TIJDSCHRIFT VOOR INDISCHE TAAL-, LAND- EN VOLKENKUNDE

UITGEGEVEN DOOR DE

LEMBAGA KEBUDAJAAN INDONESIA
"KONINKLIJK BATAVIAASCH GENOOTSCHAP VAN KUNSTEN EN WETENSCHAPPEN"

DEEL LXXXIV

1950-1951

A. C. NIX & Co.—Bandung

INHOUD

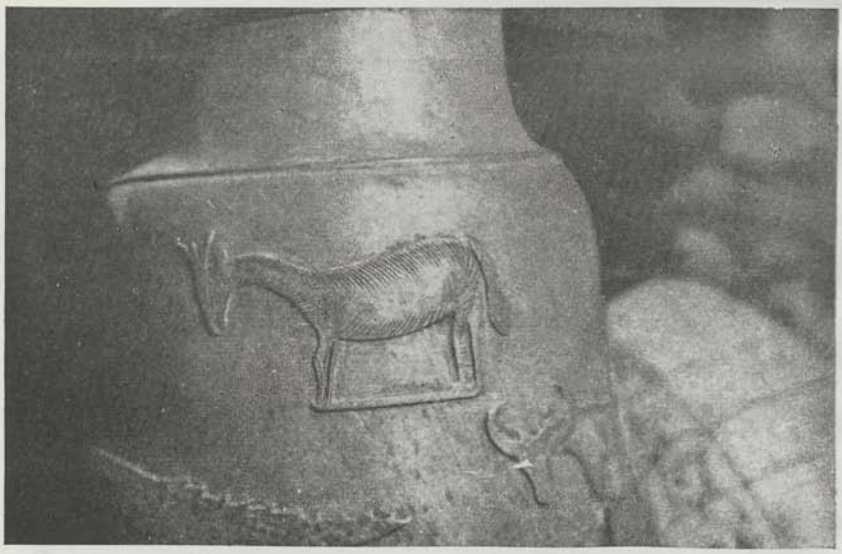
Bijdragen :

Mededelingen :

1. De trom van Goa (42,5 cm)

2. Mensenfiguur met kransje op de trom van Goa

7. Detail van de grote trom van Téo (Paard en ruiter)



8. Detail van de grote trom van Téo (Het hert)

VIER MOKO'S IN NOORD-OOST-MANGGARAI (WEST-FLORES)

door

W. VAN BEKKUM S.V.D.

De kampoengs Léda-Liur (Daluschap Rembong) en het ongeveer twee uur westwaarts gelegen Téo (Daluschap Biting) bezitten beiden twee *moko*'s.

Genoemde kampoengs liggen in Oost-Manggarai en wel aan de Noord-zijde van het zware midden-gebergte.

Omtrent elk dezer trommen volgen hier enkele notities.

I. De trommen van Léda-Liur

Beschrijving.

In het huis van Wira, de oud-kepala van Léda-Liur worden twee moko's bewaard. De gewone benaming door de kampoengbewoners is : *gendang gelang* [1]); onder het gesprek noemde Wira ze ook wel eens *tambor*.

De ene *gendang* hadden zij ontvangen van de Heren van Goa (fig. 1) en de andere van Bima (fig. 3). Elk exemplaar is ca 42.5 cm hoog ; het slagvlak heeft ongeveer een middellijn van 23.5 cm en de ingedeukte opening aan de onderzijde van de trom heeft een doorsnee, die varieert van 23.5 tot 20 cm. De overige afmetingen zijn wel duidelijk genoeg door de afgebeelde fotos.

Op het slagvlak zijn met dunne lijnen vier dubbele cirkels zichtbaar, en wel twee dubbele dicht bij het centrum en twee dubbele dicht bij de rand.

Elke trom had vier oren, die afgebroken zijn; boven elk oor

[1]) *Gendang gelang :* gendang is een houten trom met één slagvlak. In West- en Midden-Manggarai is zo'n trom het uitsluitend bezit van de *tu'a tana* of grondouderling ; geografisch valt dit samen met het gebied waar de tuinen een *lodok* hebben. In Oost-Manggarai kan men het recht van bezit verkrijgen door het geven van een karbouwfeest ; in dat gebied komt het *lodok*- en *moso*-systeem niet voor, behoudens als grensgevallen. *Gelang*, heet een armband ; in vroeger tijden waren die van besi kuning, van geel metaal. *Gendang gelang* is dus een *gendang* van metaal in tegenstelling met de gewone *gendang* van hout.

is een gelijk motief zichtbaar (fig. 1 en 3), en ook het gestyleerde hoorn- of bloemmotief is op beiden gelijk. De overige motieven, die eveneens in haut-relief zijn aangebracht, zijn op beide trommen verschillend.

a. De trom uit Goa. — De trom uit Goa heeft op de bovenhelft vier geheel gelijke afbeeldingen van een naakte mensenfiguur (fig. 1).

Op de onderhelft komen afwisselend vier bloemmotieven en vier naakte figuren voor, welke laatste geheel gelijk zijn aan die van boven ; slechts is er boven het hoofd van elk dezer onderste figuurtjes een klein kransje aangebracht (fig. 1-2).

De rand, rond de opening onder aan de trom, heeft een koordmotief. Deze trom van Goa is tamelijk beschadigd ; de oren zijn er afgebroken en aan de onderzijde komen barsten en scheuren voor.

b. De trom uit Bima. — De trom uit Bima is practisch onbeschadigd gebleven. Zij is afkomstig van de *Mori Dima,* de Heer van Bima. Er komen geen mensenfiguren op voor, maar wel gelijke bloemmotieven en wel vier op de bovenhelft en vier op de benedenhelft. De benedenhelft heeft daarbij nog een eigen motief (tif. 3 en 4).

Afkomst en geschiedenis.

De voornaamste oude lui die de geschiedenis der beide trommen kenden, waren de oud-kepala Wira, vervolgens Lebé en een zekere Rua.

Wira is de bezitter der trommen of beter gezegd, hij is er de momentele bewaker van, want beide trommen behoren aan zijn geslacht. Wira's geslacht is een *wa'ung adak* of *gelarang* [1]; (*wa'ung* = geslacht ; *adak* = rechter). Zij waren n.l. door Goa aangesteld als het bestuursgeslacht over Léda-Liur en de bijbehorende kampoengs. Hun taak was het innen der schatting en het afhandelen van rechtszaken.

Lebé is de naam van de ouderling van de *wa'ung dor,* het geslacht der grondbeheerders van Léda-Liur. De *gelarang* Wira gaf zelf toe, dat het geslacht der grondbeheerders (*dor*) eerder in Léda-Liur woonde als zijn eigen geslacht. De voorvaderen van Lebé waren afkomstig van de *wa'ung dor* uit de kampoeng Belang, in het westelijk daaraan grenzende Dalu-schap Biting. Eén der aanwezigen

[1]) Omtrent de begrippen *Dalu, Gelarang,* en *tu'a tana* raadplege men de Manggaraise litteratuur.

maakte hierbij de opmerking (of misschien slechts de insinuatie) dat dergelijke verhuizende leden van een grondbeheerdersfamilie iets van de grond uit hun eerste gebied meenamen en het neerstrooiden in hun nieuw territorium ; Lebé zelf wist daar niets van af en ook de omstanders gaven geen blijk van instemming.

De oude heer Rua behoorde tot een geslacht dat enkele generaties terug, van het eiland Palué hierheen was verhuisd.

a. De trom uit Goa. — Deze trom werd door Radja Goa gegeven aan Tiwu, één der voorvaderen van Wira.

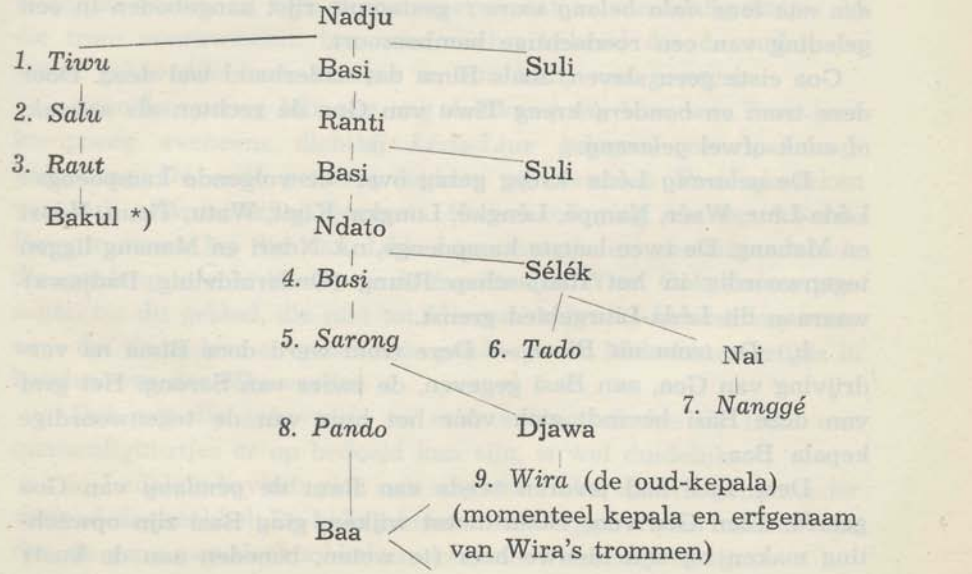
Hier, evenals elders, komt het aantal opgesomde voorvaderen tamelijk overeen met de tijd die de schriftelijke bronnen aangeven omtrent de komst en de macht van Goa aan de Manggaraise Noordkust. Het heeft daarom wel zijn waarde om de lijst der *gendang*-bewakers en ook de stamboom van Wira te vermelden.

Lijst van de achtereenvolgende trombewakers : Tiwu, Salu, Raut, Basi, Sarong, Tado, Nanggé, Pando, Wira.

De stamboom van Wira :

De eerste voorvader die zich op Wongko-Léda (Léda-Liur) vestigde, was Nadju.

In de lijst van Nadju's nakomelingen zullen de namen der *gendang*-bewakers worden gecursiveerd en van een volgnummer worden voorzien. Daaruit blijkt dan meteen welke weg die trommen in deze familie hebben gemaakt.



*) Bakul leefde nog op het moment van onderzoek (Juni 1947). Hij woonde niet ver van Léda-Liur, n.l. in de kampoeng Lema. Toen Raut stierf was hij nog een klein kind, zodat de *gendang's* overgingen op Basi. Bovendien verhuisde hij toen met zijn moeder naar haar kampoeng Lema. Daarmee gingen de *gendang*'s geheel voor hem verloren. Of ze naderhand nog weer op zijn kleinkinderen zullen overgaan ?

Op de vraag, waarom na de dood van Basi (4) de trommen niet overgingen op diens jongere broer Sélék, werd geantwoord, omdat Sélék reeds overleden was. Eenzelfde antwoord op de vraag waarom ze van Tado (6) niet overgingen op Nai, omdat Nai reeds gestorven en Nanggé toen de oudste was. Ook Djawa was reeds overleden voordat hij de trommen had kunnen erven van Pando (8).

Tegelijk met deze trom gaf Goa eveneens een *bandéra,* waarvan nu slechts de stok nog resteert. Deze voorwerpen golden als tekenen van hun *gelarang*-ambt dat Goa hen verleende, alsook als tegengeschenk voor de opgebrachte schatting. Die schatting bestond uit:
manuk rombéng: een kip met grote veren,
mbé rombéng: een zwaar behaarde geit,
uwi wara: roodachtige bos-oebi,
sedjan wara: roodachtige oebi met doornachtige spruit,
seléndang pampang: bonte geweven doek met allerlei figuren,
déa naa loné dalo belang wara : gestampte rijst aangeboden in een geleding van een roodachtige bamboesoort.

Goa eiste geen slaven, zoals Bima dat naderhand wel deed. Door deze trom en *bandéra* kreeg Tiwu van Goa de rechten als *ngaruk,* of *adak* ofwel *gelarang.*

De *gelarang* Léda kreeg gezag over de volgende kampoengs : Léda-Liur, Waér, Nampé, Léngké, Longka, Kigit, Watu, Tirun, Ndari en Manang. De twee laatste kampoengs, n.l. Ndari en Manang liggen tegenwoordig in het Radjaschap Riung (Onderafdeling Badjawa) waaraan dit Léda-Liurgebied grenst.

b. De trom uit Bima. — Deze trom werd door Bima na verdrijving van Goa, aan Basi gegeven, de vader van Sarong. Het graf van deze Basi bevindt zich vóór het huis van de tegenwoordige kepala Baa.

Deze Basi had tevoren reeds van Raut de *gendang* van Goa geërfd. Toen Goa voor Bima moest wijken, ging Basi zijn opwachting maken bij zijn nieuwe heer (te weten, beneden aan de kust)

en bracht meteen een douceurtje mee van 80 slaven. Als beloning ontving hij toen deze Bima-trom.

Sinds dat Goa's macht verdween — aldus Wira — mocht de trom van Goa niet meer geslagen worden. Deze trom zag er dan ook veel meer bestoft en vervuild uit dan de Bima-trom. Toch had een onderwijzer laatst bij een feest in dat huis, gezien dat beide trommen geslagen werden.

Ter aanvulling van de geschiedenis der trommen volgen hier nog enige mededelingen van de oude lui uit de kampoeng Mbawar, niet ver van Léda-Liur gelegen.

Volgens hun zeggen was de kampoeng Mbawar vanouds de *gelarang*-kampoeng van die streek en als bewijs daarvan tonen zij hun grote gong van ongeveer 72 cm middellijn en 22 cm randbreedte; het is een gong met een *mata*, een centrale slagknobbel.

Volgens hun verhaal zou Mbawar zelfs *radjakampung* zijn geweest; vervolgens verlaagd tot *dalukampung* en nu tot *gelarang*. Wel schijnt het zeker dat Mbawar veel *pusaka* verloren heeft door ongelukkige oorlogen en dat het eveneens door ziekte veel van zijn vroegere „grootheid" heeft ingeboet. Volgens hen zou de beschadigde, dus de oudere *gendang* van Léda-Liur, eerst in hun handen zijn geweest; ze hadden hem gekregen van Goa-Bima; van wie dat wisten ze zo precies niet meer, en ook niet op welke voorwaarde. Evenmin wisten zij zich te herinneren dat er mensenfiguurtjes op die trom voorkwamen; hun was slechts bekend dat de oudste en meest gehavende trom vroeger in hun bezit was geweest.

Toen kampoeng Mbawar nog *dalukampung* was, was Poso (een kampoeng eveneens dichtbij Léda-Liur gelegen) een *gelarang*-kampoeng. De oude *gendang* hadden zij toen aan Poso als teken van hun *gelarang*-schap gegeven. Naderhand ging één der lui van Poso inwonen bij die van Léda-Liur, huwde er en liet zodoende die *gendang* terecht komen in de familie van Wira. Ook andere personen uit dit gebied, die niet tot Mbawar behoren, beweerden eveneens dat de oudere en gehavende *gendang* van Léda-Liur eertijds in handen was der Mbawar-lui.

Dat met die gehavende en oudere trom slechts de trom met mensenfiguurtjes er op bedoeld kan zijn, is wel duidelijk.

In Ledaliur bevindt zich ook nog een *buka*, d.i een gong zonder *mata* of slagknobbel. De *buka*'s komen in Manggarai veel minder voor dan de gong met slagknobbel en schijnen wel ouder te zijn.

Vaak heeft zo'n *buka* een eigen naam; iets wat bij de gewone gong en de *gendang* niet voorkomt.

De *buka* van Lédaliur heet Tué.

II. De trommen van Téo

Beschrijving.

Het onderzoek in Téo had plaats op 7 Juni 1947. De gegevens werden verstrekt door de oude lui terplaatse, n.l. Naur, Déok, Gagar, Anang en Runtji.

Er is een kleine en een grote trom. Beiden worden bewaard in het huis van Déok. In tegenstelling met Léda Liurs trombewakers is Déok géén *gelarang*, maar grondbeheerder; de titel voor grondbeheerder is hier: *Muri tana*. Met het oog op rechtsverhoudingen in andere delen van Manggarai is het wel van nut er op te wijzen dat de *gelarang* van Léda-Liur géén grondbeheerder is en dat de *gendang-gelang*-beheerder van Téo géén *gelarang* is. Het is ondoenlijk hier méér over die tamelijk ingewikkelde kwestie van *dalu, gelarang* en grondbeheerder te zeggen [1]).

Beide trommen vertonen eveneens de vier dubbele cirkels.

De kleine trom. — Middellijn van slagvlak is 27½ cm; omtrek van de trom zelf, juist onder het overstekend slagvlak, is 47 cm. De omtrek van de opening onderaan, en wel tussen de beide banden die daar rond de trom lopen, bedraagt 41 cm. De hoogte is ca 32 cm.

Alle vier oren zijn nog gaaf; ook op deze trom komt hetzelfde naakte mensenfiguurtje voor; tevens ook het „tumpal"-motief (fig. 5).

De grote trom. — Middellijn van slagvlak is 30 cm; omtrek van de trom juist onder het overstekend slagvlak, bedraagt 88 cm. De hoogte van de trom is 59 cm. (fig. 6).

De vier oren zijn nog behouden en vertonen bewerking. De figuren op deze trom verschillen geheel van die op de reeds beschreven drie andere trommen. Bovendien komt er geen enkele figuur er twee keer op voor.

Volgens de vertellers komen op deze trom de volgende figuren voor :

Bovenaan:

a. Manuk lalong rombéng: Haan met dikke staart, zoals die in vroeger dagen tegelijk met de *lotjé palés* (gebloemde matten), als schatting werden geleverd aan de Sultan van Bima.

b. Mbapatara: een groene slang, met de kam van een haan.

[1]) Zie ook noot pag. 2.

Het dier verblijft in grote bossen, waar veel geesten huizen en zelden een mens komt. De *Mbapatara* is zeer vergiftig en wild; slechts weinig mensen hebben het dier ooit gezien.

c. *Manunggé:* een dier dat lijkt op een boshaan; is zeer wild en gevaarlijk en door de mensen erg gevreesd. Het verblijft in gevaarlijke bossen en moerassen, die door de mensen erg worden geschuwd. Als iemand dit dier ontmoet, wordt hij op zijn minst ziek; gewoonlijk zal hij wel sterven. Het gekraai is als van een haan en klinkt ongeveer als kakoeoerrr !

d. *Ela:* een tam varken.

e. *Djarang ata léti:* paard met berijder. Deze ruiter drijft het varken naar zijn *anak wina* (zijn getrouwde zuster), want — zei men — het varken loopt voorop en de ruiter komt er achteraan (fig. 7).

f. *Poti wolo ata dadang matjang:* een berggeest, die een leeuw meetrekt (fig. 6).

De benedenrij :

a. *Tagi:* mannelijk hert. (fig. 8).
b. *Kaba :* karbauw. (fig. 8).
c. *Ular:* een niet-vergiftige slang.
d. *Kaka matjang ata rémé onton oné puar :* een leeuw die op [de loer ligt.
e. Wisten ze niet.
f. *Atju puar:* een boshond. (fig. 6).
g. *Wadja:* mensenetende krokodil. (fig. 6).

Afkomst en geschiedenis.

Beide *gendang*'s zijn van Goa afkomstig, dus geen een van Bima. Ze werden oorspronkelijk afgegeven aan een zekere Gurung Amé Busu, die niet tot de kampoeng Téo behoorde, maar van Rangké afkomstig was. Rangké is een kampoeng niet ver van het dichtbijgelegen Wengko-Welu.

Gurung amé Busu kreeg deze trommen van Goa als teken dat hij Keraéng werd. Over het *gelarang*-schap werd niet gesproken; eveneens was de titel *dalu* niet in gebruik, maar kwam eerst in zwang na de komst van de Kompani; aldus mijn zegslui. Hun titel als vertegenwoordiger van Goa als *adak* was daarom zonder meer *Keraéng*.

Deze Gurung Amé Busu huwde met Ndi'ang, de dochter van Madjun, die grondbeheerder was te Téo. Gurung Amé Busu verhuisde bij dat huwelijk meteen naar Téo, nam de beide *gendang*'s

mee, plus nog zijn *bandéra,* zijn *padjung mésé* en zijn *muku djupu* [1]). De *muku djupu* heet nu *tongkat.*

Naderhand is Gurung Amé Busu weer naar Rangké teruggekeerd, maar liet de trommen in Téo achter. Zijn graf is te Rangké. De nakomelingen van Gurung Amé Busu zijn echter allen in Téo blijven wonen, en de tegenwoordige kepala van Téo, n.l. Runtji, is van deze *wa'u Rangké* (N.B. hier gebruikt men *wa'u,* en niet *wa'ung* zoals te Léda-Liur).

Ook volgens zeggen van deze lieden was Goa niet gewoon om slaven te eisen.

Nu volgen de stambomen van Rangké en Téo, met cursivering en vervolgnummer van de bewakers der *gendang-gelang.*

Wa'u Rangké. — *Wa'u Téo.*

de eerste voorvader die zich te Rangké vestigde was:

Dongkop
|
Pedjuk
|
Laki
|
1. Keraéng *Gurung Amé Busu* — Ndi'ang, 2. *Madjun*
|
3. *Ambi*
|
4. *Anggu*
|
5. *Damung*
|
6. *Gandus* (reeds dood) — 7. *Déok* (leeft nog).

Kendong (al zijn kinderen stierven). — Konong
|
Turuk (geen kinderen). — Kopé
|
Mburung
|
Su (nu nog een klein kind).

Nanu
|
Tamu

Deze beide *gendang*'s van Téo mogen niet buitenshuis worden

[1]) *Padjung mésé:* een pajoeng, die slechts door hoge adelijke lieden wordt gebruikt Deze *padjung* werd opgerold bewaard en mocht niet zonder meer worden geopend. Deze pajoeng was vroeger in het bezit van de *gendang*-beheerder, maar werd door de Keraéngs van Lengko-Welu meegenomen, toen zij als *adak tana* Biting (Heren van het land Biting) werden aangesteld. De vertellers vermoeden, dat deze *padjung mésé* (de grote padjung), onderhand wel vergaan zal zijn.

Muku djupu: een staf die door de Sultan van Bima werd geschonken aan de voorouders van de Keraéngs van Lengko-Welu, als teken van hun *adak*-schap over Biting.

gebracht of gebruikt zonder dat er tevoren op zijn minst een kip is geslacht, zo niet dan is er zeker een straf van de voorvaderen te verwachten.

Slechts op feesten van groot formaat mogen ze worden geslagen; een feest waar één of twee karbouwen worden geslacht is eigenlijk niet voldoende; liefst moeten er een vijf of meer van die beesten hun leven laten. Voornamelijk komen er de volgende twee feesten voor in aanmerking:

ruda lodok ramé [1]) : het sluitingsfeest van een feesttuin.
tjebong golo : een soort Nieuwjaar, dat elke acht jaar wordt gehouden.

Als schatting eiste Goa:
mbé rombéng, manuk rombéng, asu ikon léwé (honden met dikke staarten), *népé pales* (gekleurde matten).

Alu hadju garan: een rijststamper van *garan*-hout. Ook hier werden door Goa geen slaven gevraagd.

Madjun richtte voor zijn huis een *tjompang* op (stenen verhoog), niet om rechtszaken af te handelen, maar om vandaar in staande houding de te slachten dieren te bespreken.

Of ook elders in Manggarai nog van deze *gendang gelang* voorkomen, is nog niet bekend.

Een geheel eigen rechtspositie nemen ze wel niet in, en ze hebben slechts de betekenis van een meer dan gewoon geschenk en als zodanig vormen ze een teken van macht. Als *gendang* zijn ze niet te vergelijken met de gewone houten *gendang's* die slechts in handen zijn van grondbeheerders. In tegenstelling tot de *gendang*'s van Léda-Liur, zijn deze van Téo wél in handen van de grondbeheerder.

Een woord van dank dient nog vermeld voor de onderwijzer H. Bébok, die, wegens de verafgelegen plaats, mij herhaaldelijk ten dienste stond voor het verschaffen van aanvullende notities.

Ruteng, September 1947.

---

[1]) *Ruda lodok ramé:* het tuinfeest waarbij in de kampoeng een karbouw wordt geslacht en wel in de tijd dat de padi halfrijp is, of wanneer de padi in die tuin al geplukt is. Men verwacht er gezondheid en welvaart van, en een goede oogst.
Tjebong golo: in de kampoeng wordt een *kaba raé* (bruine karbouw) geslacht; tegelijkertijd ook een *ela raé* (bruin varken) en een *manuk lalong tjepang*, een bruine haan; het doel is hetzelfde.

KUBUSE TEKSTEN

Bij de stukken, die door Dr P. Voorhoeve bij zijn vertrek naar Nederland aan mij zijn overgedragen, bevinden zich een aantal Kubuse teksten. Deze worden hier afgedrukt. Zij zijn afkomstig van een voor de oorlog in Palembang uitgeschreven prijsvraag, waarbij inzending werd gevraagd van stukken in deze taal. Voor de beste stukken zou een geldsbedrag als prijs ter beschikking worden gesteld. Naar ik mij meen te herinneren, deelde Dr Voorhoeve mij mee, dat de prijzen niet in hun geheel zijn uitgekeerd, maar dat het geld onder de gezamelijke mededingers is verdeeld. Het aantal inzenders bedroeg tien. Helaas is al het materiaal, zoals zoveel, tijdens de oorlog verloren geraakt. Na de oorlog heeft Dr Voorhoeve de inzenders opnieuw aangeschreven, in de hoop dat de auteurs zelf nog afschriften van hun werk zouden hebben. Van sommigen hoorde hij niets, van anderen kreeg hij bericht, dat zij geen copie hadden gehouden, of dat hun werk eveneens verloren was gegaan. Slechts van één van hen, M. Saragih, bleek het werk de oorlog overleefd te hebben, en dat vindt men nu hier. De stukken worden afgedrukt zoals ze in ons archief voorkomen. Slechts is in de spelling de oe door u vervangen. Men zal verder zien, dat de spelling in deze stukken niet overal even consequent is. Dit behoeft nog niet dadelijk aan onnauwkeurigheid te worden toegeschreven. Een vaststaande spelling van het Kubu's bestaat voor zover ons bekend niet, en dus is men gedwongen de woorden op het gehoor af weer te geven. Men kan hier natuurlijk te rade gaan bij een verwante taal, in casu het Maleis of Indonesisch, maar wij hebben gemeend dat, voorlopig althans, niet te moeten doen, te meer daar wij er niet in slaagden een spreker van deze taal op te sporen, die wij konden raadplegen. Dit is ook de reden, dat de accenten ontbreken. Ongetwijfeld is dit jammer en doet het af aan de waarde van deze teksten voor wetenschappelijk gebruik, maar ondanks dat leek het ons beter nu alvast maar dit materiaal te publiceren, dan te wachten tot men een 99 of 100% nauwkeurigheid in dit opzicht zou kunnen bereiken. Met de uitvoerige, in het Indonesisch gestelde, noten zal men, zij het misschien met enige moeite, wel tot een vertaling kunnen komen.

Dr R. ROOLVINK.

I. Pekahatoon induk bepu ngan anaknjo

Hari la[1] parok[2] potong[3], mako kahato[4] seorang induk[5] kepado anaknjo jang gedis[6] : „Tjariatap ! (ioilah[7] namo anak gedisnjo). Hari nio[8] la potong, tjopotla[9] kowe merebusko[10] makonon[11]. Gedung[12] kemari[13] lagi ado, lauknja[14] djugo lagi ado lauk ular. Robusipanjo[15] todo[16] sepongolop[17] lagi belek[18] bepu'mu ngan[19] kaka'mu si Sjawal dari hutan. Tontu la lapor segelo, papagi[20] tadi hoppi[21] makon la bedjelon[22]." „Uam[23]," kahato Tjariatap. Dio merobus gedung, diputjuknjo[24] dipotekko[25] lauk ular. „Makonon la masok induk.....," kahato gedis joi. „Koleh[26] induk..... nio andjing kito la belek, ikabepu'[27] la paro'[28]." Ditanti sepengolop, bonor la tekoleh[29] bepu'-njo ngundak[30] dua iku kujah[31] ngan seiku ular godong[32]. Djugo anak budjang si Sjawal ngundak [33] nangoi[34] godong. Pengolehon[35] litak[36] nihan[37] si Sjawal ngudak nangoi ioi[38], sebab beratnjo. Tapi dio hoppi tundjukko jang dio litak sebab parok rumah joi[38], ado pula gedis loin[39]. Dio detong dengan muko manis dan dio potekko[40] kudjurnjo[41] ditanoh ladju duduk. Segelo urang jang sepembekolon[42] ioi detong mendjongok[43] lauk jang beheru depot[44]. Segelo urang senang perasoonnjo, ado jang meredjong[45], ado jang ketawo, ado jang pogong2[46] ular, ado koleh2-ko nangoi, ado jang mengkahatoko : „Tjatjar[47] ! ! ! nangoi nio sadjo belomok[48]. Kolehko djugo....." Betino2[49] jang tuha[50] detong pado si Sjawal sambil topuk2[51] pundaknjo. Ado jang mengatoko : „Eééé..... betuah[52] kowe budjang." Ado jang tjium dio, ado jang pogong kepalonjo, tando pemudji2-on buat djenton[53] ioi. Sebab perbuaton jang matjam nio la kepasihon[54] buat tubuh-rimbo[55]. Bila ado jang depot lauk belek dari rimbo patut dibanggako[56] hatinjo. Jang biaso memudji2 matjom ioi tjuma orang tuha[57] bae[58].

---

[1] sudah. [2] dekat, hampir. [3] petang. [4] kata. [5] ibu. [6] gadis. [7] itulah. [8] ini. [9] tjepatlah. [10] memasak. [11] makanan. [12] ubi. [13] kemarin. [14] ikannja. [15] ajo masaklah. [16] nanti. [17] sebentar. [18] balik. [19] dan. [20] pagi2. [21] tidak. [22] berdjalan. [23] baik, (ja). [24] diatasnja. [25] ditaruh. [26] lihat. [27] bapa beserta kawannja. [28] dekat. [29] terlihat. [30] bawa, (pikul). [31] biawak. [32] besar. [33] bawa. [34] babi hutan. [35] kelihatan. [36] tjapèk. [37] sungguh. [38] itu. [39] lain. [40] letakkan. [41] tumbak. [42] seperbekalan. [43] melihat. [44] dapat. [45] menjanji. [46] pegang2. [47] aduh, (tanda héran). [48] banjak gemuknja. [49] perempuan2. [50] tua. [51] tepuk2. [52] bertuah. [53] djantan. [54] kebiasaan. [55] orang hutan (orang Kubu). [56] dibanggakan. [57] tua2. [58] sadja.

Habis joi, lauk jang depot tadi, kujah, ular ngan nangoi dipasoh[59] dibegi2 segelo urang. Segelo urang potong[60] joi sadjo-agom[61] sebab lobot[62] laukn jo.

Hati induk bepu' si Sjawal senang nihan[63] ngolehko[64] anaknjo budjang sebab peradjin, lomah lombut atine[65] ndo'[66] dongorko[67] kahato induk bepu' dan tuha2. Tiap2 hari belalu[68] bedelok[69] makonon. Urang kampungnjo djugo senang ngolehko lakunjo[70] si Sjawal. Segelo urang agom[71] ngan dio. Mahaninjo[72] si Sjawal djugo la gedis. Djugo dio peradjin samo ngan aboinjo[73]. Segelo kerdjaan induknjo dio pogong[74] segelo. Urang sekampung suko ngan dio, apolagi budjang2, agom ngan dio.

Hari la kolom[75], si Tjariatap la pasong[76] demor[77] buat lampu, puntung diunggunko[78] lolobot, api marok[79] djadi njamuk lari segelo. Habis makon, induk ngan bepu' serta anaknjo gedis ngan budjang ado mendiang diapi. Kahato induknjo : "Sjawal, hoppi beik kowe mendiang diapi, kalau anak budjang hoppi beik mendiang." „Ah ! ! ! nakke[80] litak[81] induk, apolagi nakke kedinginon." Lalu disimboti[82] si Tjariatap pulo : „Ah ! ! ! induknio, ado2-bae[83] belalu tjatjonjo[84], mendiang djugo hoppi bulih, urang la kedinginon." Djawab induknjo pulo : „Joolah ! kularang nihan, sambil tesengeh[85] sedikit. Bego[86] perkaro ketjil patut mike[87] beladjar. Akke[88] nio la pernah gedis, la pernah ngolehko laku budjang. Ma'mone-ma'mone[89] laku budjang ado didedoku nio segelo, apolagi laku gedis.

Akke belalu ngadjari kowe supajo djedi gedis jang beik, jang patjo[90] begawe[91] gaweonnjo[92] betino2. Matjam joi djuga si Sjawal supajo dio patjok begawe segelo pegaweon budjang (djenton[93])." Bepu' si Sjawal tesengeh[94] sambil bebereng[95] digelogoran mendongorko[96] kahato rubiahnjo[97] ngadjari anak2-njo. Senang atinjo sebab belalu[98] rubiahnjo suko dan patjok ngadjari anaknjo bego[99] la godong[100].

Ado marohnjo, tetapi senang djugo hati anaknjo ngolehkonnjo[101], ndok[102] pulo dongorko. Galak[103] djugo dipudji sebab induknjo la

---

[59] dibantai. [60] petang. [61] amat riang. [62] banjak. [63] amat. [64] melihat. [65] hatinja. [66] suka. [67] dengarkan. [68] selalu. [69] mentjari. [70] kelakuan. [71] suka, girang. [72] saudara perempuan. [73] saudara laki2. [74] pegang. [75] gelap. [76] pasang. [77] damar. [78] ditumpukkan. [79] menjala. [80] saja. [81] tjapèk. [82] disahut. [83] ada2 sadja. [84] tjelaannja. [85] tersenjum. [86] biarpun. [87] kamu. [88] saja. [89] bagaimana2. [90] bisa (sanggup). [91] kerdjakan. [92] pekerdjaannja. [93] djantan. [94] tersenjum. [95] berbaring. [96] mendengarkan. [97] isterinja. [98] selalu. [99] biarpun. [100] besar. [101] melihat. [102] suka. [103] sering.

agom ngolehkonnjo. Tapi dio djugo na' hendak adjar belalu supaja djadi urang jang beik bobonor[104] rupa[105] induk bepuknjo jang sadjo beik lakunjo. Kahato induknjo pulo : „Mike dongorko djugo petua nakke nio, bukan tjetjo[106]. Mike belalu dongorko perbeso[107] matjam nio : „Hoppi djouh robung[108] dari rumpunnjo[109]", atau „labuh[110] buah hoppi djouh dari betongnjo[111]". Mike[113] terti[112] perbeso joi apo hoppi !"[114]

Kedua anaknjo joi la lamo tahuko[115] arti kahato joi. Tertinjo : patut segelo anak2 roman[116] kelakuan induk bepuknjo. Kahato induknjo pulo: „Beso[117] awak gedis atau budjang patut mendjadi urang jang disukai urang loin. Djengon mike pikir, kalau la awak budjang badan godong, gagah, maka joi buatko awak, urang loin agom. Atau awak[118] gedis, rupa beik, awak putih, tjukup joi buatko[119] urang loin agom. Hoppi dolek[120]. Joi[121] tjuma pehudjungannjo[122] bae[123]. Jang sadjo perlu iolah : Batinjo[124]. Urang jang hoppi bebati, urang loin hoppi agom. Bego rupa roman[125] bidadari, urang hoppi agom."

Melegun[126] anaknjo budjang ngan gedis mendongorko kahato induknjo. „Apo artinjo bebati ? Hoppi loin iolah kelakuan beik, tahu omong dengan ipar-besan[127], dengan urang sekampung, awak semenggah[128] delok[129] makonon. Tanda semenggah[128] awak budjang : Patjo[130] menghidupi[131] rubiah[132], patjo delok lauk, patjok beburu, mengumpan[133], mehompong[134], lalas[135] behuma[136] hoppi penidur[137]. Paro'[138] siang lagi kolom[139] awak la merajaw[140]. Matjam joilah budjang bobonor[141].

Kalau awak gedis pulo ado tuntutannjo, bukannjo pulo tjuma budjang ado udjiannjo, lobih2 pula awak gedis, sadjo diudji budjang2 apo patjok segelo pegaweon[142] betino. Apo patjo' masokko makonon, delok puntung, delok ikan ketjil2, kahato tutur awak, kelakuan awak, didongorko urang segelo. Apo awak suka makon bae[143]. Apo patjok togok[144] rumah (adat urang hutan (Kubu) betino jang togok rumah). Apo patjok menjelero[145] budak ketjil kalau ado anak. Joo, sadjo lobot[146] nihan," kato induknjo.

---

[104] benar2. [105] seperti. [106] omong kosong. [107] peri bahasa. [108] rebung. [109] rumpunnja. [110] djatuhnja. [111] batangnja. [112] mengerti. [113] kamu. [114] tidak. [115] mengetahui. [116] seperti. [117] djikalau. [118] diri. [119] djadikan. [120] sobat. [121] itu. [122] udjungnja. [123] sadja. [124] batin (budi). [125] seperti. [126] diam. [127] jang patut dihormati. [128] sanggup. [129] tjari. [130] bisa. [131] memberi makan. [132] isteri. [133] sematjam pekerdjaan tangkap ikan. [134] sematjam pekerdjaan tangkap ikan waktu musim penghudjan. [135] sanggup. [136] berladang. [137] tukang tidur. [138] dekat. [139] kelam. [140] berdjalan2 dihutan. [141] benar2. [142] pekerdjaan. [143] sadja. [144] tegakkan. [145] menjelenggarakan. [146] banjak.

