een tang, noch met een pijp [2]) gevangen" (39). — Tot zwermende bijen zegt men: „Ik geef je een plaag mee, breng hem benoorden [1]) de zee", of slechts: „Ik geef je een plaag mee" (40). Voor een zieke is het een slecht voorteken, als een pad 's nachts

---

[1]) De termen voor Noord en Zuid spelen in het Balisch stuivertje-verwisselen, naar gelang men zich in Noord- dan wel in Zuid-Bali bevindt. In de keus van vertaling liet ik mij leiden door de plaats van herkomst van de zegsman; spreuken die Van der Tuuk opgeeft werden naar Noordbalisch spraakgebruik vertaald.

[2]) Tang en pijp worden hier als typische dievenwerktuigen genoemd; de (blaas)pijp zou o.m. dienen om mensen in slaap te toveren.

kwaakt. De verpleger zegge dan: „Wat zie je daar, dat je kwaakt? Heb je iets goeds in den zin, breng het dan hier, dan geef ik je dit sirih-pruimpje ten geschenke; heb je iets slechts tegen ons in den zin, mogen je dan de ogen worden uitgepikt", of: „Wat zie je daar, dat je kwaakt? Ik ken je wel. Ik bespuw je oog, dat je staar krijgt" (41).

Een gunstig voorteken is het, wanneer, terwijl men iets zegt of wenst, een tjitjak zich laat horen. Dan zegt men: „De Heer hofmeier van Saraswati stemt er mee in" [1]), of: „Ga voort, Saraswati" (42). — Ten slotte zal ook wel tot deze groep moeten worden gerekend het volgende gebruik. Wanneer men 's nachts een sprinkhaan ziet, moet men hem pakken en zien of een van zijn sprieten korter is dan de andere. Is dat zo, dan hoort men die in te korten en hem aldus toe te spreken: „Zeg, sprinkhaan, als je een gezant bent, ga dan aan de Godheid zeggen, dat ik je reeds verlost heb" (43).

Evenzo kunnen vele taboe's en verboden met een spreuk ongevaarlijk worden gemaakt.

Het is niet geoorloofd zich te spiegelen, terwijl men op zijn rug ligt, vermoedelijk omdat zulks wordt geassociëerd met het gebruik om aan een dode een spiegeltje mee te geven. Ook roept men gevaar voor zich op als men 's nachts van een spiegel gebruik maakt, tenzij men eerst heeft gezegd: „Ik spiegel me niet, ik kijk naar een *wajang*-voorstelling, ik kijk naar een *gambuh*-voorstelling"(44). — Door 's nachts een kam te gebruiken roept men de dood van zijn ouders naderbij. Dus moet men in zo'n geval eerst zeggen: „Ik kam niet met hoorn, ik kam met een duizendpoot" (45). — Ook is het niet goed om des nachts vuil bijeen te vegen, tenzij men zegt: „Kip, kip, kip, wat een verschrikkelijke hoop witte mieren", of: „Ik veeg geen rijkdommen, ik veeg vuilnis weg" (46). — Een weerwolf at 's nachts suikerriet, maar de volgende dag bleken het mensenbeenderen te zijn geweest. Het is dus niet goed om 's nachts suikerriet te eten. Wil men dat toch doen, dan moet men eerst zeggen: „Ik eet niet grootmoeders beenderen, ik eet suikerriet" en het suikerriet even in een vlam houden (47).

Het is gevaarlijk om een droom te vertellen in aansluiting op een

---

[1]) Vgl. het artikel van J. C. van Eerde, *De hagedis in het volksgeloof der Hindu-Baliërs*, in Tijdschr. Binn. Bestuur, jg. 20, pag. 203-7. De daar op pag. 206-7 gegeven spreuken waren aan mijn zegslieden niet bekend; zo ook de opvatting, dat Saraswati de *sedahan* der goden zou zijn, al zou dat bij haar functie van godin van het schrift niet slecht passen.

dergelijk verhaal van een ander. Men zegge eerst: „Ik voeg niets toe aan de droom, ik voeg iets toe aan levensduur en levenskracht" (48). — Overdag slapen op de sawah is verkeerd, tenzij dat men de gevaren bezweert met de *sesapaan*: „Kraai, kraai, stap niet over mij heen. Ik heb maar een klein kussen" (49). Het laatste woord (*karang*) kan „erf" betekenen. Ik geef hier echter de voorkeur aan een andere betekenis, die ook voorkomt in de uitdrukking *anglangkahi karang-ulu* = „over het hoofdkussen heenstappen", aanduidend in het algemeen, het zich aanmatigen van rechten van meerderen. [1]) — Gaat men zonder hoofdkussen, tegen een sawahdijkje liggen slapen, met de hoofddoek onder het hoofd, dan zegt men: „Het is geen slang, die ik als kussen gebruik, het is mijn hoofddoek", ter voorkoming van slangengevaar. Een andere bezwering van slangen luidt: „Zeg, slingerrank, bijt me niet, ik ben een afstammeling van Astika" (50).

Wil men, overdag, een sirih-stel op schoot nemen, men zegge: „Ik heb geen sirih-stel op schoot, ik heb een mooi meisje op schoot", terwijl een vrouw natuurlijk over een mooie jongeman spreekt. Om het water in de kalkbeker van het sirihstel te mogen bijvullen zegt men: „Help, er staat een huis in brand!" (51). — Wil men in een lontar-handschrift lezen, terwijl het regent, dan dient het volgende. Men spoelt de lontar af met regenwater en zegt: „Heer Indra, doe mij geen kwaad, ik heb immers uw gunst reeds gevraagd" (52).

De verhouding tussen een priester en zijn *nabé* (de priester die hem heeft gewijd) is aan allerlei bepalingen onderworpen. Eén daarvan is, dat de naam van de *nabé* niet mag worden genoemd, zonder dat daartoe a.h.w. eerst verlof is gevraagd met de *sesapaan*: „Ik vraag uw verlof, hoogeerwaarde, opdat ik niet door Uw vloek [2]) getroffen worde (53). — Maar niet alleen de Brahmaanse priester, ook ieder lid van de Brahmaanse kaste heeft allerlei voorschriften en verboden in acht te nemen. Eén daarvan schijnt te zijn, dat hij niet over het touw, waarmee een stier of koe staat vastgebonden, mag heenstappen, zonder te zeggen: „Met uw verlof, Heer Goeroe" (54).

---

[1]) In die zin komt het in sommige spreekwoorden voor; zie ook Adatrechtbundel XXXVII, pag. 529, waar het slaat op het plegen van overspel met de verloofde van vorst of grote. Volgens Korn, *Adatrecht*, pag. 649, betekent het als rechtsspreuk speciaal kastenvermenging van Ksatria- of Wèsiavrouw met man van lagere kaste.

[2]) Balisch: *Tjakra pinulah*, een term voor de magisch-krachtige vloek van een pedanda.

Dat de nacht in bijzondere mate gevaarlijk is, bleek in het voorgaande reeds herhaaldelijk. Tegen de onheilen die zij brengt kan men zich in het algemeen verzekeren door de *sesapaan*: „Bezorg mij geen ongeluk, ik ben maar een arm mens" (55). — Bij storm hoort: „Heer Baju, heilrijk zij uw tocht, richt hier geen vernielingen aan"; bij onweer: „Grootvader, grootvader Bentujung, [1]) jaag me toch geen schrik aan, ik ben uw kleinkind"; bij een aardbeving: „Leef, leef, leef", of: „Leef, leef, sla de spieën vast aan de Zuidwesthoek", en bij hevige regen: „Moge het opklaren, moge het opklaren, Heer God, alarmsignalen op de pasardag van Pèdjèng". De laatste spreuk schijnt terug te gaan op de legende, dat in Pèdjèng, dankzij de aanwezigheid van de beroemde „trom met de hoofden" oftewel „de maan van Pèdjèng", nooit duisternis of slagregens voorkwamen. — Ook deze *sesapaan* schijnt soms tot spel te worden, evenals we bij no. 13 zagen. Mij werd althans verteld, dat kinderen bij regen vaak deze spreuk roepen, maar er dan op de wijze van een *bladbadan* een tweede regel op laten rijmen, waarmee ze hun makkers bespotten: „Zijn buik is opgezet en hard als een steen, hij slikt winden en zit te schrokken". (56).

Behalve de onheilen der natuur zijn er ook gevaren die de mens zelf oproept. Bijvoorbeeld door het doden van een medemens. Daarom behoorde iemand, die de doodstraf moest voltrekken, de kwade gevolgen daarvan voor hemzelf te bezweren met een *sesapaan* tot de veroordeelde: „Ik ben gezonden met de opdracht u te doden. U (w schim) vloeke en kwelle mij niet, want ik handel in opdracht. Zijt gij in werkelijkheid rechtvaardig, heilrijk zij dan uw plaats aan gene zijde; zijt ge in werkelijkheid schuldig, dan ontvangt ge nu uw verdiende loon" (57). — Maar ook het doden van dieren is niet ongevaarlijk. Daarom waarschijnlijk zegt men, als men een mestkever doodtrapt: „Hé, daar raap ik me 200 duiten op", en als men een kip wil slachten: „Jij bent een huisdier om te roosteren en te bakken, het is passend je de keel af te snijden. Doe mij (dus) geen kwaad", of: „Jij bent een huisdier om te roosteren. Ga je snel incarneren in je moeder" (58).

Niet minder gevreesd als de macht der schimmen, is die der weerwolven (*lèak*). Komt men iemand tegen, die men er van verdenkt een weerwolf te zijn, dan behoedt men zich tegen zijn boosheid

---

[1]) *Bentujung* of *buntujung*, werd door mijn zegslieden als een eigennaam opgevat. Het woord schijnt echter ook „geweldig sterk" te kunnen betekenen.

door te zeggen: „Vreet mij niet op, ik ben geen kost voor je". Maar zelfs in zijn afwezigheid is de weerwolf gevreesd. Men durft eigenlijk niet over hem te spreken. Verstout men zich daartoe, dan is het veiliger eerst tot de bamboelatten (*galar*) van de *balé*, waarop men zit, te zeggen: „O *galar*-ogen houdt u stil, breng mijn woorden niet over aan NN (naam van de *lèak*)" (59).

IV. De vruchtbaarheid van de mens kwam reeds in het voorgaande ter sprake (zie no. 20). Ook de vruchtbaarheid van dier en plant is belangrijk voor 's mensen bestaan. Op *Tumpek Wariga* (de Zaterdag samenvallende met de laatste dag van de vijfdaagse week, in de 7e week van het Balische jaar) offert men daarom aan de vruchtbomen. [1]) Daarbij spreekt men ze toe: „Grootvader, grootvader, is grootmoeder thuis? — Ja. — Waarom is ze thuis? — Ze is ziek. — Wat heeft ze? — Ze heeft koorts (*nged*). — Draag veel, veel, veel vrucht (*nged, nged, nged,*)". Deze *sesapaan* draait dus om een woordspeling met de dubbele betekenis van *nged*, evenals die van no. 20 draaide om een woordspeling op de namen der offers. Ook een andere vorm van de spreuk komt echter voor, zonder woordspeling: „Grootvader, grootvader, is grootmoeder thuis? Ik kom mededelen, dat het over 25 dagen Galungan is. Draag veel, veel, veel vrucht" (60). — Een dergelijke plechtigheid ter ere van de nuttige huisdieren viert men op *Tumpek kadang* (ook *Tumpek tjèlèng* genaamd) in de 22e week van het Balische jaar. [2]) Men spreekt de dieren dan aan met de titel *Djero Butuh Aja* (Meneer met de grote testikels) en brengt hun als offer: vruchten, *tepung tawar* (z. o. no. 7), katupats en e. s. v. lempers (*blajag*), waarbij de spreuk: „Djero Butuh Aja, ik bied u *blajag* etc. aan, opdat gij mak zijt, opdat gij gespaard blijft voor kwalen en opdat ge vet wordt" (61).

Bij het planten van klappers moet men bij iedere plant driemaal de tot vuisten gebalde handen boven elkaar brengen en telkens zeggen: „Robijnen dragen diamant-vruchten, diamanten dragen robijnvruchten" (62). — Als men palmwijn tapt, wordt eerst de bloeisteel een tijd lang heen en weer bewogen en daarna doorgehakt. Bij het heen en weer bewegen placht men te zeggen: „Rijst! Geld." Bij het doorhakken hoorde men een *sesapaan* te bezigen, die waarschijnlijk

---

[1]) Zie Dr. R. GORIS, *Bali's Hoogtijden*, in: T. B. G. 73 (1933), pag. 445 no. 8 en een foto in mijn boek *Kerk en Tempel op Bali*, t.o. pag. 49.

[2]) GORIS, t.a.p., pag. 451 no. 25.

als volgt is weer te geven: „Je bent een schone vrouw, hoog en slank als een *semajut*-offer, met weelderige haardos; plassend als een gouden spuier komt het (sap) te voorschijn springen; er wordt een emmer onder gehouden, tot hij overstroomt en overloopt" (63).

Ook om ongestoord zijn bezit te genieten heeft men *sesapaan*. Zo kan iemand, die een haan cadeau heeft gekregen en vreest dat die van hem weg zal lopen, een stukje van de staart af snijden en het beest drie maal om een stijl van het huis bewegen, met de spreuk: „Als deze stijl zoek raakt, dan pas zul jij zoek raken" (64). — Is een mens zoek, doordat een spook hem heeft verstopt, dan moet men hem gaan zoeken onder de begeleiding van een *nongnongan* (een gamelan-instrument); een zoekgeraakte hond moet men bij een groot watervat gaan roepen en zeggen: „Hondje, hondje, hondje, kom thuis, het eten staat al voor je klaar". Een zoekgeraakt voorwerp, ten slotte, vraagt men van de spoken (*memedi*) terug met de woorden: „Tik, tik, spook, wanneer ik het krijg, moogt ge het samen met mij bezitten" (65).

Denpasar, 30 Maart 1949.

BIJLAGE.

1. Ènggal-ènggal pesu, ngudjang nongos di peteng-petengé? Mai pesu ngalih galang, jèna muani, jèna luh (Bandjar, landsch. Bulèlèng).
2. Ènggalin tutug adiné pesu, né silihanga telin sampi, telin kebo (Bandjar).
3. Manjing metu, tuutin si kakanta, si kakawah. (H. N. v. d. Tuuk, Kawi-Balinees Woordb. III, 183).
4. Djero Sempulung, da njakitin, anggon njama (KBW. III, 276)
5. Jé, maan nuduk anak tjenik dini a-ukud. Melah aba mulih djani kingsanang malu sig I . . . idihang njonjo. — Ih tiang makingsan anak tjenik a-ukud, melahang njen ngubuhin pianak tiangé (Pajangan, landsch. Gianjar).
6. „ . . . mawak batu, i badjang mawak taluh (Bandjar).
7. Idup apang kuat, mebalung besi, mewat kawat, makulit tembaga; apang pait getihé, kanti matungked lidi, enu kajang bébéké mategil, ketungan metjarang, lesungé masehen, puuhé maikuh. Mekedjang pada nulungin, kajang semuté barak nulungin, apang seger oger lunas lanus (Pajangan).

8. Megelang benang, megelang tuwuh, bawakan gelang, lantangan tuwuh, . . . (onzeker), ngantiang batuné mesehen. Di kalan meleluasan nepukin prau bentjah, nuduk sarwa mulé. Dadinné luas metalang, teka menjabit, menjangkol, menjuun (distr. Kuta, landsch. Badung).

9. Nas mangkin pianak tiangé makasilur uripipun puniki djinahé sané megantung ring tulupé ambil (Klungkung).

10. Nah, apang ènggal tumbuh gigi besi.- Nah, apang ènggal tumbuh, manganné alah gigin bikul (id).

11. Nah, . . . natab sari, apang mulih atma 108, pang eda engsut di ambang di ambung (Bandjar).

12. Entjogang, entjogang, apang ilang sawan-sawanné. (Bandjar).

13. Entjogang, entjogang bungbung, apang ènggal kelih landung; entjogang-entjogang bidé, apang ènggal kelih gedé.

14. Ratu Batara Brahma (of: Kaju sakti), titiang nunas pasikepan (of: sawèn) mangda rahaju rarèn titiangé ring margi (of memargi) (Pajangan).

15. Mendep, mendep, da ngeling, sing belur, anak ngalih balung, ngalih isi, nunas baju tekèn Ibu Pertiwi (id).

16. Sapasira dja ngedih adjengan, niki tiang ngupahin djeroné, mrika men mekaon, sèosan malih antuk ngedih (of in Laagbalisch) (Bandjar).

17. Tjlekutan batu aba luas, tjlekutan bintang aba mulih. – Nah, apang ngelihang abaas-medem ngawai (Pajangan).

18. Menèk nasi, tuun tjatjing (Bandjar).

19. Adèan iba ngamah, adaan kai ngamah (id).

20. Dumadak ènggal mledjit, nadi, mlendong (Pajangan).

21. Sadja tjai memaling taluh (KBW I, 609). Ook wel: Jèh, tjai koné memaling taluh I Anuné (Bandjar).

22. Mulih atma (Noord-Bali).

23. Mai mulih, da ileh-ileh (Pajangan).

24. Njamping-njamping lalang Anak Agung, Ida rauh (Abianbasé, distr. Mengwi, landsch. Badung).

25. Djero sedahan metangi dumun, tiang nunas tamba (Noord-Bali).

26. Jèh, anak, I . . . djumah! Kadèn didja, malah alih ileh-ileh (Klungkung).

27. Jèh, ento apa I . . . ngenah ditu nangkil, mai-mai mulih, anak suba ketunas ring Ida Batara (Pajangan).

28. Medjalan suba melah-melah, pianak suba pada dini (Klungkung). — Nah, medjalan melah-melah, da ngalih rurungé ané djelé, ané melah alih (Bandjar).

29. Ibu Pertiwi, raksanen kurunganné (lett: het bamboe-omhulsel waarin een lijk wordt uitgedragen; euphemistisch voor: lijk) I . . . , Ratu Batara Suria trima atma-djiwanné (Klungkung).

30. Nah jasaang uli kadituan, da njen aliha jang (adjak tjening) mai (id.).

31. Inggih mriki I . . . . mantuk, djagi katelah-telahin, usan mamarekan iriki, sampun kepamitang ring Ida Batara. — Jé, I . . . rauh, kidja saking pidan dados wau kanten. Napi kabakta, tunas gapgapané akidik. Jèning makta beras, irika ring puluné genahang, Jèning makta wastra, ring kebené genahang. Jèning makta djinah miwah mulé-mulé, ring petiné genahang. — Jèh, kènkèn dadi I . . . . kéné kedadak, ènggalang tulungin, simbuh. — Aduh, wau pisan Ida . . . kènak ngerajunang betjik-betjik, mangkin raris sapuniki sèda (Pajangan).

32. Ibu Pretiwi, titiang ngelungsur kurungan I . . . , djagi pretèkan. titiang. Puniki titiang ngaturang makagandjaran (Klungkung).

33. Sapasira dja sané nuwènang, rarisang ambilin tiang. — Ih, . . . , mulih malu akesep, rèh lakar matirta. — Medjalan apang melah-melah ngungsi swargan (Klungkung).—

34. . . . . mai mulih, suwud nongos ditu, dini djani memarekan di Pura Dalem (Bandjar).—

35. . . . . , né pundjung misi bé (etc), kema bekelang, anggon gapgapan, jasaang jang uli di kadituané.— . . . . . mai medaar, ngeroko, nginang (Klungkung). — Kaki, kaki, tiang ngabaang kaki daar. Bangun kaukin pada pianak tjutjuné (Singaradja). — Da njipat, da njinggul (KBW III, 440)

36. Kekasang engsut di ambu (Pajangan). — Kema laku kelod-kauh, sig djakané metulis (Klungkung). — Delod pasih lakuuuu (of:)

Tuah luh, delod pasih lakun (Mengwi). — Titip (verkort voor: metitip) gering delod pasih, ka dadjan bukit (KBW I, 563).—

37. Bangun, bangun, kaki Tolé memunji (Bangli).

38. Sira kepapagin, tiang sampun uning, mrika sampun djeroné mekaon (Bandjar).

39. Buntjul (3×) (Bandjar). — Buntjul agung, sepit sèmprong, tra bakatanga (KBW IV, 1036). —

40. Djero tiang metitip gering aba ka delod pasih (Bandjar). — Titip gering (werd mij opgegeven in de verbasterde vorm: kitip gering) (Gitgit, landsch. Bulèlèng).

41. Ih apa enot iba sangkan memunji kerok-kerok. Jèn ada mekeneh aju, mai baang, né baanga ngidih basé apakpakan; jèn mekeneh ala mai, tjotot suba matanné apang polor. (Pajangan).— Apa kenot sangkan iba kerok-kerok, suba tawang kai, simbuh matanné apanga bonar (Noord-Bali).

42. Kesinggihan djero sedahan Saraswati (Klungkung). — Terus Sanghjang Saraswati (Noord-Bali).

43. Nah, iba balang, jan iba utusan, kema aturang tekèn Ida Batara, aturang tiang suba njupat djeroné (Bandjar).

44. Tiang sing mesuluh, tiang mebalih wajang, mebalih gambuh (Pajangan).

45. Tiang sing njuahang tanduk, tiang njuahang lelipan (Noord-Bali). —

46. Kurah, kurah, kurah (lokroep voor kippen), bèh aèng liun tetaniné (Pajangan). — Tiang tan njampatang kesugihan, tiang njampatang luu (Singaradja).

47. Tiang tusing naar tulang dadong, tiang naar tebu (Klungkung).

48. Tiang tusing njambungin ipian, tiang njambungin tuwuh, njam bungin urip (Pajangan, Klungkung).

49. Goak, goak, da tiang langkahina njen, tiang ngelah karang tuah abedik (Abianbasé).

50. Tiang sing ngalengang lelipi, tiang ngalengang udeng (Singaradja). — Iba bun, da iba ngutil kai, kai santanana baan Sang Astika.

51. Tiang tusing ngabin pabuan, tiang ngabin anak daha djegég (Pajangan). — Tulung, umah puun (Bandjar).

52. Ratu Batara Indra sampunang sabana (of: engsabana) tiang, tiang sampun nunas panugrahan ring Palinggih Batara (Klungkung).

53. Nunas lugra Nabé Susuunan, mangda sampun keni tjakra pinulah.

54. Tabé Pukulun Guru.

55. Da tiang sengkalèna, tiang anak latjur.

56. Ratu Batara Baju, betjik-betjik Ratu memargi, sampunang ngererubuh iriki (Pajangan). – Kaki, kaki Bentujung, da kasabina tiang, tiang tjutjun kaki (id.). — Idup, idup, getok lait ane butju kadja-kangin (Bandjar). — Endang, endang Déwa Ratu, kulkul bulus pekenan Pèdjèng (id.). — Basangne kanti mematu, nguluh entut metjelenggèng (Pajangan en Noord-Bali).

57. Tiang keutus njèdaang djeronè. Sampunang djeroné njipat njinggul (of: ngrubéda) tiang, wirèh tiang utusan. Inggih, jan djeroné djati patut, mangdèn djeroné rahaju linggih djeroné di kedrikaan, janing djeroné djati sisip, patut sampun masin djeroné sekadi mangkin (Bandjar).

58. Jé, maan nuduk pipis satak! — Iba ubuhan panggang, ubuhan tunu, jogia gorok, da mamiroga kai (Pajangan). — Iba ubuhan panggang, ènggal numitis ke mèmèn ibané (Gitgit).

59. Da iba ngamah kai, kai tusing tetadahan iba (Bandjar). – Ih iba mata galar, siep-siep mata galar, da nekedanga munjin itjangé tekèn I.... (Klungkung).

60. Kaki, kaki, dadong djumah? — Djumah. — Ngudiang djumah? — Ia gelem. — Gelem kuda? – Gelem nged. — Nged, nged, nged (Pajangan). — Kaki, kaki, i dadong djumah? Itjang mepengarah Galungan bin salaé dina, mebuah apang nged, nged, nged! (Aantekening van den heer Schwartz, vermoedelijk uit Noord-Bali).

61. Djero Butuh Aja! Tiang ngaturin djeroné blajag, apang djeroné djemet, apang djeroné sing da geringan, apang mokoh djeroné (id).

62. Mirah awoh komala, komala awoh mirah (KBW III, 276).

63. Baas! Pipis! — Njai Aju, gedé ganggas mesemajut, rambut samah makarangalah, mangentjeh kadi pantjoran mas makebjor, tanegan djangina klukuh, bek njabuh, teka boot (ib.).

64. Jèn ilang sakané né, mara ilang; jèn sing ilang sakané né, wastu iba tusing ilang (Pajangan).

65. Kuluk, kuluk, kuluk, mai mulih, suba pengaanga amah (3×). — Tik-tik pemedi (of: memedi), lamun bakat, gelahang bareng (Pajangan).

Crawfurd's beschrijving van Prambanan in 1816 [1])

In deel XIII van de Asiatick Researches (1820), uitgegeven door de Asiatic Society of Bengal komt een artikel voor van de hand van John Crawfurd: „The ruins of Prambanan in Java" (p. 337-68). Hoewel een oud afschrift ervan berust in het archief van de Oudheidkundige Dienst en de gedrukte tekst in de bibliotheek van het Genootschap te vinden is, is dit opstel door de latere auteurs over Prambanan blijkbaar niet gebruikt. Brumund vermeldt het zonder het te hebben kunnen raadplegen, maar meent dat het wel niet meer zal bevatten dan de bekende „History of the Indian Archipelago" van denzelfden auteur, uit 1820. Crawfurd zelf verwijst daarin echter uitdrukkelijk naar zijn beide opstellen over Prambanan en Barabuḍur, het laatste in de Transactions of the Lit. Society of Bombay van 1820 (door Krom gebruikt), voor nadere gegevens omtrent de oudheden. Het is dan ook onbillijk om zonder deze beide artikelen te kennen Crawfurd, zoals Brumund doet, als 'criticus' te stellen tegenover Raffles als 'rerum relator' [1]).

Het opstel over Prambanan is gedateerd 1 Mei 1816. De auteur (1783-1868), welbekend door zijn bovengenoemde „History", veel later omgewerkt tot de alfabetisch gerangschikte „Descriptive dictionary of the Indian Islands" (1856), de eerste Encyclopaedie van Ned.-Indië, was onder meer van 1811 tot 1814 en van Januari tot Augustus 1816 Resident van Jogjakarta. Hij heeft dus alle gelegenheid gehad de oudheden van Prambanan te leren kennen en heeft deze niet onbenut gelaten. Naast Mackenzie's eerder verschenen verslag van een driedaags bezoek aan de ruïnes in deze streek [2]) en Baker's overzicht in Raffles

---

[1]) Bewerkt door Dr A. J. Bernet Kempers.

[2]) *Bijdragen tot de kennis van het Hindoeïsme*, 1868, p. 12, cf. *Indiana*, I, 1853, p. 10-11.

[3]) *Narrative of a journey to examine the remains of an ancient city and temples at Brambana in Java (1812). Verh. Bat. Gen.*, VII, 1814, no. 9. Dit

„History of Java" [1]) verdient Crawfurd's artikel meer belangstelling dan het tot dusver gevonden heeft. Wij vestigen er hier dan ook even de aandacht op, in het bijzonder op enige passages die meer bieden dan de andere auteurs uit het begin van de 19e eeuw [2]).

Crawfurd behandelt achtereenvolgens het Lara Djonggrang-complex, Sewu, Asu, Lumbung, Plaosan, Gupala, Sadjiwan, de vlakte ten Zuiden van de desa Prambanan, het plateau van Ratu Baka, „Tjandi Baron", de beelden van Bogem, Kalasan en Sari en besluit met een aantal beschouwingen van algemene aard. In grote trekken is dit dezelfde serie, die ook door andere bezoekers is bezocht; er zijn echter, zoals we zullen zien, enkele extra's bij. C. verwijst hierbij naar een dertiental platen, die jammer genoeg noch bij de gedrukte tekst noch bij het afschrift gevoegd zijn [3]).

Bij Lara Djonggrang vermeldt C. de ruïnes van de tweede ringmuur, waarbinnen twee rijen bijtempeltjes, waarin hij Buddha-beelden, telkens één, vermoedt. De gebouwtjes zullen ca 20 voet hoog geweest zijn toen ze nog intact waren. Geen een was er echter ongeschonden; de meeste waren bijna met de grond gelijk. In de nevencella's van de hoofdtempel vond C. Durgā, Gaṇeça en Mahādewa „als devoot" (Bh. Guru, cf. pl. 27 van zijn History, dl. II). In de hoofdkamer, die niet bereikbaar was en dit tot de ontgraving van 1885 zou blijven, vermoedde hij een nandi. Ook in de hoofdtempel van Sewu verwachtte hij dat oorspronkelijk „Mahadewa or his consort and progeny in one character or another were the chief object of worship". Dit, terwijl hij tussen de bijtempels van Sewu Buddha-beelden aantrof, waarvan een nog in situ. Inderdaad zag C. in de godsdienst van Prambanan en omgeving „the religion of Buddha blended with the worship of Śiva, of the Linga and yoni". Hoewel hij zich bij Sewu vergist, heeft hij het door de hoofdtempel van Lara

---

is het eerste in druk verschenen overzicht van de ruïnes in de vlakte van Prambanan. De oudere berichten zijn pas veel later uitgegeven dan zij zijn geschreven.

[1]) Deel II (1817), p. 7 vv.

[2]) De citaten volgen nu eens de lezing van het afschrift dan weer die van de gedrukte tekst, vele evidente fouten zijn stilzwijgend verbeterd.

[3]) In de Inventaris (*R. O. C. 1915*) wordt slechts eenmaal, onder no. 1322, Crawfurd's artikel genoemd. Het kan toegevoegd worden in de litteratuuropgave onder nos. 1325 (Sewu), p. 340-2; 1324 (Bubrah), p. 342-3; 1330 (Plaosan), p. 343-6; 1332 (Telaga), p. 346; 133 (Gupala), p. 347; 1338 (Sadjiwan), p. 347-8; 1289 (Ratu Baka), p. 349-51; 1313 (Bogem), p. 352; 1287 (Kalasan), p. 352-5; 1288 (Sari), p. 355-6.

Djonggrang met Çiwa in verband te brengen meer bij het rechte eind dan zijn opvolgers, die de beelden van Durgā e.a. als bijzaak beschouwden en dachten dat Buddha het hoofdobject van verering zou zijn geweest [1]).

Crawfurd's beschrijving van Tjandi Sewu is in zoverre juister dan die bij Raffles, dat hij niet zoals deze (of liever Baker) het aantal bijtempels op vijf rijen (met een totaal van 296), maar terecht op vier stelt [2]).

Na Sewu noemt C. een — als eerste in de litteratuur, naar ik meen — Tjandi Asu („Asuh", de gedrukte tekst heeft verkeerdelijk Asak), „the temple of the dog. It is a shapeless ruin displaying nothing remarkable. The top is open and displays to the observer the inside of the building destitute of image or sculpture". Daar hij deze ruïne ten Zuiden en niet ten Oosten van Sewu localiseert zal hij niet de tegenwoordig als Asu aangeduide tempel bedoelen, maar Bubrah. Ook Cornelius noemt deze op zijn kaart Asu. „Verder in dezelfde richting" ligt Lumbung — de naam blijkt pas wat verderop — met twee wachters, wat kleiner dan die van Sewu, en ca 15 tempels.

Vervolgens komt C. te spreken over Plaosan, wederom als eerste in de litteratuur. De eerste tot dusver gesignaleerde vermelding is die van Münnich uit 1845.

„About a mile and a half to the eastward of the thousand temples [3]) and close to the village of Plaosan from which they take their modern name, I discovered in the month of April last several groups of temples which had hitherto escaped the observation of our countrymen on Java and indeed I believe of all Europeans. The natives display an entire apathy on all subjects of this nature and the discovery of these ruins on the present occasion was purely accidental. The more northern group of the temples of Plaosan [4]) is an oblong square measuring 700 feet on the east and west sides and 300 to the north and south. The smaller temples have been all levelled

---

[1]) Leemans in *De Boroboedoer op het eiland Java*, 1873, p. 439, z.o. Brumund, *Bijdragen*, p. 13, die C. 's vermoeden „geheel onjuist" noemt. Mackenzie noemt verschillende beelden, vermoedelijk vooral Buddha's, in de omgeving van Prambanan 'Jain images'.

[2]) Met een totaal van 216, of 212 zoals hij zelf zijn cijfers 28, 44, 66 en 78 optelt; het juiste getal is 240 in de vier rijen zonder de grotere tussentempels tussen rij 2 en 3. [3]) Tjandi Sewu.

[4]) Corresponderende met de noordelijke en de middelste groep van Krom tezamen (l.c. pl. 41). De maten zijn daar ca 140 × 200 m. Een nieuwe plattegrond, vervaardigd na de jongste opgravingen, verschijnt in *O. V. 1948*.

to the ground in this square and on entering it one perceives in the room a mass of ruins and rubbish appearing here and there above the long rank grass. The square appears originally to have contained three distinct sets of temples each having a large centrical one surrounded by a row of smaller ones. The middle and more southerly of the central temples are still partly standing though in a state of ruins. The middle temple contains two fanes [1]) one of which however is blocked up with masses of stone and inaccessible [2]). The other contains on the same platform or shelf two fine male statues in a sitting posture, side by side, and from the similarity of the features and whole character, evidently intended to represent the same divinity which from the crescent behind one of them as it is represented in the figure no 5 may be pronounced to be Mahádéwa [3]).

Of the more southern temple the two fanes are still entire, and contain each a pair of figures much resembling those in the middle temple though destitute of any of the more usual emblems of the Hindu divinities. I have little doubt however but they are representations of Śiva to whom it is probable the whole group is dedicated.

The interior of these two temples differs in a remarkable degree from all those which I have examined in other situations by the richness and profusion of the decorations. The principal figures are those of persons of rank in attitudes of devotion some are sitting and others standing but all addressing their devotions to the images before described [4]).

The greater number are accompanied by figures of slaves or servants holding umbrellas.

The smaller temples as already mentioned are all in complete ruins but the images which they contained still exist and several of them are nearly perfect. All those surrounding the two central temples already described are images of Buddha in a sitting posture the right side of the bosom bare, the hands variously disposed sometimes resting on the knees sometimes as if demonstrating or offering instruction the features are elevated, the expression of the countenance placid, the hair short and curled, less resembling nature than the effect of art, and in my judgment having no likeness to the woolly

---

[1]) C. gebruikt herhaaldelijk het woord 'fane' (cf *fanum*) in de betekenis van cella. [2]) Dit verhinderde C. tevens te bemerken, dat de cella, die hij kon betreden, het voorportaal was waarachter niet één, maar drie cella's lagen, zie Krom, pl. 42. [3]) With, *Java*, pl. 80 (Mañjuçrī).

[4]) De „stichterfiguren", vgl *Ann. Bibl. I. A. 1926*, pl. XII en *O. V. '48*.

hair of the African, no more than the features to the flat nose, thick lips and other characteristic marks of the negro countenance.

The group of temples in the northern extremity of the great enclosure [1]) is in a thorough state of dilapidation, including the central temple, yet it is remarkable that most of the figures still remain, and many of them are entire; a fact, which seems to prove that religious fanaticism had little share in the destruction of these temples. Among the images remaining in this particular part of the building, the most numerous are statues of Buddha, and there are at least ten or twelve of the male divinity, images [2]) of which both in brass and stone, are exceedingly frequent on Java, but I cannot take upon me to specify its name or identify it with any of the gods of the Hindu mythology.

To the present group of buildings there are two entrances, both to the western side, and each guarded by a pair of the gigantic warders already described. About midway between the gates I discovered a slab of black stone with an inscription in the Deva Nagari character, much effaced and I fear illegible, except in one or two places. The stone is at least a foot thick, and as it bears no marks of the application of blows it seems somewhat difficult to account for its being broken as it is, unless we suppose that it was placed in an elevated situation and fractured in its fall [3]).

The temples of this group like the rest seem to have been surmounted by a figure like the Linga and several mutilated ones were discovered among the ruins [4]).

Quitting this latter group and proceeding in a southerly direction about 150 yards we meet with another group called Chandi Caputren [5]) or the Seraglio by the modern Javanese from its containing female images only".

„ . . . . Chandi Caputren is an oblong square, the north and south faces of which measure 300 feet and the east and west 200. In this group there is no temple standing but the foundation of each is distinctly visible, and the enumeration of the whole proves that they amounted to 32, appearing to have been all of equal size, for this

---

1) Krom, pl. 41 geheel bovenaan.

2) Bodhisattwa's. 3) Mus. Bat. No. D 82, cf. Bosch, *Oudh Verslag 1915*. p. 89-91. Inderdaad nagenoeg niet te ontcijferen. 4) Dit zullen wel de topstukken van *stūpa*'s zijn, cf *Oudh. Verslag 1941-'47*, pl. A en 7. 5) Kaputrèn. De naam is mij van elders niet bekend. Bedoeld is het zuidelijke complex, cf. Krom, l.c. p. 14 v. Behalve vrouwlijke beelden (waarschijnlijk Prajñāpāramitā) waren er overigens ook Bodhisattwa's.

group is remarkable, for containing no great central temple and no statue of Buddha: each temple seems to have contained a single statue of the female deity which I can only conjecture represents some mild form of the consort of Śiva".

„The site of the temples of Prambanan is abudantly supplied with fine water, so much desired by the Hindus, and so necessary to the performance of their ritual. Besides two rivers of the purest water which will be afterwards mentioned there is between the villages of Prambanan and Plaosan a small tank, evidently an appendage of the temples. This little piece of water is a square of about 200 feet to a side. The ground around it is elevated, and there is every appearance of its being an artificial excavation. The whole tank is covered with the blue Lotus, the flower of which is so conspicious an ornament of the sculptures on the temples".

Deze vijver wordt later ook door Brumund en IJzerman genoemd. Voor zover mij bekend herinnert thans nog slechts de naam Telaga van twee desa's in de aangegeven streek aan dit meertje. Van een daarvan, Telaga Lor, is het fraaie Garuḍa-voetstuk afkomstig, dat later in de noordelijke „wāhana-tempel" van Lara Djonggrang is geplaatst [1]). De aanwezigheid van dit stuk pleit voor de juistheid van Brumund's vermoeden — door IJzerman in twijfel getrokken — dat zich bij de vijver een tjaṇḍi bevonden heeft.

„The utmost limits of the ruins of Prambanan to the east-ward, are about two miles from the village of Prambanan, and here in the midst of the rice fields the site of an ancient temple is marked by a few scattered bricks which constituted apart of the foundation but more distinctiy by two large and two small statues of the usual warders. These relics are all that remain of this portion of the temples, but from them it may be safely inferred, that this was a group similar in character to these already described".

Kennelijk bedoelt C. hier Gupala, in de Inventaris genoemd onder no. 1334 [2]), waar drie grote rākṣasa's vermeld worden. De plaats dankt zijn naam aan deze stenen reuzen (gupala's). Deze beelden zijn thans, volgens Knebel, verdwenen.

Van Gupala naar het Z.W. gaande komt men bij Cabon Dalam

---

[1]) Inventaris No. 1332, cf. Brumund, *Indiana*, II, p. 25; IJzerman, *Beschrijving*, p. 76-7; *R. O. C. 1911*, p. 74-5, pl. 180.

[2]) Verg. de kaart van Prambanan, Krom, l.c. pl. 9. Zie ook Brumund, *Indiana*, II, 1854, p. 37-8. Knebel, *R.O.C. 1910*, p. 99 ('Kepala') en '*13*, p. 268.

(Kebon Dalem, al. Sadjiwan). C. vermeldt hier behalve de door Mackenzie ontdekte Nāgarī-inscriptie een andere beschreven steen:

„Not far from these buildings I found myself about four years ago, a block of black stone, which is the usual material of the buildings, on which was an inscription in the ancient Javanese writing which is a round character differring entirely in appearance from the Deva Nagari, though both alphabets be formed on the same principles. This block of stone from the manner in which it was fashioned, had evidently constituted a part of the materials of the temples [1]). I may here remark as a fact, not foreign to the history of the temples that Prambanan is the only place on Java where any inscription in the Deva Nagari is found, whereas inscriptions in the ancient Javanese character are frequently met with in many parts of the island. The discovery of both in the same situation is also a fact worth attending to, and may be adduced in proof of the hypothesis, to be afterwards mentioned in discussing the history of the temples."

„In a westerly direction from the village of Cabon Dalam, and just behind that of Prambanan we discover very extensive ruins, but no temples standing. These ruins extend to the west as far as the banks of the Umpah [2]) a clear and rapid stream which runs in a south west course, till it empties itself into the sea nearly opposite to Yugyacarta. To the south the ruins extend nearly to the bottom of the range of hills. This ground is alledged by the natives to have been the site of a town or city and certainly has that appearance. Here the walls of a great square enclosure are still to be traced, particularly to the north and west sides. By measuring these, they are discovered to have been 900 feet to a side. The appearance of the square, is that of a modern Craton, and tradition relates, that it contained the King's palace, but of this there is no vestige. Towards the eastern side of the enclosure, are however to be found a number of images of a very interesting and determinate character. The ruins of the temples in which these were contained, form as at Cabon Dalam, the materials of the rude dykes which separate the neighbouring fields and gardens. Among the most remarkable of the figures here discovered, may be mentioned a representation of Surya, with his seven headed horse; the driver Arun does not want the legs, as he is more commonly represented. A figure of Mahádéwa more distinctly marked

---

[1]) Wellicht de door J. van Blom, *Tjandi Sadjiwan*, 1935, p. 12-13, genoemde steen met opschrift Çrī-Mahārāja. [2]) Kali Opak.

than usual with images of this God on Java, a scull in his crown the Páśa in one of his four hands, and a crescent to the back of the image. Another figure of the same God, four handed and not less distinctly marked bij the known attributes of this divinity, for behind the image there is a crescent, and in its crown a garland of sculls. Several figures of Ganéśa, one of them displaying the God, shaded by a hooded snake, the only instance I can recollect on the island of this image so characterized; and here are also several ordinary figures of Buddha. But the most remarkable relicts of this place are three erect but mutilated statues of a male divinity which I have no where else observed. Each is accompanied by its vahana. The first having the Bull Nandi is no doubt Siva, and I should have as little doubt, but the other two whose Váhan is Garuda, are Vishnu, but close to all these are as many corresponding Yonis, which on being measured are discovered to fit the lower parts of the images which therefore there is no doubt were the corresponding [1]).

Notwithstanding the appearance of Garudas, therefore, it seems pretty certain that the temples of this portion of the ruins also were like the rest dedicated to the worship of Mahadewa of the Linga and Yoni coupled with the doctrines of Buddha.

Ascending the range of southerly hills so frequently mentioned and in a direction nearly due south from the relicts just described we find not above a few hundred yards from the rugged brink of the hills the remains termed by the Javanese the Craton or royal residence of Boco [2])".

Noch in de Inventaris noch op de oudheidkundige kaarten of bij Krom vindt men iets vermeld van oudheden in het hier aangegeven terrein tussen Prambanan en het gebergte, in het Westen begrensd door de Opak. Daarentegen spreekt Stutterheim er wel over naar aanleiding van zijn onderzoek van het terrein tussen de 2e en 3e ringmuur van het Lara Djonggrang-complex [3]).

Zoals men weet lopen de 1e en 2e ringmuur niet parallel met de derde. Terwijl men vroeger dacht, dat de weg, die uit het Zuiden de tempels nadert, in de as van het centrale complex lag is Stutterheim van mening dat hij haaks stond op de derde muur en dus in een andere richting liep. Trekt men hem naar het Zuiden toe door, dan

---

1) Wanneer wij de yoni's als voetstukken opvatten is er geen bezwaar tegen de beelden als Wiṣṇu's te beschouwen. 2) Het plateau van Ratu Baka.
3) *O.V.* '26, p. 8-10.

komt men uit op een punt bij de heuvel van Ratu Baka, waar een opgang mogelijk is. Deze weg zou dan tevens lopen langs een aantal plaatsen, waar nog tempelresten worden aangetroffen. Dezelfde dus, waarvan Crawfurd in 1816 de ruïnes aantrof en die sindsdien de aandacht niet meer hebben getrokken tot Stutterheim ze in zijn onderzoek betrok. Diens medewerker De Vink trof in de desa Prambanan Kidul beelden uit waarschijnlijk drie verschillende tjaṇḍi's aan, w. o. ook de door Crawfurd beschreven Çiwa en Wiṣṇu's. In een daarvan herkennen wij gemakkelijk pl. 30 van Crawfurd's „History", blijkbaar naar een van de tekeningen waarnaar hij in zijn manuscript van 1816 verwijst.

De heuvel van Ratu Baka zelf was tevoren al door Mackenzie bezocht. Als eerste na hem noemt de Inventaris (No. 1289) pas Junghuhn in 1844. Crawfurd's beschrijving is uitvoeriger dan die van Mackenzie, die na lang zoeken in een regenbui het plateau bereikte, de steengroeve met de rotskamers zag, maar tussen al het struikgewas niet veel van de ruïnes kon onderscheiden.

„The real figure of this ruin, aldus Crawfurd, which appears from the rankness of the vegetation under common circumstances, a mass of inextricable confusion, was distinctly ascertained by burning and destroying the grass and trees. It proved to be a square terrace constructed of huge blocks of hewn stone measuring 68 feet to a side, and being four feet high. This terrace is surrounded at the distance of 14 feet, by a wall ascertained from a small portion of it, yet nearly perfect, to have been 11 feet high. In this there are four doors, which I found by a mariner's compass to face the cardinal points. I may here observe, that as this appears to have been an object aimed at throughout the whole of the buildings, it would be a curious point to determine with what degree of precision the object has been attained, as from this, the skill of the artists and the nature of the instrument which they employed might be ascertained.

On the top of the terrace in two situations, are seen some loose blocks of stone which appear to have constituted the elevated foundation of the sheds, which the Javanese I believe in imitation of the Hindus term Pendapa or Mandapa. It is in such situations as these, that the modern princes take their seat on public occasions and to judge from this as well as from the resemblance of the terrace itself to those of a modern palace called the Sitingil [1]).

---

[1]) Note: Literally the high land.

I have no hesitation in assenting to the common tradition that the present ruin was really a palace. Dr. Tytler who accompanied me in one of my last excursions to Prambanan, discovered in the largest of the two piles of stone on the terrace a fragment of a slab of stone on which was a Déva Nagari inscription [1]), and a little way to the south of the building a mutilated stone figure which I imagine to represent Mahadewa destroying Tripurasura [2]). The inscription, the image, the nature of the materials and the character of the architecture, seem distinctly to identify this building with the ruins on the plain.

Quitting the ruined palace and proceeding about half a mile in an easterly direction, we discovered two artificial excavations in the rocks, the largest of which is 14 feet long and 10 broad, having a bench towards the back part to sit or recline on. They are not above 3 feet high. Between the caves is a small tank about 6 feet deep like the caves cut in the rocks. I have no doubt but these excavations constituted the retreat of holy devotees, who sought a reputation by the performance of those austerities believed so efficacious according to the religious system of the Hindus.

After leaving the caves and going eastward about two miles as far as I could conjecture amidst the mazes of a difficult forrest we come to a solitary temple or rather the ruin of one. This the Javanese call Chandi Baron a term for which I never could obtain a satisfactory explanation. From the nature of the materials and judging from the little that yet remains standing of the fabric itself we may plainly discern that this temple is of the same character with those of the plain. Since I visited it I have been told that a statue of Ganéśa has been dug up from the ruins [3]).

---

[1]) Een fragment van Mus. Bat. No. D 50 (in vier stukken), verg. Bosch *Tijdschr. Bat. Gen.* 68, 1928, p 63 v., pl. III.

[2]) De heer J. G. de Casparis wijst mij op een onuitgegeven inscriptie van Ratu Baka, waarin Çiwa wordt aangeroepen als vernietiger van Tripura. Tripurāntakamūrti wordt beschreven door Gopinatha Rao, *Elements of Hindu Iconography*, II, 1. p. 164 vv.

[3]) De Inventaris geeft onder No. 1292 (Sumber watu) een zeer groot, onafgewerkt Gaṇeça-beeld. Wellicht is deze plaats, op Verbeek's kaart op ongeveer de aangegeven afstand ten O. van de nissen gelegen, bedoeld. Hoepermans spreekt van Capella Batoe, op zijn kaart, verzameling O.D. no. 87 (nieuw no. 24) en in *R.O.D. 1913*. p. 254-5, (Batoe Capella) boven de desa Kwaron.

Such a situation as that occupied by the ruins now described is one that never would be chosen by the present race of inhabitants whose interests confine them to the plain. All the modern seats of Javanese government are in the latter situation. The builders of Prambanan must therefore have been actuated by different motives, and these motives are discovered by a reference to the Indian precept, which directs a Hindu prince to choose the fastnesses of the mountains for the seat of his government.

Raja Baca stated by tradition to be the builder of Prambanan is wholly unknown in the histories of Java, but by name, and by the single circumstance of his being stated to have been defeated by a Javanese prince of the name of Bandun.

Such are the whole of the ruins situated in the district of Pajan [1]). The river Umpah divides this last district from Mataram and on its western bank is the village of Bogam [2]) close to the road side near which are seen four gigantic statues differing from any yet mentioned

The following is a brief description of these statues.

The statue is sitting cross legged, and thus measures six feet high and seven feet three inches across the breast including the arms. The figure has an elevated crown the sacerdotal cords, armlets, and a breast piece in the usual manner, but it wants as far as I can ascertain any distinguishing attribute of an Indian divinity. These figures are in a superior style of sculpture. In the village of Bogam I found a well sculptured Yoni which was used by the peasants as a block for husking rice."

Na het passeren van de Kali Bening bereikt men de naar deze rivier genoemde tjaṇḍi (al. Kalasan).

„This is upon the whole the most highly finished, the most perfect and in some respects the most interesting, of the ruins of Prambanan, and therefore, I shall be more particular in my description of it. The temple is of a pyramidal shape and differs chiefly in its greater size and the superior style of its decorations from the other temples.

The whole building rests upon an artificial and elevated foundation, which judging from similar ones that have been traced, is probably of bricks. On this foundation there is a terrace of hewn stone, five and a half feet high. The conical part of the building is reduced to a shapeless mass and the lower part only which is about 40 feet is entire. This contains two great fanes to the east and west and two

---

[1]) Padjang. [2]) Bogem, Inv. No. 1313.

small chambers to the north and south. The exterior of those compartments measures, the east and west, each 43 English feet wide, and the north and south, each 26 feet. Lying between these four faces of the building, are four angular double sided projections facing the intermediate points of the compass, thus giving to the whole building 12 faces of various dimensions.

The entrance to the principal fane is to the east, by a flight of seven steps to the terrace from which you enter the body of the temple, through a porch. Directly fronting you, there is the remains of what has the appearance of a handsome altar piece, over which there is a niche, which seems to have been occupied by the chief object of worship when the temple was entire. Within the porch and on each side as you enter there are two niches for full length figures, but every image has been removed from the interior of the temple. The western side differs from the eastern in the smaller size of the chambers to which there is no access by a porch, and it is in a state of much delapidation. The entrance into the northern and southern chambers is through a mean door, and, directly by a flight of steps of the same hewn stone as the rest of the building. These are dark prisonlike apartments, and have by a minute aperture a communication with the great eastern fane. They had each contained an image, the pedestals of which are still standing.

In various parts of the outside of the building, no less than 12 great niches may be counted. At the entablature and cornicing, which terminate the square shaped portion of the building, a number of smaller niches are to be seen all round this part of the building in two of which we discovered that images of Buddha in a sitting posture still remained, and mutilated figures and fragments of others were found scattered through the ruins round the temple, so that the whole of the empty niches of that part of the building were in all likelihood similarly occupied.

Immediately above the figures of Buddha where the temple begins to assume a conical shape, several figures, apparently of the Linga, are still standing, and a great many more both whole and mutilated are found scattered among the ruins [1]).

On inspecting the exterior of the temple, we discover the eastern and southern sides, the latter in particular, in a much superior state

---

1) De topstukken van dakstūpa's, die men in de oudere litteratuur ook elders voor liṅga's heeft aangezien.

of preservation to the northern and western, which is readily accounted for, when we advert to the circumstance of the latter being exposed without protection to the storms and rains of the western season, while the former are protected by the range of hills, even from the milder influence of the eastern season. In the easterly and southerly sides of the building, the structure is indeed in a state of freshness, not to be seen throughout any other part of the ruins of Prambanan, displaying to great advantage the minuteness, and I may add the perfection of the workmanship. Here is to be still discovered, what has long ago been effaced in the rest of the temples, a fine coating of mortar which covered the buildings, and gave the last finish to the labours of the artist. The plaister is about the eigth part of an inch thick, and adheres to the smooth stone with wonderful tenacity, a satisfactory proof of the excellence of the composition, and the skill of the builder. Nothing can be more different than the mortar at present in use, which is both ill-concocted and unskillfully applied. Yet notwithstanding the excellence of the former, when I consider the manner and situation in which it is applied, that it has disappeared where exposed to the inclemency of the weather, and been preserved only under favorable circumstances, I must look upon this as one proof in favor of the opinion to be afterwards offered that the temples of Prambanan are not of a very remote antiquity: but rather comparatively modern structures.

A few hundred yards to the west of the temple now described, are the remains of a group similar in character to all those already described. The mere foundations however, only remain, and even these have been very recently disturbed for the few bricks they contained, and which were to be traced in the piers of a bridge close by.

The pedestals of a number of very large statues are still among the ruins, and four huge warders have by their size escaped the general destruction. These it may be remarked appear as double centinels to one entrance on the south side of the ruin" [1]).

Aan de andere kant van de straatweg ligt een bouwwerk van een afwijkend type. De naam, Sari, wordt niet genoemd.

„It has something of the appearance of a long barn, and consists

---

[1]) Krom, *Inleiding* [2], I, p. 264 plaatst deze wachters bij de oostelijke ingang van de peṇḍapa, die volgens hem ten Z. van de tjaṇḍi gelegen zou hebben. Van de wachters bevinden zich er twee bij de ingang van het Museum Sana Boedaja en twee voor het gouverneurskantoor te Jogja (*O. V. 1940*, p. 13-14).

of two stories with an arched roof. Within it is divided into three chambers, the largest in the centre, and this communicating with the two smaller ones at the ends. From the regular sets of corresponding apertures in the opposite walls, there is no doubt, but the building when complete had an upper floor, and we may conjecture from the absence of stone beams, of any relict or fragments of them, that this portion of the building was of wood.

In the walls in all directions there are many niches no doubt as in the other ruins intended for the reception of images, from which circumstance, as well as the costly and luxuriant decorations on the exterior walls there can be little hesitation in concluding that this building was a place of religious worship and not as some have conjectured a dwelling house.

There is as already mentioned a profusion of sculptures on the exterior walls, which as in the other buildings, consist of full length figures male and female in relief, flowers and other ornaments. . . ."

Crawfurd's algemene beschouwingen komen in hoofdzaak overeen met hetgeen hij in zijn „History", p. 199 v.v. en 299 v. mededeelt.

De tempels zijn van een hard en donker soort basalt, de fundering en de ruwere gedeelten zijn van zandsteen.

„With materials of such excellence (als de gebruikte natuursteen) the construction of the temples of Prambanan cannot be contemplated as a task of very extraordinary difficulty, for there is neither boldness nor grandeur in the design. There is nothing here upon a great scale, nothing but what seems within the reach of the most obvious mechanical contrivance, the most ordinary efforts of common ingenuity. What we are chiefly struck with is the minute laboriousness of the execution. Its success is also calculated to excite our admiration, though no doubt the effect is heightened by the comparison which we are apt to make between these ruins, and the rude efforts of the modern art of the Javanese by which we are surrounded.

Upon the whole there is neither grandeur nor sublimity in the temples of Prambanan. The want of pillars conveys a disagreeable impression of heavings and inelegance; the buildings are themselves too small, the entrances are mean, and the interior conveys more of the gloom of a vault or prison, than of the awe which ought to attach to a place of worship. For the place they are in, they are indeed wonderful structures, but one must be a Hindu to view them with anything like enthusiasm.

The sculptures and decorations of the temples are endless, but

some are so predominent and characteristic as to deserve particular notice. One remark respecting all of them may be promised, that they must have been executed after the erection of the walls, the only obvious and practicable means, indeed of delineating figures and groups of such extent on a variety of different stones".

Deze decoratie bestaat uit menselijke figuren, ook lotus en monsterkop komen veel voor, dieren minder en historische tafrelen slechts een enkele maal: „the war like apes of Rama upon some loose stones which cannot at present be traced to the temples to which they originally belonged".

Zeer oud zijn de tempels van Prambanan niet, de traditionele datum voor de oudste ervan is 1188 Çaka en deze schijnt vrij aannemelijk. Dit zelfde jaar vindt men op de achterkant van een bronzen Buddha in een nāgarī-inscriptie [1]). „The whole reign of genuine Hinduism as well as can be ascertained from dates is confined in central districts to a period of about 143 years".

Geen van de monumenten van Midden-Java gaan verder terug dan de 12e eeuw Çaka en geen van de echte Hindoe tempels, die het kenmerk van Indische oorprong vertonen, zijn later dan het midden van de 13e. Twee zodiak-bekers uit het district Patjitan dragen de Javaanse jaartallen 1241 en 1246. De Borobuḍur, die in een veel betere staat is dan Prambanan, is 72 jaar jonger dan de oudste monumenten aldaar. In het Oosten van Java zijn echter verschillende monumenten, die minstens 400 jaar ouder moeten zijn dan de Midden-Javaanse.

Dat de bouwwerken zo vervallen zijn is toe te schrijven aan de zware plantengroei, aardbevingen, het wegslepen van stenen voor economische doeleinden en van beelden en sculpturen „from misplaced curiosity". „At the town of Ayugyacarta I discovered a great many images, and traced a large portion of them, to Prambanan, from whence some of them had been brought within a few years only". Een vierde oorzaak van verval is het zoeken naar schatten. Fanatisme van Moslimse zijde kan volgens C. geen noemenswaardige rol gespeeld hebben bij de verwoesting van de tempels. Sporen van opzettelijke vernieling van beelden zijn er niet te vinden. „Judging from the respect in which these temples are still held we may infer the veneration with wich they must have been considered at the period

[1]) Deze inscriptie is in facsimile weergegeven op pl. 31 van C.'s „History" Zij bevat echter alleen de ye-te-formule.

of the conversion and that immediately subsequent to it. ... The conversion of the Javanese indeed was rather the effect of a sort of fashion, and of example, than of conviction".

Wat de godsdienst van het oude Java betreft: „the religion of Buddha as practiced on Java was not the worship of any deified person of this name but a reformation of the bloody rites of Siva and Durga brought about by certain sages or philosophers who are represented by the images of Buddha". De Buddha-beelden vindt men dan ook nooit in de hoofdtempels, maar alleen in de bijtempels.

„We may be convinced from a variety of facts, that the buildings of Prambanan, and all similar structures, are not the work of the natives of the country, but of foreigners and were we to draw any conclusion in favor of the general civilization of the people from the perfection attained in these, we should argue erronously".

„Hinduism, or at least the doctrines of Buddha, flourished on Java for a period of about 500 years, when the emigrations from India ceasing or becoming less frequent the Javanese were left to themselves, and the monuments, errected from this period until the utter overthrow of Hinduism, a period of more than a century, evince the rude state of the arts among them, and sufficiently attest, that Prambanan and all monuments of a similar nature, were not the work of the natives. The best examples of this degeneracy are in the Hindu relicts discovered in the mountain of Lawu. These are evidently dedicated to the same worship as the others but they are remarkably rude and on the slightest inspection are discovered to be the works of a very different race of people from the older temples. On the buildings at Sucuh to the northern side of the mountain there are the dates 1361 and 1362 only 38 or 39 years before the establishment of Mahomedanism and a century posterior to the building of Boro-Budor the last of the genuine Hindu temples".

Na de komst van de Islam hebben de Javanen geen enkel bouwwerk tot stand gebracht dat te vergelijken is met de Hindoe-tempels.

De stichters van Prambanan en alle anderen, die het Hindoeïsme op Java brachten, zijn ongetwijfeld afkomstig uit Telinga of Calin zoals men het op Java noemt. Dit is het enige deel van Voor-Indië dat de Javaan bij zijn juiste naam kent en dat in zijn boeken voorkomt. Hij zelf schrijft de invoering van het Hindoeïsme aan lieden uit Telinga toe. De overeenkomst tussen bepaalde instellingen uit dit

deel van de Deccan en Java, m. n. de kalender en de jaartelling wijst er ook op, evenals de liṅga-verering, die typisch is voor Zuid-Indië.

Al zal men Crawfurd's beschouwingen niet steeds meer onderschrijven uit hetgeen hij, vaak als eerste en lange tijd als enige, heeft opgemerkt blijkt wel dat hij onder de oudere beschrijvers van Prambanan met ere genoemd dient te worden. Naast de verdiensten, die hem op ander gebied algemeen worden toegekend, als een der ontdekkers van het adatrecht en als auteur van de eerste encyclopaedie van Indonesië moge ook die als archaeoloog hierdoor in een duidelijker licht zijn gesteld.

Het ontwerp van het kasteel te Batavia

door

J. VAN LEUR — DE LOOS

Ieder Hollands kind in Indië weet, dat Coen de stad Batavia heeft gesticht; soms weet het ook het jaartal. De ouders van die kinderen weten meestal wel, dat er een kasteel in Batavia heeft gestaan, onder Coen's regime aangevangen, maar niemand weet wie nu het ontwerp daarvoor heeft gemaakt.

De Haan vertelt in Oud-Batavia [1]), dat Coen het ontwerp van het kasteel naar Patria zond, na den bouw te zijn begonnen. Sedert De Haan is ook algemeen aangenomen, dat Coen de ontwerper was ook ik heb daar niet aan getwijfeld, totdat ik het „portret" van Coen door Annie Romein in „Erflaters van onze beschaving" las, waarin zij citeert uit een brief van Heeren XVII, welk citaat hierop neerkomt, dat XVII voor de te bouwen vesting, die het rendez-vous in Indië moest beschermen, een project van Stevin zonden [2]). Eerst na den oorlog, bij het lezen van het artikel van Dr Coolhaas, „Gegevens over Antonio van Diemen" [3]), waarin hij eveneens deze visie blijkt te hebben, kwam ik er toe de kwestie te onderzoeken en kwam tot de conclusie, dat Stevin het ontwerp van het fort ontleend heeft aan een ander en dat Coen Stevin's tekening heeft teruggestuurd en 3 maanden later een eigen tekening zond, die echter veel op die van Stevin moet hebben geleken.

Prof. Coolhaas was zo vriendelijk mij een eerste spoor te wijzen, door mij de plaats te onthullen, waar het gegeven omtrent Stevin te vinden was. Dit was de briefwisseling van J. P. Coen en Heeren XVII, gepubliceerd door Prof. Dr H. T. Colenbrander, waarin ik alle

---

1) F. de Haan, *Oud-Batavia.* (Bandoeng, 1935), p. 36.

2) J. en A. Romein, *Erflaters van onze beschaving.* (A'dam, 1938). II, p. 91.

3) W. Ph. Coolhaas, *Gegevens over Antonio van Diemen,* Bijdr. Kon. Inst. 83 (1946), p. 492.

passages over het kasteel van 1618 tot 1620 doorlas, telkens woord en wederwoord vergelijkende.

De zin, die Annie Romein citeert, staat in de missive van XVII van 10 April 1618 [1]. Uit het voorgaande blijkt, dat XVII den Prins o. a. om advies hadden verzocht en dat deze zijn vestingbouwkundige Simon Stevin twee projecten had laten maken, één voor een vijfhoek en een ander naar het carré van Gulik [2], tegelijkertijd staan XVII Coen toe te werk te gaan, zoals de omstandigheden het vereisen. De Prins en zijn militaire raadslieden zijn ook van mening, dat aan Coen en zijn raden moet overgelaten worden, waar de plaats van vestiging zal zijn, voor het geval de voorwaarden van den „Pangeran van Jacatra" onaannemelijk zullen zijn. Maar toch is met het opstellen der plannen rekening gehouden met de plaatselijke omstandigheden te Jacatra.

Bij nader inzien zendt men den vijfhoek niet, maar alleen het carré en de briefschrijver vermeldt dat Stevin ook een ontwerp van een stad heeft gemaakt, langs de rivier. Hoe deze stad er uit heeft gezien, begrijpt men, wanneer men het plan voor Stevin's rationele modelstad in zijn „Materiae Politicae" bekijkt [3]. Het lijkt mij niet onmogelijk, dat men zich bij de eerste aanleg van Batavia hierdoor heeft laten leiden, of zich tenminste heeft laten beinvloeden. Annie Romeins veronderstelling, dat Stevin's modelstad tot voorbeeld van Batavia heeft gediend neme men met veel zout.

Deze missive beantwoordt Coen eerst 5 Augustus 1618 [4]. In zijn brief geeft hij het verhaal over beleg en verovering van Jacatra, bevestigt de onvangst der patriase missive van 10 April 1618 per *Haerlem*, waarin zich dus de tekening van Stevin bevondt.... en zendt deze netjes terug met een toelichting, dat hij die niet gebruiken kan, ofschoon er een nieuw fort moet komen, daar het oude en nieuwe huis (Nassau van 1613 en Mauritius van 1617, zie Colenbrander, a. w. I p. 6, sub 7 en III, p. 404) in zeer slechten staat zijn, maar dat men geen beschikking heeft over volk, gereedschap en materiaal en eindigt: „Wie sal dan een casteel ende stadt tot Jacatra bouwen?". De toon in dit gedeelte is geïrriteerd, korzelig over dat ge „baboe" in Holland, een ons in de 20e eeuw vertrouwd geluid.

---

1) H. T. Colenbrander, *Jan Pietersz. Coen. Bescheiden omtrent zijn bedrijf in Indië.* (Den Haag, 1919). IV, 10 April 1618, p. 402, sub. 15.

2) Colenbrander, a.w. p. 497, sub 9.

3) Colenbrander, a.w. p. 402, sub 15. E. J. Dijksterhuis, *Simon Stevin.* (Den Haag, 1943), afb. op p. 262 en Romein, a.w. I afb. t.o. p. 256.

4) Colenbrander, a.w. I, p. 491, sub 25.

Drie maanden later echter schrijft hij opgewekt op 7 October [1]): „Nadat ons lange bedocht hadden wat versterckinge hier maecken souden, is eyntlijcken goet gevonden een nieuw fort te beginnen... By dese gaet proiect hoe het werck gedissegniert wort" (afb. 1). Deze plattegrond wordt nog bewaard in het Algemeen Rijksarchief te 's Gravenhage en werd geëxposeerd op de tentoonstelling ter herdenking van het 300-jarig bestaan van Batavia te Amsterdam in 1919 [2]). De tekening van Stevin is helaas niet meer te vinden.

Vergelijkt men nu den plattegrond van Batavia met dien van Gulik, dat Stevin tot voorbeeld heeft gediend, dan valt inderdaad de gelijkenis op en men zou dus gemakkelijk kunnen concluderen: „dus toch Stevin, of desnoods Coen, onder invloed van Stevin." Daar is alles voor te zeggen, wanneer men niet bedenkt, dat Gulik gebouwd is door een ander en dat Gulik een in Stevin's en Maurits' dagen beroemde vesting was, waar veel om te doen was geweest in verband met de Gulikse kwestie [3]). Prins Maurits had Gulik in 1610 veroverd en misschien heeft Stevin hem op dien tocht vergezeld, zodat hij de vesting uit eigen aanschouwing gekend kan hebben. In ieder geval kende hij Gulik's carré uit Daniel Speckle's „Architectura von Vestungen". (1589) [4]).

De citadel van Gulik was een veel ouder werk, dat in 1538 aangevangen werd en eerst in 1551 gereed was [5]). Bij dit werk waren

---

1) Colenbrander, a.w. I, p. 503, sub 10.

2) Alg. Rijksarchief Inv. Leupe 1176. Zie *Cat. van de tentoonstelling ter herdenking van het 300-jarig bestaan van Batavia, in het Stedelijk Museum, Amsterdam* (Amsterdam, 1919), no. 1. Het kaartje eveneens gepubliceerd in: B. Hoetink, *So Bing Kong, het eerste hoofd der Chineezen te Batavia (1619-1636). Bijdragen Kon. Inst.*, 1917. p. 344.

3) Dit was een erfeniskwestie, waarbij het land ten O. der zeven Provincien in Katholiek-Habsburgse handen dreigde te geraken en waardoor de Nederlanden konden worden afgesneden van hun Protestantse Duitse bondgenoten, om welke redenen de Staten Prins Maurits met een leger naar den Rijn zonden. P. J. Blok, *Geschiedenis van het Nederlandsche Volk*, 2, p. 392-398, 401-403. (Leiden, 1913).

4) *Architectura von Vestungen wie die zu unsern Zeiten mögen erbawen werden... sampt den Grund Rissen etc.* durch Daniel Speckle, der Stadt Strassburg bestellten Bawmeister (Strassburg, 1589). Zie ook E. J. Dijksterhuis, a. w., p. 222, nt. 1.

5) Fr. Lau, *Die Architectenfamilie Pasqualini. Düsseldorfel Jahrbuch 1920/24. Beiträge zur Geschichte des Niederrheins, herausgegeben vom Düsseldorfer Geschichtsverein.* 31 Band. (Düsseldorf 1925), p. 102. Zie over Pasqualini verder: G. C. Labouchère, *Aanteekeningen over Alexander Pasqualini en zijn werk. Bulletin van den Nederlandschen Oudheidkundigen Bond*, 4de serie, 7de jaargang, 1938.

betrokken de bouwmeesters Wilhelm Gomperts uit Welldorf in 1546 en een zekere Hans Johan, terwijl in 1549 de Italiaanse bouwmeester Alessandro Pasqualini door hertog Willem V van Gulik, Kleef en Berg tot architect werd benoemd. Pasqualini, uit Bologna afkomstig, had al enige jaren in de Nederlanden gewerkt. Hij wordt het eerst vermeld in dienst van den graaf van Buren in 1540, die op 10 Mei van dat jaar met de hertogen van Alva en Gonzaga van Mantua onder voorzitterschap van Karel V beraadslaagden over nieuwe vestingwerken van Antwerpen. Voor den graaf van Buren bouwde hij in Buren een kasteel, dat volgens de tekening van Specklin een carré met uitspringende hoekbastions was, en dat veel weg heeft van het kasteel van Batavia. In 1546 blijkt hij volgens een kwartiersmeesterrekening van Middelburg een patroon te hebben gemaakt voor de vestingwerken van Middelburg. Pasqualini behoorde met Donato de Boni tot een groep van architecten uit de school van San Micheli (1484-1559), die in de Nederlanden hun werkkring vonden en hier de moderne Italiaanse vestingbouw introduceerden [1]).

Of nu Gulik geheel Pasqualini's werk is, wordt betwijfeld; Specklin loochent het ten stelligste en pousseert Hans Johan, terwijl Gerhardt van Gulik, secretaris van hertog Willem V en plaatselijk kroniekschrijver, Pasqualini als bouwmeester van Gulik roemt. Men moet het waarschijnlijk zo reconstrueren, dat Pasqualini, als gevierd Italiaans vestingbouwkundige, reizend van de ene plaats naar de andere, adviezen gaf en ontwerpen maakte, die uitgevoerd werden door den plaatselijken bouwkundige, in Gulik dan Hans Johan [2]).

Wanneer men zich dus rekenschap geeft van deze feiten, blijkt het allerminst vast te staan, dat Stevin het kasteel van Batavia heeft ontworpen, maar blijkt eerder dat hij een ontwerp doorgegeven heeft. Men kan ook niet spreken van plagiaat, omdat er met nadruk gesproken wordt van het carré van Gulik, dat gepubliceerd was door Speckle (afb. 2), dat ook Coen had kunnen kennen, als hij op de hoogte was geweest van vestingbouwkunde, waar wij niets van weten. Bovendien was het carré een ouderwetse vorm. Ook het oude fort, dat in 1619 werd belegerd, was een carré, zoals blijkt uit de pentekening bij den brief van 7 October (zie afb. 1) en Coen's beschrijving

---

1) F. A. J. Vermeulen, *Handboek tot de geschiedenis der Nederlandsche Bouwkunst.* (Den Haag, 1931) II, p. 420-422; Platen II, no. 661. Voor San Micheli: Général Normand, *Architectes militaires Italiens de la Renaissance. Sammicheli, Revue du génie militaire,* tome LX (l' Sem. 1927) p. 293 en 393 e.v.

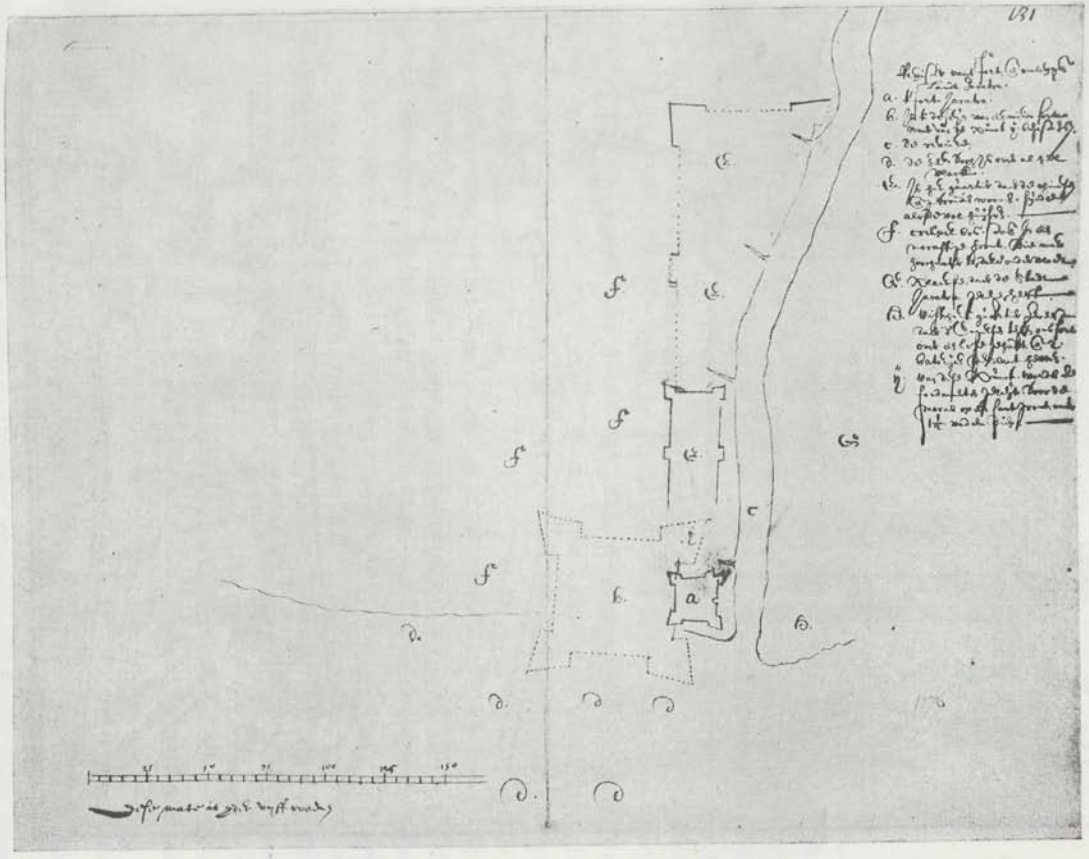
2) Lau, a.w. p. 102, 103.

bij het terugzenden van Stevin's ontwerp. De versterkingen zijn inderhaast gemaakt in December 1618, toen het conflict, waaruit de verovering van Batavia resulteerde, een critiek stadium had bereikt. Coen had toen de missive met het project van Stevin een maand in handen; het kan gebruikt zijn voor de versterking, doch aan de andere kant bedenke men dat de twee huizen Nassau en Mauritius haaks op elkaar stonden, zodat daaruit vanzelf de vorm van een carré ontstaan moest.

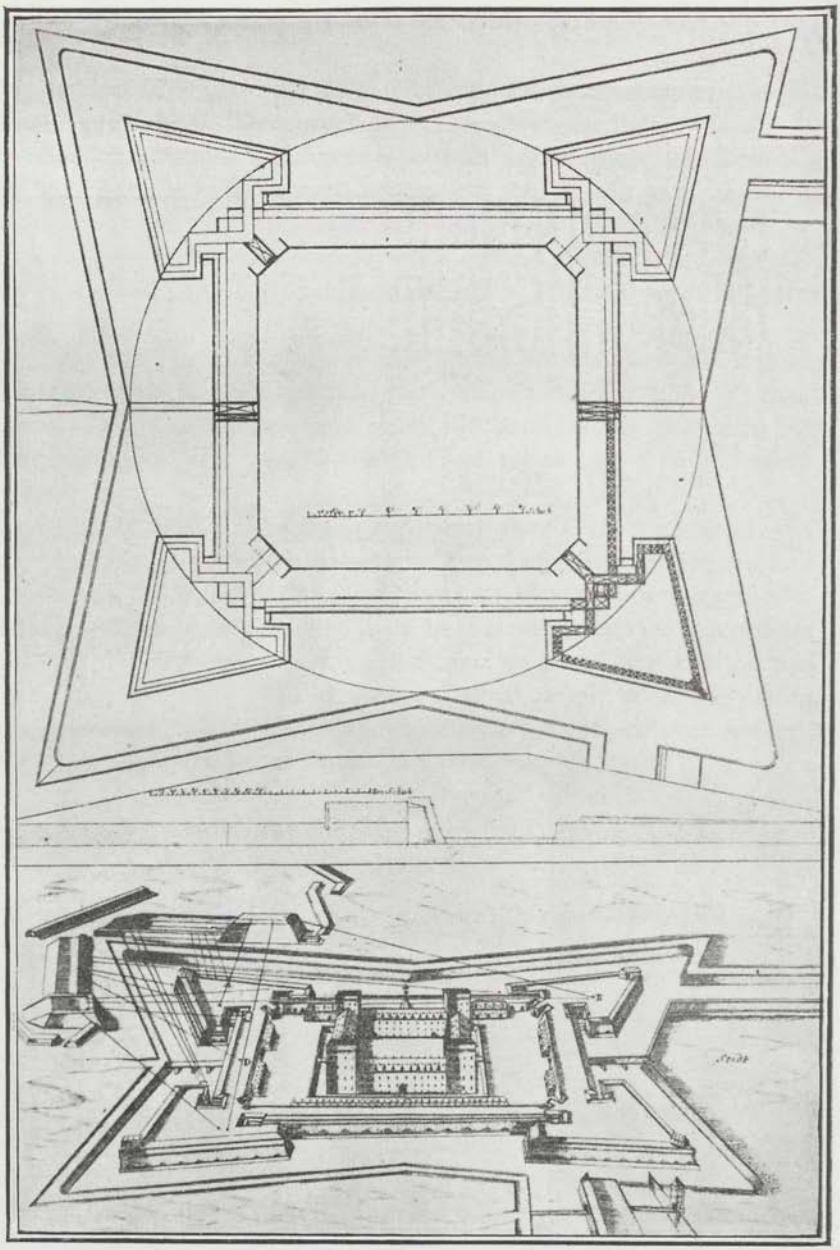
Wel origineel was het stadje, dat Stevin ontwierp en het is buitengewoon te betreuren dat juist dit verloren is gegaan, zodat men nu nooit meer kan nagaan, hoe groot het aandeel van Stevin in het oudste stadsplan van Batavia is geweest en of hij er enig aandeel in heeft gehad.

Maar dit is wel duidelijk en typerend voor Coen's karakter, dat Coen in zijn schepping, evenmin als een kunstenaar ingrijpen van een vreemde duldt, Stevin's tussenkomst niet heeft willen accepteren en met een korzelig woord het plan heeft teruggestuurd. Toch moet Stevin invloed hebben gehad, zoals blijkt uit de oudste kaarten van Batavia met Buren en de modelstad, maar nooit heeft Pasqualini kunnen dromen, dat zijn vesting van Gulik gecopieerd zou moeten worden op een eiland aan de andere zijde van de aarde.

Leiden, October - November 1948.



Afb. 1. Project bij de brief van 7 Oct. 1619.
(A. R. A. Inv. Leupe, 1176).



Afb. 2. Plattegrond in vogelvlucht van het Carré van Gulik. (Uit Dan. Speckle, Architectura von Vestungen, herdruk 1710).

Vier Tjamse dierenverhalen

door

Dr H. K. J. COWAN

Inleiding

De ondervolgende vier verhalen maken deel uit van de door A. Landes in geautografeerde Tjamse karakters uitgegeven „Contes Tjames" (Saigon, Imprimerie Nationale, 1886), met uitzondering van het tweede en onder toevoeging van enkele niet uitgegevene in het Frans vertaald in „Excursions et Reconnaissances", dl. XIII, Saigon, 1887. Deze vertellingen, gesteld in het dialect der Tjams van Binh Thuan in Annam [1]), zijn zowel uit taalkundig oogpunt, wegens de verwantschap van het Tjam met de talen van den Archipel, als folkloristisch, om hun grote overeenkomst met soortgelijke verhalen hier, van belang voor ons.

De boven genoemde boekwerken zijn reeds lang niet meer verkrijgbaar en nog slechts in enkele bibliotheken toegankelijk, terwijl bovendien de omstandigheid, dat de „Contes Tjames" door Landes in Tjams karakter zijn uitgegeven, voor velen een belemmering zal vormen om snel en gemakkelijk van de inhoud kennis te nemen. Daarbij komt, dat de Franse vertaling, afgezien nog van het feit, dat het tweede verhaal in het geheel niet werd vertaald [2]), zeer vrij is, tot het onjuiste toe. Deze uitgave zal, naar ik hoop, er toe kunnen bijdragen de studie van het Tjam, welke voor de Maleis-Polynesische taalstudie in het algemeen van zo groot belang is, gemakkelijker toegankelijk te maken.

In deze dierenverhalen speelt de *tapai* of *tipai* (d.i. de haas) [3]), de

[1]) Gelijk bekend bestaan er twee groepen Tjams, een in de genoemde streek en een in Cambodja gevestigd.

[2]) Zulks vermoedelijk wegens de obscoene passages, die daarin voorkomen. De Fransche vertaling van het vierde verhaal is herdrukt door Brandes in T. B. G. XLII, p. 235 sqq.

[3]) Het woord is ongetwijfeld etymologisch hetzelfde als Mal. *toepai*, „eekhoorn". De beteekenisovergang is uit de niet-ongelijke lichaamsbouw der beide diersoorten te verklaren.

hoofdrol en wel, gelijk ook reeds Niemann [1]) opmerkte, een gelijke rol als het dwerghert in de Indonesische fabels. Zelfs zijn enige der door deze dieren beleefde avonturen nagenoeg dezelfde. Hierop nader in te gaan met gedetailleerde vergelijkingen ligt niet in de bedoeling dezer bijdrage. Volstaan wordt hier met een verwijzing naar de gelijksoortige en verwante verhalen, vermeld in „De Atjèhers", dl. II van Prof. Snouck Hurgronje (onder „Hikajat Plandō' Kantjé"), in de „Sangireesche Teksten" van Dr N. Adriani (onder nos. II b, c en f), in „Eenige Soembasche Vertellingen" van L. Onvlee (p. 6, 12 en 14, vertaling op p. 7, 13 en 15) en andere, en in het bijzonder in het Typenregister van Indonesische Sprookjes van Dr Jan de Vries [2]) (zie typen 4, 9, 10, 12, 40, 56, 57, 61, 80 en 87).

Grammatisch Overzicht [3])

A. *Klankstelsel.* Het accent ligt in het Tjam op de laatste lettergreep. Met dit feit hangen enige kenmerkende karaktertrekken van het klankstelsel samen, nl. 1. een grote rijkdom aan éénlettergrepige woorden, welke, behalve waar men met oorspronkelijke „wortelwoorden" te maken heeft, veelal zijn ontstaan door afkapping van een ongeaccentueerde lettergreep of elisie van een vocaal in zulk een lettergreep; 2. consonanten-combinaties, ontstaan als gevolg van de evengenoemde elisie van vocalen; 3. diphthongisatie van vocalen in de geaccentueerde open lettergreep; 4. verzwakking en daardoor willekeur in weergave van vocalen in de ongeaccentueerde lettergreep [4]). B. v. *trun*, „afdalen" (Atj. *trōn*, Mal. *turun*); *thun*, „jaar" (Atj. *thōn*, Mal. *tahun*); *lam* naast *dalam* „in" (Atj. *lam*, *dalam*, Mal. *dalam*); *ngan* naast *dangan*, „met" (Atj. *ngòn*, *deungòn*, Mal. *dengan*); *thău*, „weten" (Atj. *thèë*, Mal. *tahu*); *klău*, „drie" (Atj. *lhèë*, Jav. *telu*); *drĕi*, „persoon" (Atj. *dròë*, Mal. *diri*); *sĕi*, *thĕi*, „wie" (Atj. *sòë*, Mal. *si-apa*); *kayău*, *kuyău*, „boom, hout" (Atj. *kayèë*, Mal. *kayu*); *hitam*, *hatam*, *hutam*, „zwart"; enz.

Voor de klinkers wordt overigens volstaan met te wijzen op de

[1]) B.K.I. 5e volgr., dl. VI, p. 27 sq.

[2]) In zijn *Volksverhalen uit Oost-Indië*, 1925–28.

[3]) Er is één grammatica der Tjamsche taal: Aymonier, *Grammaire de la Langue Tjame* (Saigon 1889) en een kort grammatisch overzicht van Aymonier en Cabaton in hun woordenboek (*Dict. Čam-Fr.*, Parijs, 1906). Beide zijn echter verre van feilloos; een aantal verbeteringen zijn daarin aangebracht in mijn *Rectification de quelques affixes čams* in *Acta Orientalia* XVI.

[4]) Elders zette ik uiteen, dat het Tjam deze eigenaardigheden gemeen heeft met eenerzijds het Atjèhs, anderzijds de Mon-Khmer talen (B.K.I.104).

in het Tjamse schrift met *w* en *y* in ligatuur met een voorafgaande consonant samengestelde tweeklanken. De nadruk valt hier in de uitspraak op het eerste bestanddeel van de tweeklank, zodat *wa*, *ya* luiden *uă*, *iă* (vgl. Atj. *uë*, *ië*), b. v. *kwal*, *kwöl*, „knopen", uitgespr. *kuăl*, *kuöl*. Om typografische redenen worden deze tweeklanken in mijn transcriptie weergegeven met *ua* en *ia* zonder meer, doch men houde daarbij in het oog, dat het tweeklanken zijn en dat een woord als *kual* dus niet twee-, maar eenlettergrepig is.

Met betrekking tot de medeklinkers verdienen de volgende bijzonderheden vermelding:

tj komt als sluiter in de schrijftaal voor, doch wordt thans als *-y* uitgesproken; in combinatie met de tweeklank *ua*, *uö* luidt het geheel *-ué*. Dit merkwaardige verschijnsel in zijn klankstelsel, de palataal als sluiter, heeft het Tjam, mèt het Atjèhsch, gemeen met de Mon-Khmer talen [1]). In de transcriptie heb ik *-tj* behouden, b.v. *huatj*, „verzwelgen, opslikken" (Atj. *'uët*, geschr. *-dj*, Bahn. *hutj*); *tuitj*, „aansteken" (Atj. *tōt*, geschr. *-dj*).

s is als sluiter overgegaan in *-h*, ook grafisch, b. v. *truh* = Mal. *terus*, Atj. *trōïh*.

-r is in vele woorden, ook grafisch, weggevallen, b.v. *ula*, *ala*, „slang" Mal. *ular* Atj. *uleuë*); *iku*, „staart" (Atj. *id.*, Mal. *ekor*); van sommige woorden komen schrijfwijzen mèt en zonder *-r* voor, b.v. *bayar* naast *baya* (Mal. *bayar*). Doch in verscheidene woorden wordt de *-r* geschreven en uitgesproken (onder vreemde invloed?), b.v. *pör*, „vliegen" (Stieng *par*, Mon *pò*, Atj. *pò*); *gör*, „heft, steel" (Bahn. *gör*, Atj. *gò*).

t is als sluiter in *-k* (hamzah) overgegaan, b. v. *pak*, „vier" (O. Tj. *pat*, Atj. *peuët*, Mal. *empat*). Als initiaal in combinatie met *l* wordt *t* > *k*, b. v. *klău*, „drie" (Rade *tlău*, Jav. *telu*).

th wordt in het dialect van Annam nu eens als *t* + *h*, dan weer als Engelsch *th* in *thing* uitgesproken. Hij correspondeert met *t* + *h*, doch ook met *s* in het dialect van Cambodja en in de verwanten, en zulks niet overeenkomstig het genoemde onderscheid in uitspraak. B. v. *thiam* (Eng. *th.*) = *siam* (C), „mooi", maar *thĕi* (*t* + *h*) = *sĕi* (C), „wie". Een eigenlijke *s* ontbreekt in het A-dialect; gelijk bekend klinkt ook de Atj. *s* ongeveer als Eng. *th* in *thing*.

Ter toelichting van mijn transcriptie diene nog, dat *ö* weergeeft de *â*, *oe* en de *ẽ* met of zonder lengtetekens van Aymonier (*Grammaire*) en de *ö* en *o'* met of zonder lengtetekens van Aymonier en

---

[1]) Zie mijn geciteerde studie in B. K. I. 104.

Cabaton (*Dictionnaire*). Deze vocalen, die in het Tjamse schrift zelf geregeld door en voor elkaar gebruikt worden en ook volgens Aymonier (*Gramm.*) en Aymonier en Cabaton (*Dict.*) eigenlijk identiek zijn, werden reeds door Landes met één teeken getranscribeerd.

Met *ò* is weergegeven de aldus uitgesproken *au* in gesloten lettergreep; hetzelfde geldt voor *è* = *ai* in gesloten lettergreep [1]).

Lengtetekens zijn nergens aangegeven, daar zij weinig meer dan aanduiders van het accent en van een meer volkomen uitspraak zijn.

Met *z* wordt getranscribeerd de ook door Landes en Aymonier (*Gramm.*) met die letter weergegeven klank, die Aymonier en Cabaton (*Dict.*) met *ñ* weergaven. Volgens Aymonier „za tient de la nature des palatales"; deze „consonne bizarre" wordt in het Annamietisch wel met *dz* aangeduid.

Voor het overige spreekt de transcriptie voor zichzelf.

B. *Woordafleiding*. Afgeleide woorden worden in het Tjam van grondwoorden gevormd door 1. *pre-* en *infixen*; 2. *woordverdubbeling* of *woordherhaling*, hetzij van het ongewijzigde grondwoord, hetzij met klankverandering; en mogelijk ook 3. *reduplicatie*.

I. De *prefixen* zijn: 1. *pa-*, dat causatieve en niet-verhinderende kracht heeft, b.v. *trun*, „afdalen": *patrun*, „doen afdalen"; *blĕi*, „kopen": *pablĕi*, „verkopen";

2. *mö-*, dat het bezitten of het voorzien zijn van iets, het zich gedragen als en het zich bezig houden met iets, en voorts de wederkerigheid (reflexief en reciproque) aanduidt, b.v. *anök*, „kind": *mö'anök*, „kinderen hebben(de), kinderen krijgen, bevallen"; *bòh*, „vrucht, ei": *möbòh*, „vrucht dragen(de), eieren leggen"; *yòm*, „prijs, waarde": *möyòm*, „loven"; *ghang*, „droog": *möghang*, „zich drogen, zich warmen"; *pòh*, „slaan": *möpòh*, „elkander slaan, vechten"; enz.

3. *möra-*, dat de wederkerigheid uitdrukt, b.v. *mörapòh* = *möpòh*.

4. *ta-*, dat de aanduiding is van een in een toestand geraakt zijn zonder aan een oorzaak of reden te denken, soms met een nuance naar een reflexief begrip, b.v. *pöh*, „openen": *tapöh*,„ open(ge)gaan", *amau*, „vliegen, dwarrelen (stof)": *ta'amau*, „opgejaagd" (stof); *blah*, „splijten": *tablah*, „gespleten"; *galung*, „rollen": *tagalung*, „zich rollen"; enz.

De *infixen* zijn: 1.- *am-*, dat slechts enkele malen in de litteratuur wordt aangetroffen zonder duidelijke functie; het is echter hetzelfde

---

[1]) *Haiy* en *klauw* luiden en worden getranscribeerd *hè* en *klò*.

infix als Atj. *-eum-*, Jav., Bat. enz. *-um-*; b.v. *payău*, „vergelijken": *pamöyău*, (*a* na nasaal > *ö*);

2. *-an-*, dat zelfstandige naamwoorden vormt, aanduidende een *nomen actionis*, het middel of instrument tot, als ook het resultaat van een handeling. Van adjectieve en adverbiale stammen vormt het abstracta en eigenschapswoorden, b.v. *dòk*, „zitten, wonen": *danòk*, „verblijf, woning"; *djiöng*, „zijn, bestaan, ontstaan": *djaniöng*, „bestaan, ontstaan"; *paḍör*, „bevelen": *panödör*, „bevel"; *tiö*, „roeien": *taniö*, „roeispaan"; *giöp*, „knijpen": *ganiöp*, „knijper, pincette"; *siam*, *siöm*, „schoon, gelukkig": *saniöm*, „geluk, gelukkig voorval"; *sakik*, „ziek": *sanökik*, „ziekte".

Geheel hetzelfde stelsel van affixen — met één uitzondering *möra-* — heeft, gelijk bekend, ook het Atjèhs, en met dezelfde vormen (slechts Atj. *eu* voor Tj. *a*), en hetzelfde gebruik.

Suffixen ter vorming van afgeleide woorden uit grondwoorden kent het Tjam evenmin als het Atjèhs en de Mon-Khmer talen.

II. *Woordherhaling*. Deze duidt intensiviteit aan, b.v. *rabău-rabău* „bij duizenden"; *tamön-tamön*, „bij tienduizenden"; en met klankverandering: *pala-paлěi* van *paлěi*, „land"; *rabah-raböp* van *rabah*, „ellende"; enz.

III. *Reduplicatie* schijnt weinig of niet voor te komen, hetgeen wel verband zal houden met de neiging tot dissimilatie van het Tjam, vgl. *tasău* = Mal. *susu*; *takai* (O. Tj. *kakai*)= Mal. *kaki*. Een mogelijk voorbeeld is *dadap*, „se cacher, affecter de se cacher" van *dap*, „caché", door Aymonier m.i. ten onrechte met prefix *da-* = *ta-* verklaard.

C. *Voornaamwoorden*. — De *persoonlijke* voornaamwoorden zijn: *kău*, „ik"; *dahlak* (A), „ik, wij"; *hulun* (C), „ik, wij" (Atj. *ulōn*); *kuměi*, „wij" (v. d. Vorst); *gita* (A), *ita* (C), „wij" (incl.); *hö*, „gij"; *ñu*, „hij, zij"; *drěi*, „persoon, zelf" (voor alle personen). Evenals in de verwante talen kunnen ook in het Tjam titels en dergelijke aanduidingen voor persoonlijke voornaamwoorden dienst doen.

Vragende en *onbepaalde* voornaamwoorden zijn: *sěi* (C), *thěi* (A), „wie" en *hagèk*, *gèk*, „wat, iets". *Haлěi*, *лěi* betekent „welke, waar, enig(e), wat betreft". Op dezelfde wijze gevormd zijn de bijwoordelijke uitdrukkingen: *habar*, *hibar*, *sibar*, „hoe, op een of andere wijze" van *bar*, „kleur, soort" (< * *warna*), vgl. Atj. *paban*, „hoe" van *ban*, „wijze" (< * *warna*?); *habiön*, „wanneer, toen" van *biön*, „tijd, ogenblik", vgl. Atj. *padjan*, „wanneer" van *djan*, „tijd"; *hatau*, „waar(heen)" van *tau*, „richting, naar"; *hadôm*, *hudôm*, *hudum*, „hoeveel, alle,

enige" van *dôm*, *dum*, „hoeveelheid, alle", vgl. Atj. *padum*, „hoeveel" van *dum* „hoeveelheid, alle". Uit de bijvormen *hibar*, *sibar* blijkt m.i. dat het eerste bestanddeel is **si* (*s* > *h* is zeer gewoon), vgl. Tj. *sĕi*, „wie", Atj. *sòë*, Mal. *si-apa*, waartegenover de Atj. samenstellingen *pa-* hebben, vgl. Atj. *peuë*, Mal. *apa*, „wat".

Als *bezittelijke* voornaamwoorden treden de persoonlijke en vragende op door plaatsing achter het bepaalde zelfstandig naamwoord.

Het *betrekkelijk* voornaamwoord is *krung*, in C ook *ya*, „die, dat".

Aanwijzende voornaamwoorden zijn *ni*, „deze, dit"; *nan*, „die, dat"; en *deh*, „gindse" (Atj. *djéh*, *-déh*, Mon *deh*; behoort bij de 3e pers.).

D. *Telwoorden*. — De telwoorden zijn: *sa (tha)*, *dua*, *klău*, *pak*, *limö*, *nam*, *tidjuh*, *dalapan*, *salapan*, *sapluh*; *sapluh sa*, „11", *sapluh dua*, „12"; *dua pluh*, „20"; *ratuh*, „100"; *rabău*, „1000"; *tamön*, „10000"; enz.

De voornaamste „hulptelwoorden" zijn: *bòh*, „vrucht, ei" voor dieren en alle voorwerpen niet anders geclassificeerd; *bèk* voor wapens, buizen, lange voorwerpen, hout, enz.; *blah*, „spaander, blad" voor bladeren e.d.; *kayău*, „hout" voor stoffen; *urang*, „mensch" en *drĕi*, „persoon, lichaam" voor menschen, *drĕi* soms ook voor dieren, b.v. *sabòh kura*, „een schildpad"; *khan sakayău*, „een stuk stof (lap)"; *hudôm urang anök*, „hoeveel kinderen"; enz.

E. *Syntaxis*. — Deze is, evenals bij de verwanten, in wezen zeer eenvoudig. Het bepalende woord volgt het bepaalde: het adjectief volgt derhalve het daardoor bepaalde substantief, en in de genitiefconstructie staat het onderwerp der bezitting zonder meer achter het voorwerp. De zinsconstructie is als volgt: onderwerp — predicaat — attribuut. Voorbeelden: *inö hudiöp dahlak*, „de moeder van mijn vrouw"; *sang pròng*, „groot huis"; *urang nan*, „die man"; *kău atòng ñu*, „ik sla hem"; *ñu atòng kău*, „hij slaat mij"; *kău di kiöng brĕi*, „ik wil het niet geven"; *ai rimòng èw kău*, „oudere broeder tijger riep mij"; enz.

Is het subject gecompliceerd, dan wordt vaak het pers. voorn. *ñu*, „hij" herhaald onmiddellijk voor het predicaat (werkwoord), hetgeen herinnert aan de z.g. „vervoeging" in het Atjèhs, b.v. *inö hudiöp dahlak ñu atòng adĕi pusang ñu*, „de moeder van mijn vrouw (zij) slaat de jongste zuster van haar man".

De werkwoorden *nau*, „gaan" en *mai*, „komen" worden in combinatie met andere werkwoorden gebezigd om de richting van de

handeling aan te geven, b.v. *tasuak nau*, „te voorschijn gekomen (in verwijderende richting)" ; *tasuak mai*, „id. (in naderende richting)"; *ñu ba göp ñu nau*, „zij gingen gezamenlijk heen (lett.: „zij brachten elkander heengaande").

Het werkwoord *latj*, „zeggen, spreken" dient veelal ter inleiding zoowel van de directe als van de indirecte rede, b.v. *rimòng ḍöm sòng ai mönuösh latj : ö mönuösh..*, „de tijger sprak tot broeder mens (zeggende) : o mens . . . " ; *limön puötj ka tapai latj : dua dahlak ḅöng*, „de olifanten spraken tot de haas (zeggende) : wij tweeën eten" ; zoo ook : *tangi . . . latj*, „vragen (zeggende) ; maar : *pasang ñu ḍöm sòng ñu latj tak di kal nan pasang ñu nau tak paga*, „haar echtgenoot sprak tot haar, zeggende dat haar echtgenoot eens de pagar was gaan snijden" ; *shanöng latj, pashôm latj*, „denken dat", maar ook „denken : „ . . . "" ; enz.

De ontkenning wordt uitgedrukt door *di* of *ô* vóór het werkwoord, dan wel door *di . . . ô* of *ô . . . ô*, waarbij de eerste ontkenning voor het werkwoord en de tweede aan het slot vande zin komt te staan, b.v. *kău ô thău*, „ik weet het niet" ; *kău di brĕi*, „ik geef het niet" ; *kău di thău ô = kău di (ô) thău* ; *ñu ô ḍöm tapak song ñu ô*, „hij sprak niet oprecht tot haar". Behalve negatief partikel is *di* ook prepositie (= Mal. *di*).

Het vetatief partikel is *djuai*, „djangan", dat eveneens herhaald kan worden, b.v. *djuai brĕi (djuai)*, "geef het niet".

Van de overige partikels worden hier nog slechts vermeld :

djö, padjö, „reeds, voorbij, gedaan ; immers, dan, slechts", dat voleindiging, finaliteit aangeeft, en volgt op het woord of zinsdeel, waarop het betrekking heeft, b. v. *nau djö*, „reeds gegaan" ; *ai rimòng ḅöng dahlak djö* „broeder tijger ete mij dan maar op" ; enz.

ka, „aan, voor, tot ; opdat, dat, ten einde ; eerst, dan, even ; nog (bij ontkenningen)", naar vorm en beteekenis hetzelfde woord als Atj. *ka* (= Mal. *telah, sudah*) en Atj. *keu* (=1e. Mal. *ke-, kepada*, 2e. de Mal. enclitische partikel *-lah*), b. v. *brĕi ka dahlak*, „geef het mij"; *brĕi rup ka urang ḅôh*, „zich (zijn gedaante) aan de menschen toonen (laten . . . zien)" ; *ñu kaḍa ka hudiöp ñu thău*, „hij vreesde dat zijn vrouw het te weten zou komen" ; *brĕi ka urang thău rup ñu siam binai*, „de menschen tonen dat zij schoon is (laten . . . weten)" ; *ñu mök harak ka patau iök*, „hij nam de brief opdat de vorst hem zou zien" ; *nau ka*, „ga dan" ; *ñu nau ḍör urang nan ka, blòh mörai wök ḅong tangoy*, „zij gingen eerst dien man begraven en kwamen toen terug om de mais te eten" ; *di ka töl ô*, "nog niet aangekomen" ; *ô ka ḅôh ô*, „nog niet gezien" ; enz.

rĕi, „toch, ook" (vgl Atj. *ròë*), dat zowel vraagpartikel als nadrukwijzer is; het staat aan het slot van de zin. B. v. *hö thău akhar rĕi*, „kent gij het letterschrift?"; maar *patau ngan patau ranam göp, bol ngan bol ranam göp rĕi*, „vorsten en vorsten beminnen elkaar, volken en volken eveneens".

min, „zelfs, zeker, wel", dat bevestigend en versterkend is, ook in ontkennende zinnen; het staat aan het slot van de zin, b.v. *hu min*, „het is er (inderdaad)"; *dahlak min*, „ik ben het (zelf)"; *sòh min*, „volstrekt niet, zeker niet"; *ñu puötj yău nan min, dalam tian ñu ka'uk*, „hij sprak wel zo, (maar) in zijn binnenste was hij bang", enz.

möng, mö, „van, vanaf, sedert, toen, dan, als, slechts" (vgl. Atj. *meung*), dat hetzij alleen, hetzij in combinatie met andere woordjes (*barău möng, nan möng, möng kal, möng ka*) zeer vaak dient ter inleiding zowel van een hoofdzin („alors") als van een afhankelijke bijzin („lorsque"). Eerstgenoemde functie hebben ook *blòh*, „vervolgens, toen" en soms *dôm nan*, „toen, vervolgens" (lett.: „dat alles").

Tekst

I. Ni dalukal Dja Haluĕi anòng ia.

Tak di kal nan Dja Haluĕi nau dòk apah thòng urang tôk anòng ia tuh di bakau ka urang. Barău möng ñu nau anòng ia blòh Dja Haluĕi djuak gòk ratòng ḍaw dalam ia kròng blòh mötai thadrĕi ratòng ḍaw nan. Barău möng patau ikan thòng panròng ikan ba bòl ba bhap rabău rabău tamön tamön mòrai kiöng ḥöng Dja Haluĕi. Patau ikan nan ganòng di Dja Haluĕi djuak ratòng ḍaw nan mötai. Barău möng patau ikan djak göp mai kiöng ḥöng Dja Haluĕi. Blòh Dja Haluĕi puötj anèh adar thòng ikan nan latj: tjang paguh möng pagé ka blòh ḥöng dahlak, haluĕi harĕi ni brĕi ka dahlak nau rawang adĕi sha ai göp tanrau thòng pô thang dahlak, blòh dahlak akhan brĕi ka ñu thău ka, ḥlòh dahlak mai ka pô ḥöng dahlak. Barău möng patau ikan ḍöm wök latj: hè, arakni kău luai hö ka hö wök nau rawang adĕi sha ai hö, blòh paguh möng pagé hö mai ka kău ḥöng. Nan möng Dja Haluĕi anòng ia nau thang, blòh Dja Haluĕi hia rah djalan rah adhwan nau. Barău möng ai tapai ḥôh Dja Haluĕi hia, blòh ai tapai tangi latj: zöp hagèk blòh hö hia lô yău nan ai mönuösh?. Barău möng Dja Haluĕi ḍöm wök latj: dahlak dòk apah anòng ia tuh di bakău ka urang, blòh dahlak djuak ratòng ḍaw mötai, blòh patau akan shi ḥöng dahlak. Barău möng ai tapai latj: arakni ai mönuösh anòng ia nau thang, blòh ai mönuösh nau tak

harèk ramök bi bak tha radèh, blòh ai mönuösh padiöng mai tòm dahlak pak ni, blòh ka dahlak dòng ai mönuösh wök. Barău möng ai mönuösh pang kadha ai tapai, blòh wök nau thang, blòh ai mönuösh nau tak harèk ramök padiöng mai tòm ai tapai, blòh ai tapai ba Dja Haluĕi nau tjamòh tapiön krung Dja Haluĕi djuak ratòng ḍaw mötai. Blòh ai tapai paḍar Dja Haluĕi mök amra ròh harèk ramök buh tjamòh Dja Haluĕi djuak ratòng ḍaw nan. Blòh ai tapai paḍar Dja Haluĕi bök tòm dör tjamòh ñu roh harèk ramök nan. Blòh ai tapai paḍar Dja Haluĕi lah hanik krung ñu bök pahuöng. Blòh ai tapai paḍar Dja Haluĕi dòk tapak kröh harèk ramök nan, blòh èw patau akan mai ḅöng. Barău möng Dja Haluĕi èw patau akan mai ḅöng ñu. Barău möng patau akan nan ḍuötj nau, blòh kiöng ḅöng Dja Haluĕi. Barău möng zöp harèk ramök nan, blòh mötai akan nan rabău rabău tamön tamön. Barău möng ai tapai paḍar Dja Haluĕi mök akan nan paḅuk ngòk hang, blòh padiöng akan nan di radèh ba mörai thang, blòh paḍam shara djaḅu mönöng tjròk möthin mönöng ngap laba mönöng khò mönöng. Blòh ai tapai paḍar Dja Haluĕi anòng akan nan nau pabläi. Blòh Dja Haluĕi anòng akan nan nau pabläi, hu djén hu padai, kiöng ngap ganöp ngap möda, klah di dòk apah thòng urang.

II. Ni dalukal tapai puötj djhak ka limön.

Möda tak di kal nan ai tapai nau mö'in, blòh ñu ḍik di ngòk phun plôm, blòh ñu dòk bèt nau bèt mai mö'in. Blòh gatak plôm gam di tòk ñu tawak dòk ñu kiöng ngap habar di djiöng ô, ḍang klău harĕi klău mölam gatak plôm nan gam di tòk ñu. Ñu papök lô katj min, blòh ñu papök di hu tra ô tawak dòk tanan djö. Barău möng ḅôh dua drĕi ai limön mai ḅöng rök pak nan. Limön ai nan ñu dòk ḅöng di ala phun plôm, limön adĕi nan ñu dòk ḅöng rök gah barău déh ar hamu lidjang taphia phun plôm nan rĕi. Möng dua adĕi sha ai limön nan lidjang binai djö. Barău möng ai tapai nan tawak di gatak plôm nan, dòk tak nan djö. Barău möng ai tapai shanöng nau mai di thău labik kiöng ngap habar ô. Barău möng ñu ḅôh dua adĕi sha ai ai limön nan mai möng halĕi di thău ô, blòh dòk ḅöng rök pak nan. Barău möng ai tapai puötj ka ai lamön nan latj: lö höi urang halĕi ḅöng rök di ala phun plôm ni nan, shit tra kău kiöng djö. Barău möng dua adĕi sha ai ai limön nan möhit, blòh dua adĕi sha ai ai lamön nan tangi ai tapai latj: hö puötj ka thĕi möng karani, ai tapai? Nan möng ai

tapai latj: dahlak puötj ka dua aděi sha ai urang haléi dòk ḅöng rök di ala phun plôm nan djö, blòh hadiap dahlak tjö'ö. Barău möng dua aděi sha ai ai limön nan shanöng ḅôh latj: ai tapai puötj ka dua aděi sha ai ñu djö, di hu thěi tha aděi tha sha ai, blòh ma[i] ḅöng rök di ala phun plôm ni ô, dua aděi sha ai ñu djö. Barău möng dua aděi sha ai ai limön puötj djhak ka ai tapai latj: dua aděi sha ai dahlak djö dòk ḅöng rök di ala phun plôm ni, di hu thěi ô. Barău möng ai tapai latj wök latj: yah dua aděi sha ai djö, blòh kău kiöng hö djö. Barău möng dua aděi sha ai ai limön nan puötj djhak ka ai tapai latj: ke ai tapai möng rup dahlak, blòh ai tapai möng rup ai tapai, iök, ai tapai pröng hai latj dahlak pröng blòh ai tapai latj shi kiöng dahlak? Ai tapai djuai puötj thibil, djuai dahlak mök ai tapai, blòh dahlak djèh di ot dahlak biak. Blòh ai tapai latj: hö djèh kău di ot hö hai latj hö duah kău ñòh hö? Barău möng ai limön ganöng di ai tapai, blòh ai limön mök ai tapai, djèh di ot. Blòh ai tapai puötj pagatj ai limön latj: djamò kău haröh kini kău luak tamö dalam tian lamön, blòh kău ḅöng hatai tian phik lala'a guöl limön tjö kò. Barău möng ai limön möhit ai tapai puötj yău nan blòh ai limön huötj kaḍa ka ai tapai luak tamö dalam tian ñu, blòh ai tapai ḅöng hatai, blòh ñu mötai. Barău möng ai limön patrò tròm nau mök ai tapai di ot wök, blòh ai limön habik tamö dalam ia danau, ia ḅlung, ai tapai mödjèk mötai. Barău möng ai tapai luai ia, blòh ai tapai ḍik hang tagôk, blòh ai tapai bruh ḍuötj, blòh ai tapai latj: kău ñòh limön lö lètj, kău ñòh limön hu lètj!

III. Ni dalukal rimòng nau mök akan.

Möda tak di kal nan rimòng ba thabòh tjanèh nau thatj ikan. Ai rimòng nau ḅôh thabòh danau biak pröng, ikan di dalam danau nan biak ralô. Barău möng ai rimòng thatj ikan di danau nan, thatj möng pagé nau töl ia haréi glöh, nan möng thu ia di danau nan. Akan di danau nan rabău rabău tamön tamön. Barău möng grök nan dòk pak haléi di thău ô pör mai ḅôh ai rimòng nan dòk thatj akan, thu ia di danau nan padjö, blòh ñu di ka mök akan nan ô. Barău möng grök nan lakău akan di ai rimòng. Barău möng ai rimòng latj wök latj: yah ai grök kiöng trun mök akan nan, blòh mök djö, kiöng mök hadôm blòh mök bèk, dahlak bréi min. Ai rimòng ni pashôm latj: grök nan di thău mök akan ô. Barău möng grök nan ḅôh ai rimòng bréi ka ñu mök akan nan, barău möng grök nan trun mök akan nan. Grök nan hu tjabuötj, blòh grök nan tjòh akan nan hu, haléi ai rimòng nan mök akan nan di djiöng ô, ai rimòng nan mök akan nan, tuk haléi

akan nan luak tabiak, nan hadjiöng thòng ai rimòng nan mök akan nan ô hu ô, nan kayua ai rimòng katjau akan nan di djiöng ô, akan nan luak tabiak di kaplah tangin ai ramòng wök abih, haléi grök nan hu tjabuötj kiöng tjòh akan, nan hadjiöng thòng grök nan mök akan drah. Barău möng ai rimòng nan ḅôh grök nan mök akan drah lô, abih dôm akan pròng, grök nan luai wök dôm akan ashit ka ai rimòng. Barău möng ai rimòng möthau thòng ai grök nan, blòh ai rimòng thòng ai grök mörapòh göp, blòh ai grök nan tjòh ai rimòng, blòh ai grök nan pör tagôk wök; haléi ai rimòng kiöng ngap habar di grök nan di hu tra ô. Barău möng ai ramòng mörapòh thòng grök di nuôy ô, blòh ai ramòng èw ai mönuösh padòng. Barău möng ai mönuösh dòk kröh tak paga, blòh möhit ai rimòng èw padòng, barău möng ai mönuösh galam amra ḍuötj mörai dòng ai rimòng, möng klah di grök nan tjòh ai rimòng. Nan möng ai rimòng ḍöm wök thòng ai mönuösh latj: ö, ai mönuösh ön ngai ai mönuösh dòng dahlak lidjang dahlak ḍua ön ngai ai mönuösh min. Möng dahlak ḍöm wök thòng ai mönuösh thabòh panuötj ni tra; möng dahlak kiöng ḍöm thòng ai mönuösh min, blòh dahlak kaḍa di ai mönuösh lö katj. Barău möng ai mönuösh ḍöm wök latj: ai rimòng djuai kaḍa di dahlak djuai, ai rimòng kiöng ḍöm habar blòh ai rimòng ḍöm bèk, ai rimòng ḍöm djuai kaḍa di dahlak djuai. Barău möng ai rimòng ḍöm thòng ai mönuösh latj: shit tra ai mönuösh wök nau thang, ai mönuösh djuai ḍöm thòng urang latj ai mönuösh dòng dahlak djuai, dahlak mölău di urang lô. Pioh ka dahlak mök ratha mök zruah, blòh dahlak bayar ön ngai ai mönuösh wök hu min. Barău möng ai mönuösh latj: hè, dahlak di akhan tra ô. Blòh ai rimòng latj wök latj: yah ai mönuösh akhan nan dahlak ḅöng ai mönuösh djö. Barău möng ai mönuösh latj: hè, yah biak dahlak ḍöm wök thòng urang blòh ai rimòng ḅöng dahlak djö. Barău möng ai mönuösh wök nau thang, blòh ai mönuösh di hu ḍöm thòng théi ô töl di mölam nan. Barău möng ai mönuösh ḍih di thang. Barău möng hadah möng pagé ai mönuösh thòng hadiöp ai mönuösh tabiak di thang, ḅôh ratha zruah tadòh di ḅlang. Barău möng hadiöp ai mönuösh tangi ai mönuösh latj: théi ba ratha zruah mörai tjèk di ḅlang dréi nan? Ai mönuösh di akhan thòng hadiöp ñu ô réi. Möng ai mönuösh nan thău padjö ka ratha thòng zruah rimòng mök ba mörai bayar ön ngai ñu. Barău möng di mölam haléi lidjang ai rimòng mök ratha mök zruah ba mai tjèk di ḅlang ai mönuösh nan wök. Barău möng hadah möng pagé djö ḅôh ratha ḅôh zruah nan tadòh ròh di ḅlang nan wök réi. Barău möng ai mönuösh thòng hadiöp ai mönuösh mök ratha thòng zruah nan, blòh ngap ralò. Nan

möng di mölam nan ai rimòng mai dòk krak pöng ai mönuösh ḍöm thòng hadiöp ai mönuösh wök habar. Barău möng hadiöp ai mönuösh tangi ai mönuösh latj: thěi mök ratha mök zruah ba mai tjèk di ḥlang drěi? Blòh pathang ñu latj: di thău ô. Barău möng hadiöp ñu ḥuah kar di ñu latj: abih bòh panuötj pathang ñu ḍöm wök thòng ñu min blòh habar katj thaḥöng nan blòh pathang ñu ô ḍöm tapak thòng ñu wök ô. Barău möng pathang ñu ḍöm wök thòng ñu latj: tak di kal nan pathang ñu nau tak paga blòh ḥôh ai rimòng thòng ai grök mörapòh göp. Barău möng ai rimòng mörapòh thòng ai grök di nuôy ô. Barău möng ai rimòng èw kău padòng, blòh kău ḍuötj nau dòng. Barău möng grök nan huötj di kău, blòh grök nan luai ai rimòng wök. Blòh ai rimòng dòk krak pak likuk thang ai mönuösh nan, blòh ai rimòng möhit shap ai mönuösh dòk ḍöm thòng hadiöp ai mönuösh yău nan. Barău möng rimòng latj: nan dahlak möhit padjö ai mönuösh ḍöm thòng hadiöp ai mönuösh nan, paguh möng pagé ai mönuösh nau pak danau krung dahlak thatj akan nan ka dahlak ḥöng. Barău möng ai mönuösh nan di thău labik kiöng ngap habar ô, dôm di dòk hia ka tian anit hadiöp blòh ḍöm tabiak thòng hadiöp. Nan möng hadah möng pagé ai mönuösh nan nau tapak danau krung ai rimòng that akan nan, gam nau, gam hia. Barău möng ai mönuösh nau gòk ai tapai, blòh ai tapai tangi ai mönuösh latj: ai mönuösh nau hatau katj, blòh ai mönuösh hia rah djalan rah adhwan yău nan? Barău möng ai mönuösh latj: dahlak nau ka ai rimòng ḥöng dahlak. Blòh ai tapai latj: habar katj blòh ai mönuösh nau ka ai rimòng ḥöng? Barău möng ai mönuösh ḍöm thòng ai tapai latj: tak di kal nan ai rimòng thòng ai grök mörapòh göp möblah akan, blòh rimòng alah di ai grök, blòh ai rimòng èw dahlak padòng, blòh dahlak ḍuötj nau dòng, klah di grök tjòh ai rimòng, blòh ai rimòng kakěi thòng dahlak latj: shit tra dahlak wök nau, djuai ḍöm thòng urang latj dahlak dòng ai rimòng djuai, piòh ka ai rimòng bayar ön ngai dahlak wök. Barău möng dahlak latj: hè. Barău möng di mölam nan ai rimòng mök ratha mök zruah ba mörai ka dahlak, blòh ai rimòng dòk krak dahlak ḍöm thòng hadiöp dahlak. Barău möng dahlak ḍöm thòng hadiöp dahlak latj ai rimòng thòng ai grök möpòh göp, blòh dahlak dòng. Barău möng ai rimòng möhit. blòh ai rimòng paḍar dahlak nau ka ñu ḥöng. Barău möng ai tapai latj: ai mönuösh djuai huötj djuai, luai ka dahlak ba ai mönuösh nau, ai rimòng di khin ḥöng ai mönuösh ô. Barău möng ai mönuösh latj: gaḥak di ai tapai djö, habar möng klah di ai rimòng ḥöng dahlak yua ai tapai djò. Barău möng ai tapai ba ai mönuösh nau tòm ai rimòng.

Nan möng nau mötöh djalan, blòh ai tapai paḍar ai mönuösh nau dahlau, ai tapai nau haděi. Nan möng ai mönuösh nau töl danau krung rimòng thatj akan nan. Barău möng tòm ai rimòng pak nan, barău möng rimòng nan kiöng shèt mai, blòh ngap baḍi biniai kiöng ḅöng ai mönuösh nan. Barău möng ai tapai dòk dalam rôm, shèt tabiak mai. Blòh ai rimòng tangi ai tapai latj: ai tapai shèt mai hatau? Barău möng ai tapai latj: dahlak mai iök ai rimòng ḅöng ai mönuösh. Blòh ai rimòng akhan wök thòng ai tapai abih dôm panuötj kadha habar ai mönuösh thòng ai rimòng nan blòh hu ka ai rimòng kiöng ḅöng ai mönuösh tjèk. Barău möng ai tapai latj: panuötj yău nan djö blòh ai rimòng kiöng ḅöng ai mönuösh; luai rimòng brěi ka dahlak lakău bèk thaḅöng ni. Barău möng ai rimòng di pang ai tapai ô, ñu kiöng ḅöng ai mönuösh djö. Barău möng ai tapai latj wök: möyah ai rimòng ô pang tapai ô, nan ai tapai ruh drěi ai tapai, nan grök pör mai tjòh ai rimòng wök djö. Lidjang ai rimòng ô pang ô rěi. Barău möng ai tapai ruh drěi ai tapai, blòh ai tapai ḅôh grök djuang pak ngòk langik, blòh ai tapai èw ai rimòng pamòng. Blòh ai rimòng ḅôh grök djuang nan, blòh ai rimòng ḍuötj tamö glai djö, klah di ḅöng urang nan.

IV. Ni dalukal rimòng, tipai, bhai, mönuk, limön.

Tak di kal nan ai rimòng, tipai, bhai, mönuk, limön abih dôm panòk nan ñu ba göp ñu nau yuak ralang, blòh kiöng ngap thang dòk. Barău möng ñu ba göp ñu nau yuak ralang, nau töl ngòk ralông. Blòh abih drěi nan luai ka ai rimòng dòk di dai; abih drěi dôm limön, tipai, bhai, mönuk nan nau yuak ralang. Barău möng ai rimòng dòk di dai, blòh ai rimòng nau mök rutha zruah ba mörai, blòh ai rimòng tanök tathak lithěi, blòh ai rimòng habai ralò nan, am mönöng hana mönöng, blòh ai rimòng èw abih drěi dôm lamön, tapai, bhai, mönuk mörai huak. Barău möng abih drěi dôm urang nan mörai huak, blòh dôm di dòk möyòm ai rimòng. Nan möng harěi haděi abih drěi dôm ai limön, ai tapai, ai mönuk thòng ai rimòng luai ka ai bhai dòk di thang dai nan blòh nau duah ngan ḅang; abih drěi dôm rimòng, tapai, ai limön, mönuk nan nau yuak ralang. Barău möng ai bhai dòk di dai, blòh ai bhai nau ñuk ia mök akan kadu akan hayău tjaròk ba mörai; blòh ai bhai tanök tathak lathěi, blòh ai bhai mök akan nan khò mönöng, hatuk mötham mönöng, am mönöng blòh ai bhai èw dôm urang nau yuak ralang mörai huak. Barău möng abih drěi dôm ai limön, rimòng, tapai, mönuk nan ba göp mörai huak. Blòh abih drěi dôm urang nan möyòm

ai bhai latj: ai bhai mök akan djiòy lô, möyah ngap ḅöng lidjang ghöh lô. Nan möng töl harĕi hadĕi abih drĕi nan tjòk ai mönuk dòk di dai nau duah ngan ḅang, abih drĕi nan nau yuak ralang. Barău möng abih drĕi nan nau yuak ralang, blòh ai mönuk dòk di dai, blòh ai mönuk tanök tathak lathĕi, blòh ai mönuk padòk glah tagôk ngòk ging, blòh ai mönuk katak tòm dar glah nan, blòh ai mönuk möbòh bak glah nan, blòh ai mönuk hatuk tathak bòh mönuk nan, blòh ai mönuk èw abih drĕi dôm ai limön, rimòng, tapai, bhai mörai huak. Blòh abih drĕi dôm ai limön, rimòng, tapai, bhai nan möyòm ai mönuk latj ai mönuk hatuk bòh mönuk nan, blòh tjapètj thòng ia möthin huak bangi lô. Barău möng töl harĕi hadĕi, blòh abih drĕi dôm panòk nan paḍar ai tapai dòk di dai, blòh nau duah ngan ḅöng halĕi; ai limön, rimòng, bhai, mönuk nan nau yuak ralang. Nan möng ai tapai dòk di dai, di thău labik kiöng ngap habar ô. Ai tapai dôm di dòk shanöng war glai. Barău möng ñu tanök tathak thagòk lathĕi, blòh ñu padòk glah tagôk, blòh ñu èh bak thaglah nan, blòh ñu lai möthin, lai shara, blòh ñu hatuk mötham, blòh ñu èw dôm ai limön, rimòng, bhai, mönuk mörai huak. Blòh ñu ngap-möngap ligah la'an, blòh ñu ḍih mö'òm tjiöw, blòh ñu kamrau. Nan möng abih drĕi dôm ai limön, rimòng, mönuk, bhai mai huak, blòh abih drĕi dôm panòk nan èw ñu huak, ñu latj: dahlak paḍik akòk lô, dahlak di huak ô. Barău möng abih drĕi dôm urang nan huak, blòh abih drĕi dôm urang nan ḅôh ia mötham nan dôm ia thòh, blòh di ḅôh athar ô. Blòh abih drĕi dôm panòk nan tangi ai tapai latj: ia habai ni habar katj, blòh dôm ia yău ni? Blòh ai tapai latj: dahlak hatuk mötham tôk thabòh akan min ròng rèh abih dalam glah nan abih padjö. Barău möng abih drĕi dôm ai limön, rimòng, bhai, mönuk huak, blòh ḅöng ia mötham nan, blòh dôm di dòk möyòm latj bangi lô. Barău möng ai tapai ngap-möngap tanòk möta, latj: hai èh tahuötj, gam ngap-möngap kamrau, gam ngap-möngap tanòk möta. Dang klău pak ḅöng ai tapai tanòk möta yău nan. Dôm ai limön, rimòng, bhai, mönuk dôm di dòk huak, blòh möyòm ia mötham nan latj bangi lô. Nan möng ai tapai ngap-möngap tanòk möta wök thaḅöng tra latj: hai ai tapuötj huötj èh tapai. Nan möng abih drĕi dôm ai limön, rimòng, bhai, mönuk nan shanöng ḅôh latj ai tapai hatuk mötham èh ai tapai min, di zöp akan ô, abih dôm panòk ñu nan ḅöng èh ai tapai min, di zöp ia mötham akan ô. Barău möng abih drĕi dôm panòk nan huak ḅöng, blòh barău möng ñu tjèk göp ñu; mönöng djiöng radèh, mönöng djiöng kabau, blòh kiöng nau padiöng ralang nan. Nan möng ñu tjèk ai limön djiöng

radèh, ai rimòng thòng ai bhai nan djiöng kabau, ai mönuk tiap duěi radèh; haléi ai tapai ñu lagah lian ñu ngap hagèk di truh ô, nan abih drěi dôm panòk nan luai ka ai tapai tiap radèh. Barău möng ñu ba göp ñu nau padiöng ralang. Nan möng ñu ba göp ñu nau töl tjamòh ralang krung ñu yuak nan, blòh ñu padiöng ralang di ngòk ròng ai limön. Blòh ñu djak göp ñu nau ruötj harèk ba mörai ka riah ralang nan di ngòk ròng ai limön nan kadjap dòk. Blòh ai rimòng thòng ai bhai ñu mök harèk, blòh ñu akak di takuai ai limön, blòh thòng ñu akak pagam di takuai ñu wök. Nan möng ai mönuk nan duěi radèh, ai tapai nan tiap radèh. Barău möng ñu truak radèh ralang nan ba mörai thang. Mai mötöh djalan, blòh ai tapai ngap-möngap lagah lian trak lô, blòh ai tapai lakău di abih drěi dôm ai limön, rimòng, bhai, mönuk nan latj brěi ka ñu ḍik radèh bèk, ñu nau di ala di truh ô. Barău möng abih drěi dôm ai limön, rimòng, bhai, mönuk nan brěi ka ai tapai ḍik radèh nan. Blòh ñu ba göp ñu truak radèh mai thang. Nau mötöh djalan blòh ai tapai dòk ngòk radèh nan, blòh ai tapai dòk ngap-möngap kamrau, blòh ai tapai lakău taluitj apuěi di ai mönuk möghang. Barău möng ai mönuk mök taluitj apuěi, brěi ka ai tapai. Blòh ai tapai dòk ayuk apuěi, blòh kiöng tjuh ralang di ngòk radèh nan; ai mönuk thòng ai bhai thòng ai rimòng thòng ai lamön möhit ai tapai dòk ayuk apuěi min, blòh di thău ka ai tapai ayuk apuěi nan blòh kiöng tjuh ralang ngòk radèh nan ô, pashôm latj ai tapai dòk ayuk apuěi nan blòh kiöng möghang min. Thău latj ai tapai ayuk apuěi nan, blòh ai tapai tjuh ralang di ngòk radèh nan, blòh apuěi ḅöng ralang di ngòk radèh nan, blòh ai tapai kadău trun di ngòk radèh, blòh ai tapai bruh ḍuötj. Blòh apuěi ḅòng ralang di ngòk ròng ai limön nan. Barău möng ai rimòng thòng ai bhai thòng ai limön hua göp hua gan bruh ḍuötj. Blòh ai tapai èw latj thòng ai rimòng latj: lô kabau hua radèh ḍuotj tagar angin. Blòh ai limön [1]) thòng ai rimòng pöng di hu ô. Barău möng ai tapai èw wök thaḅöng tra latj: lô ai bhai, ai rimòng, hua ai lamön ḍuötj tagar angin. Nan möng ai bhai thòng ai rimòng pöng hu, blòh ai rimòng thòng ai bhai hua ai limön ḍuötj tagar angin. Ai rimòng thòng ai bhai hua ai limön ḍuötj tagar angin tuk haléi, apuei ḅöng ralang di ngòk ròng ai limön tuk nan. Barău möng ai bhai hua ba tamö ia, nan möng padam apuěi nan, blòh mötai apuěi nan. Haléi ai tapai ñu möng ḅôh mötai apuěi nan padjö, ñu huötj ḍa ka panòk nan ba göp mörai pamötai ñu. Blòh

[1]) Uit het vervolg blijkt dat dit ten rechte *ai bhai* moet zijn

ñu ḍuötj tamö glai kiöng döp di ai rimòng thòng ai limön. Barău möng gòk klan, blòh haḥar di ai tapai dòk tak nan djö. Barău möng ai rimòng nau duah ai tapai, blòh kiöng ḥöng ai tapai. Barău möng ai rimòng nau ḥôh ai tapai klan haḥar dòk tak nan. Barău möng ai rimòng tangi ai tapai latj: ai tapai dòk ngap hagèk yău ni? Blòh ai tapai latj: dahlak dòk akak talĕi ka'ing tamul mö'in möng muk möng kĕi dahlak tjèk wök tak ni. Barău möng ai rimòng lakău talĕi ka'ing nan di ai tapai, blòh ai rimòng kiöng akak. Ai rimòng di hu thău latj klan ô. Ai rimòng di [1]) ḥôh ai tapai ḍöm pagatj ñu latj talĕi ka'ing tamul möng muk möng kĕi ai tapai nan ai rimòng lakău djö. Nan möng ai rimòng likău talĕi ka'ing nan di ai tapai, blòh ai tapai ḍöm möngap latj di brĕi ô. Barău möng ai rimòng lakău talĕi ka'ing nan di ai tapai möng pagé nau töl djala pròng; nan möng ai tapai brĕi ka ai rimòng. Nan möng ai tapai paḍar ai rimòng nau duah djòh daruai thabèk ba mörai ka ai tapai, blòh ai tapai talèh talĕi ka'ing nan, brĕi ka ai rimòng. Nan möng ai rimòng nau djòh daruai ba mörai, brĕi ka ai tapai. Blòh ai tapai paḍar ai rimòng mörai dòk padjèk ai tapai. Barău möng ai rimòng möng dòk padjèk ai tapai, blòh ai tapai mök daruai, klöp di idung klan nan. Barău möng klan nan löh drĕi di rup ai tapai, blòh klan nan haḥar di rup ai rimòng dòk tak nan djö. Blòh ai tapai ḍuötj ñu djö. Ai tapai ḍuötj nau, blòh ai tapai èw urang latj: lö urang, klan mök rimòng, ba göp mörai klöp rimòng. Barău möng urang djak göp ba phang ba hanrak mörai kiöng klöp rimòng nan, blòh ai rimòng mòng ḥôh urang ba göp mörai kiöng klöp ai rimòng, blòh ai rimòng kèk klan nan klèh, blòh ai rimòng nan bruh ḍuötj tamö glai dhit. Barău möng urang ba göp wök nau thang. Nan möng ai rimòng tuĕi nau duah ai tapai. Ai rimòng tamö glai tabiak ḥôh ḥlang, tamö ḥlang tabiak ḥôh glai. Nan möng ḥôh ai tapai dòk röp tjéng hagar. Ai tapai nau ḥôh hònggar, blòh ai tapai mök hala pah kaḍal galòng hònggar wök, blòh ai tapai mök gai atòng di thruh hònggar nan. Blòh ai rimòng ḥôh hònggar nan möñi thiam kiöng pöng lô, blòh ai rimòng tangi ai tapai latj: ai tapai dòk ngap hagèk nan, ai tapai? Blòh ai tapai puötj pagatj ai rimòng, latj: dahlak dòk röp tjéng hagar krung möng muk möng kĕi dahlak tjèk wök pak ni, blòh töl harĕi thiam tuk tañruah, blòh dahlak mai röp tjéng hagar di tôk kadjap karô dahlak min; hagèk katj, blòh ai rimòng shi tangi lô latj. Nan möng ai rimòng lakău di ai tapai, blòh ai rimòng kiöng röp tjéng hagar

---

[1]) conjectuur.

nan. Barău möng ai tapai di brĕi ô, ai tapai latj ò dok di lôk ni, blòh shi anit ai rimòng min ö. Dahlak djuai anit ai rimòng djuai zöp. Blòh ai rimòng latj: ô djuai puötj yău nan djuai, ai tapai brĕi ka dahlak röp tjéng hagar ni tha ashit tôk yòm bèk ai. Nan möng ai öi tapai latj: hè, arak ni dahlak brĕi ka ai rimòng röp tjéng hagar ni; möng yah ai rimòng kiöng ka tjéng hagar ni möñi thiam yawa nan, ai rimòng pöh galòng ala kaḍal galòng ngòk, blòh ai rimòng röp tjéng hagar ni möñi thiam yawa lô. Blòh ai rimòng pöng kadha ai tapai, blòh ai rimòng pöh atòng galòng ngòk, blòh hònggar nan pör tabiak tuĕi galòng ala, blòh ai tapai ḍuötj döp nau ñu djö. Blòh hònggar nan kèk ai rimòng, blòh ai rimòng kamrau ḍuötj bak glai bak klò. Halĕi ai tapai nan ñu ḍuötj döp di ai rimòng, blòh ñu nau ḅöh kayău dòk ta'akiak di göp, blòh ñu ḍik dòk ngòk kayău nan. Halĕi ai rimòng hònggar kèk tha mötai tha hadiöp, ai rimòng galuh ḍuötj gòk glai gòk klò. Barău möng ai rimòng ñuk ia, nan möng hònggar duah ai rimòng di ḅôh ô. Nan möng hònggar nan pör wök nau pak thruh. Barău möng ai rimòng klah di hònggar kèk. Nan möng ai rimòng nau duah ai tapai; dalam tian ai rimòng ganòng di ai tapai pròng lô, kuötj kiöng ḅöng ai tapai djö. Barău möng ai rimòng nau duah ḅôh ai tapai dòk shatòt di ngòk kayău. Blòh ai rimòng tangi latj: ai tapai pagatj dahlak ḍòk lô, arak ni ai tapai mai dòk döp di ngòk kayău ni djö; ai trun mai bi drah ka dahlak ḅöng. Nan möng ai tapai latj: möyah ai rimòng kiöng ḅöng dahlak blòh brĕi ka dahlak lakău tjang kröh paḍiak ka, blòh ai rimòng kiöng ḅöng dahlak; halĕi arak ni dahlak lakău di ai rimòng luai ka dahlak tjang ligèh tuk thiam, blòh dahlak kiöng ayuk sharanai krung möng muk kòk muk köt dahlak tjèk pak ngòk kayău ni. Ai tapai puötj yău nan min, dalam tian ai tapai ka'uk huötj kaḍa ka ai rimòng ḅöng ñu; möng dalam tian ai rimòng dòk tjaga kiöng lakău sharanai nan di ai tapai ayuk. Nan möng töl kröh paḍiak angin mai, blòh angin dai di phun kayău nan, blòh kayau nan ta'akiak di göp, blòh kayău nan möñi. Barău möng ai rimòng möhit kayău nan möñi, blòh ai rimòng pashôm latj ai tapai ayuk sharanai biak; di hu thău ka kayău nan ta'akiak di göp blòh möñi ô. Barău möng ai rimòng likău sharanai nan di ai tapai ayuk. Ai rimòng ḍöm thòng ai tapai latj: ai tapai brĕi sharanai nan ka dahlak ayuk bèk tôk klah di dahlak ḅöng ai tapai. Nan möng ai tapai latj: yah ai rimòng kiöng ḅöng dahlak, blòh ai rimòng ḅöng djö, halĕi sharanai ni krung möng muk kötj dahlak tjèk wök dahlak di brĕi ka ai rimòng ayuk ô. Blòh ai rimòng latj: ô dahlak di ḅöng ai tapai tra ô.

Barău möng ai tapai latj: hè, kahlòm ai rimòng lakău di dahlak ruḅah-riḅöp lô, blòh dahlak brĕi ka ai rimòng ayuk. Ai rimòng ḍik tagôk mai tòm dahlak bèk ka dahlak patò ai rimòng ayuk sharanai ni. Barău möng ai rimòng ḍik kayău nan tagôk nau tòm ai tapai. Nan möng ai tapai patò ai rimòng ayuk. Ai tapai latj: sharanai ni yah kiöng ka ñu möñi thiam yawa nan tjang angin pròng mai, blòh kuyău ni ha, nan rimòng haròk dalah tamö dalam. Nan möng ai rimòng pöng kadha ai tapai, blòh ai rimòng dòk tjang angin pròng mai. Nan möng ai rimòng haròk dalah ai rimòng tamö dalam kayău nan. Blòh ai tapai ngap-möngap trun di kayău nan nau hazôl drĕi. Nan möng angin pròng mai dai di kayău nan, blòh kayău nan ha, blòh ai rimòng haròk dalah tamö dalam kayău nan. Töl abih angin kayău nan dai wök mai wök, blòh kayău nan kapik dalah ai rimòng dōk. Ai rimòng kiöng thuak tabiak wök di hu tra ô. Dôm dòk papök, blòh kamrau. Nan möng ai tapai bruh ḍuötj, blòh ai tapai èw urang latj: kuyău mök rimòng, lö urang, kayău mök rimòng. Blòh urang ḍuötj mai kiöng klöp ai rimòng nan. Barău möng ai rimòng mòng ḅôh urang ḍuötj mai, blòh ai rimòng papök klèh dalah ñu blòh ai rimòng trun di ngòk kayău nan, blòh ai rimòng bruh ḍuötj. Halĕi ai tapai ḍuötj nau, blòh lèk tamö bangun ia urang. Möng bangun nan thu min. Halĕi ai rimòng ganòng di ai tapai kuôtj nau duah ḅôh ai tapai nan ai rimòng ḅöng djö. Barau möng ai rimòng nau duah ḅôh ai tapai lèk tamö dalam bangun, blòh ai rimòng tangi ai tapai latj: dòk ngap hagèk dalam bangun ni? Blòh ai tapai ḍöm pagatj ai rimòng latj: ai rimòng di hu thău ô paguh möng pagé langik djalöh djö, hadjiöng thòng dahlak mai dòk dalam bangun ni, dahlak huötj ḍa ka langik katōk dahlak. Ai rimòng lakău di ai tapai latj: brĕi ka dahlak dòk dalam bangun thòng ai tapai, hai ai tapai. Anit ngap dhar bèk. Barău möng ai tapai latj: dahlak di ngap dhar ô. Nan mōng ai rimòng lakău möng pagé nau töl kröh padiak: nan möng ai tapai brĕi tamö dòk. Blòh ai tapai paḍar ai rimòng nau djòh gai ba mörai ka ñu thabèk. Blòh ai rimòng nau djòh gai ba mörai, blòh ai rimòng shèt tamö dalam bangun nan, blòh dòk thòng ai tapai. Blòh ai tapai mök gai glòh tòk ai rimòng, blòh ai rimòng latj: ai tapai ni shi ḍôk dahlak parah tagôk langik katök min. Blòh ai tapai latj: biak djö ai rimòng pròng möng ai rimòng parah dahlak di truh ô. Barău möng ñu kamlah thòng ai rimòng, ai rimòng kamlah thòng ñu. Blòh ai rimòng mök ñu parah tagôk ngòk thu. Blòh ai tapai latj: dö nan djö hö ai rimòng hadôm hö kiöng djak tapa di kău. Blòh ai rimòng latj: ai tapai djuai puötj tjöt djuai, ki ni

langik katök ai tapai min kò, dahlak di brĕi tamö dòk dalam bangun ni thòng dahlak ô min kò. Nan möng ai tapai latj: hè, yah ai rimòng ô brĕi dòk ô ladjang dahlak ô pöng ai rimòng ô rĕi. Möng dahlak nau duah ia möñum tha banrôk ka, blòh dahlak wök mörai. Nan möng ai tapai nau tapak urang dòk kröh ngap ridja harĕi, blòh ai tapai ḍuötj gan nan, blòh ai tapai èw urang latj: rimòng lèk tamö bangun, lö urang, ba göp nau klöp rimòng. Barău möng urang dòk kröh ngap ridja harĕi, blòh urang ba göp galam phang, galam hanrak mörai kiöng klöp ai rimòng, blòh urang klak kadjang ridja ahar mönöng dòk bak tha kadjang nan, blòh urang klak nau djua. Ai tapai mai tapak kadjang ridja nan, blòh ai tapai ḅöng ahar nan abih. Blòh ai tapai mök dôm djaluk pangin krung urang buh ahar nan, blòh ai tapai paḅuk wök, blòh ai tapai mök tjiöw pamö'òm wök. Blòh ai tapai mök shièp bhông krung urang buh ka pròk urang, blòh ai tapai akak akòk, blòh ai tapai mök ganang dòk atòng. Dôm urang nau klöp rimòng nan, urang ba göp nau ḅôh ai rimòng dòk dalam bangun, blòh ai rimòng katuak di urang, blòh ai rimòng galuh, urang katuak di ai rimòng galuh, blòh urang ḍuötj. Ai rimòng shèt tagôk truh di bangun nan, blòh ai rimòng bruh tamö glai dhit. Halĕi ai tapai dòk atòng ganang pak dalam palĕi urang. Barău möng urang ba göp wök nau thang. Blòh ai tapai ḅôh urang nau möng ni nau ai tapai shièt dòk tatòt ngòk pabung thang. Dôm urang nan tamö kadjang nau ḅôh ahar nan abih. Barău möng urang ḅôh krung djaluk pangin ai tapai dak patòm, blòh ai tapai mök tjiöw pamö'òm, nan dôm urang nan latj ai tapai ḍih mö'òm tjiöw. Blòh urang mök gai atòng batjah djaluk pangin abih. Blòh urang mòng ḅôh ai tapai akak shièp bhông dòk ngòk pabung thang. Barău möng urang djâk göp padjal taöng, blòh padjal di thang ni; ai tapai shèt tapa thang bikan. Barău möng urang nau mök batang ba mörai, blòh klöp tòmdar daning haluk, blòh urang mök taluitj apuĕi tjuh thang nan, blòh apuĕi ḅöng thang nan, blòh ai tapai kadău trun shèt tapa di batang nan, blòh ai tapai ḍuötj dhit. Blòh ai tapai nau krak urang kamĕi pô thang krung ngap ridja harĕi, blòh ai tapai ḅöng ahar nan. Ñu nau darak blĕi ahar patĕi sharadang ba mörai kiöng ngap ridja harĕi wök. Blòh ai tapai mòng ḅôh krön urang nan mörai möng darak, blòh ai tapai ḍuötj nau ḍih di kröh djalan, blòh ai tapai ngap-möngap mötai, tjaga tôk urang kumĕi nan latj tapai mötai, blòh urang kumĕi nan mök, buh dalam la'i ahar, blôh ai tapai kiöng ḅöng ahar di la'i nan. Barău möng urang kumĕi nan mai möng darak ḅôh ai tapai mötai di kröh djalan, blòh urang

kuměi nan latj: tapai ni djö ḅöng ahar kău. Arak ni pròk pôthang thòng patra pôthang kău ngap di hö mötai rěi. Barău möng urang kuměi nan mök tapai nan, buh dalam la'i ahar ḍua mörai thang; mörai töl thang, blòh urang kuměi löh la'i ahar nan di ala, blóh ai tapai shèt tabiak di la'i nan, ḍuötj dhit. Blòh urang kuměi nan pöh la'i nan, iök ḅôh ai tapai ḅöng ahar nan abih. Blòh urang kuměi nan latj: tapai biak blök-blang djö. Nan möng ai tapai ḍuötj nau, ḅôh ai limön dòk hia. Blòh ai tapai tangi latj: zöp hagèk blòh ai limön hia? Barău möng ai limön akhan latj: dahlak thòng ai rimòng padang göp ngap shap, yah dahlak ngap shap katuak athur biöp di glai ngan tjiim bari di glai nan, dahlak ḅöng ai rimòng; yah ai rimöng ngap shap katuak nan, ai rimòng ḅöng dahlak; yah ngap shap dö göp, blòh kadòk. Möyah dahlak ngap shap blòh katuak tjiim, lidjang dahlak ḅöng ai ramòng katj min. Arak ni dahlak ngap, di katuak ô, ai rimòng ngap shap, katuak. Barău möng dahlak alah di ai rimòng, arak ni ai rimòng kiöng ḅöng dahlak; ai rimòng paguön dahlak latj paguh möng page ḅöng dahlak. Blòh ai tapai latj: arak ni luai ka dahlak dòng ai limön, ai limōn tjih hala, ḅrěi ka dahlak tha kapu, blòh möng pagé ai limön ḅôh dahlak paguěi möng ni nau, blòh dahlak banuh ai limön, nan ai limön ngap-möngap libuh, blòh mötai, blòh ai limön galung nau galung mai, blòh dahlak möng ngap banuh ai limön. Barău möng ai limön pöng kadha ai tapai, blòh ai limön tjih hala, brěi ka ai tapai. Blòh ai tapai ḅöng hala nan, blòh ai tapai paguěi möng ni, blòh ai tapai banuh ai limön. Blòh ai limön ngap-möngap galung, blòh ai tapai katjuh zah hala di rup ai limön. Barău möng ai rimòng ḅôh ai tapai banuh ai limön, blòh ai tapai katjuh zah hala bhöng di rup ai limön, blòh ai rimòng latj: ai tapai banuh ai limön, ḍuötj darah. Barău möng ai rimòng huötj di ai tapai. Blòh ai tapai paguěi ai rimòng, ḍuötj tamö glai. Ai rimòng nau gòk ai kra tangi ai rimòng, blòh ai rimòng akhan abih panuötj kadha. Blòh kra paḍar ai rimòng ruutj harèk mörai ikak di ka'ing rimòng pagam thòng ka'ing kra ka ai kra ba rimòng nau ḅöng tapai. Blòh tapai mòng ḅôh ai kra ba ai rimòng mörai kiöng ḅöng ai tipai, blòh ai tapai paguěi kra thòng ai rimòng nan ḍuötj tamö glai tamö klò nau ñu djö. Ai rimòng hua ai kra pabruh gòk tapöng töh kra nan taglòh darah di pabah Ai rimòng hua kra nan tamö dalam glai, blòh ai rimòng liñè mòng wök ḅôh ai kra mötai, blòh ai rimòng di thău latj kra nan mötai ô, ñu latj: kra nan ḍih war. Ai rimòng ḅôh darah di pabah kra nan, ai rimòng latj zah hala, blòh ai rimòng lakău hala di kra nan ḅöng. Barău möng kra mödöh wök mai, kra nan puötj

pagatj ai rimòng latj: di hu hala ô, arak ni yah ai rimòng kiöng liah zah hala ni, blôh liah. Nan möng ai rimòng liah zah hala di pabah kra nan djö. . , . . *(Hier breekt deze tekst af).*

Vertaling

I. Dit is het verhaal van Dja Haluĕi, die water ging halen.

Eens op zekere tijd ging Dja Haluĕi loon trekken bij mensen door water te sjouwen en daarmede voor de mensen de tabak te begieten. Toen hij eens water ging halen, toen trapte Dja Haluĕi op de *ratòng dau*-vissen in het water van de rivier, en één van die *ratòng dau* vissen stierf. Toen kwam de koning der vissen met de groten der vissen, vergezeld van soldaten en van het volk, bij duizenden en tienduizenden om Dja Haluĕi op te eten. Die koning der vissen was vertoornd op Dja Haluĕi omdat hij die *ratòng dau* had dood getrapt. En daarom riep de koning der vissen (de zijnen) op om Dja Haluĕi op te eten. Vervolgens sprak Dja Haluĕi vriendelijk en zacht tot die vissen: Wacht tot morgen ochtend, en eet mij dan op, wat vandaag betreft, sta mij toe, dat ik mijn jongeren en ouderen broeder, mijn verwanten en mijn vrouw ga bezoeken, dan deel ik het hun mede, daarna zal ik komen, opdat gij mij opeet. Toen antwoordde de koning der vissen, zeggende: Goed, nu laat ik je teruggaan om je jongeren en ouderen broeder te bezoeken, vervolgens, morgen vroeg, kom je hier, dat ik je opeet. Toen sjouwde Dja Haluĕi het water naar huis, en toen weende Dja Haluĕi langs heel de weg en heel het pad. Daar zag oudere broeder haas Dja Haluĕi wenen, en toen vroeg oudere broeder haas, zeggende: Wat deert U, dat ge zo zeer weent, oudere broeder mens? Vervolgens antwoordde Dja Haluĕi, zeggende: ik verdien mijn loon door voor de mensen water te sjouwen en de tabak te begieten; toen heb ik een *ratòng dau*-vis dood getrapt, en nu wil de koning der vissen mij opeten. Daarop zeide oudere broeder haas: oudere broeder mens sjouwe nu het water naar huis, en ga vervolgens *ramök*-lianen [1]) kappen, een kar vol; laadt die dan en kom (er mee) mij hier ontmoeten, dan zal ik ouderen broeder mens wel helpen. Toen o. b. mens de woorden van o. b. haas gehoord had, ging hij terug naar huis, vervolgens ging hij *ramök*-lianen kappen, laadde die op, en kwam ermee o. b. haas ontmoeten, waarop o. b. haas Dja Haluĕi meenam regelrecht naar de rivierkant, waar Dja

---

[1]) *Ramök* is een plant, welker sap dient om vis te vergiftigen.

Haluĕi de *ratòng dau* had dood getrapt. Vervolgens instrueerde o. b. haas Dja Haluĕi om zijn kapmes te nemen, de *ramök*-lianen te ontdoen van de bast en te plaatsen daar, waar Dja Haluĕi die *ratòng dau* had dood getrapt. Toen zeide o. b. haas Dja Haluĕi om een dijk te maken rondom de plaats, waar hij die *ramök*-lianen had ontschorst. Daarop liet o. b. haas Dja Haluĕi een grote opening maken in de dijk, die hij had opgetrokken. En vervolgens zeide de haas Dja Haluĕi precies in het midden van die *ramök*-lianen te gaan zitten en daarna den koning der vissen te roepen om hem te komen opeten. Toen riep Dja Haluĕi den koning der vissen om hem te komen opeten. Vervolgens kwam de koning der vissen (met de zijnen) aansnellen, en wilde Dja Haluĕi opeten. Toen werden zij getroffen door die *ramök*-lianen en toen stierven die vissen bij duizenden en tienduizenden. Vervolgens raadde o. b. haas Dja Haluĕi die vissen te nemen en aan de kant op te stapelen, de vissen daarna te laden op een kar en ze naar huis te brengen; vervolgens een gedeelte in te zouten en in de zon te drogen, een gedeelte in de pekel te zetten, een gedeelte tot haché te maken, en een gedeelte te drogen. Daarna raadde o. b. haas Dja Haluĕi die vissen op de schouders te nemen en ze te gaan verkopen. Toen nam Dja Haluĕi die vissen op de schouders om ze te gaan verkopen, en hij verkreeg geld en padi om den groten heer en den rijkaard uit te hangen, en hij was bevrijd van loondienst bij andere mensen.

II. Dit is het verhaal van de haas, die onbehoorlijke taal sprak tot de olifanten.

Het gebeurde eens op een tijd, dat o. b. haas zich ging vermaken; hij klom boven op een *plôm*-boom, en vervolgens bleef hij daar druk heen en weer zitten spelen. Toen bleef het sap van de *plôm* aan zijn achterste kleven en zat hij vast; wat hij ook wilde doen, het ging niet; gedurende drie dagen en drie nachten bleef het *plôm*-sap aan zijn achterste kleven. Hij rukte hevig, tot hij tenslotte niet meer kon rukken, maar hij bleef vastzitten. Toen, zie, twee oudere zusters olifant kwamen aldaar struiken eten. De olifant, (die) de oudere zuster (was van de twee), bleef zitten eten onder de *plôm*-boom, de olifant-jongere zuster bleef struiken eten aan de andere kant van het talud van het rijstveld, eveneens naast die *plôm*-boom. Nu waren die twee olifanten, de jongere en de oudere zuster, beide wijfjes. Daar zat die o. b. haas nog steeds op die plek, vastgehouden door het *plôm*-sap. Toen peinsde o. b. haas zus en zo zonder te

weten hoe of wat te doen. Op dat ogenblik zag hij die twee oudere zusters olifant, de jongere en de oudere zuster, komende wie weet van waar, om vervolgens te dier plaatse te blijven struiken eten. Toen sprak o.b. haas tot die o.z. olifant, zeggende: Hé, zeg, die mensen [1]), die daar struiken eten onder deze *plôm*-boom, zo aanstonds zal ik je bekennen. Toen die twee o.z. olifant, de jongere en de oudere zuster, (dat) hoorden, toen vroegen die twee o.z. olifant, de jongere en oudere zuster, o.b. haas, zeggende: Tot wie spraakt gij zoeven, o.b. haas? Toen zeide o.b. haas: Ik sprak tot een tweetal lieden, een jongere en een oudere zuster, die daar onder de *plôm*-boom struiken zaten te eten, straks zijn zij mijn vrouwen. Toen dachten de beide o.z. olifant, de jongere en de oudere zuster, bij zichzelven: oudere broeder haas sprak tot hen beiden, jongere en oudere zuster, er was niemand (anders), alléén de jongere en alléén de oudere zuster, gekomen om struiken te eten onder deze *plôm*-boom, uitsluitend zij tweeën, de jongere en de oudere zuster. Toen scholden de twee o.z. olifant, de jongere en de oudere zuster, o.b. haas, zeggende: Wij beiden, jongere en oudere zuster, zijn het, die struiken zitten te eten onder deze *plôm*-boom, er is niemand (anders). Toen antwoordde o.b. haas, zeggende: Indien (gij) beiden, jongere en oudere zuster, het zijt, dan zal ik jullie bekennen. Daarop scholden de twee o.z. olifant, de jongere en de oudere zuster, o.b. haas zeggende: Wat! o.b. haas zie naar onze gestalte en daarna zie o.b. haas naar zijn eigen gestalte. Is o.b. haas (zo) groot of zijn wij groot, dat o. b. haas zegt ons te zullen bekennen? O. b. haas moet geen liederlijke taal spreken, dat wij o.b. haas niet grijpen en hem vervolgens voorwaar in onze vagina steken. Toen zeide o.b. haas: zult gij mij in uwe vagina steken, of (is het) dat gij wenst dat ik U beken? Toen werd o.z. olifant vertoornd op o.b. haas, en toen greep o.z. olifant o.b. haas en stopte hem in haar vagina. Toen sprak o.b. haas, o.z. olifant voor den gek houdende: wat een groot geluk is dit voor mij, nu ga ik binnen in de buik van de olifant, en dan eet ik de lever, de ingewanden, de galblaas en de alvleesklier van de olifant op. Toen o.z. olifant o.b. haas aldus hoorde spreken, toen vreesde o.z. olifant, dat o.b. haas binnen in haar ingewand zou kruipen en dat o.b. haas dan haar lever zou opeten en zij zou sterven. Vervolgens strekte o.z. olifant haar slurf uit om o.b. haas weer uit de vagina te halen en toen gingen de o.z. olifant tezamen het water in van een vijver, en het water sloot zich over o.b. haas,

[1]) De dieren in deze verhalen worden vaak met *urang*, „mens" of *drĕi* „persoon, lichaam" aangeduid.

die bijna stierf. Vervolgens ontsnapte o.b. haas uit het water, en toen klom o.b. haas de oever op en daarna snelde o.b. haas weg, en hij zeide: Ik heb de olifant bekend! ik heb de olifant bekend!

III. Dit is het verhaal van de tijger, die vis ging vangen.

Het gebeurde eens op zekere tijd, dat een tijger een mand meenam om te gaan vis scheppen. Onderweg zag o.b. tijger een zeer grote vijver, de vissen in die vijver waren waarlijk talrijk. Toen schepte o.b. tijger vis in die vijver, hij schepte van de ochtend tot zonsondergang, en toen was het water in die vijver droog. De vissen in die vijver waren ten getale van duizenden en tienduizenden. Op dat ogenblik kwam de arend, die ik weet niet waar gezeten had, aanvliegen en zag die o.b. tijger vis zitten scheppen, (zodat) het water in die vijver reeds droog was, terwijl hij nog niet (van) die vissen had genomen. Toen vroeg die arend vis van o.b. tijger. Daarop antwoordde o.b. tijger, zeggende: Indien o.b. arend naar beneden wil komen om die vis te nemen, neem ze dan maar, hoeveel je ook wilt nemen, neem het maar, ik sta het toe. Deze o.b. tijger dacht, dat die arend geen vis kon grijpen. Toen de arend zag, dat o.b. tijger toestond, dat hij die vis nam, toen daalde de arend om de vis te nemen. Die arend had een snavel en dus kon hij die vis oppikken; wat betreft die o.b. tijger, die kon de vis niet grijpen, telkens wanneer die o.b. tijger die vis pakte, ontglipte hem de vis, dat was de reden dat o.b. tijger de vissen niet kon krijgen, omdat o.b. tijger de vissen niet kon aanvatten; de vissen ontglipten alle weer tussen de vingers van o.b. tijger; wat die arend aangaat, die had een snavel om de vissen op te pikken, dat was de reden, dat de arend de vissen snel pakte. Daar zag die o.b. tijger, dat die arend de vissen zeer snel oppikte, alle grote vissen waren al op, die arend liet alle kleine vissen voor o.b. tijger over. Toen ging o.b. tijger met die o.b. arend twisten en vervolgens vochten o.b. tijger en o.b. arend met elkander; o.b. arend pikte o.b. tijger en daarna vloog die arend weer omhoog; wat betreft o.b. tijger, hij kon niets meer doen tegen die arend. Daar o.b. tijger in zijn gevecht met den arend niets kon uitrichten, riep o.b. tijger o.b. mens te hulp. Op dat moment was o.b. mens juist bezig de heining te snoeien, en toen hoorde hij o.b. tijger om hulp roepen en vervolgens kwam o.b. mens, een kapmes op de schouder dragende, aansnellen om o.b. tijger te helpen, waarna hij bevrijd werd van het pikken van die arend. Vervolgens sprak o.b tijger tot o.b.

mens, zeggende: O, o.b. mens, gij hebt mij een weldaad bewezen door mij te helpen, alzo ben ik o.b. mens een weldaad verschuldigd. Slechts heb ik nog een woord tot o.b. mens hierbij te zeggen; maar als ik het tot o.b. mens ga zeggen, dan ben ik zeer bevreesd voor o.b. mens (om hem te beledigen). Toen antwoordde o.b. mens, zeggende: o.b. tijger vreze mij niet, hoe o.b. tijger ook wil spreken, o.b. tijger spreke maar, o.b. tijger spreke zonder vrees voor mij. Toen sprak o.b. tijger tot o.b. mens, zeggende: straks gaat o.b. mens naar huis terug, maar dan moet o.b. mens niet met de mensen (erover) praten en zeggen, dat o.b. mens mij geholpen heeft, ik ben beschaamd voor de mensen. Wacht tot ik herten en kantjils vang, dan kan ik de weldaad van o.b. mens vergelden. Toen zeide o.b. mens: Goed, ik zal het niet verder vertellen. Toen antwoordde o.b. tijger, zeggende: Indien o.b. mens het vertelt, dan eet ik o.b. mens op. Toen zeide o.b. mens: Goed, als ik het werkelijk verder vertel aan de mensen, dan ete o.b. tijger mij op. Vervolgens ging o.b. mens terug naar huis, en toen gebeurde het niet, dat o.b. mens met iemand sprak op die avond; vervolgens ging o.b. mens in zijn huis slapen. Toen, 's ochtends vroeg, verliet o.b. mens met de vrouw van o.b. mens het huis en zagen zij herten en kantjils uitgestrekt in de hof. Toen vroeg de vrouw van o.b. mens hem, zeggende: Wie heeft de herten en kantjils hierheen gebracht en ze neergelegd daar in onze hof? O.b. mens deelde het echter niet mee aan zijn vrouw. Wat dien o.b. mens betreft, hij begreep reeds, dat de tijger de herten en de kantjils had gevangen en ze was komen brengen om zijn weldaad te vergelden. Toen, de volgende nacht eveneens bemachtigde o. b. tijger herten en kantjils en kwam ze weer brengen om ze in die hof van o. b. mens neer te leggen. Vervolgens, des ochtends vroeg, zagen zij ook weer herten en kantjils in groten getale uitgestrekt in die hof. Toen namen o.b. mens en de vrouw van o.b. mens die herten en kantjils en prepareerden vervolgens vlees. Toen, op die avond, kwam o.b. tijger dicht bij zitten om te luisteren hoe o.b. mens tot de vrouw van o.b. mens zou spreken. Daar vroeg de vrouw van o.b. mens hem, zeggende: Wie haalt de herten en kantjils en komt ze brengen om ze in onze hof te leggen? Toen zeide haar echtgenoot: ik weet het niet. Toen deed zijn vrouw hem verwijten, zeggende: alles (*lett.* alle woorden) vertelde haar echtgenoot aan haar, hoe (kwam 't) dan dat haar man haar die ene keer niet de waarheid zeide? Vervolgens sprak haar echtgenoot weer tot haar, zeggende: eens ging haar echtgenoot de heg kappen, en toen zag hij o.b. tijger en o.b. arend met elkander

vechten. Toen (bleek) o.b. tijger niet in staat met o.b. arend te vechten. Toen riep o.b. tijger mij te hulp en toen snelde ik te hulp. Vervolgens werd die arend bevreesd voor mij en toen liet die arend o.b. tijger weer los. Intussen zat o.b. tijger dichtbij achter het huis van dien o.b. mens, en toen hoorde o.b. tijger de woorden, die o.b. mens aldus zat te spreken tot de vrouw van o.b. mens. Toen zeide o.b. tijger: Daar heb ik (toch) gehoord, dat o.b. mens het aan de vrouw van o.b. mens heeft gezegd; morgen vroeg moet o.b. mens naar die vijver gaan, waar ik vis heb geschept, opdat ik hem opete. Toen wist die o.b. mens niet hoe of wat te zullen doen, zonder ophouden weende hij om zijn zwakheid voor zijn vrouw waardoor de woorden tegenover zijn vrouw waren ontsnapt. Vervolgens, des ochtends vroeg, ging die o.b. mens naar die vijver, waar o.b. tijger vis had geschept, al wenende onder het gaan. Toen ontmoette o.b. mens onderweg o.b. haas, en toen vroeg o.b. haas o.b. mens, zeggende: Waar gaat o.b. mens heen, dat o.b. mens zoo weent de gehele weg langs? Vervolgens zeide o.b. mens: Ik ga opdat o.b. tijger mij opete. Toen zeide o.b. haas: Hoe komt het dan, dat o.b. mens gaat om door o.b. tijger te worden opgegeten? Toen vertelde o.b. mens het aan o.b. haas, zeggende: eens op zekere tijd waren o.b. tijger en o.b. arend met elkander aan het vechten wegens een verschil van meening over vis en toen legde de tijger het af tegen o.b. arend, en toen riep o.b. tijger mij te hulp en toen kwam ik aansnellen om te helpen zodat o b. tijger bevrijd werd van het pikken van de arend; vervolgens vermaande o.b. tijger mij, zeggende: straks zou ik teruggaan en dan moest ik het niet aan de mensen vertellen en zeggen, dat ik o.b. tijger had geholpen, ik moest afwachten dat o.b. tijger mij mijn weldaad zou vergelden. Toen zeide ik: Goed. Vervolgens in die nacht ving o.b. tijger herten en kantjils en kwam die mij brengen, en daarna ging o.b. tijger dichtbij zitten, toen ik met mijn vrouw sprak. Toen vertelde ik het aan mijn vrouw, zeggende, dat o.b. tijger en o.b. arend met elkander gevochten hadden en ik toen geholpen had. Toen hoorde o.b. tijger dat en toen beval o.b. tijger mij te gaan opdat hij mij zou opeten. Toen zeide o.b. haas: O.b. mens zij niet bevreesd, laat ik o.b. mens gaan begeleiden; o.b. tijger durft o.b. mens niet opeten. Toen zei o.b. mens: Ik vertrouw slechts op o.b. haas, hoe ik ook ervan bevrijd zal worden dat o.b. tijger mij opeet, (het zal zijn) dank zij o.b. haas. Vervolgens vergezelde o.b. haas o.b. mens om o.b. tijger te gaan ontmoeten. Toen zij halverwege waren gegaan, instrueerde o.b. haas

o.b. mens vooruit te lopen, terwijl o.b. haas volgde. Vervolgens ging o.b. mens naar die vijver waar o.b. tijger vis had geschept. Toen ontmoette hij daar o.b. tijger en toen wilde die tijger hem bespringen en maakte aanstalten om dien o.b. mens op te eten. Vervolgens kwam o.b. haas, die in het struikgewas gezeten had, te voorschijn springen. Toen vroeg o.b. tijger aan o.b. haas, zeggende: Waarheen komt o.b. haas aangesprongen? Daarop zeide o.b. haas: Ik kom kijken hoe o.b. tijger o.b. mens opeet. Toen deelde o.b. tijger o.b. haas mede de gehele geschiedenis, hoe het was tussen o.b. mens en o.b. tijger, zodat het gebeuren kon, dat o.b. tijger o.b. mens wilde opeten. Vervolgens zeide o.b. haas: Zo is dus het verhaal, waarom o.b. tijger o.b. mens wil opeten. Laat (hem), de tijger sta mij toe dat ik dit deze ene keer verzoek. Doch o.b. tijger luisterde niet naar o.b. haas, hij wilde o.b. mens opeten. Toen zeide o.b. haas weer: Indien o.b. tijger niet naar de haas luistert, dan zal o.b. haas zich schudden, en dan komt de arend aanvliegen om o.b. tijger weer te pikken. Nog steeds luisterde o.b. tijger niet. Toen schudde o.b. haas zich, en toen zag o.b. haas een arend boven in de hemel zweven, en toen riep o.b. haas o.b. tijger toe te kijken. Toen zag o.b. tijger die arend zweven en toen vluchtte o.b. tijger het bos in en was die man ervan verlost opgegeten te worden.

IV. Dit is het verhaal van de tijger, de haas, de otter, de kip en de olifant.

Op zekere dag gingen o.b. tijger, haas, otter, kip en olifant, de gehele troep met elkaar (dak-) riet snijden, dan wilden ze een woonhuis maken. Toen gingen ze dan met elkaar riet snijden en gingen tot diep in (*lett.* boven op) het struikgewas. Daar lieten zij o.b. tijger in het kamp (*pondok*) blijven en gingen alle (anderen), olifant, haas, otter en kip riet snijden. Toen bleef o.b. tijger in de pondok en vervolgens ging o.b. tijger herten en kantjils vangen en bracht ze mee; daarna kookte o.b. tijger rijst gaar en vervolgens kookte o.b. tijger het vlees, roosterde een deel, braadde een deel, en daarna riep o.b. tijger allen, de olifant, de haas, de otter en de kip om te komen eten. Toen kwamen al die lieden eten en toen hielden zij niet op met o.b. tijger te prijzen. Vervolgens, de volgende dag, lieten allen, o.b. olifant, o.b. haas, o.z. kip en o.b. tijger o.b. otter in de pondok blijven om voedsel te zoeken; zij allen, de tijger, de haas, o.b. olifant en de kip, gingen riet snijden. Intussen bleef o.b. otter in de pondok en toen ging o.b. otter in het water duiken

om *kadu*-vis en *hayău tjaròk*-vis te vangen en bracht die mede; vervolgens kookte o.b. otter rijst gaar, nam toen die vis, droogde een deel, kookte een deel met zuur, roosterde een deel, en daarna riep o.b. otter alle lieden, die waren gaan riet snijden, om te komen eten. Toen kwamen al die lieden, o.b. olifant, de tijger, de haas en de kip met elkander om te eten. Daarop prezen allen o.b. otter, zeggende: o.b. otter is zeer handig in het vis vangen, wat het bereiden van eten betreft is hij eveneens zeer bedreven. Toen, op de volgende dag, kozen allen o.z. kip om in de pondok te blijven om voedsel te zoeken. alle (anderen) gingen riet snijden. Terwijl al die lieden riet gingen snijden, bleef o.z. kip bij de pondok, daarop kookte o.z. kip rijst, daarna plaatste zij een pot boven op het fornuis, toen kakelde zij rondom die pot, legde eieren allemaal in die pot, kookte die eieren gaar, en tenslotte riep o.z. kip allen, o.b. olifant, tijger, haas en otter om te komen eten. Toen prezen zij allen, o.b. olifant, tijger, haas en otter, o.z. kip, zeggende, (dat de wijze waarop) o.z. kip die eieren had gekookt en vervolgens in zout water fijn had gemaakt zeer smakelijk eten was. Daarna, de volgende dag, droegen allen in dat gezelschap o.b. haas op in de pondok te blijven om het een of ander voedsel te zoeken; o.b. olifant, tijger, otter, en de kip gingen riet snijden. Intussen bleef o.b. haas in de pondok, en hij wist niet wat te doen. O.b. haas verloor zich zonder ophouden in gepeins [1]). Toen kookte hij een pot rijst gaar, daarna zette hij een pan op, deed zijn gevoeg in die pan, mengde het met pekel en zout, kookte het met zuur, en riep toen allen, o.b. olifant, tijger, otter en kip om te komen eten. Vervolgens deed hij alsof hij uitgeput was van koorts, ging liggen gerold in zijn mat, en steunde. Daarop kwamen allen, o.b. olifant, tijger, kip en otter, eten, en het gehele gezelschap riep hem (de haas) om te eten, (doch) hij zeide: ik heb zware hoofdpijn, ik eet niet. Daarop gingen al die lieden eten, en toen zagen zij, dat de zure saus alleen maar water was, zij zagen geen substantie. Toen vroegen allen, het gehele gezelschap, o.b. haas, zeggende: hoe is het met deze saus, dat het alles zo maar water is? Toen zei o.b. haas: ik heb de saus gekookt met (slechts) één vis, die is geheel en al in die pot uiteengevallen. Daarop aten zij allen, o.b. olifant, tijger, otter en kip, zij aten van die saus en toen prezen zij (die) zonder ophouden, zeggende dat het zeer smakelijk was. Toen deed o.b. haas alsof hij slaap kreeg, zeggende: hè [2]),

[1]) *Wör glai*, lett.: dwalen in het bos; *shanöng*, (over) denken.