Kedua anaknjo joi sadjo dipenanokon[147] kahato induknjo. Awak gedis djugo musti tahuko beserambah[148], meredjong[149]. Ado meredjong gendong budak, merajauw[150] dan loin loin lagi.

„Lalamo nihan kita betetela[151] nio induk," kahato si Sjawal, „la djouh malom, nakke[152] sadjo litak[153], beiklah kita tidur". „Uam[153] .....," kahato induknjo, „tidurlah kita. Bepukmu la sadjo njenjak."

Si Sjawal tidur, diambilnjo bentolnjo, bentol kaju.

II. Budjang merasan[1] gedis

Ado satu tobo[2] tubuh-ribo[3], tjatjak[4] sepuluh pesaken[5]. Tiap2 pesaken ado pengurangnja sepuluh anak beranak, ado jang 6 urang ado jang 5 urang dan ado pulo sepesaken tjuma 2 urang bae[6], joilah satu betino djendo[7] bajan-ketuhaon[8] dengan anaknjo budjang satu. Hidup dua beranak nio[9] sadjo susah. Bajan[10] nio[11] la[12] sadjo tuha, bedjelon[13] la betungkot, mato[14] la kabur rambut la puteh. Parasoionnjo[15] la sadjo mulu[16] hidop, ia meraso la tjukup hidup dibewoh langit nio. Tjuma jang buatko[17] dio susah na ninggalko[18] anaknjo, anaknjo nio lagi budjang[19]. Sanak-mahaninjo[20] hoppi[21] ado. Kalau si budjang la ado rubiah, beik djugo, tertinjo la ado kantinjo[22] sehidup semati. Tjinta induknjo (bajan ketuhaon) nio, tambah hari tambah tjinta, sebab diolah anaknjo, apolagi[23] patjok[24] menghiburkan hatinjo.

Dari ketjil dio la ditinggalko bepu'njo, djadi jang menghidupi dio tjuma betino djendo nio. Kini anaknjo la godong, tapi dio la tuha. Segelo pengadjoron, induknjo belalu[25] adjarko pado anaknjo. Apolagi induknjo galak[26] tjeriterakon tentang persusahonnjo[27] menggodongkon[28] anaknjo.

Sebab induk sadjo-patjok[29] betetela[30], sambil mengadjar galak[31] anaknjo si budjang nio meratop mengingatko persusahon induknjo. Delom hal matjam joi anaknjo nio tjinta pado induknjo. Dan ulahnjo[32] djugo beik, dio tahuko dirinjo jang hoppi bebepu', hoppi besanak[33], hoppi bedolor[34]. Dio tahu induknjo la bajan-ketuhaon[35].

---

[147] diperhatikan. [148] berpantun. [149] menjanji. [150] berdjalan dihutan. [151] bertjeritera. [152] saja. [153] ja, baiklah.

[1] meminang. [2] kawanan (kumpulan). [3] orang Kubu. [4] kira2. [5] rumahtangga. [6] sadja. [7] djanda. [8] jang amat tua. [9] ini. [10] orang tua. [11] ini. [12] sudah. [13] berdjalan. [14] mata. [15] perasaannja. [16] bosan. [17] mendjadikan. [18] meninggalkan. [19] belum kawin. [20] saudara2 laki2 dan perempuan. [21] tidak. [22] kawannja. [23] apalagi. [24] sanggup. [25] selalu. [26] sering. [27] kesusahannja. [28] membesarkan. [29] amat pintar. [30] berjeritera. [31] sering. [32] kelakuannja. [33] berfamili. [34] bersaudara. [35] tua amat.

Dari dio ketji belalu menolong induknjo, mentjibuk[36] aek[37], menghalau[38] induknjo mengambil makonon dirimbo.

Tambah godong, tambah lobot[39] ditolongi induknjo, apolagi kini dio la budjang, la patjo[40] dio menghidupi induknjo, la patjok beburu, la patjok[41] delok[42] rupa2 makonon. Setelah dio la budjang, la belek[43] perasoon induknjo roman[44] tatkalo hidup lakinjo. Kini makin lamo makin sajaw[45] kebasatonnjo[46], kini urang mulai pudji laku anaknjo dan mulai urang kolehko[47]. Bego[48] dulu basat[49] rupanjo patjo[50] djuga beputar.

Jang dulu mehina[51], pelolodetko[52], dio kini la kemalu-maluan, sebab kini anaknjo la sadjo gagah, lobot[53] pemakon[54], tjalak[55] bekahato, orang hoppi patjok tipu. Anaknjo budjang nio sadjo berani nihan[56]. Bedjelon dirimbo dedewe[57], hoppi usah bekanti[58]. Galak dio betomu[59] dengan beruang dan belago[60], tapi beruang dikalah olehnjo, ditikom ngan kudjurnjo. Dan dibewo kerumah beruang joi, ladju[61] digulaiko. Kalau salah2 melawan beruang pilihon jang besi[62]. Awak[63] besi atau dio. Tapi si budjang nio la lobih sepuluh beruang dibunoh. Keloboton[64] urang Kubu, hoppi berani lawan beruang, tapi dio sadjo berani. Lobot kepatjokon budjang nio daripado dengannjo[65] budjang2. Memandjat kaju dio sadjo patjo, bego makmone[66] godongnjo kaju, dio patjok melantak[67] dan noik. Dio tenamo piawang[68], dan lobot tiap2 tahun depot madu. Beik pulo hatinjo. Apo jang ia depot, beik lauk, beik buah, beik madu, hoppi makon dewe[69] tapi dio bori[70] segelo pesaken2[71].

Sekali induknjo menjuruh dio merasan[72] gedis. Delom tobonjo[73] joi ado satu gedis jang molek, Gedis joi anak satu depati[74], tertinjo bukan anak seberong[75]. La lamo budjang nio na'[76] betunak[77], tapi sebab hoppi ado gedis, dio sadjo susah hati. Dio tahu gedis anak depati joi, tapi dio takut tanjo, teringat pulo dio anak pahatu[78]. Tapi sekali nio sebab induknjo menjuruh amot, musti bedelok rubiah, sebab induk la tuha, dio tjubo djugo, dio lupako dirinjo pahatu, dio tetapko hatinjo pulo, ladju sekali dio detong pado anak depati joi. Dio detong

[36] mentjiduk. [37] air. [38] mengikut. [39] banjak. [40] bisa. [41] bisa. [42] mentjari. [43] balik. [44] seperti. [45] lenjap. [46] hina, ta' dipandang orang. [47] pandang. [48] biarpun. [49] hina. [50] boleh. [51] menghina. [52] mengolok2. [53] banjak [54] makanan. [55] pasih, tjerdik. [56] sungguh, amat. [57] sendirian. [58] berteman. [59] bertemu. [60] berlaga. [61] kemudian. [62] mati. [63] saja. [64] kebanjakan. [65] kawannja. [66] bagaimana. [67] memaku (pasang paku kaju) dipohon itu djadi tangga. [68] ahli memandjat. [69] sendiri. [70] beri. [71] rumah tangga. [72] meminang. [73] sekumpulannja. [74] penghulu. [75] sebarang. [76] hendak. [77] bertunang. [78] piatu.

nio waktu gedis joi pulo dedewe dirumah, induk bepuknjo merajaw[79] delok makonon, djugo urang loloboton[80] la pogi[81] merajaw. Tjuma dio ngan gedis joi dirumah.

Ladju dimulainjo bekahato-kahato dengan gedis joi. Dio mula2 betanjo apo perajowon[82] induk bepuknjo. Gedis joi pula simbot[83] dengan omong2-an jang manis. Sebab sadjo peramah gedis joi menjimboti[84] omongannjo dio pulo tambah berani. Pandok2 pertanjoonjo, pandjong2 belos gedis joi, tertinjo[85] satu omong si budjang nio la dua simbot si gedis. Apolagi gedis nio belalu kalau omong mukanjo sadjo manis.

Kehendok si budjang nio jang la mendidih delom hatinjo la hampir2 keluar bae[86], dio hoppi tahan lagi omong alus artinjo dio omong djauh2, tapi dio na' omong kasar bae tertinjo na tanjo bae. Tapi dio belalu betjampur takut dan berani. Matjam joilah kira2 sebulan lamonjo si budjang nio belalu dengan gedis tiap2 hoppi ado induk bepuknjo belalu bedjumpa. Urang bedua belalu omong2 dan begurau delom kahato dan delom serambah[87]. Satu kali takalo papagi nihan, urang2 beheru pogi merajauw, si budjang nio detong pado gedis dan tanjo bobonor[88]. Dio betanjo delom serambah. Sebab la kepasehon[89] tubuh-rimbo[90] budjang ngan gedis kalau betanjo musti dengan alus delom serambah.

Si budjang nio torus betanjo delom serambah. Dio betanjo gedis joi apo la ado meminang dio apo bolum. Bego selamo joi ia begurau atau omong2 dio bolum tahu apo la ado apo bolum.

Kahato budjang : „Biduk ketjik biduk pendjelo[91], biduk betali djanggut udang. Siramping ketjik duduk betanjo, kalau anak lambaian[92] urang." Si gedis joi tekodjut, melegun[93] sepengolop[94], dipenanokon[95]..... „Bolum akke ditunang urang, djedi makmone ibaratnjo akke djedi ngan dio, dio anak pahatu, akke anak depati". Tjopot penanoon joi timbul delom hatinjo, ladju detong pulo belosnjo delom hatinjo : „Bonor dio pahatu, tapi dio lalas, lobih dari budjang2 loin." Lalamo iga dio bepenano[96] joi, takoleh[97] dio sibudjang nio menantiko belosnjo, ladju dibelos delom serambah mengkahatoko jang dio bolum betunang. Kahatonjo: „Depati tukang dajung, dajung kalapo dudukumbi[98]. Kabar si anu boleh pajung, kami na'[99] beteduh panas ari."

---

[79] berdjalan di hutan. [80] orang kebanjakan. [81] pergi. [82] maksud berdjalan dihutan. [83] menjahut. [84] menjahuti. [85] artinja. [86] sadja. [87] pantun. [88] benar2. [89] kebiasaan. [90] orang Kubu. [91] pendjala. [92] pinangan. [93] diam. [94] sekedjap. [95] dipikir dalam hati. [96] berpikir. [97] terlihat. [98] pelepah. [99] hendak.

Arti serambahnjo, beroleh tempat atau perlindungan takalo[100] panas ari. Hati si budjang meraso girang sebab bolum ado jang meminang dio, mako dio na' meminang.

Ladju ditanjo pulo apo ndok[101] dio sehidup semati dengan dio. Si gedis suko nihan pado si budjang, tapi dio takut kalau hoppi dibori induk bepu. Apolagi kalau segelo sanak-mahaninjo[102] induk bepu menagahi[103], sebab joi dio mendjawab pulo dengan serambah jang mengkahatoko : „Dio ndok nihan, tapi tepergantung pado induk bepu bae." Serambahnjo :

„Bedebuk[104] numbuk topung, la[105] bedebak mangkin ditampi.
Seribu kendok[106] untung, kendok ibu mangkin mendjadi".

Delom arti untung : terkahato awo[107] si gedis jang suko tapi bolun tontu djedi, sebab kendok induk ngan sanak mahaninjo jang djedi. Budjang na' tahuko resia si gedis joi, apo bonor dio ndok apo djengon[108] ida[109] bae. Budjang na tahuko bobonor, sebab joi dipasoti[110] nihan tentang kendoknja dewe, djengon kendok induk bepu.

Ladju disimboti[111] gedis joi jang dirinjo hoppi-sermo[112], hoppi lajak kawin dengan si budjang jang gagah, peradjin, sedang dio seurang gedis penjogon[113] dan bodoh. Delom kahato2 nio si gedis merendahko dirinjo dihadapon si budjang. Delom lobot[114] omong2-an matjam nio, si budjang la pasot[115] tahuko jang si gedis ndok nihan. Mako budjang djawab pulo dengan serambah, kahatonjo :

„Numbuk dilesung dengkol[116]
Antan patoh tinggang meninggang[117].
Ditumbuk untung badan pahatu
Koin besoh[118] koin dipinggang."

Disio budjang merendahko hatinjo pulo dirinjo. Tertinjo dio basat[119] hoppi ado koin tjuma koin dibadan, dio sadjo saro[120]. Kalau la sudah putus pakat budjang ngan gedis beheru betino gedis tanjoko pado induk bepunjo jang la ado betanjo dio, apo induk bepu suruhko[121] apo hoppi. Matjam joi djuga budjang tanjoko induknjo. Kalau ado dolor2-njo[122] tanjo pulo.

Kalau pihak betino meredjongkon[123] dan pihak djenton meredjongkon beheru djedi. Kalau sebelah bae ndok hoppi djedi. Tapi nio si budjang nio tadi, godong[124] tuahnjo, segelo meredjongkon, menjuruh

---

[100] tatkala. [101] suka. [102] saudara2 laki2 dan perempuan. [103] menegahkan. [104] bunji tumbuk padi. [105] sudah. [106] kehendak. [107] diri. [108] djangan. [109] tidak. [110] tanja teliti. [111] disahuti. [112] tidak bisa, ta' sanggup. [113] pemalas. [114] banjak. [115] pasti. [116] dangkal. [117] timpa menimpa. [118] basah. [119] hina. [120] sengsara. [121] jakan. [122] saudara2nja. [123] menjetudjui. [124] besar.

supajo dio kawin. Tjuma kini na diisi adat tubuh-rimba[125] joilah pintaon[126] induk bepu si gedis. Kalau patjok[127] sibudjang mengisi pintaon joi, hoppi ado halangan.

Pintaon ado matjom2 :

Galak[128] induk bepu dari betino pinta supajo budjang bakal mantunjo joi semendo[129] tanom betu. Tertinjo : dio musti mungguk[130] belalu dengan induk bepu si gedis. Kemone pogi musti dihalau. Ado pulo minta „memogong biduk dua tali."

Tertinjo: semendo[131] dulu 2 atau 3 tahun bersamo2 urang tuha betino, selamo ioi si djenton tolong kerdjo segelo kerdjoon, beheru dikawinko.

Ado jang minto pulo buatko huma[132] sebidang atau dua bidang djundjang[133] seratus (seratus depa empat persogi) beheru kawin. Ado pulo jang minto torus kawin bae. Segelo nio nurut kendok induk betino bae. (Kendok dari sebelah dolor2 gedis).

Untung djugo si budjang pahatu tadi, pintaonnjo tjuma „semendo tanom betu[134] bae". Tertinjo torus kawin, tapi torus menghalau[135] induk bepu sigedis selamo2-njo. Senang hatinjo sebab satu induknjo bae[136] na' diseleronjo[137] ladju dibewo menghalau rubiahnjo[138].

Djadi si budjang pahatu tadi la berubiah anak penghulunjo dan induknjo serompok[139] ngan dio.

Urang lobot depot peladjoron, hoppi bulih awok[140] menghino urang loin, patjok[141] beputar hidup delom dunio nio.

III. Adat kawin

Delom setobo[1] tubuh-hutan ado depatinjo (kepala). Sekali depati bekahato pado segelo rajatnjo tertinjo pengurangnjo[2]. „Mike[3] segelo", kahatonjo, „mike la[4] tahuko bahwa anak akke jang gedis la lamo betunangan ngan si Samat. Djedi kini la tjukup pedjendjion, keduanjo na'[5] dikawinkolah. Akke minta tolong supajo kite rameko pesta anakke semakmone[6] adat kite.

Kini la tibo musim buah, tahun nio sadjo-lobot[7] buah. Roman[8] kebiasaon kite kalau ado berurumahon[9] ditjadangko[10] nihan takalo musim buah. Tahun nio duren sadjo mendjedi, tampoi[11] mendjedi,

---

[125] orang Kubu. [126] mas kawin. [127] bisa. [128] sering. [129] tinggal tetap mengikut orang tuanja peremp. [130] diam. [131] diam. [132] ladang. [133] ukuran depa. [134] tidak pindah2. [135] mengikut. [136] sadja. [137] dipeliharanja. [138] isterinja. [139] sama2. [140] diri. [141] bisa.

[1] sekawan. [2] orang2-nja. [3] kamu. [4] sudah. [5] hendak. [6] sebagaimana. [7] amat banjak. [8] seperti. [9] berumahtangga. [10] diadakan. [11] nama buah.

segelo buah2 rimbo mendjedi. Apolagi madu jang kite ambil beheru nio lagi lobot[12]. Tahun nio pulo lobot nangoi[13]. Tahun nio sadjo tahun beik. Segelo lobot[14], louk, buah ngan madu lobot. Segelo nio meredjongko[15] anak2 kite kawin."

Mako kahato urang tuha loin pulo : „Eééé, aupudi[16], tahun niolah delom peringatku sadjo mendjedi buah. Mendjedilah kahato tahun takalo si Tampung berurumahon[9] tahun dibelakong, tapi boluuum ! Tahun nio kasnjo[17] sadjo mendjedi. Segelo urang aro'[18] mengolehko buah mendjedi tahun nio". Ladju kahato Depati pulo : „Esok beiklah kito segelo djenton2 buatko balai2 tapon[19] godong[20]".

Balai2 joi dibuat betihang, pandjongnjo tjatjak[21] 10 depo ampat persogi, tingginjo kira2 setinggi urang. Lantoinjo dibuat dari pado kulit kaju. Hoppi dihatopi[22]. Segelo djenton meramu[23] kaju. Delom sehari djuga sodahlah balai2 joi.

Segelo budjang2 mulai mengingat-ingat apo na' djedi todo[24] takalo kawin joi. Habis sodah salosei balai2, esoknjo segelo urang disuruh delok[25] makonon.

Djenton2 separuh delok buah dirimbo, seperti buah duren, tampoi, buah akor, tebedak dan loin2.

Separuh djenton delok louk. Ado jang beburu nangoi[26], ado jang betiruk[27] lalabi[28], ado beburu kujah[29], ado delok ikan. Segelo betino delok puntung2[30], delok[31] ikan2. Potong2[32] segelo urang la belek[33] dari hutan. Ado bewo buah bermatjom2, lauk djugo matjomlah, kujah, ular, nangoi, ikan, lalabi dan loin2. Segelonjo dilunggukko[34] setapon[35]. Sadjo lobot pemakon[36]. Segelo makonon joi dirobusi buat esok dimakon samo2. Delom pesta joi, budjang2 setapon, pantou gedis2 setapon, sebab budjang2 ngan gedis2 na' betanding delom serambah[37], kalau la sudah penganten dikawinko. Segelo urang tuha2 teringot takalo lagi dio muda.

Meronggotko[38] esoknjo mato njo pesta joi segelo urang bulih dikahatoko hoppi tetidur, segelo pendjego[39] dan lobot omongan. Papagi nihan segelo urang la sedia menghadopi pesta. Tiap2 budjang la bepakoion beik, matjam joi djuga betino.

Pakoion iolah kulit kaju jang beheru dibuatko (tjawat beheru).

---

[12] banjak. [13] babi hutan. [14] banjak. [15] menggembirakan. [16] sungguhlah. [17] lah (tambahan kata). [18] riang. [19] tempat. [20] besar. [21] kira2. [22] diatapi. [23] mengambil. [24] nanti. [25] mentjari. [26] babi hutan. [27] tusuk (mentjari2 didalam pasir). [28] penju. [29] biawak. [30] kaju api. [31] mentjari. [32] petang2. [33] balik. [34] ditumpukkan. [35] sete npat. [36] makanan. [37] pantun. [38] mendjelang. [39] bangun. [40] perempuan.

Penganten lelako dan penganten betino[40] noik keatas balai2, dan duduk ditengah2.

Segelo urang duduk keliling penganten diatas balai2. Tatkalo la diatas segelo urang, detonglah dukun atau urang behela[41] si budjang gedis joi, ditjangtjangkon[42] ditengah2 kaju lurus, biasonjo kaju antoi (jang amat lurus), kaju joi lagi besoh, dan pulo kulitnjo diambil, djadi kaju joi sadjo liut[43]. Disuruhkanlah budang penganten menaiki kaju joi, keduanjo musti noik ambuklah sadjo liut nihan. Kalau patjok[44] noik, tertinjo keduanjo beik bonor betomu. Galak[45] telutjur2 bae kebewoh, sebab liut, djadi selamo joi urang lolobot besurak2-lah, tetawo sadjo agom[46]. Tapi lamo2 bisa djugo noik. Delom segelo urang ketawo joi, tando meredjongko[47] dan surak betuah pado penganten beru.

Kalau la sudah noik kaju bebolut[48], beheru detong dukun (tuha2) jang kawinko. Mulai dio bekahato : „Dihadopon segelo urang lobot nio, mike la djedi segelo urang saksi, supajo segelo urang tahuko, mike bukon gedis lagi bukon budjang lagi." Ladju[49] dibori ingat pado segelo budjang2, mike hoppi bulih lagi buat pado si Anu nio roman gedis, dio la kawin. Matjam joi djugo dikahato pado si gedis2, si Anu nio la kawin, hoppi budjang lagi, djengon mike salah simbot[50]. Ladju dukun joi pogong[51] induk djeri tangan djenton dan pogong induk djeri betino dipetomukonnjo. Tertinjo urang bedua la djedi satu. Habis joi pulo kepalo betino dengan kepalo djenton diantukantukkon tudjuh kali tapi hoppi kuat, sedang bae'. Artinjo joi ma'nio[51] : Djeri samo djeri kepalo samo kepalo, deroh[52] samo dikatjo[53] deroh betino dan djenton, dan penano[54] mendjedi satu; bego dua urang, tapi segelo pakat bedua belaki na'[55] satu. Artinjo djengonlah ado pebentohon[56].

Kalau la sodah joi penganten betino dan penganten djenton mulai membori hormat pado induk bepu kedua pihak.

Dio minta amit[57] delom serambah, kahatonjo :

„Lubuk ndok ikan, rantau betikal mudik
Melompat dibetong akar beradjo.
Telipuk[58] kami nateng sembah
Tampungku tinggal di induk bepu."

Terti serambah nio : Penganten menjembah sampoi ketelapak kakinjo dan belalu membori hormat. Kalau la sodah menjembah induk bepu segelo urang lobot dibori hormat pulo. Ladju penganten joi pulo

---

[41] orang besar (terhormat). [42] ditegakkan. [43] litjin. [44] bisa. [45] sering. [46] geli. [47] menggirangkan. [48] kaju litjin. [49] kemudian. [50] menjahut. [51] begini. [52] darah. [53] diaduk. [54] ingatan. [55] hendak. [56] perbantahan. [57] ma'af. [58] telapak.

minta diadjar segelo tuha2, supajo minta disabarko. Katonjo delom serambah :

„Tebedak[59] dua sedjadjar, mun[60] bebuah minta didjuluk[61].

Kami budak beheru beladjor, kalau saloh minta ditundju".

Disio dio bedua minta amit kalau ado salah sebab beheru mendjadi pesaken[62].

Kalau la sodah matjam joi segelo tuha2 memboriko petuo[63] pado gedis ngan budjang. Si gedis musti melupako kegedisonnjo dan budjang melupako kebudjangonnjo. Djengon kahatonjo disamokon tanoh rata ngan gunong.

Diantaronjo ada serambah matjam nio :

„Kami idak bekerbau Badul, kami la bekerbau benjok.

Kami idak rintang disanggul, kami la rintang dianak."

Bekerbau Badul tertinjo bekerbau ternak, bekerbau benjo tertinjo binatang liar dihutan.

Terti serambah nio: Waktu gedis sanggul na' porlu diurus, tapi waktu la tuha, jang porlu diurus rumah tangga ngan anak. Sehabis joi mako mulailah makon. Mula mula diborilah pado penganten, ladju segelo urang makon sekonjong2-njo[64], sendokndoknjo[65].

Habis makon beherulah budjang2 dengan gedis2 beserambah betanding besahut2-an. Urang tuha2 mendongorko. Galak djugo urang tuha2 bantu delom serambah. Sudah joi pulo, segelo betino2 gedis2 menari sambil beserambah. Djenton2 djugo galak menari dan beserambah. Habis joi djenton2 beladjar mendekar pulo.

Matjam joilah torus sampoi habis pemakon jang ado. Ado jang seminggu torus ramai2, ado jang kurang pulo, tertinjo kalau lobot pemakon, lamo pesta.

Beherulah urang2 belek kerumahnja dewe, dan la tambah sepesaken[66] beru.

IV. Bohir anak

Si Gombo ngan rubiahnjo bedjelon bedelok bidan[1] ketapon loin sebab diurang setobonjo[2] hoppi ado urang jang patjo membidan. Rubiah[3] si Gombo la delom kandungan tuha. Djedi bedjelonlah sadjo pelan nudju tapon bidan. Delom sebuah belukor[4], tekoleh lobot kesasaion[5] urang. Sajup2 pulo kedongoron roman suara urang. Si Gombo jang dongorko suara joi bekahato : „Didioom[6].....", ia mendjelenga'ko[7] sadjo pasot[8] apo suaro joi suaro urang nihan apo hoppi.

---

[59] tjempedak. [60] makin. [61] didjolok. [62] rumahtangga. [63] petua. [64] sekenjang2-nja. [65] sesuka2-nja. [66] serumahtangga. [1] dukun beranak. [2] lingkungannja. [3] isteri. [4] belukar. [5] bekas pengindjakan. [6] diaam! [7] pasang telinga. [8] pasti.

Pendongoron si Gombo hoppi pasot pulo, ladju ditanjo rubiahnjo suaro ape joi. Kahatonjo: „U-uut[9] ! suaro ape panjo[10] kedongoron kowe." Rubiahnjo : „Akke pulo hoppi pasot, maro panjo kita bedjelon sedikit kepangalo[11], memasotinjo[12]". Keduanjo bedjelon lambot2 sebab rubiahnjo la litak[13]. Hoppi patih[14] djouh-iga[15] bedjelon, la kedongoron suaro pasot. Suaro urang nihan. Senang hati keduanjo mendongorko sebab la parok[16] tapon[17] bidan na' didjongoknjo[18]. Kiro2 sepemantowon[19] lagi djouhnjo lakinjo bepantow-pantow[20]. Artinjo mengkahatoko pado urang na' didjongoknjo ado tamu mendetong[21]. Kahatonjo delom memantow[22] :

„Doolooooor[23] ! ! ! , Doolooooor ! ! !" dibuatnjo matjom joi tjatjak[24] lima kali. Urang jang mendongorko joi tegalau[25], maaahhh ! ! ! ! ado urang mendetong. Ado pulo bekahato, siapo detong ? Entahlah, akke dongor pantownjo. Segelo djenton, betino, budak togok[26] segelo sambil matonjo menontong kekahagor[27] suaro jang didongornjo tadi....., Joi, si Gombo ngan rubiahnjo si Resemeh. Si Gombo ngudak[28] kudjur seholoi[29] dan ambung didukungnjo berisi hatop[30]. Rubiahnjo hoppi lobot undaonnjo[31], tjumo adolah buntil2-onnjo[32] ketji dan belango seidjat[33]. Bolum si Gombo dan si Resemeh tibo, urang la lobot mereka-reka maksudnjo detong joi, ado mengkahatoko : „Dio detong nio tontu na djongok mahaninjo[34] sebab ditapon joi pulo ada mahaninjo semendo[35]. Dio semendo memogong biduk betali dua. (Setahun menghalau[36] induk dari betino, ladju setahun pulo menghalau induk djenton)." Urang lagi mengkahatoko : „Hoppi dolek[37], nio detong na mendjongok[38] bidan. Koleh[39]..... Resemeh la mengandung." Jang loin pulo menjimbot[40] :

„Aiudjaudjakke[41] ! ! ! mun[42] joi[43] pasot[44]." Si Gombo detong, laponnjo[45] dipotekko[46], kudjurnjo ditjantjangko[47] ditanoh.

Rubiahnjo dikerumuni urang2 betino, si Gombo dikerumuni djenton2. Segelo2 tanjo betanjo berita djouh dan parok[48] Si Gombo betjerito : „Si Anu la besi[49], la[50] hoppi ado lagi." Urang segelo tagalau[51] ..... jeeeeeee, ndipanjo[52] alangkah rapuhnjo njawo[53]. Beheru

---

[9] panggilan laki biasa terhadap isterinja. [10] gerangan. [11] kehadapan. [12] memastikannja. [13] tjapèk. [14] lagi. [15] begitu djauh. [16] dekat. [17] tempat. [18] dikundjunginja. [19] ukuran djauh dari kuatnja berteriak. [20] panggil2. [21] datang. [22] memanggil. [23] saudara. [24] kira2. [25] terkedjut. [26] tegak. [27] kesebelah. [28] bawa. [29] sehelai. [30] atap. [31] bawaannja. [32] bungkusan2-nja. [33] sebidji. [34] saudara laki2. [35] kerdja radja (ikut tunangan). [36] mengikut. [37] sobat. [38] mendjumpai. [39] lihat. [40] menjahut. [41] jaaaaa ! ! ! [42] kalau. [43] itu. [44] pasti. [45] barangnja. [46] diletakkan. [47] dipasukkan. [48] dekat. [49] meninggal. [50] sudah. [51] terkedjut. [52] lihatlah. [53] njawa.

kemari[54] pentjirionnjo[55] bepetjah[56] (artinjo beheru setahun), la hoppi ado lagi. Betino2 pogong dedonjo dewe[56] memikirko joi, urang segagah joi lagi muda, torus besi. Urang betanjo pulo pado si Gombo : „Apo panjo mulanjo penjakitnjo ?" „Hoppi sakit", kahatonjo. „Djedi... ..... ?" kahato urang lobot. „Ditangkop tabir-betu" (mati ditangkop nenek[57]).

Urang tediom, ladju seorang betino bekahato : „Ja, aaaai, ja, aaaai," putjot mukonjo dongorko kabar joi. Lobot kabar tetela[58] si Gombo, lobot pulo ia mendongorko kabar. Lalamo omong si Gombo bekahato ngan rubiahnjo. „Uuuut[62], sembilepanjo[59] nogok[60] rumah, nio la potong[64]." „Auuuu[61]," kahato betino loin, „ bonor pudi[63]."

Pandjong malam nio todo, rumah joilah dahulu togokko. Ladju Resemeh delok kaju2 tihang rumahnjo. Ditjantjang[65] ampat tihang ketjek sedikit dari penggodong[66] longon[67]. Dibuat lebarnjo sedepa ampat sogi. Betino loin menolung si Resemeh. Seurang notok[68] kaju gelogoran[69], loin pasong hatop jang dibewo tadi. Hoppi ado seperokok rumah la sodah. La ado tapon[70] baik perasoonnjo.

Habis makon, si Gombo detong pado si Gandul, kahatonjo Gandul, „nio akke ngondak surak-tali." Diambilnjo tali jang tekobot[71] didjerinjo, joilah surat tubuh-rimba[72]. Sebab si Gombo berangkot dari taponnjo[73] (nama Unggar) ado peson dibewo perlu nihan, djedi sambil bepeson joi dikobotko tali joi didjeri si Gombo.

Pesanan joi dikahatoko si Gombolah.

Si Gombo ambi tali joi dari djerinjo dipotekko di djeri si Gandul, serajo kahatonjo: „Nio surat si Lintjak menepat[74] kowe. Djengon-ida[75] mendjongok[76] ke dio kahatonjo setibanjo surat nio. Dio la sadjo mendelok[77] dengan kowe, sebab la lobih 3 tahun bepetjah[78]." „Uaaaam[79]," kahato si Gandul. „Patjoklah kami todo bepakat dengan induk[80] kulup[81] nio."

Pagi isuknjo beheru si Gombo ngan rubiahnjo[82] mulai maksudnja detong, kahatonjo : „Na'[83] tahi kowe bidan kumakon, kentjingme kuminum, kusembah telapak kaki kowe sampoi kehudjung rambut, tolung panjo persusahon kami nio, kami na bebidan." Simbot si bidan

---

[54] kemarin. [55] kiranja (rasanja). [56] diri. [57] harimau. [58] tjeriterakan. [59] bilakah. [60] tegakkan. [61] jaa. [62] panggilan pada isteri. [63] sungguh benar. [64] petang. [65] dipasukkan. [66] sebesar. [67] lengan. [68] potong. [69] lantai. [70] tempat. [71] terikat. [72] orang Kubu. [73] tempatnja. [74] menudju. [75] djangan tidak. [76] mendjumpai. [77] merindu. [78] bertjerai. [79] ja, (baiklah). [80] ibu. [81] gelaran anak laki2. [82] isterinja. [83] kebiasaan orang Kubu, kalau meminta apa2, sangat merendahkan diri, sehingga seakan2 dia mau makan-minum kotoran orang jang dia perlukan itu.

pulo : „Eeeeee[84],..... djouh sipaliasnjo tuan kekasih, aiii lemat hatinjo. Apo salahnjo, mun[85] awak la patjok[86], tentu ditolung, loin kera kalau hoppi patjok, hoppi patjok buatinjo[87], mun joi bae murahlah joi. Bukon pulo urang loin, nie[88] awak dolor bedolor[89]. Bukon urang djouh."

Senang hati si Gombo dongorko kahato jang manis joi.

Pemintaannjo diuamko[90] si Bidan. Mungguklah[91] dikiun[92] beheru seminggu, malapetako[93] hoppi patjok ditulak, detonglah aral godong buat si Gombo. Si Gombo poning[94] kepalo, domom, perutnjo menggalasak[95], perasaionnjo[96] belalu na muntah, lamo2 suka2 minum belalu, makon hoppi ndok, perut gombung, karas upe[97] tabuhan-gendang[98] urang beru[99].

Napas sesak..... aiiii seminggu lamonjo sakit matjam joi terus nutup mato, besi.....

Si Gombo la besi delom waktu mendjongok bidan, rubiahnjo ditinggalko mengandung tuha, segelo urang meratop, terlebih Resemeh, sebab lakinjo hoppi ado lagi. Delom sehari mati joi lakinjo, delom hari joi pulo ia bohirko anak djenton, sadjo urang temanga, sebab anak joi djerinjo 12 idjat, nom sebelah dan sebelah loin nom pulo. Si Resemeh bohirko anak murah pulo, hoppi sakit iga, sebab bidan joi sadjo patjok. Bidan urut2 dengan akor selusur torus bohir anaknjo. Anak nio gomuk nihan.

Induknjo pulo kuat. Habis beranak, la patjok mentjibu[100] aik, dan delok puntung[101].

Kini si Resemeh mendjedi djendo ngan anaknjo seiku[102] dan dio tinggal serompok dengan[103] bidan joi. Lamo kiro2 setahun turus kawin pulo si Resemeh dengan anaknjo si Bidan tadi. Djedi kini si Resemeh labelek ado laki dan perasoionnjo la raman takalo lakinjo dulu ado.

V. Melangun[1]

Sungai Seluang ioilah namo satu sungai. Didelom betong sungai ioi[2], tepaseh disobut urang tapon[3] urang Kubu. Bonor djuga kahato joi sebab dikiun[4] lobot[5] urang Hutan (Kubu). Urang Kubu dikiun ado pembeiknjo[6] keketjeon[7] dari dengannjo[8] jang lobot.

---

[84] djauhkanlah sematjam itu, djawabnja. [85] kalau. [86] bisa. [87] melakukan. [88] ini. [89] bersaudara. [90] diiakan. [91] berdiam. [92] disana. [93] malapetaka. [94] pening. [95] bergojang. [96] perasaannja. [97] seperti. [98] tambor. [99] pengganti nama orang melaju (orang kampung) sebab pakai pakaian dikata orang baru. [100] mentjiduk. [101] kaju api. [102] seorang. [103] bersama2. [1] kematian. [2] itu. [3] tempat. [4] disana. [5] banjak. [6] baiknja. [7] sedikit. [8] kawannja.

Dengannja-lobot benjoklah hoppi ndok[9] behuma[10]. Tjuma hidup sepandjong rimbo bae. Apo depotnjo dirimba joilah dimakon, kalau ado ikan depot, tjukup joilah dimakon.

Kalau idak[11] loin2, seperti ular, lelabi[12], biuku[13], kujah[14], landok[15], tupoi[16] dan loin-loin. Djuga kalau ado benor[17], atau humbut2[18] kaju ioilah dimakon.

Hoppi ndok setongguk[19], roman burung torbang bae[20] kelobotan urang Kubu. Dimone[21] buah masok dikiun[4] dio, dimone makonon beik dikiun la ado urang Kubu. Hoppi lamo pulo delom setapon[22]. Lamonjo menurut lobotnjo makonon, habis makonon ngalih[23] pulo keloin tapon. Matjom joilah sepandjong-pandjong tahun delom rimba.

Tapi kalau tubuh-rimba (orang Kubu) di Sungai Somok loin. Urang hutan dikiun agom[24] nihan behuma[10]. Galak[25] tanon pisang, ubi kaju, galak djuga tanon padi. Galak djugo dia detong kebandar godong (kedusun) na'[26] bolibolion rukuk ngan tambako. Kini djugo la[27] ndok boli koin. Kalau dulu belalu pakoi tjawat bae. Apo lagi tahun dibelakong nio, sadjo lobot bulih[28] padi urang Sungai Somok. Segelo rengkiang[29] urang Sungai Somok ponuh. Pendeknjo mun[30] sepandjong tahun nio konjong makon nasi. Apolagi lobot hubi, pisang, dan loin2. Girang hati segelo urang dikiun.

Mako delom sehari panto[31] tobo[32] nio nuba-ikan[33] di Sungai Somok. Tubanjo dari pado tuba kaju (getah kaju jang bisa bunuh ikan). Hari joi lobot nihan ikan mati. Segelo urang lobot depot ikan, ambung2-njo[34] ponuh. Ladju diundak belek, torus dirobusi, ado jang bekor[35], matjomlah. Torus makon sekonjong2-njo[36], galak djugo hoppi begerom[37]. Benjoklah hoppi masok bobonor[38] la dimakon.