[2]) *Hai*, klanknabootsend woord voor het geeuwen

de drek is opgeslokt, nu eens doende alsof hij steunde, dan weer doende alsof hij geeuwde. Wel drie of vier keer geeuwde o. b. haas op die wijze. Allen, o. b. olifant, tijger, otter en de kip, aten zonder ophouden (voort), en prezen de saus als zeer smakelijk. Toen deed o. b. haas nogmaals alsof hij geeuwde, zeggende: hè, de o. b.'s heten hazendrek te slikken [1]). Toen dachten zij allen, o. b. olifant, tijger, otter en kip, bij zichzelf: o. b. haas heeft saus gekookt van de drek van o. b. haas, niet van vis, hun gehele gezelschap had hazendrek gegeten, er was geen vissaus bij te pas gekomen. Nadat allen, het gehele gezelschap, hadden gegeten, gingen zij naar buiten; de een werd (d. i. stelde voor) een wagen, anderen de karbouwen, en dan wilden ze dat riet gaan opladen. Toen lieten zij o. b. olifant de wagen voorstellen, o. b. tijger en o. b. otter stelden karbouwen voor, en o. z. kip bestuurde de wagen; wat o. b. haas betreft, hij was uitgeput van koorts, hij kon niets doen, daarom liet het gezelschap o. b. haas de wagen volgen. Vervolgens gingen zij gezamenlijk om het riet op te laden. Zij gingen gezamenlijk naar de plek waar zij het riet hadden gesneden, en toen laadden zij het riet op de rug van o. b. olifant. Vervolgens gingen zij gezamenlijk lianen losrukken en namen die mee om het riet op de rug van o. b. olifant vast te binden (opdat) het vast (zou) blijven zitten. Daarop namen o. b. tijger en o. b. otter lianen en bonden die aan de hals van o. b. olifant, en daarna bonden zij ze ook aan hun (eigen) hals vast. Vervolgens bestuurde o. z. kip de wagen, en o. b. haas volgde de wagen. Zo zetten zij die wagen met riet in het gareel en brachten hem naar huis. Halverwege gekomen, deed o. b. haas alsof hij zeer ernstig verzwakt was van koorts en hij vroeg aan hen allen, o. b. olifant enz., dat zij hem zouden toestaan op de wagen te klimmen, hij kon niet meer op de grond verder gaan. Toen stonden zij allen, o. b. enz., o. b. haas toe op de wagen te klimmen. Daarop zetten zij gezamenlijk de wagen (weer) in gang naar huis. Halverwege gaans, nadat o. b. haas op de wagen was gaan zitten, deed o. b. haas alsof hij kermde, en toen vroeg o. b. haas aan o. z. kip om een stuk brandend hout om zich te warmen. Toen nam o. z kip een stuk brandend hout en gaf het

---

[1]) Dit allitererende spel met woorden is moeilijk weer te geven. Aymonier en Cabaton (*Dictionnaire*) zien in *tapuötj* (uitgespr. *tapué*!) een „équivoque sur *tapai*, lièvre – *hai aih tapuuč* = *huuč aih tapai*". Hoewel ongetwijfeld een woordspeling bedoeld is, zie ik er geen synoniem van *tapai* in, doch het met prefix *ta-* voorziene woord *puötj*, zeggen, dus „gezegd". Er staat ook niet *aih* (= *èh*), maar *ai*.

aan o. b. haas. Daarop ging o. b. haas het vuur zitten aanblazen, om het riet op de wagen aan te steken; o.z. kip en o.b. otter en o.b. tijger en o.b. olifant hoorden o.b. haas het vuur wel aanblazen, maar zij wisten niet, dat o.b. haas het vuur aanblies om het riet op de wagen aan te steken, zij dachten, dat o.b. haas het vuur zat aan te blazen om zich te verwarmen. Weet, dat o.b. haas het vuur aanblies en vervolgens het riet op de wagen in brand stak, en het vuur tastte het riet op de wagen aan, vervolgens sprong o.b. haas van de wagen af en sprong vluchtend weg. Het vuur verteerde het riet op de rug van o.b. olifant. Toen sloegen o.b. tijger en o.b. otter en o.b. olifant overhaast op de vlucht, elkander meeslepende. Toen riep o.b. haas sprekende tot o.b. tijger, zeggende: hé karbouw, trek de wagen snel tegen de wind in. O.b. olifant [1]) en o.b. tijger konden hem niet verstaan. Toen riep o.b. haas nog eens, zeggende: hé o.b. otter en o.b. tijger, sleep o.b. olifant snel tegen de wind in. Toen hoorden hem o.b. otter en o.b. tijger, en o.b. tijger en o.b. otter trokken o.b. olifant snel tegen de wind in. Op het moment dat o.b. tijger en o.b. otter o.b. olifant hard tegen de wind in trokken, op dat ogenblik tastte het vuur het riet op de rug van o.b. olifant (nog sterker) aan. Toen sleepte o.b. otter (hem) mee het water in en toen doofde het vuur en ging het uit. Wat betreft o.b. haas, hij zag, dat het vuur uit was, en hij vreesde, dat het gezelschap gezamenlijk zou komen om hem te doden. Dus vluchtte hij het bos in om zich te verbergen voor o.b. tijger en o.b. olifant. Toen ontmoette hij een python, en die omstrengelde o.b. haas zoals hij daar zat. Inmiddels was o.b. tijger o.b. haas gaan zoeken om o.b. haas op te eten. Toen zag o.b. tijger o.b. haas, die de python had omstrengeld, daar zitten. Toen vroeg o.b. tijger o.b. haas, zeggende: wat zit o.b. haas daar op die manier te doen? Daarop zei o.b. haas: ik zit een versierde feestgordel om te doen, die vanwege mijn voorouders hier was achtergelaten. Vervolgens vroeg o.b. tijger die gordel van o.b. haas, dan wilde o.b. tijger hem omdoen. O.b. tijger wist niet dat het een python was. O.b. tijger zag niet, dat o.b. haas sprak om hem te bedriegen, zeggende dat het een versierde gordel van zijn voorouders was, die o.b. tijger vroeg. Toen o.b. tijger die gordel van o.b. haas vroeg, toen sprak o.b. haas net doende alsof, zeggende: ik geef hem niet. Vervolgens vroeg o.b. tijger die gordel van o.b. haas van de ochtend tot diep in de middag; tenslotte stond o.b. haas het aan o.b. tijger

---

[1]) *Sic*, blijkens het vervolg moet dit de otter zijn.

toe. Toen droeg o.b. haas o.b. tijger op een doorn te gaan zoeken en afbreken en dien bij hem te brengen, dan (zou) o.b. haas die gordel ontrollen en aan o.b. tijger geven. Toen ging o.b. tijger een doorn afbreken en bracht die aan o.b. haas. Vervolgens beval o.b. haas o.b. tijger dicht bij o.b. haas te komen zitten. Nauwelijks was o.b. tijger dicht bij o.b. haas gezeten, of o.b. haas nam de doorn en stak die in de neus van de python. Daarop maakte de python zich los van het lichaam van o.b. haas, en toen omstrengelde de python het lichaam van o.b. tijger zoals hij daar zat. Toen vluchtte o.b. haas. O.b. haas vluchtte weg, en toen riep hij de mensen, zeggende : hé mensen, een python heeft de tijger gegrepen, komt gezamenlijk om de tijger te doden. Daarop riepen de mensen elkander op om met lansen en speren de tijger te komen doden ; toen zag o.b. tijger de mensen gezamenlijk aankomen om hem te doden, en hij beet de python in tweeën en vluchtte met sprongen het bos in en verdween. Vervolgens gingen de mensen samen weer naar huis. O.b. tijger volgde om o.b. haas te gaan zoeken. O.b. tijger ging het bos in en eruit en keek op het veld, ging het veld op en eraf en keek in het bos (d.i. ging bos en veld door overal kijkende). Toen zag hij o.b. haas op een slagwerk (lett. bekken en trommel) zitten slaan. O.b. haas had onderweg *honggar*-wespen gezien [1]), en toen had hij bladeren genomen en het gat van (het) wespen (nest) dicht gestopt, vervolgens had hij een stok genomen om op dat wespennest te slaan. Toen zag o.b. tijger hoe die wespen een geluid maakten, dat zeer schoon was om naar te luisteren, en toen vroeg o.b. tijger aan o.b. haas zeggende : wat zit gij daar te doen, o.b. haas ? Daarop zei o.b. haas, o.b. tijger voor de gek houdende : ik zit het slagwerk te bespelen dat van mijn voorouders afkomstig is en hier was achtergelaten, en nu kom ik op goede dagen en gunstige momenten het slagwerk slaan voor mijn plezier (*of* : mijn geluk); wat is er toch, dat o.b. tijger zoveel te vragen heeft ? Toen vroeg o.b. tijger aan o.b. haas om dat slagwerk te (mogen) bespelen. Doch o.b. haas stond het niet toe, o.b. haas zeide : (als) ik blijf op deze wereld (d.i. als ik het eeuwige leven heb), dan zal ik o.b. tijger ter wille zijn. Laat ik niet welwillend zijn tegenover o.b. tijger, dat is het beste. Toen zeide o.b. tijger : o, spreek niet zo, o.b. haas sta mij toe, dat ik alleen maar een beetje op dat slagwerk sla, broeder. Toen zei o.b. haas : goed dan, nu zal ik o.b. tijger toestaan dit slagwerk

---

[1]) Een groot soort wesp met gevaarlijke angel ; „trommel-wespen".

te bespelen; als o.b. tijger wenst, dat dit slagwerk een schoon geluid produceert (lett. schoon van geluid klinkt), dan moet o.b. tijger het onderste gat (nl. van het nest) openen en het bovenste dicht stoppen; dan sla o.b. tijger op het slagwerk (en dan) zal het geluid zeer schoon klinken. Toen gaf o.b. tijger gehoor aan de woorden van o.b. haas en hij sloeg op het bovenste gat, en daarop vlogen de wespen naar buiten door het onderste gat, en o.b. haas vluchtte weg om zich te verbergen. Toen beten de wespen o.b. tijger en o.b. tijger vluchtte kermend door bos en struikgewas. Wat betreft o.b. haas, hij vluchtte om zich te verbergen voor o.b. tijger; toen zag hij onderweg bomen, die tegen elkander schuurden en hij beklom ze en ging op die bomen zitten. Wat betreft o.b. tijger, die hadden de wespen half dood half levend gebeten, o.b. tijger brulde op zijn vlucht door bos en kreupelhout. Toen dook o.b. tijger in het water en toen zochten de wespen hem en zagen hem niet meer. Daarop vlogen de wespen weer terug naar het nest. Toen was o.b. tijger bevrijd van de beten der wespen. Vervolgens ging o.b. tijger op zoek naar o.b. haas; in zijn binnenste was o.b. tijger zeer vertoornd op o.b. haas, hij was vast besloten o.b. haas op te eten. Toen zag o.b. tijger, terwijl hij aan het zoeken was, o.b. haas boven in een boom gezeten. Toen vroeg o.b. tijger hem, zeggende: o.b. haas heeft mij schandelijk bedrogen, nu is o.b. haas zich boven in deze boom gaan zitten verschuilen; o.b. kome snel naar beneden opdat ik hem opete. Daarop zeide o.b. haas: als o.b. tijger mij wil opeten, sta mij dan toe dat ik verzoek te wachten tot de middag, dan zal o.b. tijger mij opeten; wat dit moment betreft, ik verzoek o.b. tijger mij te laten wachten op een gunstig en goed ogenblik om dan te blazen op een fluit, die vanwege mijn verre voorouders boven in deze boom is achtergelaten. O.b. haas sprak wel zo, in zijn binnenste echter) was o.b. haas zeer beangst en bevreesd dat o.b. tijger hem zou opeten; doch in het hart van o.b. tijger had (het plan) post gevat te wachten om die fluit van o.b. haas te vragen om erop te blazen. Vervolgens in de middag kwam er wind, en toen deed de wind die bomen bewegen, de bomen schuurden tegen elkander en gaven geluid. Toen o.b. tijger hoorde dat die bomen geluid gaven, toen meende o.b. tijger dat o.b. haas inderdaad op een fluit blies; hij wist niet, dat die bomen tegen elkander schuurden en daarom geluid gaven. Toen vroeg o.b. tijger die fluit van o.b. haas om erop te blazen. O.b. tijger sprak met o.b. haas, zeggende: o.b. haas geve mij die fluit om erop te blazen, opdat hij eraan ontkome dat ik

hem opeet. Daarop zeide o.b. haas: indien o.b. tijger mij wenst op te eten, dan ete o.b. tijger (mij) maar, wat deze fluit betreft, die vanwege mijn voorouders is achtergelaten, ik sta niet toe dat o.b. tijger die bespeelt. Vervolgens zei o.b. tijger: neen, ik zal o.b. haas niet meer opeten. Daarop zeide o.b. haas: goed dan, omdat o.b. tijger het mij zo ongelukkig vraagt, zal ik hem ter bespeling aan o.b. tijger geven. O.b. tijger klimme omhoog tot mij opdat ik o.b. tijger lere hoe deze fluit te bespelen. Vervolgens beklom o.b. tijger die boom o.b. haas tegemoet. Daar leerde o.b. haas o.b. tijger te spelen. O.b. haas zeide: als men wil dat deze fluit een schoon geluid produceert, wacht dan tot er een sterke wind komt, dan openen zich deze bomen en dan steke de tijger de tong erin. Toen gaf o.b. tijger gehoor aan de woorden van o.b. haas, en o.b. tijger ging zitten wachten tot er een sterke wind kwam. Dan zou o.b. tijger zijn tong tussen de bomen steken. Vervolgens deed o.b. haas net alsof hij uit de boom klom om zich te lenigen. Toen kwam er een sterke wind die bomen schudden, en die bomen openden zich (d.i. weken vaneen) en toen stak o.b. tijger zijn tong tussen die bomen. Op het moment dat de wind ophield bewogen die bomen weer terug, en daar klemden de bomen de tong van o.b. tijger ter plaatse vast. O.b. tijger wilde haar weer eruit trekken, maar kon niet meer. Zonder ophouden rukte hij en kermde. Daarop sprong o.b. haas op de vlucht en riep de mensen, zeggende: de bomen hebben de tijger te pakken, o mensen, de bomen hebben de tijger te pakken. Toen kwamen de mensen aangesneld om o.b. tijger te doden. Toen o.b. tijger de mensen zag aansnellen, rukte o.b. tijger zijn tong in tweeën, daalde uit de boom af, en sprong op de vlucht. Wat betreft o.b. haas, die was weggevlucht en vervolgens in een waterput van de mensen gevallen. Maar die waterput was droog. Wat betreft o.b. tijger, die was vertoornd op o.b. haas en besloot o.b. haas te gaan zoeken en dan zou o.b. tijger hem opeten. Toen ging o.b. tijger o.b. haas zoeken en zag hem, gevallen in de put; o.b. tijger vroeg o.b. haas, zeggende: wat zit je in deze put te doen? Daarop zei o.b. haas (hem) voor de gek houdende: weet o.b. tijger niet, dat morgen vroeg de hemel valt, weshalve ik in deze put ben gaan zitten, ik vrees dat (anders) de hemel mij zal verpletteren. O.b. tijger vroeg o.b. haas: sta toe, dat ik met o.b. haas in de put ga zitten, o.b. haas. Heb medelijden en doe een goede daad. Daarop zei o.b. haas: ik doe geen goede daad. Toen smeekte o.b. tijger van de ochtend tot de middag; tenslotte stond o.b. haas hem toe er in te komen zitten. Toen beval o.b. haas o.b.

tijger een stok te gaan afbreken en die bij hem te brengen. Daarop ging o.b. tijger een stok afbreken, bracht die mede en sprong vervolgens in die put en ging bij o.b. haas zitten. Toen nam o.b. haas de stok en prikte in het achterwerk van o.b. tijger, en toen zeide o.b. tijger: wenst deze o.b. haas (soms) dat ik hem omhoog werp en de hemel hem verplettert? Daarop zeide o.b. haas: weliswaar is o.b. tijger groot, maar o.b. tijger kan mij niet omhoog werpen. Toen (begon) hij met o.b. tijger te twisten en o.b. tijger twistte met hem. Toen greep o.b. tijger hem en wierp hem omhoog op het droge. Daarop zeide o.b. haas: dat is dus alles, o.b. tijger, waarin gij verstandiger wilt zijn dan ik. Toen zeide o.b. tijger: o.b. haas spreke niet hoovaardig, ook al zou de hemel o.b. haas op dit moment verpletteren, ik zou hem niet toestaan met mij in deze put te komen zitten. Daarop zei o.b. haas: goed, indien o.b. tijger mij niet toestaat (erin) te zitten, dan luister ik ook niet naar o.b. tijger. Ik ga nu even drinkwater zoeken, en dan kom ik terug. Vervolgens liep o.b. haas regelrecht naar mensen, die juist bezig waren met een dagfeest te vieren; hij snelde die kant uit en riep toen de mensen, zeggende: de tijger is in de put gevallen, o mensen, gaat gezamenlijk de tijger doden. Net waren de mensen bezig met feest vieren, en toen kwamen zij gezamenlijk met lansen en speren op de schouders om o.b. tijger te doden; zij verlieten de feesttent en het eten, dat gedeeltelijk nog in die tent lag, de mensen lieten alles onbeheerd in de steek. O.b. haas kwam recht op de feesttent af en at al het voedsel op. Vervolgens nam o.b. haas alle borden en schalen, waarop de mensen dat voedsel hadden geplaatst, en stapelde ze weer op, en nam daarna een mat om ze te bedekken. Daarop nam o.b. haas een rode hoofddoek, die de mensen schenken (wijden) aan hun huisgoden, en omwond zich het hoofd. Vervolgens nam o.b. haas een trom en ging erop zitten slaan. Alle mensen waren de tijger gaan doden, zij gingen gezamenlijk zien naar o.b. tijger in de put. Toen werd o.b. tijger bang voor de mensen en hij brulde, de mensen schrokken van het gebrul van o.b. tijger en vluchtten. O.b. tijger sprong omhoog uit de put en o.b. tijger sprong het bos in en verdween. Wat betreft o.b. haas, die zat op de trom te slaan in het land van de mensen. Daarop gingen de mensen gezamenlijk weer naar huis. Toen zag o.b. haas de mensen gaan en terstond sprong o.b. haas (op) en ging in elkaar gedoken zitten op het dak van het huis. Al die mensen gingen de tent binnen en zagen, dat het voedsel op was. Daar zagen zij hetgeen aan borden en schalen door o.b. haas was verzameld en

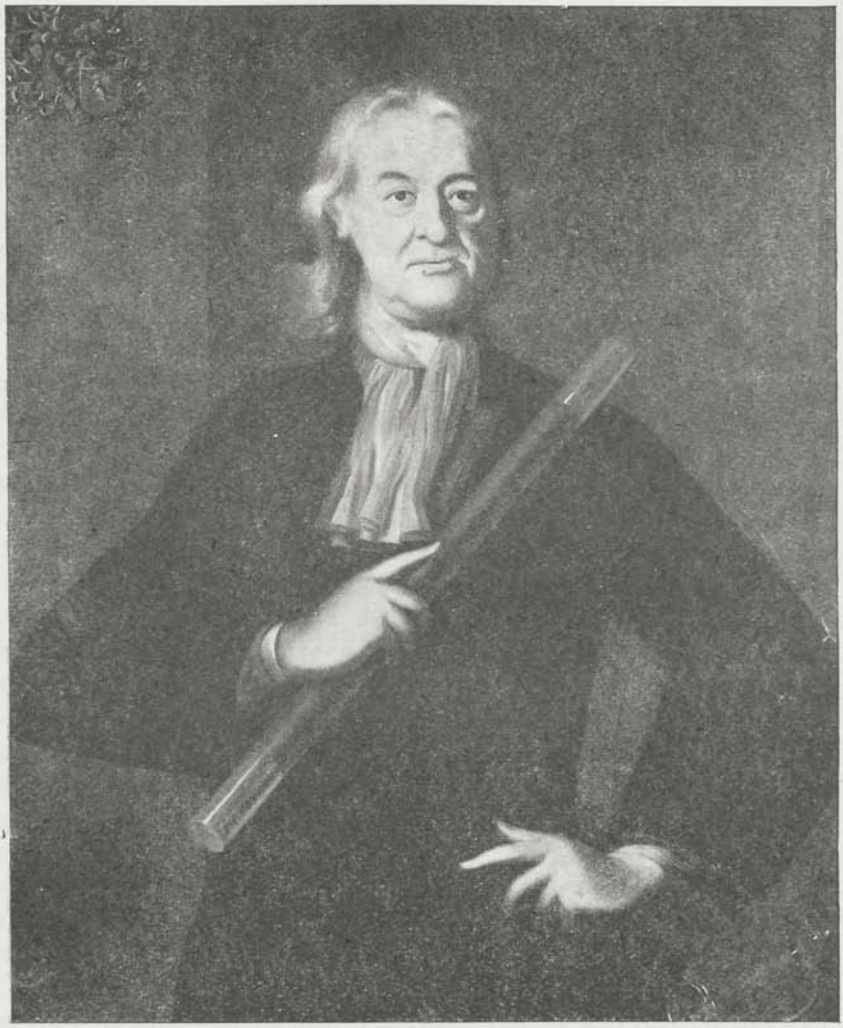
opgestapeld en vervolgens door hem met een mat was bedekt, en toen (dachten) die mensen dat o.b. haas sliep, bedekt door de mat. Zij grepen stokken en sloegen de borden en schotels allemaal stuk. Daarna zagen de mensen o.b. haas, met een rode hoofddoek omwonden, zitten op het dak van het huis. Toen spoorden de mensen elkander aan hem te omsingelen en (dood) te slaan, en zij omsingelden het huis. O.b. haas sprong over op een ander huis. Daarop gingen de mensen een vangnet halen en brachten het mee, spanden het rondom de aarden muur, namen een vuurhout en staken het huis in brand; het vuur verteerde het huis, maar o.b. haas sprong omlaag over het net heen en vluchtte weg. Vervolgens ging o.b. haas de vrouw des huizes [1]) opwachten, die het feest gaf, en waarvan o.b. haas het eten had opgegeten. Zij was naar de markt gegaan om voedsel, pisang en suikerkristallen te kopen en die mee te nemen om het feest weer voort te zetten. Daar zag o.b. haas die vrouw van de markt komen en o.b. haas ging snel midden op de weg liggen en deed alsof hij dood was, in afwachting dat die vrouw zou zeggen: de haas is dood, en dat zij hem dan op zou nemen en in haar etensmand zou leggen, waarop o.b. haas het eten in die mand wilde opeten. Vervolgens kwam die vrouw van de markt en zag o.b. haas dood (liggen) midden op de weg, en toen zei die vrouw: deze haas heeft mijn voedsel opgegeten; thans hebben de huisgoden en de geesten der voorouders van mijn echtgenoot je dood gemaakt! Daarop nam de vrouw de haas op, legde hem in de etensmand en droeg hem naar huis. Thuisgekomen zette de vrouw de etensmand op de grond en toen sprong o.b. haas uit de mand naar buiten en vluchtte weg. Toen opende de vrouw de mand en zag dat o.b. haas al het voedsel had opgegeten. Toen zeide de vrouw: de haas is werkelijk een bedrieger. Terwijl o.b. haas wegvluchtte, zag hij o.b. olifant zitten wenen. Toen vroeg o.b. haas: wat is er gebeurd dat o.b. olifant weent? Daarop vertelde o.b. olifant: ik en o.b. tijger hebben met elkander gewed om het maken van geluiden; als ik een geluid maakte (waardoor) het dierenrijk in het woud met de vogels van alle soorten in het woud vrees zou worden ingeboezemd, dan zou ik o.b. tijger opeten; indien o.b. tijger zulk een vreesaanjagend geluid maakte, dan zou o.b. tijger mij opeten. Indien wij geluiden maakten, die aan elkander gelijkwaardig waren, dan stond het quitte. Indien ik een geluid maakte waardoor (alleen) de vogels bevreesd werden, dan ook zou ik o.b. tijger opeten.

[1]) *Pôthang* (A), *pusang*, *pasang* (C) = *lett.* meester (es) des huizes; ook: echtgenoot (vgl. Atj. *prumòh* < *pò-rumòh*).

Nu heb ik geluid gemaakt, en (ze) werden niet bevreesd, o.b. tijger maakte een geluid, en ze werden (wel) bevreesd. Nu heb ik van o.b. tijger verloren, en nu wil o.b. tijger mij opeten; o.b. tijger heeft mij een termijn gesteld, zeggende dat hij mij morgenochtend zou opeten. Toen zeide o.b. haas: laat mij nu o.b. olifant helpen, o.b. olifant make een betel-pruim klaar en geve mij een pruimpje[1]), en dan morgenochtend zie o.b. olifant (hoe) ik hem van hier achterna jaag en hem sla, dan doe o.b. olifant net alsof hij neerstort en zal sterven, al heen en weer rollende, en dan doe ik net alsof ik o.b. olifant (dood) sla. Vervolgens gaf o.b. olifant gehoor aan wat o.b. haas had gezegd, hij maakte een betel-pruim gereed en gaf die aan o.b. haas. Toen kauwde o.b. haas die pruim en toen jaagde o.b. haas (de olifant) vandaar en sloeg hem. Daarop deed o.b. olifant net alsof hij (om) rolde en toen spuwde o.b. haas het betel-sap op het lichaam van o.b. olifant. Toen o.b. tijger zag dat o.b. haas o.b. olifant sloeg en o.b. haas het rode betel-sap op het lichaam van o.b. olifant spuwde, toen zeide o.b. tijger (bij zichzelf): o.b. haas heeft o.b. olifant (dood) geslagen, het bloed vloeit. Toen werd o.b. tijger bevreesd voor o.b. haas. O.b. haas zette vervolgens o.b. tijger achterna, die het bos in vluchtte. O.b. tijger ontmoette onderweg o.b. aap, die o.b. tijger ondervroeg, en daarop vertelde o.b. tijger de gehele geschiedenis. Toen instrueerde de aap o.b. tijger lianen los te rukken en die om het middel van o.b. tijger te binden, verbonden met het middel van de aap opdat o.b. aap de tijger zou begeleiden om de haas op te eten. Toen zag de haas o.b. aap o.b. tijger begeleiden om hem op te eten en toen achtervolgde o.b. haas de aap mèt o.b. tijger, die het bos en struikgewas in vluchtten. O.b. tijger sleepte o.b. aap aan de band mee, hortend en stotend tegen boomstronken, en het bloed stroomde hem uit de mond. O.b. tijger sleepte die aap het bos in en toen keek hij achterom en zag de stervende (*of*: bewusteloze, *lett.* dode) aap, maar o.b. tijger wist niet, dat die aap stervende was, hij meende dat de aap sliep. O.b. tijger zag het bloed op de bek van de aap en dacht dat het betelsap was, waarop o.b. tijger van de aap betel te kauwen vroeg. Toen kwam de aap weer bij en hij hield o.b. tijger voor de gek, zeggende: ik heb geen betel, maar als o.b. tijger nu dit betelsap wil oplikken, lik het dan maar op. Daarop likte o.b. tijger het (vermeende) betelsap van de bek van de aap ... (*hier breekt de tekst af*).

---

[1]) *Tha kapu*, lett. „een kalkje", vgl. Atj. *sigapu*, eveneens bij sirih-pruimen gebruikelijk.



2. *Portret van M. de Haan*
(Copieëngalerij te Buitenzorg)

De Copieëngalerij te Buitenzorg en de portretten van Mattheus de Haan

door

J. DE LOOS-HAAXMAN

De copieëngalerij [1]) te Buitenzorg is de enige volledige reeks copieën van portretten van Gouverneurs-Generaal en Commissarissen-Generaal van oude oorsprong, hoewel deze oorsprong toch niet teruggaat tot de tijd der oudste portretten, dus tot de eerste landvoogden. Veeleer dateert zij uit het derde decennium der 18e eeuw en het grote portret van den landvoogd De Haan [2]) draagt de verdediging van deze stelling in zich.

De serie is volledig en wordt regelmatig bijgehouden. De eerste 21 portretjes zijn op paneel [3]) geschilderd, dan volgt een aantal op koper en met het portretje van Alting beginnen de doeken. De maten zijn 29×34 cm, met kleine verschillen. Het copietje De Haan is het 20ste der serie en deze eerste twintig portretjes zijn alle afgesloten aan de onderkant door een geschilderde stenen balustrade, waarop in het midden een iets uitstekend wapen is geschilderd. Aan weerszijden van dit wapen staat op drie regels vermeld: 1e de naam; 2e Gouvr Generl van India; 3e de duur van de regering. In de meeste portretjes van dit eerste twintigtal zijn grote overeenkomsten op te merken. Geheel op zichzelf staat echter het portretje Maetsuycker. Het is zwak van schildering en heeft een afwijkend onderschrift in slordig neergezette letters. Voorts wekt de beeltenis van Both enige twijfel door de classicistisch weergegeven tjemara's op de achtergrond. Ook coloristisch is het stukje meer begin 19e eeuws. Het is echter duidelijk, dat in de achttien overblijvende portretjes uit deze eerste groep, die met den twintigsten landvoogd, Mattheus de Haan, eindigt, eenzelfde hand is bezig geweest, hoewel niet overal met het zelfde

[1]) Behoort tot de Landsverzameling Schilderijen.

[2]) In twee exemplaren in de Landsverzameling aanwezig.

[3]) Bij het eerste tiental is de bossing, de afgeschuinde buitenrand van het paneel, smal, bij het tweede breder.

succes. De portretjes van Reael, De Carpentier en Specx behoren b.v. niet tot de beste copieën, terwijl er onder de andere stukjes daarentegen uitmuntend werk is.

Vooral de portretjes vanaf Van Goens zijn zeer goed (Van Goens, Speelman, Camphuys, Van Outhoorn, Van Hoorn, Van Riebeeck, Van Swoll, Zwaardecroon). Zij hebben alle dezelfde flinke, frisse streek en gelijke opzet. Het is alsof de copiïst het beste op dreef was met de portretten, die nog van zijn tijd waren (1681 aftreden Van Goens).

De duur der regering is bij 19 portretjes ingevuld, op het copietje De Haan echter staat slechts de datum van optreden vermeld, 16 October 1724. De Haan's bestuursperiode eindigde met zijn dood op 1 Juni 1729, doch deze datum was bij het maken van het portretje nog niet bereikt. Want op de achterkant van het paneeltje staat: „den 19den October A 1727 aetatis 64 Jaaren", en deze mededeling dateert het stukje en verklaart tegelijk, waarom de ene zijde van de balustrade ten dele blank bleef. Wie maakte deze serie van minstens achttien ? Het is zeer wel mogelijk, dat het de onbekende schilder was van het niet gemerkte, doch eveneens op de achterkant gedateerde grote portret van den landvoogd De Haan, dat in de landvoogdelijke galerij in het Paleis Weltevreden hangt, en waarvan zich een tweede exemplaar van iets grotere afmetingen bevindt in het gebouw van de Volksraad, d.i. dus eveneens in de Landsverzameling. Het grote portret van Mattheus de Haan is een krachtig stuk, goed van stofuitdrukking, koel en typisch 18e eeuws van kleur en toon, glad doch niet gelikt van factuur. De voordracht is helder en overzichtelijk, zakelijk, zonder ook maar een zweem van fantasie. Toch heeft de pose van de figuur een zekere, schoon bescheiden zwier en het is te betreuren, dat de gezwollen, zwak geconstrueerde handen deze zwier in sterke mate overnamen ten koste van het gehele beeld. De kop is goed gebouwd en zeer sprekend ; daaronder daalt een tintelend geschilderde das neer op de lange commandostaf, die als een diagonaal over het schilderij heenschuift. De zwarte jas, fluweel, toont hoe solide het metier er bij dezen 18e eeuwsen schilder in zat. De schildering is dan ook uitstekend bewaard en beide reeds twee eeuwen oude portretten zijn in uitnemende staat.

Van eenzelfde kwaliteit zijn de vakkennis, de kunde en de vlotheid, waarmede de meeste kleine copieën werden aangevat en waardoor de schilder als copiïst zulk goed werk heeft kunnen leveren.

Toch ligt in deze hoedanigheden niet zozeer een aanwijzing omtrent

1. Portret van H. Zwaardecroon
(Copieëngalerij te Buitenzorg)

den maker als wel in de wijze, waarop de lange bef van het copietje Zwaardecroon is getekend en geschilderd.

Dit Buitenzorgse copietje (zie afb. 1) van het grote portret uit de Landsverzameling van De Haan's onmiddellijken voorganger Zwaardecroon vertoont n. l. een op geheel andere wijze geschilderde kanten das dan het origineel [1]) en deze das is even geestig getekend en tintelend geschilderd als de batisten das op het portret De Haan. Er is positieve overeenkomst. Mattheus de Haan werd in 1663 te Dordrecht geboren, waar zijn vader notaris was. De oude De Haan vertrok in 1671 als onderkoopman in 's Compagniesdienst met zijn gezin naar Indië. Van Rhede van der Kloot [2]) zegt, dat de toen achtjarige Mattheus reeds als assistent uitkwam. Dr F. W. Stapel [3]) vermeldt echter deze aanstelling voor het jaar 1676. De jeugdige Matthijs ging in dat jaar naar Suratte, diende er lange jaren en bracht zijn verdere diensttijd vanaf 1696 te Batavia door, gedurende 1724-'29 als landvoogd. Hij keerde nimmer naar het vaderland terug. Hij huwde twee maal; eerst met Francina Thivart [4]), daarna met Catharina Lurelius; hij had uit het eerste huwelijk één, uit het tweede twee dochters [5]), die hij allen overleefde. In 1708 (zie noot 4) had hij zijn tweede vrouw tot universele erfgename benoemd en tevens bepaald, dat zij niet mocht worden lastig gevallen met het opmaken van een inventaris van de boedel. Het is wel zeker, dat tot deze boedel de portretten van De Haan behoorden. Er waren er bij zijn dood in 1729 minstens drie, alle gedateerd, de twee grote stukken uit de Landvoogdelijke galerij en uit de Volksraad, het kleine uit de copieengalerij te Buitenzorg, alle drie thans in de Landsverzameling. Ook de twee grote stukken zijn op paneel geschilderd en beide dragen op de achterzijde in trekletters met veel krullen, afgewisseld met

---

[1]) Dit origineel werd met enige andere portretten te Batavia geschilderd door Hendrik van den Bosch. Zie: *De Landsverzameling schilderijen, Landvoogdsportretten en Compagnie schilders*" (Leiden 1941) door schrijfster dezes.

[2]) *De Gouverneurs-Generaal en Commissarissen-Generaal van Nederlandsch-Indië* door M. A. van Rhede van der Kloot, p. 82.

[3]) *Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek*, VI, 657.

[4]) Zij wordt in De Haan's testament van 1708 Not. Nic. van Haeften, Testamentenboek 1729/30 Francina Zivett genoemd.

[5]) Zie: *Aanvullingen op De Gouverneurs-Generaal en Commissarissen-Generaal van Nederlandsch-Indië (1610-1888) door M. A. van Rhede van der Kloot" getrokken uit het Landsarchief te Batavia* door Mr P. C. Bloys van Treslong Prins.

drukletters, het opschrift: „Mattheus de Haan, Gouverr Generl van Nederlands-India den 14e October A° 1726 Ae 63 Jaaren".

Op deze datum leverde de schilder waarschijnlijk beide grote portretten af. Hij deed er minstens één kleine copie bij, want het goede portretje De Haan in het Rijksmuseum [1]) te Amsterdam, dat duidelijk de hand van de Bataviase schilder toont, draagt op de achterkant dezelfde datum in het opschrift; „den 14 October A° 1726 Aetatis 63 Jaaren".

Ook de Kamer Rotterdam ontving een portret en dankte er voor in de aankomende Patriase Brief van 20 Oct. 1727 ('s Landsarchief, Batavia). „Wij hebben met veel pleizier ontfangen het portrait van den Ed. Heer Gouverneur-Generaal M. de Haan, bedankende zijn Weled. voor de prompte besorginge, hebbende hetselve geplaatst in onse ordinaire vergadersaal in den Rangh en beneffens de andere heeren generaals Zijn Ede. praedecesseurs". De landvoogdsportretten, alle van klein formaat, hingen in Rotterdam in de Kamer der Bewindhebbers in het Oost-Indisch Huis, thans Entrepôt, met het portret van Coen [2]) als schoorsteenstuk. Het Entrepôt werd 14 mei 1940 bij het bombardement van Rotterdam door de Duitsers verwoest. Alle portretten verbrandden.

Is deze copieënreeks bij de opheffing der O. I. Compagnie aan de Staat overgegaan, dan kan het de beeltenis van De Haan, waarvoor Bewindhebbers in 1727 dank betuigden, geweest zijn, die in 1931 op de Koloniale Wereldtentoonstelling te Parijs verbrandde met de andere landvoogdsportretjes, alle behorend aan en afgestaan door het Departement van Koloniën. In de na deze brand voornamelijk door nieuwe copieën opnieuw gevormde copieënreeks van het

---

[1]) De serie portretjes uit het Rijksmuseum gaat niet verder dan Reinier de Klerk en is niet compleet. Van Hoorn en Van Riemsdijk ontbreken. „De *Beschrijving van Zeeland (zijnde het 9e en 10e deel van den Tegenwoordigen Staat)* van Paspoort (1820) zegt op p. 195-196, dat na 1795 uit Middelburg naar Amsterdam werden overgebracht „de portretten van *alle* de Gouverneurs-Generaal van Neerlandsch Indië, alle van eenerlei grootte en fraai geschilderd". Zij hadden gehangen in het Oost-Indisch Huis aan een wand aan de linkerzijde van de schoorsteen in de Vergaderkamer der Bewindhebbers. Is dit de niet complete serie in het Rijksmuseum? De catalogus R. M. (1921) vermeldt, dat de portretjes in 1876 van het Departement van Koloniën werden ontvangen en vermoedelijk afkomstig zijn van de O. I. Compagnie.

[2]) Zie: *De geschilderde portretten van Jan Pieterszoon Coen en van Eva Ment. Tijdschrift Bat. Genootschap* 74 (1934), afl. 1.

Departement kon toen echter toch nog een oud copietje van De Haan worden opgenomen, dat in een Haagse kunsthandel te voorschijn kwam. De Haan zond in 1726 (of '27) ook een portretje over voor Valentijn's Oud en Nieuw Oost-Indiën. Het kwam te laat om nog in het werk te worden opgenomen, doch de intekenaars konden het „door een konstrijke hand in koper" gestoken portret „tot een toegifte" gratis bekomen [1]). Ook Dr van Aalst [2]) bezat in zijn onvoltallige reeks lanvoogdsportretjes een portretje van De Haan echter met slecht gelijkende kop, dat stellig niet van de hand van den Bataviasen schilder is. Voorts bevindt er zich nog een copietje in de werkkamer van den Gouverneur-Generaal in het Paleis Koningsplein. Bij de grote restauratie der Landsverzameling van 1925/26 bleek dit kleine paneeltje in beschadigde toestand te verkeren. Het was waarschijnlijk enige tientallen jaren vóór deze restauratie, ongetwijfeld na een mislukte schoonmaak, geheel overgeschilderd op zielloze en onbekwame wijze. Het merkwaardige van dit stukje is evenwel, dat de landvoogd op het door den overschilder vuil bekladde hoofd authentiek blond haar draagt in plaats van het mooie zilverwitte van de andere portretten, voorts dat op de achterkant een schildersnaam is vermeld n. l.: J. V. Elsland Pinxit. 1745. Het portretje draagt geen serienummer op de achterzijde, dat bij de meeste stukjes het geval is.

Van De Haan's portret bestaan dus nog de volgende copieën:

1. Copie Buitenzorg
2. Copie Weltevreden (Koningsplein)
3. Copie Amsterdam Rijksmuseum (uit Middelbrug ?)
4. Copie 's Gravenhage Departement van Koloniën (uit Haagse kunsthandel)
5. Copie Dr Van Aalst (gebouw Ned. Handelmy. Amsterdam).

Er verbrandde een copie in Parijs; er werd een copie aan de uitgevers van Valentijn's groot werk gezonden; er was voorts een portretje (zeer waarschijnlijk eveneens een kleine copie) op verkopingen te Amsterdam 8 April 1879 en 11 April 1893. Op de verkoping

---

[1]) *Boekzaal*, XXV (1727), 728. Deze „konstrijke hand" was de hand van J. Ledeboer, die naar een voortekening van Matthijs Balen werkte. Balen en Ledeboer signeerden vele gravures in Valentijns werk. Enige tientallen jaren later sneed J. van Schley het portretje De Haan uit Valentijn na voor: *Vies des Gouverneurs-Généraux* door J. P. I. Dubois ('s-Gravenhage, 1763). Het was toen dus door vele handen gegaan en het plaatje in Dubois laat dat ook duidelijk zien.

[2]) Gebouw Nederl. Handelmaatschappij, Amsterdam.

van 1879 werd het tegelijk met portretjes der G 's-G, Reael, Coen, van der Lijn en Speelman aangeboden. Er moeten in Indië verscheidene copieën series hebben bestaan [1]).

De copieën De Haan gaan alle terug op het grote portret. In details veroorloofden de copiïsten zich echter enige variatie. Zo heeft de copie uit het Rijksmuseum links over de grijsgroene binnenarchitectuur een smalle rode draperie, terwijl rechts een brede, geplooide eveneens rode draperie zichtbaar is. De Buitenzorgse copie daarentegen is met een blauwe draperie versierd en de achtergrond vertoont een grijsblauwe, gebogen binnenarchitectuur. In de twee grote portretten van De Haan zijn naar de vorm geen verschillen. Misschien is de kop in de Volksraad minder levendig en minder doordringend van uitdrukking, iets harder van behandeling in enkele details. Wel is dit stuk groter dan de beeltenis in het Paleis Weltevreden, n.l. 119 × 93½ cm tegen 102 × 83 cm. Het paneel in het Paleis is evenwel groter geweest en thans duidelijk verminkt aan de bovenen linkerzijde. In de linker bovenhoek kwam gedurende de restauratie van 1925/26 onder en naast het geslachtswapen een ouder wapen te voorschijn, zeer mooi uitgevoerd, dat voor een deel was verdwenen, vermoedelijk weggezaagd. Het was door een overschildering bedekt. Nu zijn beide wapens zichtbaar [2]). Het is niet uit te maken welk portret het originele is. Misschen is er geen origineel stuk geweest, maar werkte deze vlijtige, goed onderlegde, doch niet geïnspireerde schilder aan beide stukken tegelijk. Hij dateerde ze dezelfde dag.

Ongetwijfeld had Matthijs De Haan, die verschillende instanties op zo ordelijke wijze van potretten voorzag, van stonde af aan één beeltenis voor de Raadzaal en één voor zijn familie bestemd. Er is geen testament (of inventaris), dat de oplossing geeft, zoals het testament van Willem van Outhoorn deed. Doch men kan vermoeden, dat het eerste portret na de dood van den landvoogd aan de Regering werd overgedragen en dat het tweede in de woning van den Gouverneur-Generaal in het Kasteel is achtergebleven (met o.a. de portetten van den Koning-Stadhouder en de Koningin van Engeland, die door Van Outhoorn [3]) aan De Haan vermaakt werden) en dat het later automatisch in de Landsverzameling is gekomen. Het zou echter ook mogelijk kunnen zijn, dat dit tweede grote portret in de Landsverza-

---

1) Zie ook Dr F. de Haan, *Oud-Batavia*, 2e druk, p. 508.

2) Zie afb. 2.

3) Zie *De Schilderijen uit het Testament van Mr. Willem van Outhoorn. Tijdschrift Kon. Bat. Genootschap* 76 (1936), afl. 2.

meling kwam in 1828, toen 17 portretten bewaard bij de „Weeskamer en in andere bureaux te Batavia" door het Gouvernement werden genaast en beschreven in het rapport van de restauratiecommissie van dat jaar als „portretten van verschillende personen".

De copie van 1727, thans te Buitenzorg, kan het sluitstuk zijn geweest van een serie landvoogdsportretjes op bestelling van De Haan gemaakt. Ook deze serie is dan in het Kasteel blijven hangen en later naar het Paleis te Buitenzorg overgebracht. De copieëngalerij is na De Haan's dood voortgezet [1]). Het portretje van zijn opvolger Diederik Durven (1729-'32), hard en precies geschilderd op paneel, zonder bossing, zonder jaartallen op de balustrade, welke van andere vorm is dan op de eerste twintig stukjes, staat wederom alleen. Na Durven kan echter een groep van acht authentieke portretjes, alle op koper, tot één copiïst worden teruggebracht. Het zijn de portretjes van Van Cloon, Valckenier, Thedens, Van Imhoff, Mossel, Van der Parra, Van Riemsdijk en De Klerk. Oorspronkelijk zullen deze stukjes lang niet slecht zijn geweest. Ze hebben echter zeer geleden. Tussen Van Cloon en Valckenier staat het portretje op paneel van Patras, dat eveneens veel te verduren blijkt te hebben gehad. De jas is door een zwakke hand opnieuw geschilderd, misschien eveneens na een mislukte poging tot restauratie. Het kopje is mooi van toon. Het portretje doet sterk denken aan het op gelijke wijze gemaltraiteerde copietje De Haan door Elsland (Paleis Koningsplein). Het portretje Van Overstraten, in goede toestand, is wederom op koper geschilderd. Bij Alting beginnen de doeken en ook de signaturen. Mr W.A. Alting, wiens grote portret in 1787 in Nederland geschilderd is door J. F. A. Tischbein, werd pas 50 jaar later opgenomen in de copieëngalerij, tegelijk met de portretjes van Van Overstraten, Siberg, Wiese, Van der Capellen, De Kock, Van den Bosch en Du Bus de Gisignies. Deze kleine groep werd van Maart 1838 [2]) – November 1838 geschilderd door J. C. Muller Kruseman [3]). De portretjes zijn goed gelijkend, doch het is dor en

[1]) Uit een rapport d.d. Bat. a 20 Sept. 1783, ingediend door A.Moens le Raad en Directeur-Generaal van Ned.-Indië, blijkt dat destijds ten huize van den Gouverneur-Generaal aanwezig waren: „30 generaalsportretten en 30 generaalsschilderijen, kleine". Zie Van Rhede van der Kloot, p. 18.

[2]) Het aardige op koper geschilderde portretje van Van Overstraten enige regels hoger genoemd, was toen blijkbaar nog niet in de verzameling te Buitenzorg, waarin in 1939 het stukje van 1838 niet meer te vinden was. Dit hing in 1939 in Weltevreden.

[3]) Zie *Het portret van Mr. Willem Arnold Alting. Tijdschrift Kon. Bat. Genootschap* 78 (1938), afl. 1.

onverkwikkelijk werk. De copieën Daendels, Van den Bosch en Baud zijn mooi. Zij werden evenals de grote beeltenissen door Raden Saleh geschilderd, die bovendien nog een achttal copietjes vervaardigde [1]).

Onder de vele copieën uit de 19e eeuw is veel zwak werk. Hoogstens merkwaardig is de dubbele copie Van Lansberge op één paneeltje, n.l. een zeer zwakke copie door Raden Saleh van 1879 van een portret, dat niet meer in de Landsverzameling aanwezig is doch vervangen werd door een portret door A. van den Berg, en de copie hiervan. Beide copietjes hangen nu te Buitenzorg, één niet ten onrechte met het gezicht naar de muur!

Reeds sedert een halve eeuw voert de schilder, die het officiële portret van den aftredenden landvoogd schildert, ook zelf de copie voor Buitenzorg en die voor het Departement van Koloniën uit. Dat zulke copieën geen geïnspireerd werk kunnen zijn behoeft geen betoog. Als beeltenis hebben zij niettemin waarde.

Aan de copieën te Buitenzorg zijn de namen verbonden van:

A. van den Berg,
W. C. C. Bleckmann,
P. Boudewijnse,
J. Ephraim,
Jan Frank,
Jan Franken,
Hannké,
H. J. Haverman,
M. Loebell,
J. C. Müller-Kruseman,
H. Paulides,
Raden Saleh,
L. Storm van 's-Gravesande.

Alle portretjes kregen in 1858 nieuwe lijsten van eenzelfde model.

Leiden, October 1939.

---

[1]) Van Janssens, De Eerens, Mercus, Rochussen, Duymaer van Twist, Pahud, Sloet van de Beele en Mijer. Het Archief van de Algemene Secretarie te Buitenzorg bevat inlichtingen over deze copieën, die niet alle getekend zijn.

NASCHRIFT.

Bij de nadering der Japanners werden de grote landvoogdsportretten op last van den Gouverneur-Generaal in kisten gepakt en op een onderneming in de Oosthoek (?) van Java opgeborgen.

De Japanners echter vonden ze daar en brachten ze naar Batavia terug, waar zij — een 70 stuks, mededeling Dr van de Hoop — werden ondergebracht in de Kempetai (gebouw der Rechtshogeschool) en midden 1942 ter identificatie werden voorgelegd aan Dr van der Hoop.

Volgens mededeling aan mij van mevrouw Frank, weduwe van den Conservator der Landsverzameling Jan Frank, en volgens mededeling aan mij van Ir Th. A. Resink waren ook de copieën uit het Paleis Buitenzorg indertijd naar de Oosthoek (?) verzonden. Na de capitulatie der Japanners werden de grote portretten teruggevonden in een goedang, alle ontdaan van hun lijsten, waarvan stukken en brokken overal verspreid lagen. Vele portretten waren gescheurd, ingedeukt, door vocht aangetast, kortom, zeer gehavend, zodat restauratie opnieuw nodig was. De grote portretten hangen thans weer in het Paleis Rijswijk. Waar de authentieke Buitenzorgse kleine copieën zich bevinden is mij niet bekend, evenmin welke stukken er aan de twee collecties ontbreken.

Leiden, November 1948.

Het portret van Stephanus Versluys, Gouverneur en Directeur van Ceylon

door

J. DE LOOS-HAAXMAN

In het museum van Colombo hangen foto's van portretten van acht Hollandse oppergezaghebbers van Ceylon, genomen naar grote conterfeitsels in olieverf uit Government Lodge [1]). Deze conterfeitsels vormen een merkwaardige verzameling en hun afkomst is wel uitermate curieus.

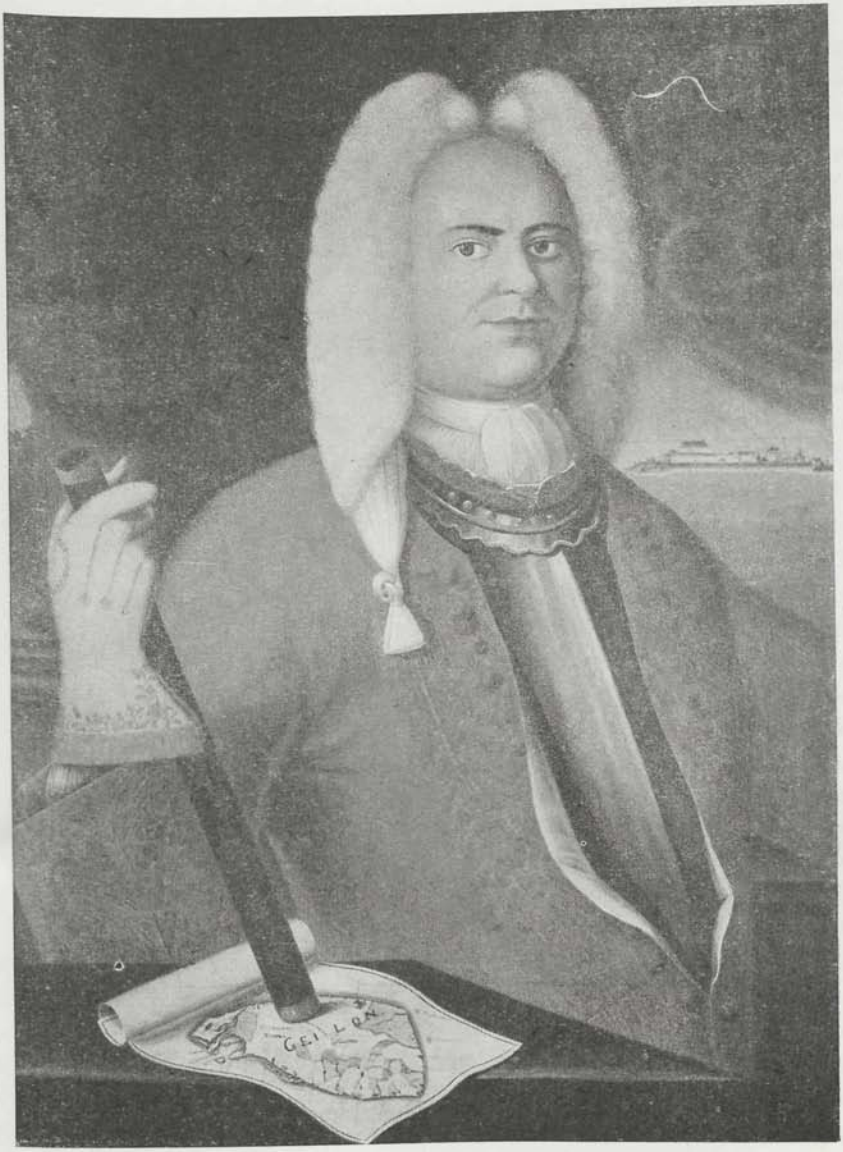
In 1913 werden zij voor het Ceylonse Gouvernement verkregen door tussenkomst van Dr Hendrik Muller [2]). Zij waren toen kersvers geschilderd door Nederlandse schilders, leerlingen en oudleerlingen van Prof. Der Kinderen van de Rijksacademie te Amsterdam. Het was voor een deel een zeer moeilijke en stellig een interessante opdracht. Van de acht gouverneurs waren n.l. de beeltenissen niet zo maar voor het grijpen. Zo moest de schilder van Willem Jacobsz Coster's „portret" zijn toevlucht nemen tot Baldaeus' Beschrijvinge van het machtige Eyland Ceylon, waar op p. 60 het ongetwijfeld gefingeerde profiel van Coster (1640) in kleine formaat in een scène van grote allure in koper gesneden staat.

Ook de schilder van het portret van Iman Willem Falck (1765-1785) had het niet gemakkelijk. Ook hem stond een profiel ten dienste, ditmaal echter een authentieke portretkop van de hand van den landmeter-ingenieur, tevens schilder-graveur Carl Friedrich Reimer, die in 1764 in 's Compagniesdienst trad, vele jaren in Colombo verbleef en in 1796 in Batavia overleed als luitenant-kolonel en directeur der Fortificatiën. Van hem bezit 's Rijksprentenkabinet te Amsterdam een gesigneerde waterverftekening, 28 × 43 cm, van 1772: „Afbeel-

---

[1]) Willem Jacobsz Coster, Joan Maetsuycker, Rijcklof van Goens Sr., Rijcklof van Goens Jr., Stephanus Versluys, Jacob Christiaan Pielat, Gustaaf Willem Baron van Imhoff, Mr Iman Willem Falck, Johan Gerard van Angelbeek.

[2]) Mededeling van den directeur van het Colombo-museum.



Portret van Stephanus Versluys
(*Museum Colombo*)

ding der plegtige audientie verleend door den Gouverneur van Ceylon aan het jaarlijksche gezantschap van den Koning van Kandia te Colombo" [1]). Op deze tekening staan verscheidene duidelijke portretkoppen van Compagniesdienaren en het profiel van Falck, die de vergadering voorzit, gaf den Nederlandsen schilder in 1913, hoewel met een summier gegeven, niettemin een redelijke kans. De schilder van het portret van Jacob Christiaan Pielat (1732) had een miniatuur tot zijn beschikking; die van Maetsuycker (1646-1652) de kleine copie uit het Rijksmuseum, welk stukje, evenals het origineel te Weltevreden in de Landsverzameling, zonder handen is geschilderd. Voor Colombo liet Prof. Der Kinderen er echter handen bijschilderen. Ook voor het portret van Gustaaf Willem Baron van Imhoff (1736-1740) diende een copietje uit het Rijksmuseum tot voorbeeld. Voor Rijcklof van Goens (1662-1663; 1665-1675) en zijn zoon, die zijn vader als gouverneur van Ceylon op volgde (1675-1679), werd een familiegroep door Jurriaan Ovens uit het Frans Halsmuseum aangewezen. Later zou blijken, dat deze groep niet de familie Van Goens voorstelt, doch onbekenden [2]). Slechts aan de schilders der beeltenissen van Joan Gerard van Angelbeek (1794-1976) en van Stephanus Versluys (1729-1733) stonden originele portretten in Holland ter beschikking. Zij waren familiebezit en aan hun herkomst valt niet te twijfelen. Voor het portret van Van Angelbeek werden evenals voor dat van Maetsuycker door Prof. Der Kinderen veranderingen voorgeschreven van het originele pastel, evenwel geen zeer ingrijpende. Van Angelbeek werd in 1727 geboren, kwam in 1756 uit als onderkoopman, maakte geregeld promotie en was de laatste Nederlandse gouverneur van Ceylon (1794-1796), waar hij bleef wonen tot zijn dood in 1799, zonder meer in Nederland terug te zijn geweest. Zijn portret moet in het laatste decennium der eeuw gemaakt zijn en er is natuurlijk een goede kans, dat dit in Colombo gebeurde. Het is niet gesigneerd en draagt geen datum, evenmin als het pendantportret van zijn echtgenote Jacomina Lever, die in 1793 in de Wolvendaal Kerk in Colombo werd ter aarde besteld. [3])

Stephanus Versluys (1729-1733) kwam in 1713 voor de Kamer Zeeland uit. Hij was toen onderkoopman. Hij diende in Paliacatte en in Batavia, werd in 1724 gouverneur van Amboina en in 1729 gouverneur en directeur van Ceylon. In 1732 ontbood de Hoge Indische Rege-

---

[1]) Zie mijn *Landsverzameling Schilderijen in Batavia*, I, p. 146, 147; II, p. 122, afb.

[2]) Zie mijn *Landsverzameling Schilderijen in Batavia*, I, p. 78.

[3]) Beide portretten in particulier bezit te Amsterdam.

ring hem naar Batavia om zich wegens malversaties voor de Raad van Justitie te verantwoorden. Versluys werd gegijseld, doch ten slotte tegen borgtocht vrijgelaten. In 1736 overleed hij op Batavia. Hij was nooit naar Holland terug geweest. Van dezen Ceylonsen gouverneur bezat Jhr A. van Reigersberg Versluys in Middelburg een groot portret (98 × 70 cm), dat hij voor copiëring afstond [1]).

Het is waarschijnlijk, dat ook dit stoere portret van krachtige bouw met zijn decoratieve verdeling en gestileerde opzet in Colombo geschilderd werd. Het is een deftig portret van onbewogen voordracht, lang niet vrij van hoogmoed en pedanterie en zeker niet van hardheid vreemd, doch onmiskenbaar autoritair. De kleur is niet fraai: de jas te fel rood, de pruik grijs, wit de gehandschoende hand, die met een opvallend gebaar de staf van commando steunt op een zorgvuldig gepenseelde kaart van Ceylon. Rechts aan de horizon staat onder zware bewolking, gevat in zijn wallen, het Gouvernementshuis van Colombo.

W. Wijnaendts van Resandt geeft 29 Hollandse gouverneurs van Ceylon op [2]). Slechts 8 hingen in 1947 in effigie in de balzaal van Queens House volgens de opgave van den toenmaligen secretaris van den gouverneur. Dit waren de acht portretten van 1913. Uiteraard hingen er ook afbeeldingen van Engelse bestuurders. Waarschijnlijk moet de bestelling aan de Amsterdamse schilders gezien worden als een begin om de galerij te completeren. Ik kon hiervan echter geen bevestiging krijgen, evenmin enige inlichting over de keuze, die b.v. voor wat Pielat betreft, zonderling is, voor wat Versluys aangaat, merkwaardig.

---

[1]) Thans in het bezit van het Zeeuwsch Genootschap der Wetenschappen te Middelburg. Jhr S. van Reigersberg Versluys te Amersfoort bezat een gelijk portret, doch van kleiner afmeting, 77 × 62 cm. (Mededeling in 1934 van Jhr A. van R. V.).

[2]) *De Gezaghebbers der Oost Indische Compagnie op hare Buiten-Comptoiren in Azië* (Amsterdam, 1944).

Een en ander over de religieuse structuur in Kaur

door

K. W. GALIS

Inleiding

Werd reeds eerder de aandacht van de lezer gevraagd voor enkele verzamelde gegevens aangaande de sociale structuur in de vroegere onderafdeling Kaur, residentie Benkoelen (zie dit Tijdschrift deel LXXXIII, p. 27-58), thans wordt het slot, in 1939 op schrift gesteld en aantekeningen over het religieuse aspect omvattende, gepubliceerd. Vooral bij het persklaar maken van dit gedeelte, het vertalen en aanvullen van teksten, enz., mocht ik veel hulp ondervinden van den taalgeleerde Dr P. Voorhoeve, wien ik hierbij gaarne daarvoor dank zeg.

In het navolgende wordt, kort genoemd, een en ander behandeld betreffende: Tijdrekening en eedaflegging, voorouderhuisjes, feesten, geboorte, haarknippen, besnijden, tandenvijlen, ziekte, sterven, begraven, bijzondere stenen en poesaka, zielsverhuizing (totemisme) en demonologie. Ter completering van het meegedeelde materiaal moge verwezen worden naar verschillende artikelen van Helfrich en Roos (in het Tijdschr. B. B. 1890).

a. Eden en tijdrekening.

De Islam is in de loop van de tijd overal de heersende godsdienst geworden, al is bij in sommige streken nog maar kort min of meer algemeen. Hadji's hebben veelal als onbezoldigd propagandist veel tot zijn verspreiding bijgedragen; Kollek was in het begin vnl. de woonplaats van vele hadji's. Van Hille deelt nog mee hoe vermengd het oude geloof was met de Islam in de Semendo.

De Islam zou er geregeld zijn door de stamvader Ngawa Radja Njawa, die daardoor de Semendoërs van de overige Pasemahers onderscheidde. Hij stelde vast dat in elke dusun 5 geestelijken (*imam*,

chatib, bilal, moazin, merbat) moesten zijn, en dat de gemeenschappelijke godsdienstoefening op Woensdag zou plaats hebben.

Van deze laatste regeling is omstreeks 1890 ds. Pematang Danau onder invloed van een daar reizend hadji afgeweken.

Oud en nieuw bestond ook bij de eedsaflegging; deze was en is voor de rapats de Mohammedaanse eed op de Koräan. Toch werd ook wel een eed bij een pojanghuisje of kramat afgelegd.

De oude eedsaflegging vindt men beschreven bij Roos p. 20 v.

Van Hille merkt nog het volgende op: „Bij de Semendoërs en Kinallers komt ook de eed op de aarde (soempah tanah boemi) en die op de „poelau kakaraman" voor; de laatste wordt afgelegd op een eilandje in de rivier, dat bij hoog water overstroomd wordt. Meineed veroorzaakt onheil aan den schuldige en zijn nakomelingen. In Semendo eischt men bij belangrijke zaken een zwaarderen eed: sapengada bapak, sapengada nenek en sapengada pojang, waarbij respectievelijk de afstammelingen van den vader, den grootvader en den overgrootvader van den beëedigde door de gevolgen van den meineed getroffen worden".

Dan vermeldt Schreuel nog een zware adat-eed uit Ulu Kinal:

„Men laat onder het branden van eenige hoopjes kemenjan de persoon, die iets bevestigen wil met zijne eigene handen in iedere hand een kris nemen en deze met de scherpe punt tegen de slapen drukken en tot bedwelmens toe (van de kemenjan) datgene telkens herhalen hetgeen hij bevestigen wil. Natuurlijk wordt daarbij door een der ouderen de geesten der voorvaderen aangeroepen om de persoon die een valsche eed aflegt, voor altijd ongelukkig te maken b.v. door hem vooral met tegenspoeden te doen kampen, door hem en familie met vreeselijke ziekten te bezoeken totdat de dood er op volgt".

De moslimse tijdrekening wordt nu algemeen opgevolgd, terwijl de ontwikkelden (margahoofden, enz.) ook de Europese gebruiken.

De Semendoërs weken volgens Van Hille enigzins van de islamitische tijdrekening af door sommige maanden, die de anderen 30 dagen toekennen op de 29e te doen eindigen. Ook in de dagen der week, is soms verschil; zo komt soms Woensdag 5 Safar in het overige Islam-gebied niet met Vrijdag 5 Safar in de Semendo overeen, doch met Zaterdag 6 Safar. „In Oeloe Kinal — zegt Van Hille — ontbreekt de tijdrekening nagenoeg geheel. Men kent geen weken of maanden; de datum wordt bepaald naar den maanstand; den verleden tijd bepaalt men met: zooveel oogsten geleden".

Overal in Kaur duidde men langer geleden tijden aan door het noemen van naam of bijnaam van de toen besturende ambtenaar.

b. Rumah pojang en Rumah dewa.

Oudtijds genoten de overleden voorouders, de pojangs, grote verering. Herhaaldelijk werd hen geofferd, b. v. bij ziekten, overtreden van de adat, bij feesten, enz. Dat offeren geschiedde dan veelal bij de *rumah pojang*, waarover hier iets meer.

In de kuststreek en in de Ulu Kinal, niet in de Semendo, kende men vroeger deze huisjes. Helaas is het zeer moeilijk een scherp onderscheid te maken tusschen deze gebouwtjes en de aanstonds te bespreken *rumah dewa*.

De eerste zouden opgericht zijn boven graven, de laatste niet; aldus enkele marga-hoofden en memories. De eerste waren een soort duiventil op één paal, de laatste stonden op de grond of op vier paaltjes, volgens idem. De eerste waren opgericht een weinig buiten de dusun, de laatste midden in de dusun, volgens idem.

Dit zijn dan de voornaamste kenmerken, die oplossing behoeven, temeer daar de tegenspraken op deze drie gebieden ettelijke zijn, zoals blijken zal Een diepgaand onderzoek, veel navraag, bezoek aan de betrekkelijke plaatsen is noodwendig, iets waartoe schrijver dezes tot zijn spijt in onvoldoende mate in staat is geweest. Doch enkele aanwijzingen om uit de chaos te geraken zijn wel bijeengebracht.

Volgens de pasirah van Sambat waren bij de *rumah dewa* of *lundjuk* geen voorouders begraven, hetgeen wel bij de *rumah pojang* of *makam* het geval was. Met deze regel bleek men wel algemeen in te stemmen. Wat het huismodel betreft, de *rumah pojang* was (gewoonlijk) rond van vorm; d.w.z. op een stevige paal van *kaju besi* stond een klein houten gebouwtje, meestal rond van vorm, afgedekt door een kegel van *idjuk*.

Aldus de pasirahs van Ma. Nasal en Luas, en volgens de oudere berichten van de bestuursambtenaren De Boer, Gelderman en Roos schijnt dit de gangbare idee geweest te zijn. Al sprak de pasirah van Sambat deze opvatting tegen, en zeide de pangeran van Ulu Kinal dat er geen vaste vorm bestaan had; er waren ronde en vierkante pojanghuisjes geweest. Een feit is in elk geval, dat de huisjes, die dan zgn. *rumah dewa* hadden moeten heten overal genoegelijk *rumah pojang* worden genoemd. Een bewijs, dat men òf een scherp onderscheid tussen beide vormen nooit gemaakt heeft, òf het verschil radicaal vergeten is. En wat aangaat de plaats van de *rumah pojang*,

Gelderman en (in navolging van dezen) De Boer beweren, evenals bijv. de Pasirah van Sambat, dat deze huisjes buiten de doesoen stonden, d.w.z. bij de graven.

Dat klinkt redelijk, al is het dan weer moeilijk om uit te maken hoe men beweren kan, dat daarentegen de rumah dewa in de doesoen stonden, er op lettend, dat verschillende van deze buiten (ook volgens eigen zeggen van de bevolking) de woonplaatsen gebouwd waren.

De oudste bron, en m.i. wel betrouwbaar op dit onderdeel is weer Roos, die schrijft in het Tijdschrift B.B., 1890, dl. IV (bl. 20, handelende over de tijd omstreeks 1880):

„In vele marga's van de afdeeling vindt men hetzij in, hetzij vóór de doesoen van den pasirah een klein, rond, op één paal gebouwd huisje, dat op een afstand eenigszins aan een duiventil doet denken. Het grondvlak is doorgaans niet grooter dan één meter in middellijn, terwijl het dak den vorm van een kegel heeft. Aan den binnenkant is het met een stuk wit katoen behangen. Overigens is er niets aan, noch in te zien. Dit is de roemah poejang d.w.z. de verblijfplaats van den stamvader der marga. Voor het menschelijk oog onzichtbaar, wordt dit huisje door tijgers bewaakt. Hier wordt nu en dan geofferd, als men de een of andere gunst van den poejang verlangt. Is men bijv. bestolen dan offert men aan den poejang en vraagt hem den dief door de tijgers te doen vatten".

Hier zou dus per marga slechts één *rumah pojang* bestaan, terwijl volgens enkele margahoofden er bijv. in de marga's Sambat, Tetap, Sem. Gumai en Ulu Kinal in welhaast elke dusun één te vinden was. De hoofden zullen wel weer de beide soorten rumah verward hebben, al is de mogelijkheid van juistheid niet uitgesloten met misschien één rumah pojang als de belangrijkste nl. die in de oer-dusun, de pasirah-dusun. Bij Roos' mededeling sluit aan hetgeen Gelderman vermeldt in zijn memorie van overgave (1929):

„Ook de bewoners der sosokans der moederdoesoen offeren ter plaatse en de roemah pojang wordt erkend door de geheele soembai, de geheele soekoe of koepoe. Het offer wordt gebracht door het familiehoofd (djoerai toea). Om beurten brengen de dorpsbewoners elk jaar het hoofdoffer". Geofferd werd dan kleefrijst, nasi kunjit en bubur; of volgens Van Hille: 'n kip, geit of karbouw, terwijl men den pojang aanriep, benzoë brandde en onder de rumah gebak, pisang en rijst neerzette. Merkt Gelderman op, dat in rumah pojang zowel als in rumah dewa vroeger de pusaka, zoals krissen, sieraden, enz. bewaard werden, De Boer daarentegen zegt (1936):

„De roemah pojang stond meestal op eenige afstand daarvan (nl. van de dusun G.). Er zijn er nog enkele (o.a. in Sambat even voorbij de overvaart) welke goed onderhouden worden en waar geofferd wordt. De vroegere inhoud van de roemah pojang (krissen, sieraden, beenderen en gebruiksvoorwerpen) wordt veelal bewaard door de djoerai toea (familiehoofd)."

Volgens de Pasirah van Ma. Nasal telde deze marga oudtijds slechts één rumah pojang of „tiang tunggal", nl. aan het noordelijke einde van de dusun Gedung Menung, de oude pasirah-dusun, en in dit huisje werd bewaard: 1 lila (klein kanonnetje), 2 beschreven karbouwenhoorns, en wat dukunkledij.

Dit zou dus passen bij het boven genoemde, dat de rumah pojang bij uitnemendheid was de bewaarplaats van de marga-pusaka, opgericht op of bij het graf van den marga-stamvader, in of bij de moeder-dusun van de marga. Ook Van Hille geeft nog een aanduiding in deze richting. Hij deelt mede dat men de pojangs slechts vereerde als men hun hulp nodig had of hun wraak vreesde. Van de pojangs werd vooral de stichter van de marga vereerd.

De rumah pojang te Gedung Menung (Ma. Nasal), waarover hierboven reeds een en ander werd gezegd, is omstreeks 1934 verdwenen. Het heiligdom was gewijd aan pojang Said Melajang, welke tevens pojang was van de gehele dusun (dus niet van een enkele familie zoals bijv. pojang Djundjungan dat was van dusun Tandjung Betuah (waar evenwel geen rumah pojang bestond).

Bij geboorten werd bij dit huisje een geit geslacht. Elk jaar na de rijstoogst werd er een feest van één dag aldaar gehouden, waarbij dan een geit werd geslacht, de budjangs en gadis dansten en de dukun djampi's sprak (wat, dat is niet meer bekend).

Dit feest, volgens de huidige pasirah *mendundang benih* genaamd, werd slechts bijgewoond door mensen van marga Ma. Nasal; doch dit festijn is nu al een dertig-tal jaren verdwenen.

In de nabijheid van doesoen Umbul (Luas), nl. bij de plek Timbang (heeft deze naam nog betekenis in dit verband?), bestaat thans nog een pojanghuisje, eveneens „tiang tunggal" genoemd, en gewijd aan de vrouwelijke pojang Mas Pandan. Vroeger zou dit gebouwtje in de dusun hebben gestaan.

Omstreeks 3 km van dusun Sekunjit (Bandar Bintuhan), langs het strand gaande, bereikte schrijver dezes een „graf", gelegen tussen hoge statige pinangbomen, ca 10 m van de kust. Het „graf", *Menang Tawar* genoemd, dat naar men zegt leeg is, bestaat uit een laag

rond heuveltje, *tanah hitam* geheten, omdat de grond hier zwart is (humus) in tegenstelling met de zandige omgeving.

Dit heuveltje toont bovenop een ronde vlakke plek, cirkelvormig, en omgrensd door stukken grove karangsteen. De middellijn van de cirkel bedraagt ca 3 meter. Rond deze kring groeien de bloemrijke pinangbomen en er omheen geplante roodbladige struiken, die eveneens fraaie bloemen dragen. Tot voor een viertal jaren nog stond er in de kring een „duiventil", rond en met een zinken dak. Hier werd voorheen feest gevierd en een karbouw of geit geslacht. Nu zag schrijver aan de takken van de roodbladige struiken vier stukjes karang hangen, als zgn. „tanda niat" aan de pojang (dewa?) aldaar. Bij het ophangen doet men een wens, en wordt deze vervuld, dan brengt men ter plaatse een offer, nl. beras kunjit of een geit, en gooit het opgehangen steentje weg. Op de cirkelrand, aan de zeezijde, was een wierookplaats, op een stukje blik. Men vertelde mij, dat op deze plek vroeger veel „tapa" bedreven werd, en men zou er o.m. de tijger in de gedaante van een oude, in het wit geklede, hadji gezien hebben. Ook heeft men er de „orang Bunian" (waarvoor men Westenenk's boeken leze) gezien; er zou nl. aldaar een dusun van deze lieden bestaan. Ziehier dus blijkbaar de band: pojang, overledene, tijger, orang Bunian.

Aan de monding van de Sambat-rivier staat ook een rumah pojang, ongeveer 2 m hoog, waar zelfs nog een zestal jaren geleden een karbouw werd geslacht. Deze plek ligt buiten een doesoen, doch tegenover de voormalige pasirah-dusun Air Djawa en dicht bij de omstreeks 1900 verdwenen dusun Benteng, en was vanouds gewijd. Schreuel noemt ze in 1885 onder de nog bestaande „rumah dewa". Volgens den pasirah van Bandar Bintuhan werd nog tot voor omstreeks 15 jaar ter plaatse elk jaar na de oogst een feest van twee dagen gevierd. Budjangs en gadis dansten er, enz.; mensen uit zijn marga en uit Sambat zelf kwamen er dan samen. Dit is mogelijk, daar de Bandarezen van oorsprong vanuit Sambat zouden zijn gekomen. Vandaar volgens de pasirah van Sambat dat in de marga Bandar Bintuhan zo weinig rumah pojang en rumah dewa zouden zijn geweest.

Tenslotte nog de opmerking bij Van Hille, dat ook in de dusuns van marga Ulu Kinal zulke pojang-huisjes voorkwamen; de Kaurezen maakten deze in het bos, zegt hij.

Thans zijn we genaderd tot een uitvoeriger bespreking van de *rumah dewa*. Hoe verwarrend deze materie is, werd reeds met een enkel woord aangeduid. En vooral hier merken we dat practisch

gesproken alles met *rumah pojang* wordt aangeduid, zelfs al is er kennelijk geen graf aanwezig. Nu is het inderdaad moeilijk, aldus ook Van Hille, om uit te maken of de oude pojangs mensen zijn geweest aan wien langzamerhand goddelijke eer werd bewezen, dan wel of het dewa's waren, aan wien men de oorsprong der stammen toe moet schrijven.

„Met den pojang Rakijan der Kauereezen, Semidang der Kinallers, en Ngawa Radja Njawa der Semendoërs is vermoedelijk het laatste het geval; met Santa en Brani de stamvaders der marga's om Bintoehan en die aan de Loewas misschien het eerste; zoo althans deze namen niet enkel personificaties van de stammen zijn.

„Genoemde dewa pojangs worden alleen in enkele bezweringsformulieren door de doekoens genoemd; deze zijn ook de eenigen die iets van hen weten, zooals b.v. den stamboom. Daarin verschillen zij echter onder elkaar zeer. De gemeene man heeft wellicht wel eens hun namen hooren noemen, maar bekommert zich verder niet om hen. Nog geringer is de bekendheid met andere dewa's als Batara Goeroe e.a." Dit volgens Van Hille (1890), en dit overdenkend wordt veel van het raadselachtige in de terminologie verklaard. — De tegenstelling tussen beide soorten heilige plaatsen werd ook verzwakt door het feit, dat vermoedelijk de oude immigranten, de Hadjiërs, weer terug trokken naar hun stamland om er te sterven en begraven te worden. Van deze oude pojangs bestaat in Kaur dus geen eigenlijk „graf", al zou soms wel een weinig aarde of wat beenderen van het echte graf naar hier zijn gebracht.

Schreuel zegt in zijn memorie van overgave (1885), dat de rumah dewa op vier stijlen waren gebouwd en groter waren dan de rumah pojang; volgens hem waren ze 2 m in het vierkant en 2 à 3 m hoog, met een atap-of idjuk dak, „waaronder eenige groote rivier of koraalsteenen". Schreuel noemt enkele, in zijn tijd nog bestaande, rumah dewa, n.l. in de dusuns Kembang Manis, en Kedataran (Luas), Pepahan (Tetap), Pengurang en Talang Pisang (O. Kinal), en nabij Air Djawa aan de mond van de Sambat-rivier. De laatste bleek ten rechte — we zagen het reeds — een rumah pojang te zijn.

Bij dusun Kedataran (Sambat) zag schrijver op een heuveltje, ca 100 m van de dusun, midden in het struikgewas een klein gebouwtje, ongeveer 3 m in het vierkant en 3 m hoog. Het dak bestond uit platen zink, rustende op vier lage palen. De wanden bestonden uit een muurtje van aarde met aan één zijde een opening. In dit huisje zag men twee gewone stenen, één aan het hoofd- en één aan het

voeteneind van het zg. graf. In 1939 lag dit huisje geheel ineen gezakt op de grond. Volgens den Pasirah van Sambat zou deze „rumah pojang" oorspronkelijk in de dusun gelegen hebben; de dusun echter had zich verplaatst (dit stemt overeen met de opvattingen van De Boer en Gelderman). De plek was gewijd aan pojang Sangharap Seribu Mangka, welke echter volgens later onderzoek niet in de rechtstreekse pojang-stambomen van deze marga voorkomt en dus waarschijnlijk meer dewa dan pojang is.

De Pangeran van Ulu Nasal vertelde mij, dat in zijn marga slechts in één dusun vroeger een „goden"-huisje had gestaan, en wel in de nu verlaten dusun Rantau Kenidai, ongeverr 10 km vanaf de huidige pangeran-dusun Muara Dua. Dat gebouwtje, omstreeks 1930 verdwenen, had vier palen, geen wanden, en was met sirap bedekt; 't was omstreeks 4 m² groot en gewijd aan de pojang (?) Nenek di Pulau. Er bevond zich aldaar geen graf, wel een gewone steen.

Dicht bij de huidige vuurtoren van Bintuhan, aan het strand, ligt de zg. „Kramat Dagang". Thans slechts een vierkante plek, op de grond, was dit tot voor kort een *rumah dewa*, voorzien van een zinken dak, op vier lage paaltjes. Ieder die wilde kon hier een wens uitspreken, daartoe een *tanda niat* ophangen, en ter plaatse b.v. een geit slachten bij vervulling van zijn verlangen. In de eerste plaats echter was deze plek heilig voor de vissers en prauwenvaarders. Nog tot voor drie jaar slachtten deze er, eens per jaar, een karbouw om de „demon", welke er volgens den Pasirah van Bandar Bintuhan feitelijk woonde, gunstig te stemmen, zodat tijdens de musim selatan, tevens de handelstijd en uitvoertijd van allerlei producten, de zee betrokkenen welgezind zou zijn. Dit offer werd gebracht omstreeks Juni/Juli.

In de verlaten dusun Kembang Manis, volgens Roos (dl V, blz. 231) de voormalige pasirah-dusun van marga Ma Luas, aan de mond der Luas-rivier, zag schrijver op een plek, ca 100 m van de zeeoever, twee vierkante gebouwtjes dicht bijeen (tussenruimte ca 2 m). Deze gebouwtjes lagen vroeger buiten de dusun vertelde men. Het noordelijkste huisje is bijna 3 m in het vierkant, met houten wanden en zinken dak. De deur bevindt zich aan de landzijde (het Oosten). In dit huisje was nog kort te voren een vuurtje gestookt (benzoë gebrand ?). Tegenover de deur ziet men aan de wand een soort houten troontje, waarop een stuk wit laken ligt, waarop weer twee ruwe stenen liggen, min of meer menselijk van vorm; de „hoofden" ervan waren bedekt met witte lapjes. Dit was het "graf" van de vrouwelijke pojang Sekendak Hati en haar man Tata Djati (afkomstig van Bandoeng, zoals men

zei). Het andere huisje was twee meter in het vierkant en geheel van zinken platen vervaardigd.

Ook hier was de deur naar de landkant en binnengaande zag men tegenover zich op de grond drie ruwe stenen, nl. links een eenvoudige lange steen, in het midden een platte ronde steen, en rechts een grillige lange steen. Dit zou het „graf" zijn van één van Sekendak Hati's kinderen, nl. van de jongste, een zoon, Mbihi geheten.

Bij de dusun Benua Ratu (Luas), stonden tot voor kort nog drie van zulke rumah dewa, waarvan er nu nog twee over zijn; de derde was gewijd aan den mannelijken pojang Radja Negara.

Beide bestaande huisjes staan op de hoge, steile oever van de Luas-rivier. De ene, vierkant, zonder wanden, met een zinken dak, is gewijd aan pojang Ratu Semalu Kuang (echter niet in de genealogieën voorkomende); het heeft geen graf doch wel een bijzonder gevormde steen; er waren sporen op de grond van benzoë branden. Het andere huisje, eveneens vierkant, met houten wanden en zinken dak, had aan de rivierzijde een raampje en aan de landzijde de deur. Het was gewijd aan pojang Sidjaja of Susunan; ook hier was geen graf aanwezig, doch wel een wonderlijke steen (in mensengedaante). De Pasirah van Luas deelde nog mede, dat oudtijds deze gebouwtjes versierd waren met de schedels van de daar gedode geiten en karbouwen; dikwijls hing het huisje er vol mee.

Op het heuveltje naast de pasanggrahan, aan het einde van dusun Gunung Megang (O. Kinal), aan de hoge oever van de Kinal-rivier ligt het „graf" van pojang Pangeran, bestaande uit een vierkante aarden verhoging van ca 3 m² op deze heuveltop, waarin wat grond is gebracht van het echte graf. Vroeger stond daarboven een vierstijlig huisje. Het vierkant is omgeven door ruwe veldkeien, waarvan enkele echter groter zijn en genoemde pojang met diens naaste familie aanduiden. Het getal stenen is zo groot, en neemt nog toe, daar voor elke overleden afstammeling van pojang Pangeran ter plaatse een steen werd gedeponeerd, ook al was het echte graf ergens anders. In dit huisje werden, evenals elders, *tanda niat* opgehangen en offers gebracht. Elk jaar kwamen daar, na de rijstoogst, alle afstammelingen van dezen pojang tezamen om er feest te vieren. — Iets lager op de heuvel ziet men het graf van een jongere broeder van voormelde voorouder; dit graf ligt wat lager daar een ouder persoon altijd hoger behoort te zitten, te liggen, enz.

Bij dusun Bunga Melur, bij de grens van de marga's O. Kinal en Sem. Gumai, ligt het „graf" van Serimbu 'Ana. Toen dit graf daar

werd „gesticht", d.w.z. toen ter plaatse wat grond van het echte graf (zich in de Pasemahse landen bevindende) werd begraven, trokken alle marga-ingezetenen van O. Kinal daar heen, werd er feest gevierd, en een karbouw geslacht. Het graf bestaat nu reeds jaren en werd geheten *pojang Kolam* (vijver). Men gaat er heen om *tanda niat* op te hangen, en er, bij vervulling van een wens, een geit te slachten. Of aldaar en gebouwtje gestaan heeft is mij onbekend.

Misschien dient ook hier genoemd te worden de „binting" te dusun Tandjung Agung, de enige in marga Muara Nasal. Dit is een vierkante, vrij kleine open ruimte, zonder gebouwtje erop, tevens „voorouderplaats" zijnde, aldus de Pasirah, en voorheen gebruikt als balai. Er zou oorspronkelijk wel een vierkant, wandloos, huisje hebben gestaan. Hebben we hier de band: dusun-raadhuisje-pojanggrafdemonplaats?

In dusun Kepahiang (Tetap), zou volgens den Pasirah van Sambat ± 1928 de „rumah dewa" zijn vernield.

Al deze oude religieuse ideeën met haar materieële verschijningsvormen zijn geleidelijk-aan door de Islam verdrongen; men behandelde de oude gewijde plaatsen met onverschilligheid en liet de rumah pojang en rumah dewa zonder meer ineenstorten. Ter plaatse van balai en gewijd huisje verrees een messigit, meestal eenvoudig van aanzien. Niettemin, zoals hierboven bleek, bleven deze prae-Islamitische plekken nog altijd omgeven door een zekere sfeer van heiligheid.

c. *Feesten.*

1. de *bimbang nikah* kwam bij het huwelijk reeds ter sprake.

2. de *bimbang niat* is een feest, gegeven bij het uitkomen van de een of andere geuite wens, b.v. bij het krijgen van het eerste kind als het een jongen of een meisje is; bij het gezond terugkomen van een verre reis; bij het weerzien van een zoon na lange afwezigheid; enz.

3. de *bimbang mendundang benih* kwam hiervoor ook reeds ter sprake. De Pangeran van Tetap vertelde mij nog dat vroeger in de, nu verlaten, dusun Bandar Agung dit feest ook gevierd werd. Het duurde zeven dagen en vond plaats in en om de balai; precies zoals in de onderafd. Lebong. Slechts hing in de balai, waar de doekoen zat, geen *tali dewa* zoals daar het gevalwas, doch werd de verzamelde padi er „getimbangd"; de zwaarste padi was de beste en werd uitgereikt als „padi benih".

Te Ma. Sahung vernam ik, dat aldaar voorheen elk jaar vóór het rijstplanten een feest werd gegeven aan de bovenloop der Air Ken-

daweian, waarbij dan o.a. een geit geslacht werd voor de „djins". Een bimbang mendundang benih?

4. de *bimbang orang mati*, zie hierna.
5. de *bimbang tegah batu*, zie hierna.
6. de *bimbang sunat*, zie hierna.
7. de *bimbang naga* (naam door schrijver dezes eraan gegeven).

In de Semendo, aldus Olivier, vindt men nog heidense ceremoniën met bloedige offers aan de pojangs. Het onderstaande werd mij medegedeeld door den Pasirah van Sindang Danau. In het bij ds. Pematang Danau gelegen kratermeer, Danau Rakihan geheten, huist een naga (waarover hierna meer). Lang geleden geschiedde het, dat enkele mensen deze tweekoppige naga zagen, men maakte daarop in ds. Pematang Danau daarvan een beeld en plaatste dit in de vierkante balai, midden in de dusun. Dit houten beeld, gaffelvormig, stond er in 1919 nog, doch is nu geheel verdwenen. Eens per jaar, na de rijstoogst, was er dan een groot feest, waarbij o. a. een karbouw werd geslacht. Dan begon het beeld te leven, heen en weer te zwaaien, alsof het weg wou lopen (*lari*), zo hevig, dat de balai haast vernield werd. Ter kalmering van het bezielde beeld werd dan een vrouw gedood en het afgeslagen hoofd opgehangen tussen de twee nagakoppen, in de vork (zie J. Van Baal, *Godsdienst en samenleving in Zd. N. Guinea*). Bij dit feest kwamen van overal Semendoërs, ook van de marga's S. Aro en M. Sahung. Dit alles geschiedde vóór en tijdens het intreden van de Islam.

In een mededeling van de Pasirah van Sambat over de plechtigheden verbonden met huwelijk, besnijdenis, geboorte, vervulling van een gelofte, ophoging van een graf enz. worden vier soorten feesten onderscheiden, n.l.

1. *keredjean sedikit*, een klein feestje, een maaltijd met het uitspreken van een doa, in of buiten het dorp, bijv. na de oogst.

2. *berzandji*, een feest in de voormiddag met een iets uitgebreider maaltijd, waarbij de *kitab berzandji*, (de geboortegeschiedenis van de Profeet) gereciteerd wordt zonder viool-begeleiding,

3. *maulud*, een godsdienstige maaltijd in de namiddag, waarbij een *kitab maulud* (eveneens een geboortegeschiedenis van de Profeet, maar ook wel in algemener zin gebruikt voor reciet waarbij de naam van de Profeet genoemd wordt) gereciteerd wordt met viool-begeleiding en gendang. Dit wordt ook wel 'snachts gedaan en dan soms gevolgd door *hadra* (Arab. *ḥaḍra*, volgens mededeling van Prof. Pijper in Ḥaḍramaut gebruikt in de zin van reciet van bepaalde

heiligenlevens), waarbij jongelieden dansen op een mat. Deze drie soorten van reciet worden uitsluitend in het dorp uitgevoerd.

4. *bimbang*, een groot feest, meestal naar aanleiding van huwelijk of grafophoging, ook wel bij een besnijdenis. Hierbij wordt een karbouw geslacht.

Bij een huwelijk volstaat men soms met *berantat* (begeleiden) zonder enig verder feest.

d. Geboorte, haarknippen, besnijdenis en tandenvijlen.

Over de bevalling deelt Roos mede dat daarvoor de vrouw op een plankje („loesi") in zittende houding bij en met het gelaat naar den wand van de woning gekeerd, geplaatst wordt.

Deze manier van bevallen bestaat nog steeds in het Kaurse gebied. In de Semendo-streek werd geen kraambankje gebruikt; daar zat of hurkte de vrouw op een vloermat met de handen een touw boven haar hoofd vasthoudend. In het Lembakse (onderafd. Redjang) werd weer een plankje gebruikt. Mannen en kinderen werden aldaar, evenals in Kaur, bij de bevalling niet toegelaten; vrouwen konden vrij komen.

Over de bevalling in zijn ressort Manna-Kaur schreef de G. I. A. Aminoedin in 1937 in zijn jaarverslag (doch waar genoteerd?) o.m.:

„De nieuwe burger is nu geboren en is slechts nog door middel van de navelstreng met de moeder verbonden; met het afbinden van de streng wordt gewacht tot na de geboorte van de placenta; intusschen zit de doekoen niet stil; door de buik te masseeren, ja zelfs door er flink op te drukken, probeert ze de geboorte van de placenta te bespoedigen. Zoodra dit plaats heeft (soms uren later — en in die tusschentijd is de baby blootgesteld aan weer en wind —) wordt de navelstreng afgebonden met garen en doorgesneden met sembiloe (buitenste gedeelte van bamboe). Het kindje wordt gebaad met gewoon koud water; de navelstrengstomp wordt bestrooid met asch, gemengd met zout, en intusschen wordt de kraamvrouw, in half zittende houding wakker gehouden door de omstanders met allerlei vragen en verhalen.

„Men bindt de navelstreng niet direct af daar anders de placenta zou stijgen, niet meer te voorschijn komen, met als gevolg de dood. Daarom ook houdt men de vrouw wakker opdat ze niet de eeuwige slaap in zou gaan. De half zittende houding na de baring zou het „stijgen" van het bloed, dat slecht zou zijn voor de gezondheid, voorkomen. Het doorsnijden met de sembiloe zal de stem van de pasgeborene mooier en welluidender maken".

Volledigheidshalve neem ik hieronder nog over wat de Pasirah van Sambat mij mededeelde omtrent geboorte en haarknippen.

Orang² dalam marga jang dapat anak senantiasa diadakan ramai². Ramai² ini gunanja untuk memberi tahukan pada orang banjak bahasa dia mendapat anak dan mengumumkan namanja.

Ramai² ini ada tiga matjam; keadaan dan namanja seperti:

1 kebuju.
2 berungau.
3 bertjukur kampuk.

1. Kebuju, jaitu sekedar beramai-ramai sedikit, mendoa, memotong ajam, masak siwuk.

2. Berungau, jaitu memotong ajam, atau kambing, mendoa djuga serta mengumpulkan budjang gadis.

Budjang gadis ini dikumpulkan dirumah jang punja anak jang baru lahir, terdjadi mulai antara pukul 10 sampai pukul 4 pagi, diadakan makanannja djuadah. Djuadahnja ini biasanja sematjam sadja, seperti: serawa, serabi, tjerulut, kentjedan, sebagainja.

Budjang gadis ini paling sedikit 10 orang, biasanja lebih.

Pekerdjaan budjang gadis ini sekadar berketjek-ketjek dan bertembang.

3. Bertjukur kampuk, jaitu ada dua matjam: berzandji dan maulud.

Anak jang baru lahir tadi pada suatu waktu diidarkan dimuka

„Degenen die een kind gekregen hebben maken er altijd een feestje bij. Dit dient om bekend te maken aan de gemeenschap, dat er een kind geboren is, en om zijn naam openbaar te maken.

Er zijn drie soorten feestjes, geheten:

1 kebuju.
2 berungau (nachtwake).
3 haarlok-afknippen.

1. Kebuju wil zeggen, dat men een klein feestje geeft, laat bidden, een kip slachten, en siwuk (rijstgerecht) koken.

2. Berungau beduidt, dat men een kip of geit slacht, ook laat bidden, en de jonge mannen en meisjes tezamen roept.

De jongelui worden bijeengebracht ten huize van de pasgeborene, en tussen 10 en 4 uur 's morgens wordt er koek te eten gegeven. Deze koek bestaat meestal uit één soort zooals: serawa, serabi, tjerulut, kentjedan, e.d.

Minstens zijn er tien jongelui, meestal zijn er meer.

Hun werk is slechts om te schertsen en te zingen.

3. 't Haarlok-snijden geschiedt op twee manieren; met reciet van de kitab berzandji of van een (andere) maulud.

Op een bepaald moment wordt de pasgeborene gedragen rond de

orang banjak itu serta ditjukur sedikit-sedikit atau digunting; tetapi sedikit tinggal: „djompong" namanja.

Kebuju, berungau dan bertjukur kampuk ini dilakukan didusun dan tidak boleh disawah atau dikebon.

aanwezigen en door elk wordt wat haar afgeschoren of geknipt; maar een weinig laat men zitten, *djompong* geheten.

Kebuju, berungau en knippen van de haarlok worden uitgevoerd in de dusun; dit mag niet op de sawah of in de tuin geschieden".

Ik vernam nog, dat in de marga Ma. Nasal na de geboorte door de familie van den nieuwen wereldburger een geit wordt geslacht bij de rumah pojang te Gedung Menung.

Betreffende de besnijdenis bericht Van Hille: „Voor de besnijdenis, die bij de huwbaarheid wordt toegepast, dragen de jongens een haarlok; Oeloe Kinal is wel de besnijdenis, niet de haarlok in gebruik.

„De eerste bestaat in min of meer accuraat uitgevoerde insnijding met een daarvoor bestemd mesje en wordt uitgevoerd door iemand, die er in bekwaam is, niet noodzakelijk door een priester. Te Bintoehan komt ook wel besnijdenis van meisjes voor".

Met Olivier ben ik van mening, dat de besnijdenis een prae-Islamitische handeling is, hetgeen trouwens wel blijkt uit het feit dat dit hier eerst geschiedde tegen de puberteitsjaren. Vanzelfsprekend is de toestand sedert dien gewijzigd en wordt de knaap thans op jeugdiger leeftijd aan deze behandeling onderworpen, al was eende jongens voor wien in 1939 te Luas o.a. een *bimbang sunat* werd gegeven toch ook reeds omstreeks 10 jaren oud. De Pasirah van Luas verklaarde mij toen nog dat voorheen, en soms nog wel, bij zo'n bimbang (oudtijds aan de rivieroever gehouden) door elke dusuningezetene 20 vruchten van de arenpalm werden gebracht. Dit alles werd dan ter plaatse geconsumeerd, waarna de besnijdenis volgde.

Tegenwoordig wordt thuis van 8 tot 12 's avonds door de oude mannen „gedikird" waarna van 12 tot 5 uur door de budjangs nog gedanst wordt, onder de ogen van de niet-dansende meisjes. Ook daar tussen-door reciteert men, eet koek, enz. Na dit alles volgt eerst de besnijdenis; een oude „rite de passage" dus.

Van Hille meldt nog, dat het tandenvijlen bij de meisjes in geheel Kaur geschiedde bij de huwbaarheid. De ten dele gevijlde tanden maakten ze nu eens zwart, dan weer schoon; eerst als ze getrouwd waren en moeder geworden lieten de vrouwen de tanden zwart. Dit gebruik, en het doorboren der oorlellen, is m.i. van dezelfde rituele waarde als de besnijdenis van de jongens.

e. Ziekte, sterven en begraven.

De oude doekoens waren ook geneeskundigen; hun kruidenkennis was meestal echter gering, vooral werd met toverformules gewerkt. Van Hille zegt: „Vooral in de Semendo wordt voor zieken weinig anders gedaan dan hun hoofd met citroensap wasschen (mandi limau). Tot afwending van ziekte wordt buiten de doesoen een offer op een bamboe bord (?) neergelegd. Is men bepaald bij de pojangs in ongenade, „kebendoen" als de Kinallers en Semedoërs, „ambĕdi" als de Kauereezen zeggen, dan moeten de daaruit voorkomende onheilen door een grooter feest, waarbij een karbouw wordt geslacht, afgewend worden. Een dergelijke toestand ontstaat door onechtelijke geslachtsgemeenschap, door bloedschande, door het doen van verboden dingen. Voor alle Semendoërs is hanenkloppen en katoenplanten, voor Kauereezen het planten van zwarte kleefrijst, pantang; voor zwangere vrouwen bestaan veel pantangan".

„Elk persoon op zich zelf kan door „kebendoen" getroffen worden, zoo hij zijn land verlaat. Ook is men daarvoor bevreesd zoo de pojangs verwaarloosd worden; zijn er van hen geen descendenten meer (poetoes djoerai) dan treedt in den regel iemand uit een zijlinie in alle rechten en plichten der familie (negah djoerai)".

In zijn memorie van overgave schrijft De Boer: „In Oeloe Kinal vond ik de gewoonte om, indien een doesoen de speciale belangstelling heeft van booze geesten, blijkende uit vele zieken en/of dooden, alle bewoners gedurende een tijd (varieerend van 3 dagen tot 3 maanden) in de dusun te concentreeren. Niemand mag dan de dusun in of uit, vreemden mogen niet doortrekken, doch moeten in een wijden boog passeeren. Ondertusschen wordt geofferd en ceremonieele handelingen verricht". Nog heden worden wel dukuns geraadpleegd in ziektegevallen, doch dit neemt wel af. In de marga O. Kinal leven momenteel nog 3 mannen welke een uitgebreide kennis van djampi's enz. bezitten, in Ma. Nasal geen enkele meer.

Alvorens enige toverformules mede te delen, wil ik vermelden hetgeen op een karbouwenhoorn te Gedung Menung (Ma. Nasal) staat gegrift, welke hoorn voorheen door den dukun werd gehanteerd. Zoo goed mogelijk is dat door mij getranscribeerd en met hulp van den depati aldaar vertaald. Het schrift komt ongeveer overeen met de kolom „Oud Lĕbongsch" in de tabel bij Westenenk, Memorie van Overgave (Med. Enc. Bur. XXVII) tegenover p. 58. De *ta* is soms aangesloten; de *nga* heeft de tweede vorm; de *da* is als de tweede

vorm in de kolom „oud Rĕdjangsch" ; de *sa* heeft de eerste, de tanda bunuh de tweede vorm. De gepraenasaleerde mediae worden niet gebruikt.

1. (Para) djandjijan tuwan tadunan ngan tuwan di kalangan ngalawan 'agum karan ngan patara kubang (?) da (?)
2. (kita?) budjandji di mara rambang kami manggijam taduk karabu putih kamu
3. manggijam karabu hitam 'agum karan sipankan bala balamu 'ingat
4. kata d(i) djandji lama tani ras(u)lulla mulamu djadi tjatjar tawar
5. sakalijan bisa satugul putih mulamu djadi tjatjar tawar ja nuru sama
6. wati walarawi samawati jati takadir du'a ra'bana wali wa(li?)
7. . . . 'i sasagigi (? hierachter tanda bunuh) rantjana luput dari rantjana gina subahanalla'i da
8. . . . walahamd (u) lillah'i walahamd (u) lillah'i wala'ilala ilalla'i hasawama.

„Afspraak van den heer Tadonan en den heer van de Kalangan (onderlaag?) om te strijden tegen Agum Karan en Batara Kubandi. Wij spreken af te Ulak Karang (d. i. Mara Rambang, dusun bij Padang), dat wij de witte karbouwenhoorn zullen behouden, en gij de zwarte karbouwen (hoorn?) zult behouden. Agum Karan, berg maar op al je legerscharen (of rampen), denk aan de woorden van de oude afspraak; tani (? misschien bedoeld mani?) van de Gezant Gods is je oorsprong, pokken, weest genezen; alle vergiften, si Tunggul Putih is je oorsprong, pokken, weest genezen (krachteloos); o licht des hemels en der aarde; ... door de voorbeschikking van het gebed van onzen Heer den heilige ... die het leed (rantjana blijkbaar bedoeld: bentjana) ... (worden wij) bevrijd van het leed ... Geprezen zij God, lof zij God, lof zij God, er is geen God dan Allah , ...

Enkele *djampi's*, uitgesproken door de doekoens bij diverse ziekten, volgen thans. Informaties hieromtrent ontving ik vnl. van de doekoens Djama'allah te Ma. Sahung, Tendak te dusun Bunga Melur (Sem. Gumai), Hadji Durahim te dusun Ulu Danau en Semadji te Ulu Kinal. Voor de vertaling welke zeer lastig is, moge enige clementie worden ingeroepen.

Betreffende de kunst van het dukun-worden vertelde Djama' allah het volgende: De toverformules waren en zijn nog geheim en aan anderen werden deze oudtijds nooit medegedeeld. Immers, sprak men ze onnut uit, dan verloren de formules hun kracht.

Elke doekoen had en heeft min of meer zijn eigen formules welke in zijn familie worden overgeleverd van de ene generatie op de an-

dere, doch slechts aan één persoon van elke generatie. Het leren gaat aldus, dat het kind of de neef, dat van den doekoen de *djampi*'s leert, voor elke formule aan den doekoen een offer geeft (soms ook voor alle *djampi*'s één offer tezamen).

Voor elke formule werd dan een ander soort offer gegeven, b.v. voor de ene een pisang, voor een andere een geldstuk, enz.

Verloren de formules hun kracht, of moest de nieuweling, die ze pas had geleerd, ze krachtig maken, dan ging de doekoen of de candidaat-doekoen in de rivier baden, zachtjes de formules opzeggende. Zo werden deze dan opnieuw van kracht voorzien.

Slangebeet. Men doet speeksel op de wond en de doekoen zegt (Dj.):

Bismillah irrahman nirrahim; djinaka kembang djinaka, bersuruk kembang bersuruk, berangai kembang maisir, masuk tawar keluar bisa.

„In naam van den barmhartigen God . . . , de genezing trede in, het gift ga uit".

Beenbreuk. Bij arm- of beenbreuk wordt speeksel op de wonde gedaan en de doekoen zegt (Dj.):

Bismillah irrahman nirrahim; rah djanu namanja darah, rabani namanja daging, tampun darah tampun daging, patah tulang tampun tulang, patah urat tampun urat, tampun sendi tampun kerangka tigapuluh tiga.

„In naam van den barmhartigen God; rah djanu is de naam van het bloed, rabani is de naam van het vlees, bloed en vlees zijn er tegen bestand (nl. tegen de ziekte), het been dat stuk is, is er tegen bestand, gewricht en geraamte dat uit 33 delen bestaat zijn er tegen bestand".

Bij breuk van arm, been of vinger wordt gezegd, volgens T.:

Bata batu tebal belulangan, urat putus urat tertampun, daging sumpak daging tertampit, tulang patah tulang terumbuk-rumbukkan kata Semohong sakti, tampunkan kata Sepahit lidah; terumbuk, tetampun kata Allah.

„Bata batu tebal belulangan (naam van den demon?; lett. dikke steen met droge, ongelooide huid), de gebroken spier is er tegen bestand (nl. tegen de ziekte), het geschaafde vlees is weer een geworden, het gebroken been is weer aaneen gezet, zegt Mohong Sakti, weer er tegen bestand zegt Pahit Lidah, weer samengevoegd en er tegen bestand zegt God".

Volgens Hadji Durahim werd als geneesmiddel gebruikt een mengsel van bladeren van de *langkus* (geneeskrachtige wortel), van *serai* (welriekend gras), van de kurkuma, van de *kandis* (soort wilde manggaboom), met meel van kleefrijst. Gezegd werd dan:

Hu Sang udui, sang udjun. Abang keluar dari pintu ibu mengadakan udui seribu seratus empat puluh empat. Putih keluar dari pintu bapak mengadakan si udui lanang. Tawar udui seribu seratus empat puluh empat; si udui lanang menawari; patah tulang tumbuk tulang, tjerai sendi tumbuk sendi, putus urat tumbuk urat, tjerai daging tumbuk daging; tumbuk sekalian jang bertjerai. Tawar kata Allah Ta'ala.

„Zeg Sang udui, Sang udjun. (de ziekteverwekkende demon) Het rode uit de vagina werd 1144 udui. Het witte uit de penis werd de mannelijke udui. Genees, 1144 udui; genees, mannelijke udui; het gebroken been gaat weer aaneen, het gescheiden gewricht gaat weer aaneen, de gescheurde spier gaat weer aaneen, het vernielde vlees gaat weer aaneen; voeg aaneen alles wat gescheiden is. Genees, spreekt God de Allerhoogste".

Gewrichtsziekte (*Penjakit udjan panas.*). De patient moet dit, na aanleren, als hij siramt zeggen (Dj.):

Bismillah irrahman nirrahim; andjing kumbang, andjing buta, djangan makan darah, makan daging, djangan makan sipat (empat) puluh empat, djangan makan kerangka tiga puluh tiga; hak tawar, masuk tawar keluar bisa.

„In naam van den barmhartigen God; zwarte hond, blinde (of: reusachtige?) hond (naam van den demon), eet geen bloed en vlees, eet niet van de 44 lichaamsdelen (?), eet niet van de 33 delen van het geraamte; de Rechtvaardige geneze, de genezing trede in, het gift ga uit.

Kiespijn. De doekoen neemt een stuk watten (*kapas hantu*) en stopt dit na het opzeggen van de formule, in de zieke tand of kies van den patient (T.):

U, u, Alikenas, engkau mudik ngehulu sungai, engkau menjiksa umat Tuhan mana pekat perdjandjian; engkau ngalih ka kapas hantu kata Allah,

„Oe, oe, Alikenas (schuilnaam van den demon), gij komt rivieropwaarts, gij martelt de mensheid in strijd met de besproken afspraak; verplaatst U in de watten, spreekt God."

Kiezen (en tanden) trekken. Hierbij zegt de doekoen (H.D.):

Sugi si tembaga (tembakau ?) mak ipun; patjullah ipun; ipun

„Het uitpeuteren van de tanden met een tabakspruim (?) . . . . ; trek

patjul sekalian jang teguh, tumpul sekalian jang landap, tawar sekalian jang bisa.

hem [1]) maar er uit; trek uit al wat vast zit, stomp af al wat scherp is, genees al wat vergiftigd is".

Koorts (*kesape, sakit badan panas penginum, jaitu mau minum sadja*). Terwijl de doekoen op het hoofd van den patient blaast, zegt hij (T.):

Radja dam, Radja didam, Radja djenderang di awang-awang, Radja Hitam diam dibumi, sang gugut, sang genggom, kembali engkau empat pendjurai bumi, empat pendjurai laut, empat pendjurai langit; hak tawar, Allah menawari, aku menawari sekalian kesape, berkat lailaha illallah.

„Radja dam, Radja didam, Radja djenderang in het luchtruim, heilige gugut (= klein waterdiertje, kutu air), heilige genggom, keer terug gij vier heren van de aarde, gij vier heren van de zee, gij vier heren van de hemel; de Rechtvaardige geneze, God betovert, ik betover alle koortsen (lett.: het door de demon- toespraak ontstane), door de zegenrijke invloed van de woorden: er is geen God dan Allah".

Lintworm-ziekte (*penjakit gelung, tjatjing*); de doekoen prevelt dan (T.):

Mun senamun, ape mule mendjadi gelung abang, ape mule mendjadi gelung kuning; gelung serente mule djadi, gelung serente mule turun; barimat barimat engkau diantare hati dengan djantung; disitulah tempat kepulanganmu kata Allah, berkat lailaha illalah.

„Mun senamun (samun = heimelijk, eenzaam), hoe ontstond de rode lintworm; hoe ontstond de gele lintworm; de lintwormen ontstonden tegelijk, de lintwormen gingen tegelijk weg; weest gij voorzichtig tussen lever en hart; daar is Uw verblijfplaats, aldus spreekt God, door de zegenrijke invloed van de woorden: er is geen god dan Allah".

Lintworm-ziekte (?; „*ulat*"; H.D.), waarbij gezegd wordt:

Uri sambi meruntuh sambi. . . . . .
keluar dari kandang manusia, ...
magata sambi meruntuh sambi, ...
hendak menudju ulat manusia; . . . . . .
mati semuanja ulat manusia. alle wormen van de mens sterven;

[1]) Of: de tand (Lampongs ipon).

Nasrun minallahi wa pathun karib wabassiril mukminin.

hulpe van God en een nabije overwinning; en geef blijde tijding aan de gelovigen. (Sūra 61:13).

Kindervrees. Als kleine kinderen 's nachts huilen uit angst zegt men (T):

Bakribai sepandjang rabut, djengak djengal sedjarang gigi, engkau menjubuk diselang dinding, engkau ṇjubuk diselang dasar, mentjari anak mentjari binimu; anakmu de disini, binimu de disini; anakmu didalam putar tasik, binimu didalam laut mekah, disitulah tempat kepulanganmu kata Allah.

„Bakribai met 't lange haar, Djengak djengal met wijd uiteen staande tanden, je gluurt door de spleten in de wand, je gluurt door de spleten van de vloer, zoekend je kind, zoekend je vrouw; je kind is hier niet, je vrouw is hier niet, je kind is in het meer met de draaikolk, je vrouw is in de mekah-zee, daar is je verblijfplaats zegt God".

Volgens H.D. wordt dan gezegd:

Bismillah irrahman irrahim.

Hu karbi pendjuta, kamu menguraikan semban pandjang sembilan, kamu hendak mentjari sunting mali, sunting lemah. Ini bukan sunting mali, sunting lemah; ini bidji Muhamad. Sunting mali, sunting lemah dibalik sana bumi, dibelakang langit. Kembali engkau, balik sana bumi, dibelakang langit, balik sana bumi, belakang langit. Summun bukmun 'umjun pahum la ja'kilun.

„In naam van den barmhartigen God. Zeg Karbi pendjuta (zie Bakribai), je maakt los de 9 lange semban, je wilt zoeken je „sunting mali", je „sunting lemah" (liefkozingswoord tot zijn vrouw). Je geliefde vrouw is hier niet; hier zijn schepselen van Mohamad. Je geliefde vrouw is teruggegaan naar achter de wereld, achter de hemel. Gaat gij terug naar achter de wereld, achter de hemel, naar achter de wereld, achter de hemel. Doof, stom, blind, daarom begrijpen zij niet." (Sūra 2: 166).

Onpasselijkheid. Bijvoorbeeld bij of voor zeeziekte of verkeerd voedsel; gezegd wordt (T):

U, u, u, sebundan usang (7 keer), engkaulah mengetahui sekalian mabuk; aku tiada mabuk kata Allah.

Oe, oe, oe, Sebundan usang („dor, droog") je kent alle soorten onpasselijkheid; ik ben niet onpasselijk zegt God."

Kramp *(sakit peniti urat*, geheten *tangkapan urat)*. Als medicijn neemt men de schimmelplekken *(panau)* van de pinang, arèn en klap-

perboom, wat aarde van een graf, 't restantje water uit een honingraat (*sambang*); dit alles wordt fijn gemaakt, dooreengemengd en dan op de zieke plek gewreven, waarbij de doekoen zegt (de zgn. *djampi penjakit laut*) (T.):

Sakit dingin, penjakit dingin, datangmu dari laut surung pagai, djunggang hantu laut. kembali engkau ka laut surung pagai, disitulah tempat kepulanganmu kata Allah.

„Kou, koude, je komt van de zee *soeroeng* (= klein waterdiertje, koetoe air) *pagai*, ... zeegeest, keer terug naar de zee *soeroeng pagai*, daar is je verblijfplaats zegt God."

Voortdurende koorts bij kleine kinderen; de doekoen neemt dan een citroen en zegt onderstaande toverformule, waarna hij de citroen in de rivier werpt (T.):

Didik tua, kabajan tua, itulah mulanja mengadakan handuk pandjang; nènèk dewa sakti aku mengalihkan handuk si Anu.

„Oude *didik*, oude *kabajan* (vrouwelijke demon; zie hierna), dit is het begin van 't onststaan der voortdurende koorts; heilige grootmoederdemon, ik zal de koorts van N. N. verdrijven."

Regenboogziekte. De regenboog maakt iemand ziek als een deel op hem valt; men zegt dan (*djampi sekedi* („vogel") *runih*) (T.):

Tetakan pusat Baginda Ali titik dipulau karam-karaman, teletak sampai ke bumi, terdjendjang sampai ke langit, itulah asal mulanja mendjadi runih; sungguh engkau dahulu djadi, engkau tiada dipertjajakan Tuhan; sungguh aku kemudian djadi, akulah dipertjajakan Tuhan; dibalik bumi dibelakang langit, disitulah tempat kepulanganmu kata Tuhan, berkat lailaha illallah.

„Het afsnijdsel van de navel (de afgesneden navel?) van Baginda Ali viel op het Karam-karaman-eiland, het lag op de aarde, het was hoog tot aan de hemel, dat is het ontstaan van de regenboog; ofschoon gij er eerder waart werd gij door den Heer niet vertrouwd; ofschoon ik later ontstond word ik door den Heer vertrouwd; aan de achterkant van de aarde, achter de hemel, daar is je verblijfplaats zegt de Heer, door de zegenrijke invloed van de woorden: er in geen God dan Allah".

Buikpijn. Deze ziekte wordt veroorzaakt door de zeedemon en werd genoemd *penjakit runih* (regenboogziekte). Door de doekoen wordt dan gepreveld (S.):

Setitik darah Adam Saleh; setitik ke bumi mendjadi djin siksa di bumi, titik ke air mendjadi djin siksa penunggu air, titik ke pulau kekaraman mendjadi djin siksa dipulau kekaraman; aku tahu asal mula mendjadi tataän pusat Baginda Ali, si Djinu dame bala runih.

„Een druppel van het bloed van Adam Saleh, een druppel viel op de aarde en werd tot plaaggeesten op de aarde, een druppel viel in het water en werd tot plaaggeesten die in het water verblijven, een druppel viel op de kekaraman-eilanden (zie hiervoor) en werd tot plaaggeesten op die eilanden; ik weet het ontstaan van de afgesneden navel van Baginda Ali; si Djinu is de naam van de regenboogziekte".

Voor het in deze djampi vermelde zie men ook het hiervoor uit de mond van Tendak genoteerde.

Demonenverdrijving. Als men een weg of streek passeert, welke gevaarlijk is door de veronderstelde aanwezigheid van djins, demonen, enz. dan zegt men (T.):

Aku tahu asal mula mendjadi-djin sjetan tjilane tuklah, pandjang tudjuh pengisi bumi djin damemu, pandjang enam semabau damemu, pandjang lima biute damemu, pandjang empat meraksase damemu, pandjang tige beruang laki damemu, pandjang dua mesitan damemu, pandjang sedepa sekilan digawi Allah. Ja rasullallah, anak adam manusia, penunduk djin sjetan tjilane tuklah, ja pengisi bumi, ja pengisi langit; udjung hati Ali Djenderil itu mula mendjadikan biute, udjung djantung djin terbang tjeragut perang buluh delapan penanggalan, biute dari bumi, biute dari kaju, biute dari awang-awang.

Djika engkau disuruh orang engkau hendak darah, hendak daging, hendak urat, hendak tu-

„Ik weet het ontstaan van de djins, demonen, *tjilane tuklah* (soort djins), die de wereld vervullen; zeven vadem lang dan is je naam djin, zes vadem lang dan is je naam *semabau* (bosdemon met de voeten achterwaarts), vijf vadem lang dan is je naam *biute* (gelijkt op een varken), vier vadem lang dan is je naam *meraksase* (een reus), drie vadem lang dan is je naam *beruang laki* (lett.: mannetjesbeer), twee vadem lang dan is je naam *mesitan* (satan), één vadem lang dan . . . . O Profeet Gods, de kinderen Adams, de mensheid, de djins, demonen, *tjilane tuklah* zijn U onderworpen, o gij, die de wereld vult, gij die de hemel vult; het einde van de lever van Ali Djenderil gaf het aanzijn aan de bioete, 't einde van het

lang, hendak balung, hendak belulang, kerangke tige puluh tige, tiade boleh engkau bersipat berniat dibadan dan njawaku, akulah mendirikan serda Allah, serda Tuhan, berkat lailaha illallah.

hart aan . . . . de acht vrouwelijke geesten, bioete van de aarde, bioete van het bos, bioete van de wolken. Als gij iemand beveelt (bezeten hebt) wilt gij bloed nemen, vlees nemen, spieren nemen, beenderen nemen, geledingen nemen, huid nemen, het 33 delig geraamte nemen; gij moogt geen plannen hebben met en in mijn lichaam en ziel, ik ben geschapen door God, door den Heer, door den zegenrijken invloed van de woorden: er is geen God dan Allah".

Demonenverdrijving. Als men vermoedt dat er djins, enz. in de nabijheid zijn, b.v. als men onderweg plotseling bevreesd wordt, of op het moment dat een vrouw bevalt, dat zegt men (T.):

Ja miru ru ru, ja ibu sama ibuna, ibu ra ra dunia, rusia bapa rusia, lukalim lukalim, djedu damemu, kulhu damemu, taluk sekalian penjakit djin sjetan pada orang ini, kata Allah.

„O miru, o moeder en onze moeder, moeder van de wereld, geheime vader, wonden die kunnen dichtgaan (?), djedu is je naam, kulhu is je naam, verdrijf alle ziekten, djins en duivels van deze mens (b.v. de barende moeder), zegt God".

Verzoek om een kind (baren?). De vrouw moet dan zeggen (H. D.):

Hu guruh segilik, makanan engkau darah segumpal dikiri, darah segumpal dikanan. Sembilan bulan sembilan hari makannja; engkau menebah, pandanglah bumi Sendan-lajah.

Berkat kabul Lailaha illallah.

„Zeg, rollende donker (de demonnaam), je eten zal zijn een bloedklomp aan de linkerkant, een bloedklomp aan de rechterkant. Negen maanden en negen dagen zul je eten; je slaat en steekt, aanschouw het land Sendan-lajah. (hiermee misschien het vrouwelijk geslachts orgaan aangeduid).

Door de zegenrijke invloed van de woorden: er is geen God dan Allah".

Moeilijke nageboorte (H. D.):

Djia djibi si Anu tidak mati oleh tembuni. Menatak tambunan duri, ditetak putjuk batang, temalekap tembuni bertjerai dengan tulang belakang. Hak turun seperti air.

„Djia djibi. N. N. sterft niet door de nageboorte. Het dikke wordt losgemaakt met een doorn, het wordt losgemaakt met een bamboe-uiteinde. De Rechtvaardige (doe het) dalen als water".

Bij het vastpakken van de nageboorte met de linkerhand, zegt de doekoen:

Darah putih keluar dari pada bapak, darah abang keluar daripada ibunja. Darah abang mendjadikan tembuni, darah putih mendjadikan katu-katunja. Bertjerai dengan darah abang teruslah seperti buluh bumbung, tiada terikat keperanakan. Turunlah tembuni si Anu seperti air; tawar kata Allah.

„Het witte bloed komt van den vader, het rode bloed komt van zijn (d.i. de baby) moeder. Het rode bloed werd de nageboorte, het witte bloed werd zijn . . . , ... Scheid van het rode bloed in eens zoals een grote bamboekoker, blijf niet vast aan de baarmoeder, daal af, nageboorte van N. N. als water; wordt beter spreekt God."

Stuipen. Als kinderen stuipen hebben (*penjakit sawan bangkai*) dan wordt geen formule opgezegd doch wel medicijn gegeven.

De tekenen voor deze ziekte zijn: schuim op de mond, de tong naar buiten, het lichaam grauw, ademhalen met schokken. Als medicijn wordt gegeven: bladeren van de *katjang kaju* (kleine plant), bladeren van de *akar tada*[2]; dit wordt vermengd met water en over hoofd en lichaam gegoten. Boven de ogen wordt uitgeperst een mengsel van *tiup*[2] (kleine plant), wormpjes uit de kardemonboom en wormpjes uit de *geligih*-plant. Ook wordt de patient met de verbrande veren van de kwikstaart (*burung djuit*[2]) berookt. (T).

Volgens H. D. wordt wel gereciteerd nl.:

Bismillah irrahman irrahim.

„In naam van den barmhartigen God.

Ibu djampi bapak djampi, tawar saban empat puluh empat. Si Pahit Lidah punja tawar.

Tawar kata Allah.

Moeder en vader van de toverformule, genees de 44 soorten stuipen. Si Pahit Lidah genees. Genees spreekt God."

Daarna wordt op het rechteroor geblazen en de *adhān* uitgesproken. Dan blaast de doekoen op het linkeroor en spreekt de *iḳāmat*.

Vervolgens wordt de obat uitgeperst boven de ogen. Deze obat bestaat uit een mengsel van wat water en dooreengeknede bladeren.

van de *bunga abang*, van de *bunga kuning*, van de katoenstruik, van de *duruk*[2], van de tabaksplant (lett: 't afhangende van de tabaksplant).

Kromme voet. Als een voet krom is aan beide kanten, nl. aan de zool en de wreef, gebruikt men als obat: de schors van de *kaju mulu* (een struik) en de oude afgelegde huid van een zeekrab. Dit alles wordt fijngehakt en als pleister op de zieke plek gelegd. (T.)

Geelzucht (?). Als iemands lichaam geel en opgezet is en hij ziek en vermoeid is (*penjakit sembab kuning*) dan geeft men ter genezing: *bunga-abang* bloemen, *bunga kuning* bloemen, in 't water geweekte *akar kaju kapung*[2] (kleine plant), geweekte *akar tjapa harui* (kleine plant). Dit alles wordt dooreen gekneed en als badwater gebruikt. Te drinken geeft men, na het eerst gekookt te hebben: *akar kerubu* (een struik), de *akar sahang* (peperplant), jonge vezel van het zwarte suikerriet, en *akar tupai*. (T).

Opgezette milt. Bij deze ziekte, *kure kehaban* („zieke milt"), gebruikt men: het sap van de *kula*[2] (een woekerplant ?), de bladeren van een *akar ulur* (kleine plant), en scherven van aardewerk, opgeraapt van het dorpsplein. Dit alles wordt fijngestampt en als pleister op de zieke plaats gelegd (T).

Volgens H.D. zegt de doekoen bij een opzetting van de milt aan de linkerkant:

Kuro kuri, kuro limpo, akar talang tjengkeh temiang itu asal mula kuro. Sah, sah, dingin; Tawar kata Allah. Nasrun min allahi wapathun karib wabassiril mukminin. (Sūra 61:13).

„Milt, milt, de wortel van de dunne bamboe is de oorsprong van de milt. Sah, sah, word beter, genees spreekt God. Hulpe van God en een nabije overwinning; en geef blijde tijding aan de gelovigen".

Op de plek van de opgezette milt legt men een pleister, gemaakt van een mengsel van kaneel, jonge bamboe-spruit en kalk. — Bij een opzwelling aan de rechterkant of leverkant geeft men een pleister van kleefrijst-meel, vermengd met kemirinoot (*kemiling matah*), terwijl gedronken moet worden sap van *pisang lungko* (een pisangsoort) en sap van *sementung*. Gereciteerd wordt hierbij door de doekoen:

Kuri kondo limpa, akar talang tjengkeh temiang itu asal mula mendjadi kundo. Sah, sah dingin, tawar kata Allah. Nasrun min allahi wa pathun karib wabassiril mukminin.

„Milt, de wortel van de dunne bamboe is de oorsprong van het ontstaan van de milt. Sah, sah, word beter, genees, spreekt God. Hulpe van God en een nabije overwinning en geef blijde tijding aan de gelovigen".

Gezwel op de wang. Heeft men zo'n gezwel (op de wang werd er uitdrukkelijk bij gezegd) dan geneest men deze ziekte, *apui beruk* (lett.: „apengezwel") door te nemen: de afgekloven maiskolf (*basung*) liggende op 't huiserf, de jonge vezels van de *putat* (een plantje), groeiende aan weerszijden van de weg. Dit alles wordt fijn gewreven en op het gezwel aangebracht (T.).

Volgens H.D., wordt bij een gezwel door de doekoen het volgende gereciteerd:

Rebiah termundam, kamu Serunting sakti, kamu mengadakan apui sudjak, apui sudji, apui mangko, apui mingki, apui tegak, apui tjerudung, apui sindjo, apui sisil, apui penganan; kembali engkau kesahung-sahung.

Kisik-kisik si burung gading, kamu betindjak dibatu rongkan, kamu mendjadikan antelui empat puluh empat, antelui badak, antelui rusa, antelui burung, antelui tjiling. Antelui badak balik kekubangan dalam, antelui rusa balik kepadang lebar, antelui burung balik kepandanan, antelui tjiling balik kesahung-sahung.

Babas impani antelui empat puluh empat.

„Rebiah uit de tobbe, gij Serunting Sakti gij werd het *sudjak*-gezwel, het *sudji*-gezwel, het *mangko*-gezwel, het *mingki*-gezwel, het *tegak*-gezwel, het *tjerudung*-gezwel, het *sindjo*-gezwel, het *sisil*-gezwel, het *penganan*-gezwel; gaat terug naar het verborgene.

Tjiep (lokroep), vogel *gading* (lett.: „ivoor"), gij stapte op de steen *rongkan*, gij werd de 44 *antelui* (ziektenaam; geen koorts, geen eetlust, slap gevoel, onwel), de neushoorn-*antelui*, de herten-*antelui*, de vogel-*antelui*, de wilde zwijn-*antelui*. Neushoorn-*antelui*, ga terug naar de diepe modderpoel, herten-*antelui* ga terug naar de grote vlakte, vogel-*antelui* ga terug naar de pandanboom, zwijnen-*antelui* ga terug naar je verborgen plaats. Verdreven zijn de 44 ziekten".

Ter genezing wordt gegeven een mengsel van de zwarte *selasih*-heester, van de zwarte *ruku*²-nagel, van de zwarte *memutah*, en as van *kumbang* houtskool. Ook neemt men wel bladeren van de arenpalm, van de *petai*-boom, van de *irus*², van de rode *lasi*, van de *sangkar semut*; dit alles wordt fijn gewreven, waarna men 't merg gebruikt als pleister op het gezwel.

Koorts: Als iemand koorts heeft en het bloed snel door de aderen stroomt achter zijn oren en hij zich soms zeer ziek voelt dan noemt men dat: *paksaän dewa di gunung* (een aanval van de

demon van de bergen). Ter genezing doet men een hoektand van een tijger, een hoektand van een varken, bladeren van de *terap*-boom en een stuk geitenvel in een pan met water. Dit laat men koken tot het heet is en doet het dan in een pannetje om af te laten koelen. Als het mengsel lauw geworden is, baadt men de zieke ermee en spreekt daarbij een toverformule uit aan de oren, nl. (S.):

Siung gane, siung gani, tutup kantjing jang bersiung.
Huf gerukup sabiang aliusar.

„Gane - hoektand, gani - hoektand, sluit de muil die bijt (d.w.z. de ziektedemon). . . . . ,"

Aan de ziektedemon geeft men tegelijk een offer van een zwarte kip met gekookt zwarte rijst; men brand erbij benzoë en zegt:

Minta orang sakit ini sembuh, badan panas minta diberi dingin, sudah dingin minta diberi sehat, minta ulangkan kuat kuasanja; makanan kamu ini dia pundjung padi itam, kur semangatnja si A. ini.

„Verzoeke deze zieke te genezen, verzoeke zijn koortsig lichaam koel te maken, als het koel is verzoeke het dan gezond te maken, verzoeke steeds weer zijn kracht te versterken; hier is uw eten, en wel zwarte rijst, kom hier, ziel van deze N.N."

Als iemand koorts heeft, het bloed in de aderen van beide polsen snel stroomt, het slapen onvast is en de patient ijlt, noemt men dat *penjakit laut* („ziekte van de zee"). In water kookt men dan *perapak bulan* (onkruid met ronde blaadjes, laag bij de grond) en als het koud is geworden, baadt men de zieke ermee.

Daarna maken de huisgenoten een offer klaar, en wel rijstpap van rijst, die bij het zaaien niet met de voet is uitgetreden, en van klappersap, uit klappers die niet op de grond mogen zijn gevallen. Men vult hiermede negen borden of koppen, nl. vier borden rode pap, welke zoet gemaakt is met suiker, en vijf borden witte pap, waarbij ongekookte klappermelk wordt gedaan.

Daarbij wordt dan gereciteerd (S.):

Ut, ut, ut. Tuan radja njawa di laut, si A. sakit ini; minta diberi sehat, minta ulangkan kuat kuasanja. Makanan kamu ini dia, jaitu bubur sembilan mengkok; empat abang, lima putih; djangan kamu menjiksa si A. lagi.

Oet, oet, oet. Heer der zielen in de zee, N. N. is ziek; verzoeke hem gezondheid te geven, verzoeke steeds weer zijn lichaamskracht te versterken. Hier is eten voor U, namelijk negen koppen met pap, vier met rode- en vijf met witte; pijnigt Gij N.N. niet langer".

Als iemand koorts heeft, onveranderlijk, niet meer slaapt, doch maar neerligt, en zijn neus en de einden van voet en hand koud zijn, noemt men dit *paksaän dewa diatas* („aanval van de demon van boven, de hemel"). Men neemt dan bladeren van de *resam* padi, bladeren van de *bekatak*-boom en bladeren van de *siamang*-boom; deze worden tezamen in water gekookt en als alles afgekoeld is baadt men er de zieke mee. Vervolgens maken de huisbewoners een offermaal klaar van witte kleefrijst gevuld met geroosterde witte kip (een kip zonder zwarte veren en met geheel witte poten), en daarbij nog pap, dat in negen delen gesneden wordt. Is dit alles gaar dan steekt de doekoen bezoë aan en zegt (S.):

Ut, ut, ut. Tuan Radja njawa diatas. Tuan Rebiah Runting Sakti, ini makanan untuk kamu; minta Si A. ini diberi kuat kuasanja, sebab menurut pesan titipan kamu kalau bertemu penjakit seperti diatas ini, tandanja perbuatan kami; djadi kini obat dan sedekahannja ini dia, makanlah li kamu.

„Oet, oet, oet. Heer der zielen hierboven, Heer Rebiah Runting Sakti, hier is eten voor U, verzoeke N. N. 's lichaamskracht hier te versterken, daar volgens Uw opdracht, indien zich zulk een ziekte voordoet, dat komt door onze daden; heer is dus medicijn en een maaltijd; wees zo goed het te eten."

W o n d e. Is men gewond, hetgeen men altijd wijten moet aan de bergdemonen, dan reciteert de doekoen (S.):

Merdjis damenja; darah, kamu kisa dari tabung urat, kamu kisa dari tabung daging, kamu kisa dari tabung sendi, kamu kisa dari tabung djantung; pulanglah darah ke tabung djantung, tabung sendi, tabung daging, tabung urat.

Berhinap berhimpunlah darah di badan si A.

„Merdjis is de naam van het bloed; gij komt van de spiergeledigen, gij komt van de vleescellen (?), gij komt van de gewrichtsdelen, gij komt van de hartdelen; keer terug bloed naar de hartdelen, naar de gewrichtsdelen, naar de vleescellen (?), naar de spiergeledingen. Verzamel het bloed in het lichaam van N.N."

K r a a m v r o u w e n k o o r t s (*sakit busung*). De doekoen spreekt bij de zieke (H. D.)

Hu sang udui, sang udui; abang keluar dari pintu ibu ngadakan udui seratus ribu, seratus ribu empat puluh empat; putih keluar dari pintu bapak mengadakan si

„Zeg, Sang udui, Sang udui; het rode kwam uit de vagina en werd 100.000, 100.044 udui; het witte kwam uit de penis en werd de mannelijke udui. Genees, 100.044

udui lanang. Tawar udui seratus ribu empat puluh empat; Si udui lanang menawari. Tawar kata Allah.

udui, Genees, mannelijke udui. Genees, spreekt God."

Oogziekte. Het water, waarmee men het oog besprenkelt, wordt als volgt belezen (H. D.):

Sjak Allah, hitam matanja. Sipat Allah, putih matanja. Tubuh Allah, anak matanja. Sipat Allah, anak matanja. Sah-sah dingin; tawar kata Allah.

„Zo God wil, zwart zij zijn oog. Wezen Gods, wit zij zijn oog. Lichaam Gods, zijn pupil. Wezen Gods, zijn pupil. Wordt koel, beter; genees, spreekt God.

Zijn er reeds witte plekken op het netvlies dan wordt ter genezing gegeven een mengsel van dauwwater, melk, *tangsit*-bladeren en *ambing*-bladeren.

Preventieve middelen om ziekten of onheil af te weren schijnen vroeger in Kaur ook te zijn toegepast; althans vermeldt De Boer in zijn memorie van overgave dat men sommige voorwerpen als onheilweerders, djimats, om de hals van kleine kinderen hing, en „bloed en (als Ersatz?) roode verf op sommige plaatsen nl. voorhoofd, nagels, onder de voeten, van het lichaam bij jonge meisjes" aanbracht.

Bij overlijden wordt, volgens Van Hille, de *njawa* door de dood vernietigd, doch de *semangei* blijft als ziel der dode voortbestaan. Er volgt nu een dodenfeest, *bimbang orang mati*, dat soms 3, soms 6 à 7 dagen duurt, naarmate de gegoedheid van de eigenaar, en dat in de gehele onderafdeling, zegt Schreuel, vrijwel gelijk is. 't Lijk wordt naar de balai dusun gebracht en aldaar gewassen en gekleed (volgens Schuller geschiedt dit slechts met onnatuurlijk of aan besmettelijke ziekten gestorvenen). In de Semendo werd, zo verklaarde men mij, 't lijk van gadis en budjang niet op de gewone wijze door de deur naar buiten gebracht, doch wordt een plank weggenomen uit de huiswand, waardoor dan het stoffelijk hulsel naar buiten gedragen wordt.

Ter plaatse vertoont de houten wand altijd aan de buitenkant een cirkelvormige versiering, 'n fraai gesneden, draaiend „zonnerad" met soms in de spil een rond gaatje waardoor dus naar buiten gekeken kan worden (toegangsweg voor de ziel der overledene?). Deze versieringen heten „bulan-bulan". 's Avonds verzamelen zich de budjangs en de gadis bij de balai, en onder begeleiding van muziek en onder genot van spijs en drank zingt men litaniën (*dzikr tjara ulu*).

Dit lijkt veel op pantoens zingen; de ene helft der jongelui zingt hetzij een pantoen, hetzij een Koranspreuk, de andere helft valt in met *lahillaha illa Allahu*. De volgende dag wordt 't lijk op een draagbaar naar het graf gebracht, weer vergezeld van jongens en meisjes, en onder begeleiding der muziek. Volgens het margahoofd van O. Kinal brachten bij de dood van een budjang de gadis van het dorp bloemen op het graf, *tampung bunga* heette deze ceremonie; bij overlijden van een gadis deden de budjangs hetzelfde.

De avonden daarop worden weer in de balai of ten huize van de overledene met 't opdreunen van dzikrs doorgebracht.

Over een begrafenis „oude stijl", d.w.z. voordat de Islam niet of weinig ingewerkt had op dit gebruik, geeft Roos een duidelijk en nauwkeurig beeld (dl. IV, blz. 148 t/m 151).

Over hetgeen na de begrafenis gebeurt vermelden enige memories van overgave het een en ander, dat als volgt kan samengevat worden. Binnen 40 dagen na het overlijden offert men op de graven (*kenduri*), en jaarlijks worden die graven met aarde opgehoogd (*nambah*) waarbij dan wordt feest gevierd. Als eindelijk de schulden van de overledene betaald zijn en er voldoende geld bijeengebracht is, wordt door de nakomelingen een groot feest gevierd; men viert dit wel voor meer doden tegelijk, maar voor elke dode moet minstens één karbouw worden geslacht. Dit feest, waarbij gegeten, gedronken en muziek gemaakt wordt aan de hoofdeinden der graven, heet *bimbang tegah batu* naar de lange en korte rivierstenen die dan in hun lengte in de grond worden gestoken, ter vervanging van de grafpaaltjes. Volgens Schreuel vindt dit feest in de Semendo zeer zelden plaats, terwijl Van Hille opmerkt: „In de Semendo zijn die steenen zeer groot en maakt men ook van het feest meer werk dan elders". In O. Kinal, Luas en Tetap zag schrijver zulke graven met één of meer stenen aan 't hoofdeind van het graf; de grote stenen waren van mannen, de kleinere voor vrouwen, zei men. De graven, welke dus aan het voeteneinde geen steen hadden, lagen wel in de kiblah-richting. In Sambat zag ik graven welke zowel aan hoofd- als voeteneind stenen hadden.— Het *nambah tanah* verklaart ook de aanwezigheid van de vele lage heuveltjes (zonder verder kenteken) die men in 't Kaurse ziet, o.a. langs de grote weg bij ds. Darat Sawah (marga S. Gumai) en bij ds. Pasar Bandar (marga B. Bintuhan). Tijdens de *bimbang tegah batu* wordt in de regel ook de erfenis verdeeld. Hierna wordt de dode niet meer afzonderlijk vereerd; hij maakt deel uit van de pojangs.

f. Bijzondere stenen en Pusaka.

Hieromtrent werd, voor zover Kaur betreft, tot heden niets vermeld. 't Volgende werd mij door marga- en dusunhoofden meegedeeld. In de Semendo schijnen geen stenen beelden voor te komen (versteningen). — In de marga Tetap, op de grens met de marga Luas, ligt aan de Air Terussan Kiri, ca 2 km van de grote weg, een *batu betina*, een vlakke, liggende steen met een groef erin. Een staande steen, 'n mannelijke, is er echter niet. In deze zelfde marga werden tot voor ca 60 jaar aan de rechteroever van de mond der Air Terussan stenen beelden gevonden.

Pusaka vindt men in Kaur weinig; veel is door brand vernield, door invallende Pasemahers vroeger meegenomen, enz. In de marga S. Aro bevindt zich nog 'n ca 1.30 m lange „pedang", feitelijk thuis behorende in de oudste dusun Petjah Pinggan. Regelmatig echter circuleert hij door de marga, van dusun naar dusun, d.w.z. van de ene vrouwelijke afstammelinge van de voormalige bezitter, pojang Ulak Laut, naar de andere.

In de marga Ma. Nasal, in dusun Tg. Agung, bevindt zich nog de kris „Petai Muda", eens eigendom van de pojang Tuanku Sembahan. Deze kris wordt bewaard bij een van zijn rechtstreekse nakomelingen. Gedragen wordt ze nooit, want degene die dat vroeger wel eens deed, kreeg steeds buikpijn, enz. De zeer versleten kris, met los heft, vertoont nog vaag 5 golvingen.

In de marga O. Kinal bevond zich vroeger in dusun Talang Padang een bamboeboekje van 12 latjes met *huruf ulu*, eigendom van Simbangan. Dit boekje verbrandde met de woning van den bezitter. In genoemde marga ging het zo in vele dusuns; zulke bamboeliteratuur was vroeger veel aanwezig. De voormalige pasirah van deze marga, Bedu, gelar Suka Kompeni, bezat een boomschorsboek met *huruf ulu*, bevattende een oorsprongsmythe. Omstreeks 1920 heeft de toenmalige controleur Wetsteyn dit boek geleend om het aan Batavia te schenken, volgens zeggen. Dit boek werd genoemd *Sumbaran Pandjang*.

Het bedoelde handschrift werd volgens Notulen Bat. Gen. 1920 p. 125 ev. door het Genootschap in bruikleen ontvangen. Het is thans niet meer aanwezig. Wel bevindt zich in het archief een eveneens door den heer Wetsteyn ingezonden transcriptie (Notulen 1920, p. 131), die als volgt luidt:

„1. Ini oesoeran ganti dewa nenek poejang bitoe beloem ada djadi bitoe, boemi itoe beloem ada djadi, langit itoe beloem ada djadi, laoet itoe beloem (2) ada djadi, boelan bintang dan angin

beloem ada djadi, empai ada seperti mas dimoesakan, la ada itoe mangka ada seperti bidjan soewatoe, soeda itoe mangka ada seperti dawat tah gantoeng, (3) beloem ditapak oleh Ala, mangka alam masi telam, la ada alam masi telam, mangka ada alam koelin, la ada itoe mangka ada alam kajangan, la ada itoe mangka ditapak oleh Ala, la Ala me (4) nanak dewa, itoelah mangka Ala berniat, sekali Ala berniat beloem Ala berbagai, doea kali berniat Ala berniat beloem Ala berbagai, tiga kali (5) Ala berniat mangka Ala berbagai, la Ala berbagai itoelah mangka Ala bernama Ala Toehan Ala, mangka Ala tah Ala berniat, sekali Ala berniat mangka Ala bernama Ala bernama Ala tah Ala; (6) sekali Ala berniat mangka ada boemi seperti bidjan soewatoe, mangka boemi setapak miring; doea kali Ala berniat mangka ada laoet gare batang; (7) tiga kali Ala berniat mangka ada langit sepemissiran toedjoeh; empat kali Ala berniat mangka ada angin dajat keloear dari idoeng kirinja; lima kali Ala berniat mangka (8) ada keresik, batoe dan kakarangan ; anam kali Ala berniat mangka ada keresek roempoet ratai dan kekajoean; toedjoeh kali Ala berniat mangka (9) Ala kelam Ala ta Ala. mangka njata Ala ta Ala berniat poela, sekali Ala berniat mangka ada Bidjoe Berail, (10) mangka toewan adji berdiri, mangka toewan batoe berdiri, mangka dewa Intan kekasih Ala, mangka (11) dewa Intan gemanaan Sakti, mangka dewa Intan Ketangaran, mangka dewa Si Bedegah, mangka dewa Si Bedegoer, (12) mangka dewa Si Geliga, mangka dewa Si Geligoer, mangka dewa Si Gemasa, mangka dewa Si Maoes, mangka dewa Si Gemoeroeh, mangka dewa (13) Si Gemantan, mangka dewa Si Gemasa, mangka dewa Si Gemoentoer, mangka dewa Si Gemantang, mangka dewa Si Oenggam-oenggam, mangka (14) dewa Inggam-inggam, mangka dewa Titi tali naratja, mangka dewa Titintalinjawa, mangka dewa Si Aman-aman, mangka dewa Si Oemoen-oemoen, mangka dewa (15) Si Apoeng-apoeng, mangka dewa Si Idang-idang, mangka dewa Semidang Pandjang, mangka dewa Semidang Toewe, mangka dewa Semidang Moede, mangka dewa Kemidang Sakti. (16) njata Kemidang Sakti akan toeroen napak boekit Segoentang antara Palembang dengan Djambi. Ija toeroen antara kelam dengan njala, ia bersoemping boenga rembige poetih (17) ditanam sari toemboeh sari; sari itoela menganggoer dia; boelan digenggam tangan kiri, matahari digenggam tangan kanan. Kembang sepangkat boenga (18) rembige poetih; njala dia berkembang toedjoeh, njala ngadakan dewa toedjoeh: se dewa Angla, doewa dewa Mewamat, ketiga dewa Poetih, keempat dewa Biring Kegendoe,

lima (19) dewa Tah Tah Meroenggoe, enam dewa Tah Tah Djedjawangan, toedjoeh dewa Poeteri Si Menengar. Kembang Poela (20) delapan pangkat, njala ada dewate delapan: nenek dewate Moela Raga, nenek dewate Moela Tambai, nenek dewate Mendjadikan, (21) nenek dewate Malikisa, nenek dewate Meraksa Sijang, nenek dewate Meraksa Malam, nenek (22) dewate Mendjadikan nenek dewate Meraksa Rete. Soeda itoe mangka kembang poela sembilan panggoeng, (23) njala ada oleh sembilan. Itoelah mangka Kemidang Sakti menoenang poeteri Singgang, anak toean di Pagar Roejoeng, kelawai Raden (24) Sandanaja; mangka ngadakan poeteri Emban Tapi, lah itoe mangka Kemidang Sakti tegak doendangan di Pagar Roejoeng. Njala ada boewai sembilan, (25) boewai Samban njala ngadakan Belide, boewai Tatal ngadakan Melajoe, boewai Toengau ngadakan Oegan, boewai Pakoe ngadakan Pangi, (26) boewai Besi ngadakan Boegis, boewai Betoeng ngadakan Toeng, boewai Semintoer ngadakan Belide, penetasan tali doendangan, mangka toewan Seroenting Sakti, (27) Soeda itoe mangka njata poejang Kedoewan, mangka pojang Soeka Marindoe, mangka Toelai Marindoe, mangka poejang Periksa Baje, mangka poejang (28) Keramadjaja, mangka pojang Meriksa Baje, mangka Toean Batoe Wandak, mangka Toewan Teloe Sarak, mangka Toean Rijang. Mangka Toewan (29) Saji Ratal ngadakan pojang Serimboewana tiga beradik empat ngan kelawai; pojang Serimboewana (30) ngadakan pojang Merik tiga beradik empat ngan kelawai; pojang Gading pojang Majoe; pojang Gading ngadakan pojang Rije Pembarap, pojang Rije doewe berading ngadakan pojang Djanggoet Rane, anak pojang Rije Pembarap, pojang Rije Tjandi, pojang Rije Mas dani, (31) pojang Pati mas, pojang Meranggi, pojang Baginda Boedjang, pojang Loegoer boedjampi, anak pojang Soeka Mantri (33) pati djaroem penjoelam pati gambaran pojang Ratoe pojang Anak (34) Dalam pojang pengganti Tata ketjek pojang Depati Jeboe mengoengadakan poejang Kimas (35) jang dendam, pojang miloe sadja mares (rest onleesbaar)".

Een ander handschrift uit Kaur werd, eveneens in 1920 (Not. p. 167) door Ir J. L. Moens namens den heer Wetsteyn aan het Genootschap aangeboden. Dit is getiteld Sĕribu Maksa en bevat een verzameling vragen en antwoorden op het gebied van de populaire mystiek in de trant van het Duizend-vragenboek. Over de inhoud hiervan is iets medegedeeld door P. Voorhoeve in het Supplement op het Triwindoegedenkboek Mangkoe Nagoro VII, Soerakarta 1940, p. 139 v. (Dit handschrift en de transcriptie zijn tijdens de oorlog verloren gegaan).

In de marga Ma. Sahung bevond zich voorheen een halve karbouwenhoorn (de andere helft in O. Luas), behelzende in „huruf ulu" de vaststelling van de margagrens. Deze hoorn is verdwenen.

Ook worde herinnerd aan de reeds hiervoor genoemde pusaka te Gedung Menung (Ma. Nasal).

Zoals reeds bleek, hecht men nog magische kracht aan zulke pusaka, speciaal wapens. Of dit samenhangt met animisme, bezield zijn van stenen, planten, dieren, voorwerpen, zooals De Boer beweert in zijn memorie, is lang niet zeker.

g. Zielsverhuizing (totemisme).

In verband met het straks volgende waaruit blijkt, dat pojangs in de gedaante van naga's, enz. verschijnen (hoewel dit dan dewa's zouden zijn) is opmerkelijk het vroeger algemene geloof, dat de ziel van een gestorvene over kon gaan in een krokodil of tijger, welke dieren dan ook niet gedood werden, tenzij ze te veel schade aanrichtten. Zo verhaalt Van Hille het volgende:

„In de Loeas-rivier heeft men voor jaren een jonge gele krokodil met een afgebroken staart gevangen. Men heeft voor deze wierook gebrand, de overeenkomst aangegaan, dat hij de rivier tegen vreemde krokodillen zou verdedigen en de menschen geen kwaad doen en toen weer los gelaten. Sedert is hij de „toenggoean" der rivier en als hij iemand bijt, kan men er zeker van zijn, dat dit een schelm of een onecht kind is. Al heeft men ook niet zulk een contract gesloten, zijn toch in de meeste rivieren dergelijke toenggoeans, die men als bondgenoten beschouwt meer dan als pojangs."

Het verband tussen pojang en krokodil blijkt duidelijk uit een mij door de Pasirah van Ma. Nasal verteld verhaal.

In de Way Menula woont een krokodil; eens in de twee jaar slacht men er aan de oever een geit als *do'a*, doch werpt het vlees niet in het water. Dit doen de lieden van dusun Tg. Agung thans nog. Deze krokodil heet *pojang Menula* of *Buai Njusur*.

Het volgende verhaal wordt hierbij meegedeeld.

De in Ma. Nasal gekomen pojang Said Melajang vloog eens naar Banten om er een vrouw te zoeken, terwijl terzelfdertijd Buai Njusur (mannelijk) er heen zwom met hetzelfde doel. In Banten nu huwden beiden met een prinses. Eens op een dag trad de ene pojang het paleis van de vorst van voren binnen, en de andere betrad het van achteren. Halfweg in het paleis ontmoetten ze elkaar en maakten daar de afspraak dat hun nakomelingen niet met elkaar mochten huwen.

En nog heden trouwen geen G. Menungers (nakomelingen van Said Melajang) met Tg. Agungers (nakomelingen van Buai Njusur; *buai* = „stam"; is er verband met *buaja*?).—

Reeds werd opgemerkt, dat in het meer bij Pematang Danau (marga Sindang Danau) volgens zeggen een voorouder der Semendoërs, een vrouwelijke naga woonde. Men ziet deze zelden; ze zou spoorloos kunnen verdwijnen. In de marga Ma. Sahung is een meertje „Tebat Air Lingkar" geheten, waarin volgens de Pasirah van genoemde marga, een slang verblijft; het zou een op aarde neergedaalde en hier veranderde dewi zijn. De slang eet geen mensen; ziet men hem, dan is dat niets ongunstig; het dier kan spoorloos verdwijnen. Op de waterscheiding Palembang — Kaur ligt het meer „Tumutan Tudjah" (marga O. Kinal) waarin een slang zou verblijven; deze is echter nooit gezien. Eens kwamen daar enige Koeboes aan; de eerste, die bij de rand kwam werd door een machtige wind in het meer gezogen. Zo ging het ook met twee anderen; de overigen vluchtten.

Vermeld moge hier ook worden, dat men sommige dieren noemt bij een „nama alus", b.v. als men op jacht is. Een aap noemt men dan niet *kera* doch *bindjai*. Een varken niet *babi*, doch het wilde zwijn betitelt men op de ladang met *kaput*, *beruk tanah* („grondaap"), *kedungkul*, *tjibi*, *kedoroh*, *nenek rendah*, *dingki*, *sibè*, *budjang ringki* („mooie jongen"). Muizen noemt men *ikan*², *anai*²; tijgers: *setua*, *raden belang*, *buruk kakok*, *nenek pojang*, *pinggang lembut*.

En wat te denken van het volgende, mij meegedeeld door de Pasirah van Ma. Nasal. In de marga Sambat bevindt zich dicht bij dusun Pardasuka een riviertje, *Air Kabajan* genaamd. Volgens het verhaal kwam daar eens een pas getrouwd paar (*orang kabajan* betekent *baru berkawin*) langs, de man heete Pojang Naga Berisang (let op de naam); ze kwamen uit de Lampongs.

Bij het riviertje gekomen werd gerust daar er geen *rakit* was om over te varen. De vrouw ging er toen mandiën doch verdween spoorloos; de plek waar dit gebeurde wijst men nog aan. De man ging ook het water in om zijn vrouw te zoeken en verdween eveneens. Men noemt de plek *tempat susul* („achterna gaan", hetzelfde wat ook *njusul* en *njusur* betekent; zie boven).

Later vond men het boombastschort en de boomschorsmuts van de vrouw terug aan de bovenloop van de Air Sawang, marga Ma. Nasal. — Verwezen moge worden naar de artikelen van Prof. Berg en Mevr. Coster-Wijsman over de Javaanse „nenek Kebajan", en de Oude Vrouw, 't maanvrouwtje, oerdemon.

Er zijn m. i. aanwijzingen, om tijger en krokodil te beschouwen als voormalige totems (te land en te water) van dit gebied. Behalve hetgeen Roos (dl. IV bl. 18, 19) meedeelt over de tijger overdenke men dat tijgers de pojanghuisjes — in onzichtbare vorm — bewaakten; dat bij Menang Tawar een tijger of een „hadji" gezien was; dat de tijgertand in djampi en medicijn een rol vervult; dat de „nama alus" voor hem „setua, nenek pojang", enz. is; dat hij de bewaker is van de honig, d. w. z. van Sirameni (?)

Ook van de krokodil of naga zijn bewijzen aan te voeren. In de Ma. Nasalse legende heet hij Pojang Menula en is ook in werkelijkheid stamvader van een dusun. In de marga Sindang Danau heeft oudtijds in het ritueel de Pojang Rakihan, als naga voortlevende in het meer bij Pematang Danau, een grote rol gespeeld. Behalve als naga kwam hij echter ook in menselijke gedaante voor, getuige het door Roos medegedeelde op blz. 381:

„Volgens de overlevering zou vroeger hier (nl. ter plaatse van zoeven genoemd meer) een sybaritisch volkje gewoond hebben, door zijne levenswijze ten laatste zóó verzwakt dat niemand onder hen een door poejang Rakian aangewezen struik uit den grond kon rukken, waarop deze toornig zelf den struik uitrukte en het geheele dorp in den grond deed zinken".

Een welhaast gelijkluidend verhaal noteerde ik in Lebong, waar dan de toornige vernieler van zovele mensenlevens een oude man was. In andere legenden speelt hij ook een rol, o. a. trouwt een dochter van hem met de van de zon afgedaalde Pahit Lidah. Men vergelijke ook de behandeling van dat thema, voor zover Javaanse lakons betreft, in Rassers' *Over den zin van het Javaansche Drama* in Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned.-Indië, 1925.

Naast of boven deze dieren — totems — pojangs — dewa's (de grens tussen beide laatste groepen is, zoals al werd opgemerkt moeilijk te trekken) staat de „Kabajan", blijkbaar te beschouwen in het verhaal uit Sambat als een krokodil of naga en ook voorkomende in djampi en daar genoemd „nenek dewa sakti".

Volgens de onderzoekingen van Prof. Berg en Mevr. Coster-Wijsman (in Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, 1929 en 1933) is de „Kabajan", ook wel „de gebochelde", op Java 't maanvrouwtje, de leven- en dood-beheersende en dus tweeslachtig zoals bij zo'n figuur hoort. De Kaurse „kabajan" staat eveneens met ziekte in verband, en is misschien ook tweeslachtig te achten, daar in

Sambat een echtpaar verdronk (naga werd?) en de naam voor de pasgehuwden „orang kabajan" is.

Verder spelen in het volksgeloof een rol: de hond (in de djampi's hiervoor), het varken (waaraan men vroeger in de Semendo offerde), de beer, de aap, de muis.

Tenslotte nog iets over de zielsverhuizing in engere zin, juister gezegd het tijdelijk overgaan van de ziel (b. v. van een slapende of een zieke) in een ander wezen. Deze andere wezens zijn dan echter meestal weer de „klassieke" totemdieren.

De Boer zegt hiervan in zijn memorie: „Het geloof aan weerwolverij is algemeen. Ik twijfel of er wel één Inheemsche ingezetene kan worden gevonden, die hier niet in gelooft. Er zouden dan lieden zijn (liefst lijders aan de vallende ziekte) welke het vermogen hebben zich in een tijger te veranderen, hetgeen te constateeren moet zijn aan de bloedige sporen van hun rooftochten (bloed, haren en veeren) welke nog aangetroffen worden bij hun terugkeer als mensch, aan handen en mond".

h. Demonologie.

Naar Van Hille vernam geloofde men aan een rijstgodin, geheten Senang Sri, dezelfde als Dewi Sri, zegt hij. Ze werd vereerd door klapperdoppen met rijst op het te oogsten veld neer te zetten. Hiervoor werd reeds gezegd dat de padi bij de wording Dajang (= jonkvrouw) Rebani heette.

Mij werd meegedeeld, dat voor het begin van de oogst nu nog wel sommigen op de sawah een wit lapje als vlaggetje planten en daarbij op een kleine stellage voormeld offer plaatsen.

„Het geloof aan de Pontianak, die kraamvrouwen belaagt, aan den Djihin Pemboeroe en andere boschgeesten, algemeen „Penjakit" genoemd, die zich nu en dan in de gedaante van een beer of ander wild dier vertoonen en dan altijd onheil aanbrengen, is algemeen — aldus Van Hille —, men vereert ze, zoo men sialangs wil oogsten of om andere redenen op hun terrein voordeel zoekt."

Eén van zulke *penjakit* is de *djegau*, die men mij in marga Ma. Sahung beschreef als zijnde een paard met een tijgerkop, wonende op de bergtoppen, mensen etend. Zijn rijk is echter begrensd; hij verblijft slechts daar, waar een bepaalde rottansoort, die normaal zijn doorns naar beneden laat groeien, de doorns naar boven draagt het omgekeerde beeld dus. Dit wezen vertoont zich echter nooit.

Natuurlijk bestaan er, we zagen het reeds eerder, allerlei formules

om deze *penjakit*, hetzij in dieren- of andere gedaante, verre te houden, zoals er ook voortekens zijn van hun nabijheid, waarop het dan dus oppassen wordt. Zo zijn voortekens voor de komst van Dewa Bungsu (voorkomend in verhalen en legenden), naar men mij meedeelde (Sem. Goemai):

1. Een wilde vogel, die, bij nacht of bij dag, het huis binnenvliegt; of
2. Een slapende slang op of in het huis;
3. Een geplante pisangstam, die een gesplitste vruchttros draagt;
4. Een mandje met rijst, dat bij de mandiplaats gewassen is, vergeten mee terug te nemen naar huis.

Uit de notities van Roos (dl. IV bl. 18) blijkt, dat men vroeger in Kaur schijnbaar, evenals elders, een opperwezen-schepper gekend heeft, nu genoemd met een Moslimse naam, doch stellig een veel oudere figuur, o. m. wel blijkend uit het feit, dat hij niet vereerd werd (een algemeen voorkomende trek bij deze „schepper"-goden in de wereld), in tegenstelling met de Allah van de Islam. Over de lagere demonen, waar trouwens maar weinig van bekend is, werd reeds een en ander vermeld. Onder dit hoofd kunnen m.i. ook genoemd worden de *orang bunian* of *orang alus*, waarvan men in geheel Kaur wel iets weet te vertellen. Toegegeven moet worden, dat niet recht duidelijk is of men deze wezens op moet vatten als een soort dodenzielen of als een soort mensachtige demonen. Pojangs in de karakteristieke zin van het woord zijn ze in geen geval; hun functie is anders, en er zijn er te veel. Aan nadere theoretisering bij bij het weinige, dat over hen in het algemeen, en betreffende Kaur in het bijzonder, bekend is, waag ik mij vooralsnog niet.

Bij dusun Sekunjit (marga Bandar Bintuhan) bevindt zich zoals reeds werd gemeld, de gewijde plek Menang Tawar. Hier wordt o.m. *tapa* bedreven; men zou er o.a. dan de tijger gezien hebben in de gedaante van een oude, in het wit geklede, hadji. Deze plaats zou ook zijn een, voor het gewone oog onzichtbare, dusun van de *orang Bunian*, door sommigen daar waargenomen, terwijl dicht bij Menang Tawar, doch in zee gelegen, eveneens een fraaie dusun van deze „geesten" zou bestaan, n.l. Kotta Umum. Men zou de *orang Bunian* bij Menang Tawar vernomen hebben doordat o.a. onzichtbaren met een stuk hout op een boom klopten, enz. Het geloof aan de onzichtbare mensen is nog zeer verbreid; nog onlangs is een hadji uit de marga Ma. Nasal (Lalang Lebar), geheten Zainudin, met een Bunian-meisje gehuwd tot verdriet en ongenoegen van zijn vrouw.

Wegens het on-islamitisch karakter van onderstaande moge daarvoor hier plaats worden ingeruimd. Loopt de jaarlijkse Moslimse vastenmaand op zijn eind dan worden overal in de dusuns op de erven een soort fakkels van klapperdoppen opgericht welke men des avonds van de laatste drie of vier vastendagen aansteekt. In elke marga echter bestaat een regeling dat niet alle dusuns tegelijk, doch één of meer dusuns per avond verlicht zijn. Het „vreugde licht" circuleert dus a.h.w. in elke marga. In de verlichte dusun(s) wordt dan tevens een maal aangericht, speciaal voor de reeds gestorven familieleden. Gedurende deze laatste vastendagen, de *tudjuh likur* (lett. 27) genoemd, verblijft op aarde Abdulkadir, in de gedaante van een oude armoedig geklede man. Deze figuur is vermoedelijk een prae-islamitische demon. Ontmoet en herkent men hem, zonder evenwel een woord tegen hem te spreken, dan mag men een wens doen welke stellig vervuld wordt. Spreekt men echter, ook zonder herkenning, de oude aan dan zal men zeker krankzinnig worden.

Hier noem ik de *orang pendek*, al hoort deze misschien in het geheel niet thuis onder de „demonen". De *orang pendek* zouden leven op de hellingen van de Bukit Pandan, dit beweren althans de Semendoërs. De ex-Pangeran van marga Sindang Danau zou er een gezien hebben ; een klein mensje, geheel met haren bedekt, precies als een mens gebouwd, geen lange armen en korte benen hebbend dus.

De Oudheidkundige Dienst in en na de oorlog

door

A. J. BERNET KEMPERS

Voor het eerst na de oorlog is enige maanden geleden weer een verslag van de Oudheidkundige Dienst in Ned.-Indië, thans: in Indonesië, verschenen, handelend over de periode 1941 — 1947. Het volgende deel, over 1948, zal binnenkort het licht zien. Daarin zal tevens de heer Suhamir, Bouwkundig Adjunct-Inspecteur bij de Dienst, verslag uitbrengen over hetgeen in de oorlogsjaren en daarna tot 19 December 1948 (de tweede politionele actie) onder zijn leiding in Midden-Java is tot stand gebracht door de voormalige Bouwkundige Inspectie. Ook dan is er echter nog een te groot tijdsverschil tussen de einddata der verslagen en het heden. In het hiervolgende willen wij dan ook het gebeurde na Maart '42 kort samenvatten en het wat een aantal wetenswaardigheden betreft aanvullen tot het moment, dat wij dit schrijven (eind November 1949).

Vrijwel terstond na de capitulatie van Java werd de gehele Europese staf van de O. D. geïnterneerd of krijgsgevangen gemaakt. De leiding van het kantoor te Prambanan en van de werkzaamheden in het Sultanaat Jogjakarta werd voorlopig opgedragen aan den heer Suhamir, t. t. t. Bouwkundig Opzichter bij de Dienst. Een gedeelte van het personeel moest om bezuinigingsredenen worden ontslagen.

Eind 1942 werden zowel het voormalige hoofdkantoor te Batavia als het kantoor Jogjakarta tot afzonderlijke diensten (Kobijitu Kenkyu Sho en Busseki Fukkyu Koji Jimmu Sho) gemaakt en tezamen met het Bataviaas Museum ondergebracht bij de Afdeling . . . Jeugdzorg van het Departement van Binnenlandse Zaken. Zou dit alleen maar weer een van de vreemde kronkels in de geest van den bezetter zijn òf zou het misschien getuigen van een diep inzicht in het wezen van de archaeologie? Deze houdt zich immers — ik heb die gedachte al meer proberen te propageren zonder te weten dat ik mij daarbij in zo goed gezelschap bevond — niet met de aftandse oudheid van

de mensheid bezig, maar met haar dageraad, haar jeugd! Hoe dit ook zij, de jeugdbeweging op ander gebied nam zoveel tijd van den Japansen leider van deze afdeling in beslag, dat hij zich slechts bij hoge uitzondering met de oudheden kon bemoeien. Hetgeen maar beter was ook.

Na de proclamatie van de Republiek Indonesia kreeg de Dienst de naam Djawatan Purbakala [1]). De heer Suhamir behield de leiding van het kantoor in Jogja terwijl de heer Amin Soedoro te Batavia het hoofdkantoor beheerde, dat in de oorlogsjaren door een of twee personen in stand was gehouden. Van contact tussen beide kantoren was weinig of geen sprake.

Van de werkzaamheden uit deze jaren stippen wij hier enkele punten aan. De wederopbouw van de Çiwa-tempel van Prambanan, die in normale omstandigheden in 1945 beëindigd had zullen zijn, werd bij het begin van de oorlog in vertraagd tempo voortgezet en vorderde in de daarop volgende jaren tot een eind boven de kroonlijst. Voor den ingewijde: Gordel G was bij de capitulatie bijna op zijn plaats gebracht, met de afwerking was men nog lang niet zover. In December '48 had men Gordel M — N bijna afgehandeld en was men met de afwerking tot Gordel K — L gekomen [2]). De buitenkant van de balustrade met de danstafrelen en hemelingen werd geheel herplaatst nadat een voortgezet en meer definitief onderzoek van deze reliefs de mogelijkheid geopend had deze, ten dele met volledige zekerheid, ten dele althans met een hoge mate van waarschijnlijkheid te localiseren.

Van de hogere delen van de Brahmā- en Wiṣṇu-tempels werden ten Zuiden van het ommuurde terrein proefopstellingen in twee gordels gemaakt.

Ook de vóór de oorlog door onze Dienst ter hand genomen werkzaamheden te Plaosan, Banjunibo en Ratu Boko werden in de bezettingsjaren voortgezet met interessante resultaten.

Wat nieuwe gegevens betreft was het onderzoek van Plaosan wel het meest lonend. Een groot aantal inscripties werd aangetroffen, waarover een afzonderlijke publicatie van den heer Suhamir het licht zal zien. Op verschillende punten werden opgravingen verricht ten einde een beter overzicht van het terrein m.n. van Plaosan Kidul te krijgen. Een nieuwe situatie-tekening van het gehele complex

[1]) In de Japanse tijd: Kantor urusan barang² purbakala. De thans gebruikte Indonesische vertaling is Djawatan Purbakala Indonesia.

[2]) Voor de voortzetting in 1949 zie p. 298.

wordt in O. V. '48 gepubliceerd. De poort tussen de hoven van de beide hoofdtempels en de toegangspoort tot de zuidelijke daarvan werden gerestaureerd. Een volledige proefopstelling in een aantal gordels werd gemaakt van de zuidelijke hoofdtempel zelf.

Op het plateau van Ratu Boko vond men onder meer een merkwaardig bouwwerk: een terras met een vierkante put in het midden, naar het scheen geen gewone tempelput, daar deze slechts houtskool en as bevatte en de bekleding van mergelsteen verschroeid was: Volgens den heer Suhamir zou het bouwsel als verbrandingsplaats gediend hebben.

Toen de bevrijding kwam keerden slechts enkelen van de Europese staf naar hun post terug. Het Hoofd van de Dienst, Dr W. F. Stutterheim, was reeds in het begin van de bezettingstijd in de nacht van 10 op 11 September 1942 te Batavia overleden, Dr K. C. Crucq, ambtenaar voor de Hollandse oudheden, op 24 December 1944. De praehistoricus Dr W. J. A. Willems was in December 1941 met een speciale opdracht naar Londen vertrokken. De Bouwkundig Adjunct-Inspecteur, P. H. van Coolwijk, werd na zijn bevrijding en evacuatie naar Nederland aldaar gepensioneerd. In December '45 werd de Bouwkundig-Inspecteur, Ir V. R. van Romondt als fungerend Hoofd met de leiding van de Dienst belast, waarvan verder niemand beschikbaar was, daar het technische personeel in Midden-Java verbleef en de weinige overgeblevenen van de Europese staf in de verstrooiïng waren. In de hoop nog enig oudheidkundig werk te kunnen ondernemen begaf de heer Van Romondt zich naar Makassar.

Daar kreeg hij na verloop van tijd de medewerking van den heer H. R. van Heekeren, sindsdien als Praehistoricus aan de Dienst verbonden, en van den Bouwk. Adjunct-Inspecteur, J. C. Krijgsman, die bij het uitbreken van de oorlog met verlof in Nederland was en als genie-officier naar Indonesië was teruggekeerd. Bij zijn vertrek uit Makassar in September '47 installeerde Ir van Romondt den heer Krijgsman als leider van een kantoor voor Oost-Indonesië van de Dienst.

Het hoofdkantoor, aan de Scottweg te Batavia, was aanvankelijk nog in Republikeinse handen. Kort daarop werd het door Nederlandse militairen bezet en, wat erger was, ontruimd. De verzamelingen werden naar het Museum, dat tot Juli '47 Republikeins bleef, overgebracht. De verhuizing van de duizenden glasnegatieven, zelfs bij een omzichtige behandeling al zeer riskant, heeft ernstige verliezen door brekage gebracht. Zij worden getaxeerd op 2000 van de toen

ruim 17000 dienstfoto's! Nog niet lang geleden beschouwden wij dit verlies als het ergste op materieel gebied, dat de Dienst geleden heeft. Het is inmiddels te Prambanan door een nog ernstiger overtroffen, waarover wij nader zullen spreken.

Terwijl Ir van Romondt te Makassar verbleef, vanwaaruit hij onder meer enige reizen door Zuid-Celebes ondernam, behartigden te Batavia eerst de heren L. Ch. Damais en Ir Th. A. Resink en vervolgens Dr A. N. J. Th. à Th. van der Hoop de belangen van de Dienst en van de oudheden ter plaatse. In September '47 keerde de heer Van Romondt definitief naar Batavia terug, waar hij op 1 November de leiding aan schrijver dezes overdroeg. Het hoofdkantoor was toen gevestigd in het Departement van Onderwijs, waarheen het grootste deel van de verzamelingen werd overgebracht. Eind Juli j. l. had een nieuwe verhuizing plaats, naar een semi-permanent gebouw, Eykmanlaan 12, waar de Dienst thans de beschikking heeft over acht kamers. Voor het hoofd en zijn inmiddels weer wat uitgegroeide staf van bouwkundig inspecteur (Ir van Romondt), archaeologe (Mevr. Dr J. v.d. End-Blom), epigraaf (J. G. de Casparis), een der praehistorici, uit Nederland terug verwacht, drie assistenten en de administratie plus archief, foto-materiaal, negatieven, cliché's etc. is dit niet overdadig en zeker zonder veel marge, maar wie de Bataviase woningtoestanden kent zal het voor een dienst, en zeker voor een als de O. D., die als noch erg sociaal noch erg economisch wordt beschouwd, al heel mooi vinden of, met ons, voorlopig zeer tevreden zijn. Er is zelfs een leeszaaltje met een handbibliotheek, hetgeen voor de O. D. een nieuw verschijnsel is. Het ligt nl. in onze bedoeling het hoofdkantoor niet alleen tot administratief centrum te maken, maar er bovendien meer dan tevoren het karakter aan te geven van een archaeologisch instituut, waar de staf van de dienst het te velde verkregen materiaal uitwerkt en in onderlinge samenwerking bepaalde onderwerpen in studie neemt en waar ook anderen dan het personeel zelf gelegenheid hebben de fotocollectie's, afprenten, verslagen, etc. te gebruiken.

In het licht van het Instituut-karakter van het hoofdkantoor kan ook het compilatie-werk worden beschouwd, waarmee in de laatste tijd een aanvang is gemaakt. Na het verschijnen van Krom's „Inleiding tot de Hindoe-Javaansche kunst" (2e druk van 1923) zijn alweer 25 jaren verstreken. Nu is het aantal beoefenaars van de Indonesische archaeologie in binnen- en buitenland wel niet zo verschrikkelijk groot, maar hun activiteit is in die jaren niet gering geweest. Ook

de O.D. zelf was in die tijd op ruime schaal werkzaam. Bovendien zijn de bijdragen tot de Indonesische archaeologie zeer verspreid gepubliceerd en zijn tal van gegevens omtrent werkzaamheden van de Dienst alleen in het dienstarchief te vinden. Helaas moeten wij daaraan toevoegen: als zij er nog te vinden zijn, want het belangrijkste materiaal berustte vaak op het kantoor te Prambanan, waarover wij aanstonds komen te spreken. Het resultaat van een en ander is, dat alvorens men zich een oordeel kan vormen omtrent de stand van zaken betreffende een bepaald monument of een bepaald onderwerp, men zoveel tijd nodig heeft om zich van de beschikbare gegevens meester te maken, dat van een nieuwe bestudering weinig meer komt. Zoals over alles, waarbij men over weinig tastbare feiten beschikt, heeft men over de Indonesische oudheden heel wat moeten schrijven om de diverse mogelijkheden te formuleren en te bekritiseren. Dit alles dient zo langzamerhand weer eens overzichtelijk te worden samengevat ten einde zich in de toekomst er met bekwame spoed in te kunnen orienteren en, goed gedocumenteerd, zelf aan het werk te kunnen gaan. Het ligt in de bedoeling hetgeen tot dusver aan materiaal en literatuur beschikbaar is in „leggers" samen te vatten als grondslag voor een compendium der Indonesische archaeologie.

Met het oog hierop werden gegevens verzameld en voor een deel samengevat omtrent verschillende monumenten en over onderwerpen, zoals Moslimse grafvormen, Hindoe-Javaanse bijzettingsbeelden etc. Wij hopen deze leggers geleidelijk aan het licht te kunnen doen zien in een serie brochures, soms zonder meer als korte aanvullingen op Krom's Inleiding, soms als beknopte monografieën. In bewerking is thans een deeltje over Kalasan en andere monumenten in dit gedeelte van de vlakten van Prambanan en Sorogedug. Een grote moeilijkheid is, naast het gebrek aan personeel en de technische problemen bij de uitvoering, dat vele tekeningen en verslagen niet te Batavia maar te Prambanan bewaard werden en nu verloren blijken te zijn. Ondanks deze moeilijkheden en het karakter van onvolledigheid dat de leggers daardoor zullen krijgen mag dit werk, ook met het oog op toekomstige werkzaamheden van de Dienst, niet nagelaten worden. Tevens zal het de basis kunnen vormen waarop onze Indonesische opvolgers van hun kant zullen kunnen voortbouwen.

Naast deze leggers is het noodzakelijk een aanvang te maken met de publicatie van een keur uit de foto's en tekeningen van de

Dienst. Deze zijn voor een aanzienlijk deel nog niet gepubliceerd en zullen ook nooit compleet — het zijn er thans ca 18.000 — gereproduceerd kunnen worden. Wat de meest recente paar duizend foto's betreft zijn zij zelfs nergens anders dan te Batavia te raadplegen. Het Instituut Kern te Leiden bezit afdrukken van het grootste deel van de verzameling en er wordt geleidelijk aan gewerkt om deze collectie te completeren, al was het alleen maar om het risico van verloren gaan te verminderen.

Hoe onverantwoord groot dit risico is, is in de laatste jaren maar al te duidelijk gebleken. Alleen het normale verval zou al ernstig genoeg zijn. Het gaat immers met zulke verzamelingen in een tropisch land al net als met onze uit Nederland meegebrachte uitrusting aan kleren. Een tijd lang zien we er knapjes mee uit, maar op een gegeven moment begint ongeveer alles tegelijk te verslijten en moeten wij ons nodig van nieuwe zaken voorzien. Dit hachelijke moment is voor de O.D., die met zijn voorgangster, de Oudheidkundige Commissie, erbij gerekend nu bijna 50 jaar lang werkzaam is geweest, ruimschoots aangebroken. De foto-afdrukken zijn verbleekt of verbleken met de dag, de negatieven hebben hun frisheid verloren, de cliché's van vroeger blijken bedorven te zijn, de cartons zijn bros, de tekeningen vergelen of zijn door rajap aangetast. Het is geen opwekkend beeld van de situatie, maar het geeft die maar al te goed weer. Het zou de hoogste tijd zijn om alles te vernieuwen, maar dat is in het algemeen gesproken met dit materiaal onmogelijk. De enige kans om een algeheel verlies te voorkomen is het reproduceren van het belangrijkste, ten dele door microfotografie, ten dele in boekvorm.

Bij het hier geschetste natuurlijke verval komen helaas ook nog de ongedacht grote verliezen, die de Dienst in, maar vooral nà de oorlog getroffen hebben zowel in het hoofdkantoor als te Prambanan. Het is onze plicht voor de toekomst te redden wat er nog te redden valt. Men wordt er zo langzamerhand wel wat huiverig voor om over plannen te spreken, wetende van hoeveel factoren ook buiten het eigen terrein de verwezenlijking ervan afhankelijk is, maar op de noodzakelijkheid van publicatie van het nog aanwezige materiaal dient in elk geval gewezen te worden.

Ook op het gebied van de epigrafie wordt in deze richting gewerkt. De heer De Casparis bereidt een publicatie voor, die tekst en vertaling met aantekeningen van de oorkonden uit de Midden-Javaanse periode vóór Balitung zal bevatten. Dr R. Goris, hoewel momenteel

niet aan de O. D. verbonden maar aan het Instituut voor Taal- en Cultuuronderzoek der Universiteit van Indonesië, is eveneens op epigrafisch gebied werkzaam en bewerkt de oude Balische oorkonden. Evenals bij monografieën en plaatwerk wordt ook hier niet zozeer gedacht aan alles omvattende, ineens (en wanneer?) te publiceren standaardwerken, als wel aan een geleidelijk toegankelijk maken van het materiaal in afleveringen.

Dit wat enkele werkzaamheden van het hoofdkantoor naast zijn gewone administratieve functie betreft. Naast dit hoofdkantoor beschikt de O. D. na de oorlog over een kantoor voor Oost-Indonesië te Makassar, waar de reeds genoemde heren Krijgsman en Van Heekeren met een kleine staf van o.a. twee opzichter-tekenaars hun standplaats hebben. Voor de oorlog vertoonde de O. D. zich behalve op Bali slechts bij uitzondering en m. n. voor praehistorisch onderzoek of voor de Hollandse oudheden in deze streken. Het ligt in de lijn van de ontwikkeling van Indonesië na de oorlog om meer aandacht te besteden aan het gebied buiten Java, de deelstaten van de in wording zijnde federatie.

De werkzaamheden in Oost-Indonesië waren aanvankelijk nog van orienterende aard. De staf van het kantoor te Makassar maakte, soms tezamen met het hoofd en den bouwkundig inspecteur, een aantal reizen door Zuid-Celebes en naar Bali. Al spoedig echter werd werk te velde geëntameerd.

Tot voor kort heeft de heer Krijgsman zich vooral toegelegd op de oudheden van Zuid-Celebes. Afgezien van de Toradja-landen, waar zowel de huizenbouw als de verschillende bijzettingsmethoden bestudeerd kunnen worden, gaat het daarbij vooral om Moslimse graven. De restauratie van de complexen in de directe omgeving van de hoofdplaats, bij Goa (Tamalate en Bontobiraëng) en Tallo, werd ter hand genomen of ingeleid. De andere graven, bij Watang Lamuru, Soppeng, Singkang, Palima, Watampone en Djeneponto werden enige malen bezocht en voor een deel schoongemaakt. Bij de restauratie worden de monumenten tevens opgenomen en in tekening gebracht.

Een zeer omvangrijk werk, dat onder toezicht van de Dienst geschiedt, is de restauratie van het Fort Rotterdam te Makassar, dat in de oorlog belangrijke schade heeft ondervonden, door een bom is getroffen en na de bevrijding door een 1200 Ambonese evacué's werd bewoond. In de jaren '37-'38 was het fort — juister schijnt te zijn: kasteel — reeds voor een deel onder toezicht van de O. D. ge-

restaureerd. Thans wordt gewerkt aan een algehele restauratie. De gebouwen komen daarbij geleidelijk beschikbaar en wel voor culturele instellingen: de Stichting Cultureel Centrum Oost-Indonesië, de Staatsbibliotheek, de bibliotheek van Volkswelzijn, de Oudh. Dienst, het Museum, de Matthes-stichting, etc. Dit maakt het mogelijk, dat het Fort — misschien wel de aantrekkelijkste Nederlandse oudheid in de Archipel — niet alleen als monument wordt gehandhaafd, maar dat het tevens een goede bestemming krijgt, de beste waarborg trouwens voor het behoud.

Op Bali, waar de oudheden naar men zegt zichzelf onderhouden, waren niettemin enige werkzaamheden noodzakelijk: de beveiliging van de beelden op de Panulisan nabij Kintamani door de bouw van open loodsjes en voorzieningen aan oude bouwwerken zoals de Pura Prasada van Kapal, de poort van Tjanggi en aan een van de grote cellen van het klooster bij de koningsgraven van Tampaksiring, door een recente aardbeving ingestort. Met deze restauraties is onlangs een begin gemaakt. Bijzonder aardig is de uitwerking van de afbraak en de wederopbouw van de fraaie gespleten poort te Kapal. Aanvankelijk voelde de bevolking niet veel voor het behoud van dit zeer oude bouwwerk, maar nu de heer Krijgsman enige maanden bezig is zijn ze vol enthousiasme met hem aan het werk en beschouwen zij hem en zijn Dienst als door de goden gezonden.