Asal la angot[39] torus dimakon. Malomnjo makon ikan lobot joi, adolah seurang budjang merasoi sakit porut, torus tamuntah2, dan tebingguk-bingguk[40] isuknjo dio torus besi[41] (mati). Urang tobo[42] joi sadjo tekodjut, dan segelo malangun, torus tinggalko tapon joi delom hari joi djugo. Segelo padi jang lobot, hubi, pisang, ikan jang beru depot, tjampokko[43], tinggalko, tjuma kudjur, parong[44] ngan belango[45] ngan ambung bae jang dibewo. Urang mati joi ditinggalko. Sebab turut adat urang Kubu, kalau ado jang besi, musti tinggalko tapon

---

[9] mau. [10] berladang. [11] tidak. [12] sematjam penju. [13] kura2. [14] biawak. [15] landak. [16] tupai. [17] ubi dihutan jang harus direndam lama, baru makan. [18] putjuk muda. [19] setempat. [20] sadja. [21] dimana. [22] setempat. [23] pindah. [24] suka. [25] sering. [26] hendak. [27] sudah. [28] beroléh. [29] tempat padi. [30] kalau. [31] meréka. [32] sekumpulan. [33] putas ikan. [34] kerandjang. [35] bakar. [36] sekenjang2-nja. [37] bergaram. [38] benar2. [39] hangat. [40] berak2. [41] mati. [42] sekawan. [43] tjampakkan. [44] parang. [45] belanga.

joi, pogi melangun[46]. Sebab kahatonjo mengingat urang mati joi, hati sadjo ibo[47], tekoleh segelo kebiasoonjo, djedi lebih beik tinggalko. Dan kahatonjo, segelo makonon jang ado joi buat urang mati joilah. Matjom joilah kepertjajoon urang Kubu. Wantji[48] kini lagi lobot urang Kubu jang meniti[49] adot joi. Apolagi kalau budjang roman[50] nio, musti lamo nihan tinggalko tapon jioi, dan djouh nihan tinggalko, kalau la ado tiga atau ampat tahun beheru patjok[51] mendjongok ketapon joi. Kalau budak ketje bae, tjatjak satu atau 2 tahun patjoklah belek. Tertinjo, segelo kesasaion[52] hoppi ado lagi. Ibaratnjo kaju dipatohko la belek betunas. Djedi urang Kubu Sungai Somok nio sadjo djouh pogi melangun. Pantau nio behidup-hidup[53] artinjo dimone ado makonon dikiun dio ado, beleklah roman adat nenek pujangnjo dulu2, hoppi ndok behuma.

Djuga adat urang Kubu, kalau ado urang sakit hoppi bulih sirup[54] dengan urang hoppi sakit. Musti ditjereiko tapon urang sakit joi djouh2. Makononnjo, diantati, kalau la parok ketapon urang sakit joi, dipantauko[55], kahatonjo: „Nio makononmu, ambilah[56]," djedi urang sakit joi detonglah mengambik. Kalau sadjo amot[57] nihan penjakitnjo, galak djugo dibewo ketaponjo, lalu tjopot belek. Apo lagi kalau penjakit betuk2 sadjo takut nihan, hoppi bulih bekasnjo tetidjak[58], hoppi bulih kena bajangnjo. Kalau ada betinonjo jang ndok beranak, hoppi bulih tinggal dirumahnjo, musti dibuat djouh rumah taponnjo beranak. Dikiun ditunggui bidannjo lah. Kalau la ado anaknjo, beheru diundak[59] kerumah tapon[60] urang lobot. Tapi kalau kiranjo (djouh sipaliasnjo[61]) torus betino joi mati beranak, torus tinggalkolah dikiun, lari malangun. Urang Kubu sadjo takut nihan penjakit, kalau tedongor diparok2-njo[62] ado urang sakit2, hoppi ndok lagi parok torus lari. Adot nio separuh urang Kubu lagi pogong, tetapi separuh hoppi lagi, la ditjampok.

Urang Kubu jang tetap memogong adat nenek pujangnjo kahatokon, hoppi ndok bedusun, hoppi ndok piaro hajom, kambing, kuda, lombu, hoppi ndok betjelano bebedju, tjuma ndok[63] betjawat bae. Joilah manusia tulen.

Perbeso[64] urang Kubu ado delom hal nio:

„Awak djat kematian tanoh betandjung dibelakong. Kami urang behajom kuauw, bekambing kidjang, melemak buah betata, minum

---

[46] tinggalkan tempat karena kematian. [47] iba. [48] hingga. [49] menurut. [50] seperti. [51] bisa. [52] bekas2. [53] hidup mentjari jang ada dalam rimba sadja. [54] tjampur. [55] diteriakkan. [56] ambillah. [57] keras. [58] terindjak. [59] dibawa. [60] tempat. [61] tidak dikehendaki. [62] dekat2. [63] mau. [64] peribahasa.

aek di bungkul, behatop tjikai, bedinding bener, bebentol tahi nenggolong."

Delom perbeso nio, tertinjo : ajam, kambing, atap, dinding, piring, bentol segelo2-njo ado delom rimba, hoppi porlu detong di bandar mentjarinjo.

Matjam niolah pesanan urang behelanja[65] dulu-dulu. Djedi nio na dititi hingga halom nio na teperlop[66]. Urang jang hoppi mogongko adat nio, kahatonjo, hoppi urang Kubu bobonor, la djadi urang Beru[67].

VI. Dimuko pesirah perawatin
(Dihadapan pengadilan penghulu)

Namo sebuah rimba godong dibegian tanoh radjo Bulando dibegian tanoh Palembang, pogongon Rawas, adolah sebuah rimbo namonja rimbo Malus. Malus joilah namo sebuah sungai, sepandjongon sungai nio disobut rimbo Malus. Ditangah2 rimbo nio adolah tapon urang Kubu. Lobot[1] urang dikiun[2], ado tjatjak[3] 100 djiwa godong[4] ketje.

Tapi hoppi mungguk[5] setongguk[6] segelo-gelo, bepetjah-petjah, ado urang 30, ado 20, ado 15 urang sepetjah[7], hoppi tontu. Bego[8] matjam joi bepetjah hoppi bedjauhan iga[9] pulo. Mendjadi Depatinjo satu bae tapi dibewoh depati joi ado pembantu2-njo, jang dinamoko Pembarap. Jang mengangkat djedi Depati atau djedi Pembarap joi tjuma tubuhrimba[10] bae, siapo jang dikira patjok omong, gagah, berani joilah djedi Kepalo.

Urang Kubu hoppi pasih[11] iga betjampur dengan urang Beru[12], sebab belainon adat, kebersihan, pemakon. Urang Beru galak[13] mehino[14] urang Kubu. Tepasih[11] urang Beru buat perbeso[15], kalau anak2-njo kotor, buruk atau ado bodoh. Disobut : „Kowe Kubu." Delom kahato2 joi ado menghino. Pado hal mun kini urang Kubu, hoppi roman penanoan[16] urang Beru lagi. Joilah sebabnjo hoppi sirup iga dengan urang dusun.

Urang Kubu dibagion rimba nio tadi, ado jang behuma, ado jang hoppi behuma, artinjo keliling halom bae, dimone ado makonon dikiun dio ado. Apo jang depot hari nio makon hari nio djugo, na[17] makon isuk delok isuk.

Hoppi pula susah dio memikirko makonon isuk, ado bae todo[18]

---

[65] orang karamat. [66] tenggelam. [67] orang jang sudah pakai badju tjelana (orang dusun dianggap orang Baru). [1] banjak. [2] disana. [3] kira2. [4] besar. [5] diam. [6] setempat. [7] sebahagian. [8] walaupun. [9] terlalu. [10] orang Kubu. [11] biasa. [12] orang dusun. [13] sering. [14] menghina. [15] peribahasa. [16] sangka. [17] hendak. [18] nanti.

kahatonjo. Bengkarung[19] ado bengkarung dimakon, tikus ado tikus dimakon, ular atau apo2 bae jang depot. Urang jang hoppi behuma hoppi makon nasi, tjuma urang jang behuma jang makon nasi, tapi hoppi belalu, sekali2 bae. Lantaron pemakon tubuh rimbo lah jang menambah urang Beru galak mehino. Kahato urang Kubu : Segelo makonon nio dibori Tuhan, kami suko makon.

Delom setobo tubuh rimba jang hoppi behuma, tapi behidup2 bae, ado satu urang benamo Taruk Sebenggang. Anaknjo la ado 2 iku, satu betino satu lagi djenton.

Jang godong anak betino umurnjo la ado tjatjak[20] 3 tahun. Rubiah[21] si Taruk Sebenggang takahato[22] urang beik, awak sedang, rambutnjo pandjong, sampoi ketelapok kaki pandjongnjo, ketawonjo manis, apolagi senjomnjo.....

Kahato urang Kubu hoppi ado tjatjatnjo. Takalo bedjelon ditontong[23] beik, takalo duduk beik, bego[24] mamone[25] ulahnjo menarik hati segelo. Bego dio la ado anak dua, tapi awaknjo roman gedis belalu, hoppi ado ubahnjo. Setapon[26] dengan dio ada satu laki2 namo si Njanggo.

Njanggo nio la ado rubiah[27] tapi bolum ado anak, sebonornjo la ado 3 tahun dio berubiah. Rupanjo si Njanggo nio ado hati buat rubiah si Taruk Sebenggang, sebab kapan tekoleh dio betino joi hatinjo lokot[28]. Lamo2 si Njanggo tjubo2 lindjang[29] dengan rubiah si Taruk Sebenggang. Rupanjo dasar rubiah si Taruk Sebenggang belis, ndok pulo lindjang ngan si Njanggo.

Lamo2 timbul perbuaton djehot, rubiah si Taruk Sebenggang belaki gelap ngan Njanggo. Satu kali takalo si Taruk Sebenggang belek dari merajauw[30] kerumah, tedepot si Njanggo bebuat djehot[31] ngan rubiahnjo.

Taruk Sebenggang maroh nihan, diambiknjo kudjurnjo na ditikom si Njanggo, untung tjopot lari si Njanggo, dikedjar si Taruk Sebenggang pulo, si Njanggo beteriak : „Tolung, tolung..... !" Untung pulo tjopot ado laki loin jang tagahko si Taruk Sebenggang, kalau idak tontu mati si Njanggo. Sadjo maroh nihan si Taruk Sebenggang, pengolehonnjo[32] kolom, halom[33] nio perasoionnjo beputar, dio piker na minum deroh si Njanggo bae. Si Njanggo lari djouh nihan, sebab takut.

Si Taruk Sebenggang pogi sama Depatinjo mengaduko hal joi, jang

---

[19] tjitjak. [20] kira2. [21] isteri. [22] terkata. [23] ditentang. [24] biarpun. [25] bagaimana. [26] setempat. [27] isteri. [28] lekat. [29] memikat, ambil hati. [30] mentjari kehutan. [31] djahat. [32] penglihatannja. [33] bumi.

rubiahnjo didjehoti si Njanggo. Kahatonjo kepado Depati : „Tabe mahap, tabe ampunlah dipesirah perwatin, kusembah telapak kaki kowe, akke nak ngundak perkaro akke : Beseari[34] si Njanggo buatko malu ngan rubiahke[35]. Sebonornjo beiklah akke dimandiko ngan tahi andjing, dari pado dibuat malu akke. Akke minta luruhlah[36] dengan pesirah-perwatin[37]".

Pesirah perwatin : „Apooo..... mun tjaro joi apo diluruh nihan...", sambil dio ngambil seleponjo[38] na[39] gulung rokuknjo. „Mun hukom dibunoh apo dibunoh, mun didjual apo didjual, mun digentung apo digentung.....," arti kahato joi, Depati ndok luruh. Habis joi pekahatoon Depati suruh belek[40] si Taruk Sebenggang, „tapi ingat djungkate[41] kowe ngan rubiah kowe detong kemae[42] supajo diluruh. Sebab kiun-isuk[43] akke na pantau[44] pembarap[45] ngan segelo tuha2 kemari. Isuknjo tontu disio[46] segelo nimbang perkaro joi." „Uaaam[47]," kahato Taruk Sebenggang, ladju dia ngulang.

Depati pantauw segelo pembarap2-njo ngan tuha2 dan urang jang diaduko si Njanggo, suruh detong hari jang sodah ditontuko. Bonor hari joi detong segelo kumpul. Segelo urang lobot detong na dongorko, apo putusan na didjatuhko. Depati mulai ngomong, segelo urang melegun[48]. Terang kedongoron kahato depati : Disuruhnjo Taruk Sebenggang kahatoko pengaduannjo, ladju ditetelako[49] segelo. Habis joi ditanjo si Njanggo jang duduk tunduk2. „Njanggo, bonor apo hoppi pengaduan joi ?" Simbot[50] si Njanggo : „Bonor..... ambuk[51] akke[52] sesamo suko," kahatonjo. Ladju pembarap[53] ngomong dengan suaro karas sedikit : „Ditanjo kowe bonor apo hoppi. Kalau bonor kahato bonor, kalau idak kahato hoppi, hoppi usah nio, nio pandjong2 omong. Kanapo kowe berani rampas rubiah urang, joi bae salah kowe la godong." Si Njanggo melegun[54]..... Urang bebenjokon diam segelo. Habis joi Depatinjo bekahato pulo : „Dongorko djugo Njanggo ! Nio jang kite penunggu rimba jang na' dipogong, dipakoi diminum :

„Lambun taras ketition betu
takalo undut bersundut".

Arti perbeso nio : Adat nenek pujang kite musti kite pogong undut bersundut[55]. Artinjo siapo lapor musti makon, siapo raus[56], musti minum, siapo saloh musti nunggu saloh."

Belos si Njanggo : „Apo mahap tabe di Pesirah perwatin, kusembah

---

[34] kemarin dulu. [35] isteriku. [36] urus. [37] hakim. [38] tempat rokok. [39] hendak. [40] balik. [41] bésoknja lusa. [42] kemari. [43] lusa. [44] panggil. [45] kepala2. [46] disini. [47] baiklah. [48] diam. [49] ditjeriterakan. [50] sahut. [51] tapi. [52] saja. [53] dibawah depati. [54] diam. [55] turun temurun. [56] haus.

telapak kaki kowe ngan segelo urang kapal[57] disi.

„Awaklah[58] tetidjak[59] di ambung[60] harong[61], talapok hitom.

Awaklah tetidjak diambung kapur, telapok puteh.

Awaklah saloh, apo saloh nihanlaaah....."

Kuserahko njawaku dipesirah perwatin, apo perukumon kuterimo." Simbot pesirah perwatin: „Beiklah joi, apo perukuman kowe nio delek[62]:

„Sajok beik repat, tabung beik kikis

Kaju lurus kaju belengkok."

Artinjo: Penggenti mas-real kowe: Apo segelo sialang[63] kowe, hompongan[64], buah membuah, umpamanjo ado betong duren, rambutan, joilah dendonjo. „Uam,"[65] kahatonjo.

Ladju, sialang, buah, hompongan dan loin2 kepunjaan si Njanggo diserahko pado Pesirah perwatin, ladju pesirah perwatin boriko kepada si Taruk Sebenggang, sebahagian buat Pesirah perwatin dengan pembarapnjo. Hari joi si Taruk Sebenggang dengan si Njanggo la bedamai.

Urang lobot ngulang. Kini si Njanggo hoppi ado lagi sialang, hompongan dan buah2, tepakso mendelok lagi dihutan, dan beru dibuatko tandonjo jang dio punjo. Segelo urang dongorko hukuman joi, takut bebuat djehot sebab segelo hartonjo sajau[66].

VII. Masuk Ugamo

Sekali, takalo potong2 urang tuha2 duduk diatas betong sambil omong2. Matjomlah jang diomongko, ado omong peloréon[1], ado jang omong takalo mudo, ado omong adat nenek-pujang[2] dan loin2. Diantaro lobot2 omongan joi ado satu pebantjangon[3] jang enda lamo sedikit dibantjangko, jioilah dari hal masuk ugamo[4]. Diantaro orang tuha2 tadi[5], ado Depatinjo[6] benamo Tempuling.

Depati Tempuling nio mulai omong. „Mun periringatku[7] sedjak akke abong[8] wansi[9] kini la muteh[10] rambut di kepalo, beheru akke sakali jang sadjo ketakutan nihan[11]. Djamaklah[12] takalo perang-gelabat[13] dahulu, akke la godong ambuk[14] hoppi[15] setakut nio. Joilah takalo kita dongorko kabar penjelamaton[16] nio. Takalo perang gelabat,

---

[57] orang banjak. [58] diri. [59] terindjak. [60] kerandjang. [61] arang. [62] sobat. [63] kaju tempat lebah bersarang. [64] tempat tangkap ikan. [65] ja, baik. [66] habis.
[1] gurau. [2] nénék mojang. [3] pembitjaraan. [4] agama. [5] tadi. [6] penghulu. [7] peringatanku. [8] ketjil. [9] sampai. [10] putih. [11] sungguh. [12] walaupun. [13] perang hébat waktu Belanda masuk Djambi dulu2. [14] tapi. [15] tidak. [16] keselamatan.

akke la pernah ditangkop radjo sebab akke bedjelon, penanoonnjo[17] akke urang Beru[18] jang suka melawan. Tapi lamo2 sebab akke tahukonnjo urang Kubu, bukon urang pelawan, hoppi diapoko, dibori surat izin, tando urang beik, dan bulih inggal dirimbo nio. Mun takalo masuk Kristen, mula2 mendjongok[19] Belando ngan guru2 kemaie[20] ngundak[21] kabor selamat..... tjatjaaaaar[22], sadjo takut, apolagi betino ngan budak2 hilang semangot. Kita mehambur[23] sepandjong pajaw[24]. Ambuk lamo2 betomu djugo guru2 ngan pendito ngan kite. Dio pelabeko[25]..... tjuma uam[26] bae[27] kahato kite, pado hal hoppi depot terti kahatonjo. Maksud kite asal tjopot[28] ngulang[29] dio. Ambuk dio belalu djongok dan pelabeko ngan kite."

Seorang loin pulo njimbot[30] : „Aiii — auuuu[31] ! ! ! njobut[32] takut..... hoppi bepenano lagi..... Penanoon kite dahulu, Belando (Pendito) ngan guru2 detong na' munoh kitelah. Pado hal hoppi, na mehidupi[33] djiwa kite kasnjo. Sebab perasoion takut ladju mula2 kite tulak. Lamo2 kite la terti bonor2[34]." Simbot Depati pulo : „Aii au..... jang sadjo buatko kite takut pulo. Tondjolan[35] urang Beru panjo[36]. Ponuh telinga joi dibuatko urang-Beru.

Ado kahatoko supajo kite nio diundak[37] kelaut, ado kahatoko buat umpah ular godong dilaut, ado kahatoko kite na' didjadiko serdadu, dibuatko bedusun, bekampung, dibuat nio[38], nio..... monelah kite idak takut. Kite urang bujan[39], lompong[40], bodoh nio. Awo penanoko..... mun diundak ke nanggeri, manolah patjok[41] hidup kite, hoppi bekoin, tjuma betjawat bae. Jang sadjo buatko kite ketakuton tondjolan urang Beru ioilah." „Bonor, bonor pudi[42]....." kahato satu urang tuha loin, sambil disambungnjo : .... „Ambuklah-kasnjo[43] ..... Omongan joi, halom[44] bae, hoppi ado satunjo tondjolon[45] joi. Belalu kite tanjo guru2, sukelimin[46] kite, hoppi bonor. Tjuma kabar Selamat joilah.

Kahato urang Beru, mula2 guru kite buat beik ngan kite, habis lamo kite la telengah[47] dibewonjo djedi serdadu. Hoppi satunjo[48] dolek[49]. Tjubolah kite piker godong kasihnjo ngan kite hino dino nio: Dio tahan detong kerimbo2, galak[50] lapor, kena hudjan, kena unok, duri, sajau[51] didjelon, hoppi peduli asal kite depot selamat. Hoppi ado

---

[17] pikirannja. [18] orang Melaju (diluar orang Kubu). [19] mengundjungi. [20] kemari. [21] bawa. [22] aduh.....! [23] terhambur. [24] rawa2. [25] tjeriterakan (adjarkan). [26] ja. [27] sadja. [28] tjepat. [29] balik. [30] menjahut. [31] ja, ja. [32] bukan sadja. [33] menghidupi. [34] benar2. [35] Melaju. [36] lah. [37] dibawa. [38] ini. [39] bodoh. [40] bebal. [41] bisa. [42] lah (kata tambahan). [43] tapi jah. [44] kosong. [45] fitnah. [46] orang alim. [47] lalai. [48] satupun. [49] sobat. [50] sering. [51] hilang djalan.

pulo buat djehot ngan kite, hoppi ado ganggu anak bine kite, hoppi njusahko kite. Tjuma kite jang sadjo ditolung. Apo2 persusahon kite ditolung. Guru2 hoppi suko kite ditipu urang loin."

Kahato Depatinjo pulo : „Nio bae piker dolek..... La habis 5 tahun kite ndongorko kabar selamat (Selamat, Kristen). Segelo peladjoron seholoi joilah, kabar Selamat. Hoppi ado pulo guru2 kite omong djehot atau bebuat djehot, apo ngadjak kite djehot. Dulu sadjo takut kite, kini la roman awo-dewe[52] perasaion kite ngan dio. Mun perasaion akke, sakit nihan bepetjah[53] ngan guru2 kite sebab awa la lamo beik, disatuko delom Kristen sesamo bedolor[54].

Mun kite ingat, sadjo lobot perubahon delom kite jang beik, lantaron kite masuk ugamo Kristen. Tjoba kite bilang djugo : Dahulu kite sadjo penakut, hoppi berani ngolehko urang Beru, apolagi ngolehko urang puteh, atau Radjo godong. Dahulu kite djerong makon gerom, mun kini hoppi mutus[55]. Dulu kite punja rumah sadjo djehot, tjuma kite timpa ngan doun2, mun kini la-ndo-beik[56]. Dulu kite hoppi tahu mato uang, kini kite la tahu. Dahulu hoppi ado djelon delok uang, kini oleh pertolungon guru2, bulih djual ruton, demor dan loin2 hoppi ditipu urang pulo. Dahulu kite ditipu dihino urang, mun kini hoppi roman dahulu lagi.

Jang sadjo penggodongonnjo[57] : Dahulu kite kolom[58], kini detong pado terang. Kite hoppi tinggal keiblison[59] lagi. Kite tahu kabar selamat, depot hidup selamo2-njo. Aiiii, hoppi tebilang dolek, lobot pembeik[60] jang detong. Kini kite la ado sedikit2 jang patjok membetjo[61], tahuko mato surat." Kato Depatinjo : „Mun[62] akke dolek, bego[63] makmone tondjolon urang, akke hoppi dongor, tetap akke terima kabar beik nio. Beso[64] ugamo Kristen nio, loin dari ugamo loin2. Untunglah dahulu, guru2 kite detong sadjo neman[65] pelabeko[66], djadi terti bobonor, la tahuko pembeiknjo. Kini kite la tahuko memudji Tuhan Allah jang memeliharako kite bego[67] ditangah2 rimbo godong nio. Tjuma kite nio, galak hoppi meniti peladjoron jang beik djedi titek[68] delom doso. Patutlah kite takut nihan titek delom dosa sedjak buhumi nio torus ke ahirat." Satu urang mulai kahatoko: „Akke la lapor dolek, akke na makon, beleklah akke." Urang loin pulo matjom joi, djedi bubar.

---

[52] diri sendiri. [53] bertjerai. [54] bersaudara. [55] putus. [56] sudah agak baik. [57] terbesar. [58] gelap. [59] dosa. [60] kebaikan. [61] membatja. [62] kalau. [63] biarpun. [64] adapun. [65] terang. [66] terangkan. [67] walaupun. [68] djatuh.

NIASSE TEKSTEN

met Ned. vertaling en aantekeningen

door

W. L. STEINHART

XXV [1])

1. Somāli Eu Fa'awuju,	Somāli Eu Fa'awuju,
Somāli Eu Awujuna	Somāli Eu Awujuna
2. Ma ibāgo doho hulaojo,	Had een speer gesmeed,
Ma iwôwôi watēbusa.	Had een lans gemaakt.
3. Ibua gāhe igilōgô,	Hij begaf zich op weg,
Ibua gāhe, ilau fôna.	Hij ging heen.
4. Ituëli delau nibaosi,	De trap daalde af,
Ituëli delau mbawaora	Trapafwaarts ging
5. Somāli Eu Fa'awuju,	Somāli Eu Fa'awuju,
Somāli Eu Awujuna.	Somāli Eu Awujuna.
6. Faohi nāsunia Sibôli Hao,	Zijn hond Sibôli Hao kwam iets [op het spoor,
Āsu Sibôli Hana.	De hond Bôli Hana begon iets te [achtervolgen.
7. Ma itete ma irōgô-rōgô,	Hij (Somāli) volgde hem op de [hielen,
Ma itete ma irorōgô ha.	Liep vlak achter (de hond) aan.
8. Mae nidōro alocha,	Toevalligerwijs vond hij,
Mae nibē alocha ja.	Bij geval ontdekte hij
9. Ba lāli gôlô-ôlô,	Bij de wortelnis van de akar
Ba lāli gôlôbaha.	Bij het wortelhol van de [bahar, [akar-bahar-stam
10. Bôhô sorēmo balāki,	Een hert met goudachtig gewei,
Bôhô sorēmo gana'a.	Een hert met goudkleurige, [vertakte horens.

[1]) I-II in dit Tijdschrift dl LXXIV (1934), p. 326-75, 391-440; III-XXIV in Verhandelingen Bat. Gen. dl. LXXIII (1937). Voor Pr. I en II, zie „Niassche Priesterlitanieën", Verhandelingen dl. LXXIV (1938), eerste stuk.

11. Ifanahae fanawuli,	Terug ging,
Ifanahae ifuli ja.	Huiswaarts keerde
12. Somāli Eu Fa'awuju,	Somāli Eu Fa'awuju,
Somāli Eu Awujuna.	Somāli Eu Awujuna.
13. Ioturāgô ba dzatò,	Hij vertelde (het geval) aan het [volk,
Ioturāgô ba niha.	Hij verhaalde (het) in het dorp.
14. Iw̃ā'ô-bālô-bālô dzatò,	De volksleider zei,
Iw̃ā'ô bālô-bālô niha,	De oudste sprak,
15. Iw̃ā'ô siulu newāli,	't Dorpshoofd zei,
Iw̃ā'ô siulu wobanua	Het kamponghoofd sprak
16. (Mē idzô dôi maôndu- [maôndu,	(Hij heette namelijk,
Mē idzô dôi amaônduta	Hij was genaamd
Silaowô Manaradja) :	Silaowô Manaradja) :
17. „Somāli Eu Fa'awuju,	„(Zeg), Somāli Eu Fa'awuju,
„Somāli Eu Awujuna,	„Somāli Eu Awujuna,
18. „Wa'alio gahēu ôfalaojo,	„Met welk een snelheid,
„Wa'alio gahēu ôfaroka	„Hoe vlug ter been
19. „Moroi ba lugu ba nōmo,	„Verliet je (laatst) je huis,
„Moroi ba lugu ba nahia,	„Ging je uit je woning,
20. „Ma ôfatula here'e,	„Terwijl je je speer met de [punt naar beneden hield,
„Ma ôfatuë watebusa ?"	„Terwijl je je lans (tot gebruik [gereed) onderstboven hield?"
21. Dzomāli Eu Fa'awuju,	(Wat nu) Somāli Eu Fa'awuju [(betreft, hij zei),
Dzomāli Eu Awujuna :	Somāli Eu Awujuna nu (sprak) :
22. „So chôgu wehalôw̃a bôhô,	„Ik heb een hert buitgemaakt,
„So chôgu wehalôw̃a sôcha,	„Mij is een everzwijn ter prooi [gevallen,
23. „Ba mbôrô gôlô-ôlô,	„Bij de akar-bahar-stammen,
„Ba mbôrô gôlôbaha,	„Bij de stammen van de akar [bahar,
24. „Ba mbātu simae kafini,	„Bij de steen, die er uitziet als [kafini-hout,
„Ba mbātu simae fafa.	„Bij de steen (zo glad) als een [plank.
25. „Fatene mbanuada satò,	„Zend er onze landgenoten naar [toe,

„Fatene dziw̃āra-w̃āra.	„Stuur er het volk heen.
26. „Gumbē delau ô dziulu,	„De kop geef ik den edelen als [spijs,
„Gumbē dzimbi ô dzi'ila	„Den dorpsoudsten de onderkaak [te eten.
27. Bēto gô mbanua satò,	„De buik kan door het volk [gegeten worden,
„Bēto gô dziw̃āra-w̃āra.	„Het volk kan zich met de buik [voeden.
28. „Idzô gô mbālô-bālô dzatò,	„Zie, als voedsel voor de [volksleiders,
„Idzô gô mbālô-bālô niha	„Zie, als spijs voor de leiders [des volks
29. „Gumbē dôla waha mbôhô,	„Dacht ik het dijbeen van het [hert te geven,
„Gumbē dôla waha dzôcha.	„Zal ik de achterbout van het [everzwijn geven.
30. „Idzô gô dzawuju dende- [tende,	„Zie, als het aandeel voor de [slaven,
„Idzô gô dzawuju harakāna	„Zie, den onderhorigen
31. „Gumbē dza'a kāhe mbôhô,	„Zal ik de hoeven van het hert [geven,
„Ôra mbetu'a dzôcha.	„De ingewanden van het [everzwijn.
32. „Idzô gô dzibihāsa newāli,	„Zie, de oude lui,
„Idzô gô dzatua sibihāsa	„Zie, de bejaarde mensen
33. „Ôra dzalacha mbôhô,	„Krijgen de weke delen van het [hert te eten,
„Ôra dzalacha dzôcha.	„Bekomen als spijs de weke delen [van het everzwijn.
34. „Somāli Eu Fa'awuju,	„Somāli Eu Fa'awuju,
„Somāli Eu Awujuna	„Somàli Eu Awujuna
35. „Ônia dzina'i mbôhô,	„Krijgt het niervet van het hert [te eten,
„Ônia gôla-gôla dzôcha."	„Mag de onderbuik van 't [everzwijn verorberen".
36. Samudza luo dzima'ôchô,	Op zekere dag,
Samudza ha ma'ôchô ta	Op zekere keer,
37. Fatônu mānô-mānô,	Zo luidt het verhaal,
Fatônu mānô-mānô ja,	Zo luidt de traditie,
38. Ofulo mbanuāra satò,	Kwam het volk bijeen,

Ofulo dziw̃āra-w̃āra :	Was het volk bijeenvergaderd ;
	[(men sprak :)
39. „Damôi manai amatēla	„Laat ons het dode hert gaan
[mbôhô,	[halen,
„Damôi manai amatēla	„Wij zullen het gedode everzwijn
[dzôcha !	[halen !
40. „Tatuëli tōu mbāwa gôli,	„Wij gaan bergafwaarts door
	[de poort,
„Tatuëli tōu gano'ōla !"	„Wij gaan bergafwaarts over de
	[greppel !"
41. Larugi ba mbôrô gôlô-ôlô,	Zij kwamen bij de akar-bahar-
	[stammen,
Larugi ba mbôrô gôlôbaha.	Zij bereikten de stammen van de
	[akar bahar.
42. Gā'ō ibē wehalôw̃a bôhô,	Nu had hij zijn buitgemaakt hert
	[neergelegd,
Gā'ô ibē wehalôw̃a sôcha	Het hem ter prooi gevallen
	[everzwijn had hij laten
	[liggen ginds
43. Ba mbātu simanè kafini,	Bij de steen, die glom als
	[kafini-hout,
Ba mbātu simane fafa.	Bij de steen, zo glad als een
	[plank.
44. Faigi watônu mānô-mānô,	Let nu eens op de loop van het
	[verhaal,
Faigi watônu gamaedōla !	Let nu eens op de gang der
	[omstandigheden !
45. Dôrô bātu fanorifi dzatò,	Daar het toevallig de levenssteen
	der mensen was,
Dôrô bātu fanorifi niha,	Daar het nu toevalligerwijs de
	[steen tot heil des volks was,
46. Ma auri wehalôw̃a bôhô,	Was het buitgemaakte hert weer
	[levend geworden,
Ma auri wehalôw̃a sôcha.	Was het ter prooi gevallen
	[everzwijn weer gaan leven.
47. Lalau mamaigi sagalô'ô,	Ze waren dus bezig naar iets te
	[zoeken, dat niet meer bestond,
Lalau mamaigi sagalôna.	Ze speurden dus naar iets, dat
	[niet aanwezig was.
48. Samudza luo dzima'ôchô,	Op zekere dag,

Samudza ha ma'ôchô ta,	Op zekere keer,
49. Mē lafanahae fanawuli,	Toen zij terugkeerden,
Mē lafanahae lafuli ira,	Toen zij huiswaarts gingen,
50. Mē so na ira ba mbāwa gôli,	Toen ze ook maar net de [dorpspoort bereikt hadden,
Mē so na ira ba dzudzu [dzaraôfa,	Toen ze nog bij de springlansen [waren,
51. Fa'ui ira mē fagaoni-gaoni,	Begonnen ze te schreeuwen, te
Fa'ui ira mē fakāra-kāra.	Begon men te razen. [roepen,
52. Oi ae lafasalio lafadadā'ô,	(In het dorp) was men zich al [aan het voorbereiden,
Oi ae môi dziulu ba mbanua,	De edellieden waren al in het [dorp gekomen,
53. Moi ae ladāli mbelēw̃a gāri,	Men had de hakmessen al [geslepen,
Moi ae ladāli mbalātu sāla,	Allen hadden de messen al [gewet,
54. Fanāba gôra salacha mbôhô,	De instrumenten om de weke [delen van het hert te [kunnen snijden,
Fanāba gôra salacha dzôcha.	Het gereedschap om het vlees [van het everzwijn uit [te kunnen snijden.
55. Larugi hāre-hāre gosāli,	Men bereikte de zitplaatsen van [het dorpsgebouw,
Larugi mbale orahua niha.	Ze bereikten de vergaderplaats.
56. Iw̃ā'ô siulu newāli,	't Dorpshoofd zei,
Iw̃ā'ô siulu wobanua :	Het kamponghoofd sprak :
57. „Jāne gôda fehalôw̃a bôhô !	„Zie ginds komt het buitgemaakte [hertevlees aan !
„Haewe gôda fehalôw̃a [sôcha ?"	„Hoe staat het met ons zwijneboutje ?"
58. Law̃ā'ô banuāra satò,	't Volk sprak,
Law̃ā'ô siw̃āra-w̃āra :	Men zei :
59. „Malau mamaigi salô'ô,	„We hebben tevergeefs gezocht,
„Malau mamaigi salôna !"	„Voor niets zijn we op onderzoek [uitgegaan !"
60. Samudza luo dzima'ôchô,	Op zekere dag,
Samudza ha ma'ôchô ta	Op zekere keer
61. Lafatēne dzamaoli,	Zond men dienstknechten,
Lafatēne dzi'ila	Stuurde men gezanten

62. Chô Māli Eu Fa'awuju,	Naar Māli Eu Fa'awuju,
Chô Māli Eu Awujuna :	Naar Māli Eu Awujuna [(zeggende :)
63. „Ma ôfowôhô nono dziulu,	„Je hebt de edellieden voor de [gek gehouden,
„Ma ôfowôhô nono dza- [lāw̃a !"	„Je hebt de jonkers om de tuin [geleid !"
64. Ndambunu ja ndalumo'oi [mboto,	Ze wilden hem doden, het hoofd [afslaan,
Ndambunu ja ndatumāba [dôla.	Men wilde hem vermoorden, een [kopje kleiner maken.
65. Iw̃ā'ô Māli Eu Fa'awuju,	Māli Eu Fa'awuju zei,
Iw̃ā'ô Māli Eu Awujuna :	Māli Eu Awujuna sprak :
66. „Tēna samowôhô ono [dziulu,	„Ik heb de edellieden niet gefopt,
„Tēna samowôhô ono [dzalāw̃a !	„Ik heb de jonkers niet bedrogen !
67. „Chôgu wehalôw̃a bôhô,	„Ik heb een hert buitgemaakt,
„Chôgu wehalôw̃a sôcha	„Mij is een everzwijn ter prooi [gevallen
68. „Samudza luo dzima'ôchô,	„Op die bewuste dag,
„Samudza ha ma'ôchô ta !	„Die ene keer !
69. „Idzô wehalôw̃a bôhô,	„'t Buitgemaakte, zie, dat was : [een hert,
„Idzô wehalôw̃a sôcha !	„Mijn jachtbuit, zie, dat was : [een everzwijn !
70. „Bôhô sorēmo balāki,	„Een hert met goudkleurig gewei,
„Bôhô sorēmo gana'a".	„Een hert met goudachtige, [vertakte horens."
71. Iw̃ā'ô Māli Eu Fa'awuju,	Māli Eu Fa'awuju sprak,
Iw̃ā'ô Māli Eu Awujuna :	Māli Eu Awujuna zei (verder :)
72. „Gāja na mibunu gēu boto,	„Laat 't zijn, dat jullie mij doodt,
„Gāja na mibunu gēu tôla,	„Laten jullie mij desnoods doden,
73. „Dagumôi malui ba dzitôlu [naluo,	„Laat mij (eerst echter) binnen [drie dagen op onderzoek [uitgaan,
„Dagumôi waigi ba dzima- ['achà !"	„Laat mij eerst dezer dagen op [verkenning uitgaan !"
74. Oi lafabu'u ja sanôchô,	Al de strijdbare mannen [omringden hem,

Oi lafabu'u siw̃āra-w̃āra :	't Volk schaarde zich om hem [heen :
75. Na lôna chônia fehalôw̃ā [bôhô,	Wanneer hij geen hert als [jachtbuit had,
Na lôna chônia fehalôw̃a [sôcha,	Zou hij geen everzwijn [buitgemaakt hebben,
76. Ndahumalui fatebusa,	Dan wilden ze hem met speren [doorsteken,
Ndahumando fatāra !	Dan zouden ze hem met hun [lansen doorboren !
77. Samudza luo mahemōlu,	De volgende dag,
Samudza mahemōlu ta	Een dag daarna
78. Ja'ia Māli Eu Fa'awuju,	Toen Māli Eu Fa'awuju,
Ja'ia Māli Eu Awujuna,	Māli Eu Awujuna,
79. Mē idzudzu nulu nidānô,	Bergopwaarts naar 't brongebied [was gegaan,
Mē itôrô luaha Medzāja	Langs de Medzāja-rivier was [getogen,
80. Ma isônda wehalôw̃a bôhô,	Maakte hij een hert buit,
Ma isônda wehalôw̃a sôcha.	Viel hem een everzwijn ter prooi.
81. Mē foloi noso ma tedābo,	Toen de levensgeesten (ogen- [schijnlijk) weken, ont- [vluchtte het nog,
Mē foloi noso ma rumôga.	Tijdens het stuiptrekken sprong [het nog weg.
82. Lachôminia simae nibē,	Hij had nog net het geluk,
Lachôminia ahonota,	Het toeval wilde,
83. Ma i'ōhe w̃aha kabôlô,	Dat hij de rechterzijde van het [gewei kon grijpen,
Ma i'ōhe w̃aha kabēra.	Dat hij de linkerkant van het [gewei kon vatten.
84. Ma idōro ba dālu newāli,	Hij sleepte 't beest naar het [midden van het dorp,
Gā'ô ba mbulu naluajama.	Ginds naar het dorpsplein.
85. Ofulo mbanuāra satò,	't Volk kwam af,
Ofulo dziw̃āra-w̃āra	Allen liepen toe
86. Chô Māli Eu Fa'awuju,	Op Māli Eu Fa'awuju,
Chô Māli Eu Awujuna :	Op Māli Eu Awujuna (zeggende:)
87. „Tēna chôu wehalôw̃a bôhô,	„Jij hebt dat hert niet buit- [gemaakt,

„Tēna chôu wehalôw̃a [sôcha :	„Het everzwijn viel jou niet ter [prooi.
88. „Lachômi nono dziulu,	„Dat was adellijk geluk,
„Lachômi nono dzalāw̃a,	„Dat was het geluk den edellie- [den beschoren,
89. „Hara mē ôdōro mbanuāda satò,	„Immers toen je het volk mee- [voerde,
„Hara mē ôdōro dziw̃āra- [w̃āra	„Immers toen je je van het volk [bediende,
90. „Ma moloi ma tedābo,	„Wilde (het beest nog) ontvluch- [ten,
„Ma moloi ma rumôga".	„Trachttte het te ontsnappen, [weg te springen".
91. Lalau mamadô-madôli lī,	Men ging daarover aan het [twisten,
Lalau mamadôli fosônda.	Men was aan het redetwisten.
92. Iw̃ā'ô Māli Eu Fa'awuju,	Māli Eu Fa'awuju sprak,
Iw̃ā'ô Māli Eu Awujuna :	Māli Eu Awujuna zei :
93. „Hana, mē moloi wehalôw̃a [bôhô,	„Wat doet het er toe, dat 't buit- [gemaakte hert wilde ontsnap- [pen,
„Hana, mē moloi wehalôw̃a [sôcha ?	„Wat maakt het uit, dat het ter [prooi gevallen everzwijn [trachtte te ontvluchten ?
94. „Ha wa gimbē ae mbāwa [mbalātu,	„Waarom wilt ge me daarvoor [doden,
„Ha wa gimbē ae mbalātu [sāla ?	‚Waarom wilt ge mij daarvoor het [mes ten offer doen vallen ?
95. „Hai mē ma udōro weha- [lôw̃a bôhô,	„Ik bracht toch een jachtbuit [mee, namelijk een hert,
„Hai mē ma udōro weha- [lôw̃a sôcha !	„Ik heb toch een everzwijn als [jachtbuit meegebracht !
96. „Ha wa chô nono dziulu,	„Waarom zou die buit aan de [edelen te danken zijn,
„Ha wa chô nono dza- [lāw̃a ?"	„Waarom zou hij den jonkers [behoren ?"
97. Samudza luo dzima'ôchô,	Op zekere dag,
Samudza ha ma'ôchô ta,	Op zekere keer,
98. Ono dziulu sitôrà,	Ging de buitengewone edelman,
Dzotôi Laowô Manaradja,	Genaamd *Laowô Manaradja,*

99. Latāba ae wehalôw̃a bôhô,	Met de zijnen het hert slachten,
Latāba ae wehalôw̃a sôcha.	Het buitgemaakte everzwijn [slachten.
100. Ma la'otôlu wanāba,	De hoeveelheid vlees verdeelden [ze in drieën,
La'oli'ô labē ba mbatua.	De verschillende porties werden [door hen op een rij gelegd.
101. Ja'ia Māli Eu Fa'awuju,	Wat nu betreft *Māli Eu Fa'awu-*
Ja'ia Māli Eu Awujuna,	*Māli Eu Awujuna* [*ju,*
102. Labē ônia dza'a kāhe,	Hem gaven ze de hoeven te eten,
Ônia gafuria wamu'a.	Hem gaf men het overgeschotene [om te verorberen.
103. Māli Eu Fa'awuju,	*Māli Eu Fa'a*wuju, nu,
Māli Eu Awujuna,	*Māli Eu Awujuna*
104. Fatônu mānô-mānô,	(Zo luidt 't verhaal,
Fatônu mānô-mānô ja	Zo luidt de traditie)
105. Ifuli baomo ba duho,	Ging naar huis terug,
Môi ja baomo ba laedāw̃a.	Keerde huiswaarts.
106. Lôna ihalô dzambua bôrô [mbu,	Geen haarwortel eigende hij zich [toe,
Lôna ihālô mbu dzāra.	Geen enkel haartje nam hij in
107. Samudza luo dzima'ôchô,	Op zekere dag, [ontvangst.
Samudza ha ma'ôchô ta	Op zekere keer
108. Idzāgo mē tālu mbōni,	Bleef hij te middernacht wakker,
Idzāgo mē môrô niha.	Was hij wakend, terwijl de men-
109. Māli Eu Fa'awuju,	*Māli Eu Fa'awuju,* [sen sliepen.
Māli Eu Awujuna	*Māli Eu Awujuna*
110. Ifae'ô ba girô-irô,	Had zijn versierselen aangedaan,
Ifae'ô ba gama-gama.	Had zich gekleed en gewapend.
111. Ma itarōgô ba huno,	Hij had zich in hinderlaag bij een [paadje opgesteld,
Ma isindoi ba daro'o nōra	Beneden bij de trap hield hij de [wacht.
112. Ma ibunu nono dziulu,	Hij vermoordde de edellieden,
Ma ihando nono dzalāw̃a.	Speerde de jonkers.
113. Lôna si'ila mbanua satò,	Niemand van de dorpsbewoners [had er iets van bemerkt,
Lôna si'ila nahônô niha,	Niemand had iets ontdekt;
114. Moi tegulu-gulu ba mbātô,	Ze lagen immers languit op de [grond,

Moi momôrô ba nufo bōla	Allen lagen op hun matje te [slapen.
115. Moi abuso fehalôw̃a bôhô,	Ze hadden zich dik gegeten aan [de jachtbuit, het hert,
Moi abuso fehalôw̃a sôcha.	Ze hadden zich rond gegeten aan [het everzwijn.
116. Ifuli baomo ba duho,	Hij ging naar huis terug,
Môi ja baomo ba laedāw̃a,	Hij keerde huiswaarts,
117. Ifahuru ae nalitô,	Pookte het vuurtje op,
Ifahuru ae dzihōla	Deed het vuurtje vlammen,
118. Môi mbē ba dzau dzimbo- [simbo,	En ging (het dorp) in brand [steken,
Môi mbē ba dzihōla-hōla.	Liet het in de vlammen opgaan.
119. Moi achōdzi mbanua satò,	Alle dorpsbewoners kwamen in [in de vlammen om,
Moi achōdzi dziw̃āra-w̃āra.	Alle bewoners vielen het vuur ter [prooi.
120. Andè wa'amāte nono dziulu,	Dat was het einde der jonkers,
Andè wa'amāte nono dza- lāw̃a,	Dat was de ondergang der edel- [lieden,
121. Famadôli fehalôw̃a bôhô,	(Vanwege) het betwisten van het [hert als jachtbuit,
Famadôli fehalôw̃a sôcha.	(Door) 't geschil over 't ter prooi [gevallen everzwijn.
122. Watônu mānô-mānô,	Het werd tot een verhaal,
Labē ira amaedōla	Ze werden tot een (schrikwek- [kend) voorbeeld
123. Niha baewāwô dānô,	Voor de wereldbewoners,
Niha baewāwô gôlia.	Voor de aardbewoners.
124. Samudza luo mahemōlu,	Op zekere dag,
Samudza mahemōlu ta,	Op zekere keer,
125. Māli Eu Fa'awuju,	(Wat nu betreft) *Māli Eu Fa-* [*'awuju,*
Māli Eu Awujuna,	*Māli Eu Awujuna,*
126. Ma moloi ma tedābo,	Die vluchtte weg,
Ma moloi ma rumôga.	Nam de vlucht.
127. Ma iāgô dālu ndu'u,	Hij verbleef in de wildernis,
Ma iāgô dālu gatua.	Hield verblijf in het woud.
128. Ma iāgô ba lubo dānô,	Schuil hield in een grot,
Ma iāgô dzalô ladzira	Op een onbekende plaats verborg [zich

129. Māli Eu Fa'awuju,	*Māli Eu Fa-'awuju,*
Māli Eu Awujuna.	*Māli Eu Awujuna.*
130. Teturia mē farono,	't Werd bekend,
Teturia mē fae'āta	't Kwam ter ore
131. Chô nono dziulu bô'ô,	Aan de andere edellieden,
Chô nono dziulu sōja.	Den velen anderen jonkers.
132. Ofulo manè nitôrô,	Als samengeroepen kwam men [bij elkaar,
Ofulo manè tôrôw̃a.	Als geroepen kwam men ter ver- [gadering bijeen.
133. Ladzōfu ladzeche-dzeche,	Men deed navraag naar,
Lasōfu sechelai fanua	Men vroeg naar
134. Wa māte nono dziulu,	De dood der jonkers,
Wa māte nono dzalāw̃a :	Het omkomen der edellieden :
135. Famadôli fehalôw̃a bôhô,	Het twistgesprek over de jacht- [buit : het hert,
Famadôli fehalôw̃a sôcha.	Het geschil over het everzwijn [als jachtbuit.
136. Latulo ono dziulu,	De jonkers gingen aan het wik- [ken en wegen,
Latulo ono dzalāw̃a.	De edellieden overwogen het [geval.
137. Moroi chôra mē mobôrô,	(Inderdaad) waren zij de oorzaak [(van het geschil),
Moroi chôra ba mbôrôta.	Hadden zij aanleiding tot alles [gegeven :
138. Lalau manua sagalô'ô,	Zij hadden gelogen,
Lalau manua sagalôna.	Zij hadden bedrog gepleegd.
139. Ma labē tāli wolōhe satò,	Zij hadden zich laten voorstaan [op hun leiderschap,
Ma labē tāli wolōhe niha,	Zij waren eigenmachtig opgetre- [den,
140. Mē ja'ira, ono dziulu,	Daar zij, de edellieden,
Mē ja'ira, ono dzalāw̃a,	Daar zij, de ridders,
141. Mē sofutô lī, mē famānô- [mānô,	Omdat zij in het middelpunt van [de besprekingen stonden,
Mē sofutô, na law̃ā'ô wanua,	Vraagbaak bij het behandelen [van zaken waren,
142. Lôna omāsi ira ba mbanua [satò,	Niet van het volk hadden gehou- [den,

	Lôna omāsi ira chô niha !	Geen liefde voor de gewone man [hadden gekoesterd !
143.	Gā'ô mē lalau orahu orāne,	Ginds was men ter vergadering [bijeen,
	Gā'ô mē lalau orahu odzāra,	Ginds kwam men samen,
144.	Gā'ô ba hāre-hāre gosāli,	Op het podium van 't vergader-
	Gā'ô ba mbāle ofulōa niha.	In de vergaderruimte. [gebouw,
145.	Iw̃ā'ô si'ila wohālo,	Een der dorpsoudsten zei,
	Iw̃ā'ô si'ila mbanua :	Een der dorpsgezanten sprak :
146.	„Hai Māli Eu Fa'awuju,	„Hoe staat het met *Māli Eu Fa-* [*'awuju*,
	„Hai Māli Eu Awujuna ?	„Hoe met *Māli Eu Awujuna?*
147.	„Haega moloi ma tedābo,	„Waar is hij naar toe gevlucht,
	„Haega moloi mē rumôga ?"	„Waarheen is hij ontsnapt ?" [(Men antwoordde :)
148.	„Ma môi ja ba dālu ndu'u,	„Hij is naar de wildernis gegaan,
	„Ma idzudzu ba dālu gatua."	„Hij is bergopwaarts naar het [midden van het woud getogen."
149.	Iw̃ā'ô si'ila newāli,	Een der dorpsoudsten zei,
	Iw̃ā'ô si'ila wobanua :	Een der dorpsgezanten sprak :
150.	„Aô ja'amì, siulu bô'ô,	„Zeg, gij overige edellieden,
	„Aô ja'amì, siulu sōja„	„Zeg, gij vele ridders,
151.	„Miāgô nai ba wowānô- [wānô,	„Gaat met mij mee,
	„Miāgô nai ba wanôrô lāla,	„Gaat met mij mee op weg,
152.	„Dagumôi malui na haega [so	„Laat ik gaan zoeken waar [*(Māli)* is,
	„Dagumôi malui haega so [ja !	„Laat mij nagaan waar hij zich [bevindt !
153.	„Ta'amuôsi ba ndu'u,	„Wij moeten hem omsingelen in [het bos,
	„Ta'amuôsi ba gatua !	„Wij moeten hem insluiten in het [woud !
154.	„Tē fatuo ja ibunu dzatò,	„Misschien gaat hij iemand met [een speer te lijf,
	„Tē fatuo ja ibunu niha !"	„Wellicht steekt hij iemand met [een lans !"
155.	Latēma lī lafasulô,	Men besprak het geval,
	Latēma lī lafa'ēma.	Men sprak over en weer,
156.	So niha senau fanônôni,	Nu was er een verstandig man,

So niha senau fanofāja :	Er was iemand met een scherp [verstand. (Hij zei :)
157. „Ha wa dambē ja ô mbāwa [mbalātu,	„Waarom zouden wij hem met [een mes doden,
„Ha wa dambē ja ô nichu [watāra ?	„Waarom zouden we hem met [een speer doorsteken ?
158. „Tēna samadôli salô'ô,	„Hij heeft geen onwaarheid ge- [sproken,
„Tēna samadôli sitēna :	„Hij was niet leugenachtig :
159. „Chônia wehalôw̃a bôhô,	„Hij had een jachtbuit : een hert,
„Chônia wehalôw̃a sôcha.	„Hem behoorde 't everzwijn als [jachtbuit,
160. „Akao ja ba dālu ndu'u,	„Hij heeft er zich in het bos voor [moeten inspannen,
„Akao ja ba dālu gatua	„Hij heeft er moeite genoeg mee [gehad in het woud
161. „Wanālu fehalôw̃a bôhô,	„Om het hert als jachtbuit te be- [machtigen,
„Wanālu fehalôw̃a sôcha.	„Om het everzwijn als jachtbuit [machtig te worden.
162. „Jai dzamadôli silô'ô,	„Zie, de leugenaars,
„Jai dzamadôli sitēna,	„Zie de bedriegers
163. „Ja'amì, ono dziulu,	„Zijt gijlieden, de edelen,
„Ja'amì, ono dzalāw̃a,	„Zijt gijlieden, de jonkers,
164. „Mē chômì hālô-hālô dzatò,	„Omdat gij over alles, dat 't volk [bezit, kunt beschikken,
„Mē chômì dzināwa niha !	„Omdat gij het gehele hebben en [houden van het volk in uw hand [hebt !
165. „Ma mibē manēô wa mi'ila mā'ô,	„Gij voert eenvoudig uit, wat ge [u wenst,
„Mē bisa wamānô-manôsa	„Omdat gij over zeggingskracht [beschikt
166. „Na mitulo ba dôdô,	„Tijdens het wikken en wegen,
„Na mibāgi ba gēra-ēra.	„Bij het overleggen.
167. „Hai na barômì dzimamanè,	„Hoe zou het zijn, wanneer men [eens een uwer zo iets [had gelapt,
„Hai na chômi dzimamanà ?	„Hoe, wanneer men een van u [zo iets had aangedaan ?

168. „Jatôrà na moroi ba gandè?	„Gij zoudt nog meer opgespeeld [hebben dan die *(Māli)* [gedaan heeft,
„Jatôrà na moroi ba gandà!	„Gij zoudt hem *(Māli)* nog [overtroffen hebben !
169. „Ta'ila mi'oi'ô na nene- [nene,	„Gij zoudt wellicht het nageslacht [nog uitgeroeid hebben,
„Ta'ila mibunu na wa'iwā- [sa !	„De nabestaanden zoudt gij [misschien nog gedood hebben!
170. „Chô Māli Eu Fa'awuju,	„Wat nu *Māli Eu Fa'awuju*,
„Chô Māli Eu Awujuna,	„Wat nu *Māli Eu Awujuna* [aangaat,
171. „Bôi tabē ja ô mbawa mba- [lātu,	„Die moeten we niet met het [zwaard doden,
„Bôi tabē ja ô nichu watāra.	„Hem mogen we de speer niet [ten offer doen vallen.
172. „Idzô tabē lī sohahau,	„Zie, laten we vriendelijk met [hem spreken,
„Idzô tabē famānô-manôsa.	„Wij moeten eens met hem [praten.
173. „Ndatumônôni ono dziulu,	„Dat de edellieden er nog eens [over nadenken,
„Ndatumônôni ono dzalāw̃a.	„De jonkers moeten de zaak nog [maar eens overleggen.
174. „Andè mē māte gēu boto,	„Daarom zijn er gestorven,
„Andè mē māte gēu tôla,	„Daarom zijn er personen [omgekomen,
175. „Famadôli salô'ô,	„Omdat men bedrog heeft [gepleegd,
„Famadôli sitēna !	„Leugenachtig is geweest !
176. „Ndahumuku ja faoma [balāki,	„Men moet hem met goud [bestraffen,
„Ndahumuku ja faoma [ana'a !	„Dat men hem een goud-boete [oplegge !
177. „Mae simāte si lô tambāli,	„Dan zal hij als een dode zijn, [zonder dat er bepaalde con- [sequenties uit voortvloeien,
„Mae simāte si lô afuria.	„Als een dode zonder nadelige [gevolgen.

178. „Moroi chôra dzifahōle,	„Aan hen (de edelen) is het te [wijten geweest,
„Moroi chôra dzifasāla !	„Zij hebben verkeerd gehandeld !
179. „Lôna mitônôni, si'ila,	„(Zeg), dorpsoudsten, gij waart [onnadenkend,
„Ja'amì, bālô-bālô niha,	„(Zeg), gij volksleiders,
180. „Lôna miboboto dzimae [ndōdzi mbu,	„Gij denkt niet haarfijn na,
„Lôna mifachoi dzimae [gumi gôna !	„Gij zijt niet scherpzinnig [genoeg !
181. „Bôrô chômì wa'elunu,	„Gij hebt op een dwaalspoor [geleid,
„Bôrô chômì wa fasāla !	„Gij hebt u aan een vergissing [schuldig gemaakt !
182. „Lôna ae sifatēgu forufa,	„Zelfcritiek hebt ge niet meer,
„Lôna ae mifabua gēra-ēra!"	„Gij zijt onverbeterlijk !"
183. Samudza luo dzima'ôchô,	Op zekere dag,
Samudza ha ma'ôchô ta	Op zekere keer
184. Ladjadji dzisiw̃a bōni,	Spraken zij negen dagen af,
Ladjadji dzisāra wāw̃a,	Beloofden zij : over een maand,
185. Na ofulo ira baewāli,	Wanneer zij een dorpsvergade- [ring zouden beleggen,
Na ofulo ira ba mbanua.	Wanneer zij in de kampong zouden samenkomen.
186. Samudza luo dzima'ôchô,	Op zekere dag,
Samudza ha ma'ôchô ta,	Op zekere keer
187. Momôi malui ja ba dālu [ndu'u,	Ging men met elkaar het bos in [op verkenning uit,
Momôi malui ja ba dālu [gatua.	Ging men te zamen op onderzoek [in het woud uit.
188. So niha senau fanônôni,	De scherpzinnige was er bij,
So niha senau fanofāja.	De verstandige persoon was er [bij tegenwoordig.
189. Ma falachi gēu boto,	Hij ontmoettte hem *(Māli)*,
Ma falachi gēu tôla :	Hij kwam hem tegen (en sprak:)
190. „Aô Māli Eu Fa'awuju,	„Zeg *Māli Eu Fa'awuju*,
„Aô Māli Eu Awujuna,	„Zeg *Māli Eu Awujuna*,
191. „Hadôi mbôrô nifadôli,	„Wat was de oorzaak van de twist,
„Hadôi mbôrô wadôlisa,	„Wat was de reden van het ge- [schil,

192. „Wa ôbunu nono dziulu,	„Dat gij de edellieden hebt [gedood,
„Wa ôbunu nono dzalāw̃a,	„Dat gij de jonkers hebt ver- [moord,
193. „Wa ôchōdzi mbanuamì [satò,	„Dat jij de dorpsgenoten in de [vlammen hebt laten omkomen,
„Wa ôchōdzi dziw̃āra- [w̃āra?"	„Dat jij de inwoners hebt ver- [brand ?"
194. Lalau famānô-mānô ha [darua,	Slechts met hun tweeën waren ze [aan het spreken,
Lalau fahuhuo darua ira,	Onder vier ogen voerden zij een [gesprek,
195. Bālô-bālô dzi'ila,	(Namelijk) de voornaamste [dorpsoudste
Ono matua bālô niha	En de jongeling uit de hoogste [kring van het volk,
196. Lôna ioturāgô ba dzatò,	Hij vertelde er niets van aan het [volk,
Lônā ioturāgô ba niha.	Niemand maakte hij er iets van [bekend.
197. Ma iōhe mbāgi mbô'ôtô,	Hij vatte hem bij de pols,
Ma iōhe mbāgi mbôlôcha	Hij hield zijn pols vast
198. Idōro bāka baewāli,	En bracht hem naar het dorps-
Idōro bāka ba mbanua.	Bracht hem naar het dorp. [plein,
199. Latulo ae ono dziulu,	De edellieden begonnen te wik- [ken,
Latulo ae ono dzalāw̃a :	De jonkers vingen aan de zaak te [overwegen :
200. „Hadôi chôu mbôrô nifadôli	„Wat was je twistappel,
„Hadôi chôu mbôrô [wadôlisa ?"	„Waar ging het geschil over ?"
201. Iw̃ā'ô Māli Eu Fa'awuju,	*Māli Eu Fa'awuju* zei,
Iw̃ā'ô Māli Eu Awujuna :	*Māli Eu Awujuna* sprak :
202. „Ma ubuchi ndao moroi [baomo,	„Ik had het huis verlaten,
„Ubuchi ndao moroi ba [nahia	„Uit mijn woning was ik ver- [trokken
203. „Simôi manālu lachômi,	„Om mijn geluk te zoeken,
„Simôi manālu aurifa.	„Om in mijn levensonderhoud te [voorzien.

204. „Ta'ila ma lachômi nibē [Lōwalāni,	„Wellicht was 't zo door *Lōwalāni* [beschoren,
„Nidāda Dzombôi ja'ita :	„Door onze Beschikker zo [bepaald :
205. „Mae nidōro alocha	„Toevalligerwijs,
„Mae nibē alocha ja,	„Bij geval
206. „So mbôhô Sorēmo balāki, [kleurig gewei,	„Was er een hert met een goud-
„So mbôhô sorēmo gana'a, [takte, goudachtige horens.	„Verscheen er een hert met ver-
207. „Ufahombo here'e, [luchtruim vliegen,	„Ik liet mijn speer door het
„Ufelā'ô watēbusa.	„Mijn speer slingerde ik weg.
208. „Mae nibē ba galogo,	„'t Geluk was (mij) gunstig,
„Mae nibē ba galocha.	„(Ik) had geluk.
209. „Sāra wāw̄a ba ndu'u, [geweest,	„Na een maand in het bos te zijn
„Sāra wāw̄a ba gatua, [gebracht te hebben,	„Na een maand in het woud door-
210. „Ma aso'a tolelēa mboto,	„Stierf het beest,
„Ma aso'a tolelēa dôla.	„Ging het dier dood.
211. „Ma ubē ba mbātu simae [kafini,	„Ik legde (het) op de steen, die [er uitziet als *kafini*hout,
„Ma ubē ba mbātu simae [fafa.	„Ik legde het neer op de steen, [die er uitziet als een plank.
212. „Ufuli ndao ba dzoroi [ma'è,	„Ik ging terug, vanwaar ik ge- [komen was,
„Ufuli ndao ba dzoroi fôna.	„Ik keerde huiswaarts.
213. „Mē so ndao ba dālu newāli, [plein was,	„Toen ik midden op het dorps-
„Ba mbulu naluajāma,	„Midden op het dansveld,
214. „Humēde nono dziulu,	„Riepen de edellieden,
„Humēde nono dzalāw̄a :	„Schreeuwden de jonkers :
215. „Iw̄ā'ô Māli Eu Fa'awuju,	„*Māli Eu Fa'awuju* heeft gezegd,
„Iw̄ā'ô Māli Eu Awujuna : [weerd :	„*Māli Eu Awujuna* heeft be-
216. „Ma môi ndao manālu [bôligô,	„Ik ga heen om mijn kost te ver- [dienen,
„Ma môi ndao manālu [aurifa."	„Ik ga heen om in mijn levens- [onderhoud te voorzien."

217. „Ha wa ma ôfatula here'e,	„Waarom hield je je speer on- [derstboven,
„Ha wa ma ôfatuë [watēbusa?"	„Waarom hield je je lans met de [punt naar beneden ?"
218. „So chôgu wehalôw̃a bôhô,	„Ik heb een jachtbuit, namelijk [een hert,
„So chôgu wehalôw̃a [sôcha."	„Mij is een everzwijn ter prooi [gevallen".
219. „Ndamôi humālô banuāda [satò,	„Het volk nu wilde den buit gaan [halen,
„Ndamôi humālô siw̃āra- [w̃āra.	„Men wilde de prooi gaan halen.
220. „Ma uw̃ā'ô lī mē mobôrô,	„Ik had namelijk in het begin gezegd,
„Ma uw̃ā'ô lī ba mbôrôta :	„In de aanvang had ik namelijk [beloofd :
221. „Na so wehalôw̃a bôhô,	„Wanneer de buit, het hert name- [lijk, er is,
„Na so wehalôw̃a sôcha,	„Wanneer de jachtbuit, het ever- [zwijn namelijk, er is,
222. „Gumbē delau ô dziulu,	„Zal ik de kop aan de edelen [geven,
„Gumbē dzimbi ô dzi'ila.	„Zal ik de onderkaak den dorps- [oudsten aanbieden.
223. „Bēto gô mbanua satò,	„'t Volk krijgt het buikstuk te [eten,
„Bēto gô dziw̃āra-w̃āra.	„De dorpsbewoners krijgen de [buik als aandeel.
224. „Tôla waha ô mbālô niha,	„'t Hamstuk is voor de volksklei- [ders,
„Chô dambāli wamasāna.	„Voor hen, die direct onder de [edellieden staan.
225. „Ô dzibihāsa dzalacha,	„De weke delen zijn voor de oude [lui,
„Gumbē ôra gāte dzôcha.	„Hun geef ik de lever van 't ever- [zwijn te eten.
226. „Ô dzawuju dende-tende,	„De slaven krijgen,
„Ô dzawuju harakāna	„De onderhorigen bekomen
227. „Ô dza'a kāhe mbôhô,	„De hoeven van het hert, [zwijn.
„Ô mbetu'a dzôcha.	„De ingewanden van het ever-

228. „Ô Māli Eu Fa'awuju,	„*Māli Eu Fa'awuju* krijgt,
„Ô Māli Eu Awujuna	„*Māli Eu Awujuna* bekomt
229. „Ô ae gôla-gôla mbôhô,	„De liesstreek van het hert te [eten,
„Ônia dzina'i dzôcha."	„'t Niervet van het everzwijn te [verorberen."
230. „Momôi mbanuāda satò,	„Ons volk ging heen,
„Momôi dziw̃āra-w̃āra.	„De kampongbewoners begaven [zich op weg.
231. „Foloi noso ma tedābo,	„Tijdens het stuiptrekken was [het beest weggevlucht,
„Foloi noso ma rumôga.	„Bij het (ogenschijnlijke) ster- [ven was het nog wegge- [sprongen.
232. „Lafanahae fanawuli,	„Men keerde snel terug,
„Lafanahae lafuli ira,	„Ze gingen weer naar huis terug,
233. „Lôna fehalôw̃a bôhô,	„Zonder het hert als jachtbuit,
„Lôna fehalôw̃a sôcha.	„Zonder het everzwijn als jacht- [prooi.
234. „Lafatēne chôgu dzi'ila,	„Ze zonden de dorpsoudsten op [mij af,
„Momôi mbālô-bālô niha:	„De volksleiders kwamen naar [mij toe (zeggende:)
235. „Ma ôfowôhô nono dziulu,	„Jij hebt de edellieden bedot,
„Ma ôfowôhô nono [dzalāw̃a!	„Jij hebt de jonkers misleid!"
236. „Ndambē ndao ô mbāwa [mbalātu,	„Men wilde mij met het zwaard [doden,
„Ndambē ndao ô nichu [watāra.	„Ze wilden mij aan de speer [rijgen.
237. „Udjadji dzitôlu bōni,	„Ik beloofde: over drie dagen,
„Udjadji dzima'ôchô ta.	„Ik sprak (enkele) dagen af.
238. „Udzudzu ae nulu nidānô,	„Ik ging toen bergopwaarts naar [het brongebied,
„Udzudzu ae nulu Medzāja.	„Stroomopwaarts ging ik naar de [bovenloop van de *Medzāja*.
239. „Ma usônda wehalôw̃a [bôhô,	„Ik kreeg een jachtbuit, namelijk [een hert,
„Ma usônda wehalôw̃a [dzôcha.	„Ik vond een everzwijn als jacht- [buit.

240. „Udōro ae ba dālu newāli,	„Ik sleepte het naar het midden [van het dorpsplein,
„Ba mbulu naluajāma.	„Midden op het dansveld.
241. „Lôna ae labē ôgu [wehalôw̃a bôhô,	„Ze gaven mij niets van het hert [te eten,
„Lôna ae labē ôgu [wehalôw̃a dzôcha.	„Van het everzwijn deden ze mij [niets toekomen.
242. „Mē lafôfôlô labatuāgô,	„Toen zij het beest slachtten en [verdeelden,
„Mē lafôfôlô latatāba	„Toen zij het vleesch uitsneden
243. „Labē ôgu dza'a kāhe,	„Gaven ze mij de hoeven,
„Dzifalemba ba dandôsa.	„Datgene wat aan de onderlegger bleef vastkleven.
244. „Andè ubunu nono dziulu,	„Daarom heb ik de edelen ge- [dood,
„Andè ubunu nono [dzalāw̃a !	„Vandaar dat ik de jonkers heb [vermoord !
245. „Andè uchōdzi mbanuāma [satò,	„Daarom is het, dat ik mijn [dorpsgenoten heb verbrand,
„Andè uchōdzi dziw̃āra- [w̃āra !	‚Vandaar dat ik ze in de vlammen [heb doen omkomen !
246. „Chôgu fatetsibo dôdô,	„Ik was buiten me zelf van [woede,
„Fa'alôgô gēra-ēra :	„Ik was woest en driftig :
247. „Silumanāgu no ma'è,	„Mijn nooddruft van zoeven,
„Silumanāgu no fôna	„'t Zo juist met moeite door mij [verkregene
248. „Moi ihālô ono dziulu,	„Ontnam mij alles de adel,
„Moi ihālô ono dzalāw̃a !	„Ontstal mij alles de adelstand !
249. „Andè mbôrô nifadôli,	„Daarover ging het geschil,
„Andè mbôrô wadôlisa !"	„Dat was de twistappel !"
250. Latulo ae solōhe bôwô,	Zij,die recht spraken, overwogen [de zaak,
Latulo ae ono dzalāw̃a.	De edelen waren aan het het [wikken en wegen.
251. Lahuku faoma balāki,	Ze beboetten hem met goud,
Lahuku faoma ana'a.	Ze veroordeelden hem tot het [betalen van goud.
252. Latāba gāhe gômônia :	Ze bepaalden het aantal *kāhe* van [zijn schuld :

	Dzidua wulu a ôfa.	Vier en twintig *bātu* gouds.
253.	Ifabu'a ja banua bô'ô,	't Vreemde dorp verstootte hem,
	Ifabu'a ja banua sōja,	De vele dorpsbewoners nood- [zaakten hem om naar elders [te verhuizen.
254.	Saechu wa'ono dziulu,	Zijn adeldom was vervallen,
	Saechu wa'ono dzalāwa:	Zijn adeldom had hij verspeeld:
255.	Simāte lôna tambāli,	Hij was (als) een dode zonder [meer,
	Simāte lôna afuria.	(Als) een dode zonder verdere [consequenties.

Aantekeningen XXV.

1. *Māli-māli* is de naam van een bepaald soort heester.

7. *Ma irōgô mbôhô ba gatua* „hij achtervolgt een hert in het bos." Sundermann noemt *rorōgô* op *roro* II. De oorspronkelijke betekenis is waarschijnlijk „een bepaald voorwerp in de gaten houden", hetgeen dan practisch op een vervolging kan neerkomen. In de zin van „verzorgen" bezigt men hier het werkwoord *ororōgô*.
Het is mogelijk, dat *rorōgô* een reduplicattie van *rōgô* is; men vgl. echter ook *doro (mondoro)* „wegbrengen, meebrengen, meenemen, regeren, leiden, opvoeden".
Behalve de in het Wrdnb. genoemde betekenissen kan *tete* ook die van „een geepachtige vis" hebben.

8. Voor *alocha*, zie VII, 132, XV, 152 en XVIII, 214.

9. Bedoeld is, dat hij het beest vervolgend het eind van de wereld bereikte, de afgrond *(awuwucha)*, waar de akarbahar groeit; zie ook III, 149 en XXIV 52/58. Dat hij lang onderweg was, blijkt ook uit strophe 209.

10. Waarom in het ene geval de eerste vorm *(balāki)* en in het andere de tweede vorm (*gana'a*) gebezigd wordt, is mij niet duidelijk. Gelijk bekend luidt de regel, dat stoffelijke bijv. nmwrdn. steeds in de eerste vorm staan.

14/15. Uit deze strophen blijkt dat de begrippen *bālô niha* en *siulu* elkaar dekken, zie ook II, 52; zie echter ook 28.

18/20. Men wil dus zeggen: wij zagen je, kort na je vertrek, snel lopen, terwijl je de houding aannam van iemand, die iets wilde speren, en nu je terugkomt, heb je geen jachtbuit bij je.

22. 't Is wel merkwaardig, dat men hier een hert en een ever-

zwijn als synoniemen noemt. Ook haaien en krokodillen noemt men zo in één adem, zie ook XXVI, aant. 318.

24. Voor *kafini* zij verwezen naar III, 15 en XIV, 188.

26. De in tweeën gehakte kop is het erestuk, dat men de voornaamste gast aanbiedt, en wel zó, dat de snuit in zijn richting wijst.

28. Hier schijnt *bālô niha* op een klasse van mensen te slaan, die onder de *siulu*-stand staat.

30. Voor *tende-tende* zie XIV, 147/148, XXIII, 77.

32. I.p.v. *sibihāsa* hoort men ook wel *simombihāsa* gebruiken.

33. Voor *salacha,* ook *hōriô* of *hōri-hōriô* genoemd, vgl. XIII, 215. Regel is dat deze weke delen alleen door gehuwde personen, de *sibihāsa* genoemd, gegeten mogen worden. Voor ongehuwde personen zijn ze tabu *(salacha)*. Vooral na het beslechten van een adat-overtreding, die geacht wordt onheil over het gehele dorp te kunnen brengen, wordt met die regel rekening gehouden. Het te slachten varken *(bāwi (s)ōjō,* zie VII, 95, V, 198, 296, XVI, 25) wordt buiten de dorpsmuur geslacht, en het vlees mag niet gekookt worden, maar wordt in het vuur gezengd. Bij het slachten zegt men *la'amahô'ô ndaugô bāwi ōjō,* waarmede, zoals de Niassers beweren, bedoeld wordt, dat het varken doodgestoken wordt in de plaats van de adat-schender. Lett. betekent deze zinsnede echter: men steekt u dood met behulp van een *bāwi ōjō.* Het denkbeeldige object van die handeling is m.i. eerder de gevaarlijke macht, ontketend door de daad van de adat-overtreder, dan deze laatste zelf. Het vlees van dit meest kleine beest wordt alleen door de bejaarde mannen buiten het dorp, bijv. op het strand genuttigd.