De praehistoricus, de heer Van Heekeren, voerde al spoedig na de pacificatie van Zuid-Celebes en eigenlijk al vóór deze voltooid was een tweetal opgravingen uit: die van een „rituele" tumulus bij Lampokko en die van de grot Bola Batu op enige afstand vandaar, beide niet ver van Watampone. De op deze opgravingen betrekking hebbende verslagen zijn inmiddels in O. V. '41 — '47 verschenen.

Een interessant terrein voor onderzoek vond de heer Van Heekeren in de „Singkang-depressie", ten Zuidoosten van het Tempé-meer. Hij trof daar, voor het eerst buiten Java, palaeolithische artefacten aan en dierresten, die in zoögeografisch opzicht zeer merkwaardig zijn. Het zijn nl. ten dele uitgestorven dieren, die men in het gebied voorbij de voormalige Wallace-lijn niet verwacht had, zoals een kleine olifant (Archidiskodon) en verder dieren, die voor een deel nieuw voor de fauna zijn: een reuzenzwijn (Celebochoerus heekereni), een reuzenschildpad (Testudo margae) etc. De bewerking van dit vertebraten-materiaal wordt verzorgd door Dr D. A. Hooyer,

conservator van het Rijksmuseum van Natuurlijke Historie te Leiden. Naar alle waarschijnlijkheid hebben deze dieren via een oude landbrug, die Celebes met de Philippijnen, Formosa en Zuid-China verbond, hun weg naar het eiland gevonden. Het is te hopen, dat behalve deze dierlijke ook menselijke skeletresten aan het licht zullen komen; de aanwezigheid van palaeolithen wijst in elk geval op de mogelijkheid daarvan. Een systematisch onderzoek van het terrein kon tot dusver niet plaats vinden, daar de heer Van Heekeren van April tot November '48 in het buitenland (Nederland, Engeland en Oost-Afrika) verbleef en hij te Makassar nog niet over eigen vervoer beschikte en dus slechts incidentele en korte bezoeken aan het Singkangse kon brengen. Gelukkig is hierin thans enige verbetering gekomen. Het lag in de bedoeling in samenwerking met andere diensten een team te vormen, dat dit voor praehistorie en zoögeografie zoveel belovende terrein uit verschillend oogpunt zou onderzoeken. Door verschillende omstandigheden heeft dit echter nog niet plaats gehad.

De heer Van Heekeren was onlangs met belangrijke resultaten werkzaam in het Galumpangse (ten rechte: Kalumpangse), een afgelegen streek in het westelijke deel van Midden-Celebes, waar vroeger reeds Van Stein Callenfels heeft gegraven. Laatstelijk bezocht hij Sumba voor de beveiliging van het urnenveld van Melolo.

Op Java of Sumatra viel in de afgelopen jaren voor ons weinig te beginnen. In de eerste plaats omdat het voornaamste deel van het vooroorlogse werkterrein van de Dienst, Midden-Java, nog niet toegankelijk was. In de tweede plaats, al even bezwaarlijk, omdat nagenoeg het gehele oude personeel van de dienst wat de opzichters, opzichtertekenaars, etc. betreft in ditzelfde gebied verbleef, al dan niet nog in dienst van de Republikeinse Djawatan Purbakala, maar in elk geval niet voor ons bereikbaar. Eerst in April van dit jaar was het door de komst te Batavia van den heer Suhamir, thans als bouwk. adjunct-inspecteur aan onze dienst verbonden, mogelijk althans een duidelijk overzicht te verkrijgen van hetgeen in de jaren na '42 was geschied.

De bemoeienis van de dienst met de Oost-Javaanse oudheden bleef tot dusver beperkt tot een aantal inspectietochten, waarbij de oudheden in de streek van Soerabaja tot Malang bezocht werden (in Mei en Juli '48). De indruk van de monumenten in Oost-Java, o.a. Singosari, Djago, Djawi, Songgoriti, Pari, Gunung Gangsir en

Trowulan 1), was bepaald veel gunstiger dan wij verwacht hadden. Dit is ongetwijfeld te danken aan de eerbied die de oude bewakers, soms al een jaar of twintig met de bewaking van de tjaṇḍi's belast, voor hun tempels hebben gehad. Hier en daar was het tempel-terrein nog als oebi- of ketélaveld in gebruik, maar dit was in de Japanse tijd verplicht en daar de bewakers aanvankelijk nog geen betaling kregen zal het niemand verbazen dat deze bron van voeding of inkomsten nog even gehandhaafd bleef. Van gevallen van ernstige verwaarlozing of beschadiging is mij in Oost-Java niets gebleken. Het hinderlijkst trof mij de toestand van het graf van Malik Ibrahim en de daarnaast gelegen grafmonumenten, die ook vóór de oorlog reeds een zeer onverzorgde indruk maakten. Het verschil tussen de toestand, zoals men zich die op grond van de bekende afbeeldingen pleegt voor te stellen, en de werkelijkheid is al zeer groot. Het ligt in de bedoeling (woorden, die we nog uit den treure gedwongen zijn in elk verband te herhalen) deze graven te restaureren. De heer Krijgsman bezocht Grissee om dit voor te bereiden, maar ziekte en andere bezigheden, alsmede gebrek aan personeel, verhinderden de uitvoering van het voornemen tot dusver nog steeds.

Kort voor de overdracht van Jogjakarta, in Juni '49, bezochten Ir van Romondt en schrijver dezes de Borobuḍur op verzoek van den commandant der T-brigade. Toen wij daar aankwamen vonden wij door de goede zorgen van den vertegenwoordiger van den Terr. Bestuursadviseur te Magelang de werklieden alweer aan het werk om de welig opgeschoten planten op te ruimen. Wat wij zagen viel ons gelukkig zeer mee na hetgeen ook van buitenlandse zijde over de verzakking van de voet en de verwering van de steen was medegedeeld.

De pasanggrahan en het huis van den bewaker waren bij de verschroeide aarde politiek in December '48 volkomen met de grond gelijk gemaakt. Daar er allang plannen waren om e.e.a. af te breken en op een beter punt een nieuw gebouwtje op te trekken betekent dit geen al te groot verlies. Een optimist-archaeoloog zou zelfs kunnen opmerken, dat we nu eindelijk de gelegenheid krijgen een opgraving op dit gedeelte van het terrein uit te voeren.

Wanneer men — dat was ook in de jaren vóór de oorlog al het geval — de Borobuḍur voor het eerst na enige tijd terugziet, in het bijzonder na een periode van regen, schrikt men altijd even bij

1) Kidal en Badut, in onveilig gebied gelegen, konden niet worden bezocht.

het betreden van de onderste gaanderijen. De stenen hebben witte vlakken van korstmos, uit de kieren puilt vochtig groen, sommige reliefs vertonen nog de gelige kleur, afkomstig van de behandeling voor de fotografische opname na de restauratie. Het geheel ziet er beschimmeld en vervallen uit, dit laatste temeer omdat juist in de meest betreden onderste gaanderij de hoofdmuur sterk naar de balustrade overhelt. Wie er niet op voorbereid is en het monument alleen kent uit de fraaie fotografieën van Van Erp krijgt ongetwijfeld de indruk, dat het sinds de restauratie van een kleine veertig jaar geleden wel heel erg in decadentie geraakt moet zijn. Men moet echter niet vergeten dat de restauratie de oude bouwval moeilijk even puntgaaf en overal in het lood heeft kunnen afleveren als die misschien elf eeuwen tevoren geweest is. De muren stonden ook in 1911 nog scheef en zijn voor zover uit de geregelde metingen van de O. D. bleek niet schever komen te staan. Ook nu leek ons de helling op het oog niet anders dan tevoren. Inderdaad waren m. n. op de trappen en op de ronde terrassen de planten in het laatste halfjaar wat hoger opgeschoten dan normaal – hetgeen onder ons gezegd een rustiek effect gaf — maar over het geheel was de toestand niet verontrustender dan gewoonlijk. Veel zegt dit echter nog niet, daar de reliefs ongetwijfeld aanhoudend lijden door het van binnen en van buiten doordringende regenwater. De Borobuḍur werkt n.l. als een grote spons, die het regenwater opneemt en dit pas als hij overvol raakt door de spuiers loost. Het water dringt dus ook van binnen uit in de steenwand door en voert daarbij uit de kleikern of uit de mortel mineralen mee, die de steen aantasten. Ook de geregelde schoonmaak, hoe zorgvuldig deze ook moge geschieden, betekent toch altijd een zekere mate van slijtage. Toevallige of moedwillige beschadiging door bezoekers laten wij daarbij nog buiten beschouwing.

De voornaamste verandering in de toestand is aangebracht door een nieuwsgierigen Japansen resident van Kedu, die gedaan heeft wat velen van ons wel eens graag gedaan zouden hebben, maar niet deden: op ons eigen houtje een stuk van de verborgen voet bloot leggen. Hij deed dit aan de Z.O. hoek van het monument en wel op een wijze, die een herstel van de oude toestand niet makkelijk zal maken. Het is misschien ook wel beter het met enige correcties nu maar zo te laten, daar het voor de toekomstige bezoekers zeker wel interessant is enkele reliefs (het zijn O 21 en 22) van de verborgen voet, die zij tot dusver slechts kenden uit de foto's van

Cephas uit 1890-'91, in originali te kunnen zien op de plaats waar ze zijn aangebracht.

In '48 hebben een tweetal Indiase archaeologen van naam, de heren C. Sivaramamurti en K. R. Srinivasan, beiden Superintendent van het Archaeological Department, op uitnodiging van de Republikeinse regering de Borobuḍur bezocht en ook speciaal de mate van verval bestudeerd.

De niet ver van Borobuḍur gelegen Tjandi Pawon bleek afgezien van enige begroeiing in goede staat te verkeren.

Bij Borobuḍur lag een militaire bezetting, zodat wij het bouwwerk veilig konden bezoeken zij het ook steeds met enige dekking bij ons, die al gauw uitdijde tot een half peleton, al was dat niet alleen voor onze bescherming. Als men, de krijgslieden aan de voet van het monument latend, eenzaam bij de centrale stūpa stond en de blik liet gaan over het vertrouwde uitzicht op vlakte en bergen was het moeilijk aan enig gevaar te geloven. Toch werd het zelfs niet verantwoord geacht de Mendut te bezoeken en hoorde men 's avonds in de verte telkens het geratel van mitrailleurs of het dreunen van mortieren uit de richting van Muntilan. Dat het ook geen geheel onnodige maatregel was dat wij op onze tocht naar Borobuḍur en even later naar Jogja door „pantserknotsen" en bren-carriers werden begeleid, bleek trouwens ook wel toen wij bij Jogja ter completering van onze ervaringen in mitrailleur-vuur kwamen en in Magelang de thee gebruikten onder de begeleiding van mortieren, die wel niet speciaal voor ons bedoeld waren maar toch even goed ons hadden kunnen raken als ze dit de bijgebouwen van het huis naast ons deden. Maar hoewel we wel eens een rustiger bezoek aan Borobuḍur gebracht hebben was het toch een vreugde de grijze stūpa weer te kunnen begroeten en met de lijst van de werklieden in de hand weer vele van de oude verzorgers op hun post terug te vinden.

De berichten, die ons omtrent de toestand te Prambanan sedert de tweede politiële actie bereikten, waren zeer verontrustend. M. n. het Loro Djonggrang-complex lag in een streek waar telkens weer hevig is gevochten en die tot de gevaarlijkste van Midden-Java behoorde. Zonder ons hier erin te verdiepen op welke wijze deze beschadigingen zijn ontstaan kunnen we na persoonlijk onderzoek (eind November) constateren, dat de Çiwa- en de Wiṣṇu-tempel van het Loro Djonggrang-complex aan de Zuid- en Zuid-West zijde op verscheidene plaatsen kogelgaten van mitrailleur- en ander vuur

vertonen en dat ook de hogere delen van Kalasan op enkele plaatsen door kogels zijn getroffen. De bekende grote beelden van Bogem, even voor de brug naar Prambanan, zijn opgeblazen. Wat de Dienst zelf betreft is een onherstelbaar verlies veroorzaakt, doordat het kantoor van de Bouwkundige Inspectie op het terrein van het Loro Djonggrang-complex afgezien van enkele kleine oudheden totaal is leeggehaald. De bouwkundige tekeningen zijn voor zover ze op calqueerlinnen gemaakt waren voor kleding gebruikt, de rest is verscheurd, de glasnegatieven gebroken. Ca 3000 tekeningen, waarvan 800 nog niet gepubliceerd, en ca 300 dienstfoto's (negatieven) zijn hierbij verloren gegaan, benevens alle verslagen betreffende de werkzaamheden van deze Afdeling in een reeks van jaren. Deze betreffen niet slechts de wederopbouw van de Çiwa-tempel, maar ook tal van andere ontgravingen en restauraties, waaromtrent thans de belangrijkste gegevens verloren zijn gegaan.

De voormalige Bouwkundige Inspectie heeft in Juli 1949 haar werkzaamheden na een onderbreking van zes maanden hervat, thans als afdeling Purbakala van de Djawatan kebudajaan van het Ministerie van Onderwijs. Zij bestaat uit den bouwkundig opzichter Soewarno en de opzichter-tekenaars Samingoen, Ichwani en Miroen, die zelfstandig het werk te Prambanan hebben voortgezet. Volgens de bekende plannen en methoden is nu ook het grootste deel van de kop van de Çiwa-tempel tot op ca 9 m onder de top herplaatst. Men is thans bezig met de laatste geleding direct onder de hoogste bekroning. Indien voldoende materiaal beschikbaar kan worden gesteld zal in één à twee jaar het werk voltooid kunnen zijn. Van de machtige schoonheid van het geheel, dat dan verkregen zal zijn, krijgen wij nu reeds ondanks de steiger die het omgeeft een veel treffender indruk dan enige jaren geleden. De overgang van de teerling naar de rankere geledingen van de top geeft ons voor het eerst een reëel beeld van de rijzigheid van de als een dom tussen de ruïnes opstijgende hoofdtempel. Ook als de andere tempels nog niet hersteld zijn zal door zijn architectonische vormgeving en door de schoonheid van zijn ornament Loro Djonggrang zijn plaats kunnen hernemen onder de grootse scheppingen van de mensheid.

In West-Java werd een bezoek gebracht aan Banten en door een der assistenten aan Cheribon. De oudheden in eerstgenoemde plaats bevinden zich over het geheel in goede conditie. Een ingrijpende verandering viel alleen te constateren op en om de aloen-aloen bij

de grote moskee, waar een tweetal huizen zijn gebouwd, één direct aansluitend bij het moskeeterrein. Het geheel is daar niet fraaier op geworden. Ook is een gedeelte van de muur van de Kota Inten blootgelegd met de toegang tot de aloen-aloen.

Een taak, die in deze tijd wel de bijzondere aandacht moet hebben, is de opleiding van een goed onderlegde wetenschappelijke en technische staf van Indonesiërs. Deze kan voor een deel te Batavia zelf geschieden, waar aan de Universiteit van Indonesië een archaeologisch-historische afdeling bestaat, met een studieprogram bij het ontwerpen waarvan men met de eisen van de Oudheidkundige Dienst heeft rekening gehouden [1]). Aan deze Dienst zijn twee assistentenstudenten verbonden als eersten in deze opleiding, die ruim gelegenheid krijgen de colleges in de archaeologische richting te volgen en die tevens voor de dienst werkzaam zijn o.a. voor het verzamelen van materiaal voor de bovengenoemde „leggers". Uiteraard komen zij tevens van meet af aan in aanraking met de specifieke problemen van de dienst, voor zover mogelijk ook te velde. Voor de bouwkundige opleiding is hier te lande nog geen gelegenheid. In verband daarmee is ter verruiming van zijn bouwkundige kennis de Bouwk. Adjunct-Inspecteur Suhamir voor de tijd van een jaar naar Nederland vertrokken.

De Oudheidkundige Dienst had bij het weer opvatten van zijn werk na de oorlog met tal van moeilijkheden te kampen. In vele opzichten zijn het dezelfde problemen waarvoor ook anderen zich gesteld zien: de algemene politieke toestand, de onveiligheid in het grootste deel van Java en Sumatra, het voor den niet hierin geschoolde nog weinig overzichtelijke staatsbestel van het nieuwe Indonesië, het verlies van zijn fotografisch instrumentarium, het gebrek aan deviezen nodig voor de vervanging daarvan, de huisvestingsmoeilijkheden etc. Deze omstandigheden drukken ook op deze Dienst zwaar, vooral omdat juist in de tot voor kort onveilige gebieden zijn voornaamste werkterreinen van vroeger liggen, waar hij zich het meest thuis voelde en waar nagenoeg zijn gehele technische personeel verblijft. Ongetwijfeld wordt door de politieke veranderingen een krachtige prikkel gegeven om het werkterrein van de Dienst uit te breiden, waarvoor met de instelling van het kantoor voor Oost-Indonesië door Ir van Romondt een goed begin is gemaakt.

---

[1]) Dit programma, dat afwijkt van het in het bestaande Universiteitsreglement vermelde, is thans nog bij de Regering in behandeling.

Het is voor de Oudheidkundige Dienst in de laatste jaren geen tijd geweest voor directe belangrijke resultaten. Onze taak ligt ook thans in een, vooreerst nog moeizame wederopbouw, gepaard enerzijds met een stockopname op materieel en wetenschappelijk gebied en anderzijds met de vorming van een toekomstige staf van Indonesische archaeologen, aan wie de zorg voor en de bestudering van de oude monumenten van hun land met vertrouwen zal kunnen worden overgedragen. Het is een taak waarbij, al klinkt het als een paradox, de Oudheidkundige Dienst de blik bovenal naar de toekomst heeft te richten.

Mededelingen

Oudheden op Lombok?

Op 16 Mei jl. had ik gelegenheid tot bijwoning van een merkwaardig feest te dasan Loek in Noord-Lombok, dat leidde tot een verrassende ontdekking, nl. de aanwezigheid van een soort oude badplaats, waarvan niemand de herkomst meer te vertellen weet, welke is gemaakt van ongemetselde bakstenen van ongewoon groot formaat (31 × 15 × 5½). Veel van de stenen zijn, naar men mij vertelde, reeds verdwenen evenals een oude gendi, die daar gedurende jaren dienst gedaan heeft. Thans bevinden er zich alleen nog twee ronde hardstenen vijzels van vrij groot formaat, waarvan er één, blijkens de ronde holte in het midden, in het bijzonder dienst gedaan heeft voor het maken van klapperolie. Blijkens hun dikte van ongeveer 20 cm zijn deze vijzels van ouden datum. Iets ongewoons is aan deze dingen overigens niet te zien. Men komt deze oude vijzels wel eens meer tegen. Van de bakstenen heb ik één exemplaar gezonden aan den Oudheidkundigen Dienst voor onderzoek.

De badplaats is een heiligdom, dat bij de bevolking bekend staat als Istana Raden Panga. De heiligheid is geen beletsel geweest om er stenen weg te halen, wat vooral door de in de nabijheid wonende Boeginezen is gedaan. De beste weg om bij het heiligdom te komen is via de vrijwel altijd droge bedding van de kali Loek, die men van den weg af ongeveer tien minuten opgaat tot men komt bij een plek, waar men aan de rechterhand de uitmonding ontwaart van een klein beekje, dat van een hoogte van twee meter zijn water (als het dat heeft) in de rivier stort. Dit zal tegenwoordig alleen tijdens een regenbui het geval zijn. Men moet echter aannemen, dat dit vroeger anders was. Even boven het zand van de diep gelegen kalibedding neemt men (wanneer men de rivier opgaat) aan de rechterzijde een uitholling waar in den vasten rotswand der rivier, waaruit blijkt, dat deze daar vroeger door regelmatig voorbij stromen van water is uitgeschuurd. De rivier was toen kennelijk niet als thans bandjirrivier, maar voerde regelmatig water af. Dat ligt ook voor de hand,

daar de rivier bovenstrooms nog steeds vrij veel water moet hebben, dat echter in dit tufgebied niet ver meer komt, dank zij de voortgeschreden ontbossing. Neemt men aan, dat hier vroeger bos was, dan ligt het voor de hand, dat de rivier aan water geen gebrek had en ook het beekje regelmatig water afvoerde, zodat men daar een badgelegenheid maken kon.

Het beekje komt met een hoek van ongeveer 40° in de rivier. Een vijftien meter vanaf de uitmonding vindt men nog de resten van een bakstenen drempel. Stapelingen van baksteen vindt men aan beide zijden van de landtong tussen het beekje en de rivier tot op ongeveer 15 meter van de monding. De stapelingen maken den indruk meerendeels gelegd te zijn tussen de natuursteen van de rotsachtige maar vrij losse wand totdat eenredelijk geheel verkregen was. Argument voor hogen ouderdom van het geheel is vnl. het gebrek aan kennis omtrent de oorspronkelijke bestemming. Van Raden Panga is alleen het volgende bekend.

Raden Panga had een dochter, Poetri Tjangkring. Zij ging zich vermaken aan het strand in den tijd van de padisnit. Zij bracht allerlei vruchten met zich, ook katjangsoorten e.d. Vele mensen vergezelden haar. Zij speelden voor karbouwen, welke samen vechten. Na afloop daarvan baadden zij zich in de plas bij het strand (die daar heden ten dage nog is) en keerden terug naar Pawang Grija, haar woonplaats. Het volgende jaar bleek er zeer veel vis te zijn en zeer veel padi. Men besloot toen elk jaar op deze wijze te spelen, daar het kennelijk de opbrengst van den grond ten goede kwam.

Behalve dit weinige, dat verband houdt met de hieronder nader te bespreken ceremoniën, vertelt men nog, dat Raden Panga een grija (huis) gehad heeft, ongeveer 5 KM meer naar het Zuiden, naar boven toe. Daar is nog een heiligdom, Pawang Grija, waar in een bamboe hutje enige stenen zijn opgesteld tot zijn nagedachtenis. Dit heiligdom heb ik niet bezocht. Raden Panga moet afkomstig zijn van Bajan, binnen welk ressort ook Loek gelegen is.

Het ceremonieel, dat ik meemaakte en dat elk jaar na den oogst op een Maandag omstreeks volle maan gehouden wordt (Maandag en Donderdag zijn in het Bajanse de goede dagen voor ceremoniën van dezen aard) direct na het afkomen van de ladang-padi, verliep in grote trekken als volgt. Ongeveer half drie in den middag begaf men zich in een vrij onordelijken stoet onder leiding van den pemangkoe van het heiligdom en de belian (een vrouw) naar een groten boom dicht bij zee, waar offers gebracht werden, die door

de vrouwen op het hoofd naar die plaats waren gebracht. Deze offers zijn afkomstig van personen, die een gelofte hebben afgelegd om ingeval van verhoring van hun gebed hier te komen offeren en een karbouwengevecht te laten houden. (Afleggen van geloften is hier zeer algemeen en was het vroeger op geheel Lombok).

Dichter bij zee vlak aan het strand is een poel. Daarheen begeeft zich een aantal mannen, die zich daar in de modder wentelen net zo lang tot zij de kleur van modderige karbouwen hebben benaderd en van top tot teen onder het vuil zitten. Zij krijgen een kransje van modderige twijgen op het hoofd en zullen straks bij twee of drie (ik zag er twee keer twee en één keer drie optreden) naar de plaats van den boom gaan om als karbouwen te vechten. Zij doen dit voor degenen, die daar offeren ter inlossing hunner gelofte. Zij staan echter in geen bijzondere relatie tot de offeraars. Het voor karbouw spelen is een kwestie van afstamming. Alleen diegenen mogen het doen, die afstammen van de mannen, die het de eerste maal deden onder leiding van Raden Panga's dochter. Natuurlijk zullen zij wel iets voor hun optreden krijgen van de offeraars, maar dat is niet verder onderzocht.

De karbouwen krijgen een touw om den nek en worden op een gegeven ogenblik aan dat touw naar den offerboom gebracht, waar zij door een vertegenwoordiger van de offeraars en door een anderen man, die blijkbaar speciaal iets met die karbouwen te doen heeft, van drie tot zeven maal rond den boom met de groep van offerenden gevoerd worden. De karbouwen lopen al dien tijd op handen en voeten met het hoofd in wolken stof. Langzamerhand raken zij opgewonden en als de rondgang afgelopen is, breken zij los en stuiven onder het publiek. Op één plaats is een hoop gras en hooi neergelegd, dat zij „op de horens" nemen en waarmee zij wat rondrennen. Het duurt niet lang of zij krijgen elkander in het oog en dan stijgt de opwinding ten top. De bedoeling is, dat zij met de koppen tegen elkander inrennen, wat zij met vaak grote kracht doen. Wanneer dit stadium bereikt is, zijn zij geheel „in". Er is alle reden hier van trance te spreken. Nadat zij tegen elkander ingerend zijn en de hoofden tegen elkander geslagen hebben, neemt de karbouwenhoeder hen weer aan het touw en leidt hen buiten de offerplaats. Het gaat nu in de looppas naar zee voor een bad in zee gevolgd door een bad in de poel vlak bij.

Hebben alle paren hun beurt gehad, dan worden de offergaven in optocht naar zee gebracht. Een deel dier gaven ligt op een blad,

dat door een man op de armen in zee gedragen wordt, waar hij vóór de belian plaats neemt, die met de voeten aan den waterrand staat. De belian is omstuwd door de deelnemers en bidt gedurende langen tijd, waarbij ze telkens wat rijstkorrels uit een haar voorgehouden bakje neemt, die ze uitstrooit. Tegelijk verzamelt zich voor den naar zee gekeerden man de dorpsjeugd in afwachting van het ogenblik, dat de belian haar gebed beëindigd heeft en het offer in zee geworpen worden zal, op welk moment het buit is voor de kinderen.

Dit gedaan zijnde begeeft zich de stoet naar de Istana Raden Panga, waar opnieuw geofferd wordt, nu weer door den pemangkoe, die zich daartoe nederzet dicht bij de uitmonding van het beekje. Tegen donker is alles afgelopen en begeven allen zich huiswaarts.

Opmerking verdient, dat trance-verschijnselen in dit gedeelte van Lombok een zeer belangrijke plaats vervullen in het volksgeloof.

Wat de Istana Raden Panga aangaat dient rekening gehouden te worden met de mogelijkheid, dat deze nimmer een badplaats geweest is, doch een over-oud heiligdom, dat men één of twee eeuwen terug met bakstenen wat in orde heeft gebracht. Misschien is dit nog de beste verklaring en kan een deskundige analyse van de steen hier het antwoord geven [1]).

J. VAN BAAL.

---

[1]) Een opname van de maten van omstreeks 1850 – 1890 gangbare bakstenen van Balische bouwwerken op Lombok onthulde een grote diversiteit van maten. De volgende maten komen voor: 27 × 16 × 6, 30 × 15 × 6, 30 × 20 × 6, 34 × 21 × 6, 45 × 24 (25) × 6. 42 × 22 × 5. De maten van de stenen der badplaats vertonen dus geen bijzonderheden waaraan ze gedateerd kunnen worden, terwijl een andere wijze van datering niet wel mogelijk schijnt.

Over enige houtplastieken uit Midden Celebes.

In het Volkenkundig Instituut te Utrecht bevinden zich twee houtplastieken, vermoedelijk afkomstig uit Nanu (Midden Celebes).

Het ene stelt een man voor, die op een buffelkop staat. De gehele plastiek heeft een lengte van 42,6 cm en de grootte van de afgebeelde mensenfiguur bedraagt 29,4 cm (B).

De andere houtplastiek geeft een uitbeelding van een man en een vrouw, ruggelings tegen elkaar geplaatst. Deze figuren staan eveneens op een buffelkop. De lengte van deze plastiek is 35,5 cm, terwijl de afmeting van de mensenfiguren hier 28 cm bedraagt (A).

Bij navraag bleek, dat dergelijke houtplastieken ontbreken in de collecties van de Nederlandse volkenkundige musea.

Ofschoon de herkomst van deze beide houtplastieken niet is opgegeven, is deze, door middel van de literatuur en door stijlvergelijking, toch met grote zekerheid vast te stellen. Zo vinden wij bij Kruyt een beschrijving van „beelden", die grote overeenkomst met bovengenoemde plastieken blijken te hebben. Interessant is: we lezen hier ook over de functie van deze plastieken. In „De West-Toradjas op Midden Celebes" [1]) lezen we: „De Heer P. ten Kate bezat een houten beeld, dat aan den eenen kant een man, aan den anderen een vrouw voorstelde". „De menschenfiguur is 24 cm lang en staat op een buffelkop, die uit één stuk met het beeld is gesneden". „Dit beeld was uit den tempel Limbo in Lamba afkomstig en draagt... den naam van Tangkoeriro". „Aan dit beeld met twee aangezichten werd alleen aandacht geschonken, wanneer men van een sneltocht was teruggekeerd". „Dan bond men kapando- en tamambali- bladeren aan het beeld vast;...". „Terwijl elke krijger zijn blad aan het beeld bevestigde, sprak men: opdat ik voorspoed hebbe, als ik weer ga snellen". „Als men dan opnieuw uittrok, werden enkele van de oude bladeren van dit beeld meegenomen".

Verder maakt Kruyt nog melding van meerdere beeldjes uit het bezit van den Heer ten Kate o.a.: „Eén ervan, dat 15 cm lang is, staat evenals Tangkoeriro op een buffelkop en stelt een man voor...". „Deze beeldjes heeten toliri en zijn niet afkomstig uit een tempel, maar ze worden bewaard in twee woonhuizen, ...".

Over het gebruik van deze laatste beeldjes wordt hetzelfde vermeld, als bij het Tangkuriro- beeldje met „dubbel geslacht", uit Lamba.

---

[1]) Deel I, p. 417.

Het enige onderscheid tussen de plastieken in het Volkenkundig Instituut en de door Kruyt beschreven beelden is, zover wij dit uit de beschrijving kunnen opmaken, het verschil in lengte; de houtplastieken in het Volkenkundig Instituut zijn groter. We willen hier nog aan toevoegen, dat de aanduiding „dubbel geslacht", zoals we deze bij Kruyt vinden, minder gelukkig gekozen is. Immers, hierdoor zou verwarring kunnen ontstaan, daar we naast het hierboven beschreven dubbelbeeld (man en vrouw, rug aan rug) plastieken kennen, die één menselijk figuur voorstellen met zowel mannelijke als vrouwelijke geslachtskenmerken. Op vele manieren is het mogelijk een beeldje met „dubbel geslacht" te vervaardigen, zodat de met deze term aangeduide plastiek niet duidelijk aangeeft, wat voor beeldje bedoeld wordt.

Er is aanleiding om de hierboven beschreven plastieken met de in Midden Celebes voorkomende uit hout gesneden ophang-haken te vergelijken. De haken dienen voor het ophangen van wapens, kleding en andere gebruiksvoorwerpen. Afbeeldingen van deze haken vinden we o.a. bij Kaudern [1]). Deze vergelijkt deze Celebeshaken met soortgelijke houten haken uit N. Guinee en andere gebieden [2]). De karbouwenhorens der Napuse beeldjes zijn met deze haken te vergelijken. Zij zijn tot deze haken terug te voeren, die echter een veel wijdere verbreiding hebben en ook daar worden gevonden, waar geen runderen voorkomen.

Wanneer wij bedenken, dat de haakvorm een belangrijk koppensnellersteken is en wanneer we ons de functie van de beeldjes herinneren dan is de veronderstelling, dat de karbouwenhorens uit deze horens zijn voortgekomen, niet boud.

In Midden Celebes zal na de invoering van het rund en het langzamerhand belangrijker worden van dit dier als cultuurelement, het haakmotief tot een runderhorensmotief zijn verwerkt. Dat wij het zo mogen zien, bewijst de rol, die de behandelde plastieken bij het koppensnellen spelen.

In Amerikaanse literatuur [3]) over het houtsnijwerk van Celebes, treffen we de veronderstelling aan, dat de bevolking van Celebes geen (!) decoratieve kunst kende vóór de invoering van de buffel.

---

[1]) *Ethnographical Studies in Celebes*, Deel IV, p 95.

[2]) Vergelijk ook R. Firth, *Art and Life in New Guinea*, p. *61*.

[3]) Walter Hough, *The Buffalo motive in Middle Celebes decorative design*. 1932. *Proceedings of the United States National Museum, Smithsonian Institution*, Vol. 79, art. 29.

We vinden in dit zelfde artikel gegevens over de houten ophanghaken in de vorm van buffelhorens, waartussen een vrouwenfiguur geplaatst is.

De schrijver wil de uitbeelding van dit motief aan de beinvloeding door het Hindoeïsme toeschrijven: „Another extremely interesting feature of the hooks is the female figure between the horns of the bull, which can be identified in Hindu Mythology as Durga, the consort of Siva". „There is evidently here the fact of the introduction of the Indian Buffalo and the Siva Cult and also the bringing of a particular art based on these motives".

Aangezien niet alleen een vrouw, maar ook een man en zelfs een man- vrouw tussen de horens kan worden geplaatst, is Hough's bewering volkomen uit de lucht gegrepen. Er is geen enkele aanleiding om hier aan Hindoe- invloed te denken.

Echte rond- plastiek is op Midden Celebes slechts in zeer primitieve vorm aanwezig. Men krijgt de indruk, dat het uitbeelden van de mens in hout, als losstaand beeld, nooit een belangrijk onderdeel van de kunstuitingen van de Toradjas geweest is. Daarentegen staat het houtsnijwerk aan de huizen en tempels, op veel hoger niveau.

Hier sneed men in relief ook dikwijls een mensenfiguur. In versieringen in relief, die aangebracht worden op wanden en deuren, ligt de grote kracht van de houtbewerker van Midden Celebes. Dit zal o.i. de oorzaak zijn, waarom de houtplastieken, die men aantreft, nog steeds een vlakheid bezitten, die uit het in relief snijden, ontstaan is. Men kan het zo zeggen: Deze Toradjas gebruiken, wanneer ze een losse plastiek gaan vervaardigen, een plank, evenals ze dat bij het versieren van tempels of woningen, gewoon waren te doen. Hierdoor verkrijgt men vanzelf een vlakke sculptuur. Een gevolg hiervan is waarschijnlijk ook, dat wij van Midden Celebes geen gehurkte of voorovergebogen figuren kennen: de afgebeelde mensenlijke figuren staan altijd rechtop. Men is aan het vlak gebonden en dit laat geen ruimte voor het uitbeelden van een frontale figuur in gebogen houding.

Zelfs de enkele maal, dat men een stuk hout gebruikt, dat veel „dikker" is dan een plank, houdt men zich toch veelal aan dezelfde vlakheid van sculptuur, zoals men bij het snijden uit een plank gewoon was te doen.

J. de KLEYN.

Naschrift

Gaarne voldoen wij aan het verzoek van de schrijver, om een naschrift aan dit artikel toe te voegen.

In het Museum te Batavia zijn de hier bedoelde beeldjes niet aanwezig. Wel veel „ophanghaken" van Nieuw Guinee. Bij de laatste staat het beeld altijd op een halvemaan-vormige figuur die niet is uitgewerkt in de vorm van een karbouwenkop; slechts bij één exemplaar zijn op de halvemaan een paar cirkels getekend, die als ogen zouden kunnen worden opgevat. In de inventaris wordt deze halvemaan als een bootvormige figuur beschreven.

De vraag rijst, of wij hier met maansymboliek te doen hebben, daar het rund en vooral de runderhoorns evenals de boot als maansymbolen voorkomen. In het tweedelig classificatiestelsel worden rund, maan en schip ingedeeld bij de negatieve, passieve, vrouwelijke „yin" groep. Dit zou nu heel mooi uitkomen, wanneer op de hoorns altijd een mannelijke figuur stond; echter komen daar de man, de vrouw en de combinatie van beiden voor!

Wij zijn het volkomen eens met de schrijver, dat deze beelden niet moeten worden herleid tot het Durgā-Mahīṣāsura-motief. Hiermede worden trouwens de mannelijke figuren niet verklaard. Bovendien heeft Heine-Geldern overtuigend aangetoond, dat de karbouw reeds vereerd werd in Indonesië in het neolithicum. Zowel in de neolithische als in de Dong-Son-culturen vinden wij dan ook het karbouwen- en karbouwenhoornmotief herhaaldelijk terug.

VAN DER HOOP.

Kosmische tweedeling op Chinees porcelein [1]).

De zonderlinge vlakvullingen in de decoratie van sommig Chinees porcelein van vóór 1600 zijn aan enkele keramologen van de 20ste eeuw niet ontgaan. Niettemin zijn zij er niet in geslaagd een verklaring te vinden voor de schijnbaar onnatuurlijke en onlogische composities, die de wanden van grote vazen en kommen en de spiegels van schotels nu en dan bedekken. Vooral op de schotels komen deze schilderstukjes voor. Gewassen, die ontspruiten uit gewelfde grondvlakken waarop zich dieren — meestal herten, rammen of apen — bewegen, ontmoeten in het midden van de spiegel andere gewassen, die uit de top van de compositie naar omlaag groeien of hangen. Somtijds verschijnen ook op textiel als brocaatwerk soortgelijke voorstellingen.

Heine-Geldern, Schaerer, Bosch en anderen hebben in het aflopende decennium onze belangstelling gewekt voor het principe van de kosmische tweedeling, nadat reeds sedert de late 19de eeuw het levensboom-wensboom-vraagstuk, dat hiermede verband houdt, door vele geleerden was aangevat.

Het is mij duidelijk geworden, dat in die onbegrepen afbeeldingen op Chinees porcelein óók kosmische voorstellingen moeten worden gezien. Ze vertonen een treffende overeenkomst met de talloze voorbeelden in de Indische symboliek, die Bosch in zijn werk „De gouden kiem" geeft en uitvoerig bespreekt. Hieronder zijn bomen met vogels en viervoetige dieren aan beide zijden, uit landschappen in de lucht neerdalende floralistische motieven en somtijds volkomen los, zonder grondvlak, zwevende bomen voor vergelijking met de Chinese kosmische symboliek van groot belang. De gewelfde grondvlakken, zoeven genoemd, verbeelden ongetwijfeld de top van de wereldberg, die in de Chinese symboliek reeds in de midden Han-periode, d.i. het begin van onze jaartelling, verschijnen, o.a. als dekselbekroning van urnen en wierookbranders.

Bij alle overeenkomst is er evenwel een groot verschil. Men vindt in de Chinese kosmische voorstellingen op schotels geen spoor van lotusbloemen of lotusbladeren, evenmin van ranken van de hemelse vijgeboom, terwijl toch èn de lotus èn de nyagrodha en de açvattha op ander Chinees porcelein zo onnoemelijk vaak worden uitgebeeld. Het schijnt alsof ze opzettelijk werden vermeden. In plaats daarvan

[1]) Mededeling in de 87e vergadering van de Afd. Taal-, Land- en Volkenkunde op 18 Augustus 1949.

komen de typisch Chinese gewassen-langlevensymbolen en andere gelukbrengende bomen, bloemen en vruchten naar voren: de pijnboom, bamboe, perzik, granaatappel, magnolia, pioenroos, en soms een tot een hoge zuil uitgerekte fungus of zwamboom. Weliswaar doet de band, die op sommige voorstellingen uit de hemel neerdaalt, even denken aan een lotuswortel, maar de onmiddellijke nabijheid van bamboe en pijnboom, en de volkomen afwezigheid van lotusbladeren en lotusbloemen laten ons in het onzekere wat hiermede wordt bedoeld.

Gaan wij nu na tot welke tijdvakken het Chinese porcelein met beelden ontleend aan de kosmologie behoort, dan treft het dat het die zijn waarin de keizer zich van het Buddhisme had afgekeerd, ja zelfs daar vijandig tegenover stond. Het is bekend hoe de talrijke keizerlijke porceleinovens van K'ing-te-Tsjen in Kiangsi voor de versiering de „mode" in de decoratie van de stukken aangaven, en dat die mode door de particuliere fabrieken werd overgenomen.

De duidelijkste afbeeldingen van kosmische tweedeling vindt men op het porcelein uit de regeringsperiode Kia Tsing, 2de en 3de kwartaal 16de eeuw, toen keizer Shih Tsung met zijn sterk anti-Buddhistische geest op de troon zat. Zijn voorganger Wu Tsung, beter bekend onder zijn niën hao van Tsjēng Tē, was een vurig Buddhist; hij werd zelfs als bodhisattva vereerd. De decoratie van het Tsjēng Tē-porcelein wemelt dan ook van Buddhistische en algemeen Indische motieven en symbolen. En, wat van groot belang is op te merken: nimmer komen daar levensboomvoorstellingen of afbeeldingen van de kosmische tweedeling op voor. Iets soortgelijks is te vinden bij het porcelein van een eeuw vroeger, wanneer men de versieringsmotieven uit de regeringsperioden onderling vergelijkt.

Om kort te gaan, het blijkt, dat de kosmische voorstellingen alleen dan verschijnen, wanneer een Taoïstisch keizer, wars van Buddhistische, dus Indische, godsdienstige en filosofische invloeden, de toon aangeeft.

En zou het dan te boud zijn de hypothese te wagen, dat het begrip van de kosmische tweedeling in China even oorspronkelijk Chinees is als ze autochtoon Indisch is in Indië? En dat ontlening door China van Indië moet worden afgewezen?

E. W. VAN ORSOY DE FLINES.

BOEKBESPREKING

Dr C. Hooykaas, *Enige Sasakse Volksvertelsels* (*uitgegeven en vertaald*). Uitg. W. van Hoeve, 's-Gravenhage 1948. 93 p.

Deze uitgave, die, zijn wij wel ingelicht, tot stand is gekomen met medewerking van het Departement van Onderwijs en Eredienst te Batavia, brengt een verzameling van 17 Sasakse volksverhalen met Nederlandse vertaling. De taal in deze verhalen gebezigd is het Sasaks zoals het heden ten dage wordt gesproken en op schrift is gesteld door de talrijke deelnemers aan den in 1940 door de Kirtya Liefrinck-van der Tuuk uitgeschreven prijsvraag om inzending van volksverhalen. De oogst die deze heeft opgeleverd (400 stuks) was een rijke, ook al waren er onder die 400 verhalen talrijke, die ver onder het peil bleven van het hier gebodene.

Terecht zegt de vertaler in zijn inleiding, dat deze verhalen het bestaan verraden van een nog springlevende folklore. Toch zou het te veel gezegd zijn, wanneer men beweerde, dat men die nog overal in het Sasakse land aantreft. Het tegendeel is waar. Het zijn in het bijzonder de afgelegen streken, waar de wereld haar oorspronkelijke geheimzinnigheid nog niet heeft afgestaan aan de klaarder kennis van zaken ontleend aan Westers onderwijs of de verlichting van meer rechtzinnigen godsdienst, waar deze verhalen nog leven en kleur geven aan het land en zijn verleden. Het snel opdringen beide van Westerse kennis en Islamitische orthodoxie doet ons de hoop uitspreken, dat de Kirtya, die op 1 Juli van dit jaar een afdeling opende te Mataram, het initiatief zal nemen tot verdere verzameling dezer verhalen en iets zal weten vast te leggen van hetgeen nog rest van den originairen rijkdom, die op dit gebied bestond.

Het valt den aandachtigen lezer op van hoeveel verschillende invloeden deze verhalen getuigen. Naast een paar kleinere verhalen, die teruggaan op locale gebeurtenissen, valt vooral het verhoudingsgewijs grote quantum op van sprookjes, in welke voor de Kleine Sunda-eilanden typisch mythenmateriaal voortleeft. Enkele daaronder komt stellig nog mythische, d.i. godsdienstige waarde toe zoals het Pandji-verhaal van den Raksasa-vorst. Het geeft op zeer duidelijke wijze het over deze eilanden verbreide motief weer van de zwangere echtgenote van den vorst, die door een plaatsvervangster in een hol

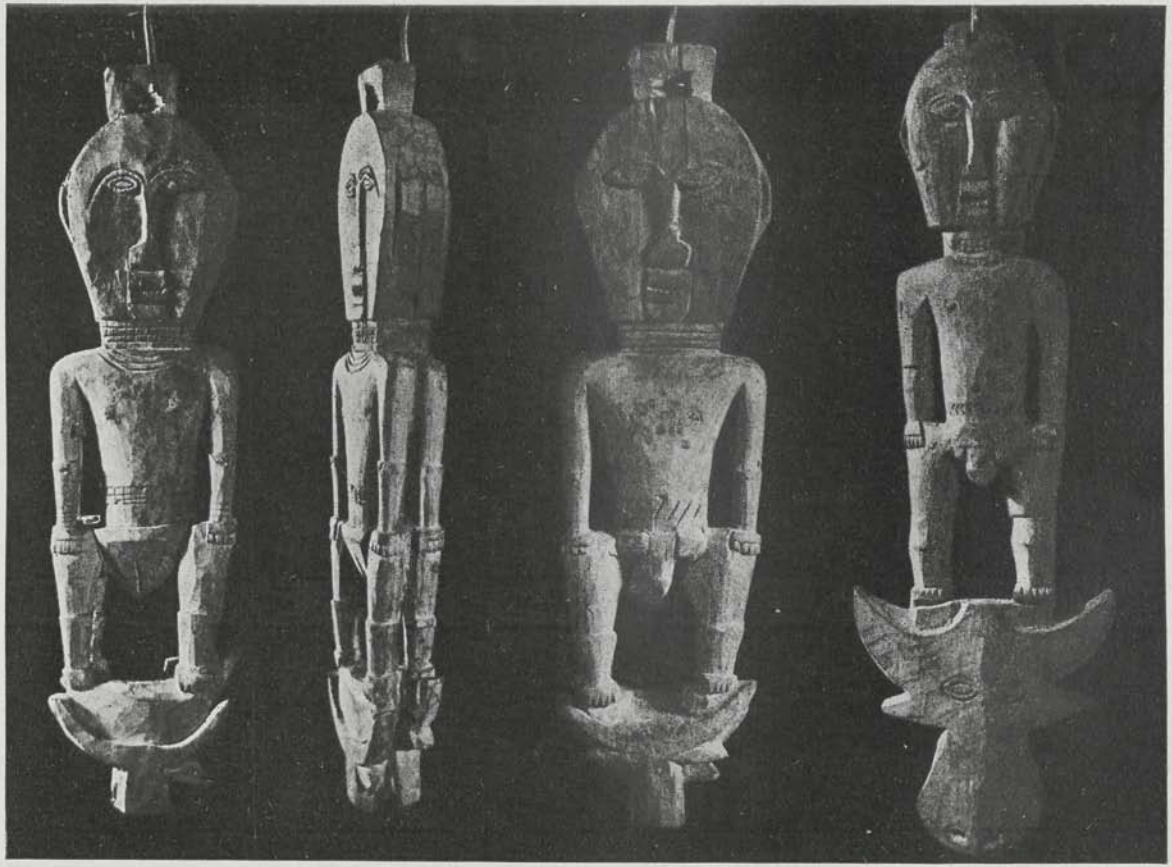
werd opgesloten en van haar ogen beroofd, totdat de zoon, die haar in gevangenschap geboren werd, haar verloste en het gezicht en vroegere plaats hergeeft. Het is niet het enige maanmotief in deze verhalen. Die van de twee broeders of twee vrienden, waarvan er in dezen bundel enige voorkomen, zullen eveneens in dat licht beschouwd moeten worden, ook al zou het verkeerd zijn er voor de mensen van heden ten dage nog de betekenis van maanmythe aan te hechten. Het belangrijkste is, dat deze verhalen duidelijk wijzen op de plaats van dit eiland in de rij van Kleine Sunda eilanden.

Daarnaast zijn er verhalen van geheel anderen aard, die ons herinneren aan de Pantja Tanderan-cyclus dan wel aan verhalen uit de Arabisch-Perzische sfeer. Van het laatste is het eerste verhaal een typerend voorbeeld, dat van de sloffen, die iets anders worden willen en na zelfs tot vorst gestegen te zijn, den wens uitspreken God te worden, voor welke overmoedigheid zij gestraft worden met terugkeer tot hun oorspronkelijken staat. De vraag is bij mij gerezen, of deze wens God te zijn behoort tot het oorspronkelijk verhaal dan wel een speciaal Sasakse variant is. Van belang is het woord hier — gelijk op vele andere plaatsen — gebruikt voor God, nl. *Néné'*, inderdaad typisch Sasaks, maar ook weer herinnerend aan uitdrukkingen voor het Hoogste Wezen in gebruik op Flores.

De vertaling der verhalen is goed, alleen hier en daar naar ons gevoel te zeer op het literaire gericht. De vertaling van lolon petung door grote bamboe (pag. 13) had beter bamboe petoeng kunnen luiden, daar deze bamboesoort in de mythe zeer veel voorkomt. Op pag. 28 en 29 was voor taka' djoeli en taka' tonda' resp. gesloten en open draagstoel juister geweest dan het gebruik van de woorden draagstoel en palankijn. Een zekere neiging tot precieuze uitdrukking bij den vertaler verraadt zich ook in de vertaling van bulu sekar djelima (pp. 20, 21 onderaan) door een robe van djelima-bloemen. Vele gebruikers van dit boekje zullen ongetwijfeld van mening zijn, dat de auteur hier een steek heeft laten vallen. Bepaald onjuist is (pp. 34, 35 midden) de vertaling van Raksasa memangsa door *den* bloeddorstigen Raksasa. Dit had hier moeten zijn *een* bloeddorstigen Raksasa.

Dit echter zijn kleinigheden. Het boekje als zodanig is dank zij een inderdaad gelukkige keuze, die het veelsoortig karakter dezer literatuur voortreffelijk tot zijn recht deed komen, een zeer welkome vermeerdering van onze kennis van de ongeschreven Sasakse literatuur die door de goede vertaling den lezer nog daarboven literair genot verschaffen kan.

J. VAN BAAL.



A A A B

Houtplastieken van Midden Celebes

Foto: Jac. ten Broek

De Mansren-cultus der Biakkers

door

Dr J. V. de BRUYN

Over de Mansren- of Koreri-beweging der Schouten-eilanden in haar diverse manifestaties verschenen vooral van de hand van Zendelingen vele publicaties.

De legende van den heilbrenger Manamarmaker, Manarmakerdi of Mansren Manggundi is tot in den treure gepubliceerd, doch het is opvallend en teleurstellend hoe weinig eigenlijk bekend is geworden over de achtergrond van dit belangrijke vraagstuk en de diepere zin van dergelijke bewegingen, die overal ter wereld onder primitieven steeds weer opkomen [1]). Van psychologisch standpunt bezien zijn zij van groot belang voor de kennis van de primitieve geest. Diverse verschijnselen in de Biaks Numfoorse primitieve huishouding zijn slechts verklaarbaar uit het zo diep in de volkspsyche gewortelde geloof aan den Biaksen Mansren. Keesing [2]) merkt dan ook t.a.v. dergelijke bewegingen in de Pacific op: „they are all too little understood". Het Koreri-geloof is niet enkel en zelfs niet primair, zoals maar al te vaak wordt gemeend, een Papoes syncretistisch adventisme, „een Messias-verwachting, welker dieper oorsprong ongetwijfeld in het heidendom ligt, doch waarin door de kerstening Christelijke elementen zijn vermengd" [3]).

Bij de bestudering van de adat der Biakkers valt het op hoe maar al te vaak de oude adat van dit volk vervormd is tot levenloze figuren, waardoor a.h.w. een cultureel vacuum ontstond, waarin de ouderen zich geen plaats wisten. Ik heb dikwijls het idee wanneer ik met de ouderen sprak, dat zij in oorlog met zich zelve waren.

---

[1]) De Zendeling Agter, sinds 1921 te Biak werkzaam, deelde mij mede in de afgelopen 27 jaar reeds 5 keer een Mansren-beweging te hebben medegemaakt. Behalve in 1942/43 kon van bestuurswege steeds tijdig worden ingegrepen.

[2]) *The South seas in the modern world*, p. 77.

[3]) Vide Rapport A. R. t.b. Dr H. K. J. Cowan, 20 Sept. 1946 (ongepubliceerd).

Dit punt brengt ons op het belangrijke acculturatieprobleem. Is er niet sinds 1913, toen de eerste bestuursambtenaar te Bosnik werd geplaatst en sinds 1908, toen de Zending de eerste goeroepost te Nusbundi opende in een ietwat overdadig tempo geaccelereerd? De bestudering van deze kwestie kan ons een beter begrip geven van het voor Biak zo belangrijke Mansren-Koreri vraagstuk.

Bij dit onderzoek viel me op, dat, hoewel de legende van Mansren Manggundi naar alle waarschijnlijkheid enige eeuwen oud is, er voor zover mijn informanten konden nagaan vóór de komst van een daadwerkelijk gezag (1913) en de vestiging van de Zending (1908) op Biak zich nimmer een Mansren-koreri beweging van hetzelfde explosieve karakter als de uit later tijden bekend geworden uitbarstingen had voorgedaan.

Gelijk als bekend mag worden verondersteld bestaat de z.g. Mansrenbeweging uit drie stadia: Konor — Mansren — en Koreri, als slotphase.

De Konor is de voorloper, de heraut, die de komst van den Mansren, den heilbrenger, aankondigt.

Met den Mansren, den Verlosser, komt de Koreri, de metamorphose. Het woord *koreri* of *korer* is volgens de Van Hasselt's (J.L. en F.J.F. van Hasselt, „Noemfoorsch woordenboek") afgeleid van het grondwoord „rer", wat een vernieuwing aanduidt gelijk slangen en kreeften hun oude huid afwerpen en een nieuwe krijgen.

Aldus zou *korer* of *koreri* de herschapen nieuwe wereld, de heilstaat van den Mansren zijn. Beslist onjuist is de betekenis, die Feuilletau de Bruyn aan dit woord hecht [1]). Volgens mijn Biakse informanten echter zou het woord *korer* of *koreri* niet zijn afgeleid van *rer*, zoals Van Hasselt meent. Volgens hen zou *korer* een eeuwig statische toestand aanduiden, waarin geen moeilijkheden meer waren, geen ellende als ziekten en dood, dagelijkse arbeid als aanleg van tuinen meer zouden voorkomen. Het is de heilstaat, waarin men slechts in vreugde zal leven, eeuwig jong blijft, waar de slaaf tot heer geworden is, waar de Papoeas in blanken zijn veranderd en de blanken de tuinen aanleggen terwijl de Papoea's rijst eten als vroeger de heren. Hoewel er dus geen zekerheid bestaat over de afleiding van het woord *korer(i)*, is de betekenis ervan duidelijk. Koreri is de Metamorphosis, de hernieuwde wereld die eeuwig statisch is. Het is niet zo zeer, zoals ik het zie, de metamorphose, de vernieuwing, zelf als wel het eeuwig statische karakter van het hernieuwde.

---

[1]) *Tijdschrift Nieuw Guinea*, 1947, p. 101, n. 2.

De Konor — Mansren — Koreri, Voorloper — Verlosser — Metamorphosis zijn dus de criteria verbonden aan het Mansrenvraagstuk. Het is nodig, dat we dit karakter onderkennen, omdat gebleken is, dat in de loop der tijden maar al te vaak ongeregeldheden op Biak werden gequalificeerd als Mansren opstandjes.

Dr Cowan (l. l. p. 5) meent abusievelijk, dat de moeilijkheden in 1926 rond Makuker en Arwam, veroorzaakt door Marisan, een Mansren-opstand was. De moeilijkheden lagen in het verzet van de bevolking onder Marisan tegen de in herendienst aan te leggen weg van Warsa naar Wardo, welke daardoor nimmer voltooid is. Marisan was geen Konor, de Mansren-verkondiging had niet plaats, terwijl evenmin de herschapen (koreri) wereld in uitzicht werd gesteld. Evenmin waren de verzetsbewegingen in N. Biak in 1921 en 1925 onder leiding van resp. Aweko en Aduweri Mansren opstanden.

Kenmerken van het eerste Konor-stadium — verder dan het eerste kwam men uiteraard niet — zijn dan wat de beweging onder de Biakkers aangaat visioenen, dromen, die een boodschap inhouden, het vernielen van de tuinen, het doden der varkens, de *wor*, waarbij de zang sterk vermengd is met Christelijke elementen, soms het bouwen van een prauw voor het hemelschip, het bouwen van een huis waar de Mansren zijn intrek zal nemen, onkwetsbaarheidsmiddelen, het militaire karakter waarbij men zijn eigen officieren en minderen heeft, het dragen van eigen uniformen verbonden aan bepaalde functies, het voeren van eigen zelf ontworpen vlaggen. Het zijn manifestaties, die door anderen reeds vele malen uitvoerig beschreven zijn en welke hier geen nadere beschrijving behoeven.

Zoals ik hierboven reeds opmerkte, is het opvallend, dat vóór de vestiging van Gezag en Zending in deze gebieden het optreden van konor's het eruptieve alles meeslepende karakter van de recente Mansren-opstanden mist.

Ik geloof, dat een diepergaande studie van dit opvallende verschil ons een beter begrip kan schenken van de diepere zin van de Mansren-beweging.

Feuilletau de Bruyn (Med. Enc. Bur. XXI, p. 72-72) vermeldt het optreden van enkele konors voor de vestiging van Bestuur (1913) en Zending (1908).

1884/85. De korano van Mokmer, die zich in die jaren uitgaf voor konor. Er blijkt echter nergens uit, dat deze korano Baibo of korano Sapor van de keret Kafiaar inderdaad een konor was, welke de komst van de Mansren en de Koreri-heilstaat aankondigde.

Hij werd ook niet gearresteerd. Zijn kinderen leven thans nog: een ervan is Landschapspolitieagent. Uit informaties bleek dan ook, dat korano Baibo geen konor is geweest. Zoals ik boven reeds mededeelde, zijn maar al te vaak personen, die zich om een of ander reden een aanhang verwierven geheel ten onrechte gequalificeerd als konor. Korano Baibo verwierf zich naam en aanhang na een tocht, die hij in die jaren maakte naar de Radja-Empateilanden en Tidore, waarbij hij te Mokmer terugkeerde met een nieuwe titel van Tidore en beladen met geschenken. Van deze positie heeft hij ongetwijfeld gebruik gemaakt door de bevolking, die in hem een soort leider zag, te vexeren. Hij eiste voor zich en zijn familieleden vrouwen en geschenken van de bevolking, doch het zou onjuist zijn hem als konor te qualificeren. De eerder genoemde kenmerken van het konor stadium als het vernielen van de tuinen, het doden van varkens vinden we dan ook bij korano Baibo niet terug. Toen hij stierf gaf hij zijn kinderen de raad mee voor het leven: „Jullie 'korer' is het krijgen van kinderen (zodat de keretnaam behouden blijft) en het aanleggen van tuinen (zodat jullie geen honger zult lijden)."

Het woord „korer" (of „koreri") in dit verband door hem gebezigd is wel een bewijs, zoals ik hierboven reeds als mijn mening gaf, dat „korer(i)" niet zo zeer „vernieuwing" is als wel de statische toestand van een nieuwe wereld, die eeuwig is en slechts geluk en tevredenheid kent.

In 1911 treedt een zekere Manginomi van Bawei (Numfoor) op (Med. Enc. Bur. XXI, p. 72-74), die met leden van Numfoor en Mokmer naar de Mamberamo ging om Mansren Manggundi te zoeken. De onrust bij zijn thuiskomst veroorzaakt, was aanleiding om hem te arresteren. Hij werd veroordeeld tot vijf jaren gevangenisstraf, welke hij in Ternate uitzat. De periode van Manginomi, welke zich een konor noemde, kenmerkte zich echter evenmin door het doden van varkens, vernielen van de gewassen en dergelijke bekende manifestaties uit het konor-stadium.

Feuilletau de Bruyn vermeldt, dat bij de bevolking de overtuiging leefde, dat de expedities van de Militaire exploratie naar het Mamberamo-gebied werden ondernomen om Mansren Manggundi te zoeken.

Geen van deze gebeurtenissen droeg echter het explosieve karakter, zoals we dat in zijn volle werking hebben leren kennen bij de beweging onder leiding van Angganita Manufandu en Stephanus Simopiaref in de jaren 1942/43, toen de beweging zich door het wegvallen van het gezag ten volle kon ontplooien. In 1926 trad een

zekere Kabarkuri van Sauri op, die naar informanten mededeelde, een konor was. Met zijn arrestatie werden eventuele moeilijkheden in de kiem gesmoord. Ook hier echter was men nog niet aan het vernielen der tuinen etc. toe. Wat zijn boodschap echter inhield was niet duidelijk, zodat hier evenmin zeker was of hier de koreri-heilstaat werd gepredikt. Andere konor's heb ik niet kunnen achterhalen, doch men bedenke dat mijn speurtochten in deze materie door gebrek aan tijd verre van volledig zijn geweest.

„Mansren Manggundi is nog lang niet dood," schreef ik in 1947. Niet alleen in latere jaren, doch evenzeer reeds voor de komst van Bestuur en Zending was het geloof aan den Biaksen heilbrenger levend. Te Miok Wundi stond tot 1944 een klapperboom, die door Manamaker geplant zou zijn en die de bijzondere zorg genoot van de bewoners van het eiland. De boom had bladeren als van de pinang, terwijl de stam tot ver in de grond doordrong, zodat men zelfs bij diep graven nog niet op de wortels stootte. In 1944 viel de boom als slachtoffer van een bulldozer der U. S. Navy.

De Mansren beweging is, naar het mij voorkomt, niet alleen een religieuse beweging, waar godsdienstige, eschatologische en chiliastische elementen samengeweven zijn tot een heilsleer. Primair is zij een uiting van een volk om uit de levensnood te geraken. Het zijn pogingen van een volk om zich langs bepaalde weg een nieuwe levensbasis te vinden te midden van de als gevolg van de van buiten of boven opgelegde pressie, drastisch veranderde levensomstandigheden.

Bewegingen als de Biakse Mansren zijn psychologische reacties van een volk, tegen wat Keesing (l. l. p. 77) zo typerend noemde „cultural inadequacy", het culturele vacuum, ontstaan als gevolg van de nieuwe cultuur door nieuwe gezagsdragers gebracht.

Bewegingen als deze in principe gelijk, doch in hun uitingen varierend, vindt men over de gehele wereld verspreid. Zij zijn niet alleen beperkt tot de z.g. primitieve volken — „they arise from the fertile soil of transitional periods equally in Occident and Orient" [1]).

Dergelijke reacties kunnen hoofdzakelijk autochtoon zijn, zonder veel menging met non-autochtone elementen, uit de nieuwe cultuur en godsdienst dan wel een syncretistisch geheel vormen van oude adatelementen als basis, met niet autochtone elementen daaraan toegevoegd, waarbij in gebieden, waar Zending en Missie werkten veel theologische en rituele elementen uit het Christendom werden overgenomen.

---

[1]) Keesing l. l. p. 78.

Onder de eerste groep vallen o.a. de Njulie beweging van Z. O. Borneo, de Daeng Pabara-beweging van Zuid-Celebes, de „Vailala-madness" en de „taro cult" uit Australisch Nieuw-Guinea, de Luveniwai van Fiji, de „Ghost dance" van de Sioux Indianen uit W. Dakota (U. S. A.). Lowie [1]) schrijft over deze laatsten, ondergebracht in de Tetonreservaten van Z. Dakota: „The Indians are hoping to be reestablished as supreme ruler of the country. Their white oppressors are to be overwhelmed — smothered by a terrific landslide or destroyed by whirlwinds; their firearms will be powerless against the Teton, whose painted shirts render them invulnerable. The spirits of all the dead Indians are returning to reinhabit the earth and are driving immense herds of buffalo before them". Omtrent de reden van de moeilijkheden in 1890 schrijft Lowie verder: „In 1870 they were still able to subsist in large measure on the products of the chase; by 1889 the virtual extinction of the buffalo had reduced them and neighboring tribes to a precarious economic existence. But the Teton were worse off than other Plains Indians because of a variety of special conditions. Not only had they lost their favorite game animal, but for two successive years they had suffered a failure of crops, had seen their livestock depleted by disease. and their Government rations materially reduced, so that they were literally threatened with starvation. Add to this a series of epidemics that wrought havoc in their midst, the chafing of a nation of warriors under the encroachments of whites, the recollection of recent conflicts with the Government and of various grievances against their official guardians; and the intense emotional stress predisposing a people to yearn for deliverance from their ills amply accounted for. In 1870 all these conditions were either lacking or much less acute, and the soil was therefore but indifferently prepared for the reception of a Messianic faith" (p. 194).

Deze min of meer zuiver autochtone bewegingen als hier boven genoemd kunnen soms dusdanig potent zijn, dat zij zich zelfs richten tegen de eigen autochtone cultuur en drastisch ingrijpen in de eigen zuivere adat. Bij het hoogtepunt van de Vailala-madness in 1920-21 werden de bijzonder belangrijke sacrale voorwerpen als de bromhouten (bullroarers), maskers e.d. vernietigd, werden de oude sacrale huizen neergehaald en volgens een nieuw plan opgebouwd; de afzondering van jongelingen voor de initiatie en het rouwceremonieel werden afgeschaft.

---

[1]) *Primitive religion*, p. 189.

Tot de tweede categorie behoren de Mansren-beweging, welke veel Christelijke elementen in haar cultus overnam; de Ratu Adil beweging van Java, die Islamitische elementen absorbeerde; het Hau Hau-geloof onder de Maoris; de Te Whiti beweging, welks aanhangers geloofden dat de Maoris de tien verloren stammen van Israel waren; de Rua-beweging, de Ratana-kerk onder de Maoris. Hawai had zijn Hoomana Naauao, een soort Hawai's Christian Science en de Ke Akua Ola, de kerk van de levende God. De Tuka-beweging van 1873 in Fiji stond onder een leider, die Jehovah en Jezus Christus als zijn voorouders beschouwde. Het ritueel en de organisatie had een sterk militaire inslag [1]). De Peyote-cultus van de beneden Rio Grande (U. S. A.) en Mexico verbindt aan de aanbidding van de peyote, een kleine cactus-plant Christelijke elementen als Bijbellezing, puriteinse ethiek, getuigenis afleggen [2]).

Dergelijke bewegingen, hoewel soms een sterk religieus syncretistische inslag vertonend, zijn naar het mij voorkomt, zuiver psychologische reacties op bestaande toestanden, waarbij men dan naar bovennatuurlijke krachten grijpt, hetzij uit eigen godsdienst hetzij deze versterkt met elementen uit de niet autochtone religie, die men leerde kennen, om uitkomst in de nood en verlossing te brengen. De Arapaho en Cheyenne-Indianen, wetende dat hun pijlen en boog machteloos zijn tegen de donderbussen der bleekgezichten, rebelleren niet tegen de blanke indringers, maar laten de vernietiging van de blanken over aan bovennatuurlijke krachten. De Teton Indianen daarentegen kwamen in 1890 in opstand tegen de nieuwe machthebbers en dachten zich daarbij gesteund door bovennatuurlijke krachten, de geesten der voorouders, waarmede zij via de „Ghost dance" in contact kwamen. „But in order to see the spirits and bring them back for good, and to destroy the enemy, it is necessary to dance the Ghost Dance and to discard the gewgaws and trappings of the white man", schrijft Lowie (l. l. p. 190). Waar dergelijke bewegingen m. i. niet anders zijn dan de reacties op bestaande toestanden, door het volk in quaestie a. h. w. als een panacée worden gezien tegen de culturele en economische noden en tekortkomingen, is er in wezen geen verschil tussen deze mystieke en religieuse culten en de agressieve bewegingen, waarbij meer het politieke karakter op de voorgrond treedt. Van psychologisch standpunt beschouwd zijn dergelijke bewegingen gelijk.

---

[1]) Keesing, *The South Seas in the modern World*, p. 237.

[2]) Lowie, *Primitive religion*, p. 200-4.

Na deze vergelijking met dergelijke reacties in andere gebieden, willen wij thans terugkeren naar de Biaks Numfoorse Mansren-cultus. Evenals Lowie bij de Sioux van de Tetonreservaten aantoonde, dat slechts historische reconstructie een adequate verklaring kan geven van de „Ghost Dance" evenzo zullen wij om tot een goed begrip van de Mansren-beweging te kunnen geraken, moeten trachten om de Mansren-beweging historisch te verklaren. Het is derhalve jammer, dat ik niet de beschikking heb over de oudste publicaties over de Mansren-beweging, die ik meen, van de hand van de beide Van Hasselt's zijn. Zij zijn in dit verband speciaal van belang ter vergelijking van de manifestaties der beweging in vroegere jaren en nu. Gelukkig echter vinden we in de literatuur over dergelijke bewegingen in andere delen der wereld een aanwijzing langs welke lijnen de Mansren beweging te Biak zich kan hebben ontwikkeld.

De basis voor de Mansren-gedachte vinden we in de legende van Mansren Manggundi, welke aan het slot verhaalt, dat de Wonderdoener van Numfoor wegtrekt. Volgens de optekenaars vermeldt de legende, dat Manamaker eens weer zal terugkeren en de Koreri-heilstaat dan een aanvang neemt. Het is in het geheel niet onmogelijk — uiteraard blijft dit hypothetisch — dat oorspronkelijk de legende geen wederkeer van Mansren Manggundi vermeldde, doch deze gedachte zich eerst later als eschatologisch element ontwikkelde. Ik grond deze hypothese op het feit, dat enkele informanten mij niet met zekerheid wisten mede te delen, of de legende zelf ook de wederkomst van de Mansren Koreri vermeldde. Volgens hen zouden de mensen het ervan gemaakt hebben, „Orang bikin begitu sadja". Volgens hen zou Mansren Manggundi zelf nimmer verkondigd hebben eens te zullen terugkeren. Ik acht het inderdaad niet onmogelijk, dat deze bijgedachte er eerst in de loop der historie bijgekomen is. Indien we de legende lezen, is er ook weinig reden voor de miskende Mansren Manggundi om terug te keren. Als Mansren Kaskado [1]) is hij een uitgestotene; uit vrees voor de toorn van de geesten der voorouders, toen Konori den ouden grijsaard als diens vader aanwees, verliet de bevolking Meok Wundi, aldus Manamaker, Insoraki en hun kind alleen achterlatend; op Numfoor blijkt het wantrouwen

[1]) Titels voor de heilbrengers zijn Mansren Manggundi, Mansren Koreri, Mansren Kaskado. Merkwaardig is de titel „Mansren Korere" (niet koreri) voor den Sultan van Tidore. Het woord Korere vond ik niet in Van Hasselt's woordenlijst

tegen hem zo groot te zijn, dat hij wegtrekt en daarmede uit de Biakse legende verdwijnt.

Het zou uiteraard – vooropgesteld dat mijn hypothese juist is — thans onmogelijk zijn vast te stellen wanneer het nieuwe element van de wederkeer van Mansren Manggundi werd geïntroduceerd. Nog belangwekkender evenwel wat de reden hiervan was, de reden, dat men een heilsleer ontwikkelde, die in een bepaalde door het volk gevoelde behoefte moest voorzien. Welke was deze behoefte? De studie van Messiasculten in andere gebieden toont aan, dat daar waar de clash van de oude en nieuwe cultuur te brekend is geweest, de ontstane veranderingen te drastisch zijn gebleken, waar decepties op religieus politiek terrein zich doen gevoelen, aldus een vruchtbare bodem gelegd werd voor Messias-verwachtingen. Hierbij werden dan bij bestaande culten nieuwe eschatologische en chiliastische elementen gevoegd. De ontwikkeling van de Ghost Dance bij de Indianen van de Tetonreservaten geeft ons hier een sprekend voorbeeld [1]). Toen omstreeks 1890 door de komst der blanken de bison als economisch bestaansmiddel practisch geheel uitgeroeid was en deze Indianen als gevolg hiervan en mede door misoogsten een zeer precair bestaan hadden, ontwikkelde de oude Indiaanse eschatologie zich overeenkomstig deze historische feiten. Drie nieuwe elementen treden in deze tijd bij de Ghost Dance dezer stammen naar voren: de terugkeer van de bison, de terugkeer der Doden en de destructie der blanke vijanden.

Ook het Messianisme van het Oude Israel zit vast aan allerlei historische gegevens. In Oud Israel werd het Nieuwjaarsfeest opgevat als de troonsbestijging van Jahve; het zou de vernieuwing van het verbond en tegelijk het bewerken van het heil voor het nieuwe jaar zijn [2]). Wat niet in het nieuwe jaar tot stand kwam, bleef men verwachten voor de toekomst en zo ontstond de eschatologie. Door het falen van Israel's koningen verrees voor Israel's ogen het beeld van den idealen koning, den Messias.

Door bepaalde historische gebeurtenissen ontstaan veelal nieuwe eschatologische elementen. De opstanding der doden bijv. vindt men nog niet in de oudste boeken van het Oude Testament; het is een nieuw element na de ballingschap ontstaan.

Veelal worden bepaalde historische feiten zodanig eschatologisch geinterpreteerd, dat daardoor de historische gebondenheid volkomen

---

1) Lowie l. l. p. 188 sqq.

2) H. Th. Obbink en A. M. Brouwer, *Inleiding tot den Bijbel*, p. 97.

doorbroken wordt en aldus nieuwe chiliastische en eschatologische elementen hun intrede doen. Obbink (l. l. p. 102) schrijft in dit verband b. v. over Jes. 7 : 10-26 : „En dat wat hier in eerste instantie bedoeld is als een verlossing van vijanden, die Achaz bedreigen, levert straks weer de kleuren voor de profetie van den toekomstigen wereldheiland, waarbij alle tijdelijke grenzen doorbroken zijn". Niet alleen de gehele wereld doch de gehele kosmos wordt erin betrokken; de oude wereld en de oude hemel zullen vervallen en plaats maken voor een nieuwe.

Wij hebben met deze korte uiteenzetting willen aantonen, dat dergelijke Messias-culten, slechts door deze in bepaald historisch verband te beschouwen een adequate verklaring kunnen opleveren. Ongetwijfeld zal dit ook met de Biaks Numfoorse Mansren beweging het geval zijn. Hierbij stuiten we dan op de grote moeilijkheid, dat ons, behalve over de recente opstand van 1942/43, historisch bitter weinig bekend is, althans mij practisch geen materiaal ter beschikking staat, waaruit men de diverse elementen in de huidige vorm van de Mansren beweging zou kunnen verklaren.

Toch willen wij een schuchtere poging wagen.

Zoals ik boven reeds uiteenzette, ben ik van mening, dat de oorspronkelijke legende geen wederkeer van den Mansren Manggundi inhield, doch dat deze gedachte zich eerst later als eschatologisch element ontwikkelde.

Bijbelse en andere Messias-culten bewijzen, dat door bepaalde historische gebeurtenissen van ingrijpend belang dergelijke culten ontstaan kunnen. Lowie (l. l. p. 251) geeft als reden van het ontstaan van dergelijke culten in Z. Afrika het plotselinge contact met niet autochtonen. „The sudden contact of an aboriginal and a Caucasian population in South Africa produced results there roughly comparable to the Messiah cults of North American Indians". Bij de Indianen was de reden de komst der blanken en de daarmee gepaard gaande uitroeiing van de bison.

Het is voor ons, waar historisch materiaal ontbreekt, uiteraard niet meer na te gaan, wanneer en waarom de Mansren gedachte ontstond. Waar de oude Van Hasselt reeds de Mansren-cultus beschrijft, kan de komst der blanken dus geen reden zijn geweest. Eerst in 1858 vestigt de U. Z. V. zich op Mansinam en veel later in 1898 pas wordt Manokwari gesticht. Het contact der Biakkers en Numforezen met de Nederlandse cultuur kan niet anders dan slechts zeer oppervlakkig zijn geweest. Het contact van Tidore met deze

eilanden is evenmin intensief geweest, terwijl evenmin de invloed van de Radja Empat diep heeft ingegrepen in de Biakse maatschappij, althans voor zover ons bekend is. Toch ware niet uit het oog te verliezen, dat het leveren van de jaarlijkse schattingen door Biakse hoofden aan de Tidorese vazallen in de Radja Empat-groep toch als iets drukkend door de Biakkers en Numforezen werd gevoeld. De bevolking zelf ontving voor dergelijke schattingen geen tegenprestaties; slechts de enkele hoofden genoten het privilegie van bepaalde Tidorese titels te mogen voeren. Indien een dergelijke toestand maar lang genoeg voortduurt — in het geval in quaestie kan het eeuwen zijn geweest — bestaat de mogelijkheid zich voor deze gebondenheid een uitweg te zoeken. Wij hebben bovendien in aanmerking te nemen, dat voor het Biaks Numfoorse volk een dergelijke toestand van gebondenheid iets onbekends was. De legende van Fakok en Pasref laat ons de Biakkers zien als de grote veroveraars, een geheel ander beeld dan de latere aan Tidore schatting betalende ondergeschikte hoofden. Zou deze situatie haar invloed hebben gehad op het ontstaan van de Mansren gedachte? Zoals we hierboven immers zagen verrees door het falen van Israel's koningen voor de Israelieten het beeld van den idealen koning en Verlosser, den Messias.

In de loop der jaren zijn diverse elementen uit de nieuwe cultuur door de Mansrencultus geabsorbeerd. Het zijn niet slechts religieuse elementen, doch evenzeer politieke, militaire en economische. Het is derhalve verkeerd de Mansren-beweging ook alleen als een syncretistisch adventisme te zien.

Dat zovele bestanddelen uit het Christendom in de Mansren-cultus zijn overgenomen is vanzelfsprekend, waar de Zending zulk een voorname plaats in het Biaks leven innam. Het zal evenzeer duidelijk zijn dat de Mansren-cultus van voor 1908 geen of nog zeer weinig elementen uit het Christendom had overgenomen. Voor de komst van de Zending zal de Biakse Mansren-cultus wel hoofdzakelijk een autochtoon karakter hebben gedragen en weinig syncretistisch zijn geweest of het zou moeten zijn dat Islamitische elementen uit de Tidorese tijd zijn overgenomen. Dit laatste, indien misschien voordien aanwezig geweest, is nu echter geheel verdrongen door bestanddelen, uit het Christendom overgenomen.

Van de talloze aan het Christendom ontleende elementen willen wij slechts enkele noemen, zoals e. e. a. door de opstand van 1942/43 is bekend geworden.

De Bijbelteksten werden uitgelegd in de geest van de koreri-boodschap. Ook psalmen en gezangen werden gezongen, doch de woorden en strekking hielden de koreri-boodschap in. Een der leiders Stefan Dawan, die de titel van Allah (of verbasterd Ara) Supiori droeg, verkondigde dat hij met zijn vrouw Theodora reeds ten hemel was verrezen en voor God's troon was verschenen. Jezus zou een kind van Theodora zijn.

Het mana uit de hemel zal het voedsel leveren in de koreri-heilstaat. Tuinen worden derhalve vernield. Varkens geslacht. Ook bij de Messiasculten een bekend verschijnsel. De Bantu negers b. v. slachten hun koeien en stopten zich vol met het vlees (Lowie, p. 252). Zij, die dit niet doen, zullen niet de zegeningen van de koreri-staat deelachtig worden, doch moeten dan werken en tuinen aanleggen voor hun dagelijks brood. Er zal voldoende mana uit de hemel vallen, wanneer er maar genoeg „wor" gedanst en gezongen wordt. In de Bijbel zal het komende godsrijk een algehele vernieuwing van hemel en aarde brengen. De Mansren-cultus betrekt hier nog niet de kosmos in, doch de koreri zal niet slechts vernieuwing brengen doch ook een algehele ommekeer. Dit behoeft echter niet speciaal op ontlening aan het Christendom te duiden. De Papoea wordt blank; de blanke een Papoea; de slaaf zal heer en heerser zijn en de vroegere heerser slaaf. Zeedieren zullen landdieren worden en omgekeerd. De kladi, petatas en kasbi zullen als vruchten aan de bomen groeien, terwijl de klapper en andere vruchtbomen als knolgewassen zullen groeien. Zieken zullen genezen. Het eeuwig leven en de opstanding der doden in de koreri-staat zijn misschien eveneens aan het Christendom ontleend. [1]).

Het praten in verschillende tongen wordt diverse keren vermeld. Ook van andere Messiasculten is dit bekend (vgl. Lowie, p. 254). De titels uit de jongste Mansren-opstand zijn voor een groot deel ontleend aan het Christendom of de Zending: Radja Damai (Vredevorst), Damai (Vrede), Malaekat (Engel), Mansren (de Heere), Guru, Radja Masi (Doopvorst). Het bouwen van de prauw of vlotten om zich in te schepen op het grote hemelschip, dat op de wateren van de zondvloed zal komen aandrijven, kan op Bijbelse invloed wijzen. P. Rani, het hoofdkwartier van de leiders, werd „Judea" genoemd; P. Insubabi heette Gadara, bijbelse namen. Er zijn speciale

---

[1]) Bij de Ghost Dance is de terugkeer der vooroudergeesten een der meest op de voorgrond tredende kenmerken (Lowie, p. 198).

personen belast met de verspreiding van de agama baru terwijl anderen zorg dragen dat niets aan de nieuwe leer in de weg wordt gelegd door in het geheim na te gaan wie niet medewerken en deze te arresteren. De religieuse leiders hebben macht om doden op te wekken.

Behalve religieuse elementen vormen de politieke en militaire factoren een even belangrijk deel van de Mansren-cultus, die naar mijn gevoelen meer nog het karakter draagt van een religieus nationalisme. Een voorbeeld ten bewijze van het belang van historische reconstructie voor het verklaren van verschijnselen, welke anders onverklaarbaar zijn, is wel de uitbreiding die tijdens de jaren 1942/43 de Mansren Manggundi legende kreeg. Mansren Manggundi, welke dan na zijn vertrek uit Numfoor naar Nederland zou zijn getrokken, zou volgens de versie van 1942 via Duitsland en Japan terugkeren naar Biak. Bij de *wor* werd bezongen, dat het wegtrekken van Manamarmaker uit Nederland de reden was, dat de Hollanders de oorlog verloren.

Behalve uiteraard de komende komst van de Mansren bezingt de *wor* zeer sterk de liefde van de Papoea voor Nieuw-Guinea. „Ja swar au, ja swar i naba sjadi faro Papua e sup Papua".

Het rijk der Papoea's zal zijn gezag doen gelden tot P. Gebe in het Westen toe. We herinneren er aan, dat de veroveringen van Fakok Pasref zich tot Gebe uitstrekten. De bandera Wamuren (= Oosten) is de vlag van het Papoease rijk: blauw – wit – rood, de omgekeerde Nederlandse vlag. In de koreri-staat is alles immers het omgekeerde van de huidige toestand. De Nederlandse driekleur is in feite niet onze vlag, doch de Papoea-vlag, hetgeen de Nederlanders steeds voor de Papoea's verborgen hebben gehouden. Stefanus Simopiaref zal den keizer van Japan verzoeken deze vlag als officiele vlag van het Papoea-rijk te erkennen. Het Oosten in dit verband kan verklaard worden door het feit, dat de Biakkers zich hun afstamming uit Tabi of Bagaiserwar, gebieden in het Oosten (tussen Mamberamo-monding en Hollandia) denken. Mansren Manggundi moet uit het Oosten komen. Feuilletau de Bruyn (l. l. p. 73) vermeldde reeds, dat toen in 1910 de expeditie Franssen Herderschee haar exploratietocht langs de Mamberamo maakte, zich onder de Biakkers het gerucht verspreidde, dat de kompenie er op uit toog om Manggundi te zoeken, die zich ergens aan de bovenloop der rivier moest ophouden.

De omgekeerde Nederlandse vlag was niet de enige vlag, die men voerde. De diverse groepen op het eiland hadden dikwijls behalve

hun eigen organisatie ook nog eigen vlaggen, die men fantaseerde. Deze groepen, welke een zeer militant karakter bezaten, stonden dikwijls min of meer los van elkaar. Hoewel Angganita Manufandu en Stephanus Simopiaref wel werden beschouwd als de algemene leiders met het hoofdkwartier op P. Rani, leidden de diverse groepen op het eiland een soms vrij zelfstandig bestaan, waarbij dikwijls weinig sprake was van disciplinaire ondergeschiktheid aan de leiders op P. Rani. Stefan Dawan, leider van de groep te Njambarai, die zich uitroept tot „Allah Supiori" en verklaart dat zijn vrouw Christus' moeder is, haalt zich hiermede het ongenoegen van andere leiders op de hals. Het platbranden van Bosnik onder leiding van de volgelingen van Korinus Boseren, leider van de groep te Wopes is blijkbaar geheel op eigen verantwoording, zonder toestemming van de leiders op P. Rani geschied, welke laatsten immers het nabijgelegen Korido ongemoeid lieten. Stephanus Simopiaref, Radja Damai, had concurrentie van anderen, die zich eveneens deze titel aanmatigden als b. v. Jan Simopiaref, de leider van Manswam en Korinus Boseren, de leider te Wopes.

Het wereldse rijk had in iedere kampong zijn radja met zijn kantoor en staf. Volgens de geruchten, die toen de ronde deden had iedere radja ook zijn radio. Onder de wereldse titels, die de leiders hebben, vinden we „Bestuur", Radja Amerika, Wilhelmina. Deze laatste titel voerden Angganita Manufandu en Theodora, Stefan Dawan's echtgenote. De titel „Bintang Siang" grijpt terug naar de Mansrenlegende. De morgenster (Kumeseri of Sampari) was het immers, die Manarmakerdi zijn tovergaven schonk.

Vele kamponghoofden verscheurden hun dienstkleren om er tjawats van te maken.

Het Papoea rijk heeft zijn eigen leger, eigenlijk meer afzonderlijke troepen van de diverse leiders over het gehele eiland verspreid. Er zijn generaals, groot-officieren, officieren en minderen, welke laatsten „leerlingen" worden genoemd. Dikwijls heeft men eigen gemaakte uniformen. Wellicht uit de Islamitische wereld werd het gebruik van hoofddoeken in die jaren overgenomen. Het leger is bewapend met parangs en houten geweren, die wanneer de Mansren zou arriveren in echte vuurwapens zouden veranderen. Jan Simopiaref richt te Manswam een grote benteng op, waar de duizenden de komst van de Mansren afwachten. Voor de kogels der Westerlingen behoeft men niet bevreesd te zijn, immers de *war kabal* (onkwetsbaarheidswater) maakt de mensen die het dronken en zich er mee insmeerden

onkwetsbaar, zolang men zich maar aan bepaalde verbodsregels hield [1]).

Het is verboden varkensvlees, garnalen, labu of dahun labu te eten; ook mag men niet met zeewater in aanraking komen op straffe van zijn onkwetsbaarheid te verliezen. De kogels der vijanden zouden aldus wanneer zij tegen het lichaam kwamen in water uiteenspatten. Ook bij andere volken kennen wij dit gegeven. Makanna, de leider der Bantu negers, die in 1818 de aanval op Graham's Town leidde verklaarde dat „supernatural aid would turn the hailstorm of British firearms into water" (Lowie, p. 252). Er zijn speciale personen belast met de bereiding van de „war kabal"; niet iedereen is de kunst machtig.

Ook economisch moet het Papoea-rijk krachtig zijn. De tweede wereldoorlog bracht de Papoea veel meer dan voorheen in kennis met vliegtuigen. De kali Ruar nabij Paray zou bij de komst van de Mansren veranderen in een fabriek die oorlogsvliegtuigen zou produceren. Stefan Dawan, „Allah Supiori", verklaarde zich „turunan Tjina", opdat hij en zijn familie straks in de koreri-staat zouden veranderen in Chinezen en dan gelijk de Chinese handelaren bezitter zou worden van moderne goederen. Het Bestuur en de Chinezen hadden tot dusverre deze „barang modern" voor de Papoea's verborgen gehouden en de Papoea's met goedkoop spul en falsificaties bedrogen. Zo zal dus in de koreri-staat ook de Papoea de moderne goederen niet ontberen.

Voor een sterke economische positie is het nodig, dat de Papoea meer talen kent. Zo zijn er guru's bahasa, die straks in het koreri-rijk de Papoea's talen zullen doceren: Nederlands, Engels, Chinees. Tijdens de periode van de opstand bestond een groot gebrek aan voedsel, doch speciaal aangewezen personen zorgden ervoor, dat de diverse kampongs geregeld voedsel leverden aan de leiders en het leger. Vooral Kurudu leverde veel sago aan Biak.

Wij hebben hierboven een korte beschrijving gegeven van de manifestaties van de Mansren-beweging.

Een belangrijk vraagpunt is waarom periodiek de Mansren-gedachte steeds weer opkomt.