Trouwt een weduwe *(lacha)* voor de tweede keer, dan noemt men een der te slachten varkens (zie ook II, 277) *salacha matona ōjō,* dat vertaald zou kunnen luiden „onrein, maar slechts half rood, half gevaarlijk". De bijgedachte is bepaald wel, dat de overleden echtgenoot wezenlijk de eigenaar van zijn vrouw blijft. Men zegt bijv.: *ndona dzauri chô dzochô,* [1]) *lacha mbanua niwawālô* „de echtgenote eens levenden behoort haar eigenaar, maar een weduwe kan geleend worden". Het huwen met een weduwe geldt dus in zekere zin ook als *hōrô,* vandaar de uitdrukking *matona ōjō* (halfrood, half gevaarlijk.

---

[1]) In *sochô* valt de klemtoon op de laatste lettergroep.

half onzedelijk) en *niwawālô* (geleend). Hertrouwt een weduwe, dan mag ze een paar dagen na het huwelijk haar kinderen weer bij zich in huis nemen na ze met haar omslagdoek aangeraakt te hebben: *itsili* of *itutu ambāla* „ze begooit (haar kinderen) met (haar) omslagdoek". De bedoeling zal zijn, dat ze haar kinderen voorzichtig onder de invloedssfeer van haar nieuwe echtgenoot brengt om zo eventuele gevaren te kunnen neutraliseren.

Men zei mij nog, dat hoewel men de lever *(āte)* in ruimeren zin tot de *salacha* of *hōriô* rekent te behoren, deze in engeren zin toch niet als iets verbodens geldt. Lever mag door kinderen gegeten worden.

35. *Sina'i* „niervet". *Gôla-gôla* of *hôla* „onderste deel van den buik, de liesstreek", zie Wrdnb. op *ôla*.

39. *Amatēla* „dood lichaam van beest, kreng", af en toe ook in de betekenis van „lijk" gebezigd.

45. *Dôrô* [1]) „toevalligerwijs". *Edôna ja mofānô, dôrô achômô* „hij wilde vertrekken, toevallig werd hij echter ziek". Voor *bātu fanorifi dzatò* zie ook XIII, 180/202.

51. Het is niet geheel duidelijk, wie hier bedoeld zijn, degenen, die aankwamen, of zij, die in het dorp achterbleven.

52. *Lafasalio*, vgl. III, 229. *Lafadadā'ô* of *lafasidā'ô* „zij bereiden iets voor".

62. Van deze strophe af wordt hij niet meer *Somāli*, maar *Māli* genoemd.

76. *Lahalui ja toho* „zij staken hem met een speer".

81. Dacht men eerst, dat het beest aan het stuiptrekken was, plotseling ontdekte men, dat de levensgeesten terugkeerden, en op het laatste ogenblik zag het dier nog kans om weg te springen. *Ma tedābo*, het laatste woord moet wel van de stam *tabo(i)* zijn, hoewel het mij niet duidelijk is waarom *t* tot *d* is geworden. Wellicht hebben we hier met een afkorting van de frequentatief *tedābo-dābo* te doen. *Taboi(man)* is „wegjagen, van mensen en dieren"; *fatābo* „visklopjacht houden". Men bouwt van koraalstenen een soort fuik in de vorm van een hoefijzer. De mannen scharen zich met stokken gewapend om deze fuik, slaan in het water en maken de kring steeds kleiner. Op deze wijze jaagt men de vissen in de stenen fuik.

---

[1]) In *dôrô* valt de klemtoon op 't laatste lid.

Ma tedābo betekent dus lett. „opgejaagd, opgeschrikt worden".

87/88. Men wil dus zeggen: dit was niet het bewuste beest, dat je ons beloofd hebt. Deze vangst is louter toeval, een geluk, dat je aan de edellieden te danken hebt, die met je meegetrokken zijn.

93. *Hana ?* „waarom, wat doet het er toe, wat is er aan de hand ?" *Tōla jamôli fefu, hana mo'ana'a ja* „hij kan alles kopen, daar hij immers rijk is". *Lôna hanania* „het hindert helemaal niet". *Fahana-hana* „altijd maar „waarom ?" roepen, mopperen, weeklagen".

94. Deze strophe moest eigenlijk luiden: *Ha wa gômbe ndao ô mbāwa mbalātu* (zie strophe 157)

Voor *balātu sāla* vgl. VIII, 232.

113. Daar hier geen *si'ila mbanua* „dorpsoudste" bedoeld wordt, lijkt mij de *m*-voorslag voor *banua* misplaatst. Of is hier weder zoals meer gesignaleerd *ba* weggelaten: *lôna si'ila ba mbanua* ? (zie ook XII, 16 en XVIII, 14).

114. Voor *tegulu* vgl. IX, 224, XXII, 17 en ook XIX, 55.

Hier dus een tweevoudige meervoudsaanduiding door het gebruik van *moi* (II, 267, VI 136/137) en *mo-* (II, 74, XVII, 19) samen.

Ufo bola werd reeds genoemd in XII, 6/7, XV, 179.

117. *Fahuru(mam)* is reeds genoemd in XXI, 93; vgl. ook XXIV 92/101 *(huru-huru mbāgi)*.

139. Hier is bedoeld te zeggen: *ma labē ira tāli.*

145. Hier weer *wohalo* i.p.v. *wowalo* (XII, 47).

153. *Amuôsi* „klopjacht houden op wild, omsingelen van de vijand". Mocht *uô* de stam zijn, dan weet ik de *-m-* niet te verklaren.

Ma lakuôni ja „ze vingen hem in hun netten, ze bedrogen hem". *Fakuô* „verward, vol met knopen".

157. Uit het voorgaande blijkt echter niet, dat besloten is den vluchteling te doden. Waarschijnlijk heeft de *ēre hohò* nagelaten dit voornemen te vermelden.

In deze scherpzinnige man vindt de beklaagde zijn advocaat.

160. Hoewel *akao* „in lijden en druk zijn" kan betekenen, vertaal ik liever „zich inspannen, er hard voor moeten werken". Inderdaad hoort men het woord *akao* dikwijls gebruiken, waar wij eenvoudig van „zich inspannen" spreken. Dus: hij heeft er moeite genoeg voor gedaan om deze buit te verkrijgen.

164. *Sināw̃a,* zie IX, 131. Men zou ook aan de stam *sāw̃a (man)* „ergens heen gaan" kunnen denken. Dan zou *sināw̃a* kunnen betekenen „'t gebied waarheen men zijn schreden richt". Voor het wisselen van *w* en *w̃* zie VI, 79, 150, VIII, 50, XX, 27. Men denke bij het woord *sināwa* ook aan *tinaba* vermeld in de z.g.n. „Boeginese" Wrdnlijst, VI, slotaantekening (bl. 83, het negende woord van boven), Verhandelingen, deel LXXIII, 1937.

165. Lett. „gij voert eenvoudig uit wat ge kunt zeggen, omdat ge kunt redeneren" (men leze voor deze opvatting tekst V strophen 242/252). *Bisa* is natuurlijk uit het Mal. overgenomen. Dat zelfs dergelijke pasar-Maleise woorden als *bisa* in dit soort poëzie worden overgenomen is wel eigenaardig, maar ook bedenkelijk !

167. *Simamanè* en *simamanà* zijn reduplicaties van *simanè* evenals dit, deze". Meestal hoort men *simanà-manà, simanè-manè.*

169. Men kan niet ontkennen dat deze *si'ila* het wel durft te zeggen. Bijna zou men in de verleiding komen hem een democraat te noemen, die het voor het volk tegen de aristocratie opneemt. Hij wil dus zeggen : heeft de bewuste man zich op zijn directe vijanden gewroken, gij zoudt het in hetzelfde geval nog veel bonter gemaakt hebben door ook de nabestaanden en het nageslacht van uw onmiddellijke vijanden uit te roeien.

176. Hier wordt voor het eerst in deze gezangen gebruik gemaakt van *faoma* in de betekenis van „met" (instrumentaal). Dat in de dagelijkse spreektaal de instrumentaalvorm aan het verdwijnen is, is reeds in VII, 187 enXVI, 37 vermeld.

177. Doodt men iemand in werkelijkheid, dan zal dit feit allicht een staartje hebben, doordat zijn nabestaanden dan reden hebben zich te wreken. Het beboeten maakt iemand onschadelijk zonder anderen tot wraak te prikkelen.

179. Nadat de edellieden een geduchte berisping gekregen hebben, gaat hij nu zijn collega's te lijf. Hier worden de *si'ila* aangeduid als *bālô-bālô niha* (vgl. aant. 14/15 van deze tekst).

180. De bedoeling van deze strophe meen ik in de vertaling juist weergegeven te hebben : *simae ndōdzi mbu* „zo (fijn) als een haar"; *simae gumi gôna* „zoals de vezels van de ananasbladeren".

182. *Fatēgu* „elkaar berispen". In een spreekwoordliedje zegt men :
Fadēgu-dēgu lagogo,
Bārônia ofulo.

182. *Fatēgoe* „elkaar berispen". In een spreekwoordliedje zegt men :
Fadēgu-dēgulagōwi,
Bārônia ōja sibai :
„De *lagogo*-krabjes berispen elkaar steeds maar door,
„Maar eten zich intussen rond.
„De *lagōwi*-krabben geven elkaar geregeld standjes,
„Terwijl hun onderlijfjes goed gevuld zijn".
„*Dēgu-dēgufô* „degene, die berispt moet worden". Deze strophe betekent : er is geen sprake meer van, dat de een de ander berispt, gijlieden komt niet meer tot andere gedachten.

195. Deze strophe is niet geheel duidelijk. 't Eerste gedeelte slaat waarschijnlijk op de scherpzinnige dorpsoudste, terwijl de vluchteling dan aangeduid wordt als „de jongeling uit de hogere kringen" (voor *bālô niha* zie aant. 14/15).

196/198. De scherpzinnige deelde dus van zijn ontmoeting niets aan de anderen mee, met een zoet lijntje wist hij in zijn eentje de vluchteling naar het dorp te brengen.

209/210. Hier wordt de ontzaglijke taaiheid van het beest getekend, dat, na door een speer getroffen te zijn, nog een maand leefde. Is uit de strophen 6, 17 - 20 af te leiden, dat hij, nog vlak bij huis zijnde, het beest op het spoor kwam en zijn speer erop richtte, hier blijkt, dat hij zijn prooi eerst na een maand te pakken kreeg, en wel bij de *awoewucha;* zie aant. 9.

224. *Sāna (man)* „schrammen", zie XXIII, 15 *Fasāna (mam)* „aaneen doen sluiten, aaneenvoegen, van hout". Onder *tambāli famasāna* verstaat men degenen, die in rangorde direct onder de adel staan.

246. *Tetsibo dôdôgu* „ik ben woedend".

247. Voor deze uitdrukking zie VII 121/122.

252. *Sambua kāhe-kāhe* „één tros klappernoten", heeft dezelfde betekenis als *sanamōhi* in XVII 4/6, dus : 12 *bātu* goud. Hier is sprake van 24 *bātu* goud, dus *dua gāhe* of *dua namōhi gômô.* Men zegt : *latāba namōhi gômônia* of *latāba gāhe gômônia* „men stelt het aantal „trossen gouds" vast, dat betaald moet worden".

253. Duidelijk is deze strophe niet. Men zou kunnen lezen : *ifabu'a ja ba mbanua bô'ô* „'t andere of de andere dorpen (of : de andere dorpsbewoners) noodzaakten hem om weg te gaan". Dat bij een collectivum het enkelv. i.p.v. meervoud gebezigd wordt is reeds eerder opgemerkt : XVI, 31, XVIII, 218 (zie

ook het geciteerde spreekwoordliedje in aant. 182, waar sprake is van *barônia* i.p.v. *bārôra)*.

254. Hier wordt duidelijk uitgesproken, dat bedoelde jonge man van adel was, zie aant. 195.

XXVI

1. Da'ubôrôtai mānô-mānô,	Laat ik een verhaal beginnen,
Da'ubôrôtai ganunôw̃a.	Laat mij een sproke vertellen.
2. So nāma Laowô Dzamo- [bôrô,	Er was eens een voorvader, *Laowô Dzamobôrô* genaamd,
Nāma Laowô Bambôrôta.	Vader *Laowô Bambôrôta* gehe- [ten.
3. Idzô nduminia ba dambāli,	Zie, zijn echtgenote was,
Idzô nduminia tambālina :	Zie, zijn vrouw was :
4. Ina Mohôrô Godzumi	Moeder *Mohôrô Godzumi*,
Ina Mohôrô Dzotôra.	Moeder *Mohôrô Dzotôra*.
5. Hadôi dzalô'ô salô so,	Wat (hadden zij) eigenlijk niet,
Hadôi dzalô'ô salôna ?	Waaraan (hadden ze) eigenlijk [gebrek ?
6. Ba na'ò-na'ōtu mbalāki,	(Ze bezaten) honderden *bātu* goud,
Ba nahônô gana'a,	Duizenden ponden edel metaal,
7. Ebua mbanua ma ilagô'ô,	Een groot dorp had hij onder [zijn hoede,
Ebua mbanua niha sōja.	Hij had vele onderdanen.
8. So dzi'ilania bālô-bālô,	Hij had als dorpsoudsten,
So dzi'ilania bālô niha :	Beschikte over de kamponglei- [ders :
9. Bāwa Mbahò Tobai Lālā,	*Bāwa Mbahò Tobai Lāla*,
Hālu Tombāra-mbāra,	*Hālu Tombāra-mbāra*,
10. Harimao Sikabēra,	*Harimao Sikabēra*,
Si'ila Bowōa Dzalacha,	De dorpsoudste *Bowōa Dzalacha*,
Āsu Sabôu Simae Lāda.	*Āsu Sabôu Simae Lāda*.
11. So nasunia Sibôli Hao,	Hij had *Sibôli-Hao*-honden,
So nāsu Sibôli Hana,	*Sibôli-Hana*-honden,
12. Sojo simanè lacha,	Zo rood als *lacha*-stof,
Saitô simanè gaga,	Zo zwart als een raaf,
Safusi simae hambula.	Zo wit als katoen.
13. Sagēu Wabu'u Lasāra,	Een (heette er) *Wabu'u Lasāra*,
Dôli Tōu Sôchi Bāwa.	*Dôli Tōu Sôchi Bāwa* (heette de [andere).

14. Āma Laowô Dzamobôrô,	Vader *Laowô Dzamobôrô* nu,
Āma Laowô Bambôrôta	Vader *Laowô Bambôrôta*
15. Achachô ndoi lôna nene,	Was kinderloos,
Achachô ndoi lôna w̃a'a,	Had geen nazaat,
16. Watônu mānô-mānô,	Zoo luidt het verhaal,
Watônu mānô-mānô ja.	Zoo luidt de traditie.
17. Mowahuhuo mānô-mānô,	Ze waren met elkaar aan het [praten,
Mowahuhuo dzambu-dza- [mbua:	Met elkaar aan het spreken:
18. „Ndumigu ba dambāli,	„(Zeg), mijn echtgenote,
„Ndumigu tambālina,	„Mijne gade,
19. „Ahachô ndoi lôna nene,	„Wij zijn kinderloos,
„Ahachô ndoi lôna w̃a'a.	„We hebben geen nageslacht.
20. „Saechu wolōhe balāki,	„(Ons) goudbezit is waardeloos,
„Saechu wolōhe ana'a,	„(Onze) rijkdommen gaan ver- [loren,
21. „Mē lôna fanāli mboto,	„Omdat we geen plaatsvervanger [hebben,
„Mē lôna fanāli dôla!"	„Daar we geen opvolger heb- [ben!"
22. Mē chô Mohôrô Godzumi,	*Mohôrô Godzumi* had namelijk,
Mē chô Mohôrô dzotôra	*Mohôrô Dzotôra* bezat immers
23. Moi so nawātu girô-irô,	Allerlei soorten schatten,
Moi so nawātu gama-gama.	Verschillende goederen.
24. So mbaugu ba mbāgi [aeruma,	Ze bezat een gouden halssieraad,
So lābo sifao ba dzikonda,	Had een *lābo* van kralen voor- [zien,
25. So dziālu nifātô bôna,	Ze bezat gouden oorhangers met [gebogen haak,
So wonduru sitombāra- [mbāra,	Dwarshangende gouden *fonduru*.
26. So mbāto-bāto nisôla.	Over de oorlel heengeschoven [knijpers.
So gālania ba mbôlôcha,	Ze bezat over de pols geschoven [*kāla*,
27. So dzuchu simanè bāw̃a,	Had een maanvormige kam.
So dzanifi bāla-bāla.	Bezat een gouden *sanifi*, om het [haar glad te strijken,

28. So dôrôhô simae madāla
So dzaihôgô simae ndoi [gôna,
29. So woladzi rai sôma-sôma,
So dzimae bulu wanudza'a.

30. Iwā'ô Laowô Dzamobôrô,
Iwā'ô Laowô Bambôrôta.
31. „Damamôdzi bôrô wotōmo,
„Tabôdzi mbôrô lasāra.
32. „Hadôi guna na'ōtu [mbalāki,
„Hadôi guna na'ōtu [gana'a ?"
33. Ma labôdzi mbôrô wotōmo,
Ma labôdzi mbôrô lasāra
34. Nōmo sawāli ma'ôchô,
Nōmo sawāli ma' achà:
35. Ma'ôchô we'alu dawōlo,
Matona luo ba wôrôma.
36. Molaosi daro'o nete,
Molaosi daro'o nōra.
37. Mosôcha dalina wāfa,
Mobôhô dalina nōmo.
38. Mohandauli mbanôwa,

Een *dôrôhô* schitterend en rond [als de *madāla*-ster,
Bezat *saihôgô*, er uitziende als de [gedoornde ananas-bladeren,
Had een klem om de *rai sôma-* [*sôma* vast te zetten,
Ze had een sieraad, er uitziende [als de bladeren van de [*fanudza'a*.
Laowô Dzamobôrô sprak,
Laowô Bambôrôta zei:
„Laat ons hout voor een huis [gaan kappen,
„Wij willen hout voor een woning [gaan hakken.
„Wat hebben wij aan die honder- [den *bātu* gouds,
„Wat voor waarde hebben die [honderden ponden goud ?"
Ze gingen het bouwhout kappen,
Men ging het voor 't bouwen [benodigde hout hakken
Voor het huis waar men een dag [voor nodig had,
Voor de woning waar een dag [mee gemoeid ging:
Een dag was benodigd voor het [doorzoeken van de voorzaal,
Een halve dag voor de zijkamers.
Op de doorgang stonden dwerg- [herten-figuren,
Dwerghert-motieven bevonden [zich bij het uiteinde van de trap.
De hoeken van de wand waren [van everzwijnen-figuren voor- [zien,
Van herten-motieven de hoeken [van het huis.
Op de vingerkommen bevonden zich *handauli*-figuren,

Mo'otōw̃a handōma,	't Steunpunt van den dakven- [ster-stut was van garnalen-fi- [guren voorzien,
39. Mosigôlu wanuna,	Van 't miereneters-motief het [houthok,
Moboroë hēla-hēla.	Van waranen-figuren het rook- [rekje.
40. Moba'e sagôtô buātô,	Een rij hanebalken droeg het [apen-motief,
Moba'e sagôtô lāw̃a.	Een rij zolderbalken was voor- [zien van apen-figuren.
41. Moloka dalina mbumbu,	De hoek van de huisnok droeg het *loka*-motief.
Moloka mbumbu salāw̃a.	De hoge nok droeg het eekhoorn- [motief.
42. Ja'ia Mohôrô Godzumi,	Wat nu *Mohôrô Godzumi* betreft,
Ja'ia Mohôrô Dzotôra,	Wat nu *Mohôrô Dzotôra* aangaat,
43. Ibuchi ja moroi ba [mbutse'e,	Die verliet het zijkamertje,
Ibuchi ja moroi ba wôrôma,	Ze ging uit haar slaapkamer,
44. Ma ifae'ô ba girô-irô,	Versierde zich,
Ma ifae'ô ba gama-gama.	Kleedde zich aan.
45. Irugi dawōlo sāne,	Ze bereikte de ruime voorzaal,
Irugi dawōlo sebua.	Ze kwam in de grote voorkamer.
46. Ilau mogaele ba mbātô,	In danspasjes liep ze voort over [de grond,
Ilau mogaele ba wafa,	In een zwevende gang liep ze [over de vloer.
47. Ma i'āgô dālu de'ōli,	Midden op de bank bij het ven- [ster ging ze zitten,
Ma i'āgô dālu duhāsa.	Ze nam midden op de bank [plaats.
48. Ma ihāgi nāhe nāfo,	Op de schoot had ze een sirih- [tas,
Ma ihāgi mbōla-bōla.	Haar sirih-zakje droeg ze op [schoot.
49. Samudza luo dzima'ôchô,	Op zekere dag,
Samudza ha ma'ôchôta,	Op zekere keer,
50. Gasa wamachôlô baewāli,	Toen ze even naar buiten op het [dorpsplein keek,

Gasa mē ifachôlô ja,	Juist toen ze het hoofd wat op zij [wendde,
51. Ma aechu lôlô manadzi	Viel de uitgekauwde sirih-pruim,
Ma aechu lôlô lahina	Kwam de uitgekauwde pruim
52. Baewāwô nāhe nāfo,	Op de sirih-tasch, [terecht
Baewāwô mbōla-bōla.	Op het sirih-zakje.
53. Inana ma ibotōchi,	Ze was namelijk aan het kauwen,
Ma ibotōchi ma ināna.	Ze was aan het pruimen.
54. Ifuli ja ba mbutse'e,	Ze keerde terug naar haar kamer,
Ifuli ja ba wôrôma.	Ze ging weer naar haar slaap- [kamer.
55. Samudza luo dzima'ôchô,	Op zekere dag,
Samudza ha ma'ôchôta,	Op zekere keer,
56. Irugi dzisambua sicho,	Na een maand,
Irugi dzisambua bāw̄a :	De volgende maand, (zei ze :)
57. „Aô Laowô Dzamobôrô,	„Zeg, *Laowô Dzamobôrô,*
„Aô Laowô Bambôrôta,	„Zeg, *Laowô Bambôrôta,*
58. „Ma tegilo ndao, tēna mae ma'è,	„Het is anders met mij dan [vroeger,
„Ma tegilo, tēna mae fôna.	„Het is niet zo met mij als ge- [woonlijk.
59. „Gumanisô bōwō dzilimo,	„Ik verlang naar *silimo*-bloesem,
„Gumanisô bōwō dugāla.	„Ik heb trek in *tugāla*-bloemen.
60. „Abôbô-bôbôi chôgu mboto,	„Ik ben steeds maar bezweet,
„Abôbô-bôbôi chôgu dôla.	„Ik ben geregeld aan het transpi- [reren.
61. „Agasôndu ndao agawua,	„Ik heb het benauwd, loop zo [zwaar,
„Agawua chôgu dundu [waha".	„Mijn benen voelen zo zwaar [aan".
62. Iw̄ā'ô Laowô Dzamobôrô,	*Laowô Dzamobôrô* zei,
Iw̄ā'ô Laowô Bambôrôta :	*Laowô Bambôrôta* sprak :
63. „Aô ndumigu ba dambāli,	„Zeg, mijn echtgenote,
„Aô ndumigu tambalina,	„Zeg, mijne gade,
64. „Ha wa jamodarahì so,	„Hoe kan zo iets in eens ont- [staan,
„Ha wa jamodarahì na ?	„Hoe is dit zo onverwacht geko- [men ?
65. „Jatumbu danômô dzatò,	„Zal er (nog) een kleintje gebo- [ren worden,

„Jatumbu danômô niha,	„Een kind geboren worden,
66. „Ma adēha ae wondege [mbōha,	„Terwijl de uiterste kiezen al zijn [uitgevallen,
„Ma afônu ae dēlau	„Het hoofdhaar reeds geheel grijs
67. Itēma lī ifasulô, [huwa ?"	Zij antwoordde, [is ?"
Itēma lī ifa'ēma :	Zij hernam :
68. „Ta'ila gā'ô lachômi [fa'ebua mboto,	„Misschien brengt de ouderdom [eerst het geluk,
„Ta'ila gā'ô lachômi ba [wabihāsa".	„Wellicht brengt het bejaard-zijn [pas de zegen."
69. Manisô ja bōwō dzilimo,	Ze verlangde naar *silimo-bloesem*,
Manisô ja bōwō dugāla.	Ze kreeg trek in *tugāla*-bloemen.
70. Gasa wamānu-manunô,	Na korte tijd,
Gasa wamānô-manôsa,	Na enige tijd
71. Sambua ae alôlô ndôfi,	(Een jaar was voorbijgegaan,
Irugi ndôfi galahōa,	Een plantjaar was verstreken),
72. Bôla mē aechu ba mbātô,	Werd het kind geboren,
Bôla mē aechu ba wafa.	Kwam het kind ter wereld.
73. Itôrô mbanuania satò,	Hij (de vader) liet het (geboorte- [bericht) overal bekend maken,
Itôrô dziw̃āra-w̃āra.	Hij liet het iedereen melden.
74. Ofulo nahônô dzatò,	Duizenden (gasten) kwamen [bijeen,
Ofulo nahônô niha.	Grote scharen stroomden toe.
75. Iw̃ā'ô Laowô Dzamobôrô,	*Laowô Dzamobôrô* sprak,
Iw̃ā'ô Laowô Bambôrôta :	*Laowô Bambôrôta* zei :
76. „Guwaulô dôi maôndu- [maôndu,	„Ik wil het (kind) een naam [geven,
Goewaulô dôi amaônduta,	„Ik zal het een naam geven, om [het aan te kunnen spreken,
77. „Gumbē Silaowô Sakao [Dôdô,	„Ik zal hem noemen *Silaowô* [*Sakao Dôdô*,
„Gumbē Silaowô [Silumāna".	„Ik zal hem heten *Silaowô Silu-* [*māna*".
78. Iw̃ā'ô si'ila newāli,	De dorpsoudste zeiden,
Iw̃ā'ô si'ila wobanua,	De kampong-oudsten spraken,
79. Iw̃ā'ô Bāwa Mbahò Tobai [Lālā,	*Bāwa Mbahò Tobai Lāla* zei,
Iw̃ā'ô Hālu Tombārā [mbara.	*Hālu Tombāra-mbāra* sprak,

80. Iwā'ô Harimao Sikabēra,
Iwā'ô Si'ila Bowōa
[Dzalacha,
Iwā'ô Āsoe Sabôu Simae
81. „Aô ndaugô Laowô [Lāda :
[Dzamobôrô,
„Aô ndaugô Laowô
[Bambôrôta,
82. „Ja'ia wa'ono dziulu,
„Ja'ia hô ono dzalāwa,
83. „Bôi bē Silaowô Sakao
[Dodô,
„Bôi bē Silaowô Silumāna.
84. „Tabē Sawua Mbātu
[Maniamôlô,
„Tabē Sawua Mbātu
[Niorāja".
85. Samudza luo mahemōlu,
Samudza mahemōlu ta,
86. Iwā'ô Laowô Dzamobôrô,
Iwā'ô Laowô Bambôrôta :
87. „Tae mālu fahusi ho,
„Mi'ae mālu tālu mbanua!"
88. Moi aruru nahônô dzatò,
Moi aruru nahônô niha.
89. Samudza luo dzima'ôchô,
Samudza ha ma'ôchôta.
90. Moi lafae'ô ba girô-irô,
Moi lafae'ô ba gama-gama.
91. Gā'ô mē miwo mānu
[silatao,
Mē fakukurù dzilataona,
92. Watônu mānô-mānô,
Watônu mānô-mānô ja,
93. Idōro nāsunia Sibôli Hao,
Idōro nāsu Sibôli Hana.

Harimao Sikabēra zei,
De dorpsoudste *Bowōa Dzalacha*
[sprak,
Āsu Sabôu Simae Lāda zei :
„Zeg, *Laowô Dzamobôrô*,
„Zeg, *Laowô Bambôrôta*,
„Hij is toch een adellijk kind,
„Hij is een jonker,
„Noem hem dus niet *Laowô*
[*Sakao Dôdô*,
„Noem hem niet *Laowô Silu-*
[*mana*.
„Wij moeten hem *Sawua Mbātu*
[*Maniamôlô* noemen
„We zullen hem de naam *Sawua*
[*Mbātu Niorāja* geven."
Op zekere dag,
Op zekere keer
Zei *Laowô Dzamobôrô*,
Sprak *Laowô Bambôrôta* :
„Laat ons op jacht gaan, de hon-
[den ophitsend,
„Gaat mee op jacht in de open
Het volk kwam bijeen, [lucht !"
In scharen kwam men bij elkaar.
Op zekere dag,
Op zekere keer
Versierde ieder zich,
Kleedde ieder zich aan.
Toen, bij het hanengekraai,
Toen de hanen begonnen te
(Zoo luidt het verhaal, [kraaien
Zoo luidt de traditie),
Nam hij zijn *Sibôli-Hao*-honden
[mee,
Voerde hij de *Sibôli-Hāna*-hon-
[den mee.

94. Ma faohi nāsunia āsu [mbôhô,	Zijn hertenjachthonden begonnen [iets te achtervolgen,
Ma faohi nāsunia asu [dzôcha.	Zijn zwijnenjachthonden begon- [nen iets na te zetten.
95. Ja'ia dzōjo simanè lacha,	Wat nu zijn hond zo rood als [*lacha*-stof betreft,
Andè fôna ba wowānô- [wānô.	Die liep geheel vooraan.
96. Idzô wamarōhinia mē [mofānô,	Zie, die op hem volgde,
Idzô wamarōhi mē aefa,	Zie, die achter hem aan kwam,
97. Ja'ia dzaitô simanè gaga.	Dat was de als een raaf zo [zwarte.
Idzô dzitatālu wofānô,	Zie, de middelste bij het lopen,
98. Idzô dzitatālu mē aefa,	Zie, die in het midden voortholde,
Ja'ia dzafusi simae [hambula.	Dat was (de hond) zo wit als [katoen.
99. Ma iāgô gabôlô lāla,	Die zich rechts op de weg bevond,
Ja'ia nāsu Fabu'u Lasāra.	Dat was de hond *Fabu'u Lasāra* [genaamd.
100. Ma iāgô ma'efu lāw̃a [silāw̃a,	Die liep langs de helling,
Ja'ia Dôli Tōu Sôchi Bāwa.	Dat was *Dôli Tōu Sôchi Bāwa.*
101. Samudza luo dzima'ôchô,	Op zekere dag,
Samudza ha ma'ôchôta	Op zekere keer,
102. Mē la'ôtô dzanaere hili,	Toen men dwars door het geberg- [te toog,
Mē labegai dzagalāw̃a,	Toen men over de heuvels trok,
103. Faohi nasunia āsu mbôhô,	Begonnen zijn hertenjachthonden [iets te achttervolgen,
Faohi nasunia āsu dzôcha,	Gingen zijn zwijnenjachthonden [iets nazetten,
104. Gāne ba mbôrô guë silô [ndoto,	Ginds bij de geledingloze rotan,
Gāne ba mbôrô guë silô [huna.	Ginds bij de naakte rotan.
105. Ja'ia nāma Laowô Dzamo- [bôrô	Wat nu vader *Laowô Dzamobôrô* [betreft,
Ja'ia nāma Laowô Bambô- [rôta,	Vader *Laowô Bambôrôta,*

106. Ihālô delôgu itāba,	Hij trok zijn *telôgu*-mes en hakte,
Ibē mbāwa gāri fa'ēlena.	Hij hieuw met zijn schitterend [*gāri*-mes.
107. Ma itandôsā'ô wamôdzi,	Bij het slaan nu gebruikte hij als [onderlegger,
Ma itandôsā'ô wanuta	Bij het houwen bezigde hij als [onderlegger
108. Gā'ô ba mboto Dzamalao [Mili,	Het lichaam van *Samalao Mili*,
Gā'ô ba mboto Dzāw̃a Na- [gara.	Het lijf van *Sāw̃a Nagara*.
109. Ba humēde Dzamalao Mili,	*Samalao Mili* riep,
Ba humēde Dzāw̃a Nagara:	*Sāw̃a Nagara* schreeuwde :
110. „Hāna wa ôsāna gēu boto,	„Waarom kerf je mijn lichaam,
„Hāna wa ôsāna gēu tôla?"	„Waarom verwond je mij ?"
111. Iw̃ā'ô Laowô Dzamobôrô,	*Laowô Dzamobôrô* zei,
Iw̃ā'ô Laowô Bambôrôta :	*Laowô Bambôrôta* sprak :
112. „Uw̃ā'ô na ma boto gawôni,	„Ik had bij me zelf gedacht : 't [zal wel een *awôni*-boom zijn,
„Uw̃ā'ô na ma boto lae- [w̃aw̃a :	„Ik had zo overlegd : 't is een [*laew̃āw̃a*-boom". (De wereld- [slang zei :)
113. „Gumbē ndaugô badae bôrô [nifô,	„Ik zal je moeten verslinden,
„Gumbē ndaugô badae bôrô [mbōha,	„Ik moet je verorberen,
114. „Gumbē chôgu tāwô fana- [buso,	„Met jou moet ik mij vetmesten,
„Gumbē chôgu tāwô fana- [biha".	„Met jou moet ik mij voeden."
115. Iw̃ā'ô Laowô Dzamobôrô,	*Laowô Dzamobôrô* zei,
Iw̃ā'ō Laowô Bambôrôta :	*Laowô Bambôrôta* sprak :
116. „Gumbē mbātu mbalāki,	„Ik zal goud geven,
„Gumbē chôu mbātu [gana'a".	„Ik zal ponden edel metaal be- [talen".
117. Humēde Dzamalao Mili,	*Samalao Mili* zei,
Humēde Dzāw̃a Nagara :	*Sāw̃a Nagara* sprak :
118. „Tēna uwu dzo'āja mbalāki,	„Mijn voorgeslacht heeft nooit [gouden versierselen gedragen,

„Tēna uwu dzo'āja gana'a.	„Mijn geslacht houdt zich niet [op met gouden sieraden.
119. „Lôna chôgu nene dugilô,	„Een doorboorde oorlel heb ik
„Lôna chôgu nene dalina!".	„Ik heb geen doorboorde [niet, oorlellen!"
120. Iw̃ā'ô Laowô Dzamobôrô,	*Laowô Dzamobôrô* zei,
Iw̃ā'ô Laowô Bambôrôta:	*Laowô Bambôrôta* sprak :
121. „Gumbē wamalāli mboto,	„Ik zal een plaatsvervanger [geven,
„Gumbē wamalāli dôla.	„Ik zal iemand anders voor mij [in de plaats geven.
122. So nono moroi ba hunô,	„Ik heb een eigen kind,
„So nono moroi ba mbetu'a	„Ik heb een bloedeigen zoon
123. „Sawua Mbātu Maniamôlô,	*„Sawua Mbātu Maniamôlô,*
„Sawua Mbātu Niorāja."	*„Sawua Mbātu Niorāja".*
124. Ma idjadji dzisambua [ndôfi,	Hij beloofde : over een jaar,
Mendua alôlô galahōa.	Over twee oogstjaren.
125. Gasa wamanu-manunô,	't Duurde niet lang,
Gasa wamānô-mānôsa	't Duurde slechts korte tijd
126. Sawua Mbātu Maniamôlô,	Of *„Sawua Mbātu Maniamôlô,*
Sawua Mbātu Niorāja	*„Sawua Mbātu Niorāja".*
127. Ebua dôdô sumorogo,	Was voorspoedig opgegroeid,
Ebua dôdô humorocha,	Was gezond en wel opgevoed.
128. Ebua mē ebua dzumāri [mboto,	Hij was groot geworden,
Ebua mē dzumāw̃a dôla,	Was volwassen,
129. Ebua ahono fanarò,	Kon de wapenrusting dragen,
Ebua tofae gama-gama.	Kon gewapend gaan.
130. Āma Laowô Dzamobôrô,	Vader *Laowô Dzamobôrô,*
Āma Laowô Bambôrôta	Vader *Laowô Bambôrôta*
131. Ifanahae fanawuli,	Was naar huis teruggekeerd,
Ifanahae ifuli ja.	Was huiswaarts gegaan.
132. Iw̃ā'ô chô mbanuania satò,	Hij sprak tot het volk,
Iw̃ā'ô chô dziw̃āra-w̃āra:	Hij zei tegen zijn dorpsgenoten :
133. „Ma fasāla gēu boto,	„Ik heb een fout begaan,
„Ma fasāla gēu tôla.	„Ik heb mij vergist.
134. „Famôi mālu āsu mbôhô,	„Bij het op jacht gaan met de [hertenjachthonden,
Famôi mālu tālu mbanua	„Bij het jagen in de open lucht

135. „Ma usônda guë silô ndoto,	„Vond ik geledingloze rotan,
„Ma usônda guë silô huna.	„Vond ik naakte rotan.
136. „Ma utandôsā'ô wamôdzi,	„Bij het afslaan gebruikte ik een [onderlegger,
„Ma utandsôā'ô wanuta.	„Bij het afhakken bezigde ik een [onderlegger,
137. Ma usāna Dzamalao Mili,	„Ik heb *Samalao Mili* verwond,
„Ma usāna Dzāw̃a Nagara.	„Ik heb *Sāw̃a Nagara* bezeerd.
138. „Ubē chônia mbātu mba- [lāki,	„Ik bood hem goud aan,
„Ubē chônia mbātu gana'a.	„Ik wilde hem ponden edel [metaal geven,
139. „Tēna uwu dzo'aja mba- [lāki,	„Zijn voorgeslacht had zich ech- [ter nooit met gouden ver- [sierselen opgehouden,
„Tēna uwu dzo'aja gana'a.	„Zijn geslacht interesseert zich [niet voor sieraden.
140. „Lôna chônia nene dugilô,	„Hij heeft geen doorboorde [oorlel,
„Lôna chônia nene dalina.	„Een doorboorde oorlel houdt hij [er niet op na.
141. „Ma ubē famalali mboto,	„Ik heb hem als mijn plaatsver- [vanger aangeboden,
„Ma ubē famalali dôla:	„Voor mij in de plaats heb ik [hem aangeboden:
142. „Sawua Mbātu Maniamôlô,	*„Sawua Mbātu Maniamôlô,*
„Sawua Mbātu Niorāja:	*„Sawua Mbātu Niorāja".*
143. „Aô ndaugô si'ila newāli,	„Zeg gij dorpsoudsten,
„Aô ndaugô si'ila wobanua	„Zeg gij kampong-oudsten,
144. „Aô Bāwa Mbahò Tobai [Lāla,	*„Bāwa Mbahò Tobai Lāla,*
„Aô Hālu Tombāra-mbāra.	*„Hālu Tombāra-mbāra,*
145. „Aô Harimao Sikabēra,	*„Harimao Sikabēra,*
„Si'ila Bowōa Dzalacha,	„Dorpsoudste *Bōwoa Dzalacha,*
146. „Aô Āsu Sabôu Simae [Lāda,	„Zeg, *Āsu Sabôu Simae Lāda,*
‚Hadôi gimbē tambāli hô,	„Wat zou jullie er voor in de [plaats gegeven hebben,
„Hadôi gimbē famolāw̃a ?"	„Wat zoudt gij als tegenwicht [aangeboden hebben?"

147. Iwā'ô Bāwa Mbahò Tobai [Lāla:	*Bāwa Mbahò Tobai Lāla* zei :
„Jasò chôgu dambāli hô,	„Ik zou wel iets anders er voor [in de plaats gehad hebben.
„Jasò chôgu wamolāwa.	„Een tegenwicht zou ik wel [gehad hebben.
148. „Tabē ja ba hāsi bājo,	„Laat ons in de *bājo*-houten [doodkist doen,
„Tabē ja ba hāsi bāna,	„Laten wij in de *bāna*-houten [kist doen
149. „Nasuda āsu mbôhô,	„Onze hertenjachthond,
„Nasuda āsu dzôcha.	„Onze hond van de wilde [zwijnenjacht.
150. „Tabē ja ba mbāwa gôli,	„Laat ons hem bij de poort [zetten,
„Tabē ba mbātu salāwa".	„Laten wij hem bij de hoge muur [zetten".
151. Samudza luo dzima'ôchô,	Op zekere dag,
Samudza ha ma'ôchôta	Op zekere keer
152. (Ibē ae wanāli mboto,	(Hij had intussen een plaatsver- [vanger neergezet,
Ibē ae wanāli dôla)	Iets anders had hij voor hem in [de plaats gedeponeerd)
153. Faulo sise-ise	(Verscheen er) een dunne [*faulo*-slang,
Faulo si'ôna-ôna.	Een *faulo*-slangetje.
154. Iwā'ô Samalao Mili,	*Samalao Mili* had (tot deze *faulo*) [gezegd,
Iwā'ô Sāwa Nagara :	*Sāwa Nagara* had verteld :
155. „To'ila na āsu mbôhô,	„Een hertenjachthond is te [herkennen,
„To'ila na āsu dzôcha :	„Een zwijnenjachthond kan [herkend worden :
156. „Ma awoë-woë mbālô guli,	„'t Vel is namelijk enigszins [wrang,
„Ma awoë-woë mbālô dôla.	„'t Uitwendige van het lichaam [smaakt wat wrang.
157. „Ma afēto mobulu mbāla,	„'t Is bittter als de bladeren van [de papaja,
„Ma afēto mobulu harita.	„'t Is even bitter als de *harita*- [bladeren.

158. „Sambālô nono dziulu, „Een edelman (smaakt) anders,
„Sambālô nono dzalāw̃a, „Met een jonker is het anders [gesteld,

159. „Na tafelai mbālô guli, „Wanneer men zijn huid belikt,
„Na tafelai mbālô dôla : „Indien men het uitwendige van [zijn lichaam belikt :

160. „Famaedo mbua dzinānô [luo, „(De smaak is) als die van een [hemelse vrucht,
„Famaedo mbua gôlôbaha." „Als die van een akar-bahar- [vrucht."

161. Môi waulo sise-ise, De kleine *faulo*-slang verscheen,
Môi waulo si'ôna-ôna : 't *Faulo*-slangetje kwam (en zei:)

162. „Aô Laowô Dzamobôrô, „Zeg *Laowô Dzamobôrô*,
„Aô Laowô Bambôrôta, „Zeg *Laowô Bambôrôta*,

163. „Haewe wanāli mboto ? „Waar is de plaatsvervanger ?
„Haewe wanāli dôla !" „Geef mij je plaatsvervanger !"

164. Iw̃ā'ô Laowô Dzamobôrô, *Laowô Dzamobôrô* zei,
Iw̃ā'ô Laowô Bambôrôta : *Laowô Bambôrôta* sprak :

165. „Wa'arà ae ma lô'ô, „Die is er al lang niet meer,
„Wa'arà ae ma lôna. „Die bestaat reeds lang niet [meer.

166. „Ma māte mē achômô dzatò, „Die is gestorven tijdens een [epidemie,
„Ma māte mē achômô niha, „Tijdens een algemeen verbreide [ziekte is hij gestorven ;

167. „Ma māte ja ba wanocho, „Hij is gestorven aan [bloeddiarrhee,
„Ma māte ja ba mbetu'a". „Hij is aan een buikziekte [gestorven."

168. Iw̃ā'ô faulo sise-ise, De dunne *faulo*-slang zei,
Iw̃ā'ô faulo si'ôna-ôna : 't *Faulo*-slangetje sprak :

169. „To'ila nono dziulu, „'t Is te bemerken of het een [edelman is,
„To'ila nono dzalāw̃a. „Het zal blijken als het een [jonker is.

170. „Dagumôi wēlai mbālô guli, „Laat ik zijn huid gaan belikken,
„Dagumôi wēlai mbālô [dôla." „Laat mij het uitwendige van zijn [lichaam gaan likken."

171. Môi waulo sise-ise, De dunne *faulo*-slang ging heen,
Môi waulo si'ôna-ôna Het *faulo*-slangetje vertrok

200. Itôrô ae nōgu tôtôlô,	Hij ging door de keel heen,
Itôrô ae nōgu aeruma.	Hij verdween door de hals.
201. Jadua gēu jasumindo [dzatò,	Twee personen hadden er in kun- [nen staan,
Jadua gēu jasumindo niha.	Twee mannen hadden er zich in [kunnen oprichten.
202. Gā'ô mē ihāni ae gēu boto,	Daarop, toen (het monster) zich [in het water wierp,
Gā'ô mē ihāni ae gēu tôla,	Daarna, toen het ging zwemmen,
203. Itôrô ae dzo'ōtu,	Ging het over de kokende zee,
Itôrô ae dzilimba-limba.	Over de kabbelende oceaan.
204. Idōro ae ba ruô-ruô,	Het (beest) nam hem mee naar [de peilloze diepte,
Idōro ae ba gawuwucha.	Het droeg hem naar de afgrond.
205. Ja'ia Dzawua Mbātu [Maniamôlô,	Wat nu *Sawua Mbātu Maniamôlô* [betreft,
Ja'ia Dzawua Mbātu [Niorāja,	Wat nu *Sawua Mbātu Niorāja* [aangaat,
206. Ma idāba-dāba helunô,	Die sneed de buik in stukken,
Ma idāba-dāba mbetu'a.	Hij sneed de ingewanden kapot.
207. Hai me ma itāba hië dôdô,	Hoe was 't, toen hij de hartspier [doorsneed,
Mē itāba gāte saga'a ?	Toen hij een kwabbe lever stuk- [sneed ?
208. Ma māte Dzamalao Mili,	Toen stierf *Samalao Mili,*
Ma māte Dzāw̃a Nagara.	*Sāw̃a Nagara* kwam om het [leven.
209. Ma telulu ja ba nibôdzi [ndundu,	Het (monster) spoelde aan op de [kust,
Ma telulu ja ba gāwu [sobôra.	Werd voortgestuwd tot op het [blanke strand.
210. Ma so Dzawua Mbātu Ma- [niamôlô,	Toen kwam opeens *Sawua Mbātu Maniamôlô* te voorschijn,
Ma so Dzawua Mbātu Nio- [rāja.	Verscheen *Sawua Mbātu Niorāja.*
211. Ma iāgô lāli gôlô-ôlô.	Hij ging in een wortelnis van den [akar bahar zitten,
Ma iāgô lāli gôlôbaha.	Hij nam plaats in het wortelhol [van den akar bahar.
212. So waulo matua sifabôbô,	Nu lag daar ineengekronkeld een [mannetjes-*faulo*-slang,

So haria siāgô nai lāla :

213. „Aô Sawua Mbātu Mania- [môlô,
„Aô Sawua Mbātu Niorāja,
214. „Haewe daniu mē ôrugi gô,
„Haewe daniu mē ôrugi [ga ?"
215. „Ma itôlô ndaoto Samalao [Mili,
„Ma itôlô ndaoto Sāw̃a [Nagara.
216. „Ja'ò niha sakao sitoseche,
„Ja'ò niha sakao sitosāsa".
217. Idzô mē samudza luo dzi- [ma'ôchô,
Idzô mē samudza ha [ma'ôchôta,
218. So mbôgi sanino-nino,
So mbôgi sondāsa-ndāsa :
219. „Aô Sawua Mbātu Mania- [môlô,
„Aô Sawua Mbātu Niorāja,
220. „Hai daniu mē ô'ili so,
„Hai daniu mē ôrugi ga ?"
221. „Ja'ò niha sakao sitoseche,
„Ja'ò niha sakao sitosāsa !
222. „Aô bôgi sanino-nino,
„Aô bôgi sondāsa-ndāsa,
223. „Ae fa'ôtô tālu lôu āsi,
„Gumbē luo gumbē gadji,
224. „Ae fa'ôtô tālu lôu lāta,

Een *haria*-slang, die naast de weg [huisde. (Deze zei :)
„Zeg *Sawua Mbātu Maniamôlô,*
„Zeg *Sawua Mbātu Niorāja,*
„Wat is het doel van je komst [hierheen,
„Met welk voornemen ben je [naar hier gekomen ?" (*Sawua* [antwoordde :)
„*Samalao Mili* had mij ingeslikt,
„*Sāw̃a Nagara* had mij ingeslikt, [kind,
„Ik ben een armzalig mensen-
„Ik ben een mens in kommervolle [omstandigheden."
Zie, op zekeren dag,
Zie, op een keer
Verscheen er een magere vlie- [gende hond,
Een vliegende hond zo mager als [een lat (en zei :)
„Zeg, *Sawua Mbātu Maniamôlô,*
„Zeg, *Sawua Mbātu Niorāja,*
„Waarom ben je hierheen geko- [men,
„Waarom ben je hier naar toe ge- [komen ?" (Hij antwoordde :)
„Ik ben een ellendig mensenkind,
„Ik ben er akelig aan toe !
„Zeg, magere vliegende hond,
„Zeg, vliegende hond zo mager [als een lat,
„Ga heen, breng me over zee,
„Ik zal je belonen,
„Ga me over zee brengen,

„Gumbē luo gumbē nāja. „Ik zal je belonen, iets moois [geven.
225. „Gumbē chôu na'ōtu [mbalāki, „Ik zal je honderden grammen [gouds geven,
„Gumbē chôu mbātu [gana'a !" „Ik zal je vele *bātu* gouds schen- [ken !" (De vliegende hond zei :)
226. „Aô Sawua Mbātu Mania- [môlô, „Zeg, *Sawua Mbātu Maniamôlô,*
„Aô Sawua Mbātu Niorāja, „Zeg, *Sawua Mbātu Niorāja,*
227. „Tēna wa uwu dzo'āja [mbalāki, „Mijn voorgeslacht heeft nooit [gouden sieraden gedragen,
„Tēna wa uwu dzo'āja [gana'a. „Mijn geslacht houdt zich niet [met gouden versierselen op.
228. „Mēa mae anôwô wa'asolo, „Was ik zo dik en breed als de [*anôwô*-vogel,
„Mēa mae anôwô wa'ebua „Zo groot als de *anôwô*-vogel,
229. „Gumbē ndaugô bārô ga- [logo, „Dan zou ik je onder mijn oksels [nemen,
„Gumbē ndaugô bārô hara- [kina." „Onder mijn krop zou ik je dra- [gen."
230. Da'uhôtôi famanu-ma- [nunô, Laat ik het kort vertellen,
Da'uhôtôi famānô-mānôsa : Laat ik het kortelijks weergeven:
231. So gogowāja sikaka, Er verscheen een schaterende [neushoornvogel,
Simiwo na kumata-kata : Die kraait bij het schetteren. [(Deze zei :)
232. „Aô Sawua Mbātu Mania- [môlô, „Zeg *Sawua Mbātu Maniamôlô,*
„Aô Sawua Mbātu Niorāja, „Zeg, *Sawua Mbātu Niorāja,*
233. „Hai daniu mē ôrugi gô, „Wat is het doel van je komst [hierheen,
„Hai daniu mē ôrugi ga ?" „Wat kom je hier doen ?" (Hij [antwoordde :)
234. „Ba niha sakao ndao sito- [seche, „Ik ben een rampzalig mens,
„Ba niha sakao ndao sito- [sàsa, „Ellendig ben ik er aan toe,
235. „Aô gogowāja sikaka, „Zeg schaterende neushoorn- [vogel,

„Ae fa'ôtô ndao tālu lôu [āsi,
„Ae fa'ôtô ndao tālu lôu [lāta,
236. „Gumbē chôu na'ōtu mba- [lāki,
„Gumbē chôu mbātu [gana'a."
237. „Tēna uwu dzo'āja mbalāki,
„Tēna uwu dzo'āja gana'a.

238. „Tobai ndao sama'ôtô satò,
„Tobai ndao sama'ôtô [niha."
239. Samudza luo dzima'ôchô,
Samudza ha ma'ôchôta,
240. So mōjō achi ganôwô,
So mōjō ka'a dzumbira :

241. „Aô Sawua Mbātu Mania- [môlô,
„Aô Sawua Mbātu Niorāja,
242. „Hai daniu mē ôrugi gô,
„Hai daniu mē ôhālô ga ?"
243. Iw̃ā'ô Sawua Mbātu Mania- [môlô,
Iw̃ā'ô Sawua Mbātu Nio- [rāja :
244. „Ja'ò niha sakao sitoseche,
„Ja'ò niha sakao sitosāsa".
245. Samudza luo ha ma'ôchô,
Samudza ha ma'ôchôta,
246. So ge'e si'ila satò,

„Ga mij over de zee heenzetten,
„Ga mij over de zee heendragen,
„Ik zal je honderden *bātu* gouds [geven,
„Ik zal je ponden gouds schen- [ken." (De vogel antwoordde :)
„Mijn voorgeslacht heeft nooit [gouden sieraden gedragen,
„Mijn geslacht heeft zich nooit [met gouden versierselen op- [gehouden.
„'t Is mij onmogelijk mensen [over te zetten,
„Ik ben niet in staat mensen naar [den overkant te brengen."
Op zekere dag,
Op zekere keer,
Kwam de *mōjō*, de jongere broer [van den *anôwô*, opdagen,
Verscheen de *mōjō*, de oudere [broer van den *sumbira*.
[(Deze zei :
„Zeg, *Sawua Mbātu Maniamôlô*,
„Zeg, *Sawua Mbātu Niorāja*,
„Wat is het doel van je komst,
„Wat kom je hier doen?"
Sawua Mbātu Maniamôlô zei,

Sawua Mbātu Niorāja sprak :

„Ik ben een rampzalig mens,
„Ik ben er ellendig aan toe."
Op zekere dag,
Op zekere keer
Verscheen er een papegaai, met [mensen vertrouwd,

Dzanāhô silô idzira :	Een die bevroedde hetgeen hij [niet gezien had, (en zei) :
247. „Aô Sawua Mbātu [Maniamôlô,	„Zeg *Sawua Mbātu Maniamôlô,*
„Aô Sawua Mbātu [Niorāja,	„Zeg *Sawua Mbātu Niorāja,*
248. „Idzô wa mbuāja sasolo,	„Ziedaar, een dikke krokodil,
„Idzô maduwu mbāwa [luaha".	„Zie ginds, de heer der [riviermonding."
249. Iw̃ā'ô Sawua Mbātu [Maniamôlô,	*Sawua Mbātu Maniamôlô* zei,
Iw̃ā'ô Sawua Mbātu [Niorāja :	*Sawua Mbātu Niorāja* sprak :
250. „Aô ndaugò buaja sasolo,	„Zeg, dikke krokodil,
„Aô maduwu mbāwa [luaha,	„Zeg, heer der riviermonding,
251. „Siāgô tōu ba dzanamô,	„Die in de diepte huist,
„Siāgô tōu ba dzawacha,	„Die in de afgrond woont,
252. „Ae fa'ôtô ndaoto ba jāsi,	„Ga mij over de zee brengen,
„Ae fa'ôtô ndaoto ba lāta,	„Voer mij over de oceaan heen,
253. „Gāne ba dānô dzaduono,	„Ginds naar het land mijner [ouders,
„Gāne ba dānô dzanew̃āra".	„Ginds naar mijn vaderland."
254. Ba itēma buāja sasolo,	De dikke krokodil zei,
Iw̃ā'ô maduwu mbāwa [luaha :	De heer der riviermonding [sprak :
255. „Aô Sawua Mbātu [Maniamôlô,	„Zeg *Sawua Mbātu Maniamôlô,*
„Aô Sawua Mbātu Nioraja,	„Zeg *Sawua Mbātu Niorāja,*
256. „Lôna u'ila dānô dzaduono,	„Ik weet niet waar je geboorte- [land is,
„Lôna u'ila nahia [dzanew̃āra.	„Ik ken je vaderland niet.
257. „Guwa'ôtô ndaugô ba jāsi,	„Ik zal je (echter) over de zee [brengen,
„Guwa'ôtô ndaugô ba lata.	„Ik zal je overzetten naar de [overkant.
258. „Āgô chôgu ba dôla mbāgi,	„Ga maar op mijn nek zitten,
„Tataro chôgu lāw̃a māta!"	„Zet je boven mijn ogen neer!"

259. Môi Dzawua Mbātu [Maniamôlô,
Môi Dzawua Mbātu [Niorāja.

Sawua Mbātu Maniamôlô ging [heen,
Sawua Mbātu Niorāja vertrok.

260. Ma arôu ma awachô- [wachô,
Ma arôu olina-lina.

Ze waren (al gauw) heel ver [weg,
Een grote afstand hadden ze af- [gelegd.

261. Gā'ô so dānô mbôrô [dzaduono,
Gā'ô so dānô mbôrô [dzanewāra.

Ginds was het geboorteland,
Daar ginds was het vaderland.

262. Idzô walalāwa ehò bôwô,
Idzô walalāwa ehò sebua,

Zie, het grensteken: de *ehò-* [boom,
Zie, 't herkenningsteken: de [grote *ehò*

263. Gāne ba mbanua salô [môi dzatò,
Gāne ba mbanua salô môi niha.

Ginds bij het verlaten dorp,
Ginds bij de kampong door men- [sen verlaten,

264. Gāne ba mbanua Ndaono [Lāse,
Ba gabēra so Ndaono Huna.

Ginds bij het land der *Iraono* [*Lāse,*
Links er van woonden de *Iraono* [*Huna.*

265. Samudza luo dzima'ôchô,
Samudza ha ma'ôchôta

Op zekere dag,
Op zekere keer

266. Mē iāgô ba dôla hulu,
Mē iāgô lāwa mbu mbaosa.

(Toen op de rug zat,
Toen zich boven de wenkbrau- [wen bevond

267. Sawua Mbātu Maniamôlô
Sawua Mbātu Niorāja

Sawua Mbātu Maniamôlô,
Sawua Mbātu Niorāja.

268. Ma idōro tohawia nôsi,
Ma idōro tohawia dôla

Werd hij (door de krokodil) ge- [bracht en neergesmeten,
Gebracht en neergeworpen

269. Ba dānô Ndāwa Djao [Ndāwa Mbugi,
Ba dānô Ndāwa Mbāta.

In het land der Javanen en Boe- [ginezen,
In de Bataklanden.

270. Ma anino ondāsa-ndāsa,
Ma orāfa ba wa lô māna,

Hij was zo mager als een lat,
Uitgemergeld van de honger,

271. Ma tegulu-gulu ba gāwu,
Ba gāwu so'ene mbôra.

Hij rolde neer op het strand,
Op het korrelige zand.

272. Kindi-kindifô ae mbāwa,	Vol insecten zat zijn mond,
Ma afônu bu ba mbu [mbaosa.	Zijn haren hingen verward over [zijn voorhoofd.
273. Noso ha dzalô tegilo,	Slechts 't leven had hij er van [af gebracht,
Lôna ha lumā'ô noso hāgo [mbāwa.	't Enige was, dat hij nog ademde.
274. Samudza luo ha ma'ôchô,	Op zekere dag,
Samudza ha ma'ôchôta	Op zekere keer
275. So Ndāwa Djao, Ndāwa [Mbugi,	Verschenen er Javanen en Boegi- [nezen,
So Ndāwa Djao, Ndāwa [Mbāta.	Kwamen er Javanen en Bataks [te voorschijn.
276. Lafaoso ja ladōro baewāli,	Men tilde hem op droeg hem [naar het dorpsplein,
Lafaoso ja ladōro ba [mbanua.	Ze hieven hem op, droegen hem [naar de kampong.
277. Ndawôfôlô ja mae bōlo [mbāwi,	Men wilde hem in stukken snij- [den als (op) een slachtplank [voor varkens,
Ndawôfôlô ja mae sôcha.	Ze wilden hem slachten als een [everzwijn.
278. So wofò atôri balāki,	Daar verscheen de *atôri-balāki-* [vogel,
So wofò atôri ana'a :	Daar kwam de *atôri-ana'a*-vogel [te voorschijn (en zei :)
279. „Aô Ndāwa Djao, Ndāwa [Mbugi,	„Zeg Javanen en Boeginezen,
„Aô Ndāwa Djao, Ndāwa [Mbāta	„Zeg Javanen en Bataks
280. „Na atugu dôdômì dzito- [seche,	„Hebt ge geen medelijden met [een zieke,
„Na atugu dôdômì dzito- [sāsā ?	„Geen deernis met een ellendige?
281. „Ha wa giwôfôlô mae bāwi,	„Waarom wilt ge hem slachten [als een varken,
„Ha wa giwôfôlô mae [sôcha ?"	„Waarom wilt ge hem uitsnijden [als een everzwijn ?"
282. Ja'ia wofò atôri balāki,	De *atôri-balāki*-vogel nu,
Ja'ia wofò atôri ana'a,	De *atôri-ana'a*-vogel

283. Ja'ia dzoanano defā'ô,
Samba si'u mbawania kaba

(Met zijn ijzersterk neusbeen,
Met zijn snavel van één *si'u* lang
[gelijk ijzerdraad)

284. Moi dumodōu nono hôrô,
Moi dumodōu nono māta

Ging de pupillen uit de ogen
[pikken,
Ging de oogappels wegpikken

285. Gāne chô Ndāwa Djao
[Ndāwa Mbugi,
Gāne chô Ndāwa Djao,
[Ndāwa Mbāta.

Der gindse Javanen en Boegi-
[nezen,
Der Javanen en Bataks ginds op
[die plaats.

286. Moi olôwô māte gēu dzatò,
Moi olôwô mātē gēu niha.

Allen stierven kort na elkaar,
Ze kwamen een voor een om
[het leven.

287. Ja'ia Dzawua Mbātu Mania-
[môlô,
Ja'ia Dzawua Mbātu Nio-
[rāja,

Wat nu *Sawua Mbātu Maniamôlô*
[betreft,
Wat nu *Sawua Mbātu Niorāja*
[aangaat,

288. Maoso ja mē mowānô-wānô,
Ianana-nanai mē aefa ja.

Die richtte zich op en sukkelde
[weg,
Hij verwijderde zich al voort-
[kruipend.

289. Ma iāgô nibôdzi ndundu,
Ma iāgô ba dzina luaha.

Hij bleef op 't hoge deel van het
[strand zitten,
Vlak bij de riviermonding.

290. Ilābu tēu ra'ô-ra'ô,
Ilābu tēu samiha-miha.

Het begon vreselijk te regenen,
Er kwam een verschrikkelijk
[noodweer opzetten.

291. Mōlô dzibalai ndāso,
Mōlô dzibalai nāfa.

De bandjir zette het dal onder
[water,
De rivierbedding kwam vol
[water te staan.

292. Ma ibôrô ja mōlô,
Ma ibôrô ja nāfa.

De bandjir nam hem mee,
De stroming sleurde hem mee.

293. Ma ombuju na mbe'e-mbe'e,
Ma olaeha na dôla-dôla

Zwak was, krachteloos,
Slap, zonder weerstand

294. Dzawua Mbātu Maniamôlô,
Dzawua Mbātu Niorāja.

Sawua Mbātu Maniamôlô,
Sawua Mbātu Niorāja,

295. Ma ahāni ba jāsi,
Ma ahāni ba lāta.

Hij dreef af naar zee,
Hij dreef de oceaan in.

296. Sara wāw̄a ja ba dzonāmô,

Een maand was hij bij de afgrond,

Sara wāw̄a ja ba dzawacha.	Een maand lang bij de diepte.
297. Ja'ia Dzawua Mbātu [Maniamôlô,	Wat nu *Sawua Mbātu Maniamôlô* [betreft,
Ja'ia Dzawua Mbātu [Niorāja,	*Sawua Mbātu Niorāja,*
298. Moi molemba gafa ba [mboto,	Die zat onder de paalworm,
Moi ae lôlôutô dzichāla.	Zijn gezicht was al vol mos.
299. Ja'ia Dzawua Mbātu [Maniamôlô,	*Sawua Mbātu Maniamôlô* nu,
Ja'ia Dzawua Mbātu [Niorāja	*Sawua Mbātu Niorāja*
300. Ma ahāni gēu boto,	Dreef af,
Ma ahāni gēu tôla	Dreef weg
301. Gāne ba mbanua Ndaono [Lāse,	Ginds naar het land der *Iraono* [*Làse,*
Gāne ba mbanua Ndaono [Huna.	Ginds naar de dorpen der *Iraono Huna.*
302. Ma toseche ja ba gāwu,	Half dood lag hij daar op 't
Ba gāwu so'ēne mbôra.	Op het korrelige zand. [strand,
303. Aruru ae Ndaono Lāse,	De *Iraono Lāse* kwamen bij [massa's naar beneden,
Aruru ae Ndaono Huna :	De *Iraono Huna* kwamen in scha- [ren opdagen (en schreeuw- [den):
304. „Jāne dzahāni ba gāwu,	„Daar is iemand aangespoeld [op 't strand,
„Ba gāwu so'ēne mbôra!"	„Op het korrelige zand !"
305. Ba ndahumando ja toho,	Ze wilden hem met een speer [steken,
Ba ndahumalui fatebusa.	Men wilde hem met een lans [doorboren.
306. So niha sanenà-nenānô,	Nu was er een nadenkend man,
So niha sanōfà-nofāja,	Er was een verstandig persoon,
307. Niha sawôlô roka,	Iemand, die geweldig kon
Niha senau bēga-bēga.	Een hoogspringer. [springen,
308. Moi iōhe dalina dzi'u,	Hij greep de beide ellebogen [(van *Sawua*),
Moi iōhe mbāgi mbôlôcha :	Hij vatte hem bij de polsen [(en zei :)

309. „Ha wa gihumando chônia [gēu boto,	„Waarom wilt ge hem doorsteken,
„Ha wa gihumando chônia [gēu tôla ?	„Waarom wilt ge hem speren ?
310. „Ma to'ila ba mboto,	„Het is duidelijk aan hem te zien,
„Ma tosai ba dzichāla,	„Het staat op zijn gezicht te lezen,
311. „Andè Dzawua Mbātu [Maniamôlô,	„Dat hij *Sawua Bātu Maniamôlô* [is.
„Andè Dzawua Mbātu [Niorāja,	„Dat hij *Sawua Bātu Niorāja* is,
312. „Ono Dzilaowô Mēmobôrô,	„De zoon van *Laowô Memobôrô,*
„Ono Dzilaowô Bambôrôta.	„'t Kind van *Laowô Bambôrôta.*
313. „Gā'ô so baitambāli dānô,	„Ginds woont hij aan de andere [zijde,
„Gā'ô baitambāli mbanua.	„Ginds woont hij aan de over - [kant.
314. „Idzô walalawāda ehò bôwô,	„Zie, 't herkenningsteken is een [*ehò*-boom,
„Idzô gōla mbanua ehò [sebua."	„Zie, een machtige *ehò*-boom [vormt het grensteken."
315. Ma ladōro baomo ba duho,	Ze brachten naar huis,
Ladōro ja baomo ba laedāwa	Men droeg in de woning
316. Dzawua Mbātu Maniamôlô,	*Sawua Mbātu Maniamôlô,*
Dzawua Mbātu Nioraja.	*Sawua Mbātu Niorāja.*
317. Mē irugi lugu ba nōmō,	Toen hij de woning bereikte,
Me irugi lugu ba nahia,	Toen hij in huis aankwam.
318. Lahēde gēre Garāmô,	Riep men een *Arāmô*-priester,
So gēre Ndaono Huna.	Verscheen er een priester der [*Iraono Huna.*
319. Iwā'ô siulu wohalo,	't Dorpshoofd zei,
Iwa'ô siulu wobanua :	Het kamponghoofd sprak :
320. „Mē lalau mē sinôrô,	„Op je tocht (naar huis),
„Ja'ugô ēre Garāmô,	„Jij, *Arāmô*-priester,
321. „Ae ndaugô oturāgô,	„Ga even aan om te zeggen,
„Ae ndaugô bē mānô-mānô	„Ga even vertellen
322. „Chô Laowô Dzamobôrô,	„Aan *Laowô Dzamobôrô,*
„Chô Laowô Bambôrôta,	„Aan *Laowô Bambôrôta,*
323. „So niha sahāni ba jāsi,	„Dat er een persoon uit zee is [aangespoeld,
„So niha sahāni ba lāta.	„Dat er iemand uit zee is [aangespoeld.

324.	„Moi ae molemba gafa ba [mboto,	„Zijn lichaam zit al geheel onder [de paalworm,
	„Moi ae lôlôutô dzichāla."	„Zijn gehele gezicht zit vol mos."
325.	Mofānô gēre Garāmô,	De *Arāmô*-priester ging heen,
	Lumā'ô gēre Ndaono Huna.	De *Iraono-Huna*-priester vertrok,
326.	Irugi isawai nōmō,	Toen hij ter plaatse aankwam, [ging hij in huis,
	Irugi isawai nahia	Aangekomen betrad hij de
327.	Chô Laowô Dzamobôrô,	Van *Laowô Dzamobôrô*, [woning
	Chô Laowô Bambôrôta.	Van *Laowô Bambôrôta.*
328.	Mē tegulu-gulu ba mbātô,	Toen hij het huis was [binnengestrompeld,
	Mē tegulu-gulu ba wafa,	Toen hij de woning [binnengesukkeld was,
329.	Gā'ô ba mbālô deoli,	(Ging hij zitten) ginds op het [uiteinde van de rustbank,
	Gā'ô ba mbālô duhasa,	Ginds op het einde van de bank
330.	Tōu dzaita wāha mbôhô,	Onder den haak, van een [hertengewei gemaakt,
	Tōu dzaita ifô dzôcha,	Onder den haak, gemaakt van een [zwijnetand,
331.	Tōu mbajagu sinundo,	Onder de offerbeeldjes,
	Tōu hadzi nuwu nāma.	Onder de voorouderbeeldjes.
332.	Ilau mege-egè,	Hij begon te schreien,
	Ilau onāla-nāla.	Hij ving aan te wenen.
333.	Iwā'ô ēre Garāmô,	De *Arāmô*-priester zei,
	Iwā'ô ēre Ndaono Huna :	De *Iraono-Huna*-priester sprak :
334.	„Aô Laowô Dzamobôrô,	„Zeg *Laowô Dzamobôrô*,
	„Aô Laowô Bambôrôta,	„Zeg *Laowô Bambôrôta*,
335.	„So dzahāni ba jāsi,	„Er is iemand, die aangespoeld is,
	„So dzahāni ba lata	„Er is een persoon aangespoeld
336.	„Ba mbanua Ndaono Lāse,	„In het land der *Iraono Lāse*,
	„Ba mbanua Ndaono Huna,	„In het dorp der *Iraono Huna*,
337.	„Idzô dôinia maôndu- [maôndu,	„Zie hij heet,
	„Idzô dôinia amaônduta	„Zie zijn naam is
338.	„Sawua Mbātu Maniamôlô,	„*Sawua Mbātu Maniamôlô*,
	„Sawua Mbātu Niorāja."	„*Sawua Mbātu Niorāja.*"
339.	Maoso ja tumatāro,	Hij *(Laowô)* ging recht overeind [zitten,

	Maoso ja faselosa :	Met de benen kruiselings over [elkaar geslagen (en zei :)
340.	„Ndaugô ēre Garāmô,	„Gij *Arāmô*-priester,
	„Aô ēre Ndaono Huna,	„Zeg, *Irāono-Huna*-priester,
341.	„Tē ma fôtsiu bude-bude,	„Is het wellicht een leugen, een [grapje,
	„Tē ma fôtsiu famalāla ?	„Is het misschien aanstellerij [van je ?
342.	„Wa'arà ma mofānô,	„Hoe lang geleden al is hij heen [gegaan
	„Wa'arà ae ma aefa !	„Hoe lang is het al geleden, dat [hij gestorven is !
343.	„Ma latôlô gēu boto,	„Al lang heeft hem verslonden,
	„Ma latôlô gēu tôla	„Al lang heeft hem ingeslikt
344.	„Amāda Samalao Mili,	„Onze vader *Samalao Mili*,
	„Amāda Sāw̃a Nagara !"	„Onze vader *Sāw̃a Nagara* !"
345.	Iw̃ā'ô Laowô Dzamobôrô,	*Laowô Dzamobôrô* zei,
	Iw̃ā'ô Laowô Bambôrôta :	*Laowô Bambôrôta* sprak :
346.	„Tē ma fôtsiu bude-bude,	„Misschien steek je den draak [met mij,
	„Tē ma fôtsiu famalāla !	„Wellicht fantaseer je maar wat !
347.	„Goewatēne dzi'ila,	„Ik zal dorpsoudsten zenden,
	„Jamôi mbālô-bālô niha.	„Volksleiders zullen op [onderzoek uitgaan.
348.	„Tātu chôgu dzichāla [mbāwa,	„Zijn gelaat staat mij nog helder [voor ogen,
	„Botonia fo'ēu tôla !"	„En eveneens zijn gehele [verschijning !"
349.	Itēma lī ifasulô,	(Zo) antwoordde hij,
	Itēma lī ifa'ēma.	(Zo) was zijn bescheid.
350.	Ma ifatēne dzinene,	Hij zond gezanten,
	Ma ifatēne dzi'ila.	Stuurde dorpsoudsten.
351.	Iw̃ā'ô chô mbālô-bālô niha :	Hij vertelde het de volksleiders :
	Bāwa Mbahò Tobai Lāla,	*Bāwa Mbahò Tobai Lāla*,
352.	Hālu Tombara-mbāra	*Hālu Tombāra-mbāra*,
	Harimao Sikabēra,	*Harimao Sikabēra*,
353.	Si'ila Bowoa Dzalacha,	*Si'ila Bowōa Dzalacha*,
	Āsu Sabôu Simae Lāda.	*Āsu Sabôu Simae Lāda*.
354.	Ladōro mbanuāra satò,	Zij namen hun landgenoten mee,
	Ladōro dziw̃āra-w̃āra	Zij namen het volk mee.