Misschien vinden we, hoe paradoxaal het ook klinken moge, deels reeds de beantwoording ervan in het stellen van de vraag waarom

---

[1]) Vgl. het gebruik van de „painted shirts" bij de Indianen, welke hen onkwetsbaar maakten voor vuurwapens (Lowie, l. l. p. 189).

het juist de Biakkers zijn, die zich op dit gebied zulk een twijfelachtige naam hebben verworven. Zeker vindt dit niet alleen zijn reden in het bestaan van de Mansren-legende. Ongetwijfeld zullen ook andere Papoea stammen hun Messias-verwachtingen bezitten, althans legenden bezitten die dergelijke elementen, misschien gecamoufleerd dan wel op de achtergrond gedrongen, bevatten. Onder de Migani's rond de Wisselmeren houdt de legende van Situgumina dergelijke elementen in. Ook hier trekt, gelijk Mansren Manggundi, Situgumina weg naar de blanken, in wier land daarom thans de kauri-schelpen voorkomen. Ook Mansren Manggundi bracht immers door zich in Nederland te vestigen het Nederlandse volk rijkdom en macht.

Onder de Migani's is echter geen of beter nòg geen „Mansren-beweging". Er is daar *nu* nog geen reden voor.

Met dit laatste hebben we de kern van alle Messiasverwachtingen genoemd. Er moet een *reden* zijn voor dergelijke chiliastische verwachtingen met als gevolg de periodieke explosies.

De studie van dergelijke bewegingen onder andere volken doet ons dergelijke uitbarstingen zien als een psychologisch verschijnsel, als een manifestatie van een volk in nood, dat zich aldus temidden van drastisch veranderde tradities een nieuwe levensbasis tracht te vormen. Keesing (l. l. p. 77) noemt het een „authoritarian way of salvation amid the uncertainties of modern experience". Het is een breakdown van de oude cultuur, welke zich tegen het nieuwe verzet. Bewegingen als deze onder de Indianen, na de komst der blanken, zijn hier een duidelijk bewijs van. Ook onder de Biakkers en Numforezen is dit het geval. Zoals ik hierboven reeds constateerde, heb ik bij gesprekken met de oude Biakkers dikwijls het idee gehad te spreken met mensen, die met zichzelf in oorlog waren. In Biak (d. w. z. het gebied van de Onderafdeling Biak) hebben in slechts enkele decennia (1908 Zending; 1913 Bestuur) Zending en Bestuur dermate grote veranderingen tot stand gebracht, dat de Biakkers-Numforezen thans het meest Westers ontwikkelde en georienteerde Papoea-volk in Ned. Nieuw-Guinea zijn. Bestuur, Westers school-onderwijs, Evangelisatie-werk hebben sinds 1908-1913 als nergens anders in Nieuw-Guinea een zo geweldige ommekeer in de oude sociale verhoudingen en culturele waarden van een primitief volk teweeg gebracht. De clash tussen de oude en nieuwe cultuur, die de oude verhoudingen vervormde en de groepsintegriteit bedreigde, moet te brekend, te extreem zijn geweest, als gevolg waarvan het periodiek tot uitbarstingen kwam. In dit licht dient ook een

uitlating van een Kepala kampong aan een goeroe : „Guru² terlalu paksa djuma'at ; djadi lain mati supaja guru² bertobat" beschouwd worden.

Het is evenzeer een botsing tussen de oude en jongere generaties. Onder de nieuwe verhoudingen weten de ouderen geen plaats voor zich in de nieuwe maatschappij. Het schisma tussen de oudere en jongere generaties wordt steeds groter.

Deze verstoring van het evenwicht in de maatschappij kan tweeërlei reacties ten gevolge hebben òf explosies in de vorm van Messias-verwachtingen òf het wegkwijnen van het volk en het daarmee samenhangende depopulatie-probleem. In Biak hebben we met het eerste te doen : de reactie in de vorm van de Mansren-cultus. Van „a state of helplessness and hopelessness, which has contributed as much as any other factor to the decline of the population", zoals Rivers [1]) het noemde is in Biak geen sprake. De Mansren-opstanden zijn derhalve ook altijd uitgegaan van de oudere generatie, van hen die hun oude posities en privileges aan jongeren moesten prijsgeven en welke in het nieuwe bestel geen of nog geen plaats wisten in te nemen. Het is de reactie op een toestand van moreel disequilibrium, op het hopeloze culturele vacuum door de nieuwe cultuur gebracht.

De Mansren-beweging is m. i. dan ook veel meer een zelfbewust cultureel Papoes nationalisme dan een godsdienst. Aardse middelen zijn machteloos in het verzet tegen de nieuwe cultuur.

De Biakker grijpt derhalve in deze strijd om zich een nieuwe meer stabiele levensbasis te vormen, evenals de Indianen dit deden, naar bovennatuurlijke middelen, waardoor de beweging een religieus mystiek karakter verkrijgt. Hoe extreem zich de uitingen mogen manifesteren, hoe naïef men zich ook dikwijls de oplossing denkt, de Mansren-beweging voldoet aan een op bepaalde tijden door de Biakkers gevoelde behoefte aan vastere levensnormen.

Hoewel het door het gebrek aan voldoende kennis van de Biakse adat moeilijk is vast te stellen, welke maatregelen van Bestuur, Onderwijs en Zending te brekend voor de oude vormen zijn geweest, welke veranderingen te drastisch zijn geweest, kunnen wij, wanneer we de door Feuilletau de Bruyn in 1916 beschreven adat vergelijken met de huidige nog bestaande adat, toch makkelijk constateren hoe geweldig de ommekeer sindsdien is geweest. Van de oude Biakse adat is practisch niets meer over !

---

[1]) W. H. R. Rivers, *Essays on the depopulation of Melanesia.*

In deze zin bedoelde ik het, toen ik hierboven schreef dat aan de Wisselmeren nog geen „Mansren-beweging" is. Nog niet! De legende van Situgumina onder de Miganis houdt echter alle elementen voor een Messias-verwachting in. Indien Bestuur, Zending en Missie op den duur de domper op te veel levensinteressen van de Migani's zetten, te drastisch veranderingen doorvoeren en adaptatie niet geleidelijk kan plaats vinden, bestaat m. i. inderdaad het gevaar, dat men in wanhoop zal teruggrijpen naar de mystieke elementen in de oude legende. In de oorlogsjaren maakte ik van deze elementen in de Situgumina legende dankbaar gebruik om aan vers vlees (varkens) voor de troep te komen. En met zeer veel succes! Een teken, dat ook Situgumina nog leeft onder de Migani's [1]).

Waar de Mansren-beweging dus in wezen een reactie is op bestaande toestanden, is hiermede meteen verklaard, waarom vroegere Mansren-opstanden het explosieve en alles meeslepende eruptieve karakter misten van latere opstanden als bijv. in 1942/43. Immers b.v. in Manggimomi's tijd (1911) was de oude cultuur nog niet zo vervormd als dertig jaar later in 1942 en behòèfde de reactie derhalve ook niet zo fel te zijn. Het verzet tegen de nieuwe cultuur en alles wat niet autochtoon was kòn in 1911 derhalve ook niet zo'n extreem karakter dragen als in 1942.

Voor Bestuur en Zending op Biak is enig inzicht in het Mansrenprobleem van direct belang. Slechts tegen de achtergrond van het Mansren-geloof zijn vele moeilijkheden bij het werken onder Biakkers verklaarbaar.

Het onderzoek, dat ik verrichtte tussen de normale drukke bestuurswerkzaamheden door, kon door de tijd, die het anders zou vergen, niet meer dan orienterend zijn. Verder onderzoek en studie van het Mansren-probleem is derhalve van meer dan slechts academisch belang.

---

[1]) Lloyd Rhys, *Jungle Pimpernel*, p. 184 sqq.

Bijdrage tot de kennis van het Toaliaan op Zuid-Celebes

door

Dr C. J. H. FRANSSEN

Inleiding

Door een gelukkige samenloop van omstandigheden ontdekte ik begin 1948 een „kjökkenmödding" in een abri sous rôche nabij Bantimurung, het bekende natuurmonument van Zuid-Celebes. Een min of meer oriënterend onderzoek bracht aan het licht, dat ter plaatse een jong palaeolitisch volk van de Toaliaan-cultuur heeft geleefd, dat behalve voedselresten (schelpen en beenderen) tal van werktuigen heeft achtergelaten.

De betreffende abri wordt door de bevolking Liang Lampoa genoemd; ze is gelegen tussen kilometer 39 en 40 aan de weg van Maros naar Bantimurung vlak bij de schietbaan van de politie.

De schelpenheuvel van de Liang Lampoa is grotendeels bedekt met een laagje aarde. Slechts op plaatsen, waar de aarde is afgespoeld, is de compacte massa schelpen zichtbaar. De afmetingen van de kjökkenmödding werden niet vastgesteld, omdat zulks veel graafwerk zou vereisen. Een meer gedetailleerd onderzoek kan beter door de Oudheidkundige Dienst worden ingesteld.

De gevonden schelpen werden met grote welwillendheid op naam gebracht door Mevr. W. S. S. van der Feen - van Benthem Jutting te Amsterdam en de zoogdierresten door Dr D. A. Hooyer te Leiden. Veel dank ben ik eveneens verschuldigd aan Dr J. H. Druif voor de mij verstrekte gegevens over de geologie van het kalksteengebied van Bantimurung.

De verzamelde werktuigen werden grotendeels gezonden naar het Museum van het Koninklijk Bataviaasch Genootschap te Batavia.

Kalksteengebied van Bantimurung

Volgens Dr Druif komt de geologie van het terrein in het kort op het volgende neer. In het begin van het tertiair, misschien zelfs al

tegen het einde van het Mesozoicum, is er een dalende tendens geweest, tengevolge waarvan zich in zee zware banken van kalksteen hebben kunnen vormen. Dit proces is vermoedelijk doorgegaan tot het Boven Tertiair (Mio-Plioceen?); precies is dat evenwel niet aan te geven. Daarna is er een vrij plotselinge heffing ingetreden, waardoor de kalken plaatselijk tot 100 m en meer boven de zee zijn gekomen. Het gehele complex ligt horizontaal en wordt door talrijke grote diaklazen doorsneden.

De kalken bevatten op sommige plaatsen kool, welke echter uit economisch oogpunt van geen belang is. De onderste lagen van kalken, waarin Nummuliten en Orthophragminen voorkomen, zijn van Eocenen, de bovenste lagen, die Lepidocyclinen bevatten, van Oud-Neogenen ouderdom. De Piek van Maros is vermoedelijk in het jongste Tertiair, wellicht zelfs in het Onder-Quartair door de kalken heengebroken.

De talrijke abris vormen de oude brandingslijn; deze heeft zich kunnen vormen tijdens een tijdelijke stilstand in het opheffingsproces. Daarna is de rijzing weer in een zeer langzaam tempo doorgegaan. Sommige abris kunnen ook of mede door eroderende werking van het rivierstelsel zijn ontstaan.

De afstand van de in de inleiding genoemde grot tot de zee bedraagt in vogelvlucht ongeveer 25 kilometer. Hoe en wanneer heeft zich de vlakte gevormd tussen de kalkbergen en de tegenwoordige kust? In de eerste plaats heeft er, zoals reeds werd opgemerkt, een langzame rijzing plaats gehad, welke zich heden ten dage nog steeds voortzet. Verder hebben de Piek van Maros, het Lompo Batang-complex en misschien nog verdere ons onbekende eruptie-punten aanleiding gegeven tot tufvorming, doordat er zware asregens in de toenmalige zee zijn neergeslagen en zodoende de zogenaamde kuri-steen hebben gevormd. Deze tuffen behoren nog tot het Boven Tertiair of Onder Quartair of misschien liggen ze zelfs dichter achter ons dan men vermoedt. Tenslotte hebben de rivieren het achterland afgebroken en bedoelde vlakte verder opgevuld met het getransporteerde materiaal. Om kort te zijn hebben de vulkanen van Zuid-Celebes een belangrijk aandeel erin gehad om de langzaam oprijzende zeebodem door gecombineerde eolische en fluviatiele afzettingen boven water te brengen. De tijdsduur, waarin dit proces zich heeft voltrokken, is niet nauwkeurig op te geven.

Volgens Dr Druif kan het verschuiven van de kustlijn over een afstand van 25 km in dit geval maximaal 20.000, minimaal enige duizenden jaren geduurd hebben.

Gevonden dierresten

In de kjökkenmödding werd een ingraving gemaakt ter diepte van 75 tot 100 cm. Daar het onderzoek een zuiver oriënterend karakter droeg, werden de lagen niet in diepten verdeeld.

Schelpen. Hieronder volgen de aangetroffen soorten, gerangschikt volgens de talrijkheid van voorkomen.

1. *Brotia perfecta* (Mousson) is een betrekkelijk kleine puntig toelopende schelp, welke verreweg het talrijkst aanwezig is. In de oudere literatuur staat deze soort te boek onder de geslachtsnaam *Melania* (zie Van Heekeren, 1937, 1938 en 1941). Ze komt heden ten dage o.a. nog veelvuldig voor in de beide meertjes van Bantimurung en in de kleine rivieren. Ze wordt door de bevolking „biri-biri" genoemd en met graagte gegeten.

2. Zeer veelvuldig, doch in mindere mate dan de vorige soort zijn een tweetal *Neritina*-species, namelijk *Neritina pulligera* (L.) en *N. iris* (Mousson). Het zijn typische min of meer ronde schelpen met een afgeplat gedeelte nabij de opening. Daar ik de beide soorten niet van elkander kan onderscheiden, kan ik niet opgeven, welke van de twee in de meerderheid is.

3. Veel overeenkomst met no. 1 vertoont *Thiara crenulata* (Deshayes), doch ze is beduidend groter en de schelp is aan de buitenzijde glad. *Brotia*- en *Thiara* — soorten heetten vroeger tesamen *Melania*.

4. *Batissa violacea* (Lamarck) en *Polymesoda suborbicularis* (V. d. Busch) zijn beide oestervormige schelpdieren.

Polymesoda, waarvan de grottenbewoners gaarne werktuigjes maakten, werd destijds *Cyraena* genoemd.

5. *Hemiplecta rugata* (Martens) is een grote landslak, welke vrij sporadisch werd aangetroffen.

6. Bepaald zeldzaam in de Liang Lampoa is de kleine landslak *Cyclotus fasciatus* (Martens).

Al deze slakken met uitzondering van de beide laatste genoemden (landslakken) zijn *zoetwater-bewoners*. Mevr. van der Feen deelde mij mede, dat *Batissa violacea* en *Polymesoda suborbicularis* slechts een zwakke graad van brakheid verdragen.

7. Tenslotte werden enkele exemplaren gevonden van de volledig marine soort *Arca antiquata* (L.). Deze schelpen worden veelvuldig aangetroffen in de spleten van de kalkrotsen. Het wil schrijver onwaarschijnlijk voorkomen, dat deze schelpen uit zee zijn gehaald om als voedsel te dienen, doch dat ze toevallig ter plaatse terecht zijn gekomen. In het eerste geval hadden ze talrijker moeten zijn.

Alle bovengenoemde schelpen werden eveneens door mij aangetroffen in de nabijheid gelegen Liang Karrassa, Saripa en Kassin, waarvan de beide eerstgenoemden vermaardheid hebben verkregen door de onderzoekingen van Van Heekeren (1938, 1939 en 1941). In de Liang Karrassa waren de beide landslakken veel talrijker dan in de andere drie grotten. De Liang Kassin was opvallend rijk aan *Polymesoda suborbicularis.*

Kort resumerende blijkt dus, dat in de vier grotten geen zeemollusken als voedsel zijn gebruikt. Daaruit moet de conclusie worden getrokken, dat de vlakte tussen de kalkheuvels van Bantimurung en de tegenwoordige kust reeds geheel of althans grotendeels bestond ten tijde dat de grotten bewoond waren. Anders zouden de toenmalige bewoners ook zeeschelpen in groten getale in de kjökkenmödding hebben moeten achtergelaten. Daaruit volgt weer, dat de door Van Heekeren en mij onderzochte culturen in de grotten geen hoge ouderdom kunnen hebben, wat overeenstemt met de opvatting van Dr Druif dat de vlakte zich pas in betrekkelijk jong geologische tijd heeft gevormd.

Aan de mollusken-fauna van de andere grotten op Zuid-Celebes is voor zover bekend, nog weinig aandacht besteed. Wel deelde mij de heer Van Heekeren mede, dat in een grot nabij Pankadjene door hem zeeschelpen waren aangetroffen. Zelf trof ik uitsluitend tal van zeeschelpen aan in een abri sous rôche aan de kust nabij Ara.

Over de soort *Brotia perfecta* wil ik nog het volgende vermelden. De tegenwoordige Indonesische bevolking kookt deze schelpen en slaat er dan het topje af om ze te kunnen uitzuigen. Zonder dat, is uitzuigen in gekookten toestand niet mogelijk. Het merkwaardige echter is, dat van het merendeel der schelpen in de Liang Lampoa het topje niet is afgeslagen. Blijkbaar hebben de toenmalige bewoners een andere methode gehad om de slakken uit de huisjes te krijgen. Of is uitzuigen in rauwe toestand misschien wel mogelijk?

Resten van zoogdieren. — Volgens Dr D. A. Hooyer zijn alle door mij gezonden dierresten afkomstig van het hertzwijn (*Babirussa*) met uitzondering van enige menselijke schedelbeenderen, welke laatste nog door hem worden bestudeerd. De in de nabijheid gelegen Liang Karrassa is veel rijker aan zoogdierresten, want Van Heekeren (1938) vermeldt het Celebes-zwijn, het hertzwijn, de zwarte aap, een groot buideldier en een wilde geit.

Mogelijk kwam het hertzwijn eertijds zo veelvuldig voor in de omgeving van de Liang Lampoa, dat dit dier een gemakkelijke jacht-

buit was en men bijna uitsluitend daarop jacht maakte. Zoals bekend is het hertzwijn thans op Zuid-Celebes uitgestorven.

Het hert bleek ten tijde van de Toaliaan-cultuur op Celebes nog niet aanwezig te zijn. Algemeen wordt trouwens aangenomen, dat dit dier pas in vrij recente tijd op Celebes werd geimporteerd.

Vissen en krabben. — Overblijfselen van vissen werden in de kjökkenmödding niet aangetroffen. In dit verband moge worden opgemerkt, dat de riviertjes nabij Bantimurung, met uitzondering van enige in recente tijd geimporteerde soorten, zeer arm zijn aan vis. Voor de zeevisserij lag de Liang Lampoa te ver van de kust verwijderd.

Wel werd er een fragment van een pantser van een krab gevonden.

Werktuigen

Over de typen werktuigen van de Liang Lampoa valt niet veel nieuws te vertellen; ze komen vrijwel nauwkeurig overeen met die van de Liang Karrassa, welke reeds zijn beschreven door Van Heekeren (1938 en 1941). Ze zijn evenals daar van steen, been en schelp.

De grote hoeveelheden afslag en kernstukken wettigen de conclusie, dat de stenen werktuigen ter plaatse werden gemaakt. Ze zijn slechts éénzijdig bewerkt.

Men werkte vooral met vuursteen (flint), in veel mindere mate met obsidiaan en verder met bruine jaspis, enige sterk gesilicificieerde gesteenten, metamorphe gesteenten o.a. lydiet, en andesietisch materiaal (c. q. sterolitisch). De determinaties werden verricht door Dr J. H. Druif. De obsidiaan is compact, bevat geen luchtbelletjes en vertoont een fraaie schelpvormige breuk. Hij is vermoedelijk afkomstig van de Piek van Maros.

De pijlpunten verdienen een nadere beschouwing. Deze zijn in de Liang Lampoa evenals in de Liang Karrassa ongevleugeld en van een zuiver palaeolitisch type. Van een zaging van de randen is meestal geen sprake; slechts hoogst enkele voorwerpen vertonen een ternauwernood bemerkbare zaging. Iets sterker ontwikkeld is dit kenmerk in de Liang Karrassa (Van Heekeren, 1937) en veel sterker in het oog lopend in de Liang Saripa (Van Heekeren, 1939), waar de pijlpunten bovendien vaak gevleugeld zijn.

De graduele verschillen in zaging wijzen er mijns inziens op dat deze techniek zich geleidelijk aan in het Toaliaan heeft ontwikkeld, al of niet onder invloeden van buitenaf.

Uit deze twee eigenschappen van de pijlpunten (zaging en al of niet gevleugeld zijn) volgt dat de Liang Lampoa de oudste

nederzetting is, daarop volgt de Liang Karrassa en ongetwijfeld het jongst is de Liang Saripa.

De Sarasins maken melding van „zaging" in de grotten van Lamontjong. Blijkbaar behoren de betreffende nederzettingen niet tot de oudste cultuurphase van het Toaliaan.

In dit verband verdienen nog de onderzoekingen van Van Heekeren (1937) in een abris bij Ara vermelding. Daar is de zaging buitengewoon ver ontwikkeld en de gezaagde werktuigjes vormen hier de hoofdschotel in tegenstelling met de grotten van Bantimurung en Lamontjong. Verder hebben de pijlpunten van Ara een meer systematische vorm en tenslotte zijn ze tweezijdig bewerkt.

Onlangs beschreef ik van Java mesjes met een knopvormig aanhangsel (Franssen, 1948). Hetzelfde type werktuig werd in enige exemplaren aangetroffen in de Liang Lampoa. Van Heekeren (1939) beeldt een dergelijk type werktuig af van de Liang Saripa en bericht daarover als volgt: „No 11 lijkt op een holle schraper, terwijl de rechterarm, die zoowel van boven als van onder is geretoucheerd, als boor gebruikt kan zijn". Dit type werktuig is dus behalve van Java thans ook bekend van de zuiver palaeolitische en neolitisch beïnvloede phase van het Toaliaan. Het heeft in Indonesië ongetwijfeld een grote verspreiding gehad. Dr Van der Hoop vestigde mijn aandacht op een werk van Stephen Chauvet (L'île de Paque), waarin dergelijke werktuigen van het Paas-eiland worden afgebeeld.

Tenslotte vermeld ik nog een fraaie grote lanspunt van vuursteen van de Liang Lampoa.

Over de werktuigjes van schelp-materiaal kan ik kort zijn. In de Liang Lampoa gebruikte men als materiaal de schalen van *Polymesoda suborbicularis* en *Batissa violacea*. Men vervaardigde vooral boogvormige schrapers, welke vaak een fraaie retouche te zien geven; verder trof ik driehoekige aan één rand geretoucheerde pijlpuntjes aan. Willems (1939) schreef over dit soort werktuigjes, welke tot dan door de meeste onderzoekers in Indonesië over het hoofd waren gezien, een lezenswaardig artikel. Op de Andamanen heeft een dergelijke schelpcultuur zich heden ten dage nog kunnen handhaven bij de Mincopies.

Van Stein Callenfels (1938) en Van Heekeren (1939) vermelden respectievelijk van de grotten van Lamontjong en van de Liang Saripa krabbers, welke vervaardigd zijn uit de schaal van een grote landslak (*Hemiplecta rugata* (Martens)?, waarbij de columella gedeeltelijk in tact is gelaten om als handvat te dienen. Deze werktuigjes werden

door mij in de Liang Lampoa niet aangetroffen. Volgens eerstgenoemde onderzoeker zouden ze typisch zijn voor het Toaliaan.

Wat de werktuigjes van been betreft kan worden medegedeeld, dat door mij uitsluitend pijlpunten werden gevonden, welke blijkbaar gehard zijn met vuur, want vaak vertonen ze brandsporen.

Aardewerk

De bovenste lagen van de Liang Lampoa zijn zeer rijk aan aardewerk-scherven.

Meer naar beneden worden de scherven zeldzamer. Ik ben van opinie, dat het aardewerk niets uitstaande heeft met de Toaliaancultuur, doch min of meer toevallig ter plaatse terechtgekomen is.

In de eerste plaats namelijk zijn er in de Liang Lampoa bronnen, waar door de bevolking water wordt gehaald en waar wel eens een aarden kruik kan zijn gebroken. Verder worden de abris in de omgeving gebruikt als karbouwenstal; met het drenken van het vee kan er aardewerk terecht zijn gekomen. Voorts kunnen er in recente tijd woningen zijn geweest in de Liang Lampoa, zoals dat van andere grotten bekend is.

Op één plaats vond ik een min of meer compacte massa grote en kleine scherven aardewerk met daartussen beenderaarde. Deze werden opgezonden aan den heer De Flines, den bekenden deskundige op dit gebied.

Uit bovenstaande blijkt dus duidelijk, dat in later tijd op tal van manieren aardewerk terecht kan zijn gekomen in de abris.

Nabeschouwing

De bewoners van de Liang Lampoa hebben ongetwijfeld tot een primitief volk behoord, dat leefde van jacht, het verzamelen van schelpen en plantaardig voedsel uit de bossen. Of ze aan visserij hebben gedaan is nog zeer de vraag, want de kleine riviertjes zijn zeer arm aan autochthone vissoorten en visgraten werden dan ook ter plaatse door mij niet aangetroffen.

Op de jacht hebben ze zich bediend van pijl en boog en van lansen. Zijn sommige der kleine microlithen punten voor pijlen, welke met blaasroeren werden afgeschoten? Men kan hier slechts naar gissen. Op Flores zag ik onlangs in de Savuvallei blaasroerpijltjes met ijzeren spitsen.

Vele der kleine microlithen zijn ongetwijfeld gemonteerd geweest op de slagzijden van knotsvormige slagwapenen (Van Heekeren 1941)

Sieraden werden door mij niet gevonden.

Tussen Pangkadjene en Maros bedient men zich heden ten dage bij de vogeljacht nog van een soort boomerang. Is dit een laatste cultuur-overblijfsel van de oude grotten-bewoners?

Er werd al op gewezen, dat de cultuur-resten van de Liang Lampoa uit een geologisch oogpunt bekeken zeer jong moeten zijn, ofschoon men afgaande op de typen der werktuigen tot een veel hogere ouderdom zou besluiten.

Vermoedelijk is het Toaliaan in de ontoegankelijke kalkgebieden van Z.-Celebes tot een vrij recente tijd blijven voortbestaan, want overal vindt men nog overleveringen over de Toala's, welke echte dwergmensen zouden zijn geweest. Er moge nog op gewezen worden, dat de Sarasins tijdens hun bezoek aan de grotten van Lamontjong in 1902 nog de laatste overlevenden van de Toala's mochten aantreffen.

Literatuur

Brouwer, H. A., Geologische beschrijving der omgeving van tertiair fossielrijke lagen nabij Patanuan AsuE in Zuid-Celebes. Jaarboek Mijnwezen, 1923. Verhandelingen.

Franssen, C. J. H., Een voor Java nieuw type prae-historisch stenen werktuig met knopvormig uitsteeksel. Tijdschrift voor Ind. Taal-, Land- en Volkenkunde. Deel LXXXII. Jaargang 1948, Afl. 2 blz. 302-304.

Heekeren, H. R. van, Ara een nieuwe prae-historische vindplaats in Zuid-Celebes. Tijdschrift van het Kon. Ned. Aardrijksk. Genootschap. Tweede Serie. Deel LIV, 1937, blz. 30-33.

Heekeren, H. R. van, Aantekeningen over een ingraving in de Liang Karrassa nabij Maros, Zuid-Celebes. Tropisch Nederland, tiende jaargang, Mei 1937 — April 1938, blz. 263-267 en blz. 281-285.

Heekeren, H. R. van, De Liang Saripa, een neolitisch station nabij Maros (Zuid-Celebes). Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Deel LXXIX. Jaarg. 1939, afl. 1 blz. 112-118.

Heekeren, H. R. van, Over Toala's en de Toala- cultuur (Zuid-Celebes). Natuurwetenschappelijk Tijdschrift voor Ned.-Indië. Deel 101, Afl. 8 Aug. 1941 blz. 229-237.

Heekeren, H. R. van, Rapport over de ontgraving van de Bola Batoe, nabij Badjo (Bone, Zuid-Celebes). Oudheidkundig Verslag 1941-1947. 1949. Bijl. C.

't Hoen, C. W. A., met medewerking van Ziegler K. Verslag over de resultaten van geologische mijnbouwkundige verkenningen in Zuid-West-Celebes. Jaarboek Mijnwezen, 1915. Verhandelingen. Tweede gedeelte (1917) : 235-335.

Rutten, L., Over de Foraminiferen Fauna en de ouderdom van de kalksteen uit Zuid-Celebes. Jaarboek Mijnwezen 1923. Verhandelingen.

Rutten, L., Kleine Mededelingen over Foraminiferen in Ned.-Oost-Indië. Verslagen Akademie, 1924. Deel 33.

Sarasin, P. en F., Reisen in Celebes, 2 dln. 1905.

Sarasin, P. en F., Versuch einer Anthropologie der Insel Celebes, 1. Die Toalahöhle von Lamontjong. 1905.

Sarasin, F., Über die Toalafrage. Zschr. f. Rassenkunde, 1939.

Stein Callenfels P. V. van, Het proto-toaliaan. Verslag van een lezing, gehouden op 30 November 1937 voor het Nederlandsch Indisch Bureau voor Anthropologie te Batavia. Verslag opgesteld door Dr A. N. J. Thomassen à Thuessink van der Hoop. Tijdschrift voor Indische Taal,- Land- en Volkenkunde. Deel LXXVIII, 1938, blz. 579-584.

Willems, W., Merkwaardige praehistorische schelpartefacten van Celebes en Java. Cultureel Indië, Juni 1939.

Makassar, 15 Augustus 1949.

De reis van Mangku-Rat IV naar Mataram

door

Dr H. J. de GRAAF

Overbekend is koning Hajam Wuruk's reis naar Java's Oosthoek, zo uitvoerig en geestdriftig door zijn hofdichter Prapañtja in de Nāgarakṛtāgama beschreven.

Ook weten wij, dat een dergelijke reis niet slechts diende tot ontspanning en vermaak, doch eveneens ten doel had door het bezoeken van heilige plaatsen, als graftempels der voorvaderen en eenzame kluizenarijen, 's Vorsten geestelijk vermogens te vergroten of op peil te houden. Daardoor slechts zou hij in staat zijn gesteld een krachtig werkende en zegenende invloed op het rijk uit te oefenen.

Minder bekend is, dat dergelijke reizen ook door de latere, Mataramse vorsten werden ondernomen, kennelijk met dezelfde doeleinden: geestelijke en lichamelijke ontspanning, zo mede verzameling van bovennatuurlijke krachten.

Wij zijn zo gelukkig een verslag van zulk een reis te bezitten uit het jaar 1724, toen een statige stoet de Karta-Surase kraton verliet om de gewijde plaatsen in het Mataramse te bezoeken, en tevens de godin van de Zuidzee te vereren.

Dit verslag bevindt zich in het Rijksarchief in Den Haag (Kol. Arch. No. 1909) en de titel luidt; „Dagregister bij forma van verhaal bij mij, ondergeteekende gehouden op de reijse met den Soesoehoenang Amangcoerat na de Mattaram". Het is voorts gedateerd 3 October 1724 en de schrijver noemt zich: Hendrik Coster, luitenant te Karta-Sura.

Deze militair was afkomstig uit de onderofficiersstand, gelijk de meeste officieren dier dagen. In 1717 werd hij vaandrig; 7 jaar later, dus kort voor de Mataramse reis, luitenant. In 1727 zal hij kapitein en opperhoofd van Karta-Sura worden. Reeds einde 1731 is hij daar overleden.

's-Mans eenvoudige afkomst verklaart de ongekunstelde stijl van zijn getrouw en eerlijk verslag. Hij vertelt echter vlot, soms met een zekere humor, maar hij veronderstelt veel als bekend. Dat hij een dozijn keren de Opak is overgestoken, vindt hij niet de moeite waard om te vertellen. Hij moet Hindu-Javaanse monumenten gezien hebben, doch vermeldt er geen een. Evenmin trouwens als de toen nog indrukwekkende bouwvallen van de Kraton Pléréd met de grote, op 36 palen rustende moskee, die in 1733, blijkens het verslag van Lons, nog bestond.

Gelukkig kunnen wij zijn relaas aanvullen met enkele schriftelijke mededelingen van het toenmalige Karta-Surase opperhoofd, kapitein Simon Keesjong, gelicht uit diens brieven naar Semarang.

Bezien wij thans de inhoud van het verslag, t.w. de tocht zelve, en daarvan vooreerst de datum.

Het tijdstip

Ongetwijfeld werd het tijdstip voor zulk een belangrijke tocht niet willekeurig door de Vorst gekozen. De wetenschap der gunstige en ongunstige dagen en uren zal hierbij een woordje hebben meegesproken.

Wij kunnen echter slechts constateren, dat de reis juist een maand geduurd heeft, ongeveer van volle maan tot volle maan, n.l. van 3 September 1724 tot 2 October d.a.v., overeenkomende met de 14e dag van de maand Dulkidjah van het Javaanse jaar 1649 tot de 13e van de maand Sura van het daaraanvolgende jaar 1650.

Dit kan niet helemaal toeval zijn, daar de Sunan zich, gelijk wij zien zullen, extra heeft beijverd om op de 30ste dag na zijn vertrek in Karta-Sura terug te zijn.

De stoet

Thans iets over de stoet. Vooreerst het „geconsenteerde convooi", gelijk het in de stukken heet. Dit zou volgens de Semarangse brief (dd. 15/8-1724) uit 60 man onder één of twee hoofd-officieren, bestaan hebben (Onder de Compagnie was men nog al gauw hoofd-officier). Het Dagregister geeft echter op: „75 Europesen" onder de reeds genoemde Hendrik Coster, en de vaandrig Jan de Senilh. Daar dit dagboek van de leider afkomstig is, houden wij ons daaraan.

Onder deze Europeanen bevonden zich de twee trompetters van de Sunan, die op zilveren instrumenten bliezen, een geschenk der Compagnie aan Z.H. Gelijk wij zien zullen, droeg hun muziek veel bij tot verhoging van de stemming.

Mogelijk ging ook wat lichte artillerie mede, althans, men was in staat, ter ere van een brief van J. W. Dubbeldekop, commissaris en commandeur van Java's Oostkust, welke op 13 September arriveerde, uit „vier metale stukjes negen schoten tot eerbewijsing" te lossen.

Wat de stoet zelve betrof, hierover zijn wij slechts spaarzaam ingelicht, daar onze verslaggever een beter verhaler dan beschrijver was.

De Sunan maakte geen gebruik van zijn twee Europese koetsen „om de slegte gesteltenisse en tot desen wagen onbruijkbaarheijt der weegen" (Sem. 3/9-1724). Men moest daarom in grote aantallen draagstoelen bezigen, „werdende Zijn Hooght. gedragen in een *verheeven* en *opene draagstoel*, gelijk mede de oude keijserinne op een ander, opdat van een ijgelijk kon worden aanschouwt, mitsgaders de andere Hofdames, alle in *beslotene Jalies* (lees: djoli's), die de voormarsch hadden". (Dagregister 3/9).

Opvallend is de opzet, de bevolking mede te laten genieten van het verheven schouwspel der op hoge zetels rondgedragen vorstelijke personen. Stellig zullen dezen zich niet in hun daagse plunje vertoond hebben. Uiteraard werden de „andere Hofdames" wat meer op de achtergrond gehouden.

Behalve de reeds genoemden vermeldt het Dagregister nog als deelnemers de kroonprins Pangeran Aria Mangku-Nagara, die indertijd met zijn rebelse ooms medegevoerd was, de oude Tumenggung Kanduruwan Wila-Tikta, Demang Urawan en voorts de Tumenggungs Mangku-Juda, Nata-Juda, Pringga-Laja, Wira-Djaja en Mangun-Nagara.

Daar deze hoge heren, zo min als de Sunan en zijn bejaarde moeder, zonder een aanzienlijk gevolg zich in het openbaar geliefden te vertonen, kunnen wij wel aannemen, dat het aantal bedienden, baturs (draagkoelies), en lijfwachten tot in de duizenden zal gelopen hebben. Het moet er ongeveer als een kleine volksverhuizing hebben uitgezien. Wij krijgen die zelfde indruk ook uit het bloemrijke verslag van zulk een tocht, dat wij in de Babad Petjina aantreffen. p. 4-5 (Van Dorp 1874).

Een dergelijke uittocht in de Babad Petjina

Hier heeft de Vorst (Paku-Buwana II) een gelofte gedaan om een bedevaart te ondernemen naar Kepanasan, indien zijn kranke zoon zal genezen. Na herstel van de prins, lost hij die gelofte in. Thans volgt een uitvoerige beschrijving van de toebereidselen. „De punggawa's zijn voltallig, het leger is volledig, met allerlei versiering.

Gereed staan de djoli's de tandu's, de draagstoelen. De vrouwelijke dienaressen, kleinodiën van de Vorst, schrijden vooraan. Kort daarop de voortreffelijke Vorst, komende te voorschijn uit de Kraton, met zijn vorstelijke moeder. De Ratu Ageng blijft niet achter; ontroerd is de ganse stad. Wondermacht straalt uit van de Vorst. Hevig is het gedruis der troepen.

Zij maken de wagens gereed, die worden geplaatst en bestegen achteraan. Waardigheidstekenen, eerbiedig omhoog gehouden, van goud en van hoge waarde. Zij bestijgen de djoli's, die vrouwen, selir's, de Ratu Ageng; allen klimmen in de wagens, draagstoelen, tandu's en djoli's. Ook de Susuhunan bestijgt zijn wagen. Geen vorstentelg blijft achter.

De verheven vorst rijdt uit. Luide weerklinkt het geraas van het leger, als de donder van de Merapi, als een aardbeving is het geluid der marsjerenden. De voorhoede bereikt Kepanasan. Op de passar stijgt de Vorst uit zijn wagen. Op de passar van Kepanasan is het vol soldaten en mantri's.

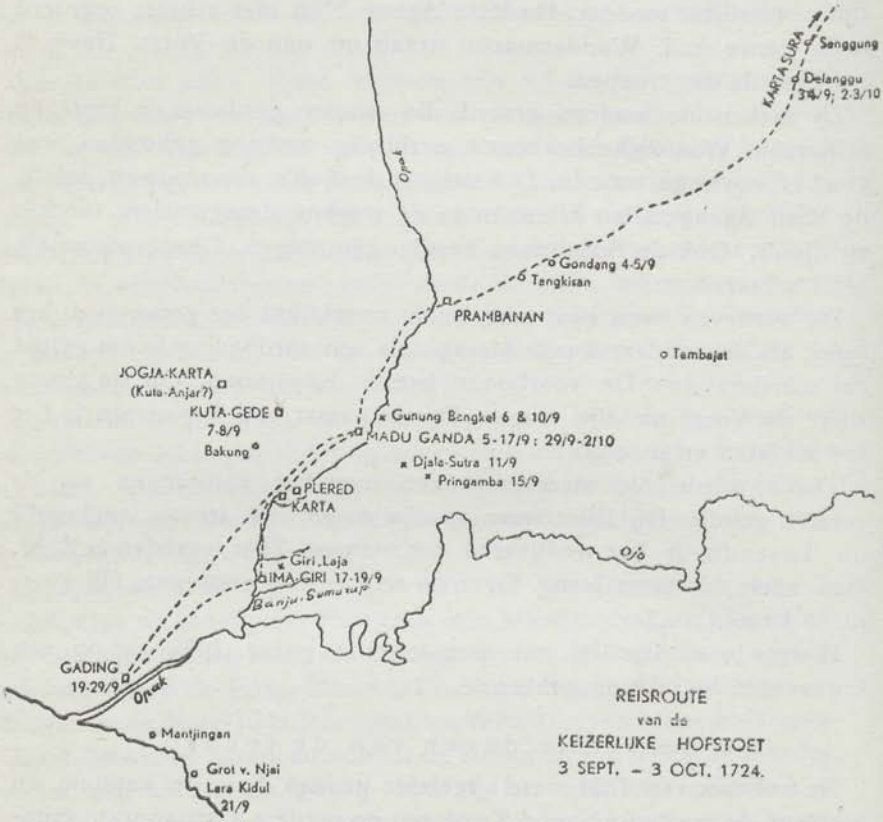
Thans worde niet meer gesproken over het volbrengen van 's vorsten gelofte. Hij klimt weer op zijn wagen en strooit veel geld uit. Levendig is het wedijveren der mensen. Zeer tevreden is Z. M. Dan keert hij weer terug. Over de weg worde gezwegen, Hij komt in de Kraton ...."

Hiermede eindigt dit wel zeer sobere verslag, blijkbaar op een korte tocht betrekking hebbende.

De eerste dagen van de tocht

De hofstoet van 1724 werd uitgeleide gedaan door de kapitein en resident, de manhafte Simon Keesjong „en verdere Cartasourase vrunden, die te paarde reeden." De manschappen gingen dus blijkbaar te voet. Omtrent 7 of 8 uren vertrok men. Het fort loste saluutschoten. Te Sanggung vond een beleefd afscheid plaats, de resident en de zijnen wensten Z. H. „een behouden rijse" toe, en keerden naar hun vesting terug.

Reeds om 10 uur in de v.m. bereikte men de eerste rustplaats in Delanggu, „alwaar den Keijser de sinnelijkheijt had, om des agtermiddags de trompetters te doen roepen, om eenige deuntjes voor plaijsier te blasen, het gunt dan na genoegen geschiet zijnde, begaf sig Z. H. te rust", na eerst strenge orders aan zijn dienaren te hebben uitgedeeld, om toch zijn Europese lijfgarde van alle mondkost behoorlijk te voorzien. Kende hij de Hollandse eetlust? De



REISROUTE
van de
KEIZERLIJKE HOFSTOET
3 SEPT. – 3 OCT. 1724.

volgende morgen ontwaakte, wellicht door ongewoonte of door het heldere maanlicht de Vorst reeds om 3 uur 's nachts, „weshalven goed vond,.. de trompetters weder tot tijdtkorting te laten blasen, tot den dageraat aanbrak". Hoe de overige reizigers over dit nachtelijk tijdverdrijf dachten, wordt niet vermeld.

Onderweg lette Zijne Excellentie (dit wisselt met Z. M. af) nauwkeurig op alles, wat hem onderweg ontmoette en bijzonder op de plaatsen, waar in de afgelopen burgeroorlog de troepen der Compagnie met zijn vijanden gestreden hadden. Dezen waren n.l. zijn eigen broeders Purbaja en Blitar geweest. Op de nieuwe halte Gondang bij Klaten, waar men te 1 uur aankwam, wees de Sunan zijn zoon, Prins Pang. Aria Mangku-Nagara als plaats om te kamperen dezelfde plek aan, waar hij zelve als kroonprins op de Mataramse reize placht te huisvesten.

De volgende morgen (5 September) werd de stoet gesplitst. Voorop trok onder geleide van de bejaarde Tg. Kanduruwan Wila-Tikta, de keizerin moeder; daarna de vorst met zijn gevolg. De bedoeling was, dat zij met de haren de andere dag direct door naar Mataram zou marcheren, terwijl de vorst enige dagen in de daar aanwezige dalem Karta-Winata zou vertoeven. Aldus geschiedde.

Het doel van de reis der vorstin was, gelijk op Zondag 1 Oct. wordt aangetekend: Kuṭa Anjar. Dit is vermoedelijk het latere Jogja-Karta, Wij menen dit te mogen opmaken uit het verslag van Lons' reis naar Mataram in 1733. Daar vinden wij n.l. opgetekend, dat hij, na Kuṭa Geḍe bezichtigd te hebben, „een weinig verder bij Kotto Anjer" kwam, waar hij „de begraafplaats van de grootmoeder des Susuhunans (Paku-Buwana II) en den nieuwen Dalem bezocht, die de tegenwoordige vorst naar het model van den vorigen, doch met bamboese ompaggering, inplaats van met steenen muren omringd, liet optrekken".

Waarschijnlijk is deze begraafplaats die der moeder van Mangku-Rat IV, daar zij in 1724, „vermits daar (in Kuṭa Anjar) haer grafsteede legt, al de . . . tijde haar vermaak gesogt heeft" (Dagreg. 1 Oct.). Zo veel leden van het Mataramse vorstenhuis zijn niet buiten de officiële begraafplaatsen ter aarde besteld.

Bij dat graf vinden wij dus, zowel in 1724 als in 1733 een Kuṭa Anjar, een nieuwe stad, waaraan men in het laatstgenoemde jaar bezig was te bouwen, en wel naar het model van de oude Kraton Kuṭa Geḍe, evenwel nog zonder ommuring, doch met een eenvoudige bamboe-pagger.

Nu kennen wij uit de Nederlandse bronnen (reis van V. Imhoff) sedert 1746 het onbemuurde „rusthuijs op Djokdjo," dat ook reeds

in de Babad Petjina p. 8-9) voorkomt onder de naam van *Ngajogja*, waar het een rol speelt, gelijk wij hierna zien zullen, bij een dgl. reis als de hier beschrevene in het jaar 1736. Weliswaar bevestigen de Nederlandse bronnen dit jaartal niet, doch met dit al lijkt het mij toch wel aannemelijk, dat de „Kotto Anjer" van 1724 en 1733 zonder muren, doch voorzien van het graf der moeder van Mangku-Rat IV, het landhuis Ngajogja van wellicht 1736 (in ieder geval van vóór de Chinese oorlog) en het onbevestigde rusthuis op Djokdjo uit 1746 als dezelfde stichting dienen aangemerkt te worden.

In dit geval zou Ngajogja-Karta, zoals het later heet, reeds van 1724 of eerder dateren. al heeft het de volledige naam met -Karta pas sedert de troonsbestijging van Mangku-Buwana I gekregen.

Verdere reis

Het ware te veel van het geduld der lezers gevergd, indien ik aldus van dag tot dag de Sunan en zijn stoet in de geest vergezelde en al hun wederwaardigheden verhaalde. Het zou niet slechts langdradig, doch ook onoverzichtelijk wezen. Beter lijkt het mij derhalve, thans tot een meer systematische en samenvattende behandeling van 's Vorsten bezigheden tijdens zijn Mataramse reis over te gaan, wat de duidelijkheid zeker ten goede zal komen.

Van 5 tot 17 September is de Sunan in *Karta-Winata* gebleven, dat hij op de 9e van die maand in *Made* of *Madi Ganda* herdoopte. Wij menen dit te herkennen in het Madu-Ganda der topografische kaarten. Volgens onze berichtgever was dit een „wel gemaakte en aansienelijke dalm". In de laatste burgeroorlog wordt hij ook herhaaldelijk vermeld en blijkt dan gedurende enige tijd het hoofdkwartier der opstandige prinsen Purbaja en Blitar te zijn. Men leze b.v. het relaas van de overgelopen Lurah Sura-Truna in de brief van het opperhoofd Josua van Arrewijne uit Karta-Sura dd. 3 Aug 1719.

Nu wordt in de Babad Tanah Djawi als Kraton van de pretendent-Sunan Pangeran Blitar genoemd: „*Karta*...., de gewezen in aanbouw zijnde kraton van wijlen zijn hoogheid sultan Agung" (p. 356), aan welke hofstad de rebellen toen de naam van *Karta-Sekar* verleenden.

Het is zeer verleidelijk in dit Karta-Sekar van de Babad, het Karta-Winata der Compagnies-bronnen te herkennen, maar taalkundig zijn er bezwaren. Wat de historische feiten betreft, is de overeenstemming echter verrassend.

Volgens het Dagregister van de *Kapitein Bergman* werd de „dalm

Carta-Winata" op 21 Dec. 1719 bereikt, rondom met een sterke *pagger* en veel *logementen*" voorzien.

De 23e Dec. d. a. v., dus op de *derde* dag werd weer tot de aftocht besloten. Tumenggung *Karta-Nagara*, die aan het hoofd der Javaanse troepen Bergman vergezelde, beval toen alles in de rondte in brand te steken.

Met deze mededelingen uit Nederlandse bron klopt het bericht in de Babad Tanah Djawi (p. 365-366): De gebroeders Blitar en Purbaja omringden hun verblijf *Karta-Sekar* met *palissaden* en richtten het tot Kraton in. (Ten minste zullen zij er wel logeergelegenheden in hebben gebouwd.)

De verovering van Karta-Sekar geschiedt door „admiraal" *Brikman* (Bergman), in gezelschap van Tumenggung Mangku-Pradja, wat de latere naam is voor *Karta-Nagara. Drie* dagen slechts vertoeven de Nederlanders in de vermeesterde kraton, en dan keren zij naar Karta-Sura terug.

Op vier punten stemmen dus de Javaanse bronnen met de Nederlandse overeen: in de namen der beide aanvoerders, de Javaanse en de Nederlandse, in het driedaagse van het verblijf, en in de wijze van bevestiging en inrichting van Karta-Sekar — Karta-Winata.

Deze treffende overeenkomst der feiten geeft ons wel de vrijheid het Karta-Winata der Compagnies-bronnen gelijk te stellen met het Karta-Sekar van de Babad. [1]) Een andere kwestie is, of de Babad gelijk heeft met te beweren, dat dit Karta-Sekar — Karta-Winata „de gewezen in aanbouw zijnde kraton van wijlen Z. H. Sultan Agung" was (p. 356). Wij denken daarbij in de eerste plaats aan het in de Babad (p. 145) en in de gezantschapsberichten herhaaldelijk vermelde *Karta*. Er bestaat ernstige reden om aan die gelijkstelling te twijfelen. Het paleis Karta van Sultan Agung lag n.l. op een gans andere plek, die nog bij de bevolking bekend is, hoe weinig er ook van de oorspronkelijke bouw over moge zijn.

Karta-Winata, herdoopt in Mada of Madi-Gonda meenden wij te herkennen in Madu-Ganda, niet slechts op grond van de sterke

---

[1]) Bij het ter perse gaan van dit artikel kwamen mij in handen de z. g. jaartal-babads: de Babad Sengkala en Babad Momana. De eerste vermeldt onder A. J. 1643 (= 25 Nov. 1718 – 13 Nov. 1719) Karta-Winata . . , winastanan kita Karta-Sari, terwijl de laatste onder A. J. 1644 (= 14 Nov. 1719 – 2 Nov. 1720) heeft: „prang Mataram Madéganda". Dit lijkt mij de proef op de som voor de gelijkstelling: Karta-Winata — Karta-Sekar(Sari) — Madu-Ganda.

overeenkomst in naam, doch ook omdat de Sunan vanuit deze dalen als rustplaats zo gemakkelijk alle andere plaatsen door hem bezocht, kon aandoen. t.w. de Gunung Bangkel, Kuṭa Geḍe, Djala-Sutra, Pringomba en Ima-Giri met Giri-Laja. Madu-Ganda is als het ware het *meest geschikte middelpunt voor al deze uitstapjes.*

Bovendien, indien Karta als punt van verdediging door de gebroeders Purbaja en Blitar gekozen en Karta-Sekar genoemd ware, rijst de vraag, waarom men deze zéér vervallen dalem, waarvan in 1733 al bijna niets meer over was, gekozen heeft, en zich niet binnen de stevige muren van Kaḍaton Plèrèd heeft verschanst, welke nog in de Java-oorlog de Nederlandse troepen tot twee maal toe handen vol werks bezorgd hebben.

Om al deze redenen is het veel aannemelijker, dat wij Karta-Sekar — Karta-Winata in Madu-Ganda moeten zoeken en niet in Karta bij Plèrèd.

Natuurlijk zal na de brand en verwoesting in 1719 vijf jaar later wel weer een en ander herbouwd zijn. Wellicht vond Z. H. in het fleurige aanzien, dat de dalem sedert de treurige dagen van de broederstrijd herkregen had, aanleiding om het gebouw thans Madu-Ganda te noemen.

Gedurende zijn verblijf in deze geurige tuin, maakte de Sunan uitstapjes in verschillende richting.

Zo besteeg hij tot tweemaal toe de Gunung Bankat of Bankal (op 6 en 10 Sept.), wat de vrij eenzaam gelegen Gunung Bangkel moet zijn. Ook bezocht hij de graven zijner voorouders te Kuṭa Geḍe, en eenmaal dat zijner grootmoeder te Djella Suterra, stellig een verschrijving voor Djala-Sutra, een klein uurtje gaans van Madu-Ganda afgelegen. De overige tijd werd met jagen en rusten gesleten.

De 17e September ging de tocht voort naar de heilige graven van Ima-Giri, waar men twee dagen vertoefde. Ook hier vond grafbezoek plaats. Wij komen er uitvoeriger op terug.

De laatste pleisterplaats was het „gesegende Gading", alwaar men de eerste dag zich bepaalde tot „dat schoone te gaen besigtigen, als wanneer men bijna van 't springende wild om veer geloopen wierd". Evenals in Karta-Winata stond hier een „Susuhunangs dalm".

22 Jaar later zou G. G. van Imhoff er logeren en in zijn Dagregister laten aantekenen, dat daar de Sunan „resideerd, als na de Zuitzee gaat, om zich te diverteeren, zijnde deze plaats aan de mond van de rivier Dempan op desselfs wester boord, aan het eijnde van het Zuijdergebergte en pas een uur van de zee gelegen".

Indien men Dempan als een verschrijving voor Opak beschouwt,

komt deze plaatsbeschrijving juist overeen met die van de huidige dessa Gading of Gading-Kedaton, gelegen binnen de kalurahan Gading-Hardja. Men vindt er nog een stuk vervallen muur en een oude, nu als heilig beschouwde put. Op een erf, thans Liman geheten, zouden eertijds 's Vorsten olifanten zijn vastgelegd. In de dessa Kahuman staat natuurlijk nog de moskee (L. Adam, Eenige historische en legendarische plaatsnamen in Jogjakarta. Djawa, 10e jaarg, p. 150-162).

Op de kaart van Java, door F. de Haan een professoraal prul betiteld (Priangan IV, 714), doch door zijn maker, de vermaarde Hadrianus Relandus, „Insulae Javae Pars Orientalis" genoemd, staat onder de zeer weinige plaatsnamen in Java's binnenlanden ook aangeduid het: „Negri Gading, de speelplaats van de Susunnan" terwijl Valentijn, die evenmin veel over de bovenlanden weet te vertellen, vermeldt: „aan de Zuidzee het dorp Gading, . . . de verblijfplaats des Susuhunan's, wanneer hij aan dat binnenwater (de Rawa van Gading) zijn vermaak gaat scheppen" (dl. IV, p. 34 en 30).

Zo genoot Gading van ouds al een zekere vermaardheid, tot ver buiten de grenzen van Java, hoewel slechts weinige Europeanen het met eigen ogen zullen aanschouwd hebben.

In dit jagersparadijs verbleef de Sunan met zijn gevolg 10 dagen (van 19 tot 29 September). Hij jaagde er veel en ging zelfs eenmaal uit vissen aan het strand, zij het met gering succes (Dagreg. 22 Sept.). Tevens ondernam hij van daaruit een pelgrimstocht naar de grot van Njai Lara Kidul, gelegen aan de Oceaan, de Laut Kidul. Van Gading uit werd ook op 29 September de terugtocht aanvaard, waarop wij nader zullen terugkomen.

Bezoek der heilige plaatsen

Bezien wij nu 's Vorsten ernstige bezigheden tijdens deze reis wat nader. Het eerste doel is de *Gunung Bengkel.* Deze vinden wij aan de overzijde van de Opak aan de rand van het Zuidergebergte, van waar men inderdaad een fraai uitzicht over de ganse vlakte moet hebben.

Daar begon de Vorst zijn „opgenome werk, met ontstekene trompetten en slaande trommen, verselt van . . . de Europese lijfguarde" (Dagreg. 6 Sept.).

Op dit bergje van 176 meter hoogte lagen n.l. twee personen begraven, die, eer „in de Mataram was Hof gehouden" (dus in de „djaman buda"?), „de padij-velden . . ." Hier is helaas een lacune in de tekst, zoals er wel meer in Compagnies geschriften voorkomen,

welke wij echter met hulp van het dagregistertje van Lons enigszins vermogen aan te vullen. Deze noteerde n.l. in 1733 dat de „berg *Bangkal*, vermaard (was) door de begraafplaats der *twee eerste padieplanters*". Het waren dus wellicht tjakal-bakals, d.w.z. eerste ontginners van de streek, die als beschermgeesten vereerd worden.

Tot eerbewijs liet Z. H. die „legersteeden door Zijne voornaamste Mantries... rijnigen". Eigenhandig ?

Dit geschiedde op 6 September, doch vier dagen later vond een hernieuwd, blijkbaar meer profaan bezoek plaats, deze keer slechts in gezelschap van de luitenant en twee trompetters, „booven op dien verheven plaats, aan welkers voet de lijfguarde soo lange moest halte houden, en vermaakte dusdanig Sijn Excellentie sig met onder het soet geluijt der trompetten de lieffelijke landsdouwen . . . te aanschouwen".

's Vorsten combinatie van natuur- en muziekgenot doet weldadig aan !

Het volgende doel zijner reis waren de heilige graven te „Cotto Gedee" d.i. *Kuṭa* of *Pasar Geḍe*, alwaar de eerste drie Mataramse vorsten rusten: Kjai Geḍe Pamanahan, Panembahan Sénapati en Panembahan Krapjak.

Daar bracht hun nazaat, Mangku-Rat IV de nacht van 7 op 8 September door. Verdere bijzonderheden ontbreken, jammer genoeg, doch wij herinneren er aan, dat ook thans nog de prinsen en hovelingen, die een begrafenis vanuit de Solose Kraton begeleiden, alvorens het mausoleum op de Ima-Giri te betreden, eerst een nacht bij de graven van Kuṭa Gede vertoeven. (R. Prawira-Winarsa, Babad Alit p. 15)

Voorts bezocht de Sunan een plaats, in het Dagregister genaamd „Djella Soeterra (*Djala-Sutra*) . . . aen de voet van een gebergte, alwaer de(s) vorsten grootmoeder begraven legt" (Dagreg. 11 Sept.). Hier verbleef Zijne Hoogheid slechts een half uur.

Deze grootmoeder kan een echtgenote van de vermaarde Sunan Tegal-Wangi wezen, aangezien de ouders zijner moeder wel te Kuṭa Anjar begraven lagen, waarheen immers, gelijk wij zagen, de oude vorstin zich begeven had.

In de Sadjarah Dalem, het stamboomboek der Mataramse vorsten, wordt over deze vrouw weinig ophef gemaakt (135), terwijl ook Speelman haar in zijn uitvoerige instructie voor zijn opvolger Is. de St. Martin eenvoudigweg noemt: „Mas Pallaboan, eene gemeenemans dochter, genaamd Patra Kilassa van Passaroan, die na de veroveringe van die plaats, nevens de gemeene vrouwenroof, nog heel jonk zijnde, in de Mataram en zoo voort in 't vrouwenhuijs gebragt was (de

Jonge dl. VII, p. 190-191). Belette deze nederige afkomst haar ter aarde bestelling in het gewijde Ima-Giri?

Doch bovendien wijst men thans nog in Djala-Sutra het graf aan van Sunan Geseng, een der wali's, die daarom ook wel Kjai Djala-Sutra genoemd wordt. Deze hoogvereerde Islamprediker zou daar zijn laatste dagen gesleten hebben (vgl. L. Adam p. 160-161). Bezocht de Sunan daarom alleen maar zijn grootmoeders graf, of bracht hij tevens hulde aan de nagedachtenis van Sunan Geseng?

De toevoeging: „aan de voet het gebergte" is zeer juist. Het grafheiligdom ligt volgens de kaart aan de voet van een heuvel.

Van 17 tot 19 September viel het bezoek aan de graven van *Ima-Giri*. Te 5 uur 's morgens reeds was men op mars gegaan en kwam er tegen 10 uur aan.

Na er overnacht te hebben — ongetwijfeld in „den steenen dalam voor Sultan Carto (= Sultan Agung) tot eene rustplaats gesticht, wanneer hij den heiligen berg ging bezoeken" (volgens Lons in 1733) — beklom de Vorst te 6 uur v.m. de steile heuvel, waar het gebeente van zijn vader en overgrootvader: Sunan Paku-Buwana I en Sultan Agung rustte, „sonder dat een Europees sulx mogt beoogen, maar moesten onder aan den voet halte houden, en Zijn Hooght. terugkomst afwagten, die dan na een verblijf van 2 uuren weder bij ons quam...".

Gelijk bekend, maakt men het de Europese bezoekers der vorstelijke graven ook thans niet gemakkelijk, doch het is ten minste aan iedereen toegestaan de 364 treden (Lons telde er 370) van de nu nog bestaande stenen trap te beklimmen, zodat men tot vlak voor de buitenste poorten der mausolea mag naderen.

Merkwaardig is, dat het aan Lons in 1733 vergund werd tot dicht bij het allerheiligste door te dringen, n.l. na „een fraaij(e) waterloop en vijver . . . door diverse steenen poorten, aan beijde kanten met swaare muuren omset, totdat eijndelijk quamen aan de hoogste poort, waar binnen den Sultan Carta . . . nevens sijne vrouw Ratoe Bantang . . . mitsgaders den keiser Amangcoerat I (ten rechte II:) . . . begraaven leggen. Deese poort, door een der priesters geopend zijnde, zag men de grafsteede van hout opgebouwt, na de wijze van een capel, die toegeslooten was, en dewelke de priesters als het heilige der heilige in ons bijwezen niet wilde nog dervde openen. Nadat wij deze grafsteeden, daar niets fraaijs aan was, als dat deselven zeer reijn en sindelijk gehouen werden, beschout hadden, wierd (de poort weder toegeslooten zijnde), door alle de priesters op haar knieën . . . een gebed gedaan."

Coster's verslag gaat dan voort met mede te delen, dat de Sunan „aanstonts weder de marsch nam na een andere berg, „*daar den Panger. Balitar en verdere grooten van den bloede haar legersteeden hebben*" (18 Sept.).

Nu kennen wij een Pangeran Blitar, welke in 1719 als pretendent-Sunan is opgetreden, doch die, na zijn dood in de Oosthoek, in het Mataramse plechtig ter aarde werd besteld (Nov. 1721).

Wij horen van Lons, dat hij, na zijn kort bezoek aan Sultan Agung's graf, „vandaar weder afdaalende . . . ter linkerhand der graven van den presenten keijser sijne grootvader Soesoehoenang Pakoeboeana (I), van zijn vader Amancourat (IV), dat van kaliatoenhout (sic) gemaakt is, alsmede van (diens broeders) Pang. Poerbaya en Blitar, leggende in een besloten muur bij den anderen".

In 1733 lag dus het graf van deze Pang. Blitar (+ 1721) met die van zijn broeders Pang. Purbaja (+ 1726) en Sunan Mangku-Rat IV (+ 1726), en van hun vader Sunan Paku-Buwana I (+ 1719) binnen dezelfde omheining. Deze kan niet anders zijn dan de z.g. Kraton Paku-Buwanan, welke laatstgenoemde Vorst, gelijk wij zien zullen, in het jaar 1713 heeft laten aanleggen aan de linkerhand van hen, die, gelijk Lons, het mausoleum van Sultan Agung verlaten. Het graf van deze Pang. Blitar (+ 1721) lag dus niet, gelijk Coster's beschrijving onderstelt, op een àndere berg, doch op dezelfde heuvel, als waarop Sultan Agung rustte, zij het in een andere vleugel der mausolea. Het zou ook te onwaarschijnlijk zijn, als Sunan Mangku-Rat IV zich de moeite van een tweede bergbestijging zou getroost hebben, om bijzondere eer te bewijzen aan het graf van een broeder, die hem op 24 Juni 1719 bijna uit zijn Kraton gejaagd had.

Niettegenstaande zijn vele zonden is Pang. Blitar, die in 1721 overleed, binnen de z.g. Kraton Paku-Buwanan van het rijksmausoleum, dus bij zijn vader Paku-Buwana I ter aarde besteld. Daarom komt hij ook niet voor op de lijst dergenen, welke tegen de Vorsten misdreven hadden, en derhalve voor straf op een afscheiden kerkhofje in Banju-Sumurup begraven werden. Bovendien ligt dit in een somber *dal* en kan dus zeker niet het doel van des Sunans kleine uitstap geweest zijn, dat immers op „een andere *berg*" gelegen was. Thans mag Banju-Sumurup ook door geen prijaji betreden worden (Adam p. 151).

Vermoedelijk is daarom met de „legersteeden" van „Pang. Balitar en verdere grooten", iets anders bedoeld, n.l. het op korte afstand van Ima-Giri gelegen *Giri-Laja*, zijnde eveneens een heuvel, waar zich een vorstelijke begraafplaats bevindt. Doch hoe kan Luit. Hendrik

Coster deze rustplaats der doden de legerstede van *Pang. Blitar* noemen? Deze grote rebel was toch niet daar ter aarde besteld? Of bestond er nog een andere Pang. Blitar?

Aan het tweede beleg van Batavia in 1629 werd deelgenomen door een tweetal ooms van Sultan Agung. Franç. Valentijn noemt hen in zijn aan Camphuys ontleend relaas der dubbele belegering: Kijaij Depati Poegar en Kijaij Depati Blitar" (dl. IV, p. 88). G. G. Specx en Rade van India noemen beiden in hun brief aan Heren XVII: „Quiay du pati In pogger" en Quiay du pati In Imina", ooms van de „Chosounna ofte Mataram" (Batavia 15 Dec. 1629 de Jonge V, 149). Het is dus wel aan te nemen, dat een andere naam voor die „Quiay du pati In Imina", of Kjai Dipati *Djuminah: Blitar* is. Nu heeft de stichter der graven op Giri-Laja volgens de Babad Alit (p. 20-21): Panembahan *Djuminah, oom* van Sultan Agung. Dat is dus dezelfde als onze reeds genoemde Djuminah-Blitar. Hij zou van de Sultan opdracht hebben ontvangen op *Giri-Laja* het dynastieke mausoleum aan te leggen. Onder het werk kwam hij echter plotseling te overlijden en op bevel van de Vorst werd hij daar toen begraven. Doch dit droevige voorval bracht een grote verandering te weeg in de plannen van de Sultan, Vooreerst betreurde deze het, dat hij nu niet de éérst begravene daar zou wezen, en vervolgens achtte hij, bij nader inzicht, de ruimte ook te bekrompen voor zich zelf en zijn nakomelingen. Dientengevolge werd op de Ima-Giri een nieuwe, de huidige begraafplaats aangelegd, waar Sultan Agung aan het hoofd zou pronken.

Op Giri-Laja ligt dus de bouwer Panembahan Djuminah, of Blitar begraven, zodat dit de heuvelbegraafplaats wel moet zijn, die Mangku-Rat IV ná Ima-Giri beklommen heeft. [1])

Trouwens des Sunans vader, Paku-Buwana I had reeds in 1709, na een bezoek aan „de grafsteeden in de dessaas Passar Gede (en) Magirij", ook die in „Girilaija" bezocht, gelijk wij hierna nog zullen zien. De zoon volgde dus in de voetsporen zijns vaders.

De luitenant deelt dan nog verder mede, dat daar in Ima-Giri de „Heijlige oftewel Javaense priesters huijs houden", dezelfden, die wij ook bij Lons hun diensten zagen verrichten.

Uit het feit, dat de Sunan na zijn terugkeer van de graven, aan zijn

---

[1]) Volgens de Sadjarah Dalem (generatie 178-180) waren Pang. Djuminah's zoon, kleinzoon en achterkleinzoon *Pang. Balitar.* De laatste was een zwager van Susuhunan Paku-buwana I.

oudste zoon Pang. Aria Mangku-Nagara „een zeijde rok (=baadje) en muts (=hoofddoek)" ten geschenke gaf, besloot Coster, „dat alles na Z. M. welgevallen was, te meer, vermits de trompetters extra liet blaasen."

Had dit wegschenken van door de Vorst zelve gedragen kledingstukken een magische betekenis? Beduidde het dus de overdracht van bovennatuurlijke kracht, waaraan Z.M., dank zij zijn bezoek aan heilige oorden, thans bijzonder rijk moest zijn?

Op de 21e September ondernam de keizer ten slotte het belangrijke bezoek aan de *grot van Njai Lara Kidul.* Hij vertrok daartoe naar het Zuiderstrand, „alwaer een holle klip eenige roeden in zee is gelegen, waerna toe dien Vorst over een van bamboesen gemaakte brug sig begaf, en binnen ging, zonder dat van ijemand, hetzij Europees off Javaen, wilde gevolght weesen, en bleef dusdanig in eenigheijt wel een groot uur in die steenrots. Edog heb ik niet kunnen gewaer worden, wat daar te sien was, off wat den Keijser daar uijtvoerde".

Aldus het nuchtere verslag van onze luitenant. Opvallend is, dat hem, die reeds zo lang in het binnenland vertoefde, ook de naam van Njai Lara Kidul nog volkomen vreemd is, terwijl thans deze geheimzinnige en noodlottige godin zelfs bij de Europeanen een algemene bekendheid geniet.

Ook Van Imhoff doorzag op zijn reis in 1746 het mysterie der zeegodin niet geheel, daar in zijn Dagregister met enige verbazing melding wordt gemaakt van „een klip, van dewelke veele vertelselen gefabuleert werden uijt de Heijdense tijd, en die *zelfs* nog bij de tegenwoordige Mohamedaanse Javaanen *in eenige achting is!*"

Pas in de 19e eeuw drong de kennis van het bestaan der godin van de Zuidzee ook buiten de Javaanse maatschappij door, en nu staat zelfs heel nuchter op de Amerikaanse legerkaarten; „Njai Lara Kidoel Cave!"

Ten slotte zij nog opgemerkt, dat gedurende de gehele tocht op geen enkele Vrijdag ook maar iets blijkt van moskeebezoek of het nakomen der Islamietische godsdienstplichten. Hoe geheel anders was het in de tijd van 's Vorsten overgrootvader, de enige Mataramse heerser, die een geheel Arabische naam heeft gevoerd. De nazaat voelde zich meer thuis in de heterodoxe sfeer van natuur- en voorouderverering.

Gaan wij thans van de ernstige bezigheden van de Vorst over tot de velerlei ontspanning, welke hij zich en de zijnen veroorloofde.

Ontspanning

In de eerste plaats gaf de Sunan zich over aan het steekspel, een kenmerkend feodaal vermaak, dat zich, gelijk bekend, niet slechts tot de Javaanse landen beperkt heeft!

Zelfs op deze Mataramse reis kon het hof toch niet nalaten het Zaterdagse *tournooi* in ere te houden, weliswaar niet wekelijks, doch om de veertien dagen: eens op 9 September, in Karta-Winata; andermaal te Gading op de 23e dier maand, „volgens de gebruijkelijkheden".

Wij weten, dat voor dit spel in Karta-Winata een geschikte gelegenheid bestond, want vóór het vroegere landhuis lag een aloen-aloen; te Gading heeft zo iets evenmin ontbroken.

Dat dit vermaak als „senenan" bekend staat, hetgeen wij vrijelijk door „Maandag-houden" zouden kunnen vertalen, spruit voort uit het feit, dat de regenten, in tegenstelling tot het hof, in hun woonplaatsen op Maandag plachten te tournooien.

De 6e September had de Sunan reeds een soort van namaak-tournooi laten houden en wel door de rampzalige draagkoelies. Men liet deze baturs „zonder zadels te paard sitten, en met groene bamboesen tournoijen, waardoor er al veele, als geen kennis daarvan hebbende, hol over bol de grond sogten, tot bijsonder vermaak van den Vorst, die sig van lachen niet onthouden kon." De Nederlandse verslaggever blijkbaar evenmin. Zo dienden deze lieden, welke àl de last van de tocht en de hitte des daags hadden moeten dragen, ook nog tot verstrooiing der groten. Inniger verband met het buitenleven houdt de *jacht*. Op deze reis kon men twee soorten onderscheiden: drijfjachten in de rimboe en jachten binnen kralen. Beginnen wij met het eerste.

Het vaakst wordt de wilde varkensjacht vermeld, niet minder dan vijf malen (op 10, 12, 16, 20 en 30 September). Het hoogste aantal, dat door „honden dood gebeeten, als met bamboese spitsen gerampokt wierden", was de laatste keer, n.l. 110 stuks.

Daarnaast wordt slechts éénmaal van een drijfjacht op bantengs en herten gewaagd, n.l. op 25 September. Alleen reeds het aandeel in de buit, dat de Sunan voor zijn Nederlandse lijfwacht bestemde, bedroeg toen 30 herten en 10 bantengs, wat voor een troepje van 70 man ruim voldoende vlees oplevert.

Het jagen binnen kralen geschiedde op herten en wilde runderen. Gelijk bekend bezit de tegenwoordige Sunan nog zulk een hertenkraal ten Zuiden van Karta-Sura, aan de grote straatweg naar Jogjakarta. Ongetwijfeld is dit het laatste nog gebruikte overblijfsel van

de vroegere Kraton aldaar. In het door ons behandelde verslag komen niet minder dan drie van zulke wildbanen ter sprake; één te Bringan (=Pringomba?) (op 15 Sept.) en waarschijnlijk twee aan de Zuidkust (22 en 27 Sept.).

Op deze laatste duidt wellicht reeds Rijklof van Goens in zijn befaamde Reijsbeschrijving (pag. 313-316), alwaar wij lezen: In dese streeck land (n.l. het Zuid-Jogjase), achter 's Koninghs hoff, heeft den Koningk *ongelooffelijke groote diergaerden*, daer hij tot zijn vermaeck ende de jacht beslooten houd ettelijke duijsende herten, renosters, wilde koebeesten ende uijtnemende groote stieren... item wilde paerden ende ander vee, ieder soorte besonder, tusschen de berge met swaere eijkenhout heijnings affgeslooten zijnde" (V. Goens gebruikt steevast voor djati-, eikenhout), „binnen dewelcke men sonder eenige becommeringe van tijgers, slangen ofte ander ongedierte vrijelijck jaegen can, gelijk ick met des Koninghs hovelingen wel gejaecht, maer nooijt eenich ongedierte bejegent hebbe".

In ons dagverhaal vindt men niets over neushorens, om maar te zwijgen van wilde paarden.

De beschrijving van de jacht te Pringomba is het uitvoerigste en luidt ongeveer als volgt. In de kraal waren bijeen gedreven een 130 wilde herten, 5 bantengs en 6 koebeesten, „waerop Z. M., zijnde geseeten op een *hooge verheevene buffelwagen*, desselfs oudsten soon, Pang. Mangku-Nagara, met den ondergeteekende op een andere, en den Ingabeij Wira-Djaja, Demang Oerawan, Tumenggung Mangun-Nagara en Raden Pringga-Laja op de derde, soo met schietgeweir, als peijl en boog losbranden en opgemelte persoonen mede ordonneerden haar best te moeten doen", (de zin is niet helder, doch blijkbaar is de bedoeling, dat de inzittenden van de eerste wagen, die der tweede en derde aanmoedigden), „des in weijnig tijdt dat vee tot bijsonder vermaak van den Susuhunan ter neder gelegt wierd". (Dagreg. 15 Sept.)

Zulk een beschrijving van een drijfjacht met karren vinden wij reeds vroeger in het „Rapport bij forma van dagregister door den commandeur Govert Cnoll gedaan maken (sic), wegens het op- en afgaan naar en van Cartasoera..." (Bataviaasch Inkomend Briefboek 1710 K. A. 1672), gedeeltelijk reeds afgedrukt in de Jonge dl. VIII. p. 285 & vlg.). Onder 4 Juli 1706 lezen wij daar, dat de Sunan met zijn zoons, broeders, groot-mantri's, prijaji's, bevens alle voorname Compagnies dienaren naar de „grabiak" (krapjak= hertenkamp) toog, waarbinnen zich een wilde buffel en 150 herten bevonden. Z. H. was

gezeten op een buffelskar en noodde de Europeanen ook uit, om het vermaak bij te wonen. Eerst bracht men de buffel om, na hem vele kwetsuren toegebracht te hebben. Daarna ging men de herten te lijf met lembings (= lansen), krissen en pieken. De buit werd onder de posthoudende Europese en Inlandse militairen verdeeld, als provisie voor de tocht, „bij haar genaamd apostels of dingding". De jacht vanaf een wagen was dus blijkbaar in de 18e eeuw een gebruikelijk vermaak.

In de tweede kraal waren anno 1724 niet minder dan 500 wilde bantengs, buffels, koebeesten en omtrent 1300 herten opgesloten, „edog ordonneerde die Majesteijt het wild voor 't meerder gedeelte weder in de wildernis te jagen" (Dagreg. 22 Sept.).

De derde bevatte een „ontelbaar getal wilde hartebeesten en bantings", die de 28e September „door dien Vorst weder met schietgeweer en pijl en boog soodanig begroet wierden, dat een groot gedeelte daarvan het leeven verlooren en de nog overige weder in 't bosch gejaagt wierden, vermits den Soesoehoenan zijn genoegen van de jagt" had.

Het vermakelijke of sportieve van het doden van een „swaare buffel", die men aan palen had vastgebonden, „waarop diverse schooten met pijl en boog, en eijndelijk met snaphanen wiert gedaan, eer dat ter neder storte", gelijk op 22 September plaats vond, ontgaat ons.

Het jachtvermaak werd besloten met het rampokken van een tijger op de le October, hetgeen trouwens ook meermalen op de aloenaloen voor de Kraton plaats vond, en dus niets nieuws was.

Een bijzondere attractie kwam echter na het tournooi op 23 Sept., toen „den Soesoehoenan onverwagt eenige versamelde wilde swijnen (liet) losloopen, waardoor soodanige verstrooijing quam, dat een ider maar een goet heenkomen sogt, daar niet weijnig door den Vorst en andere (Coster c.s.?) om gelachen wiert".

Het doet enigszins denken aan een tafreel uit de Nibelungen, kort voor de moord op Siegfried.

Welk een zware last het inrichten en onderhouden dezer kralen, zo mede het opdrijven van het veelsoortige wild op de bevolking legden, laat zich moeilijk voorstellen. Als zij dienden tot opruiming van schadelijk gedierte hebben deze jachtvermaken nog wel enige zin, doch wanneer het gevangen wild toch weer grotendeels het bos in gedreven wordt, gelijk wij tot twee maal toe zagen geschieden, gaat deze nuttigheid weer meest verloren.

Deze vereniging van pelgrimstocht en jachtvermaak vinden wij ook

in de reeds aangehaalde Babad Petjina verhaald (p. 8-9), evenwel bij een andere tocht dan die naar Kepanasan, n.l. een reis naar Kuṭa Geḍe. Wij menen zelfs zo gelukkig te zijn de juiste vertrekdatum te weten, nl. de dag na Rebo (dus: Kemis), de 11e in de maand Djumadilakir, het jaar Bé. De tjandra sengkala, luidende: Karti obah rasa tunggal, leverde het jaar 1661 der Javaanse jaartelling op, zodat deze datum overeenkwam met de 18e October van het Christelijke jaar 1736.

Na de vermelding van deze datum vervolgt het verhaal met het vertrek des Sunans naar Mataram, waar men zich legerde in een buitenverblijf, dat nu Ngajogja heet. Daarop ging hij de voetkus brengen aan de groten van Kuṭa Geḍe.

Vervolgens gaf Z. M. de wens te kennen, om op bantengs en stieren, op herten, reeën en dwergherten te jagen, een buitenvermaak.

Met groot genoegen zag de Vorst zijn punggawa's en mantri's het grove wild overweldigen, te paard met de lans in de hand. Toen werden er velen gewond.

Nadat er voldoende wild geveld was, besloot de Sunan naar de Kraton terug te keren.

Aldus het tweede verhaal in de Babad Petjina, over een dergelijk onderwerp, waarbij wij iets meer over het doel van de tocht zelve horen. In wezen verschilt het weinig van Coster's verslag, behalve dat hij het gewond raken der hartstochtelijke jagers onvermeld laat. Daar deze bijzonderheid ook in een ander, hierna te noemen litterair kunstwerk voorkomt, zouden wij haast aan een gemeenplaats gaan denken.

Keren wij thans tot onze verslaggever en zijn gezelschap terug.

De terugkeer

De terugtocht vond in versneld tempo plaats. Tot 1 Oct. 1724 wachtte de Sunan te Karta-Winata op zijn moeder, die toen uit Kuṭa Anjar (Jogja-Karta?), „alwaer zij, vermits daar haer grafsteede legt, al de hier voorige tijde haar vermaak (sic) gesogt heeft", terugkeerde.

Waarschijnlijk poogde de Vorst toen juist een maand na zijn vertrek uit de Kraton weer terug te wezen, en daarom liet hij de volgende dag, 2 October, een dubbele mars maken, profiterende van de heldere maneschijn, waarbij te Gondang dus niet gepleisterd werd. Zo kwam hij tegen de avond in Delanggu aan.

De daarop volgende dag (3 Oct.) rukte men voort met slaande trom, en ontmoette op Sanggung de rijksbestuurder Adipati Danu-Redja, zo mede de Karta-Surase resident Simon Keesjong, die Z. H. tegemoet gereisd waren. De begroeting was, gelijk steeds, „genegentlijk".

Slechts een korte mars van anderhalf uur scheidde de stoet nog van zijn einddoel, de Kraton. „Wijders door marcheerende, quamen wij alle, God sij gedankt, gesont en fris ten 9 uuren met veel gejuijg, onder 't kraken van 't canon tot Carta-Soura" aan. De Compagnies benteng loste n.l. 17 saluutschoten.

Thans volgde het plechtige afscheid. Zijne Majesteit bedankte Luit. Coster voor de goede zorgen en diensten, en zeide tot het opperhoofd: „Bappa Simon, al de Hollanders hebben mijn genoegen gegeven", waarna vervolgens Keesjong, „op het nedrigste reciproque bedankende . . . weder na de logie keerde . . .".

De Mataramse reize van 1724 was besloten met die hoofse strijkages, waar onder, gelijk het de tijd medebracht, beide partijen hun tegenstellingen diplomatiek verborgen.

Vorige reizen tijdens Karta-Sura en Plèrèd

Leggen wij thans, naast dit vrij uitvoerige verslag der Mataramse reis van 1724, de sobere gegevens, welke ons omtrent dergelijke tochten uit vroeger tijd ten dienste staan. Vooreerst die uit de Karta-Surase periode, n.l. uit de jaren 1709, 1713 en 1716. Bronnen zijn de Bataviase Inkomende Briefboeken der jaren 1710, 1714 en 1717 (Kol. Archief Nos. 1672, 1736 en 1778).

Op 27 Mei 1709 vertrekt de Sunan Paku-Buwana I met grote statie uit zijn hofstad, vergezeld van zijn broeders, de verdere prinsen en de ganse hofstoet, zo mede een „lijfguarde" van 53 Europese militairen, onder aanvoering van luitenant Sigismund Zwerg. Met name worden als deelneemsters genoemd 's Vorsten gemalin en moeder. De tocht bedoelt een bezoek aan de „grafsteeden in de dessaas Passar Gede, Magirij, Girilaija en Pawilahan" (Brief uit Karta-Sura van het opperhoofd Casp. Hertog dd. 29 Sept. 1709). De kapitein van de benteng doet de stoet uitgeleide tot Sanggung en Z.M. hoopt binnen 40 dagen terug te zijn. Dit wordt echter bijkans zeven weken, daar pas op 16 Juli 1709 de vorstelijke stoet weer in het reeds genoemde Sanggung terugkeert. Daar wacht hen het opperhoofd eerbiedig ter begroeting op, welke de Sunan tot in zijn Kraton begeleidt. Bij het passeren van de stenen pagger worden welkomstschotengelost (Semarang 27 Juli 1709).

In 1713 duikt opnieuw het plan op voor een dergelijk speelreisje naar Mataram. De Sunan wenst het met de prinsen gebroeders en met zijn ganse hofhouding te ondernemen.

Het Karta-Surase opperhoofd Hartogh ontraadt deze onderneming

echter „minnelijk", ongetwijfeld met het oog op de onrust in het rijk door de opstand in Winongan. Ook de Rijksbestuurder wordt in die geest aangesproken, doch de Vorst, anders zo meegaande, blijkt thans onverzettelijk. Tegen Hartogh verklaart Z. H., „dat hij dit reijsje eenelijk had voorgenomen, om zijne begraefplaets op het bergje Magirij (alwaer zijn grootvader den Sulthan en zijn broeder den Sousouhounang Amangcourat II begraven lagen), soodanig na zijn welgevallen te laten maken en voltoijen, dat na zijn overleijden daeraen niets meer te doen soude vallen, dan hem daerinne ter neder te leggen, en dat om die redenen al zijne zoonen mede nam, ten eijnde zij hiervan een ooggetuijgen konden zijn".

Dit is dus de aanleg der z.g. „Kraton Pakubuwanan" op Ima-Giri, waar deze Sunan zelve en zijn zonen eens zouden rusten.

Verder zegt de Vorst toe, goede orders op Karta-Sura achter te laten, om verwarring tijdens zijn afwezigheid te voorkomen. Drie vijfden der mantri's zal hij mede nemen en twee vijfden laten blijven. Het gezag vertrouwt hij toe aan de Tumenggungs Karta-Nagara en Suma-Brata. Hij belooft niet langer dan 30 dagen weg te blijven (Semarang 14 Aug. 1713 apart).

Het vertrek vindt op 15 Aug. 1713 plaats. Sneller dan men verwacht is de Sunan terug, n.l. op 9 Sept. 1713, dus reeds na 25 dagen. Mogelijk dat het waarschuwende schrijven van de kommandeur Pieter Metsue uit Semarang, dat hem drie dagen na zijn vertrek bereikte, daarop van invloed is geweest, Het militaire geleide is blijkbaar thuis gebleven. Verdere bijzonderheden ontbreken nagenoeg.

Nog schaarser zijn de berichten over de laatste reis vóór 1724, n.l. die van 1716.

Wij vernemen slechts, dat alle prinsen, zo ook de Ratu, mede trekken, begeleid door Compagnies Europese militairen onder aanvoering van de manhafte luitenant, Simon Keesjong, het latere Karta-Surase opperhoofd (Semarang 18 Juli 1716).

Wij zien uit deze weinige berichten, dat reizen naar Mataram schoon niet jaarlijks, toch met een zekere regelmaat werden ondernomen. Dat ons over een soortgelijke tocht tussen de jaren 1716 en 1724 niets wordt medegedeeld behoeft ons niet te verbazen. In die tijd viel juist de vreselijke Surabajase oorlog en de hevige opstand der prinsen, die van 1718 tot 1721 bijna geheel Midden- en Oost-Java in vuur en vlam zetten.

Wij zullen ons deze optochten naar het Mataramse gebied wel

gelijkvormiger mogen voorstellen, dan de karige berichtgeving feitelijk toelaat en de opgemerkte verschillen voornamelijk dienen toe te schrijven aan de leemten onzer gegevens.

Een enigszins ander karakter moeten de tochten gedragen hebben in de tijd, toen de Kraton zich nog in het eigenlijke Mataram bevond, n.l. in Plèrèd tijdens de regering van Susuhunan Tegal-Wangi (1645-1677).

Zo lezen wij in het Daghregister, gehouden door de Nederlandse gezant Sebalt Wonderer, die in gezelschap van Rijklof van Goens in Juni 1648 deze Vorst bezocht, dat de gezanten tot enige haast aangespoord werden, „alsoo den Sousouhounangh gereet was, omme voor eenige maenden op de *jacht* te gaen (Batav. Dagregister 8/7-1648 p. 108).

Evenzo vernemen wij, dat deze zelfde Sunan, twintig jaar later, toen hij „naar de Zuydstrant stond te gaan *playsieren*", op het bericht, dat er een Nederlandse gezant op komst was, dit uitstapje tot ná het verwachte bezoek uitstelde (de Jonge VI, 176).

Dat in deze beknopte berichten de graven der voorouders niet ter sprake kunnen komen, spreekt voor die tijd wel van zelf. Deze heiligdommen lagen vóór 1680 nog in de onmiddellijke nabijheid der toenmalige Kratons, zodat dáárheen verre reizen overbodig waren. Men kon er eigenlijk elk ogenblik een bezoek brengen, zoals b.v. Sunan Tegal-Wangi èn zijn moeder daar in de 50-er jaren heen togen, gelijk wij bij van Goens kunnen lezen (p. 338-340).

En toen de oude, kranke Sunan in 1677 zijn vege Kraton moest verlaten, richtte hij, alvorens naar Tegal te trekken, zijn schreden voor het laatst naar het heilige Ima-Giri op 30 Juni 1677 en toen zijn zoon, Pangeran Puger, enige maanden later naar het leeggeroofde Plèrèd terugkeerde, was het eerste wat hij deed, een bezoek brengen aan het graf van zijn grootvader op Vrijdag 8 October 1677.

Sedert de Kraton zich echter na 1680 in Karta-Sura bevond, waren de voorouderlijke graven in het Mataramse minder gemakkelijk bereikbaar. Een vorstelijk bezoek derwaarts werd een omslachtige, kostbare en tijdrovende onderneming, waaraan men derhalve zeker niet ieder jaar, doch hoogstens om de drie of vier jaar kon denken. Men combineerde ze nu met een verering der godin van de Zuidzee in haar grot en met de gebruikelijke grootscheepse jachtpartijen.