355.	So nasunia Sibôli Hao,	Hij had *Sibôli-Hao*-honden,
	Nāsu Sibôli Hana,	*Sibôli-Hana*-honden,
356.	Sōjō simanè lacha,	Rood als *lacha*-stof,
	Saitô simae gaga,	Zwart als een raaf,
357.	Safusi simae hambula.	Wit als katoen.
	Sagēu Wabu'u Lasāra,	Een (heette er) *Wabu'u Lasāra*,
	Dôli Tōu Sôchi Bāwa,	*Dôli Tōu Sôchi Bāwa* (heette de
358.	Larugi tohawia nôsi,	Zij kwamen aan, [andere).
	Larugi tohawia dôla	Zij arriveerden
359.	Ba mbanua Ndaono Lāse,	In het land der *Iraono Lāse*,
	Ba mbanua Ndaono Huna.	In de kampong der *Iraono Huna*.
360.	Lasāw̃a nulu deoli,	Zij gingen op de rustbank af,
	Lasāw̃a nulu duhāsa.	Zij gingen naar de bank bij het
361.	Ma tolelēa môrô-môrô,	In zwijm lag, [venster toe.
	Ma tolelēa ma aso'a	Buiten kennis was
362.	Dzawua Mbātu Maniamôlô,	*Sawua Mbātu Maniamôlô*,
	Dzawua Mbātu Niorāja.	*Sawua Mbātu Niorāja*.
363.	Ma lasachēï ma ladōro,	Ze droegen hem op de armen,
	Ma lasachēï ladōro ja.	In hun armen droegen ze hem [weg;
364.	Ladōro ba dzoroi ma'e,	Ze droegen hem naar de plaats, [vanwaar ze gekomen waren,
	Ladōro ba dzoroi fôna.	Men bracht hem naar hun [woonplaats.
365.	Irugi nomōra tuho,	Hij (*Sawua*) kwam bij hun thuis
	Irugi nomōra laedāw̃a.	Hij arriveerde in hun huis. [aan,
366.	Āma Laowô Memobôrô,	Vader *Laowô Memobôrô*,
	Āma Laowô Bambôrôta	Vader *Laowô Bambôrôta*.
367.	Ma ira'u ba delau nōra,	Greep hem (zijn zoon) vast aan [het boveneinde der trap,
	Isachēï ba mbāwa galawāsa.	Hij droeg hem door de deur.
368.	Oi iāgo-āgo gēu boto,	Hij kuste het gehele lichaam,
	Oi iāgo-āgo gēu tôla. [hunô	't Heele lijf zoende hij af.
369.	Iw̃ā'ô chô nono moroi ba	Hij zei tot zijn kind,
	Iw̃ā'ô chô nono moroi ba [mbetu'a :	Tot zijn bloedeigen zoon zei hij :
370.	„Sawua Mbātu Maniamôlô,	„(Ach), *Sawua Mbātu Mania-*
	„Sawua Mbātu Niorāja,	*Sawua Mbātu Niorāja*, [*môlô*,
371.	„Akao lumāna dzumāne,	„Welk een vreselijk lot,
	„Akao lumāna gēu tôla,	„Wat een ellendig bestaan,

372. „Ubē ndaugô famalāli [mboto,	„Dat ik jou als plaatsvervanger [heb gegeven
„Ubē ndaugô famalāli dôla!"	„Dat ik jou als remplaçant heb [aangeboden !"
373. Ma itôrô mbanuania satò,	Hij liet zijn landgenoten [uitnodigen,
Itôrô dziw̃āra-w̃āra.	Hij liet het volk bestellen.
374. Āma Laowô Memobôrô,	Vader *Laowô Memobôrô*,
Āma Laowô Bambôrôta	Vader *Laowô Bambôrôta*.
375. Ifambu balāki,	Liet voor hem (*Sawua*) gouden [sieraden omsmeden,
Ifambu ana'a.	Liet voor hem gouden versierse- [len smeden.
376. Siōtu dzāra ôlô,	Eén *ôlô* woog honderd *bātu*,
Siōtu gôlô dzāra.	Honderd *bātu* was het gewicht
377. Samudza luo dzima'ôchô,	Op zekere dag, [van één *ôlô*.
Samudza ha ma'ôchôta,	Op zekere keer
378. Ifa'ôli teolōbi,	Zou hij hem laten trouwen,
Jawa'ôli manandôsa.	Wilde hij hem in het huwelijk [laten treden
379. Ono Laowô Manaradja,	Met de dochter van *Laôwô Ma-* [*naradja*,
Ba mbanua ba Madzinô,	In het land der *Madzinô*,
Ba Hili Dziw̃a Lāw̃a.	In het dorp *Siw̃a Lāw̃a*.
380. Ifatēne dzinene,	Hij zond afgezanten,
Ifatēne dzi'ila	Hij stuurde dorpsoudsten
381: Chô laowô Manaradja,	Naar *Laowô Manaradja*,
Chô Dzituha Ndaono Huna :	Tot *Situha* der *Iraono Huna* [(zeggende :)
382. „Guwa'ēw̃e ndōdzi [dzogumo,	„Laat ons twee zijden draden met [elkaar verbinden,
„Guwa'ēw̃e ndōdzi dzotôra.	„Laat ons twee zijden draden [aaneenweven.
383. „Guwa'ele na'ōtu mbalāki,	„Ik zal honderden *bātu* geven,
„Guwa'ele na'ōtu gana'a.	„Ik bied honderden *bātu* edel [metaal aan.
384. ‚Gumbē dzi'ōtu dzāra ôlô,	„Ik zal *ôlô* geven, waarvan er [een honderd *bātu* zwaar is,
„Gumbē gôlô dzāra.	„Ik bied *ôlô* aan, van welke er [één honderd *bātu* weegt.

385. „Gumbē mbaugu gaeruma [nōgu,	„Ik geef een gouden halssieraad,
„Gumbē lābo sifao ba [dzikonda.	„Ik zal een *lābo* bezet met kralen [geven.
386. „Gumbē dziālu nifātô bôna,	„Ik geef een *sialu* met gebogen [haak,
„Gubē wonduru sitombāra- [mbāra.	„Ik zal dwarshangende *fonduru* [geven.
387. „Gumbē mbāto-bāto nisôla,	„Ik zal over (de oorlel) heen te [schuiven *bāto-bāto* geven,
„Gumbē dzuchu niobāw̃a,	„Een maanvormige kam bied ik [aan.
388. „Gumbē dzanifi bāla-bāla,	„Ik zal een voorhoofdsversiersel [geven,
„Gumbē dôrôhô somadāla.	„Een schitterende *dôrôhô* zal ik [aanbieden.
389. „Gumbē dzaihôgô sondoi [gôna,	„Een als ananas-bladeren ge- [doornde *saihôgô* zal ik [verstrekken,
„Gumbē niobulu dzôma- [sôma.	„Ik zal een versiersel, dat er uit- [ziet als *sôma-sôma*-blade- [ren geven.
390. „Gumbē niobulu wanudza'a,	„Een sieraad in de vorm van [*fanudza'a*-bladeren zal ik [aanbieden,
„Gumbē rai sebua hāga.	„Ik zal een glanzende *rai* ver- [strekken.
391. Gumbē dzogege silô [waruka,	„Zuiver ongemengd goud zal ik [verstrekken,
„Gumbē nawua silô [fatewusa,	„Edel metaal, ongemengd, zal ik [aanbieden,
„Gumbē mbôli nāfo sisāra".	„Een *bātu* zal ik als sirih-prijs [geven."
392. Jatumôtôi jamoniha	Hij zou zich met haar verloven. [(De vader had tot de zoon [gezegd:)
„Gumbē ndumiu tambalina	„Ik zal jou als vrouw geven
„Nono moroi ba mbetu'a,	„Het bloedeigen kind (van *Sila-*
393. „Idzô dôi maôndu-maôndu	„Zie, zij heet, [*ow̃ô Manaradja*)
„Idzô dôi amaônduta	„Zie, zij is genaamd

394. „Silakindô Balāki,	*„Silakindô Balāki,*
„Silakindô Ana'a."	*„Silakindô Ana'a."*
395. Ta'ila duhu ta'ila lô'ô	Wellicht is het waar,
Ta'ila duhu ta'ila lôna :	Misschien ook niet : [treft),
396. Silaowô Manaradja,	(Wat) *Silaowô Manaradja* (be-
Situha Ndaono Huna,	*Situha* der *Iraono Huna,*
397. Atò ae dzanôtô-nôtôi,	Velen hadden zich al (met zijn [dochter) willen verloven,
Atò ae dzamē ana'a,	Velen hadden al goud gegeven,
398. Lôna nidehe-dehe,	(Maar) nooit toegestemd had,
Lôna sedô-edôna ,	Niet gewild had
399. Dzituha Manaradja,	*Situha Manaradja,*
Dzituha Ndaono Huna.	*Situha Ndaono Huna.* [gebracht,
400. Amiha ae ifātô ta'io,	Velen had hij al om het leven
Amiha ae ifātô tāna.	Velen had hij al verminkt.
401. Ma ifatsili baewāli,	Hij had ze op het dorpsplein ge-
Ma ifalaojo ba delau nōra.	Van de trap gesmeten. [slingerd,
402. Samudza luo dzima'ôchô,	Op zekere dag,
Samudza ha ma'ôchôta.	Op zekere keer
403. Iw̃ā'ô Laowô Manaradja,	Zei *Laowô Manaradja,*
Iw̃ā'ô Tuha Ndaono Huna :	Sprak *Tuha Ndaono Huna* :
404. „Aô si'ila bālô-bālô,	„Zeg dorpsoudste,
„Aô si'ila bālô-bālô niha	„Zeg oudste van het dorp,
„Bāwa Mbahò Tobai Lāla,	*„Bāwa Mbahò Tobai Lāla,*
405. „Awania gutumehe,	„Eerst dan zal ik in je aanzoek [toestemmen,
„Awania gu'edôna,	„Eerst dan zal ik het ja-woord [geven,
406. „Jambē ôgu siw̃a gēu dzatò,	„Wanneer hij mij negen mensen [te eten geeft,
„Jambē ôgu siw̃a gēu niha".	„Wanneer hij mij negen personen [om te verorberen schenkt."
407. Watônu mānô-mānô,	Zo luidt het verhaal,
Watônu gamaedōla.	Zo luidt de traditie.
408. Iw̃ā'ô Laowô Dzamobôrô,	*Laowô Dzamobôrô* zei,
Iw̃ā'ô Laowô Bambôrôta :	*Laowô Bambôrôta* sprak :
409. „Gumbē siw̃a gēu dzatò,	„Ik zal (hem) negen mensen [geven,
„Gumbē siw̃a gēu niha,	„Negen personen zal ik (hem) [offeren,

410. „Sawuju dende-tende,	„Namelijk slaven,
„Sawuju harakāna	„Lijfeigenen namelijk"
„Chô Laowô Manaradja."	„Aan *Laowô Manaradja*."
411. Lôna nidehe-dehe,	Hij stemde daarin echter niet toe,
Lôna sedô-edôna :	Daar ging hij niet mee accoord;
[tende,	[(hij antwoordde) :
412. „Ha wa sawuju dende-	„Waarom juist slaven.
„Ha wa sawuju harakāna ?	„Waarom lijfeigenen ?
413. „Awania gutumehe,	„Slechts dan geef ik mijn
	[toestemming,
„Awania gu'edôna,	„Eerst dan geef ik het ja-woord,
414. „Siw̃a gēu nono dziulu,	„(Wanneer ik) negen lichamen
	[van jonkers (krijg),
„Siw̃a gēu nono dzalaw̃a."	„Negen adellijke lichamen."
415. Ifanahae fanawuli,	Hij (de afgezant) keerde snel
	[terug,
Ifanahae ifuli ja.	Hij keerde vlug huiswaarts.
416. Law̃ā'ô chô Laowô	Men zei tot *Laowô Dzamobôrô*,
[Dzamobôrô,	
Law̃ā'ô chô Laowô	Men gaf *Laowô Bambôrôta* te
[Bambôrôta :	[kennen :
417. „Na itehe dzawuju dzatò,	„Hij wil geen slaaf hebben,
„Na edôna ja dzawuju niha.	„Met een lijfeigene neemt hij
	[geen genoegen.
418. „Awania jamôi dôdô	„Eerst dan zal hij willig zijn.
[ja'olōhi,	
„Awania jamôi dôdô	„Eerst dan is hij bevredigd,
[ja'edôna,	
419. „Siw̃a gēu nono dziulu,	„(Wanneer hij) negen adellijke
	[lichamen (krijgt),
„Siw̃a gēu nono dzalāw̃a."	„Negen lichamen van jonkers."
420. Iw̃ā'ô Laowô Dzamobôrô,	*Laowô Dzamobôrô* zei,
Iw̃ā'ô Laowô Bambôrôta :	*Laowô Bambôrôta* sprak :
421. „Miw̃ā'ô chô Laowô	„Zegt *Laowô Manaradja*,
[Manaradja,	
„Miw̃ā'ô chô Laowô Toeha	„Maakt *Tuha Ndaono Huna* be-
[Ndaono Huna :	[kend :
422. „Na ma lôna nidehe-dehe,	„Wanneer hij niet toestemt,
„Na ma lôna sedô-edôna,	„Wanneer hij het ja-woord niet
	[geeft,

423. „Jamaro'ô chônia newāli,	„Dan moet hij zijn dorp maar [versterken,
„Jawabu'u ôli mbanua.	„Dan moet hij maar een [verschansing om zijn kam- [pong zetten.
424. Gatumandai mbôrô wane'e,	„Wij zullen beproeven (hen) [te vermoorden,
„Gatumandai wabunusa."	„Wij zullen proberen (hen) te [doden."
425. Iw̃ā'ô Laowô Dzamobôrô,	*Laowô Dzamobôrô* zei,
Iw̃ā'ô Laowô Bambôrôta,	*Laowô Bambôrôta* sprak,
426. Iw̃ā'ô chô mbanuania satò,	Hij zei tot zijn dorpsgenoten,
Iw̃ā'ô chô dziw̃āra-w̃āra :	Hij sprak tot het volk :
427. „Tafahuhuo tafagôlô-gôlô,	„Laat ons vergaderen, tot een [overeenkomst zien te komen,
„Tafahuhuo tafalāw̃a-lāw̃a.	„Laat ons onderhandelen om tot [een accoord te komen.
428. „Bôi fatāgô gēra-ēra,	„Tegenstrijdige gedachten mogen [we niet koesteren,
„Aboto wanofà-nofāja.	„We moeten eensgezind zijn.
429. „Guwāhô mbāwi so'ifô,	„Ik zal een varken met [slagtanden slachten,
„Guwāhô mbāwi sogadja,	„Een groot zwijn zal ik slachten,
430. „Lima wulu abônô,	„Vijftig *bātu* goud precies (zal ik [geven),
„Ōtu ba wanofāja.	„Honderd bij wijze van spreken.
431. „Gumbē dziōtu dzāra ôlô,	„Ik zal *ôlô* geven, waarvan er [één honderd *bātu* zwaar is,
„Gumbē dziōtu gôlô dzāra."	„Ik bied *ôlô* aan, van welke er één [honderd *bātu* weegt".
432. Samudza luo dzima'ôchô,	Op zekere dag,
Samudza ha ma'ôchôta	Op zekere keer [*bātu* woog,
433. Ibē dziōtu dzara ôlô,	Gaf hij *ôlô* waarvan elk honderd
Ibē dziōtu gôlô dzāra,	Verstrekte hij ôlô, elk honderd [*bātu* wegende,
434. Ifāhô mbāwi so'ifô,	Slachtte hij een varken met [slagtanden,
Ifôlô mbāwi sogadja,	Slachtte hij een groot varken,
435. Lima wulu abônô,	(Gaf hij)vijftig *bātu* goud [precies,
Otu ba wanofāja.	Honderd bij wijze van spreken.

436. Mē idāda mbalāki,	Hij liet het goud zakken,
Mē idāda gana'a,	Hij liet het neerdalen
437. Moroi ba dzalogōtô,	Uit het venster, [tralie-venster.
Ma idāda ba mbāwa duhāsa.	Hij liet het zakken uit het
438. Ma ifatāw̃i-tāw̃i sogumo,	Aan zijden koorden had hij het [vastgebonden,
Ma ihië ba na'ēu dzotôra.	Aan zijden banden had hij het [laten ophangen.
439. Latēma banuāra satò,	Hun dorpsgenoten zeiden,
Latēma siw̃āra-w̃āra :	't Volk sprak :
440. „Aô Laowô Dzamobôrô,	„Zeg *Laowô Dzambôrô,*
„Aô Laowô Bambôrôta.	„Zeg *Laowô Bambôrôta,*
441. „Ha wa ôdāda mbalāki,	„Waarom laat je goud zakken,
„Ha wa ôdāda gana'a ?	„Waarom laat je goud neerdalen?
442. „Ôdāda ba dzalogōtô,	„Ge laat het neer uit het venster,
„Ôdāda ba duhāsa !	„Ge laat het zakken uit het tralie- [venster!"
443. Iw̃ā'ô Laowô Dzamobôrô,	*Laowô Dzamobôrô* zei,
Iw̃ā'ô Laowô Bambôrôta :	*Laowô Dzamobôrô* sprak :
444. „Datumandai mbôrô wane'e,	„We zullen proberen oorlog te [voeren,
„Datumandai wabunusa	„We zullen beproeven de strijd [aan te binden
445. „Chô Laowô Manaradja,	„Met *Laowô Manaradja,*
„Banua Duha Ndaono [Huna !	„'t Dorp van *Tuha Ndaono Huna*! [keren,
446. „Sambua lôna manawuli	„Niemand zal (levend) terug-
„Sambua lôna ifuli ja :	„Geen een zal ontkomen :
447. „Jamôi ô mbāwa mbalātu,	„Hij zal door het zwaard vallen,
„Jamôi ô nono wāna !"	„Hij zal door een kogel getroffen [worden!"
448. Moi fatehe mbālô lï,	Iedereen stemde toe,
Moi fatehe mbālô wosônda,	Elk ging er mee accoord,
449. Banua satò sihelānô,	't Gehele dorp,
Banuāra siw̃āra-w̃āra.	Alle kampong-bewoners.
450. Samudza luo dzima'ôchô,	Op zekere dag,
Samudza ha ma'ôchôta,	Op zekere keer,
451. Silaowô Manaradja,	*Silaowô Manaradja* nu,
Ma iarò'ô mbanua.	Die versterkte zijn dorp,
452. Ma ibē mbôlôdzi fanaefa,	Hij legde springlansen aan,
Ma ibē dzo'a famunu niha,	Liet valkuilen graven,

453. Ma ifabu'u ôli bātu,	Hij liet een stenen verschansing [rondom opwerpen,
Moi ifabu'u hao nduria.	Het gehele dorp liet hij door een [bamboe-heg omringen.
454. Ja'ia Laowô Dzamobôrô,	*Laowô Dzamobôrô* nu,
Ja'ia Laowô Bambôrôta	*Laowô Bambôrôta*
455. Ma mōlu ma tofae rôrô,	Was intussen klaargekomen,
Ma mōlu ma tofae gasa :	Was met de voorbereidselen ge- [reed. (Hij zei :)
456. „Aô si'ila newāli,	„Zeg dorpsoudsten,
„Aô si'ila bālô-bālô niha,	„Zeg oudsten van de kampong,
457 „Na tabu'a gāhe tagilōgô,	„Wanneer we ons op mars bege-
„Na tabu'a gāhe talau fôna,	„Wanneer wij oprukken, [ven,
458. „Ta'obālô hālu wofānô,	„Moeten we een kring vormen,
„Tafanai mboto gofanôw̃a!	„Vlak naast elkaar moeten we [opmarcheren!
459. „Bôi fatāgô na tabu'a lāhe,	„De benen moeten zich gelijkma- [tig verplaatsen,
„Bôi fatāgô na tabu'a dāna.	„De armen zich gelijk bewegen.
460. „Tabē fônāda dzorāne,	„*Rāne*-schilddragers plaatsen we [vooraan,
„Tabē fôna dzanôrôba.	„Gepantserde krijgers moeten [voor ons uitgaan.
461. „Gā'ô tabuchi na tālu [mbōni,	„Eerst te middernacht vertrekken [we,
„Gā'ô tabuchi bôdzi fe- [lendua.	„Om twaalf uur breken we op.
462. „Sabôlô mamē ba lawôlô,	„Iedere stijder moet een *lawôlô*- [offer brengen,
„Moi la'abe'e'ô ira sirāha!"	„Allen moeten zich met behulp [van *sirāha versterken*!"
463. Samudza luo dzima'ôchô,	Op zekere dag,
Samudza ha ma'ôchôta	Op zekere keer
464. Labua gāhe lagilōgô,	Brak men op,
Labua gāhe lalau fôna.	Ging men op weg.
465. Larugi lāla sawôlô,	Ze bereikten de goed begaanbare [weg,
Ladzudzu ae dzolahuwa.	Men ging bergopwaarts het bos in.
466. Ha samudza mē labu'a lāhe,	In gelijke pas schreed men voort,
Mē fao ba wanôrô lāla.	Omdat men bij elkaar bleef.

467. Larugi tōu mbāwa gôli,	Ze bereikten de benedenpoort,
Larugi dzudzu dzaraôfa.	Ze kwamen bij de springlansen.
468. Ha samudza mē labē dāna,	Tegelijk bewoog men de handen,
Ha samudza mē lafaoso [wāna.	Als één man hief men het geweer [omhoog.
469. Moi lahomboi duhe-tuhe,	Ze vlogen over de traptreden [heen,
Moi latôrô ba mbāwa lāla,	Ze schoten voort over de weg,
470. Ira Laowô Dzamobôrô,	*Laowô Dzamobôrô* en de zijnen,
Ira Laowô Bambôrôta.	*Laowô Bambôrôta* en zijn ge- [noten.
471. Ja'ia Laowô Manaradja,	*Laowô Manaradja* nu,
Ja'ia Duha Ndaono Huna,	*Tuha Ndaono Huna* nu
472. Ma lafāna lāw̃a mbu [mbaosa,	Werd boven zijn wenkbrauwen [door een kogel geraakt,
Ma labē ba dālu dôtôa.	Midden in zijn borst getroffen.
473. Ma tegulu manāra-nāra,	Trappelend rolde hij over de [grond,
Moi moloi mbanuāra satò,	't Volk sloeg op de vlucht,
Moi sumawili dziw̃āra- [w̃āra.	Wild verspreidde men zich.
474. Fa'alai Lakindô Balāki,	*Lakindô Balāki* begon te schreeu- [wen,
Fa'alai Lakindô Ana'a.	*Lakindô Ana'a* begon te schreien.
475. Ma iāgô mbāwa duhāsa,	Ze was bij het venster gezeten,
Ma idāda ba delau nōra.	Ze wilde zich van de trap neer- [laten.
476. Ma lachōdzi mbanua satò,	Men verbrandde de dorpsbewo- [ners,
Ma lachōdzi dziw̃āra-w̃āra.	't Gehele volk werd verbrand.
477. Ma lafolemba nalitô,	Toen men brand stichtte,
Ma lafolemba dzihōla-hōla,	Toen men (het dorp) in lichte- [laaie zette,
478. Ma fasai latuju dawuju,	Kon men (haar) juist bij de kruin [grijpen,
Ma fasai i'ōhe mbôlôcha	(Haar) kon nog net bij de arm [pakken
479. Sawua Mbātu Maniamôlô,	*Sawua Mbātu Maniamôlo,*
Sawua Mbātu Niorāja.	*Sawua Mbātu Niorāja.*
480. Mē lafuli sanuwô,	Toen de strijders terugkeerden,

Mē lafuli banuāra,	Toen hun dorpsgenoten huis- [waarts togen,
481. Ma abu'a dzisambua w̃alo,	Voerde men het hele dorp als [krijgsgevangenen mee,
Ma abu'a dzisambua banua.	Nam men de gehele kampong ge- [vangen.
482. Ma ladōro baomo ba duho,	Zij namen ze mee naar huis,
Ma momôi baomo ba [laedāw̃a.	Ze voerden ze mee naar hun [woningen.
483. Me larugi ba mbāwa gôli,	Toen ze de dorpspoort bereikten,
Me larugi ba gano'ola,	Toen men bij de greppel aan- [kwam,
484. Fahohò dzagawôlô,	Begonnen de strijders een *hohò*- [lied aan te heffen,
Fahohò ndaono matua.	Vingen de jonge mannen aan te [juichen.
485. Dzotôi Laowô Dzamobôrô,	Wat nu de *Laowô Dzamobôrô* [genaamde betreft,
Simae Laowô Bambôrôta,	*Laowô Bambôrôta* nu,
486. Ibē gana'a fēlendua,	Die gaf twaalf *bātu* gouds,
Ibē wanoturia chô dzi'ila :	Ter bekendmaking aan de dorps-
487. „Gumbē chônia ndumi ba [dambāli,	„Ik zal laten trouwen, [oudsten :
„Gumbē chônia ndumi [tambalina	„Ik zal laten huwen
488. „Dzilakindô Balāki,	„Met *Lakindô Balāki,*
„Dzilakindô Ana'a,	„Met *Lakindô Ana'a,*
489. „Sawua Mbātu Maniamôlô,	*„Sawua Mbātu Maniamôlô,*
„Sawua Mbātu Niorāja."	*„Sawua Mbātu Niorāja."* [treft,
490. Ja'ia Laowô Dzamobôrô,	Wat nu *Laowô Dzamobôrô* be-
Ja'ia Laowô Bambôrôta,	Wat nu *Laowô Bambôrôta* aan- [gaat,
491. Ihēde gēre Garāmô,	Die riep een *Arāmô*-priester,
Ihēde gēre Ndaono Huna,	Hij bestelde een priester der [*Iraono Huna.*
492. Iw̃ā'ô Laowô Memobôrô,	*Laowô Memobôrô* zei,
Iw̃ā'ô Laowô Bambôrôta :	*Laowô Bambôrôta* sprak :
493. „Tunô chôgu mbe'ēlô,	„Zeg mij een *be'ēlô*-litanie op,
„Bē chôgu wasulôna,	„Maak voor mij een *fasulôna*- [offer gereed,

494. „Chô Lakindô Balāki,	„Ten behoeve van *Lakindô*
„Chô Lakindô Ana'a,	„Van *Lakindô Ana'a,* [*Balāki,*
495. „Mē mabunu dzaduono,	„Daar we immers haar ouders [hebben gedood
„Mē mabunu dzanewāra !	„Daar wij haar vader en moeder [hebben omgebracht!
496. „Andè gôchumôli be'ēlô,	„Breng daarom versterking aan [door middel van *be'ēlô,*
„Andè gôchumôli sirāha !	„Bezorg ons daarom kracht met [behulp van *sirāha*-beeldjes!
497. „Hamae dambē ô mbe'ēlô,	„Hoeveel zullen we als offerspijs [moeten geven,
Hamae dambē ô dzirāha ?"	„Hoeveel voedsel zullen we de [*sirāha* moeten offeren?"
498. Humēde gēre Garāmô :	De *Arāmô*-priester sprak :
„wālu alisi ra'ufô,	„Een varken van acht *alisi* moet [aangeboden worden,
„Fitu alisi mbe'ēlô.	„'t Varken, dat geofferd moet [worden, moet zeven *alisi* [groot zijn.
499. Guwatataro woloitô,	„Ik zal een kip naast mij moeten [plaatsen,
„Gômbē mānu nichai [wôtô."	„Dus moet je een hoen geven, [dat een sperwer graag zou [willen grijpen."
500. Iwā'ô Laowô Mēmobôrô :	*Laowô Memobôrô* zei :
„Aô ndaugô ēre Garāmô,	„Zeg *Arāmô*-priester, [land,
501. „Lofo mbanua, lofo dānô,	„Er is hongersnood in het gehele
„Hai na u'andô ma'efu tô :	„Hoe is het wanneer ik een beetje [afding :
502. „Fitu alisi ra'ufô,	„Een varken van zeven *alisi* zou [ik kunnen aanbieden,
„Siwa wulu mbe'ēlô".	„*Siwa wulu* zou de grootte van [het offerbeest kunnen zijn."
503. Humēde gēre Garāmô :	De *Arāmô*-priester zei :
„Aô Laowô Dzamobôrô,	„Zeg *Laowô Dzamobôrô,*
504. „Tāli dôdôu su'a ndaugô,	„Gij moet het zelf weten; ga na [hoever je kunt gaan;
„Lofo mbanua, lofo dānô."	„Er is hongersnood in stad en
505. Iwā'ô Laowô Dzamobôrô :	*Laowô Dzamobôrô* zei : [land."

„Hai na u'andô ma'efu tô :	„Hoe is het, wanneer ik nog een [beetje afding :
506. „Lima alisi ra'ufô,	„Een varken van vijf *alisi* zou ik [kunnen aanbieden,
„Gumbē dzitambāli [mbe'ēlô."	„Een beest van één *tambāli* groot [zou ik kunnen offeren."
507. „Humēde gēre Garāmô :	De *Arāmô*-priester zei :
„Tāli dôdôu, su'a ndaugô."	„Gij moet het zelf weten; ga na [hoever ge kunt gaan."
508. Iw̃ā'ô Laowô Dzamobôrô :	*Laowô Dzamobôrô* zei :
„Hai na u'andô ma'efu tô ?	„Hoe is het, wanneer ik nog wat [afding ?
509. „Lofo mbanua, lofo dānô,	„Er is hongersnood in stad en [land,
„Gumbē dzitambāli ra'ufô,	„Een varken van één *tambāli* zou [ik kunnen aanbieden,
„Gumbē dzi'ônô gufa - [mbe'ēlô."	„Een van *ônô gufa* zou als offer- [dier dienst kunnen doen.
510. Humēde gēre Garāmô :	De *Arāmô*-priester zei :
„Tāli dôdô su'a ndaugô."	„Gij moet het zelf weten; ga na [hoever je kunt gaan."
511. Iw̃ā'ô Laowô Mēmobôrô :	*Laowô Memobôrô* zei :
„Hai na uandô ma'ēfu tô ?	„Hoe is het, wanneer ik nog wat [afding ?
512. „Lofo mbanua, lofo dānô.	„Er is hongersnood in stad en [land.
„Gumbē dzi'ōtu ôri ra'ufô,	„Een varken van *ōtu ôri* zou ik [kunnen aanbieden,
„Gumbē ha dzilataona [mbe'ēlô."	„Slechts een haan zou ik kunnen [offeren."
513. Iw̃ā'ô Laowô Memobôrô :	*Laowô Memobôrô* zei :
„Hai na u'andô ma'ēfu tô ?	„Hoe is het, wanneer ik nog wat [afding.
514. „Lofo mbanua, lofo dānô.	„Er is hongersnood in stad en [land.
„Nawawa nāfo mēa ra'ufô,	„Enkele porties sirih zou ik kun- [nen aanbieden,
„Salô'ô-lô'ô mbe'ēlô."	„Om te offeren blijft er dan niets [over."
515. Samudza luo dzima'ôchô,	Op zekere dag,
Samudza ha ma'ôchôta,	Op zekere keer

516.	Moi mōlu moi tofae rôrô,	Was met alle voorbereidselen [gereed,
	Moi mōlu moi tofae gasa,	Was met de gehele voorbereiding [klaargekomen
517.	Dzawua Mbātu Maniamôlô,	*Sawua Mbātu Maniamôlô,*
	Dzawua Mbātu Niorāja.	*Sawua Mbātu Niorāja.*

Aantekeningen XXVI.

1. *Anunôw̄a* „datgene wat verteld wordt", van de stam *tunô*. Voor zover mij bekend komt dit woord alleen in de poëzie voor.

4. Hier *odzumi* i.p.v. *odzuni*, zie IV, 55, 58.

7. Bij de uitdrukking *ilagô'ô* „hij bedekt" denkt men aan een kloek (*fa'ēlo*), die haar kuikens met heur vleugels bedekt (zie XXVIII, 200).

11/13. Wordt in andere gezangen een bepaalde hond *Sibôli Hao* of *Hana* genoemd, hier moet toch wel aan verschillende van die dieren gedacht worden (zie ook strophen 94/100).
Wabu'u Lasāra (in 99 *Fabu'u Lasāra*) betekent „omringd door *lasāra*". Voor *lasāra* zie IV, 46, VI, 119, XIV, 139, XVIII, 126, XXI, 12.
Wat de Niasse namen betreft nog het volgende : heet iemand *Fae'ô Gamuāta, Sāna Wawunu, Olitô Gēre*, dan hoort men hem meestal, met verwaarlozing van de tweede naam, kortheidshalve *Wae'ô, Dzāna, Golitô* noemen. Zelfs na het ontkenningswoord *lôna*, dat toch steeds de eerste vorm regeert, hoort men in dit geval de tweede vorm bezigen, dus : *lôna Golitô, lôna ja'ia ga „Olitô* is niet aanwezig, hij is niet hier".

15. Voor *ahachô ndoi* zie VII, 121/122, voor *nene* XV, 9.

24. Voor *baugu* zie XIV, 86 en voor *labo* II, 277.

25. *Siālu* is reeds in XIV, 88 genoemd.
In III, 238 is reeds op de mogelijke betekenis van *fonduru* gewezen. Een van mijn helpers dacht, dat het *fonduru*-motief aan de bloem *nduru-nduru* ontleend zou zijn. De meeldraden van deze struik zijn enigszins naar beneden gebogen. Mij komt de laatste hypothese onwaarschijnlijk voor. De gouden oorhanger zou dan m.i. *monduru* (*-nduru*) of nog beter *niobōwo nduru* (*-nduru*) „hetgeen gelijkt op de *nduru* (*-nduru*) of op de bloem van de *nduru* (*-nduru*)" moeten

heten. Bovendien doet de vorm van die meeldraden m.i. in het geheel niet aan een spiraal denken.

26. *Bāto-bāto* „gouden oorklemmen", welke dienen om de in de oorlellen geboorde gaten enigszins dicht te knijpen, zie XII, 315.
Voor *sôla* en verdere afleidingen zie III, 10 en XXIV 92/101.
Bāto-bāto nisôla zal dus wel betekenen „knijpers waar (de oorlel) ingeschoven wordt".
Voor *kāla* vgl. XIII, 32.

27. Voor *bāla-bāla* zie VII, 116, XII, 316.

28. Voor *dôrôhô* vgl. Schröder § 227. *Saihôgô*, vgl. XII, 316.

29. *Fanudza'a* „plant, welker bladeren na gestampt te zijn een rode kleurstof voor nagels opleveren." Of dit woord nog met *sa'a* „nagel" samenhangt? Het zou een verbastering van *fanōjō dza'a* „middel om de nagels rood te kleuren" kunnen zijn. *Fanudza'a sasa* „balsamijntjes" welke eveneens dienst doen om de nagels rood te kleuren.
Hoewel natuurlijk van een andere stam zij hier volledigheidshalve nog het woord *fanusa'a* „draagstok, draagbaar" genoemd; *fanusa'a(mam)* „met behulp van een draagstok of draagbaar iets of iemand wegbrengen". Ik vermoed, dat dit woord samenhangt met een door Sundermann genoemden stem *osa*.
Hier komt *lasāra* weer voor in de betekenis van „huis"; zie ook XIV, 139, XVIII, 126. Men lette op de eerste vorm in het eerste deel van deze strophe na de infinitief-vorm *mamôdzi*.

34/35. *Ma'ôchô* „één volle dag" als tijdmaat, *ma'achà* „vandaag" Leest men strophe 34 op zichzelf,dan betekent ze „een huis, dat in één dag klaar gekomen is, een huis, dat vandaag klaar komt". Dat kan niet bedoeld zijn. Men wil juist de kolossale omvang van de woning loven. Uit strophe 35 blijkt dan de ware zin.
Fe'ālu „het op jacht gaan". De ruimte was dus zó ontzettend groot, dat men „één dag nodig had om het huis af te jagen". Men denke aan de in de volgende strophen genoemde diermotieven. Het huis wordt als het ware met een woud vergeleken.
Vóór *dawolo* is *ba* vervallen, vandaar de tweede vorm; zie voor dit verschijnsel ook VIII, 14.

36. Hier is dus een woning bedoeld met een gang onder het huis door naar de trap toe.

38. Voor *handauli* zij verwezen naar XIV, strophe 166 en XVII, 27.
Volgens den *ēre hohò* is *oto* of *otōw̃a* „zoetwater-garnaal". Hij is echter de enige, die me dat verzekerde; niemand anders wist deze strophe te verklaren. Ik geef de vertaling dus met enige reserve.
Handōma „de plaats waar iets neervalt of terecht komt". Hier is de plek bedoeld waar de dakvenster-stut zijn rustpunt vindt.

39. *Hēla-hēla* „rekje boven het haard-vuur, dat men van bambulatjes maakt, wanneer men bijv. vis wil roken". Voor de lett. betekenis van *fanuna* zie XV, 149. Gedachtig aan de betekenissen van *ahēla-hēla, fahēla* enz. (zie XIV,7) zal men aan *hēla-hēla* wel de lett. betekenis kunnen toeschrijven van „een toestelletje, dat zó wankel staat, dat het met overleg en met allerlei kunstgrepen in evenwicht gehouden moet worden".

41. *Loka* „soort eekhoorn", in het Mal. *tupai* genoemd.

43. Voor *butse'e* zie V, 40. *Of butse'e* en *bate'e* nog met *bātô* „vloer" samenhangen ?

45. Voor *sāne* zie XII, 150, XIV, 359, XVIII, 161.

46. *Mogaele (gaele)* „in danspasjes lopen, van vrouwen en meisjes (zie Pr. II, 605/606), ook wel *mamahēw̃a* genoemd. Men denke aan de eventuele betekenis van *Silēwe,* genoemd in Pr. I,14.

47. *Āgô* is een werkwoord dat meest zonder voorzetsel *ba* voorkomt, hoewel 't toch gebruiken van *ba* niet als fout gevoeld wordt. *I'āgô lāli gēoe* „hij ging op een plaatwortel zitten" of : „hij hield verblijf in een boomnis" (zie strophe 211).

51. *Lôlô nāfo* wordt in de poëzie ook gebezigd voor nog niet uitgekauwde sirihpruimen, zie II, 194.

56. Voor *sicho* zie III, 78.

59. Vgl. I, 219.

61. *Asôndu* „kortademig zijn, hijgen", ook wel *ambô noso* genoemd; *ma asôndu gēhania* „hij heeft een zagenden hoest"; *adzôndu-dzôndu* „snikken, bij geween". Er bestaat een heester met donkere bladeren, die *sôndu* heet.