Dat de tochten in deze vorm echter volstrekt geen nieuwigheid kunnen zijn blijkt wel duidelijk, wanneer wij Coster's beschrijving

van 1724 leggen naast het meesterwerk van de Buddhistische geestelijke Prapantja uit 1359.

Vergelijking met Hajam Wuruk's reis

Zoals reeds in de aanvang van dit opstel werd opgemerkt, dringt zich de vergelijking van deze Mataramse reis met de befaamde tocht van de Madja-Paitse Vorst, Hajam Wuruk als van zelf naar voren. De 365 jaren, die juist beide hofreizen scheiden, hebben de treffende overeenkomsten niet vermogen uit te wissen. Had onze Nederlandse Prapantja iets van het beschrijvingstalent van zijn Buddhistische voorloper kunnen erven, stellig zou de gelijkheid nog opvallender wezen. Wij raadplegen daartoe H. C. Kern's vertaling van de Nagarakṛtagama, opgenomen in zijn Verzamelde Geschriften dln. VII en VIII.

Wij zien dan, dat de stoet op dezelfde wijze blijkt te zijn samengesteld. Het zijn wel geen wonderlijke karossen meer, waarin Mangku-Rat IV en de zijnen gezeten waren, zoals bij zijn Madja-Paitse voorganger en zijn hof, doch wel opvallende draagstoelen. In beide gevallen worden de hofdames door gordijnen aan de nieuwsgierige blikken der talloze toeschouwers onttrokken. Ook in 1724 krijgen wij sterk de indruk, dat de Vorst zich laat vergezellen „door de gansche stad" (zang 17 en 18).

Zo wel in de 14e als in de 18e eeuw worden tal van heilige oorden aangedaan: in het eerste geval graftempels en kluizenarijen, in het tweede heilige graven en de grot van Njai Lara Kidul, terwijl op beide reizen de omgang met geestelijken niet wordt geschuwd, b.v. te „Magirij,daer de Heijlige oftewel Javaense priesters huijs houden".

Gelijk zijn beroemde voorganger zoekt de Sunan zijn vermaak op de jacht en in mindere mate aan het strand. Van wildbanen is echter in de oude tijd nog geen sprake. Het is een drijfjacht in het wilde oerwoud, het Nandana Wana, waarbij zelfs van vuur, geen vuurwapenen, gebruik wordt gemaakt (zang 50). Het wild vertoonde toen ook meer verscheidenheid.

Koning Hajam Wuruk is daartoe op een bijzondere jachtwagen gestegen, „een onberispelijke, prachtige, zeer *hooge karos*; in goeden staat waren de *ossen*, die onbevreesd ... trokken" (zang 54).

Dit is dus dezelfde „hooge, verheevene buffelwagen", van waaraf de Mataramse Vorst het wild zal neervellen, zij het niet meer enkel met spiesen en krissen doch ook met schietgeweren. Zo heeft ook de Madja-Paitse koning de donderende afscheids- en welkomst-

groeten uit Compagnies vuurmonden moeten missen, maar het klaroengeschal weerklonk zowel in de 14e als in de 18e eeuw.

Samenvattende kunnen wij moeilijk ontkennen, dat Sunan Mangku-Rat IV met zijn reis naar Mataram een traditie heeft voortgezet, die minstens tot op de grote tijd van Madja-Pait teruggaat

Het is het gebruik der dharmajatra 's of „tempelvaarten", gelijk Stutterheim ze noemt, die in de eerste plaats als religieuze verrichtingen moeten gewaardeerd worden, hoewel daarnaast de ontspanning nimmer heeft ontbroken. Zij behoorden tot de vervulling van 's konings taak als staatshoofd.

Voornaamste bronnen

Handschriften:

Dagregister bij forma van verhaal bij mij, ondergetekende gehouden op de reijse met den Soesoehon. Amangcoerat na de Mattaram. (aangehaald: Dagreg.) In: 17. Sesde deel der Batavias Inkomende Brieven, overgekomen 1725 PPPPPP. (Koloniaal Archief No. 1909 pag. 366-375) Zie bijlage.

Verder nog enige brieven uit de Bataviase Inkomende Brieiboeken van 1710, 1714, 1717, 1720 en 1725 (Kol. Archief Nos. 1672, 1736, 1778, 1821 en 1909).

Gedrukten:

Javaans:

Prapantja, Nagarakṛtagama, Oudjavaansch lofdicht op koning Hayam Wuruk van Majapahit, in: H. Kern, Verspreide geschriften dl. VII en VIII. 's-Grav. 1917 en '18.

Babad Tanah Djawi in proza. Jav. geschiedenis... tot 1647 der Jav. jaartelling,... vertaald door W. L. Olthof. 's-Grav. 1941).

Babad Petjina (Poenika serat), anjarijosaken doek ri kala beḍahipoen ing nagari Kartasoera... enz. Semarang 1874.

Prawirawinarsa, Babad Alit. Volkslectuur Serie No. 462 Welt. 1921.

Sadjarah Dalem... dening Padmasoesastra... ing Soerakarta 1898. Sam.-Soer, 1902.

Nederlands:

Valentijn (Fr.), Oud en Nieuw Oostindien dl. IV.

Jonge (J. K. J. de), De opkomst v/h Nederl. gezag in Oost-Indien. dln. V.-VIII.

Dagregister gehouden int Casteel Batavia. Anno 1647-1648. 's-Grav. 1903.

R. v. Goens, Reijsbeschrijving van Semarang nae Mataram, in: Bijdragen tot de T., L. en Vk. van N. I. le serie 4e dl. (1856) (aangehaald: v. Goens).

Leemans (C.), Javaansche Tempels bij Prambanan. Bijdragen enz. 1e serie 3e dl. (1855) p. 7-10, waarin opgenomen is een deel van het Dagregister, gehouden in de Commissie tot Cartasoura door ... F. J. Coyett, met Lons' reisbeschrijving naar Mataram (aangehaald: Lons).

Reis van den G. G. G. W. baron van Imhoff over Java in het jaar 1746. Bijdragen enz. 1e serie 1e dl. (1853).

Adam (L), Eenige historische en legendarische plaatsnamen in Jogjakarta. Djawa 10e jaarg. 1930. p. 150-162 (aangehaald: Adam).

Berg (C. C.), Javaansche Geschiedschrijving, in F. W. Stapel, Geschiedenis van Ned.-Indië dl. II.

Bijlage.

Dagregister bij forma van verhaal bij mij, ondergetekende gehouden op de reijse met den Soesoehoen. Amangcoerat na de Mattaram. Het was des morgens ten 7. uuren op

Sondag den 3. September. wanneer den onderget. met den vaendr. Jan de Senilh, en 1 Comp. van 75 Europeesen d'eer had van den Soesoehoen., de oude Ratoe, den Panger. Aria Mangkoe Nagara, en verdere hofstoet vanuijt dessels Hoff te volgen, ten eijnde de marsch na de Mattaram te onderneemen, werdende Zijn Hooght. gedragen in een verheeven en op eene dragstoel gelijk mede de oude keijserinne op een ander, opdat van een ijgel. kon werden aanschouwt, mitsgaders de andere Hofdames alle in beslotene Jalies, die de voormarsch hadden.

Zijn Hooght. wiert door den Capn. en Resid. Sn. Ceesjong en verdere Cartas. vrunden, die te paarde reeden, uijtgeleijt, tot op *Sangon*, alwaar ten 9. uuren aenquamen, en na een beleefdel. afscheijt van den Vorst erlangt te hebben, wenschte Haar E. die Majt. een behoude reijse, soo dat wij door marscheerende ten 10. uuren ons rustplaats op *de Langon* vonden, alwaar den Keijser de sinnelijkht. had om des Agtermiddags de Trompetters te doen roepen, om eenige deuntjes voor plaijsier te blasen, het gunt dan na genoegen geschiet zijnde, begaf sig Zijn Hooght.

na alvoorens scherpel. ordre aan zijne Ministers had afgegeven, te besorgen van mondkost, en verdere behoeftens voor zijn Europ. Lijfguarde te rusten, en ontwaakte op

Maandag den 4. September des morgens ten 3 uuren, weshalven goedvond, omdat door den duijsteren niet marcheeren wilde, de Trompetters weder tot tijdtkorting te laten blasen tot den dageraat aanbrak. Waarna wij ten half 6 uuren rheijse vorderende en nadat Zijn Majt. tusschen weegs op alles nauwe reflextie geslagen had, dog principaal op de plecken, waer 's Comps. dienaaren, en ook zijn vijanden in de trouble tijden gestaen hadden, ten 1 uure in de namiddag op de haltplaats *Gondang* aenquamen, alwaar Zijn Excell. zijn outste soon Aria Mangku Nagara aanwees een plaats om te campeeren, zijnde deselve, waarin den keijser als Croonprins op de Mattaramse rheijse gehuijsvest heeft. Insgelijx ordonneerde Zijn Majt. den Tommagon Kanduruan Wila-Tikta om morgen ogtent vroeg, zijnde

Dinsdag den 5en September met de oude Ratoe vooraf na de Mattaram te marcheeren, waarop den Vorst ook ten half 6 uuren opbrak, en na 't passeren van eenige kostel. en wel beplante Landsdouwen ten 11. uuren in de Mattaram op *Karta Winata* aenquam, alwaar Zijn Majt. desselfs verblijfplaats nam in een wel gemaakte en aensienel. dalm, waarin eenige dag en vermeende te blijven, en ging op

Woensdag den 6. September, des morgens ten 7 uuren tot een begin van zijn voorgenome werk, met ontstekene trompetten en slaande trommen, verselt van den onder getekende en de Europ. lijfguarde na de *Goenong Banckat*, ongeveer een half uur van Karta Winata gelegen, alwaar op een heuvel begraven lagen 2 persoon., die bevoorens dat in de Mattaram was Hof gehouden, de padijvelden den Vorst tot een bewijs van eer die legersteden door Zijne voornaamste Mant (rie) s deed rijnigen. Het gunt geschiet zijnde, soo keerde Zijn Hooght. weder na sijn Logement, en liet in de agtermiddag een groot getal battoors zonder zadels te paarde sitten, en met groene bamboesen tournoijen waardoor er al veele als geen kennis daarvan hebbende, hol over bol de grond sogten tot bijsonder vermaak van den Vorst, die sig van lachen niet onthouden kon.

Heden liet den Keijser zijn oude moeder weder voor, marcheerde na *Cotto Anjar*, zijnde een plaats, die 3 uuren van *Carta Winata* gelegen is, en op

Donderdag den 7. September, volgde Zijn Hooght. voor een speelrheijs dienselven weg, dog gierde op *Cotto Gedee* aan en verbleef daar eene nagt, soo dat op

Vrijdag den 8. September aldaer aenquam, maar liet dienselven dag met zijn retour na *Carta Winata* desselfs moeder daar blijven.

Saturdag den 9. September, heeft den Soesoehoen., nadat volgens de gebruijkel (ijkheden) zijne ministers op de passeebaan had laten tournoijen, desselfs verblijfplaats *Carta Winata* hern (oem) t *Madi Gondo*, en ging op

Sondag den 10. do. andermaal na den berg *Bangkal* en begaf sig in geselschap van den onderget. en bijhebbende 2 Trompetters booven op dien verheven plaats, aan welkers voet de lijfguarde soo lange moest halte houden, en vermaakte dusdanig Sijn Excell. sig met onder het soet geluijt der trompetten de lieffel. landsdouwen, die daar rondsom gelegen waaren, te aanschouwen. Waarmede dan wel een half uur doorgebragt hebbende, keerde dien Vorst na sijn Logiment en liet des namiddags 21 wilde swijnen rampokken, die daarna aan mijn bijhebbende 's Comps dienaaren geschonken wierden.

Desen Avond, ten 10 uuren, nadat ik volgens usantie het parool had uijtgegeven, liet mijn den Keijser bekent maken, dat op de negorij *Kampa*, omt (ren) t 8. uuren van Carta S(oera) gelegen, haer verthoont hadden 40. struijkroovers, waervan 't Hooft de naam voerde van Radja Niti; waerom den Vorst aanstonts de tot Carta Soura het pl. gesag voerende ministers den Panger. Mancoe Boemi en Tommagom Wira Goena deed aanseggen volk uijt te zenden tot agterhaling van dat gespuijs.

Maendag den 11. September ging den Soesoehoen. des morgens na den plaats gent. *Djella Soeterra*, zijnde een kleijn uurtje van *Madi Gondo* gelegen, aen de voet van een gebergte, alwaer de vorsten grootmoeder begraven legt. Na welke gedane visite Zijn Hooght. na verblijf van een half uur weder thuijs keerde, en den Lieutent. Coster 6. doode hartebeesten toesond, gelijk ook s'anderen daags, zijnde

Dinsdag den 12. do. tot consumtie voor d'Europeesen gebragt wierden 6. wilde verkens, die dien eijgen morgen gerampokt waren.

Woensdag den 13. do. wiert mij te deser plaatse door een dien(aa)r van den Rijxbestierder Adepattij Danoe Redja uijt *Bojalalie* aangebragt een Javaanse miss. door den Edele Agtb. Heer Jb. Wm. Dubbeldekop, Commissaris en Commandeur deser Kuste

aen den Soesoehoen. gerigt, waerom ik aenstonts, na alvoorens audientie bij die Majt. te hebben versogt, gesegde g'eerden brief met het vereijschte fatsoen onder genege groete van welgem. Edele Agtb. Heer aen Sijn Excell. intragueerde, waarvoor ter ordre van den Vorst uijt 4. metale stuksjes 9. schoten tot Eerbewijsing wiert gedaan.

Donderdag den 14. September rusten Zijn Hooght. wat uijt, vermits op

Vrijdag den 15en do. des morgens ten 5. uuren op de jagt ging na *Bringon*, alwaer omtr(ent) ten 8. uuren aenquam en bevonden in een kraal bij den anderen gejaagt 130. wilde harten, 5. bantings en 6. koebeesten. Waerop Zijn Majt. (zijnde geseeten op een hooge verheevene buffelwagen, desselfs oudsten soon, Panger. Aria Mankoe Nagara, met den ondergetekende op een andere, en den Ingabeij Wira Djaija, Demang Oerawang, Tommag. Mangoe Nagara, en Radeen Pringa Laija op de derde), soo met schietgeweir als peijl en boog losbranden, en opgemelte persoonen mede ordonneerden haar best te moeten doen, des in weijnig tijdt dat vee tot bijsonder vermaak van den Soesoehoen. ter neder gelegt wiert, gelijk ook op.

Saturdag den 16. September, soo door honden dood gebeeten als met bamboese spitsen gerampokt wierden een ontelbaar geta[1] van wilde swijnen, waarvan mijn bijhebbende mansch(app) en na genoegen voorsien geworden zijn.

Sondag den 17. do. brak Zijn Hooght, de verdere Hofswiete van *Madi Gondo* in de morgenstont ten 5. uuren op, en nam de marsch na *Magirij*, alwaer wij ten 10. uuren aenquam en vernagten tot

Maendag den 18. do. des smorgens ten 6. uuren, wanneer Zijn Excell. zijn vaders en voorsaten haar graven, die op een berg leggen, ging besoeken, sonder dat 1. Europees sulx mogt beoogen, maar moesten onder aan den voet halte houden, en Zijn Hooght. terugkomst afwagten, die dan na verblijf van 2. uuren weder bij ons quam, dog aanstonts weder de marsch nam na een andere berg, daar den Panger. Balitar en verdere grooten van den bloeden haar legersteeden hebben. Want Magirij, daer de Heijlige oftewel Javaense priesters huijs houden, ligt midden in gebergtens, soo dat dien Vorst na zijn genoegen genomen had, de klok half uuren na zijn Logies keerde en zijn outste soon, Panger. Aria Mancoe Nagara tot een geschenk gaf een zeijde Rok en Muts, waar uijt klaarl(ijk). bleek, dat alles

na Zijn Majt. welgevallen was, te meer, vermits de Trompetters extra liet blaasen.

Dinsdag den 19. September, des morgens ten 6. uuren na het gesegende *Gading*, alwaer ten 10. uuren aenquam, en dien dag sig eenigl(ijk) verlustigde med dat schoone te gaen besigtigen, als wanneer men bijna van 't springende wild om veer geloopen wierden, want dat vee gaat bij troupen van 1000 in 't getal, soo hartebeesten, koebeesten, als bantings, sonder dat schuw voor menschen zijn.

Woensdag den 20. September is den Keijser thuijs gebleeven, en liet voor tijtkorting weeder eenige verkens rampocken en med honden vegten.

Donderdag den 21. do. vertrok Zijn Hooght. na de Zuijderstranden, alwaer een holle klip eenige roeden in zee is gelegen, waer na toe dien Vorst over een van bamboesen gemaakte brug sig begaf, en binnen ging, zonder dat van ijemand, hetzij Europees off Javaen, wilde gevolgt weesen, en bleef dusdanig in eenight. wel een groot uur in die steenrots. Edog heb niet konnen gewaar worden, wat daar te sien was, off wat den Keijser daar uijtvoerde.

Vrijdag den 22. is den Soesoehoen. in den vroegen morgen weder aen de Zuijderstranden geweest om te visschen, maar heeft weijnig gevangen. Waarom Sijn Hooght. verder ging na een kraal, ter besigtiging van wel 500 wilde bantings, buffels, koebeesten, en omtrent 1300 hartebeesten. Edog ordonneerde die Majt. het wild voor 't meerder gedeelte weder in de wildernisse te jagen, en quam na de middag in zijn Logim(en)t terug, waarvoor aan palen vast gebonden stond een swaare buffel, waarop diverse schooten met pijl en boog, en eijndel. met snaphaanen wiert gedaan, eer dat ter neder storte.

Saturdag den 23. September. Nadat dese agtermidd(ag) volgens de gebruikel(ijkheden) getournoijt en een ijgel(ijk) nog op zijn plaats geseten was, liet den Soesoehoen, onverwagt eenige versamelde wilde swijnen losloopen, waardoor soodanige verstrooijing quam, dat een ider maar een goet heenkomen sogt, daar niet weijnig door den Vorst en andere om gelachen wiert.

Sondag den 24. September ging Zijn Excell. aen de zeestrant op de hartebeesten jagt, alwaar wij dien nagt verbleeven tot

Maendag den 25. September, wanneer, nadat er nog eenige wilde bantings waren dood geschoten, tegens den avond na huijs keerde,

en van zijne vangst voor d'Europ (ese) lijfguarde aan den onderget. sond 30 hartebeesten en 10 bantings.

Dinsdag den 26. do. is er niets voorgevallen, nog den Vorst ook niet buijten geweest, maer op

Woensdag den 27. do deed Zijn Hooght. weder een tour na strand ter aanschouwing van een kraal, waarin een ontelbaar getal wilde hartebeesten en bantings opgesloten waren, die ook 's anderen daags, zijnde

Donderdag den 28. do door dien Vorst weder met schietgeweer en pijl en boog sodanig begroet wierden, dat een groot gedeelte daarvan het leeven verlooren en de nog overige weder in 't bosch gejaagt wierden, vermits den Soesoehoen. zijn genoegen van de jagt hebbende, van meening was om op

Vrijdag den 29. do de terugreijse te onderneemen, weshalve dese morgen vroeg van *Gading* opbraken en de marsch direct na *Madi Gondo* nam, alwaar wij des namiddags ten 2. uuren aenquamen om te vernagten.

Saturdag 30. do rusten Zijn Hooght. hier ter plaatse een weijnig uijt, en liet nu eenel(ijk) maar wilde swijnen opvangen, die desen nog ten getalle van 110 stux, soo door den honden zijn dood gebeeten, als met bamboese spitsen doorstooten.

Sondag den 1. October liet den Keijser een tijger rampocken. En desen morgen ten 9. uuren quam de oude Ratoe, nadat even bevoorens den Tommagom Mangoe Nagara door siekte na Carta Soura was gesonden, van *Kotto Anjar* (alwaer zij, vermits daar haer grafsteede legt, al de hier voorige tijde haar vermaak gesogt heeft) hier weeder aan, en

's Maendags den 2. October vervolgde den Soesoehoen. zijn retour en deed een dubbele marsch over *Gondang* tot op *De Langoen*, alwaar wij tegen avond arriveerde, en 's anderen daags weder met 't aenbreken van den dag de marsche slaande, ontmoeten wij op *Sangoen* den resident Ceesjong en Rijxbestierder Adepattij Danoe Redja, die aldaar Zijn Exell. opwagten, en ook door dien Vorst genegentl(ijk) begroet wierden. Wijders door marcheerende quamen wij alle, God sij gedank(t) gesont en fris ten 9. uuren met veel gejuijg onder 't kraken van 't Canon tot Carta Soura op den 3 October 1724.

(was getekent) Hk. Coster.

---

17 Sesde deel der Batavias Inkomende Brieven, overgekomen 1725. PPPPPP. (Kol. Arch. 1909) p. 366-375.

Three more yūpa inscriptions of King Mūlavarman from Kutei (East Borneo)

by

B. Ch. CHHABRA, M. A., M. O. L., Ph. D. [1])

Prof. Dr J. Ph. Vogel has already published four *yūpa* inscriptions of King Mūlavarman from Kutei, East Borneo [2]). They were discovered as early as June 1879. Three of them are complete and one fragmentary. They were first dealt with by Prof. Dr H. Kern in 1880.

As late as 1940, three more similar inscribed *yūpas* came to light [3]). In July, 1941, I received a set of excellent inked estampages of them from Dr W. F. Stutterheim, Director of Archaeology in Netherlands East Indies, Batavia, Java. He wished me to edit these records for their newly started epigraphical series, entitled *Inscripties van Nederlandsch-Indië*, of which the first number appeared in 1940. Subsequently the war situation grew worse and communication between Java and India broke down. And there was no telling as to when the normal conditions would be restored. Considering the importance of the inscriptions, I thought, I should not longer keep the discovery to myself. I therefore decided to publish them provisionally in the *Journal of the Greater India Society*, reserving the full treatment for the afore-mentioned Dutch publication or the *Epigraphia Indica*.

One of these three epigraphs is complete, one is slightly damaged,

---

[1]) (Met toestemming van den auteur en door dezen bijgewerkt herdrukt uit *Journal of the Greater India Society*, 12, 1945, p. 14-7. Op ons verzoek vergeleek de heer J. G. de Casparis, epigraaf bij de Oudheidkundige Dienst de transcripties met de te Djakarta aanwezige originelen. Naar aanleiding hiervan voegde deze een naschrift aan het artikel toe. Red.).

[2]) *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, Vol. 74 (1918), pp. 167-232 with three facsimile plates. The article is in English.

[3]) The discovery has been announced in the *Oudheidkundig Verslag 1940* of the Oudheidkundige Dienst in Nederlandsch-Indië, pp. 32 and 40, also in the *Jaarboek* VIII 1941 of the Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, pp. 106 and 136. Again this has been referred to by Dr U. N. Ghoshal in *Journ. Gr. Ind. Soc.*, Vol. IX (1942) p. 117.

and the third, the longest and the most important of the lot, is much effaced. Their script, language and style are, as is to be expected, quite similar to those of the already published records. Like these, the present ones also record certain pious gifts of King Mūlavarman. Below I give their texts, adding my notes and translations.

A.

1 Jayaty=atiba[laḥ]
2 śrīmān=śrī-Mūlavarmma-nṛ[paḥ/]
3 yasya likhitāni
4 dānāny=asmin=mahati [sthale //]
5 Jaladhenuṅ=ghṛtadhe[nuṁ]
6 kapilādānan=tath=aiva ti[ladānam /]
7 vṛṣabh=aikādaśam=a[pi yo]
8 datvā vipreṣu rājendra[ḥ //]

Notes

The readings within the brackets are conjectural. The inscription consists of two verses, the first being in the *anuṣṭubh* metre and the second in the *āryā* metre. The second and fourth quarters of the first verse are irregular. The second verse obviously forms a dependent clause, but the construction is not a happy one. The rule of *sandhi* has not been observed in *śrīmān=śrī-*, l. 2. The form *datvā* l. 8, may be corrected into *dattvā*. In *vipreṣu* l. 8, the locative has been used instead of the dative. The word *dhenu* in the expressions *jaladhenuṅ=ghṛtadhenuṁ*, l. 5, has been used in the technical sense, as a synonym of *dāna*. The opening words of the inscription echo the first *pāda* of the following stanza in Vālmīki's *Rāmāyaṇa*:

jayaty=atibalo Rāmo Lakṣmaṇaś=ca mahābalaḥ /
rājā jayati Sugrīvo Rāghaveṇ=ābhipālitaḥ //
(*Sunderakāṇḍa*, XLII, 33)

Translation

Hail to the mighty king, the illustrious Mūlavarman of exalted rank, whose gifts have been recorded at this holy spot after he, the most excellent king, has bestowed on Brāhmaṇas the gifts of water, ghee, tawny cows and sesame seeds as well as eleven bulls [1]).

[1]) The gifts mentioned here are quite after the injunctions of the *Smṛtis*; cf. *Manusmṛti*, IV, 229, 233, etc.

B.

1 Śrī-Mūlavarmmaṇā rājñā
2 yad=dattan=tilaparvvatam [/ *]
3 sa-dīpamālayā sārddham
4 yupo=yaṁ likhitas=tayoḥ [// *]

Notes

The inscription consists of one verse in the *anuṣṭubh* metre. The word *parvata* has been used in the neuter gender, while correctly it should be in the masculine gender. The compound *sa-dīpamālayā* is irregular, the addition of *sa* in the beginning being redundant. The dual number in the last word is synthetically wrong, though the sense is clear.

Translation

The illustrious king Mūlavarman gave away in charity a heap of sesame seeds together with a multitude of lamps. This *yūpa* has been engraved upon (*and set up in commemoration*) of those two (*gifts*) [1]).

C.

1 Śrī-Mūlavarmma rājendra(ḥ*) sama(re) jitya pārtthi[vān /]
2 karadāṁ nṛpatīṁś=cakre yathā rājā Yudhiṣṭhiraḥ [//*]
3 Catvariṁśat=sahasrāṇi sa dadau Vapprakeśvare [/*]
4 bā . . . . . triṁśat=sahasrāṇi punar=ddadau [//*]
5 . . . . . sa punar=jīvadānaṃ prithagvidhaṃ [/*]
6 ākāśadīpaṁ dharmmātmā pārtthivendra[h*] svake pure [//*]
7 . . . . . mahātmanā [/*]
8 yūpo=yaṁ sth[āpito] viprair=nnānā . . . ih=ā [gataiḥ//*]

Notes

Apart from the lacunae, the reading given above is doubtful in certain places. The inscription comprises four verses in the *anuṣṭubh* metre. It contains several mistakes of grammar and orthography. The form *jitya* l. 1., is a mistake for *jitvā*, but the correct form would militate against the metre. In *karadāṁ* l. 2, the final is wrongly replaced by *anusvāra*. In *rājendra*, l. 1, and *pārtthivendra* l. 6, the sign of *visarga* is omitted. In *prithagvidham*, l. 5, the first syllabe should be *pṛ*. The expression *karadān = nṛpatiṁś = cakre*, l. 2, is

[1]) *Ibid* IV, 229 which speaks of the gifts of *Tilas* and *Dīpas*.

reminiscent of Māgha's *karadīkṛta-bhūpālo*, etc., (*Śiśupālavadha*, II, 9) describing Yudhiṣṭhira himself. The similarity, however, is accidental; for, Māgha is later than Mūlavarman by about five hundred years, and there is no likelihood of the former's having known the present inscription. Anyway, in this case it is poetry that is found echoing epigraphy and not *vice versa* [1]).

Translation

The illustrious monarch Mūlavarman, having conquered (*other*) kings in the battlefield, made them his tributaries, as did king Yudhiṣṭhira. At Vaprakeśvara [2]) he donated forty thousand . . . .; he again donated thirty thousand. The pious king once again (performed?) *Jivadāna* [3]) of different kinds, and illumination [4]) in his own town . . . . , by the pious one. This *Yūpa* has been erected by the *brāhmaṇas* who have come here (from) different (parts).

Postscript

Inspection of the originals in the Museum at Djakarta (A = D. 176, B = D. 175 and C = D. 177) confirms the above given readings with the exception of a few details.

In A, where Dr Chhabra remarks that the metre of the first anuṣṭubh-verse is irregular, it is not to be forgotten that these irregularities are just found at the end of 1, 2 and 4, where a part of the stone is missing. In the second line the last visible akṣara, read by Dr Chhabra as *nṛ*, might well be *bhū* to be completed as *bhūpatiḥ*.

In the last line of A the stone seems to give *dattā* instead of *datvā*. Probably the intention has been to write *dattvā* of which the *va* has been omitted.

---

[1]) Mr C Sivaramamurti in his recently issued book, entitled *Epigraphical echoes of Kālidāsa*, Madras, 1944, has collected numerous passages from various inscriptions, that echo expressions in the works of Vālmīki, Kālidāsa, Daṇḍin, etc.

[2]) This is the name of the holy place where Mūlavarman performed charities. It occurs also in one of his already published inscriptions, where it is described as *Puṇyatama Kṣetra*.

[3]) This gift is mentioned also in one of the previously published inscriptions and has been explained, not without a misgiving, by Prof. Kern and Prof. Vogel as „gift of live animals" and „gift of cattle (?)" respectively. Can it mean „amnesty" or „setting aside of the death sentence"?

[4]) I am not quite sure of the significance of the term *Ākāśadīpa* here.

In line 4 of B the stone gives clearly *yūpo*, the form we would expect. In the third line we should prefer to transcribe the first syllable *sa* separately to be taken with *yaṃ* (the combination *so 'yam*). Of the last word *tayoḥ* the first consonant (subscribed under the *sa*) seems to be a *ma* on the stone, which does not make any sense.

In line 1 of C the syllable (*re*) is probably to be read as *va*, so that instead of *sama(re)jitya* the word *samavajitya*, „having completely conquered", must be read. In l. 3 the inscription gives the correct form *catvāriṃçat*. In l. 5 before *sa* the word *mālāṃ* can be read. In the small lacuna in l. 8 the syllables *deçād* are still visible on the stone, so that the end of the inscription can be read as *(n)nānādeçād=ihā* [*gataiḥ //*].

J. G. de CASPARIS.

Zuid-Arabische opschriftenfragmenten te Batavia

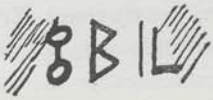
door

G. RYCKMANS

Sinds het jaar 1894 zijn vier opschriftenfragmenten in het bezit van het Museum van het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen te Batavia. Deze opschriften werden uit Haḍramaut aangebracht door de zoon van een te Batavia woonachtig Arabier, Sayyid ʿUthmān b. ʿAqīl b. Yaḥyā, gestorven in 1913. Professor Dr G. F. Pijper, aan wiens bereidwilligheid ik deze inlichtingen, samen met een facsimile en een abklatsch van de opschriften te danken heb, voegde er bij dat deze opschriften tot nog toe nimmer gelezen zijn. De zoon van Sayyid ʿUthmān bracht vijf steentjes aan, waarvan twee één enkel inscriptiefragment uitmaken. Er zijn dus vier verschillende tekstfragmenten, welke kunstmatig tot één steen werden verenigd. Op het inventaris van het Museum wordt de steen als volgt beschreven: „D. 127. Vier fragmenten van een marmerkleurige steen met inscriptie, uit Zuid Arabië. Samen hoog 34, breed 36 cm".

De vier fragmenten behoren ieder tot een afzonderlijk opschrift: de hoogte van de letteren en hun palaeografische kenmerken leveren hiervan het bewijs [1]).

Batavia 1 = D. 127*a*. — Letteren hoog 8 cm.



. . . *ṯm b[n* . . .

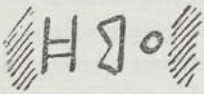
. . . *ṯm, zo[on van* . . .

Waarschijnlijk persoonseigennaam, gevolgd met *bn*, „zoon", en met

[1]) Afkortingen: RES = *Répertoire d'épigraphie sémitique*, V-VII, rédigé par G. Ryckmans, Parijs, 1929–1949 [de cijfers verwijzen naar de nummers van het *Répertoire*]. – *RNP* = G. Ryckmans, *Les noms propres sud-sémitiques* I-III, Leuven, 1934–1935.

de naam van de vader. Dergelijke ḥaḍramautische opschriften werden namelijk bekend gemaakt door D. van der Meulen en H. von Wissmann, *Haḍramaut*, Leiden, 1932, bl. 176, fig. 1; J. H. Mordtmann en E. Mittwoch, in *Orientalia*, II, 1933, bl. 50 vv.; G. Ryckmans, in G. Caton Thompson, *The Tombs and Moon Temple* of *Hureidha* (*Hadhramaut*), Londen, 1944, bl. 157 vv. De overgebleven eigennaam zou ik herstellen *b'ṯm* (?), *Ba'iṯum*, d.i. *Ba'iṯ*, met zuidarabische *tamwīm*, in het noordarabisch *tanwīn*. Deze eigennaam komt voor in Glaser 784 = RES 4555; Glaser 1489 = RES 4601; zie RNP, I, bl. 54.

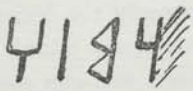
Batavia 2 = D. 127*b*. — Letters hoog 7,5 cm.



. . . . *'mḏ* . . . .

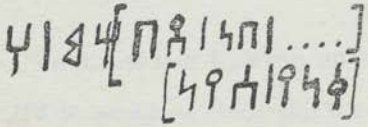
Eigennaam? Zie *'mḏhr* (*'Ammḏahar*); *'mḏr'* (*'Ammḏara'*); *'mḏkr* (*'Ammḏakar*); *'mḏmr* (*'Ammḏamar*); zie RNP, II, bl. 108. De *'ayn* wordt voorafgegaan met een teken welk dient aanzien als een scherf in de steen, niet echter als een letter.

Batavia 3 = D. 127*c*. — Letters hoog 6 cm.



. . . . *ḥm h* . . .

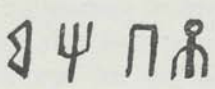
Wellicht *ṣbḥm*, eigennaam; zie D. 127*d*. Palaeografisch is het opschrift D. 127*c* meer recent dan D. 127*d*: in D. 127*c* is de *ḥ* zowel als de *h* rechthoekig. Het tweede woord zou ik herstellen *h[qny]*, „heeft opgedragen" (aan de god). Zie Ryckmans in Caton Thompson, *op. cit.* (*sub* D. 127*a*), bl. 176, en de opschriftennummers 29, 31, 37, enz.: *hqny syn*, „heeft opgedragen aan Sīn" (de ḥaḍramautische Maangod). De *h* is de laatste letter van de regel. Er is nog ruimte voor een tweede regel, die met de rechterzijde van de steen verdwenen is. Hieruit volgt dat het opschrift waarschijnlijk als volgt werd gesteld:



[. . . bn ṣb]ḥm h
[qny syn].

. . . , *zoon van Ṣub]ḥum,*
[heeft opgedragen aan Sīn].

Batavia 4 = D. 127*d*. — Letteren hoog 9 cm.



ṣbḥm

De persoonseigennaam *Ṣubḥum*. Zie RNP, II, bl. 116.

Vermoedelijk werden de opschriften Batavia 1, 2 en 4, hetzij op de voetstukken van dodenbeeldjes, hetzij door pelgrims op de wanden van een tempel gebeiteld. Dergelijke opschriften werden te Ḥureyḍa uit de puinen van de tempel van de Maangod Sīn opgegraven. Zie Ryckmans, in Caton Thompson, *op. cit.* (*sub* D 127*a*), bl. 163, nº. 14 vv.; zie ook G. Ryckmans in *Le Muséon*, LXII, 1949, bl. 57, nº. 362-363. Indien onze interpretatie van D. 127*c* juist is, zou dit opschrift gelden als een *ex-voto*, aan de god Sīn opgedragen.

Leuven.

Eenvoudige Balische Zedeleer

vertaald door

Dr C. HOOYKAAS

Er is enorm veel over Bali geschreven — door niet-Baliërs; menig Balisch literatuur-product is ook door niet-Baliërs in druk gegeven (gelukkig meestal met vertaling), maar het is nog uitzondering dat Baliërs over Bali schrijven dan wel geschriften in het licht geven. Ten behoeve der Balische rechtspraak liet het bestuur de oude wetboeken drukken, Poerwa-Agama; Koetara Agama; Agama; Adi agama; de Jappen maakten zelfs in 2604 (1944) te Denpasar een Kamoes Bahasa Nippon-Indonesia-Bali, en ons bestuur vóór en na de oorlog schoolboeken; kwam de Zending met Evangelie-vertalingen en Bijbelse Verhalen [1]) de Missie gaf in 1936 Tĕboesan, in 1947 gevolgd door Pangastawa Katolik en in 1948 door Pangabakti. Maar wat gaven de Baliërs zelf in druk?

In de twintiger jaren het maandblad Surya Kanta, gedrukt bij Mardi Moeljo te Djogja; omstreeks dezelfde tijd werd te Singaradja gestencild Bali Adnjana, boeat soeara santi dan keperloean oentoek oemoem. Begin dertiger jaren heeft de Lontarstichting Kirtya Liefrinck-Van der Tuuk te Singaradja gedurende 4 jaren het maandblad Bhawa Nagara uitgegeven, terwijl later het studiefonds Bali Darma Laksana aan zijn leden de Djatajoe rondzond. Voor wat betreft (de weinige) belletristische boeken en verhandelingen over adat moge ik verwijzen naar mijn artikel „Weer drie romans van Liefde en Dood op Bali" in Mededeelingen van de Kirtya, Afl. 13, 1941 p 44-8 (tevens verschenen in Djawa 21, 1941).

---

[1]) 1. *Tutur seket kalih kaketus saking kitab Sutji perdjandjian lawas* (Van Dorp, z.j.), uitg. N.B.G.

2. *Tutur seket kalih kaketus saking kitab sutji perdjandjian anjar* (id.) id.

3. *Orta Rahaju Ida Iratu Jèsus, manut rentjanan dané Lukas* (1939, uitg. Brits, Schots en Nederl. Bijbel Gen.); in schutblad: Het Ev. v. Joh. in het Balineesch vertaald door Mas Darmaadi)

4. *Pamargin para utusan Ida I Ratu Jèsus Kristus, manut rentjanan dané Lukas* (1938, uitg. id. id.; schutblad: De Hand. der Ap. i.h. Balineesch vertaald door M.D., en het jaartal 1939).

De aanwezigheid van een eigen Bali-drukkerij te Denpasar heeft ongetwijfeld stimulerend gewerkt en aanzienlijk bijgedragen tot het verschijnen (hoe dan ook) van de Hoog-Balische wijsgerige verhandeling Adji Sankya en het Laag-Balische zedekundige pamphletje (1 vel druks) Djati Suwara, beide in 1947. Van de twee auteurs hiervan, beide behorend tot de stand der brahmanen, staat die van het eerste nog het meest op vertrouwelijke voet met spelling-consequentie, interpunctie en betoog- en uitleg-stijl. Geen wonder na het voorafgaande: er was al bitter weinig gelegenheid, zich te oefenen of aan anderen te spiegelen. En al schieten dan soms de krachten te kort — het initiatief kan niet anders dan geprezen worden.

(In het voorbijgaan mag er wel even op gewezen worden, dat zendeling, missionaris en brahmaan, die aangehoord en begrepen wensen te worden, zich tot de bevolking richten in de landstaal, zulks in tegenstelling tot de analfabetisme-bestrijding, die gebruik (of: misbruik?) maakt van Bahasa Indonesia, daardoor m.i. trop embrasse et mal étreint).

Ida Surya Agung Hadrya's verhandelingetje kan hiérdoor op den duur van zo bijzonder grote betekenis worden, omdat hij 's mensen lot en wedergeboorte (waaraan hij vast gelooft, en waar hij steeds weer op hamert) uitsluitend bepaald acht door diens eigen goede of slechte daden, en niet in het minst beinvloed acht door de ceremoniële handelingen der nabestaanden. Het doorwerken van deze gedachte zou van vèrreikende invloed kunnen worden. De aansporing om te bezuinigen op lijkverbrandingen heeft — bij mijn weten — weinig effect gehad; maar de radicale leer, dat alle ceremonieel nergens toe dient, althans niets toe- of afdoet aan het lot van belanghebbende, zou sterke nawerking kunnen hebben. Het is merkwaardig, dit niet alleen gezégd te horen door een níet-brahmaan, maar gedrúkt door een brahmáán, zelf behorend tot de bevoorrechte kaste dergenen, aan wie het niet-onaanzienlijke offerloon ten deel valt. Hierom leek mij dit lerinkje wel de moeite van het vertalen waard. De vertaling volgt het origineel zó op de voet, dat er iets stijfs ontstaan is, maar voor zover ik dit kan afwegen, is het Balisch ook verre van soepel, nog afgezien van de gebrekkige interpunctie en zelfs begripsverwarring, bv. waar hij Skr. *sādhana* = Bal. *sedana* aanziet voor *se-dana* en vertaalt als stond er *dana*.

Wajan Bhadra verduidelijkte mij menige passage, waarvoor ik hem erkentelijk ben.

Acht sinom-verzen aan het slot heb ik terzijdegelaten.

De stem van het Ware Wezen

door

IDA SURYA AGUNG HADRYA

(overname verboden)

Typ. 20 Augustus 1947, Denpasar (Bali)

Inroeping van Vergiffenis

Zover ik mij herinner uit mijn jongenstijd, wanneer het zo trof dat ik in de nabijheid verkeerde van oude mensen, en hoeveel te meer nog van mijn vader ten tijde dat ik hem voor ogen kwam, dan praatten we wat over koetjes en kalfjes en lieten de gedachten de vrije loop, totdat ik vroeg, verlangde te weten, bereid was te vragen, er werk van maakte te informeren naar de omstandigheden, handelwijze en gedrag — wélke daarvan goed genoemd konden worden, behoorlijk om betracht te worden door de stervelingen. Totdat mijn vader zonder terughouding mij woorden schonk van lering (binding van het goede), daarenboven vermeerderd met citaten (verklaringen) uit de inhoud der oude letteren (ouderwets), in de eerste plaats: *tutur*'s (zedeleer), *tatwa*'s (philosophie) enz.

Verwerkt door mijn domme geestelijk bevattingsvermogen, is dat als het ware ('t *ware wezen*) bij uitstek de *stem* der oude wijsheidsgeschriften; daarom voelde mijn geest zich er nu toe aangetrokken dit geschrift te maken, aangezien het bij uitstek geschikt is om gebezigd te worden als lectuur voor de jeugd die ervan houdt.

Om U te dienen — daar mijn geest zeer arm is, is het volkomen op zijn plaats, bovendien evenredig, dat dit geschrift genoemd wordt stem van het ware wezen — ik schaam mij niet aan te bieden ter kennisname zijn tekortschietingen en overbodigheden, ik zal mij erover verheugen wanneer men het wil verbeteren, voortdurend zal ik dit vragen aan hen die wijs (belichaamd) zijn.

Om U te dienen, het weinigje inhoud van dit kleine geschrift moge groot nut stichten.

Uw dienaar
IDA SURYA AGUNG HADRYA.

Het is niet naar behoren dat ik jou aanwijzingen geef, opdat jij zus en zo zult handelen, hetgeen veroorzaakt dat je gelukzaligheid deelachtig wordt in deze wereld en in het hiernamaals, omdat je al in het bezit bént van goede en slechte daden, die je verrichten moest in de wereld, bij wijze van leeftocht voor je volgende menswording, geheten: Karma Pala; maar ik behoor je mede te delen welke daden ik verricht heb, in de eerste plaats ter verwerving der gelukzaligheid, opdat er iets zijn moge dat je kunt gebruiken als voorbeeld ter vergelijking, als het ware ter versterking van het opnamevermogen.

Sanghyang Djiwa

Die veroorzaakt het leven van alles op aarde. Aangezien het leven veroorzaakt/verwezenlijkt goed en slecht handelen, daarom is in deze wereld het leven (de ziel) zeer duidelijk belichaming van Sanghyang Widi; het is op zijn plaats Hem te vereren, bovenal offers te brengen. Al wat er is op de wereld, indien slechts tot zetel verkoren door Sanghyang Djiwa (levensprincipe) moet Hem vereren en vooral aan Hem offeren; maar je moet rang en stand in acht nemen bij de wijze van vereren en offeren, volgens de persoon van hem in wie Sanghyang Djiwa zijn intrek genomen heeft. Wanneer je slaagt door zo te handelen (vereren vàn en offeren áán alle mogelijke levende wezens), dan zul je zeker begunstigd worden door Sanghyang Widi in het genieten van geluk in deze wereld (d.w.z. vereerd en beofferd worden door alle levende wezens) en geheten worden Djanânuraga (geliefd door de wereld), in niets tekort hebben en slagen in alles wat je zint. Met betrekking tot alle daden — er zal geen moeilijkheid zijn in de volbrenging van vereren en offeren van alle levende wezens.

Zo is het ook gesteld met de resultaten; er bestaat niets dat meer is dan het resultaat van vereren en offeren aan alle levende wezens. Daarom zijn de wijzen zeer standvastig in het doen dier daden, zodat zij dezelfde verering en offers brengen aan zichzelf als aan de persoon van andere mensen. Dat gedrag heet: Laksana Darma. Eerbied en verering door uitvoering van de zedewet heet Darma Sĕdana, d.i. gave tengevolge van zedewet.

Met betrekking tot alle gaven (*dana*): er is niets dat gaat boven de *darma-sĕdana*, maar het is uiterst moeilijk om te bewerkstelligen 't verrichten van *darma-sĕdana*. Bijvoorbeeld: Wanneer men neemt alle levende wezens, dan behoren ze be-*sĕdana*-t (begiftigd) te worden door leven (d.w.z. ge moet uw leven veil hebben voor ze); opdat

ge er in slagen moogt uw voornemen te realiseren te begiftigen met leven (het leven niet betreuren, wanneer het gepast is, als gift te worden gebruikt, des te minder materiële dingen). (Wat aangaat) Alle daden — men moet niet de nadruk leggen op de resultaten, maar men moet heel belangrijk vinden (te handelen) uit hoofde van (de doelstelling) om erin te slagen te verrichten de zedewet geheten Darma Laksana; bijvoorbeeld: te begiftigen arme mensen; wanneer men slechts zeer belangrijk acht de resultaten, geldt dit kennelijk niet als begiftigen; maar wanneer men begiftigt uit hoofde van verrichting der zedewet, dan is dit kennelijk niet vruchteloos; en uit hoofde van vlekkeloosheid armen begiftigen.

De reden waarom wijzen erin slagen die zedewet te bewerkstelligen is deze, omdat zij vast geloof gehecht hebben aan, hecht vertrouwen (opgevat hebben) op de inhoud van Sanghyang Agama. Wanneer men alle daden vertelt, goed en kwaad, zullen die uit de aard der zaak slechts goed of slecht resultaat hebben al naar gelang van de daad; daarom is de wijze niet achteloos in het volbrengen van de zedewet, in de eerste plaats wil hij in het geheel niet niet-zedewet verrichten.

Sang Hyang Pati (Kala-mrĕtiu = de dood)

Die maakt dat kapot gaat (dood) al wat leven heeft. Alle ziekten altegader zijn als het ware een spiegel, ten teken dat Sanghyang Pati komen zal en het leven verkorten zal. Wanneer het leven verkort wordt, komt de God des Doods en verdwijnt de God des Levens. De belichaming van de komst des Doods en van het verlaten worden door het leven wordt geheten *mati* (dood, sterven, gestorven), en verdient niet verheerlijkt te worden (verering en/of offers), omdat men zelf kapotgegaan is (versleten).

Dat wil zeggen: als men de dode belichaming van de overledene (zijn lijk) aan zichzelf overlaat, dan gaat het kennelijk over in staat van ontbinding en gaat stinken. Alle belichamingen van levenden gaan kennelijk uiteindelijk dood, en daarom zou het verkeerd zijn, te verwijten of te betreuren dat men sterft, aangezien nu eenmaal het leven uitloopt op de dood. Aangezien er geen mens is, die de komst van de dood weet, daar deze onkenbaar is, deze komst dus nu eens vroeg en dan weer laat valt, daarom is het zeer aanbevelenswaardig, zich te haasten met het verrichten van *darma-sĕdana* terwijl men nog in leven is, ten einde niet telaat te zijn voor geval de dood spoedig mocht komen.

Al wat op aarde leeft, heeft allemaal een naam; mensen bv. heten:

zuil, muur, neut of anderszins. Dieren heten: rund, paard, karbouw of anderszins. Overbekend is in de wereld dat Zuil dood genoemd wordt, wanneer hij verlaten is door de God des Levens. Wezenlijk is het voortreffelijk om Zuil dood te noemen, omdat Zuil niet alleen dood is, maar de dode slechts de belichaming is van Zuil. Wat vertoeft in Zuil, zo lang hij in leven is, in deze wereld, heet A t m a (Sanghyang Pitara); aan die behoort verering en offerande gebracht te worden.

Slecht en goed (hel en hemel, straf en beloning) is het loon van de ziel, volstrekt niet kunnen deze bewerkstelligd worden door offers, [of] bewerkstelligd worden door familieleden, daar deze (reeds) bewerkstelligd zijn door zijn daden (verrichtingen), toen hij nog in leven was. Wanneer hij bij zijn leven goede daden verricht heeft, krijgt de ziel een gunstig loon, zodat de ziel er goed aan toe is (hemel); maar wanneer hij bij zijn leven slechte daden verricht heeft krijgt de ziel een ongunstige vergelding, zo dat de ziel er slecht aan toe is (hel). Hoe groot men de offeranden ook wil maken, opdat men er in slagen moge de hellestraffen te verijdelen, 't is evident dat dit niet gaat; bijvoorbeeld:

»Jij mijn zoon! hebt slecht gehandeld (gestolen) en verdient straf. Wat voor offers ik ook voor je breng, opdat je niet gestraft zult worden, kennelijk zal ik hierin niet slagen. Zo ook, mijn zoon! als je goede daden verricht, wélke ceremoniën ik dan verrichten moge, opdat jou kwaad zou wedervaren, kennelijk slaag ik daar niet in, mijn zoon! 't Is duidelijk dat niemand vermag om andermans heil of onheil te bewerkstelligen, maar men bewerkt zijn eigen heil of onheil door zijn dáden. Om een voorbeeld te noemen: Ik ben erop bedacht je te leren te kúnnen, maar als jij eigenlijk niet hierop uit bent, zúl je er kennelijk niet in slagen, te kunnen. Als jij (daarentegen) van zins bent te kunnen, ook al heb ik je niet onderricht, zul je kennelijk kunnen op grond van zelf-onderricht (-lering)".

K ě n ě h (karakter, gedachte)

Dát de mens slecht en goed vermag te handelen, wordt bepaald door zijn karakter; daarom wordt het karakter genaamd kracht (macht) (*wisésa*). Dat karakter, welke het doen van goed veroorzaakt, (en) heil ontmoet in dit leven en het hiernamaals, heet A d n j a n a (ongeveer: Inzicht). Dat karakter, 't welk het doen van kwaad veroorzaakt, (en) lijden ontmoet in dit leven en het hiernamaals, heet I n d r y a (Zintuig, zintuigelijkheid, zinnelijkheid). Die mens, welke voortdurend handelt (zó, dat) hij het goede veroorzaakt, wel, die wordt geheten

Sang Pĕradjnjan (de wijze mens). Die mens, welke voortdurend handelt (zó, dat) hij lijden bewerkstelligt, heet Pĕrĕtak-djana (gewone mens). Dus is het karakter de belichaming van beloning en bestraffing (goed en kwaad). Slaagt men erin, zijn karakter meester te worden, dan slaagt men erin heil deelachtig te worden, a. h. w. de hemel; slaagt men er [daarentegen] niet in, [zijn karakter] meester te worden, dan krijgt men het heil niet, [doch] a. h. w. de hel. Bovendien, wanneer men erin geslaagd is het effect van het karakter onder de knie te krijgen, dan veroorzaakt dit kennelijk een lang leven, daar men zelden moeilijkheid (ziekte) ontmoet; het effect is voortdurend goed en veroorzaakt dat men heil ontmoet; steeds bij alles wat men doet bewerkstelligt men wat men begeert (verpersoonlijking van bovennatuurlijke kracht); heil, verdienste en rijkdom zal krijgen hij die erin slaagt, het effect van zijn karakter onder de knie te krijgen.

Karma Péta (verwerving)

Zó heet het effect dat men moet bewerkstelligen om het effect van het karakter te beteugelen, en 't bestaat uit tien categorieën, nl.

Het effect, bewerkstelligd door het karakter, bestaat uit drieën, nl.

1. niet jaloers, begerig ten aanzien van andermans bezit;
2. niet hardvochtig ten aanzien van alle levende wezens;
3. geloof dat er wezenlijk vergelding is van alle slechte en goede daden.

Het effect, bewerkstelligd door de spraak, bestaat uit vieren, nl.:

4. lelijke woorden, die het karakter kwetsen;
5. ruwe woorden;
6. lasterlijke woorden;
7. leugenachtige woorden (grof liegen en opscheppen).

Die vier werkzaamheden zou men toch helemaal niet moeten overwegen om tot uiting te zullen brengen, laat staan te uiten; men moet ze vooral ver houden uit de gedachte, dat ze zo zullen klinken.

Laksana (daden)

8. doden, doden van wie niet gedood mag;
9. dwingen, dwingen van wie niet gedwongen mag;
10. forceren, overweldigen wie niet overweldigd mag.

Die drie mag men volstrekt nooit doen ten aanzien van wie men haat en ten aanzien van een willekeurig persoon. Aangezien handeling, zielsgesteldheid en woord ten gevolge hebben dat men op heeft (met iemand) en dat de mensen met jou ophebben, daarom werken goede

daden steeds uit in de tijd dat men handelt, denkt en spreekt. Aangezien de mentaliteit bewerkstelligt, dat men ertoe komt zus en zo te doen, te spreken en te denken, daarom wordt de mentaliteit [ook] de kracht genoemd. Wat nu betreft die mentaliteit, eigenlijk dringt die overal in door, en haar belichaming dwaalt ver van huis; op zeer veel heeft ze haar streven gericht; het één veroorzaakt standvastigheid, het ander dwaling.

Derhalve, wanneer men erin slaagt, de mentaliteit onder de knie te krijgen, dan ontmoet men kennelijk geluk hier en in het hiernamaals. Aangezien de mentaliteit bewerkstelligt dat men slecht of goed handelt, daarom is het zaak dat de mentaliteit de baas is.

Bovendien vervangt de gemoedsgesteldheid slechts het ziende oog, opdat het erin slagen moge het zichtbare te zien. Indien niet geholpen door de inborst — ook al zou het oog dan iets zien, dan zou het kennelijk het zichtbare niet kennen; dáárom is de mentaliteit bewustwording te noemen en kracht.

Manumadi (ontstaan)

Zo noemt men van alle levende wezens het geboren worden (te voorschijn komen, groeien). Bij alle terwereldkoming (mensen, dieren, planten), [hiervan] is slechts het ontstaan der mensen het beste (verhevenste), daar de mens slechts bij machte is goed en slecht te doen, i. h. b. de mens slechts vermag de slechte daad te verbeteren door de goede daad. Dat is de superioriteit van de menselijke geboorte boven de terwereldkoming van wat anders is als de mens; daarom geeft het geen pas dat de mens wrokken zou omdat hij ter wereld gekomen is als mens, ook al is hij arm (misdeeld), want het is een hele toer om erin te slagen, als mens ter wereld te komen. Nademaal men als mens ter wereld is gekomen, zij het ook arm, behoort men zich zeer te verheugen, daar men superieur belichaamd is boven alle andere levende wezens.

Wie als mens ter wereld komt is principieel superieur, daar hij vermag zich op te heffen uit de hel door middel van zijn goede daden. Als hij niet goed handelde, zou hij er natuurlijk niet in slagen zich te verheffen uit de hel, zou geen gunstige omstandigheden krijgen, en zijn ter wereldkoming niet zijn geweest als mens. Dat is de reden waarom het in de rede ligt, zich er met de borst op toe te leggen, opdat men de methode aanschouwen moge van de terwereldkoming als mens, want dat gedrag is een hele toer, vermits het als het ware een ladder is, welke gebruikt wordt om te streven naar het heil

(hemelse beloning), maar men moet dat leren (ladder bestijgen) wel uiterst goed doen, ter voorkoming van niet-slagen in het heil (van de ladder af vallen).

Hetgeen het ontstaan veroorzaakt, een ladder, slecht of goed, daarvan is het ware wezen slechts de vergelding van het gedrag in het verleden (toen men leefde in 't vorig bestaan), zoals dit ondergaan is door de ziel. Dat wil zeggen: de slechte en goede handelingen van het heden, daarvan wordt de vergelding in het hiernamaals door de ziel ondergaan. Nadat de ziel de vergelding van zijn daden van zijn (vorige) terwereldkoming heeft ondergaan, komt hij wederom ter wereld. Die terwereldkomingen zijn in overeenstemming met de vergelding der daden in het verleden.

Het stoffelijk omhulsel bij de wederomterwereldkoming gebruikt men respectievelijk als ken-teken, woord in de wereld; is dit mooi, dan spreken ze van wederterwereldkoming uit de hemel, maar is-ie lelijk, dan noemen ze deze uit de hel. Wat betreft de daden, bedreven door zijn nazaten nadat men overledene genoemd is, of deze nu gunstig of ongunstig zijn, die hebben geen slechte of goede uitwerking op de overledene (*atma*). Daardoor is het zaak om nu in dit leven zijn uiterste best te doen bij het bedrijven van zijn daden, goed en slecht.

Darma (Toegevendheid).

Zó heet het gedrag waarmee men heil zoekt (bereiken van de hemel); wanneer men derhalve zich moeite geeft het materiële na te jagen en de genietingen, dan moet men allereerst *darma* beoefenen; 't is zonneklaar dat men nu materie en genieting verwerft. 't Is heel verkeerd om veel materie (rijkdom) en genieting te krijgen, wanneer deze voortspruiten uit het niet volgen van *darma*. Wat aangaat de wijzen, dat zijn slechts de mensen die *darma* bewerkstelligen (*darmika*), welke zij vereren, waaraan zij offeren, die zij bovenal prijzen, doordat zij zeggen dat het de *darma*-beoefenende slechts is die voorwaar de ware vreugde ontmoet. Zij prijzen geenszins rijken, want het heet dat het voorwaar de rijken niet zijn die welbehagen verwerven, want zij zijn de verblijfplaats van zondige mentaliteit. Wanneer men gaven behoort te schenken en royaal te zijn, dan komt voor hen geen einde aan de moeilijkheden, dan is men voortdurend boos op hen (bekijft hen).

Bovendien de voortreffelijkheid van de *darma*: voortdurend bewerkt deze het heil van wie die *darma* toepast, en hij wordt door de wijzen beschouwd als helper. Dit wil zeggen: slechts de *darma* verheft

(voert tot heil) de mensen, uit de hel (de *darma* veroorzaakt dat men erin slaagt het heil — de hemel — te verwerven). Wie voortdurend gaven schenkt uithoofde van *darma* (*darma-sĕdana* bedrijft), dien noemen de wijzen een zeer gelukkig mens, daar zijn medemensen geenszins onaangename gevoelens koesteren ten aanzien van hem. Ook al mocht hij arm zijn en in moeilijke omstandigheden, toch heeft hij vroom zijn leven veil. Rijkdom, genietingen en heil, die alle worden verworven door wie standvastig *darma* uitoefent, te vergelijken met het vermogen van water waarmee men suikerriet bevloeit. Niet slechts het suikerriet wordt bevloeid, maar ook het gras en de luchtwortels van allerlei soort die in de buurt van het suikerriet zijn krijgen allemaal mee van de overvloed (bevloeiïng) door het water.

Om kort te gaan, rijkdom en positie a. h. w. gelijkelijk verheffen zich boven wie *darma-sĕdana* verricht; kennelijk alles waarmee hij gelijkgesteld wil worden door het aanbieden van Herendienst en eten en positie (?) Maak daarom goed gebruik van de bloeiperiode van je lichaam, mijn zoon! Om te streven naar rijkdom, wijsheid en *darma*-schap, zolang je nog jong bent, want als je verzuimt de bloei van je jonge jaren te gebruiken, zul je later op je oude dag kennelijk jezelf verwijten doen. Immers de kracht en scherpzinnigheid van een jonkman zijn heel anders als die van een oud man; men kan [een en ander] vergelijken met *alang*[2] die nog jong is, dan zeer scherpe punten heeft — maar de oude *alang*[2] is omgevallen en de scherpte van zijn punt is teloorgegaan. Bovendien is de gang van zaken van de wederterwereldkoming als volgt: Wie nog zeer jong is, wacht erop, in de kracht zijns levens te geraken; wie in de kracht zijns levens verkeert, wacht erop, oud te worden; wie oud is geworden, wordt door afsterving (onophoudelijk onderhevig zijn aan ziekte) in de schoot genomen; waarop wacht hij? slechts de dood nog maar, want zo is de kringloop, welke zijn afsluiting vindt in de dood — en daarom moet men zich spoeden, de *kĕdarman* te verwerkelijken. Aanhankelijkheid van alle familieleden geleidt slechts tot de begraafplaats, maar wat de ziel begeleidt en bijstaat in het *hiernamaals*, dat is slechts de vergelding van de goede en slechte daden. Dat is de reden, waarom men de grootste waarde moet hechten aan het verrichten (bewerken) van het heil, waardoor men vergezeld en begeleid wordt in het hiernamaals (na de dood). Mijn zoon! bij je vertrek naar het geestenland, blijft slechts je gebrekkig stoffelijk omhulsel over, languit liggend, door de familie achterovergelegd, niet anders als een klomp aarde,

en dat (dat lijk) vereren en beofferen je familieleden. mijn zoon! maar dat duurt slechts een ogenblik, want als ze ten slotte op de begraafplaats gekomen zijn, dan verlaten ze het, draaien je de rug toe, mijn zoon! en gaan huns weegs. Dat is de reden waarom je nu in je leven de meeste ernst moet betrachten met het *darma-sĕdana*, want het resultaat van die daden van je, mijn zoon! vergezelt je op het moment van heil (hemel). *Kĕdarman* is a. h. w. heil en rijkdom te noemen; de diepte en helderheid (van je gemoed), mijn zoon! in het verdragen van hitte en koude (geluk en ongeluk) zijn a.h.w. te noemen de zuivering van de vernietiging van moeilijkheden.

Je kennis, mijn zoon! van *tutur* en *sastra* heet gemoeds-bevrediging. Niet-wreed-zijn, niet-doden, niet-opvliegend-zijn, dat wordt kennelijk bevrediging geheten.

Sang Hyang Agama

Zo heet de lering welke veroorzaakt dat men heil ontmoet in deze wereld en in het hiernamaals. Als er slechts één *agama* was, dan was het natuurlijk erg makkelijk om te benoemen wie goed heet, en het heil (de hemel) krijgen zal, in dit leven en in het hiernamaals. Maar aangezien er zeer veel soorten *agama* zijn, en de uitleg van ieder hiervan verschillend is, veroorzaakt dit verwarring bij wie erover nadenkt (het aanvaardt), in die mate dat wat niet behoort te worden verwerkelijkt, verwerkelijkt kan worden (wat fout is, wordt voor goed aangezien). Eigenlijk is op de vlakte (het wijde terrein) de goede plaats (*sanghyang aju* = het heil). Zo komt het, mijn zoon! dat je de meeste ernst moet maken met het bestuderen van de *agama*, vooral niet de oude mensen niet-geloven, maar dikwijls naar hen toe gaan en (inlichtingen) vragen aan hen, want het is niet duidelijk waar overal de *darma* zich ophoudt. Ga daarom vaak naar hen toe, vraag hen en informeer dikwijls bij hen. Om een vergelijking te gebruiken; met de *darma* is het niet anders gesteld als met het zich voortbewegen van een slang: hij kronkelt, men denkt zeewaarts, ten slotte blijkt bergwaarts. Zo is het ook met de *darma*: men waant, dat deze bij de Pedanda zetelt, maar aan 't eind blijkt het te zijn bij Vader de Regt [een willekeurig *djaba*, d. i. buitenstaander, d. w. z. buiten de 3 hoogste kasten].

Sanghyang Tjatur-Wéda heten *sruti*; *Sang hyang Darma Sastĕra* heet *smrĕti*; *sruti* en *smĕrti* moet je zeer diepgaand bestuderen, en je moet alle voorschriften ervan opvolgen, allereerst uit alle macht ze verwezenlijken. Wanneer je aldus handelt, je gedrag zeer *darma*

is, dan heet dit D a r m a P r ĕ w r ĕ t i. Sanghyang Tjatur-Wéda dringen door in de vier kasten (alle mensen), beslissende over leven en dood tot de verwezenlijking van elke zaak apart.

D. w. z. De Tjatur Wéda veroorzaken de superieure wederterwereldkoming; en daarom moet men zich ernstig toeleggen op het in zich opnemen en volgen van alle hierin vervatte aanwijzingen. Ten einde erin te slagen, de Sang Hyang Tjatur Wéda te leren, moet je als basis de *tutur Parwa* (de 18) bestuderen. De mens die geheel op de hoogte is van de inhoud van *tutur Parwa* en deze verwezenlijkt, heet Wijze. Zo lang hij nog niet wijs is, slaagt hij er niet in, Sanghyang Wéda te bestuderen.

De inhoud van de Tjatur Wéda (*sruti*) heet *darma*, de inhoud van de superieure *tutur* (*smĕrti*) heet *darma*, de daad van *Sang Sista* (de Wijze) heet *darma*. Alle daden, die verricht worden door energie, geest en geluid — wanneer ze jezelf niet bevredigen, en hart-kwetsing veroorzaken, moet je vooral niet bedrijven ten aanzien van andere mensen. Die daden heten daden van mensen die *kĕdarman* kennen. Al doe je zo — wanneer je er geen vreugde mee bewerkstelligt, dan heeft die *kĕdarman* geen nut. Alle daden die gedaan worden door *Sang Sista* (de Wijze), die alle vloeien niet voort uit het inwilligen der zinnelijkheid, en ongehinderd realiseren ze rechtstreeks 't ware wezen. Dat is eigenlijk de grondslag (basis) van zijn *kĕdarman*. Volg dergelijk gedrag van hem na. Als je erin slaagt zulks na te volgen, dan heet dit *darma prĕwĕrti*. Dat moet je goed voor ogen houden, mijn zoon! alles wat *darma* geheten wordt, moet je een plaats geven en opbergen in je gemoed, zoals wat ik zoeven gezegd heb; wat je niet bevredigt, mijn zoon! dat moet je helemaal niet doen t. o. v. andere mensen. De reden waarom de mens niet bereid is *kĕdarman* te doen, dat is omdat hij onwetend is. Door toe te geven aan zijn domheid, bewerkstelligt hij niet-*darma*; daardoor krijgt hij moeilijkheden (lijden).

Hoe arm je ook zijn moogt, mijn zoon! al leefde je van liefdadigheid, als je maar standvastig bent in het uitoefenen van *darma*, dan voel je jezelf rijk, want *darma*-bewerkstelliging is in wezen de rijkdom van de wijze, waarnaar hij met de meeste nadruk streven moet, en die rijkdom kan niet verdwijnen, te niet gedaan worden door uitwendige oorzaken. Slechts als men standvastig *darma* verwezenlijkt, niet probeert te krijgen wat strekken kan tot levensonderhoud, rijst, groente en water, daarentegen slechts alle mogelijke superieure spijzen nuttigt, zoals (gekookte) rijst en groente en zuiver water, dan wordt dit eerbiedig aangeboden door de mensen die je be-*darma*-t hebt. Bij de

wijze waarop men *darma* in de praktijk brengt, moet men ook behoedzaam zijn: *darma* bewijzen aan wie daarvoor in aanmerking komt, opdat de *darma* niet verkwist worde, zoals 't geval is met de voortreffelijkheid van de maneschijn die de gedierten belicht; de voortreffelijkheid van de maneschijn is nutteloos en veroorzaakt slechts dat ze uit hun doen geraken, omdat de plaatsen waar zij zich verschuilen licht zijn.

Wanneer de mensen het zwaar te verduren hebben (door ziekte gekweld zijn), dan moet je *kĕdarman* uitoefenen, bovenal rijkdom schenken aan de getroffenen, maken dat zij welbehagen gevoelen. Zoals in het geval van *sapi*'s die een ploeg in het rond trekken, sta ze toe om het gras op te eten langs de weg waar ze in het rond gaan en stel ze tevreden.

De volgende zijn de vier gedragslijnen die de mens moet in praktijk brengen op grond van de uitspraak van Sang Hyang Manu:

1. Ardjawa, d.w.z. wáár (oprecht, eerlijk, eenvoudig);
2. Andrĕsangsia, d.w.z. naar zich zelf afmeten (d.w.z. wat gij niet wilt, dat u geschiedt, doe dat ook aan anderen niet);
3. Darma, d.w.z. niet ophouden zichzelf te vermanen;
4. Indrya Mĕgĕrĕha, d.w.z. tactvol beteugelen van zijn verlangens.

Hij die niet wenst te (wil) doden wie hij niet behoort te doden, wie trouw is aan wat behoorlijk is, wie niet slecht wenst te doen aan de mensen (alle levende wezens), wie taai is in het verdragen van lust en onlust, wie beleidvol is (niet onvoorzichtig), die heet een waarlijk wezenlijk mens dewelke het ware welbehagen deelachtig wordt. Wat betreft het genot van de *kĕdarman*: slechts wie niet-wreed is (niet doodt wie men niet behoort te doden), de taaiheid in het verduren van lust en onlust, veroorzaakt bovennatuurlijke kracht in het verwezenlijken van alles wat je op het hart hebt; het vermogen zichzelf aan wijze lessen te houden veroorzaakt dat men indachtig is aan zichzelf, in de eerste plaats het dagelijks werk. Het weten van de historie van de ziel heet *kĕdiatmikan* kennen, de zeer verborgen wijsheid. Wat geheten is *bĕbĕratan* is slechts de trouw aan hetgeen behoorlijk is.

De slechtheid van het wrede gedrag veroorzaakt dat de mensen je haten, jazelfs aartsdomoors houden niet van je. Wanneer men een wreed mens ziet, worden de mensen zeer ongerust, en ontwijken hem om hem niet te ontmoeten, juist zoals men vuur ontwijkt, dorens en een groot gat in de grond. Darma d. w. z. wijze lessen uitdelen (veel wijze lessen kennen), veroorzaakt dat men steeds indachtig is, bovenal in staat is de inborst te beleren ter voorkoming

dat men weifelt, en is meer verheven dan geven (*dana*), immers *dana* bewerkt slechts welvaart en welbehagen in de wereld; [wat betreft] de begiftigde (sang *danta*, sang ma-*dana*) — de zaak is zó, dat hij niet héeft (ként) de lering van de situatie der boosheid. Maar wie lering kent (*sang darma*), kan kennelijk niet misleid (in de war) raken, omdat hij lering bezit.

Dat is de reden waarom *darma* meer is dan *dana*. Als immers iemand baadt (zich 't lichaam reinigt) heet het niet, dat hij rein van lichaam is, maar wie wezenlijk een rein lichaam heeft; is slechts hij die in het bezit is van lering; die heet sang *danta*: hij is het die waarlijk rein genoemd wordt door de wijzen, rein in het tijdelijke en in het eeuwige. De daden van *Sang Danta* zijn: niet vals, niet verheugd wanneer hij geluk heeft, niet geprikkeld als hij ongeluk heeft, goed begrip van de leringen, vermogen zich zijn wensen voor de geest te halen, omdat hij in het bezit is van de lering — wie zo is heet *danta*.

Er zijn mensen, die andermans bezit begeren, jaloers zijn op hun fortuin; dergelijke mensen — het is er zeer verre van dat ze nu geluk krijgen in het tijdelijke, hoeveel te minder in het hiernamaals (tijdeloze). Daarom moet hij, die erop bedacht is geluk in 't tijdelijke en tijdeloze te gewinnen dergelijk gedrag niet beoefenen. Versterk uw gemoedsgesteldheid van liefde en mededogen jegens alle levende wezens, wees niet jaloers en afgunstig, wees niet begerig naar andermans bezit, verlang vooral niet naar wat niet waarachtig is en naar wat onbetamelijk is. Wie jaloers is op zijn medemensen, wie kijkt naar hun rijkdom, uiterlijk, geluk, stand, faam en populariteit, die veroorzaakt boosheid; zo iemand noemt men een door lijden getroffene, daar hij steeds gepassioneerd is; zo iemand kun je niet stillen.

Alle levende wezens op aarde hechten er in de grond de grootste waarde aan te zoeken naar Sang Kĕsamawan, d. w. z. wie taai vasthoudt aan de leer (indachtig is), zelfs in het hiernamaals nog slechts daarnaar zoekt; dáárom wordt de Lankmoedige geprezen, vereerd en verheerlijkt in de wereld. In het hiernamaals later krijgt hij loon, d. w. z. slechts de lankmoedige (de taai aan de lering vasthoudende) krijgt de superieure rijkdom, a. h. w. goud en edelgesteente voor wie er in slaagt te vechten (de strijd op te nemen) met de bovennatuurlijke kracht der zinnen; er is niets dat superieur is aan de schoonheid van die rijkdom; geenszins wijkt men af van de weg van hoe het behoort; men behoort het te doen ten aanzien van ieder, zonder ze uit te kiezen. Als men De Lankmoedige vergelijkt met de aarde, dan is er geen verschil, doordat ze even taai zijn in 't verdragen

van geluk en ongeluk; toch is er niets wat ook maar lijkt op het liefhebben van de aarde, doch alles is boosheid en ruziën (treden, met de *patjoel* bewerken, slaan). De mens die erin slaagt, boosheid achter zich te laten op grond van de leringen die hij geeft, te vergelijken met het gedrag van een slang die zijn huid aflegt en niet meer die huid gebruikt, heet verhevenste wijze, steeds zo geheten door de mensen. In waarheid is hij de mens, die in staat is zijn vijand te overwinnen, 'n teken om de naam te verdienen van vijand-doder (vijand-loze). Hij op wie men boos is gedurende zijn leven, (wanneer hij zijn boosheid gevolg geeft), komt kennelijk nooit klaar met zijn vijanden; slechts de mens die erin slaagt zijn boosheid achter te laten verdient de naam er in geslaagd te zijn vijandloos te zijn (zijn vijanden overwonnen te hebben). Er is een raadsel, dat als volgt luidt: „Er is iets dat gedronken wordt door de wijze, hetgeen veroorzaakt dat hij warm wordt en als dronken doet, maar dat is geenszins ziekte, evenwel het vernietigt geluk en veroorzaakt hellelijden; bovendien is geen mens in staat dat te drinken". Slechts wie superieur is in volharding, slaagt erin te drinken, omdat hij voorwaar beschikt over bovennatuurlijke kracht. Dat wil zeggen: Boosheid, dat is het (gebruikelijk) gedrag.

Dát moet je leren, de bovennatuurlijke kracht te overwinnen, opdat je erin zult slagen te erlangen gerechtigheid (adil) (lering deelachtig zijn). Wat betreft de mens die de naam gerechtig (adil) verdient, die maakt geen verschil tussen zich en anderen en alle levende wezens. Dat wil zeggen: Steeds meet hij af naar zich zelf, hij wil niet in gebreke stellen, is niet kibbelachtig; dat veroorzaakt dat alle mogelijke genot/geluk er is, nu reeds in het tijdelijke verkrijgt hij het geluk/genot, en in het tijdeloze zal hij ook weer geluk/genot verkrijgen. Wat betreft kibbelaars, die zullen steeds gekweld worden, waar ze ook terecht komen; ook al zijn ze op bed, dan zullen ze voortdurend onrustig zijn, doordat ze wantrouwig zijn, zoals iemand die slaapt in een huis met slangen.

Opsomming der mensen die niet lekker slapen: zieken, lafaards, wie op iets gebeten zijn, wie piekeren over hun werk, verliefden. Ten einde erin te slagen (te kunnen) achterlaten, moet je boosheid en zinnen knotten, teneinde erin te slagen [de boosheid] te onderkennen en *sastra* (*katuturan*) te cultiveren; dikdoenerij en grootspraak moet je achterwege laten; ten einde erin te slagen jezelf te behoeden, moet je vitzucht afleggen.

Voorts mensen die omhuld zijn door boosheid — 't is duidelijk dat

zij kwaad doen, zij vermogen hun leermeester te doden, zij schelden op *sang darma* (slingeren hem lelijke woorden naar 't hoofd), kunnen geen onderscheid meer maken tussen goed en verkeerd, onderkennen niet een gedrag dat men niet leiden mag, in de eerste plaats geniepigheid, kunnen't over zich verkrijgen te uiten wat geen pas geeft te uiten.

D.w.z. boosheid is eigenlijk niets anders als de meest (bovennatuurlijk) krachtige vijand op aarde; wanneer daarom een mens erin slaagt, boosheid af te leggen, worde hij op deze aarde gerespecteerd, geprezen, vereerd. Let er vooral goed op dat je niet boos bent ten aanzien van: Déwa's, Vorsten, Pědanda's, zuigelingen, versleten (kindse) mensen, zieken; dit is een gedrag, dat je ter zijde moet laten (niet leiden); je moet niet niet-geloven, dat er wezenlijk een hiernamaals is, en dat er wezenlijk een toekomstige vergelding is voor al wat je doet, slecht en goed; je moet niet rebels zijn tegen de uitspraken van Sang Hyang Wéda (alle mogelijke leringen die het heil bewerkstelligen), Goden smaden, afgunstig en jaloers zijn, jezelf prijzen, dikdoen, kibbelen, lichtontvlambaar zijn, lichtgelovig zijn.

Houd die mentaliteiten zeer ver verwijderd van je geestesgesteldheid. Al ben je wantrouwig, mijn zoon! in't geloven dat er een hiernamaals is en vergelding voor alle lelijke en goede daden, toch moet je volstrekt geen lelijke daden doen. Je moet geen daden doen welke verboden zijn door de wijzen: vals zijn jegens wijzen, allereerst de godsdienst ontkennen die verhaalt van hemel en hel, geen ontkennen van vergelding van de slechte en goede daden; het kan geen kwaad mijn zoon! geloof te slaan aan de woorden der wijzen, slechte handelingen te ontwijken.

Want zeer wezenlijk is Sanghyang Agama, duidelijk is de vergelding der daden, kwaad en goed; daarom, als't ongeloof niet verdwijnt, zul je de hellestraf ervaren, voortdurend lijden. Bovendien, als je niet gelooft de lessen der *Wéda*'s, niet volgt de uitspraken der *sastra*'s (de *agama*), in het bijzonder ze niet in praktijk brengt, dan zal duidelijk [de superioriteit van] de ziel te loor gaan, het superieure verdwijnen, en zal je voortdurend lijden.

Als iemand ongezeggelijk is, niet gelooft dat er vergelding bestaat van slechte en goede daden, bovenal zich verzet tegen alles wat niet gedoogd wordt door Sang Hyang Agama, ook al geeft hij je iets, (maar) dan moet je je toch verre houden van hem, hem niet vertrouwen, want zo iemand is niet anders als de zware wind langs de rivier, die hevig lijkt en verwoestend als zware walm en rook, alsof hij kwaad doet, maar in wezen, mijn zoon! lijkt het alsof hij geen kwaad doet.

De Rijkstempels van Mengwi [1]

door

C. J. GRADER

Gedurende het laatste decennium der vorige eeuw dolf het eens in de geschiedenis van Bali roemruchtige vorstendom Mengwi het onderspit in de strijd tegen de omringende rijken Badung, Tabanan en Gianjar. Het grondgebied werd door de overwinnaars geannexeerd en de status quo bleef gehandhaafd nadat in 1906—1908 het Nederlands gezag in Zuid-Bali werd gevestigd. Nog in 1938, bij het herstel van zelfbestuur op Bali, werd door de nazaten der vroegere dynastie getracht de wederinstelling ook van Mengwi te bewerkstelligen. Om verschillende redenen werd hierop echter niet ingegaan.

Het is in dit verband van belang te memoreren hoe de organisatie die door het vroegere vorstenhuis van Mengwi werd ingesteld voor de regeling van het onderhoud en het periodieke offerceremoniëel in de beide vroegere rijkstempels, ondanks de ondergang der staatkundige eenheid nog immer voortbestaat.

Bedoelde rijkstempels zijn in het uiterste Noordelijke deel van het tegenwoordige landschap Badung gelegen, in het voormalige onderdistrict Tjarangsari, dat als een smalle strook zich in Noordelijke richting uitstrekt, tot waar het Oostelijke randgebergte van het Bratanmeer met de *bukit* Pengèlèngan in de hoogvlakte van Tjatur uitloopt.

Beide sanctuaria behoren in de Balische terminologie tot de bergheiligdommen (*pura putjak* of *pura bukit*); zij worden, naar de dorpen, op het gebied waarvan zij zijn gelegen, als *pura putjak* Bon en *pura putjak* Tinggan nader aangeduid.

Tot de vereringsgroep in engere zin, waaraan het onderhoud van tempelerf en gebouwen is opgedragen, benevens de zorg voor het volbrengen van het offerceremoniëel, zijn aangewezen de dorpen behorende tot de *perbekelan*'s Plaga, Bèlok, Sidan en Tiingan. Deze *perbekelan*'s omvatten de volgende dorpen:

---

[1] Tournee-aantekeningen, Nov. '49

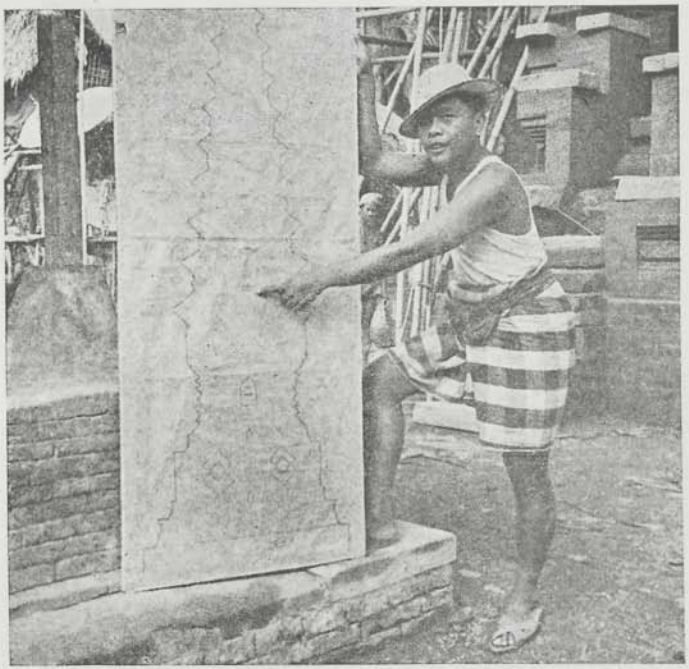


Foto P. L. Dronkers

De restauratie van de Pura Prasada te Kapal en de bouwmeester, I Madé Nama.

A. Perbekelan Plaga.

Désa's	*Inwoners*	*Weggeldplichtigen*
1. Plaga	270	26
2. Kijadan	300	29
3. Bukian	300	30
4. Nungnung	330	38

B. Perbekelan Bèlok.

Désa's	*Inwoners*	*Weggeldplichtigen*
1. Bèlok	280	45
2. Lawak	260	39
3. Bon	250	22
4. Sekarmukti	230	26
5. Djempanang	210	25

C. Perbekelan Sidan.

Désa's	*Inwoners*	*Weggeldplichtigen*
1. Sidan	400	83
2. Selantang	130	27
3. Penikit	110	18

D. Perbekelan Tiingan.

Désa's	*Inwoners*	*Weggeldplichtigen*
1. Semanik	300	47
2. Tijingan	480	78
3. Tinggan	190	28
4. Auman	380	61

Opgemerkt wordt dat momenteel de *perbekelan*'s Plaga en Bèlok tot één ressort zijn bijeengevoegd. Dit is geschied omdat na het defungeren van de functionaris te Bèlok, tevergeefs naar een capabele vervanger werd gezocht.

Als eigenlijke groep van tempeldienstplichtigen treden op de gezamelijke kerndorpers (*kerama désa*) uit de 16 bovengenoemde dorpen, dat zijn derhalve zij die een dorpsgrondenaandeel (*petjatun désa*) in bewerking hebben. Dit wil echter niet zeggen, dat de overige ingezetenen uit de bedoelde *désa*'s aan de verering geen deel hebben, want ook zij die niet tot de *kerama désa* behoren, zullen niet nalaten om tijdens de hoogtijdagen zich met hunne offers naar de tempel te begeven om mee te doen aan het *maturan* (het aanbieden van

offeranden) en het *mabakti* (het brengen van hulde aan de godheid), wat echter geschiedt in individueel verband.

Hieraan kan worden toegevoegd, dat het aanbieden van offers en het brengen van verering, niet slechts tot de ingezetenen der vier *perbekelan*'s blijft beperkt. Een ieder die zich hiertoe gedrongen voelt neemt hieraan deel, doch steeds zal deze gewoonte beperkt blijven tot hen, die voor zichzelve, dan wel met betrekking tot hun geslacht, het bestaan van een zekere band met het oude vorstendom van Mengwi erkennen. Zo werd ter plaatse vermeld, dat het niet zelden voorkomt dat zelfs lieden, thans in andere landschappen woonachtig, aan de verering van de beide *pura*'s *putjak* deelnemen.

Een ander gegeven is, dat ook de vorstenhuizen van Badung, die na de val van Mengwi, in de rechten van de over dit rijk geheerst hebbende dynastie zijn getreden, zich voor het tempelonderhoud interesseren en niet verzuimen om tijdens de religieuze plechtigheden aanwezig te zijn of er zich te doen vertegenwoordigen. De reden hiervan is duidelijk en is gelegen in de wens, zich via de goddelijke sanctie als wettig opvolger in de aloude dynastieke rechten te legitimeren.

Terwijl nu de gezamelijke *kerama désa* van de vier perbekelschappen als eigenlijk gezegde tempeldienstplichtigen zijn aangewezen, zullen toch de overige ingezetenen (*kerama bandjar*), op de gebruikelijke wijze, zoals dit ook bij het tempelbeheer in het eigen dorp gebeurt, assisteren ter gelegenheid van buitengewoon tempelherstel en bij andere zeer kostbare voorzieningen. Verder staat het een ieder vrij om vrijwillige bijdragen (*darma*) af te staan.

Het vóórkomen van rijkstempels is ook van andere streken van Bali bekend. Om enige voorbeelden te noemen kent het Westelijk aan Badung grenzende landschap Tabanan een viertal heiligdommen die voor het bewuste gebied dezelfde rol spelen als de pura putjak Bon en de pura putjak Tiingan voor het oude Mengwi en in de tegenwoordige tijd voor het landschap Badung. Het zijn de pura's Batukau, Petali, Besikalung en Tambawaras, allen op de Zuidelijke voet van het Batukau-complex in het rijk Tabanan gelegen. Ten opzichte van het zelfbestuur van Bangli fungeren onder anderen de Noordelijk van de kota Bangli gelegen *pura* Kehen en de *pura*'s Tegeh Koripan en dalem Blingkang in het district Kintamani als zodanig.

Hiermede is de opsomming omtrent het aantal heiligdommen, dat als rijkstempel kan worden aangemerkt nog verre van volledig; tevens

is omtrent de verschillen in systematiek, die hierbij kunnen worden opgemerkt, nog niets vermeld. Volstaan moge worden met de aantekening, dat niet alle rijkstempels bergheiligdommen zijn in deze betekenis dat zij zich aan de voet, dan wel op de top van een berg of heuvel bevinden; dat voorts sommige landstempels in nauwe relatie staan met de verering der bergmeren, die naar men aanneemt in een regulariserende betrekking staan tot het bevloeiingswater, waarom het vooral de waterschappen of *subak*'s zijn die als tempeldienstplichtige groepen zijn ingeschakeld; tenslotte dat in sommige gevallen binnen het systeem der rijkstempels een duidelijke correlatie tot uiting komt in de verering der hemelgoden en die van de machten van aardrijk en onderwereld, of zoals men dit uitdrukt, tussen de *pabaktian ka luur* en de *pabaktian ka tebèn* (de godsverering in de richting omhoog en in die naar omlaag). Somtijds komt dit op deze wijze tot uitdrukking, dat tegenover de bergtempel, waar de *pabaktian ka luur* wordt volbracht, een zee-tempel (*pura sagara*) als tegenhanger fungeert, voor wat de dienst der chthonische machten aanbelangt; *elders*, zoals dit in de vier hogergenoemde Tabananse landsheiligdommen het geval is, kent het tempelcomplex zelve een *luur*- en een *dalem*-gebied. Een sprekend voorbeeld vormt het uit enige tientallen sanctuaria bestaande complex van Besakih, waarin de eenheid op religieus gebied van geheel Bali vorm aanneemt; het complex is in twee van elkaar onderscheiden groepen van tempels onderverdeeld, ieder met eigen officianten, die respectievelijk voor de verering *ka luur* en *ka dalem* zorgdragen.

Na deze korte uiteenzetting omtrent de aard der rijkstempels in het algemeen, keren wij terug naar de beide landsheiligdommen van het vroegere Mengwi, waarbij wij ons voornamelijk tot een beschrijving van de *pura putjak* Tiingan zullen beperken.

Het rijksheiligdom te *Tiingan* staat behalve als *pura putjak Tiingan* in de volksmond nog onder andere benamingen bekend.

De naam *pura putjak*, wat „bergheiligdom" betekent, staat in verband met het feit, dat de tempel aan de voet van een heuvel, de *putjak Tiingan* is gelegen. Tevens kan deze heuvel als een vóórtop worden beschouwd van de *bukit* Pengèlèngan, de bergspits die het bovenland van Badung beheerst.

Nog zou men hier deze gedachtenassociatie aan kunnen verbinden, dat de berg als cosmisch symbool, tot de vorstelijke attributen behoort en dat in verband hiermede de plaats voor de stichting van het rijksheiligdom werd gekozen.

Om de centrale betekenis van de tempel voor het gehele land tot uiting te doen komen, wordt de *puru putjak* ook wel *pengastulan djagat*, dat is plaats van verering voor het gehele rijk genoemd, terwijl de term *panataran agung* betrekking heeft op de omstandigheid dat de tempel ook tot de sanctuaria van de vorst behoort. Tenslotte kent men nog de benaming *pura pamaksan*, welke term is ontleend aan de bepaalde vereringsgroep of *pamaksan*, die zoals gezegd uit de gezamelijke *kerama désa* der vier *perbekelan*'s bestaat.

Als hoogste tempelofficant en beheerder (*pamangku*) treedt op (November 1949) een zekere Djero Wajan Rawi, die overigens binnen de organisatie van de désa Tiingan zelve, in de functie van *kubajan* tot het college van dorpoudsten behoort.

In zijn status van beheerder van de *pura putjak* is hij erkend door het landschapsbestuur van Badung bij monde van het districtshoofd van Abiansemal, waar de désa Tiingan en het gehele gebied der vier als vereringsgroep bij de rijkstempel behorende *perbekelan*'s onder ressorteert. Overigens is het bekleden van het ambt erfelijk in het geslacht van Djero Bajan Rawi, die zelve zijn vader als tempelvoorganger is opgevolgd.

Om het bijzonder karakter der waardigheid te doen uitkomen wordt de *pamangku* van het landsheiligdom als *pamangku gedé* aangeduid.

Volgens mededeling van Djero Bajan Rawi, moet de voornaamste godheid van de *pura putjak* Tiingan worden beschouwd als in een verhouding van echtgenoot te staan tot de *batara* die in de rijkstempel te Bon zetelt en die van het vrouwelijk geslacht heet te zijn. Men drukt dit uit door van de beide *batara*'s te spreken als *lanangistri*, mannelijk en vrouwelijk.

Het aantal godenzetels in de *pura putjak Tiingan* bedraagt rond een tiental; hiervan is naar het uiterlijk die voor de *batara di putjak* Pengèlèngan de voornaamste, welke godheid een elfdakige pagode (*méru tumpang solas*) tot verblijfplaats heeft. Naast deze godenzetel staat aan de Oostkant een méru met vijf daken (*tumpang lima*) gewijd aan de *batara di putjak Bon*.

De jaardag van de beide tempels valt op de dag van vollemaan: voor wat de *pura putjak* Tiingan betreft van de vierde maand (*purnamaning kapat*) en wat Bon aangaat op die in de tiende maand *purnamaning kadasa*). Merkwaardig is dat de datum ten aanzien van de tempel te Bon in recente tijd opnieuw werd vastgesteld; voorheen viel de jaardag (*piodalan*) op vollemaansdag in *kaulu*, de

achtste maand. De feestdag werd op verzoek verschoven, aangezien dit meerdere désa's beter convenieerde!

Onder de dorpslieden van Tiinggan is de voorstelling levendig, dat zowel de landstempel te Tiinggan als die te Bon nog immer aan de nakomelingschap van de vroegere dynastie van Mengwi „toebehoren"; het toezicht op de uitoefening der tempeldienstplicht en op de inning der met het tempelbeheer samenhangende heffingen, was oudtijds aan het geslacht der Heren van Tjarangsari toevertrouwd (kaprèksain antuk ida anaké agung ring Tjarangsari). Verzuimd werd te verifiëren welk geslacht hiermede werd bedoeld, doch het kan wel niet anders of op deze wijze worden aangeduid de voorzaten van de laatste *mantja* van Tjarangsari I Gusti Ngurah Rai Patjung, die in het najaar van 1932 om het leven kwam, door zich in de steile kloof van de Tukad Ngongkong te werpen. Een zoon van deze mantja was I Gusti Ngurah Rai, de bekende veldoverste der nationalistische troepen op Bali, die op 20 November 1947 in de slag bij Marga in Tabanan om het leven kwam en ter nagedachtenis van wie op de jaardag van zijn sneuvelen in 1949 nabij Tjarangsari een van progressief-nationalistische zijde georganiseerde grote en enige dagen durende herdenkingsplechtigheid (*pabaktian*) gehouden is, waarvoor tot uit verafgelegen delen van Bali belangstelling bestond.

Althans voor het uiterlijk werd de viering in gematigde toon gehouden; uitnodigingen ter bijwoning der herdenking waren aan het landschaps- en aan daérahbestuur verzonden. Bij de beweegredenen welke de Tjokorda van Badung (geslacht Pametjutan) er van terug hebben gehouden om bij de plechtigheid aanwezig te zijn, zal naar alle waarschijnlijkheid een rol hebben gespeeld, de oude controverse die tussen de Badungse en Mengwische dynastiën hebben bestaan. Overal op Bali wortelt de historie diep, al zijn duidelijke sporen zelden nawijsbaar. Een exacte geschiedschrijving is de Baliër vreemd en er is een neiging tot het vermythologiseren van belangrijke historische personen en feiten. Wellicht is het juist hierom dat de nawerking van bepaalde gebeurtenissen nog lang naspeurbaar blijft. In het Mengwische werkt het systeem der rijkstempels er toe mee, de herinnering aan de tijden van staatkundige en dynastieke glorie levendig te houden. Nog immer worden in die streek, min of meer latent, doch verder algemeen verbreid, politiek onbevredigde sentimenten aangetroffen. Zij uitten zich in de jaren vóór de oorlog door bepaalde nuanceringen in bestuurbaarheid; het is niet uitgesloten dat het een en ander ook in de

nationale en politieke bewustwording van deze tijd, zich zal doen gevoelen.

Tevoren werd opgemerkt dat in de volksmond de relatie tussen rijkstempels en dynastie tot uitdrukking wordt gebracht door te zeggen dat het landsheilligdom het vorstengeslacht van Mengwi „toebehoort". Overigens wordt als direct gezaghebbende inzake het tempelbeheer het districtshoofd van Abiansemal erkend en wordt het als een natuurlijke zaak beschouwd, dat het regerende geslacht over het landschap Badung aan de verering deelneemt van de dynastieke heiligdommen van het vroegere vorstenhuis.

Men is zich wat de verhouding tussen dynastie en tempel betreft, er volledig van bewust, dat het hier om een hogere binding gaat, dan met de termen „bezit" of „eigendom" kan worden uitgedrukt.

De tempel wordt landsheilligdom, omdat de vorst aan de verering ervan deelneemt, Hierdoor wordt het sanctuarium als het ware gelegitimeerd in de ogen van allen die onder het gezag van de vorst staan, ook van hen, die tot een hogere kaste behoren.

Immers wordt de vorst in de uitoefening van zijn functie als hoogste autoriteit beschouwd, met gezag bekleed ook over brahmanen en zelfs over de priesterstand. Uit deze hoofde bestaat er voor de onderdanen van de vorst geen bezwaar tegen om aan de verering van een tempel, waar de regeerder zelve ex officio hulde betoont, deel te nemen. Hierbij moet deze restrictie worden toegepast, dat de vorst er zich in zulk een geval toe zal bepalen, het brengen van verering slechts tot bepaalde goden, die in meer algemene zin verering genieten, te beperken. Als zodanig kunnen worden aangemerkt goden die op één lijn staan met Surija, Siwa, Mahadéwa, de godheid van de Gunung Agung. Soms ook is de te vereren godheid van bijzondere betekenis om de band tussen de dynastie en het geregeerde gebied tot uiting te brengen. Dit laatste is bijvoorbeeld het geval met de godheid van de *bukit* Pengèlèngan, welke berg de voornaamste stroomgebieden van het oude Mengwi beheerst.

De beide *pura putjak* te Tiingan en Bon zijn niet de enige rijkstempels die het vroegere Mengwi heeft gekend. Onder meer behoren hier nog toe de *pura Taman Ajun* in de hoofdplaats van het oude rijk gelegen en de *pura Sada* of *Prasada* te Kapal, op geringe afstand van de kota Mengwi.

Tevens zou er tussen deze tempels en de *pura* Sakènan op Sarangan, de *pura* Ulun Siwi te Djimbaran en de *pura* Ulu Watu een zeker verband bestaan. De gelegenheid ontbrak om op aard en wezen

dezer verbinding nader in te gaan; de mogelijkheid is niet uitgesloten dat waar de drie laatstgenoemde tempels allen in de nabijheid van de zee zijn gelegen, zij als de chthonische tegenhangers van de rijkstempels in het gebergte en in het centrum van het rijk zijn te beschouwen.

Het zou voor een verheldering van de gedachtenvoorstellingen die aan het begrip rijkstempel ten grondslag liggen, de moeite lonen de beide bergheiligdommen te Bon en te Tiinggan tezamen met de pura Taman Ajun en de pura Prasada in een nadere beschouwing te betrekken. Echter liet de tijd vooral voor wat het bezoek aan de pura Taman Ajun betreft, niet toe meer dan enige oppervlakkige inlichtingen in te winnen.

Wat in deze tempel de aandacht trekt is, dat de verbinding met de voorouderverering van de vorstelijke dynastie duidelijk tot uiting komt. Met name bevindt zich in de binnenhof in de Oostelijke rij van *palinggih*'s een grote *paibon*, op de gebruikelijke wijze naar het Oosten georiënteerd. Zoals elders in deze aantekeningen wordt behandeld, speelt de *paibon*, die uit een bakstenen *gedong* bestaat, waarbinnen een driedelig, uit hetzelfde materiaal vervaardigd altaar is opgesteld, in de voorouderverering een rol; tevens kan worden gezegd dat de *paibon* in de geslachtstempels of *pura dadia* een kenmerkende plaats inneemt.

In verband met het voorkomen van dit voorouderaltaar kan het rijksheiligdom Taman Ajun te Mengwi onder de vorstelijke geslachtstempels (*pura dadia*, *pedadian*; ook wel: *pameradjan*) worden gerangschikt.

Zowel in de Oostelijke als in de Noordelijke rij van godenzetels in de binnenhof van de tempel, komen een groot aantal pagodes (*mêru*) voor, afgezien van enige altaren en godenhuisjes van een andere vorm. De gelegenheid ontbrak om te informeren aan welke goden deze zetels zijn gewijd.

Slechts werd vernomen dat de zogenaamde *Sadkajangan* zijn vertegenwoordig. Met de term *Sadkajangan* worden een zestal voorname en verspreid liggende tempels aangeduid. Echter heerst over de vraag welke deze tempels zijn, bij mondelinge berichtgevers, evenals in de literatuur, geen eenstemmigheid.

Soms ook hoort men de mening verkondigen, dat met het woord *sadkajangan* die tempels worden aangeduid, die onder de aanwezige *palinggih*'s ook zetels voor de goden uit zes voorname tempels hebben ingeruimd.

Voor wat de *pura* Taman Ajun betreft zou, volgens de aanwezige zegslieden, dit zestal bestaan uit *méru*'s ten behoeve van de goden van de *gunung* Agung (Besakih), *gunung* Batur (*pura* Batur te Kalanganjar), Batukaru (pura Luhur bij Wongaja Gedé), de *pura*'s *putjak* te Tiingan en Bon, de *pura* Sakènan op Sarangan, de *pura* Ulunsiwi te Djimbaran en de pura Uluwatu op de tafelhoek (Bukit of Petjatu).

Het zijn dezelfde tempels die ook als *sadkajangan* worden vermeld in de *pura* Prasada van Kapal, terwijl overigens het aantal namen niet 6 doch 8 bedraagt. In één enkel geval zouden twee tempels onder hetzelfde nummer kunnen worden gerangschikt; de goden uit de *pura*'s *putjak* te Tiingan en Bon kunnen namelijk, naar men zegt als één worden beschouwd, aangezien zij een echtpaar vormen. Het blijft dan echter nog steeds waar, dat in verband met de *sadkajangan* zeven namen werden genoemd. Verificatie op dit punt is noodzakelijk.

Bij een nadere beschouwing der *sadkajangan* volgens de enumeratie van Mengwi en Kapal, worden vijf bergheiligdommen geplaatst tegenover een drietal áán of in de nabijheid van het zeestrand gelegen tempels. De eerstbedoelden zijn die waarin zich de verering concentreert van de twee grote bergmassieven die Bali kent: het Batur-Gunung Agung complex en dat van de Batukau.

Van de tweede groep van tempels zijn Sakènan en Uluwatu onmiddellijk aan de kust gelegen, terwijl Ulunsiwi zich bevindt op de smalle landengte die het schiereiland van de Tafelhoek met overig Bali verbindt.

Aangetekend wordt dat de dienst in de bergheiligdommen, vooral te Batur Kalanganjar en te Wongaja Gedé, doch ook te Besakih, nauw samenhangt met de verering der bergmeren en met het afsmeken van zegen met betrekking tot het bevloeiingswater. In de *pura* Luhur te Wongaja Gedé zijn zetels ingeruimd voor de goden van de bergmeren Bratan, Bujan en Tamblingan; in de pura Batur te Kalanganjar speelde verering van het Baturmeer een grote rol, terwijl de godheid van de gunung Agung, veelal als Mahadéwa nader aangeduid, niet slechts plaatselijk in Karangasem, doch eveneens in de meest uiteenlopende streken, wordt aangeroepen om het bevloeiingswater overvloedig te doen zijn (*nunas merta ring tjarik*). Om een voorbeeld te noemen heeft op sommige hoogtijdagen over geheel Bali een gemeenschappelijk zich richten tot (*njawang*) de *pura* Besakih plaats, waarbij voor iedere keradjaan afzonderlijk in

enkele voorname tempels om wijwater voor de *subak*'s van het gehele landschap werd gevraagd. Het initiatief tot een dergelijke ceremonie ging vóór de oorlog uit van de Paruman Kertanegara, de vereniging van Zelfbestuurders, terwijl de regeling binnen het landschap door de *sedahan agung* werd uitgevoerd (vide Mededelingen Kirtya Liefrinck-van der Tuuk afl. 6: Het Subakwezen in het Landschap Djembrana).

Een andere omstandigheid die in de *pura* Taman Ajun van Mengwi de aandacht trekt is het voorkomen van een tweetal zogenaamde *tjandi*'s uit rode baksteen opgetrokken. De *tjandi*'s in de *pura* Taman Ajun bevinden zich in het meest Noordelijk gelegen gedeelte van de binnenhof, derhalve in wat de *ulu* van de *djeroan*, het „hoofdeinde" van de binnenhof wordt genoemd, Eén dezer *tjandi*'s staat ongeveer in het front van de *paibon*, het vorstelijk voorouderaltaar, terwijl de tweede een plaats inneemt in de Noordelijke rij van godenzetels. Bedoelde *tjandi*'s zijn niet bijzonder groot; de hoogte bedraagt naar schatting ongeveer 4 meter.

De bouwwerken bestaan uit een geprofileerde, monumentale zuil en worden ook wel *prasada* of *lingga* genoemd. De aanwezige inlichters wisten omtrent de betekenis dezer *tjandi*'s geen positieve mededelingen te verstrekken. Evenmin kon worden medegedeeld aan welke godheid zij zijn gewijd. Slechts werd het vermoeden geuit, dat ook de *tjandi* met de voorouderverering der vorstelijke dynastie in verband staat. Hierbij werd tussen de *tjandi* en de *paibon* verband gelegd. Het is bekend dat op Bali de vergoddelijkte voorouders, evenals dit ten opzichte van de goden het geval is, in verschillende manifestatievormen of zo men wil onder variërende aspecten van deïficatie worden vereerd. Vooral het gewone publiek is spoedig gereed gehele reeksen van godennamen met elkander te identificeren, „*sami pateh*" (aan elkaar gelijk) te verklaren. Zo wordt bijvoorbeeld gezegd dat de godin Sri dezelfde is als Uma, Durga, Giriputri, Ibu Pertiwi en dergelijke meer. Men is geneigd al deze benamingen op te vatten als afzonderlijke manifestatievormen van dezelfde godin, verschillend alnaarmate zij in een andere qualiteit optreedt. Als Sri is zij vooral de godin van de rijpende padi en van de oogst; als Uma de godheid van het sawahveld en van de tegalan, die het zaaizaad in de bodem koestert en tot ontkiemen zal brengen; Durga is haar aspect dat zij als godin van de *pura dalem* aanneemt; als zodanig is zij gebiedster van het heir van daemonen (*buta kala*) dat het opgroeiende gewas met ziekten en plagen (*mrana*) bedreigt.

Als Giriputri is zij de godin van de gunung Agung, de berggodin bij uitnemendheid en gemalin van Mahadéwa; bij verschillende gelegenheden wordt aan dit goden-echtpaar om wijwater gevraagd, dat op de velden en bij de inlaat van het bevloeiingswater op de sawah wordt gesprenkeld, om zich aldus van zegen voor het gewas te verzekeren. Ibu Pretiwi tenslotte is haar naam, wanneer in verband met de landbouw de verering van de in de aarde sluimerende energiëen, van de bodemvruchtbaarheid wordt bedoeld.

Dat deze gelijkstellingen niet steeds met de meer officiële aan de Hinduistische literatuur ontleende genealogiëen van goden parallel lopen is vanzelfsprekend.

Op dezelfde wijze doen zich ten opzichte van de voorouderverering wisselende aspecten onderkennen.

Er wordt verschil gemaakt in de verering van ouders en grootouders en van de ascendenten in een meer verwijderde graad. Vervolgens bestaat er een zekere hierarchische verhouding tussen de voorouderverering in de huistempel en de familietempel, waarbij in sommige gevallen nog gesproken kan worden van geslachtstempels van een meer uitgebreide genealogische groep. Verder heeft in de dorpstempels voorouderverering plaats in collectief verband: in de *pura puseh* worden de gemeenschappelijke voorouders vereerd in hun aspect van eerste ontginners; in de *pura balé agung* als stichters der sociale orde (*batara maduwé gama*); in de *mandjangan saluwang*, de godenzetel voorzien van een hertengewei, die vooral in de *padadian's* of familietempels wordt aangetroffen, als de brengers der Madjapaitse cultuur (*batara madjapait*), in het Karangasemse gepersonifieerd in de figuur van de cultuurheros mpu Kuturan.

Dan nog moet wel in het oog worden gehouden dat van een cultus der voorouders eerst sprake is, wanneer de zielen der afgestorvenen door het in meer of minder volledige vorm volbracht zijn van het dodenritueel, voldoende gelouterd zijn om als gedeificeerd te worden beschouwd. Doch ook in de mate van deificatie bestaan graduele verschillen.

Het behoeft welhaast niet gezegd, dat in de locale voorstellingswijze en terminologie in verband met dit alles, aanzienlijke variaties bestaan. Unaniem treft men echter de gedachtengang aan, dat de zielen der afgestorvenen, alnaarmate van de graad, waarin hunne aardse verbondenheid aan de materie is geslaakt, onder een verschillende nomenclatuur worden vereerd. De zielen van hen, voor wie het lijkverbrandingsceremonieel (of wat in de streken die geen „verbranding"

kennen, hiermede in betekenis overeenkomt) nog niet is volbracht, worden niet als vergoddelijkt beschouwd. Toch wordt op gezette tijden aan deze overledenen wel geofferd, hetwelk onder meer geschiedt op de slaapstede en bij de *pradjapati* nabij de begraafplaats. Echter wordt voor deze, nog niet gelouterde zielen géén plaats in de huistempel ingeruimd.

Ook op deze regel komen plaatselijke uitzonderingen voor, waardoor evenwel het algemeen principe niet wordt aangetast. Zo treft men in sommige dorpen in het Klungkungse de *patuutan* aan, met welke term, die letterlijk „dépendance" betekent, een kleine, aan de *sanggah kemulan* aangebouwde schrijn wordt bedoeld, bestemd voor de nog niet gelouterde voorouders. Elders, in Oost-Karangasem, komt voor dat op het soubasement (*babaturan*) van de *paibon* of van de *kamulan*, offers worden gebracht aan de voorouders in hun nog niet gedeïficeerd aspect.

In de gebruikelijke terminologie worden de nog niet gelouterde tegenover de vergoddelijkte voorouders van elkaar onderscheiden, respectievelijk als *sang pitra* en *sang pitara*. De specifieke gesteldheid der laatste categorie wordt ook wel als *né suba kedas* (*sané sampun putus* of *sutji*), wat zeggen wil: „die reeds gelouterd of gereinigd zijn", nader omschreven. Al naar gelang der nafeesten der lijkverbranding, die voor wat vorsten en aanzienlijken betreft, uiteindelijk hun bekroning en afsluiting behoren te vinden in het *maligia*, volledig zijn uitgevoerd, worden de voorouderzielen gedacht als in de godheid te zijn verlost.

Het opgaan in de godheid heeft vooral ten aanzien van de triniteit Brahma-Wisnu-Iswara plaats. Autochthoon Balisch schijnt verder te zijn de trits der mannelijke en vrouwelijke voorouders tezamen met Surija, de Zonnegod. Ook treedt een zekere relatie tussen de voorouderdienst en die van Sri-Sedana, de goden van de oogst en van de rijkdom op de voorgrond. Reeds vermeld werd de cultus der voorouders onder het aspect van de *batara maduwé karang*, de *batara maduwé gama* en de *batara maspait*.

De verschillende verschijningsvormen der voorouderverering hangen samen met de emanatie-theorie met betrekking tot de schepping der wereld, die onder het volk in wijdverbreide kring min of meer levendig is.

Met voorbijgaan van détails komt het een en ander op het volgende neer. Men gaat bij zijn beschouwingswijze van het ontstaan der schepping uit van een in de aanvang ongedifferentieerde cosmos,

waaruit, middels voortdurend in onderdelen uiteenvallende emanaties, de wereld der verschijnselen tevoorschijn treedt.

Zoals het meermalen simplistisch wordt uitgedrukt, was er in de aanvang het ongeslachtelijke (*kedi*, *bantjih*, *ardanari* = twee-slachtelijk), dat zich in mannelijk en vrouwelijk deelde en waaruit verder de schepping voortkomt.

Het ongeslachtelijke en ongedifferentieerde wordt gepersonifieerd in de figuur van *sangjang Tunggal*, die tevens in de Onvoorstelbare of *sangjang Atjintia*, behorende tot het gebied van het arupa of het ongemanifesteerde.

De mens maakt zelve onderdeel der schepping uit en is als zodanig wat zijn voorstellingsvermogen betreft, aan de gemanifesteerde wereld gebonden. Omtrent het wezen en de eigenschappen van hetgeen tot het *arupa* behoort kan hij zich geen denkbeeld vormen. Het ongedifferentieerde, dat in werkelijkheid onvoorstelbaar is, doet zich aan hem voor als een eerste manifestatievorm, die Siwa wordt geheten

Deze vormt het centrum van het Heelal, vanwaaruit de acht windstreekhoeders (*astalokapala*) zijn geëmaneerd, die ieder voor zich één bepaalde sector der schepping beheersen. Het zijn deze 8 goden, tezamen met Siwa als het middelpunt waaruit zij zijn voortgekomen, die voor het cosmisch evenwicht zorg dragen. Dit systeem van negen goden staat bekend als de *nawasanga*. Somtijds wordt het aantal met Paramasiwa en Sadasiwa in Zenith en Nadir tot elf uitgebreid.

Een reminiscens aan het feit dat de tien rondom het centrum geschaarde goden als emanatievormen van Siwa worden opgevat, vormt het feit, dat het stelsel van 11 goden ook met de benaming *ekadasarudra* (*ekadasaludra*) wordt aangeduid, dat wil zeggen de 11 Rudra's. Zoals bekend is Rudra een der verschijningsvormen van Siwa.

De *nawasanga* speelt in de praktijk van het religieuze leven een grote rol. De windstreekhoeders zijn het symbool van de cosmos, van het geordend heelal. In de Balische wereldbeschouwing overheerst het denkbeeld van de verhouding tussen macrocosmos en microcosmos; in al het geschapene vindt men het cosmisch voorbeeld terug. Vandaar dat de *nawasanga* frequent wordt gebezigd om weer te geven dat in overeenstemming met de cosmische wetten is gehandeld.

Enige voorbeelden mogen trachten het boven vermelde te verduidelijken.

Het is bekend dat in de architectuur van sommige tempelgebouwen en poorten een repliek van de geordende bouw van het heelal moet

worden gezien. Om dit nader tot uitdrukking te doen komen en tevens een metaphysisch evenwicht tot stand te brengen, in overeenstemming met dat der wereldorde, door de *astalokapala* gehandhaafd, worden zowel in het topstuk als in het fundament van tempel- of poortgebouw, afbeeldingen van de nawasanga aangebracht.

Tijdens de vroegere vorstenperiode was het een veel voorkomende gewoonte, dat bij gewichtige besprekingen de aanwezigheid van een afbeelding van de nawasanga er toe medewerken moest de voor een gunstig resultaat der besprekingen noodzakelijke harmonische sfeer te handhaven.

Eén der meest gebruikelijke wijzen om de *nawasanga* weer te geven, bestaat hierin dat men volstaat met de kleuren van de goden, die in de cardinale windstreken zetelen. De namen dezer goden zijn: Wisnu in het Noorden, Iswara in het Oosten, Brahma in het Zuiden en Mahadéwa in het Westen, met respectievelijk zwart, wit, rood en geel als bijbehorende kleuren.

Nog in de dertiger jaren dezer eeuw was het in Djembrana gegewoonte om bij de periodieke bestuursvergaderingen een kegelvormig bloemstuk op tafel te plaatsen, in vier segmenten van verschillende kleur, blauw (zwart), wit, rood en geel verdeeld. Ook deze bloemenkegel representeerde de nawasanga en nog heden ten dage kan men in de dorpen constateren hoe bij besprekingen vierkleurige bloemenoffertjes (*tjanang mantjawarna*) aanwezig zijn.

Omtrent de verschillende wijzen waarop de *nawasanga* wordt uitgebeeld, verschaft het artikel van B. M. Goslings: „Een Nawa-Sanga van Lombok", in Gedenkschrift van het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde (1926), inlichtingen. Behalve door hunne kleuren worden de verschillende goden nog gerepresenteerd door hunne rijdieren en wapens en voorts door een met ieder van hen in verband gebrachte heilige syllabe.

In bovengemeld artikel wordt voorts de aandacht gevestigd op sporen van een oorspronkelijke zonneverering, die in het stelsel van de *nawasanga* hun weerslag gevonden hebben.

In de eerste plaats kan er op worden gewezen, dat de goden der cardinale windstreken: Wisnu in het Noorden, Iswara in het Oosten, Brahma in het Zuiden en Mahadéwa in het Westen, respectievelijk als kleur hebben zwart, wit, rood en geel. Ook de kleur van Siwa in het centrum is wit, dan wel *mantjawarna*, veelkleurig, wat in dit geval zeggen wil: samengesteld uit de 8 kleuren der overige goden. In navolging van Liefrinck wijst Goslings er op, dat de witte kleur

van Iswara in het Oosten die is van het daglicht, waarbij de overige kleuren rood, geel en blauw (zwart) de voornaamste componenten van het zonnespectrum zijn. De zwarte kleur in het Noorden, wordt hierbij als voor blauw in de plaats te zijn getreden opgevat.

Ook in een ander opzicht wordt een vroegere zonneverering onderkend. Van Oost naar West gaande treft men in het stelsel der *ekadasarudra* de meest onmiddellijk met Siwa zelf verbonden verschijningsvormen van de godheid aan, namelijk Iswara in het Oosten, Siwa, Paramasiwa en Sadasiwa in centrum, Zenith en Nadir, met als slot Mahadéwa in het Westen.

De gehele schijnbare omloop van de zon om de aarde staat derhalve onder de heerschappij van Siwa.

Het zou de moeite lonen aan het element van de zonnecultus en de identificatie van Siwa en Surija op Bali een studie te wijden. Volstaan moge worden met te wijzen op de grote rol die de oriëntatie naar het Oosten in het tempelsysteem speelt; in dit verband moge worden verwezen naar de eveneens naar het Oosten gerichte trappenpyramiden van Selulung en naar het hoogopgaande, gemeenschappelijke soubasement voor de *palinggih*'s in de tempels vooral in Noord-Bali en op Nusa Penida. Verder wordt als basis van de volksgodsdienst aangenomen de tegenstelling *akasa-pretiwi*, de hemel tegenover de aarde, waarin als representant van het uitspansel de zon optreedt; de *sanggar agung* zowel als de *padmasana* is, naar locale variaties, aan Siwa dan wel aan Surija gewijd. In de *lamak*-motieven (offerloperversieringen) komt naast de *nini* en de *gunungan*, de zon even frequent als embleem voor. In de priestergodsdienst speelt de Sūryasewana een grote rol, evenals het hieraan parallel lopende *mesegeh*, dat door de Balische huisvrouw dagelijks dient te worden volbracht bij zonsopgang, op het moment dat de zon het zenith passeert en bij zonsondergang.

Voor het verloop van dit betoog is het van belang in herinnering te roepen dat in sommige streken van het Oud-Balische gebied de zonneverering in de vooroudercultus is geintegreerd, in zoverre dat in de *sanggah kamulan* Surija voorkomt in de trits van de zonnegod en de mannelijke en vrouwelijke voorouders. Kenschetsend is voorts dat in vergelijkingen van de vorst vaak wordt gezegd dat hij is „als de zon die de aarde beschijnt" (*sang njurijaning djagat*).

Goslings vermeldt een passage uit de Usana Bali, waarin wordt medegedeeld, dat een van Madjapait gekomen kluizenaar, die door ascese zich de gunst der goden verwerft, stichter wordt van de

oudste der zes voornaamste tempels (*sadkajangan*) van Bali, namelijk van het heiligdom te Besakih aan de Zuidelijke voet van de *gunung* Agung. Tevens verhaalt de legende, dat Siwa in zijn gedaante van *batara Guru*, gevolgd door „de goden van alle windstreken", afdaalt voor een bezoek aan de tempel.

Met de goden der windstreken worden de *astalokapala* bedoeld; het specifieke verband met *batara guru* suggereert een zekere relatie met de voorouderverering. Verder is veelzeggend de verbinding tussen Madjapait en het grootste, de éénheid van het land symboliserende, Balische rijksheiligdom.

In dit kader bezien verkrijgt de *nawasanga* als vorstelijk embleem of attribuut, meer achtergrond. Als phaenomenologische structuur wordt de vorst beschouwd receptaculum van goddelijke macht op aarde te zijn; hij is vertegenwoordiger der godheid, een incarnatie, specialiter van Wisnu; het is de vorst die met betrekking tot het rijk, waarover hij is gesteld, handhaver is der cosmische orde, als hoedanig hij *lingganing djagat*, lingga der wereld, wordt genoemd.

Als *lingga ning djagat* treedt hij op in het aspect van Siwa op aarde en evenals de *astalokapala*, de handhavers der wereldorde uit Siwa zijn voortgekomen, zo vormt de vorst het centrum van waaruit de wereldlijke macht in de verschillende aspecten van regering en bestuur, is ontsproten.

Het is binnen het raam van deze gedachtengang, dat het feit moet worden beschouwd, dat in de loop van 1947 in de Negara Indonesia Timur de *nawasanga* als embleem voor de presidentiële standaard werd geadopteerd, terwijl op Bali het zwart-wit-rood, als symbool voor de *tigasakti*, de triniteit, als kleuren voor de autovlaggen der zelfbestuurders wordt gebezigd. Beide symbolen drukken, in het verband waarin zij worden gebruikt, hetzelfde uit: de regeermacht, die de orde handhaaft en zich vanuit het centrum tot in de peripherie doet gevoelen. Aldus bezien, wordt de *tigasakti* voor een beknopte weergave van de *nawasanga* gehouden; de *tigasakti* vertegenwoordigt in de *nawasanga* de lijn van Noord (Wisnu) over Oost (Iswara naar Zuid (Brahma).

Keren wij thans, na deze lange uitweiding, naar de *tjandi*'s in de Pura Taman Ajun van Mengwi terug.

Wij zagen reeds dat tussen de *tjandi*, die eveneens *prasada* of *lingga* wordt geheten en de vorstelijke voorouder cultus, in de *paibon* belichaamd, verband wordt gelegd. Na hetgeen verder werd opgemerkt aangaande de vorst als phaenomenologische structuur, als verte-

genwoordiger van cosmische macht op aarde, als *lingga ning djagat*, valt het niet moeilijk in de *tjandi* het symbool dezer vorstelijke eigenschappen te herkennen.

Het is verleidelijk ook de Oudjavaanse tjandi en de cultus der Oudjavaanse vorsten, die na hun dood in een bepaalde godheid worden verlost, in de discussie te betrekken. Aangezien dit op het gegeven moment te ver zou voeren, worde volstaan met de opmerking dat hoeveel overeenkomst er wat essentialia betreft, ook bestaat tussen de Oudjavaanse en de Balische tjandi, een belangrijk verschil is gelegen in het feit, dat het modern-Balische bouwwerk nimmer als laatste rustplaats van de verbrande resten van een overledene dienst doet.

Buiten de *pura* Taman Ajun van Mengwi komt op Bali de *tjandi* nog voor in enkele geslachtstempels en in de *pura* Prasada van Kapal.

Een opmerkelijk feit is, dat de *tjandi*, voorzover werd geconstateerd, slechts in geslachtstempels van *satrija*'s wordt gevonden en dat steeds een afstamming van Madjapait wordt gepretendeerd. In de volksmond wordt de *tjandi* met een *méru* van steen vergeleken. Als vindplaatsen kunnen worden genoemd Taman Bali, Manggis, Babi en meerdere désa's in het Karangasemse. In de *pura désa* van Tista in Karangasem werd in 1938 een klein model, (hoogte ongeveer één meter), uit één stuk gehouwen stenen *tjandi* aangetroffen, waarvan de profilering veel meer Oostjavaans dan Balisch aandeed.

De grootste en meest bekende *tjandi* bevindt zich in de *pameradjan* van het vroegere vorstengeslacht van Kesiman (afbeelding bij Nieuwenkamp). Op de *prasada* in de *pura* Sada te Kapal, komen wij nader terug.

De *tjandi*'s in de pura Taman Ajun zijn niet de enige bouwwerken in deze tempel die Siwa en via deze centrale figuur de *astalokapala* of *nawasanga* representeren ; zowel op het middenplein (*djaba tengah*) als in de binnenhof (*djeroan*) is de voorstelling in extenso aanwezig. Op korte afstand achter de poort, die tot de *djeroan* toegang geeft, bevindt zich een grote *balé pelik* of godenpavillioen, op het soubasement waarvan de acht windstreekhoeders zijn afgebeeld; in de *djaba tengah* wordt de *nawasanga* door een gebeeldhouwde zuil, die temidden van een laaggelegen vijver is opgesteld, gerepresenteerd.

In zekere zin staan de *tjandi*'s in de binnenhof, de balé pelik en het monument in de vijver, tot elkaar in betrekking. De *tjandi*'s kunnen als de eigenlijke zetel (*palinggih*) of contactplaats van de godheid worden beschouwd; de *balé pelik* behoort hierbij in de functie van

goddelijke audientieplaats alwaar de *astalokapala* na te zijn nedergedaald, de devotie in ontvangst nemen. De voorstelling in de vijver staat hier als chthonisch complement tegenover; naast de wereldhoeders komen voor de daemonische machten, de *pantjamahabuta*, die eveneens hun macht over het heelal uitstrekken.

Met nog enige afzonderlijke opmerkingen en een korte samenvatting van wat de gegevens omtrent het wezen van deze rijkstempel mededelen, zullen wij van de *pura* Taman Ajun afscheid nemen.

De tempel ontleent zijn naam aan het feit dat hij in hoofdzaak aan de Westkant en aan de Zuidzijde door een soort *waduk*, ontstaan door een opdamming in de rivier, wordt omgeven. Het heiligdom, dat zich verder op hoger terrein bevindt, maakt hierdoor de indruk temidden van een vijver te zijn gelegen. Bovendien bevindt zich op de middenhof de kleinere vijver, waarvan reeds tevoren sprake was en waarin de *nawasanga*- voorstelling staat opgesteld.

Een vijver behoort tot de kenmerkende attributen van een *pura taman*; voorbeelden zijn de *pura* Pèd en *pura* Batumedau op Nusa Penida; ook de *pura* Luhur bij Wongaja Gedé kent een *taman*.

Tevens is typerend dat een *pura taman* steeds een tempel is aan de verering waarvan ook de vorst deelneemt. Verder wordt aan de aanwezigheid van de vijver de voorstelling verbonden, dat deze fungeert als contactplaats met de bovenaardse machten, via de *widadari*'s of hemelse nymphen, die de *taman* als badplaats gebruiken.

Naar men mededeelde zou er een zekere betrekking bestaan tussen de *pura* Taman Ajun en de *pura* Uluwatu op de Tafelhoek; van beide tempels valt de jaardag (odalan) op *anggarkasih madangsia*. Evenzo staan de jaardagen van de *pura* Prasada te Kapal en de *pura* Sakènan op het eiland Sarangan met elkaar in verband; respectievelijk vallen de odalan's op *kuningan pisan* en op *manis kuningan*. Welke betekenis deze relaties tussen tempels kunnen hebben, werd reeds eerder behandeld.

Samenvattend zien wij, dat de in het centrum des rijks gelegen *pura* Taman Ajun, krachtens het feit dat het heiligdom een *pura taman* is, in nauwe connectie met het vorstenhuis moet hebben gestaan. De aanwezigheid van een *paibon* stempelt het heiligdom bovendien tot een vorstelijke geslachtstempel. De dynastieke voorouderverering staat via de *lingga*'s en de *balé pelik* in de binnenhof in verband met het systeem der acht wereldhoeders, via de *paibon* tevens met *sangjang ibu pretiwi* en door middel van het monument in de vijver van de binnenhof met de *pantja-mahabuta*, zijnde de

daemonische machten der vier windstreken. De *taman* accentueert nog het karakter van plaats waar intermediair (*widadari*'s) met de bovenzinnelijke wereld tot stand kan worden gebracht. Verder duiden de *palinggih*'s op een verband met de andere rijksheiligdommen van Mengwi, zijnde de bergtempels van Bon en Tinggan en het oorsprongsheiligdom te Kapal, terwijl tenslotte relaties aanwezig zijn met de zeetempels Uluwatu en Sakènan.

Tenslotte rest nog, wat de rijkstempels van Mengwi betreft, een behandeling van de *pura* Prasada te Kapal.

De désa Kapal is op geringe afstand Zuid-Oost van de districtshoofdplaats en het vroegere centrum des rijks Mengwi gelegen.

Binnen het gebied van het dorp zijn een aantal oudheden te vinden, waaronder enige beelden opgesteld bij de badplaats in het ravijn nabij de rivier. Deze badplaats geniet bekendheid in verband met de aanwezigheid in de bijbehorende tempel van een vijver, waarin grote tamme palingen worden gehouden, zoals dit in de *pura* Lingsar in West-Lombok het geval is, terwijl er zich bovendien bevindt een stenen *gadjahmina* of mythische visolifant van grote omvang, doch overigens van recente datum. Tevens werden in de omtrek Buddhistische oudheden ontdekt, die door Stutterheim werden beschreven.

Bezienswaardig is verder een tweede, kleine badplaats, in de onmiddellijke nabijheid van het woondorp gelegen en naar de aanwezigheid van een grote, uitgehouwen stenen waterkruik (*kendi*) de *kajuwan kundi* genaamd.

Vermeldenswaard is de fraai geornamenteerde waterspuier (*pantjoran*). Op de achtergrond is Rama afgebeeld zittende op een zetel van het model *sanggar agung*. Hiervóór is de held nogmaals afgebeeld, doch ditmaal in gezelschap van Hanuman en Gentaju (Djataju). Hierbeneden komt het eigenlijke vlak waar de spuier uit te voorschijn treedt. De sculptuur vertoont Rahwana met de *gada* (knots) in de rechterhand, die Sita in de linkerarm omkneld houdt, gezeten op Wilmana, wiens snavel als spuier dienst doet.

De voornaamste oudheden die het dorp rijk is, bevinden zich echter in de *pura* Prasada en bestaan uit een aantal brokstukken beeldhouwwerk en een met een grote bhomakop geornamenteerde *tjandi bentar*, die in het tweede halfjaar van 1949 door de Oudheidkundige Dienst werd gerestaureerd.

Van de vroegere *prasada*, een torenvormig bakstenen tempelgebouw, waar het heiligdom zijn naam aan ontleend, waren tot voor kort slechts een verbrokkeld soubasement en wat puinresten over. Het

bouwwerk werd tijdens de grote aardbeving van 1917 (in 1949 derhalve 32 jaar geleden) geheel verwoest.

Momenteel is op de plaats waar de vroegere *prasada* heeft gestaan, een nieuwe verschenen, door de désalieden zelf opgetrokken. De wijze waarop deze nieuwbouw heeft plaats gehad, is de moeite waard met enkele woorden te worden vermeld.

De gegevens zijn ontleend aan een artikel in de Vrije Pers (Surabaja) van 3 October 1949 van de hand van P. L. Dronkers, aangevuld met ter plaatse ingewonnen inlichtingen.

De onmiddellijke aanleiding tot de restauratie is geweest het door onvoorzichtigheid in brand geraken van de *barong* die in één der tempelgebouwtjes in de Zuidoostelijke hoek van de binnenhof werd bewaard. Omtrent deze *barong* zij slechts medegedeeld, dat in meerdere grotere tempels in een afzonderlijk hiervoor opgericht gebouw, zich een *barong* op het erf bevindt. Voorbeelden zijn de *pura* Tambangan Badung nabij Dénpasar en de *pura penataran* Sasih te Pédjéng, bekend om de buitengewoon grote keteltrom, die de tempel rijk is. Een grote rol met betrekking tot de barong speelt de *pura* Pengerébongan te Kesiman, waar ééns per Galungan-cyclus (210 dagen), op Radité-pon Madangsia het *ngrébong* (in drommen bijeenkomen) der *barong*'s uit de omtrek plaats vindt om bij die gelegenheid hun *pasupati* (hier: hernieuwde wijding) te ontvangen.

Onvoldoende is onderzocht of de *barong*, wellicht in verband met de legendencyclus, waarmede de *barong* in verband wordt gebracht, specialiter bij een bepaald type van tempel behoort.

In ieder geval kan worden gezegd, dat aan de *barong* en het *barong*-spel grote invloed wordt toegekend bij het verdrijven van kwade invloeden.

Het verbranden van de *barong* te Kapal vormde de directe aanleiding om tot restauratie van de *prasada* over te gaan. Op zichzelf is overigens de opgegeven reden binnen het raam der Balische verhoudingen geheel aannemelijk. In vele gevallen zal men eerst dàn tot tempelherstel overgaan, indien hiertoe een bevel van de godheid is ontvangen. Een dergelijke goddelijke uitspraak *pemuus batara* of *widi* genoemd, wordt via een medium (*peremas, premadé*) kenbaar gemaakt. In het bijzonder in tijden van ziekten, plagen en rampen is men er op uit om door middel van een dergelijke *pemuus batara* van eventuele tekortkomingen ten opzichte van de godenwereld op de hoogte te worden gebracht.

De restauratie van de *pura Prasada* heeft aanzienlijke offers in

geld en in arbeid geëist; Dronkers spreekt van, in contanten uitgedrukt, een bedrag van f 150.000. Binnen het gehele gebied van het oude Mengwi bestaat voor dit opzienbarende herstelplan belangstelling. De schenkingen worden in het openbaar, op een schoolbord verantwoord; het betreft niet slechts bijdragen in geld, doch evenzeer in natura, zoals rijst, baksteen, cement en zelfs het gebruik van een truck voor een zeker tijdsbestek.

Met dit al is het niettemin, het 4000 zielen tellende dorp Kapal dat wat kosten en inspanning betreft, het leeuwendeel heeft te dragen en het is juist, om met Dronkers te trachten deze na een twee en dertig jarige periode van verwaarlozing plotseling opgekomen zelfwerkzaamheid, tegen de achtergrond der tijdsomstandigheden te plaatsen. Bovendien, niet slechts in Kapal, openbaart zich de drang tot tempelherstel. Overal, over het gehele eiland heerst op dit gebied een onmiskenbare activiteit. Ook aan het opknappen van individuele woningen, muren en poorten, wordt veel gedaan. Tevens zouden naar verluidt, de organisatievormen in het eigen bestel, zoals die van het dorp, de *bandjar* en het waterschap, zich in een verhoogde belangstelling mogen verheugen. Inderdaad werd, wat de *perbekelan* Kintamani betreft, plaatselijk vernomen dat de discipline voor wat de verschillende vormen van gemeenschapsdiensten betreft, die door de gebeurtenissen der laatste jaren zeer was verslapt, in onderling overleg weder verstevigd was geworden.

Zeker is voorts, dat van jong-progressieve zijde het oog gericht blijft op de in de samenleving bekende vormen van verenigingswezen en wel voornamelijk op de *bandjar* en de *subak*, met de bedoeling deze voor de nationale bewustwording en wederopbouw in te schakelen en wegen tot modernisering te vinden.

Tevens moet in dit verband worden vermeld het belangrijke en kostbare irrigatieproject Jèh Artja in het Karangasemse, waarin naast de Daérah- en Nagaradiensten de betrokken *subák*'s een werkzaam aandeel hebben; reeds vanaf 1935 is van het plan Artja sprake geweest; steeds stuitte de uitvoering af op het feit, dat de waterschappen op het door hen te leveren aandeel onvoldoende waren voorbereid, terwijl het momenteel juist deze *subak*'s zijn, die op een tempo aandringen, dat technisch en organisatorisch niet is verantwoord.

Het kan wel niet anders of deze activiteit moet zijn te beschouwen als een reactie op de gebeurtenissen der afgelopen jaren: de druk der Japanse bezetting en de daarop gevolgde periode van onrust en

terreur, die op Bali eerst met de beëindiging in Juni 1948 der eigenlijke verzetsbeweging, werd afgesloten.

Overigens is de bouw van de nieuwe *prasada* ook als bouwkundige praestatie een opmerkelijk feit. Het werk aan deze uit baksteen opgetrokken torentempel van 16 Mr. hoogte werd binnen een tijdsverloop van 5 maanden beëindigd. Bouwmeester is de ongeveer 30 jarige I Madé Nama, timmerman van beroep en die voorheen nimmer in steen had gewerkt. Hij werd echter tot uitvoerder der bouwwerkzaamheden aangewezen, aangezien hij op zekere dag een ontwerptekening van 2 Mr. lengte produceerde voor de nieuw op te richten toren- tempel. Volgens eigen verklaring is hij hiertoe gekomen naar aanleiding van de omstandigheid dat de wenselijkheid om tot restauratie over te gaan, veelvuldig werd besproken. Zijn denkbeelden omtrent de vorm van het bouwwerk had hij aan mededelingen van oudere lieden, die de oorspronkelijke *prasada* in de periode van vóór 1917 nog hadden medegemaakt ontleend; eerst na tot een vijftal malen te zijn gewijzigd, bleek het ontwerp aan de herinnering dezer ouderen te voldoen.

De groep van vaste werklieden, de *seka undagi* (vereniging van timmerlieden, steenhouwers en bouwvakarbeiders), waarmede I Madé Nama de restauratie uitvoert, bestaat geheel uit lieden van het dorp zelf. Slechts is voor het aanbrengen van beeldhouwwerk en de vervaardiging van vrijstaande sculpturen een deskundige van elders aangenomen, om in het bijzonder voor deze verrichtingen leiding te geven. De uitbetaalde arbeidslonen zijn belangrijk minder dan wat op de vrije markt zou worden bedongen en dragen dan ook meer het karakter ener tegemoetkoming.

Alvorens te trachten de positie, die de *pura* Prasada in het systeem der rijkstempels van Mengwi inneemt, nader aan te duiden, volgen eerst een aantal mededelingen omtrent de indeling van het heiligdom. Wij willen hierbij met een opsomming der in de binnenhof aanwezige godenzetels volstaan. Vooraf slechts de mededeling dat de tempel uit een binnenhof (*djeroan*), een middenerf (*djabatengah*) en een voorplein (*di djabaan*) bestaat. Van buitenaf komende geeft toegang tot het middenplein een grote gespleten poort (*tjandi bentar*) waarvan het topstuk in vermoedelijk 7 verdiepingen (*tumpang*) is verdeeld. De poort heeft hierdoor het aanzien van een in twee helften gespleten *méru*. Verder is aan de basis der top-constructie een fraai bewerkte monsterkop (*boma*) aangebracht, welk ornament eveneens over de beide delen van het poortlichaam is verdeeled. Een voor Balische verhou-

dingen hoge trap van 12 treden leidt tot de poortopening die op een hoogte van bijna 2 m boven het maaiveld is gelegen. Reeds werd vermeld dat gelijktijdig met het tempelherstel door de dorpsgemeenschap, de *tjandi bentar* als object van oudheidkundige waarde, door de oudheidkundige Dienst werd gerestaureerd.

De toegang tot de *djeroan* wordt verleend door een poort van het gesloten type (*kori agung*).

De tempel zelve is naar het Oosten georiënteerd. Bij navraag werd opgegeven dat de reden gelegen is in het feit dat het vorstengeslacht van Mengwi uit de dynastie van Klungkung (*dalem* Klungkung) stamt. Naar men beweert werd Dalem Ktut's zoon tot eerste regeerder over Kapal aangesteld. Het huis Mengwi stamt weer van Kapal af.

Om de verbinding met de *dalem* Klungkung aan te geven zou de *pura* Prasada naar het Oosten zijn gericht. Op zichzelf beschouwd is een Oostelijke oriëntatie voor een dergelijke tempel als de *pura* Prasada weinig opmerkelijk. Echter wordt de mededeling omtrent de specifieke oriëntering op Klungkung door een bepaalde omstandigheid bevestigd.

In de Oostelijke rij van godenzetels bevindt zich namelijk een drieledig uit rode baksteen opgetrokken altaar, dat hoewel staande op één gemeenschappelijk fundament, bestaat uit drie afzonderlijke steenzetels, waarvan de middelste van groter omvang is dan die ter weerszijden. Het geheel gelijkt een drieledige *sanggar agung* gewijd aan de *tigasakti*, bekend als Brahma-Wisnu-Iswara, of Siwa-Sadasiwa-Paramasiwa, dan wel onder een aequivalente benaming.

Opgegeven werd dat dit altaar is: *sungsungan pamaksan*, dat wil zeggen: vereerd door en in onderhoud bij een bepaalde vereniging (*pamaksan*); in feite zou deze *sanggar agung* echter zijn het altaar voor de voorouderverering van het van Dalem Ktut afstammende vorstengeslacht van Kapal; het onderhoud en het volbrengen van de cultus zouden aan een *pamaksan*, naar men meent te weten van pasek Gèlgèl, zijn opgedragen. (Pasek Gèlgèl is de benaming van een belangrijke en uitgebreide genealogische groepering, die hoewel over geheel Bali verspreid, tezamen het bidgenootschap van de *pura dalem* Gèlgèl vormt en met de dynastie van Samprangan-Gèlgèl-Klungkung in zekere relatie staat).

Verder worden in de *djeroan* de volgende godenzetels en *balé*'s aangetroffen:

A. In de Noordelijke rij van West naar Oost gaande:

1. *balé pasamijangan*. Een ruime balé met twee zitvloeren, bestemd

om bij tempelfeesten goddelijke gasten van elders te ontvangen (*tetamuan*) en om er de verschillende goden- en tempelattributen (*upakara*) als draagstoelen, staatsielansen en zonneschermen op te stellen.

2. *pasimpangan* Sakènan.
3. *pasimpangan* Manik Galih.
4. *pasimpangan gunung* Agung en Batur (twee zetels op één *babaturan*)

B. In de Oostelijke rij van Noord naar Zuid gaande:

5. *pasimpangan* Gusti Ngurah Tjeluk.
6. *pameradjan.*
7. *pasimpangan* ratu Madé Putradjaja.
8. *pameradjan* sungsungan pemaksan.
9. *pasimpangan* Batukaru.
10. *pasimpangan* ratu pandjī Sakti.
11. *penjimpenan* barong.
12. ratu ngrurah (*lanang-istri*). (twee steenzetels op één *babaturan*).

Verder staan in het Zuidelijk deel van de *djeroan* nog een aantal zetels verspreid, die allen naar het Oosten staan georiënteerd.

Het zijn van Oost naar West gaande:

13. *ratu sedahan.*
14. *mekel mesatija* (twee stuks).
15. *taman.*
16. *taraté bang.*

Wanneer wij de rij van godennamen overzien dan treft allereerst de aanwezigheid van de *pasimpangan*'s voor de berg- en zeetempels, die ook te Tinggan en bij de *pura* Taman Ajun werden aangetroffen. Het zijn de *pasimpangan*'s *gunung Agung*, Batur, Batukaru en Sakènan; de godheid van de *pura* Ulunsiwi te Djimbaran wordt ook vanuit de *prasada* zelve vereerd; de verering van de *putjak* Bon en *putjak* Tinggan heeft plaats vanuit de *baté pasamijang.*

Omtrent ratu pandji Sakti (no. 10) wordt medegedeeld, dat hiermede wordt bedoeld de uit Klungkung stammende prins, die als vorst van Buléléng vele landstreken aan zich onderwierp. Vooral in Buléléng, Tabanan, boven Badung (Mengwi) en in Bangli treft men in de tempels vaak zetels voor pandji Sakti, de Veroveraar, aan (zie betreffende pandji Sakti als historische figuur: Dr. H.J. de Graaf: Gusti Pandji Sakti vorst van Buleleng, in T.B.G. 1949; vgl. verder C.J. Grader: De Pura Pamajun van Bandjar Tegal, Djawa 1939).

Nader verdient te worden onderzocht of enige samenhang bestaat tussen de namen pandji Sakti, Putradjaja (no. 7) en ratu sakti Djajènrat. De laatste naam is die van de godheid in de Ulunsiwi te Djimbaran, die ook in de Prasada van Kapal wordt vereerd,

Ten aanzien van de *pasimpangan* gusti ngurah Tjeluk (5) kan worden opgemerkt, dat Tjeluk een plaatsje is, op geringe afstand ten Westen van Gianjar gelegen. Het is verder om het specifieke Tjeluk-Zilverwerk bekend. De titel gusti ngurah Tjeluk zou met „de Heer regerende over Tjeluk" kunnen worden vertaald. Opmerkelijk is, dat vóór deze *pasimpangan* een „*pameradjan*" (no. 6) in de vorm van een drieledige stenen *sanggar agung* staat. Het kan dus zijn dat in deze tempel voorouderverering van het gusti-geslacht van Tjeluk is geïncorporeerd.

In het Zuidelijke, derhalve meest „laaggelegen" (*bedelodan, di tebèn, ring sor*) gedeelte van de *djeroan* bevinden zich een aantal zetels aan middelaarsfiguren gewijd (nos. 11-15). Over de *barong* (no. 11) werd reeds gesproken; deze verleent als Banaspati-radja, als heer over de demonen des wouds (en van de begraafplaats) tussenkomst bij de bestrijding van ziekten en plagen, en van de zwarte magie. De *ratu ngurah* (no. 12) en *ratu sedahan* (no. 13) komen in vele tempels en met een grote verscheidenheid van nomenclatuur voor. Het zijn de daemonische wachters van het tempelerf: geloften worden bij voorkeur bij deze sateliet-goden afgelegd. Omtrent de betekenis van het voorkomen van een *taman* (tuin met vijver) in de tempel werd reeds het nodige gezegd. De *taman* in de *pura* Prasada is slechts symbolisch aanwezig en bestaat uit niet meer dan een soubasement (*babaturan*) waarop zich een groot aantal brokstukken van oude beelden bevinden. Medegedeeld werd dat de *taman* de plaats is waar de *widadari*'s, de hemelse boodschapsters, die het contact tussen de godenwereld en het ondermaanse onderhouden, zich vermeien. Vooral ten tijde van epidemieën en rampen zijn het de *widadari*'s die den volke kond doen op welke wijze de bovenaardse machten, die het kwaad over de mensheid hebben gebracht, kunnen worden geappaiseerd. Men voert hiertoe *sangjang*- dansen op, waarbij maagden, als *widadari* gekleed, in trance geraken en als medium fungeren. Als opmerkenswaardig feit kan worden medegedeeld, dat in de tijd nadat in Zuid-Badung de politieke onrust was bedwongen, in vele *bandjar*'s van Dènpasar en in meerdere dorpen daarbuiten, maandenlang avond aan avond *sangjang* werd opgevoerd om „het land rustig te houden". Verder deelt men te Kapal mede dat de *taman* de

plaats is, waar dansers en gamelan-spelers om zegen vragen (*mapinunas pragina*), zulks in verband met de uitoefening van hun beroep.

Omtrent de *mekel masatija* (no. 14) kan slechts worden medegedeeld, dat met deze term worden aangeduid de bijvrouwen van de vorst, die hun overleden gemaal in de dood volgen (*masatija*).

Ook de *pasimpangan* Taraté Bang werd te Tinggan en in de *pura* Taman Ajun aangetroffen; bedoeld wordt de godin uit de tempel nabij het Bratan-meer bij Tjandikuning. De situering in de Zuidwestelijke hoek wijst op een chthonische tendens.

Thans volgen nog enige opmerkingen met betrekking tot de voornaamste *palinggih* in de tempel, met name de *Prasada* zelve.

Het bouwwerk, dat naar het Oosten is gericht, staat juist tegenover de *pameradjan sungsungan pamaksan*, derhalve in eenzelfde positie als één der *tjandi*'s in de *pura* Taman Ajun te Mengwi ten opzichte van de aldaar aanwezige *paibon*.

Voor het overige is de godheid aan wie de *prasada* tot zetel strekt *ratu sakti* Djajènrat, dezelfde als die van de grote *méru* van de Ulunsiwi te Djimbaran. Omtrent deze *ratu sakti* kunnen thans geen verdere mededelingen worden gedaan; de naam betekent „de machtige wereldoverwinnaar" en doet denken aan die van ratu pandji Sakti (no. 10), die eveneens een groot veroveraar geweest is. Evenwel is het ook mogelijk, dat bij nader onderzoek zal blijken dat de relatie met de *pura* Ulunsiwi, die in de nabijheid van de kust is gelegen, op de landengte die de beide baaien van elkaar scheidt, en waar in vroeger tijd het verkeer met overzee was geconcentreerd, in verband staat met de afkomst der dynastie (via Klungkung) van Java.

Zoals vermeld wordt de *prasada*, wat de intrinsieke betekenis en ook wat de algemene vorm aangaat, met de *tjandi* of lingga gelijkgesteld. Wij zagen dat de *tjandi* verband houdt met de voorouder-cultus van regerende geslachten en uitdrukking geeft aan de verering der gedeïficeerde voorouders in het aspect van de acht wereldhoeders. De verbinding met de voorouderverering is te Kapal via de *pameradjan* aanwezig; de associatie met de *nawasanga* wordt aangetoond door de sculptuur die het tempellichaam van de *prasada* siert en die het systeem der *astalokapala*, geschaard rondom Siwa in het midden, weergeeft.

Dit is op de volgende wijze uitgewerkt: rondom het tempellichaam zijn in twee verdiepingen boven elkaar, twee reeksen van vrijstaande beelden aangebracht. De bovenste reeks geeft weer de *astalokapala*, op de traditionele wijze naar de 8 windstreken georiënteerd.

Het zijn:

Noord:	Wisnu	Noordoost:	Sambu.
Oost:	Iswara	Zuidoost:	Mahésora.
Zuid:	Brahma	Zuidwest:	Rudra.
West:	Mahadéwa	Noordwest:	Sangkara.

De moeilijkheid om Siwa als centrum en oorsprong der 8 emanatievormen af te beelden heeft men opgelost, door de godheid een zetel te verschaffen in het topstuk aan de Westkant, recht boven het beeld van Mahadéwa. Aangezien de tempel naar het Oosten is gericht, wordt de verering gebracht met het front naar het Oosten; de Westkant van de *prasada* vormt dus de vóórzijde en het is hier, dat dan ook een ondiepe cella is aangebracht, waarin op hoogtijdagen, wanneer de godheid naar zijn tijdelijke verblijfplaats op aarde zal zijn nedergedaald, het voorwerp waarin de god zich belichaamd en dat bijvoorbeeld een effigie van sandelhout kan zijn, een plaats kan vinden.

Belangwekkend is, hoe aan de Oostkant de essentie van de *nawasanga*, door de drie-eenheid gerepresenteerd, tot uitdrukking is gebracht. Boven het beeld van Iswara, die hier als Heer van het Oosten terecht is geplaatst, zijn bovendien nog voorgesteld Brahma op zijn rijdier de gans (angsa) en Wisnu op Garuda. Over de *tigasakti*, de triniteit Brahma-Wisnu-Iswara als samenvattende weergave van het stelsel van de *nawasanga*, werd reeds eerder gehandeld.

De opstelling van de sculpturen der wereldhoeders, ieder afzonderlijk naar de windstreek die hij beheerst, georiënteerd, wordt *pengideran nawasanga* genoemd, de rondgang der negen goden.

Een weinig lager zijn hieronder geplaatst de 7 hemelse zieners, de *saptaresi*, waarvan Wrehaspati en Narada de voornaamste zijn. De 7 eveneens vrijstaande beelden zijn geplaatst volgens de windstreken, te beginnen met het Noordwesten, via het Noorden rondom tot aan het Zuidwesten. Aan de Westkant, waar de cella is aangebracht, wordt de priesterlijke rij onderbroken.

Vermeld kan nog worden, dat het aanbrengen van de beelden der *nawasanga* en *saptaresi* en de vervaardiging ervan met weergave van de juiste handhoudingen en attributen, is geschied onder auspiciën van Padanda Gedé Anom Manuaba, lid van de Raad Kerta te Tabanan.

Hoewel de *pura* Prasada momenteel ook tot de *sungsungan* van de *désa* Kapal behoort, wat zeggen wil dat de tempel door de désa-

gemeenschap wordt onderhouden, kan de *pura* intrinsiek toch niet tot de eigenlijk gezegde dorpsheiligdommen worden gerekend.

Zoals bekend, behoren tot het normale stelsel van dorpstempels, de zogenaamde *kajangan tiga*, dat zijn de *pura puseh*, de *pura désa* of *balé agung* en de *pura dalem*. Het bezit van deze drie heiligdommen is het kenmerk van een geconsolideerde désagemeenschap; men kan het ook aldus uitdrukken door te zeggen: de désagemeenschap wordt gevormd door de vereringsgroep van de *kajangan tiga*.

Behalve deze drie obligatoire tempels, vereren de meeste dorpsgemeenschappen nog andere heiligdommen en dit om de meest verschillende redenen. Hierop worde thans niet verder ingegaan, evenmin op de locale varíaties die op het stelsel der kajangan tiga kunnen voorkomen.

Volstaan wordt met de volgende karakteristiek. Gezegd kan worden dat de *puseh* in verband staat met de verering der voorouders in hun aspect van gedeïficeerde eerste ontginners en machthebbers over de grond; in de *pura balé agung* wordt specialiter de dienst volbracht van de stichters der sociale orde, terwijl de *pura dalem* nauw met de begraafplaats in betrekking staat en de verering der aardse en onderwereldse machten ten doel heeft.

De verering in de *pura puseh* behoort essentieel tot de *pabaktian ka luur*, tot de dienst der hemelgoden; die in de *dalem* tot de *pabaktian ka tebèn* of de dienst der onderwereldse machten. In de *pura désa* vindt men beide soorten van eredienst in één functioneel verband terug; de *djeroan* of binnenhof is meer in het bijzonder aan de dienst der hemelgoden gewijd; de *pabaktian ring sor* is vooral op het vóórplein gelocaliseerd.

Thans rijst de vraag in hoeverre een parallel kan worden getrokken tussen de *kajangan tiga*, het tempelsysteem dat essentieel tot de désaorganisatie behoort, en de *pura penjungsungan djagat*, de rijkstempels. Voor een beantwoording hiervan ontbreekt vooralsnog het materiaal, doch enige aanduidingen kunnen reeds worden gegeven.

Wij zagen dat zowel in het stelsel der dorpstempels als in dat der rijksheiligdommen een tegenover elkaar stellen bestaat van sanctuaria voor de dienst der hemelgoden en voor die van het aardrijk.

Een duidelijk voorbeeld vormen de tempelcomplexen van de pura Luhur, Petali, Tambawaras en Besikalung in Tambanan, die elk binnen het eigen complex het grondpatroon van de *kajangan tiga* vertonen. Elk dezer complexen beschikt in zelfzelf over een *pura puseh*, een *pura penataran* en een *pura dalem*.

In hoeverre deze systematiek ten opzichte van de rijkstempels van Mengwi is te herkennen in de positie die de *pura* Taman Ajun inneemt, enerzijds tegenover de bergheiligdommen van Bon en Tinggan en anderszijds tegenover de strandtempels van Uluwatu en Sakènan, verdient nader onderzoek.

Thans rest een samenvatting van hetgeen de gegevens tot dusverre uitwijzen.

Als oudste dynastiek heiligdom van het vroegere rijk Mengwi kan worden genoemd de *pura* Prasada te Kapal. Verder behoren tot de rijkstempels van Mengwi de *pura* Taman Ajun en de *pura*'s *putjak* te Tinggan en Bon. Het is niet uitgesloten dat nog andere, minder belangrijke tempels hiertoe behoren, terwijl verder in verband met dit systeem de nabij de kust gelegen *pura*'s Sakènan, Ulunsiwi en Uluwatu een rol spelen.

Alle genoemde landstempels worden gekenmerkt door een zekere connectie met de verering der dynastieke voorouders, die verder worden gedacht in hun gedeïficeerd aspect te zijn opgegaan in de *nawasanga*.

Tevens zijn in iedere der rijksheiligdommen godenzetels ingeruimd voor de drie voornaamste bergen van Bali (de *gunung* Agung, de de Batur en de Batukau), de overige landstempels van het rijk en voor de *pura*'s Ulunsiwi, Sakènan en Uluwatu; locaal worden deze tempels onder de benaming *sadkajangan* samengevat.

Bij de verdeling van de rijkstempels over het land, vormen het bovengebied, het centrum en de kuststreek de cardinale punten.

Uit de verbinding der vorstelijke voorouderverering met de *nawasanga* blijkt, dat de betekenis der dynastie voor het rijk cosmisch wordt opgevat; op de wijze zoals aan de *nawasanga* de handhaving der wereldorde is toevertrouwd, is ook het vorstengeslacht de bron vanwaaruit het welzijn des lands tevoorschijn vloeit.

In dit verband is de verering der bergheiligdommen van betekenis waar de berg als contactplaats met de godenwereld en tevens als cosmisch symbool fungeert en genoemde tempels bovendien met het zegenbrengende bevloeiïngswater in verband staan.

Als vereringsgroep der landsheiligdommen treden op alle inwoners des rijks. Het tempelonderhoud werd oudtijds door de vorst van bepaalde dorpsgemeenschappen opgedragen, waartegenover als compensatie vrijstelling van belasting en lasten bestond.

Een voorbeeld van de wijze waarop de verplichting tot het onderhoud was georganiseerd vormen de bergheiligdommen van Tinggan en

Bon, de zorg waarvoor in eerste instantie is opgedragen aan de kerndorpers (*kerama désa*) van vier *perbekelan*'s ; gezamenlijk worden deze kerndorpers de *pamaksan*, de groep van tempeldienstplichtingen genoemd.

Het systeem om met het onderhoud van heiligdommen bepaalde gemeenschappen en groepen van personen te belasten, vindt een parallel in de wijze waarop in het oude Java de vrijstellingen voor dharma's en manggala's waren georganiseerd en naderhand in het stelsel der *perdikan*-désa's.

Mededelingen

Hasin — Medang — Kuwu — Lang-pi-ya [1]

Met een onderbreking van zes jaren in Oost Java, heb ik ruim 30 jaren in Semarang en Ungaran gewoond, en daardoor ampel gelegenheid gehad kennis te maken met de merkwaardige streek rondom de Muria en de Gunung Lasem en het aloude Grobogan. In de jaren 1940 tot '42 doorkruiste ik dit gebied in alle richtingen voor het keramisch bodemonderzoek. De resultaten daarvan zijn gepubliceerd in het Verslag 1941—1947 van de Oudheidkundige Dienst.

Het ontbreken in deze streek van Hindu-Javaanse tjandi-ruïnes is waarschijnlijk de oorzaak, dat in veel mindere mate dan elders archaeologen zich voelden aangetrokken hier een onderzoek te beginnen. Dit is jammer; de oogst zou op velerlei gebied overvloedig zijn geweest. Laat ons hopen, dat eenmaal, in rustiger tijden dan thans, velen zich gedrongen zullen voelen hier hun speurzin in dienst te stellen van het geschiedkundig en ethnografisch onderzoek.

Mijn reisdagboek over twee jaren is helaas in de Japanse bezettingstijd verloren geraakt. Ik hoop, dat de tegenwoordige bezitter het nog eens komt terugbrengen.

Het aantal bijzondere plekken rondom de Muria is legio. Van de Muria zelf weten wij eigenlijk nog maar bedroevend weinig. Dat deze streek van belang is om de Hindu-bronzen, die er te vinden zijn, waarvan onze museumcollectie maar slechts enkele bezit, vele afwijkend van de bekende typen, moge U duidelijk worden uit een paar stukken uit mijn verzameling, die ik U hier laat zien: Een „pupudak", die indertijd al door Dr. Stutterheim in „Djawa" werd besproken en een bronzen kāla-kop, beide van de West-helling. Een Awalokiteçwara (met inscriptie) en een Parwati, beide uit het Noorden en een waarschijnlijk zeer oud godinnebeeld, dat Stutterheim de „Venus van Petjangaän" doopte uit het zuidwestelijke deel van het gebergte zelf.

---

[1]) Mededeling in de 89e vergadering van de Afd. Taal-. Land- en Volkenkunde van het Genootschap op 2 Februari 1950.

Wat de stenen voorwerpen, die ik tegenkwam, betreft, wil ik, om niet te uitvoerig te worden, mij bepalen tot het vermelden van slechts enkele, en dan in de eerste plaats noemen een tot dusver niet bekende oorkondesteen van Oost-Javaans type, een kolossaal stuk, nu zonder het afgebroken gedeelte en de verdwenen voet nòg anderhalve meter hoog, die op de z.g. „tegal kaoeman" ligt van de desa Sonean boven Taju, oost Muria.

Wie in ons museum bekend is, kent de „Hasin-Steen", D-16 van de collectie stenen oorkonden, een edict van Airlangga uit 1034, dragende het koninklijke zegel, de Garuḍa-mukha. Veel is over deze oorkonde, en vooral over het z.g. „koninkrijk" Hasin, gedacht en geschreven. Rouffaer meende, dat de oorlog tussen Airlangga en de koning van Hasin zich op het Maleise schiereiland zou hebben afgespeeld, wat door velen in twijfel werd getrokken. Zij wilden het dichter bij huis, op Java zelf, zoeken. Vooral Prof. Krom spreekt dit vermoeden vrij stellig uit. Door het keramisch onderzoek ben ik tot de conclusie gekomen, dat de twijfelaars waarschijnlijk gelijk hebben; dat Hasin inderdaad op Java lag, en wel in het zuidelijke Muriagebied. Daar ligt in het onderdistrict Dawé van het district Baé een desa, die thans — naar zeggen van de Javaanse bestuursambtenaren pas omstreeks een kwart eeuw — de naam Kandangmas draagt. Deze naam is mij gebleken een samentrekking te zijn van Sekandang en Mahasin, in oorsprong twee kleine dorpen, eigenlijk padukuhan's die na 1900 verenigd werden tot één desa. En nu is dit merkwaardig: de bevolking daar vertelt, dat Mahasin de plek is van een voormalige kraton. Mijn scherven-onderzoek bevestigt dit. In en rondom Mahasin wemelt de bodem van Chinese scherven van porcelein en steengoed, fabrikaat uit de 10de tot de 14de eeuw, en vrijwel alles siergoed, geen eenvoudige keukenkeramiek m.a.w porcelein voor aanzienlijken en welgestelden. Ik vind hierin aanleiding om het Hasin van onze Airlangga-oorkonde te localiseren in het zuidelijke Muriagebied ten noorden van het tegenwoordige Kudus. De roemruchtige krijg van de weidse oorkonde zou hierdoor teruggebracht worden tot een kleine, locale, oorlog. De „koning" van Hasin gaat lijken op de koningen-stadspotentaatjes in het oude Israël, waarover het Oude Testament ons zoveel vertelt. — In dit geval is de naam Hasin, Mahasin, nog bewaard gebleven, en door mijn zoeken naar gebroken potjes en pannetjes, schalen en kommen, weer te voorschijn gekomen. Maar helaas zullen wellicht veel oude plaatsnamen op Java door die manier van nieuwe naamgeving bij samentrekking van desa's verloren

zijn geraakt. Onze vroegere voorzitter Dr. Meyer Ranneft vertelde mij indertijd veel betreurenswaardige voorbeelden hiervan uit zijn diensttijd van Binnenlands Bestuurs-ambtenaar. Zo gaan oude plaatsnamen teloor, en komen nietszeggende als: hier Kandangmas, elders vaak Sidodadi, Sidomuljo, Karangredjo en andere er voor in de plaats. En de historici mogen blijven raden!

De plek van de kraton van Medang in het rijk van Mataram bleef, ondanks alle onderzoek en studie, tot dusver onvindbaar. De omstandigheid, dat Midden-Java van de Bagelèn tot in het Madiunse meer dan een dozijn Medang's oplevert, maakte het zoeken niet gemakkelijk. Echter gingen steeds weder de gedachten uit naar het legendarische Medang Kamulan in Oost Grobogan, dat de Javaanse traditie van het centrum van een groot rijk bewaart. Brumund was omstreeks een eeuw geleden de eerste, die daar onderzoekingen deed. Hij, en degenen die na hem kwamen, vonden er evenwel zo goed als niets wat die traditie kon bevestigen. Zij hebben zich allen helaas weinig tijd gegund. Hadden zij in die streek wat langer rondgekeken en geïnformeerd, dan zou hun aandacht getrokken zijn door een aantal desa's in die buurt, die de naam Medang bewaren. Daar liggen: Medang Kamulan voluit, Medang Kemit, Medang zonder toevoeging, Medang Ramesan en nog andere. Voor het schervenonderzoek ben ik op al die plaatsen geweest. De schervenoogst was allerminst overvloedig. Ja, er kwam wat 9de en 10de eeuws Chinees goed voor den dag, maar nergens in hoeveelheden, die een belangrijk centrum van bewoning in de middeleeuwen deden vermoeden. Totdat wij genaderd waren tot de tegenwoordige desa's Kalanglundo en Sendangredjo, ongeveer 2 kilometer van Medang Ramesan. Daar werd ons zoeken beloond door een groot aantal scherven en fragmenten uit die eeuwen en zelfs door enkele haast ongeschonden stukken. Daaronder troffen mij in 't bijzonder kannen met reliëfversiering in Hellenistische stijl waarop wingerdbladeren en druiventrossen voorkomen. Zulke kannen zijn ook elders op Java sporadisch gevonden; ze zijn ook uit China bekend en worden door Hobson „undoubtedly 10th century" genoemd. Hindu-Javaanse stenen godenbeelden waren er ook; tegen de desa-school van Sendangredjo zag ik er een tiental in een rij opgesteld. Ik geef toe, dat dit alles nog geen volledig bewijsmateriaal vormt, maar meen toch, dat de kans groot is, dat op die plek de kraton van Medang heeft gestaan, en dat de overlevering onder de bevolking, die daar ook nu nog sterk is, waarheid bevat. Hieraan kan ik toevoegen, dat wijlen Dr. Stutterheim steeds is blijven vasthouden

niettegenstaande de twijfel van anderen, aan „Medang ergens in Oost Grobogan".

U weet, dat Groeneveldt in zijn „Notes on the Malay archipelago compiled from Chinese sources" de aandacht vraagt voor een passage uit de annalen van de T'ang dynastie, waarin onder veel andere wetenswaardigheden betreffende „Ka-ling, also called Djava" wordt gezegd: „There is a cavern from which salt water bubbles up spontaneously". Hierbij is door sommigen wel eens gedacht aan de z.g. „Bledug van Kuwu" in Oost Grobogan, het uitgestrekte terrein van de zich telkens verplaatsende zoutmodderwellen aldaar. Door de druk van de onderaardse gassen welke zich een uitweg zoeken, rijst de taaie zoutmodder bij tussenpozen van 1 tot 2 minuten op verscheidene plekken omhoog, somtijds koepels vormende van meer dan 1 meter hoog. De spanning wordt al spoedig zo hoog, dat de koepels scheuren en met een doffe knal, die ver in het rond hoorbaar is, de gassen laten ontsnappen. Van daar de naam „bledug", die de bevolking aan dit natuurverschijnsel heeft gegeven. Het enige hectaren grote modderveld is als een zee in voortdurende beweging. Het is bekend dat de zoutmodder door de bevolking sedert overoude tijden wordt verzameld om er, door een eenvoudig proces van aanlengen met en reinigen door water, en daarna door indamping in de zon op rekken, gevormd door goten van gespleten bamboe, een ruw zout uit te bereiden. De Regering heeft het zout steeds buiten de Zoutregie gehouden; deze zoutwinning is een privilege van de omliggende desa's. Mijn schervenonderzoek bracht mij ook hier. Veel bijzonders leverden de desa's niet op, met uitzondering van een drietal, Tjrèwèk, Pakis en Prajungan, enkele kilometers ten Zuidwesten van de bledug gelegen. Daar kwam een groot aantal scherven van Chinees T'ang-porcelein voor den dag, het in de keramologie bekende zuiver witte materiaal met roomkleurig glazuur, in hoofdzaak fragmenten van kommen en schaaltjes met de bekende brede, 9de eeuwse, standringen. Ook een paar gave stukken werden gevonden. Dit was speciaal Chinees huishoudgoed, bij Chinese oudheidkundigen welbekend. Elders op Java vindt men dit hoogst zelden.

Ik meen uit deze omstandigheden de slotsom te mogen trekken dat de omgeving van Kuwu oudtijds waarschijnlijk door Chinezen is bewoond geweest, zij het ook, dat de T'ang-annalen wel van de bledug gewag maken en niet bepaaldelijk van hun vestiging aldaar.

Lang-Pi-Ya. Het zijn al weer Groeneveldt's onvolprezen „Notes", die van dit niet terug te vinden oord gewag maken. Uit de

T'ang-annalen haalt hij aan, wanneer die spreken over het 9de eeuwse Java, dus: Midden-Java, en zijn bevolking, o.m.:

„On the mountains is the district Lang-pi-ya, where the king „frequently goes to look at the sea".

Velen van U kennen die passage en weten dat achtereenvolgens vragenderwijs naarvoren zijn gebracht: de Gunung Prahu op de rand van het Diëng-plateau, de Gunung Kidul in zuidelijk Jogja, en ten slotte de heuvels bij Djapara. Al deze veronderstellingen lokten twijfel en bestrijding uit; en terecht. Voor mij vormde het woord „frequently" het struikelblok. Een plek, waarheen men dikwijls gaat, zal stellig niet ver weg liggen van het punt van uitgang. Dat was in dit geval de kraton van Medang.

Na het schervenzoeken in het Rembangse kwam het gebied van en rondom de Gunung Lasem aan de beurt. Vooral de streek ten Zuiden en Zuidoosten van deze, maar 800 meter hoge, uitgebluste vulkaan bleek rijk te zijn aan Chinese keramiek van vóór het jaar 1000. Mijn Chinese vrienden in Rembang hadden mij, horende van mijn reisplan, gezegd: „Als U bij de Gunung Lasem komt, vergeet dan niet een bezoek te brengen aan „Klampiak"; onze kinderen gaan daar soms picnic-en, het moet daar zo mooi zijn, vooral de pemandangan". Dit onthield ik, ook toen mijn schervenzoekers maar weinig belangrijk materiaal uit de buurt — boven de desa Terdjan — binnen brachten. Een paar dagen later was ik op de aangewezen plek. Ze bleek doodgewoon Krapyak te heten. Op de topografische kaart staat ze niet met name aangeduid; in de bochten van de hoogtelijnen is ze evenwel gemakkelijk te vinden. Het is een plateau op een voorgebergte van de Gunung Lasem, dat Dadamanuk heet. En een echte „krapyak", een onbewoonde plek, omzoomd door laag bos, die door de bevolking voor heilig wordt gehouden en wordt gemeden. Het spookt er. Op het plateau verheffen zich twee heuveltjes. Het ene draagt een, naar mijn ondeskundige definitie, megalitisch heiligdom. In een kring van circa 25 meter middellijn staan daar ruim 20 stenen zetels, elk bestaande uit een dikke zitplaat achter welke een zowat 70 cm hoge plaat als rugsteun. Alles is onversierd. Een paar rugplaten waren achterover gevallen en langs de plateauhelling omlaag gestort; ik vond ze in het kreupelhout terug. In het midden van de kring staat een groep van enkele oude, niet hoge, bomen. Rondom de stammen trof ik een 8-tal stenen aan, ruw behakt als dierenkoppen, monsters met vervaarlijke tanden. — Het andere heuveltje op het plateau is kaal. Dit

is de bewuste picnicplaats. Van daar heeft men een waarlijk indrukwekkend schoon en ruim uitzicht op het kustgebied en de Java Zee.

Terstond kwam mij in de gedachte de zoëven aangehaalde zinsnede uit de annalen van de T'ang-dynastie: „on the mountains is the district Lang-pi-ya, where the king frequently goes to look at the sea". En nu vraag ik: Zou dit Krapyak het zo lang vergeefs gezochte Lang-pi-ya kunnen zijn? Ging de koning van „Kaling also called Djava" misschien dikwijls hierheen uit zijn residentie in de Medangstreek, waarover ik U heb gesproken, slechts één dagreis ver? En dat wel omdat het hier een heilige plek gold, mogelijk verband houdende met zijn voorgeslacht, en niet uitsluitend „to look at the sea", zoals de Javanen de nieuwsgierige Chinese reizigers zullen hebben wijsgemaakt?

Ik heb het genoegen gehad maanden later, in 1941, wijlen Dr Stutterheim hierheen te brengen. Wij hebben toen de hele plek en alle voorwerpen gemeten en beschreven. Dit alles stond in mijn helaas verdwenen dagboek. Laat ons hopen, dat in de toekomst iemand, meer deskundig dan ik, de plek gaat opnemen en fotograferen.

E. W. VAN ORSOY DE FLINES.

BOEKBESPREKING

Harry Wilcox, *White Stranger. Six moons in Celebes.* Londen, Collins, 1949. 384. p., afb. 8°.

Kolonel Wilcox bevond zich in 1945 met de staf van Generaal Christison op Java. Een kort verblijf op Celebes bracht hem enige uren in de Sa'dan-Toradjalanden en zijn besluit stond vast: hij zou hier terugkeren, het leven van de twintigste eeuw ontvluchten en gelukkig zijn. In het begin van 1946 kon hij zijn plan volvoeren; dit boek geeft het verhaal van zijn belevenissen.

Bij een dergelijke voorgeschiedenis is het niet te verwonderen dat zijn boek sterk subjectief geworden is. Edoch, de tijd dat een boek met dit epitheton tegelijk veroordeeld was, ligt achter ons. Heeft immers Oliver LaFarge, zelf een zeer verdienstelijk amateur-ethnoloog, niet staande gehouden dat deze wetenschap de meest inexacte was die er bestond? Het enige bezwaar wat men echter tegen de subjectiviteit kan aanvoeren is dat iedereen dan het recht heeft zijn eigen subjectiviteit tegenover die van den auteur te stellen. Zo kan recensent het bijv. onmogelijk eens zijn met de rooskleurige voorstelling, die Wilcox in het algemeen van de Toradjas geeft. De Toradja kijkt U aan met open blik, want „he has nothing to hide" (p. 45). Ruzies en twisten heeft hij tijdens zijn verblijf niet meegemaakt; die heeft men blijkbaar voor de vreemde tuan wel verborgen weten te houden. Recensent's eigen ervaringen in een kampong in het district Tikala, geen twintig km van die van den schrijver verwijderd, wijzen veeleer op het tegenovergestelde: een vrij sterke agressiviteit. Duidelijk bespeurt men dit bijv. bij het verdelen van een erfenis of het verdelen van het vlees bij een dodenfeest. Wilcox schijnt zelfs te denken, dat de karbouwen, die bij dit feest geslacht worden, uit „goodwill only" worden gegeven (p. 79), terwijl dit in werkelijkheid gebeurt om aanspraak op een deel van erfenis te kunnen maken!

Dat de schrijver, gezien zijn afkeer van de twintigste eeuw, ook een afkeer heeft van de twintigst eeuwse Toradja, spreekt vanzelf. Deze afkeer richt zich vooral tegen de guru's, met hun voorkeur voor Europese kleding en manieren en hun superioriteitsbesef. Weliswaar worden

niet alle schoolkinderen door hen aangestoken, maar de trouw aan eigen levenswijze wordt in elk geval aanzienlijk ondermijnd. In het kort, „the youth who forty years ago would have been the tribe's finest warrior is to-day a guru, the leading enemy of Toradja culture in his village" (p. 281). Hier is de schrijver wel wat onredelijk. Weinig mensen zullen de Westeuropese beschaving in al haar uitingen kunnen waarderen, maar men kan het een Toradja-guru toch niet kwalijk nemen, dat hij zoveel mogelijk deze Westeuropese cultuur tracht over te nemen!

Wilcox' vizie op de Sa'dan-Toradjas is dus voor alles aesthetisch, hetgeen de auteur nadrukkelijk toegeeft; een ethnografische beschrijving wil het boek geenszins zijn. Doch hierin steekt een al te grote bescheidenheid: het boek is ook uit wetenschappelijk oogpunt belangrijk. De wijze, waarop deze „blanke vreemdeling" het leven in het dorpje La'bo, enige km van Rantepao, wist mee te leven, verdient alle bewondering. Bovendien is Wilcox niet alleen een sympathiek reiziger en amateur-ethnograaf, maar ook een boeiend verteller. Zijn boek is levendig geschreven en staat vol kostelijke dialogen.

Het doet even denken aan Collins' Makassar Sailing of Colin McPhee's: A House in Bali. De uitstekende foto's dragen eveneens hiertoe bij. Trouwens, waar vindt men in deze tijd nog Nederlanders, die een half jaar in een kampong gaan wonen voor socio-ethnologisch fieldwork?

Zo is bijv. het hoofdstuk over het sexuele leven één van de meest geslaagde van het boek. Te meer, daar bijna alles wat tot nu toe hieromtrent over de Toradjas bekend was, van zendelingen afkomstig is. Wilcox neemt, en m.i. terecht, stelling tegen de veel gehoorde opvatting, dat de nachten van het dodenfeest met orgiën gepaard zouden gaan.

Een aardige ethnologische ontdekking was ook het Kambori-lied (p. 155). Dit lied wordt alleen nog door oude mannen gezongen 's morgens vroeg als de dag nog nauwelijks is begonnen. Het is een soort van réveille, de familie wordt gewekt en gewaarschuwd voor koppensnellers en slavenhalers, daarna gaat het lied over in een zegen voor het huis, de kinderen, de velden en de dieren.

Resumerend menen wij te kunnen vaststellen, dat Wilcox' kijk op de Sa'dan-Toradjas, hoewel subjectief en enkel op indrukken berustend, toch van wetenschappelijke waarde is.

Nieuw werk van dezen schrijver, die onlangs een bezoek bracht aan Flores en Adonare, zien wij dan ook met belangstelling tegemoet

H. J. HEEREN.