64. *Hana wa jamodarahì so* ? „hoe kan iets zo plotseling te voor-

schijn komen ?" Deze vraag wordt bijv. gesteld, wanneer men lang naar een voorwerp gezocht heeft en het dan plotseling en toevallig vindt. Hoewel zeer zelden hoort men af en toe ook zeggen : *iotarahì of iodarahì menēwi irugi ma'achà, achômô manē'ô ia* „van gisteren af te beginnen tot vandaag aan toe is hij altijd maar ziek". Men zie Wrdnb. op *tara*.

76. Vgl. III, 32.

83. Deze naam heeft een ongunstige betekenis : *Silaowô*, de ellendige, de rampzalige.

84. Voor *Maniamôlô* zie V, 98.

88. *Aruru* „naar beneden storten, afglijden", zie III, 78, VI, 150, 192.

94/100. Zie aant. 11/13. Deze strophen zijn niet bepaald duidelijk.

102. *Bēgai* (*mamēgai* of *mamēga*), zie XV, 154.

106. Voor *telôgu* zie IX, 166, XIV, 18. *Fa'elēna* hangt wel samen met *ēle-ēle* „glans, heerlijkheid".

107/108. Lett. staat hier : „Bij het houwen legde hij (datgene wat afgehakt moest worden) ginds bovenop het lichaan van *Samalao Mili,*" vgl. I, 5, V, 20, XXIII, 11 en 13. Zou *Sāw̃a Nagāra* „wereldslang" betekenen ? Ze sterft echter verderop en in strophe 118 spreekt ze ook van voorgeslacht.

Naast *negerì* hoort men ook wel *nagôrì*, waarmede men meestal Europa en in het bizonder weer Nederland bedoelt, *Saew̃a* „zee-aal", in tegenstelling met *baew̃a* „zoetwateraal". Op het meest afgelegen eiland van de Batu-archipel, *Si'u* (zie VI, 91), meest Simuk genaamd, komt een kleine, blinde, zeer giftige slang voor, *saew̃a lē'o* geheeten. Toen mijn collega W. F. Schröder zulk een slang op sterk water aan den directeur van de Amsterdamsen dierentuin „Artis" ten geschenke gaf, moet deze gezegd hebben, dat deze slangen in geheel Indië niet voorkomen, maar wel op het eiland Madagaskar. In verband met de door Prof. Brandstetter geconstateerde phonetische overeenstemming tusschen het Nias en het Malegasy en om de mogelijke oude „landbruggen" is ook dit gegeven niet weinig interessant. Men zie echter ook A. Lafeber, Vergelijkende klankleer van het Niasisch, 1e gedeelte, bl. 57, § 12.

110. Voor *sāna* zie XXIII, 15.

113. Voor *badae* vgl. XXIII, 18.

118. Deze zin is omgezet en moet eigenlijk luiden: *Tēna so'āja gana'a nuwugu.* Voor *uwu* zie ook III, 70. *Hadzi nuwu* „voorouderbeeldje".

127. Voor *sumorogo* en *humorocha* vgl. XII, 281, III, 250, IX, 82. *Ebua dôdô* „blij, verheugd" staat hier voor *ebua mboto* „volwassen".

134. *Famôi* is hier een afkorting van *ba wa'amôi.*

138. *Bē (mamē)* heeft hier de betekenis van „aanbieden".

146. In XXIII, 89 treffen we *famalāwa* aan i.p.v. *famolāwa,* dat dezelfde betekenis heeft.

153. Deze *faulo*-slang treedt als afgezant van *Samalao Mili* op.

160. Voor *luo* als mythologische bepaling zie XVIII, 32, 68. Voor *bua gôlô baha* zij verwezen naar III, 149 en XXIV 52/58.

165. „Hoe lang is hij er al niet meer!", bedoeld is: „hoe lang is hij al niet dood?"

167. *Ma māte ja ba mbetu'a* kan betekenen „hij is vóór de geboorte, in de moederschoot overleden"; hier is een buikziekte bedoeld.

170. Met *bālô guli* en *bālô dôla* is het buitenste, het uitwendige van het lichaam bedoeld.

176/178. Bedoeld is waarschijnlijk, dat de *faulo*-slang een stukje van de gedode hond meenam om het *Samalao Mili* te doen proeven.

182. Voor *bālô lī* zie I, 76.

185. Voor *lumelēa* vgl. III, 159, VI, 110, XVIII, 177.

199/201. De strophen 199 en 201 wijken iets van elkaar af, maar dit verschil behoeft op de vertaling geen invloed te oefenen.

202. *Ma ihāni ja* „hij liet zich wegdrijven". *Ihāni ja wofānô* „hij ging geruisloos weg".

203. Voor *silimba-limba* zie XX, 24, XXI, 30.

204. Vgl. voor *ruô-ruô* VI, 125, XII, 179.

206. Voor *hēlunô* zie XII, 59, XXIII, 56.

207. *Hië dôdô* weet ik niet beter dan met het woord „hartspier" te vertalen. Is iemand bestolen, dan zegt hij wel *ma latāba hië dôdôgu* „men heeft mij volkomen geruïneerd". Ook na een sterfgeval hoort men die uitdrukking wel in verband met *Lowalāni gebruiken.*

Voor *saga'a gāte* zie XII, 389.

212. *Sifabôbô* kan betekenen „ineengekronkeld", maar ook: „klaar om anderen zo maar te omwikkelen", zie voor de be-

tekenis van het praefix *fa-* XVIII 53/55, 69, XIX, 50, XX, 32, XXIV 52/58.

214. Het is niet duidelijk of *gô* achter *ôrugi* een variatie is op *ga* „hier", dan wel overeenkomt met het Mal. suffix *-kan*. In het laatste geval zou *ôrugigô* geschreven moeten worden.

248. *Maduwu* noemt Sundermann op *tuwu;* men denke echter ook aan *uwu*.

262. *Falalāwa* „teken, grenssteen", men zie I, 94.
Ehò bôwô. De *ehò* speelt als grensteken een grote rol. Ook bij een vaargeul staat vaak een *ehò*. Toen laatst iemand bij *Bāwô Sitôrà* een stuk van de *ehò*-boom voor het dorp bij het strand wegkapte, werd hij beboet. 't Is mogelijk dat *bôwô* bijgevoegd is om aan te duiden, dat de *ehò*-boom voor de adat *(bôwô)* van belang is. Er bestaat echter ook een boomsoort, die *bôwô* heet.

263. Hier kan ook een dorp bedoeld zijn, dat door niemand bereikt kan worden.

268. *Ma idōrō*; het is niet duidelijk, wie hier de agens is, *Sawua* of de krokodil. In het eerste geval is het „leiding geven, richting aangeven" door *Sawua* bedoeld. In het laatste geval is eenvoudig „meenemen, wegdragen" de betekenis (zie strophe 204). Voor de laatste opvatting pleit, dat hij niet in zijn vaderland maar in den vreemde aankwam.

270. *Rafa-rafa* „kurkboom". *Ma orafa* „gemakkelijk in te drukken", bijv. van een half gevulde zak (men vgl. ook XIII, 87).

272. *Kindi-kindifô* of *ndifô-ndifô* „vol insecten". Of de stam *ndī* is ? Het Niasse woord voor „vlieg" is *nālô*. Lett. staat hier : daar waar de wenkbrauwen zich bevonden, was het vol haren".

273. *Hāgo mbāwa* „adem" vgl. V 108/109, XII, 31.

277. Hier is waarschijnlijk *ba* weer weggelaten; zie ook XVIII, 14.
In de meer dagelijkse taal zou men zeggen *„mae ba mbolo"*.

278. Zie voor *atôri ana'a* VI, 113.

286. In de priesterlitanieën hoort men wel zeggen :
moi tolôwô dzisāra hili,
moi achômô dzisamba banua :
„Alle dorpsbewoners zijn achtereenvolgens ziek geworden,
„'t Hele dorp ligt ziek."

Olôwô niha wa'amāte „*de* menschen sterven kort achter elkaar."

Of de door Sundermann genoemde stam *lôwô* iets met deze afleiding te maken heeft, is mij niet duidelijk.

288. *Manāna-nāna* „voortkruipen"; *iananananai wowānô-wānô* „kruipende bewoog hij zich voort".

289. Voor *nibôdzi ndundu* vgl. XIX, 119.

290. *Tēu rā'ô-rā'ô* „krachtige plas-regen". Wanneer erg naar regen verlangd wordt en het begint een beetje te motregenen, dan bidt men: *rā'ô-rā'ô ndaugô tēu,* hetgeen moet betekenen „val in stromen neer, regen !". 't Komt mij voor, dat deze woorden eigenlijk betekenen: blijf een beetje aanhouden, regen !" *Rā'ô-rā'ô* zou dan met *arà* „lang duren" kunnen samenhangen. *Tēu rā'ô-rā'ô* is dus tegelijk verbum en adjectief.

291/292. *Mōlô dzibalai ndāso.* Deze zin moet wel betekenen „de bandjir baande zich een weg door het dal", zie Wrdnb. op *bāla* III; men vgl. echter ook II, 103, waar het werkwoord *balôi* genoemd wordt.

De betekenis van *nafa* is hier niet meer bekend. Sundermann vertaalt „Beet", zie verder I, 109.

Ma tonafa heeft, naar men zegt, dezelfde betekenis als *tofôfô* „afgezonderd, soort bij soort geplaatst, geordend, afgemaakt".

Wordt in 291 *nafa* parallel met „dal" gebezigd, in 292 schijnt hetzelfde woord „bandjir" te betekenen.

293. *Na mbe'e-mbe'ēgu* „ik ben nog niet aangesterkt, ik ben nog zwakjes". Het woord *be'ēlô* „priesterlijk offer, offer-beeldje", door Sundermann op *be'e* I genoemd, zou m.i. best van *be'e* II afgeleid kunnen worden, met de betekenis „middel om krachtig te maken"; men denke ook aan de betekenis van *lawôlô* (zie X 17/18 en verder de beide priesterlitanieën, waar het woord herhaaldelijk in voorkomt).

Olaeha „slap zijn", zie ook XV, 178.

298. *Gafa* „paalworm" in het Mal *tiram* genoemd. Voor *lôlôu* zie VI, 192.

301. De *Iraono Lāse* en *Huna* worden hier in één adem genoemd, maar zijn twee verschillende stammen op Zuid-Nias.

304. *Gāwu so'ēne mbôra,* zie *hene, baene* (XVII, 18) en *ene* (I, 248).

Ahāni „afdrijven, wegdrijven", maar ook : „aanspoelen".

305. *Halui(man)* „met een speer steken".

306. *Manenānô* „met overleg, ordelijk, voorzichtig iets doen; *fanenānô* „voorzichtigheid, orde, tucht"; *anenānô* „wees kalm"; *ianenanôi* of *ienanôi* (*dôdônia*) „de waarheid van iets inzien, over iets nadenken, berouw hebben".

308. Deze strophe zou ook kunnen betekenen, dat hij de omstanders allemaal bij de ellebogen of polsen beetpakte. Voor *moi* zie II, 267, VI 13/137. Daar in strophe 303 sprake is van grote scharen, zal wel bedoeld zijn, dat hij zich beschermend over *Sawua* heenboog en bij de armen pakte.

312. In deze en volgende strophen is de naam van den vader iets gewijzigd.

313. *Baitambāli,* ook wel *baetambāli,* zie XV 180.

314. Zie voor *ehò* „een soort gummi-boom met luchtwortels" aant. 262.

Gōla „grenssteen", zie Wrdnb. op *ola.*

Kōla „weg, pad".

318. Voor *Arāmô* zie nog XXII 62/66. De *Iraono Huna* vormen een andere stam. Wanneer men bedenkt, dat men zich meestal minachtend over de *Arāmô* uitlaat, is het wel te verwonderen, dat men juist met een *Arāmô*-priester contact zocht (zie ook strophe 491). Als reiziger was hij naar het schijnt de aangewezen persoon om als boodschapper dienst te doen (zie strophe 320 v.) Alleen zou men de vraag kunnen stellen of een priester door het hele land van zijn veiligheid verzekerd kon zijn. 't Land der *Arāmô* gold toch als 't „jachtgebied" der *Maniamôlô* koppensnellers !

Men zou het geval ook op de volgende wijze kunnen verklaren : er was toevalligerwijs een *Arāmô*-priester ter plaatse aanwezig aan wien men, daar hij toch op reis moest die kant uit, opdroeg om de boodschap aan de vader van de drenkeling over te brengen.

In 318 b wordt hij echter een *Iraono Huna* genoemd, terwijl in 303 blijkt, dat de jongeman juist bij de *Iraono Huna* te land was gekomen. Dit doet de vraag rijzen of aan „*Arāmô*" wel zoveel gewicht is te hechten. Men laat in het midden met wat voor stam men te maken heeft, zoals ook in deze zang „Javanen" en „Bataks" als synoniem genoemd wor-

den; zie ook XXV, 22, waar „hert" en zwijn" als parallel worden genoemd.

326. Voor *saw̄ai* zij verwezen naar XIV, 302.

328. Voor *tegulu-gulu* zie IX, 224, XIX, 55, XXII, 17. De *ēre* stelde zich aan als iemand, die ter gelegenheid van een condoleantie kermend aankomt. Waarschijnlijk was het ook hem ter ore gekomen, dat de jonge man dit onheil voor een groot deel aan zijn vader te wijten had. Z.i. bestond de mogelijkheid, dat de vader misschien niet eens meer wenste, dat zijn zoon nog leefde.

Voorzichtig stak hij zijn voelhoorns uit door te berichten, dat er een half dode was aangespoeld, het aan den vader overlatend hoe hij op deze half droeve, half blijde tijding zou reageren.

331. *Bajāgu* „soort priesterbeeldjes", zie Pr. II, 230/231. Voor *sinundo* zie XXIV 52/58.

339. Voor *sēlo(man)* zie VI, 74. *Ufasēlo ndao* „ik ga met de benen kruiselings over elkaar zitten".

341. *Bude-bude huhuo* „leugen". *Ifalāla ja* „hij stelt zich aan". *Tēna famalalāgu* „het is geen aanstellerij van mij, ik veins het niet".

342. *Mofānô* „heengaan" wordt dikwijls in de betekenis van „sterven" gebezigd.

343/344. Waarom hier de meervouds-vorm *la-* gebezigd wordt, terwijl toch het enkelvoud bedoeld is, is mij niet duidelijk. Het omgekeerde is eerder gewoonte vgl. XVI, 31, XVIII, 218. Deze strophen zijn het best passief te vertalen : „zijn lichaam is door onzen vader *Samalao Mili* ingeslikt". Wellicht hebben we hier met een soort beleefdheidsvorm te doen en zou „Zijnedele" vertaald kunnen worden. Een tweede voorbeeld van deze vorm staat mij helaas niet voor de geest.

360. Voor *ulu* vgl. ook IX, 1/2.

364. Hier is natuurlijk de woonplaats van *Sawua* bedoeld.

367. De thuisgebleven vader ging zijn zoon tot de trap tegemoet.

375. *Ifombôi of ifambu ana'a ndao amāgu* „mijn vader laat voor mij gouden sieraden smeden" (zie VIII 137/141, XIII, 57). Sundermann noemt *mambu* op *ambu*, en E. E. W. Gs. Schröder brengt *ambucha* met het Hebr. *măppūăch* in verband (zie plaatje en onderschrift op 't titelblad van „Über

die semitischen und nicht indischen Grundlagen der Malaiisch-Polynesischen Kultur", Buch III).

In een particuliere brief schreef de heer Schröder mij : „Het plaatje op den omslag (de tekening is aan Modigliani ontleend, daarom alleen de vermelding van die bron) legt verband tusschen het Hebreeuwse woord voor blaasbalg *măppūăch* en het Niasse voor wat men gelieft te vertalen met „smidse", maar wat louter dien blaasbalg voorstelt. Juister is het te verbinden met het Chaldeeuwsche *măppûacha,* en wel met suffix *-an* en met prefix *qa'-*,wat levert : *g-ambucha* in het vokalische Niassch. De eerste lettergreep is omgezet, zooals men heeft voor Magiër : *magôš* nevens *'ămgôs.*"

376. Enkele of twee à drie in elkaar gedraaide draden worden *ôlô* genoemd. Hier wordt 't gewicht van één zoo'n draad op honderd *bātu* geschat, hetgeen natuurlijk zeer overdreven is. Van deze *ôlô* maakt men een halssieraad *(ana'a ba mbāgi)* als beschreven in XXIV 18/19. Het is echter zeer wel mogelijk, dat het gewicht *ōtu bātu* op het gehele versiersel *ana'a ba mbāgi* slaat.

378. *Ifa'ôli* is een afkorting van *ifa'ôli'ô* „hij laat hem trouwen". Hetzelfde woord kan ook betekenen „hij laat (iets) kopen".

382. *Gawa'ẽw̃e* enz, vgl. III, 65.

383. Voor *guwaele* zie V, 62, 98 en III, 122.

392/394. Het is niet duidelijk wie van 392 b af aan het woord is. Men zou haast veronderstellen, de vader der bruid. Uit 397-406 blijkt echter, dat hij niet in de verloving toestemde. Aangenomen moet dus worden, dat hier de vader van den bruidegom aan het woord is. *Kindô-kindô* is een klein soort zeevis, zie ook VII, 26.

400/401. De vader van het meisje was dus een geweldenaar. *Ifātô ta'io* is een instrumentalis. Bedoeld is „doden, verminken".

406. Het lijkt mij onwaarschijnlijk, dat hier aan het verorberen van negen personen gedacht is, zooals de lett. vertaling eigenlijk luidt. Bedoeld zal zijn, dat negen koppen gesneld of negen personen geofferd moesten worden.

423. 't Tweede deel van deze strophe bevat een instrumentalis.

424. Voor *bôrô wane'e* vgl. XIII, 24.

430. Men spreekt hier van 100 *bātu,* maar in werkelijkheid be-

doelt men er slechts 50 mee; vgl. het over *siwa famōhu* in II, 274 opgemerkte.

436/438. Men zei mij, dat de *ana'a hōrô* in rode stof *kasumba* gewikkeld en uit het venster neergelaten werd. Dit goud werd aan het volk ten geschenke gegeven.
In strophe 438 is sprake van *sogumo* en *sotôra*. In de slotaantekening, achter tekst VI, werd een dergelijk gebruik van de z.g.n. *Bēchua*-stam beschreven.

452. *So'a* moet een soort valkuil (*arurua*), met een scherpe punt (*sucha*) voorzien, zijn.

453. *Hao nduria* „een soort bambu".

458. *Ta'obālô hālu,* lett. „laten we ons gelijkmaken aan het uiteinde van een rijststamper", d.w.z. „laten we een kring vormen om de vijand te kunnen omsingelen".

461. *Gā'ô* is niet alleen plaats-, maar ook tijdbepaling. Het rekening houden met de klok is natuurlijk een modern trekje (zie VIII, 272/273.

462. Iedere strijder (*sabôlô*) moet met behulp van *lawôlô,* en *siraha*-beeldjes een offer brengen. In het woord *lawôlô* ligt eveneens het begrip „kracht" opgesloten (*awôlô,* zie Wrdnb. op *bôlô* en tekst X, 17/18).

465. *Lāla sawôlô* „weg waarop men snel (*awôlô*) kan lopen", niet te verwarren met lāla sawōlo „brede weg".

468. Men kan er op aan, dat in de oude tijd de discipline goed gehandhaafd werd. Wel een verschil met heden, nu „ieder doet wat goed is in zijn ogen".

469. *Tuhe-tuhe* „traptrede", ook wel *bo nōra* genoemd.

472. 't Tweede deel van deze strophe zou op het afmaken met een speer kunnen slaan : „men stootte hem de speer midden in de borst".

473. *Manāra-nāra* [van de stam *tara (man)*] „trappelen", hier natuurlijk van pijn of vanwege de laatste stuiptrekkingen.

476. Is in deze strophe sprake van het verbranden van alle dorpelingen, in 481 wordt gerept van het in gevangenschap meenemen. Dit is ook weer zo'n tegenstrijdigheid, waaraan wel niet te veel waarde gehecht moet worden, zie aant. 318. Misschien is wel het nog levende overschot bedoeld.

481. *Ma abu'a dzisambua banua* is een oorlogsterm en betekent „een heel dorp gevankelijk meevoeren". *Ubuāgô ndaugô* „ik neem je mee als mijn krijgsgevangene".

486. Zie voor *fanoturia* ook VIII, 100/131.

487. Van de heer Fr. Dörmann, zendeling-leraar op Zuid-Nias, vernam ik, dat daar het woord *lumi* voor „menselijke schaduw" voorkomt, in tegenstelling met *lumô* of *lumô-lumô*. *Ndoemi* zal wel met dit *lumi* samenhangen, zie ook I, 172 en Schröder § 1269, bl. 568.

491. Zie 318.

492. Ook hier is de naam weer enigszins gewijzigd.

493. *Tunô chôgu mbe'ēlô* „zeg mij een priesterlitanie op". Voor *fasulôna* vgl. ook III, 140. *Fasulôna* is een soort offer om de *tanômô galachā'ô* of *tanômô ndahu* „onheilskiemen" onschadelijk te maken en om vrede te kunnen sluiten.

496. *Chôli ndaugô be'ēlô* is een staande uitdrukking, die zoveel zeggen wil als „versterk je door het geven van een offer", zie ook V, 24.

498. Voor de hier en in de volgende strophen genoemde varkensmaten zie men II 152/153. *Ra'oefô* is reeds in XIII, 215 en XVI, 25 genoemd.

499. In de priesterlitanieën wordt een kip wel *foloitô* genoemd, waarmede bedoeld is, dat zoo'n hoen de schadelijke machten „doet wegvluchten", zie voor dit woord ook Wrdnb. op *loi*. *Mānu nichai wôtô* „kip die door een sperwer in zijn vlucht gegrepen wordt".

515/517. Men nam dus de goede wil voor de daad. Het huwelijk ging door zonder dat het zoenoffer gebracht werd. Men zou hier van stem- en woordmagie kunnen spreken. Het woord geldt hier inplaats van de handeling.

Het is ook mogelijk, dat die hongersnood er maar bijgemaakt of overdreven voorgesteld is om een uitvlucht te hebben aan het geven van het offer te ontkomen. Men vergelijke bijvoorbeeld Aug. Lett „In Dienst des Evangeliums auf der Westküste von Nias," Heft III, Barmen 1901, bl. 69.

Ook dit verhaal, dat echter in menig opzicht interessant is, gaat als een nachtkaars uit.

DE STAMBOOM VAN AIRLANGGA

door

Ir J. L. MOENS

„Laat het genot om de waarheid zo goed mogelijk te benaderen, de enige zin der wetenschap blijken."

J. Romein, De Biografie, p. 117.

1. Woord vooraf.

Het ondervolgende beoogt een reconstructie der dynastieke geschiedenis van het Oost-Javaanse Vorstenhuis, van af het midden der 10e eeuw tot het midden der 11e eeuw onzer jaartelling.

In onze feitelijke kennis omtrent de opvolging der Vorsten in Oost-Java sinds Siṇḍok's dood, en hun onderlinge verwantschap, bestaan nog grote leemten. Aan exacte historische *gegevens* is deze periode ook tamelijk arm; aan historische *ficties*, tenrechte mystieke identificaties van leden van het Vorstenhuis met epische helden of godenfiguren, daarentegen des te rijker. Mogen we nu dit laatste materiaal, dat van westers-historisch standpunt bezien, onhanteerbaar schijnt, bezigen om er historische hypothesen op te baseren ? M.i. zijn wij er in bepaalde gevallen zeker toe gerechtigd.

Ons geval bijv. behoort hiertoe en wel om verschillende redenen. De belangrijkste der deze periode betreffende historische ficties zijn nl. geen „late verzinsels". Niet alleen zijn zij in een oud-Javaans gedicht uit Airlangga's tijd (de Arjunawiwāha) en in een ander, van een eeuw later (de Smaradahana), behouden gebleven, zij zijn daarenboven nog gestaafd door een oorkonde van Airlangga zelf (de zg. „steen van Calcutta") en door uitvoerige basreliefs, van de tijd (de reliefs van de broncaptering Djalatuṇḍa). Voorts blijken de uit deze geschreven of in steen gehouwen fictie herleide historische feiten nergens met elkaar in strijd te komen. De daarmede samenhangende verwantschapsrelaties passen bovendien goed in het kader van het oud-Javaanse verwantschapsrecht, zoals dit is af te leiden uit hetgeen het huidige Bali daar nog van heeft gehandhaafd [1]). Tenslotte sluit

---

[1]) Korn, *Adatrecht van Bali*, 1924, p. 332 - 354.

het gereconstrueerde beeld volkomen aan bij de historische feiten niet alleen, doch geeft het ook een ongedwongen verklaring voor vele, thans duistere punten in de genealogie van het Oost-Javaanse Vorstenhuis.

En waarom zou het feitelijk ook niet toelaatbaar zijn om de bedoelde ficties tot historische feiten en relaties terug te herleiden ? Romein merkt m.i. terecht op, „dat zulke dingen, ofschoon irreëel als feit, in elk geval op de een of andere wijze verbonden moeten zijn met een bepaalde realiteit" [1]). De Javaan legt nu eenmaal zijn geschiedenis anders vast dan de westerling ! Voor de tijdgenoten, wie de ware toedracht der feiten bekend was, was een „epische weergave" ervan volkomen duidelijk en waarheidsgetrouw. De tijdgenoten, voor wie de intieme byzonderheden niet bestemd waren, en het nageslacht, voor wie de „westers-ware" toedracht van de zaak steeds bijzaak is geweest, vroegen niet meer dan die epische inhoud en ook slechts deze werd tenslotte overgeleverd. Gelukkig is vaak de naam (of althans een voldoend duidelijke aanwijzing daaromtrent) van de Vorst, rond wie de ficties waren geweven, mede aan de vergetelheid ontrukt.

De huidige historicus, die ervan overtuigd is, dat de ficties geen wilde fantasieën van hovelingen zijn die hun Vorsten slechts mateloos wilden vereren, en die dientengevolge bereid is om te pogen uit deze vage aanduidingen de nuchtere feiten te reconstrueren, komt voor velerlei moeilijkheden te staan. Hij moet in de eerste plaats de geestelijke oriëntatie der dichters of beeldhouwers van de tijd weten te peilen. Bij hen bepaalt bijv. het verleden het heden, want dit laatste is slechts een cyclische herhaling van het vroeger gebeurde. Dan moet hem de zin der door hen gelegde verbanden volkomen duidelijk zijn. Hij moet daarin zeker niets meer, maar ook vooral niets minder leggen dan in de bedoeling van dichter of beeldhouwer zelf gelegen heeft. Dit vereist op zijn beurt een grondige kennis van het uitgebreide epische materiaal, waaruit in dien tijd kon worden geput [2]). In de tweede plaats is er het bezwaar, dat zich bij het terugredeneren in het algemeen meerdere mogelijkheden voordoen. Er valt dan ook slechts in die gevallen een bepaalde keuze te doen, die de historische werkelijkheid zo dicht mogelijk benadert, indien de herleidingen uit onafhankelijk van elkaar ontstane en

---

1) *Het onvoltooid verleden*, p. 185.

2) Vgl. ook de slotzin van noot 1) op p. 113 hierachter.

naast elkaar gehandhaafde ficties, noch onderling, noch met even toevallig bewaard gebleven historische gegevens in conflict komen. [1])

De Javaanse identiteitsfictie — deze juist voor een inzicht in de Javaanse cultuurhistorie zo belangrijke factor — heeft een enigszins andere strekking dan de afstammingsfictie uit de tijd van de Graven van Holland, die de Vorsten van Troye tot hun rechtstreekse voorvaderen verhief [2]). In beide gevallen gaat het, zowel om de hoogheid der geslachten aan te tonen — de Javaanse Vorsten waren dank zij de identiteitsfictie immers evenboortig geworden aan de Indische heersers [3]) — als om de rechtmatigheid van aanspraken op de troon als gevolg daarvan. Op Java echter had de mystieke identiteit van de Vorst met een epische held of met een godenfiguur bovendien ten doel om op romantisch verhulde wijze, doch voor ingewijden „volkomen waarheidsgetrouw", belangrijke episoden uit de persoonlijke geschiedenis van de Vorst te motiveren en vast te leggen. In deze zin ook zijn m.i. de klassieke Javaanse hofdichters en -beeldhouwers als „geschiedschrijvers" te beschouwen, al legden zij vaak verbanden, die de westerse historicus onbegrijpelijk of onlogisch, jazelfs onjuist, moeten toeschijnen. Romein's opmerking (ibid. p. 193) dat „deze verbanden, door vroegere geschiedschrijvers gelegd, net zoo leerrijk zijn als de dubbel en dwars gestaafde „ware" feiten en misschien zelfs leerrijker, in elk geval voor de cultuurgeschiedenis", zou ook op de Javaanse ficties kunnen slaan ! En dezelfde traditie wordt nog voortgezet door de huidige hof-ḍalang, die belangrijke gebeurtenissen in het leven van zijn Vorst in *lakons* verwerkt !

Naarmate de Javaanse identiteitsficties uitvoeriger uitgewerkt zijn, worden noodgedwongen episch verhaal en ware historie naar elkaar toegebogen. De hoofdtrekken van het epos vormen als regel het stramien waarop vrijelijk in epische stijl de werkelijkheid wordt geborduurd. De hoofdfiguur zelf is echter wel steeds zo gekozen, dat typerende eigenschappen, en (of) verwantschapsrelaties, bijzondere gebeurtenissen in het leven der epische equivalenten, enz. een zo groot mogelijke gelijkenis vertonen met die van de Vorst, die immers

---

[1]) Pogingen tot reconstructie in deze geest werden reeds door mij gedaan. Vgl. T.B.G. 1937 p. 438 e.v. en *Lara Djonggrang en Prambanan* in *Ronde Tafel* 1948 no. 48.

[2]) Romein, ibid. p. 184 e.v.

[3]) Vermoedelijk als gevolg van deze identiteitsficties, treft men in de Javaanse vorstengenealogieën veelal mythische personen aan, die als reguliere voorouders daarin zijn opgenomen.

zijn mystiek dubbel heet te zijn. De historische fictie heeft daarbij het grote voordeel, dat voor het gevoel schokkende realiteiten „waarheidsgetrouw" kunnen worden vastgelegd, zonder dat de gewone lezer zich eraan behoeft te stoten. Als bijv. in de fictie de identiteit van een historisch persoon met Arjuna wordt gesteld, Indra's zoon bij Kuntī, wier echtgenoot Pāṇḍu is, dan staat daar niets immoreels in. Door een vloek was immers Pāṇḍu tot onvruchtbaarheid gedoemd ! Indien echter in werkelijkheid de persoon, die als Indra wordt voorgesteld, een broer of een halfbroer is van de vrouw, die in de fictie Kuntī heet, dan blijft de historische incesthandeling verscholen achter een episch geaccepteerde polyandrie. [1]) In de derde

---

[1]) *Polyandrie* is feitelijk niet de juiste term voor de verhouding van een vrouw met meerdere mannen met wie zij niet gehuwd is. Op Kuntī is deze term zeker minder van toepassing dan op Draupadī, die de 5 Pāṇḍawa's tot echtgenoten had. *Cicisbeïsme* zou hier wellicht beter op zijn plaats zijn, wijl de cicisbeo met medeweten van de echtgenoot wordt uitverkoren en hij, indien er een kind wordt verwekt, het vaderschap ervan niet kan claimen. De mannen, die Kuntī heeft gehad en die volgens Sarkar vermoedelijk tot de naaste familie van haar zelve of van Pāṇḍu behoorden (*Some aspects of the earliest social history of India,* p. 171-2), zijn in de loop der tijden met het veranderen der zeden tot "goden" verheven. Deze kon Kuntī "oproepen", dank zij het bezit van een toverformule, die de brahmaan Durvāsas haar had geschonken. Dit "oproepen" gebeurde echter steeds *in opdracht* van Pāṇḍu (str. 4745 e.v. Ādiparwa, vert. Fauche), sedert hij was "affliché par le châtiment de sa virilité anéantie" (str. 4611). Toen Pāṇḍu een *vierde* zoon voor zich wenste, weigerde Kuntī, zeggende dat zij zich dan zou gedragen als een "courtisane libertine" (str. 4834). Zij overhandigde haar magische mantra toen aan Mādrī,die nog geen kinderen had en aanstonds aan Pāṇḍu's verzoek gehoor gaf. Het was overigens in die tijden niets ongewoons, dat verwanten of vreemden, ook priesters, wier ambt vaak erfelijk was, zoons verwekten bij de vorstelijke gemalinnen om het geslacht voort te zetten. Aan Kuntī zelve werd door Pāṇḍu Çaradaṇḍāyanī ten voorbeeld gesteld, de koningsvrouwe, die om aan de opdracht van haar gemaal te voldoen des nachts op een viersprong een heilige brahmaan aanriep en zich aan hem gaf. "Doe als zij, op mijn last en geef U zonder dralen over aan de omhelzingen van een hoogstaand brahmaan" (str. 4677-9), drong Pāṇḍu aan. Toen Kuntī niet overtuigd bleek, werd door hem als tweede voorbeeld het verhaal van Madayanti gedaan, de moeder van Parāçara, wie haar gemaal de opdracht gaf om voor hem een zoon te verwekken met de ṛṣi Vaçīṣṭha (str. 4736-7). "Het is vooral de plicht van een vrouw om voor haar echtgenoot "privé de sa virilité" zoons te verwekken". Het niet bezitten van zoons was toen immers het toppunt van ongeluk ! Men vergete bij de beoordeling van deze aanhalingen vooral niet, dat de Javaanse hofdichter in die tijd, lang vóór de komst van de Islam, en in het bijzonder in de tijd van Siṇḍok tot Airlangga, de inhoud van het Mahābhārata

paragraaf zullen we zien, dat de dichter van de boeiende fictie, de Arjunawiwāha, om een dergelijke incesthandeling goed te praten, deze naar de hemel van Indra verplaatst, waar zij onder de apsarasen en gandharwen een normaal verschijnsel is en door de godenkoning wordt gesanctionneerd !

In het algemeen mag men wel zeggen, dat de overwegingen waarom de hofdichters met hun ficties „de waarheid" — en wel speciaal indien deze bij het nageslacht een minder gunstig oordeel zou uitlokken — niet wilden verhelen, tweëerlei waren. In de eerste plaats wilden zij uiteraard een zo mogelijk „objectief" beeld geven van de gebeurlijkheden, al verbloemden zij dit wel zodanig, dat slechts ingewijden uit hun toespelingen wijs konden worden, doch vóór alles was het hun bedoeling, de feiten daarmede te rechtvaardigen. Het epische equivalent, dat toepasselijk werd geacht, was tevens een verklaring van de handelingen van de Vorst, want het voorgevallene was immers slechts een herhaling van de wijze, waarop epische grootheden in overeenkomstige gevallen hadden gereageerd !

Een verdere typische eigenaardigheid van deze epische geschiedschrijving mag niet onvermeld blijven. Al naar het verband dat gelegd moest worden, kon dezelfde Vorst, in een andere fase van zijn bestaan, ook met een andere held „identiek" worden geacht, een uit een ander epos of zelfs een uit een geheel ander genealogisch geslacht ! Men verlieze vooral niet uit het oog, dat deze identiteiten uiteraard eerst op latere leeftijd van de Vorst werden vastgesteld; zo Airlangga, ongeveer op zijn dertigste jaar, in de Arjunawiwāha met Arjuna van het Maangeslacht en in de inscriptie van 1041 A.D. — dus op zijn vijftigste jaar — met Rāma van de Sūryawangça ! Als dan uit de historische ficties blijkt, dat Airlangga „de zoon van Indra" is, of „als Rāma uit Daçaratha geboren", dan was dit slechts een (dubbele) mythische interpretatie van het historische feit, dat hij *niet* de zoon van Udayana was, doch van een andere vader bij zijn moeder Mahendradattā. Deze meervoudige identiteit vergemakkelijkt gewoonlijk het historisch onderzoek, hoe vreemd dit ook moge klinken. Overeenkomstige historische gebeurtenissen worden vanuit meer dan een gezichtshoek belicht, zodat daaruit de grootste gemene deler kan worden bepaald. Détailverschillen tussen beide versies kunnen de historicus op het spoor brengen van de ware détails, enz.

---

nauwkeurig kende, terwijl van veel van dit alles in de huidige wajang-traditie maar weinig, of slechts in autochthone interpretatie over is !

Om kort te gaan mogen toespelingen op dergelijke mystieke identiteiten, die in gedichten, inscripties of oorkonden op Java legio zijn, nimmer zonder meer worden terzijde gelegd. Al moge in deze ficties het element van verheerlijking van de Vorst aanwezig zijn, men mag ze niet als blote fantasieën van dichter of beeldhouwer voorbijgaan. Integendeel, indien ze voor de historicus „te lezen" zijn, zullen ze blijken onmisbare aanwijzingen te bevatten voor de „ware" geschiedenis van de tijd. Een en ander moge nader blijken uit de hierondervolgende uitwerking van het probleem van Airlangga's stamboom. [1])

2. De historische gegevens.

De voornaamste bron voor de historische gegevens betreffende Airlangga's stamboom is de oorkonde van de Penanggungan, de heilige negentoppige berg in Zuid-Surabaja. Deze oorkondesteen bevindt zich thans in het India Museum te Calcutta. De inscriptie is tweetalig nl. op de ene zijde is ze in het Sanskrit gesteld en op de andere zijde in het oud-Javaans. Ze is gedateerd in het jaar 1041 A.D. Ze werd opgesteld ter ere van de stichting van een prachtige kluizenarij op de heuvel Putjangan door koning Airlangga, als inlossing van een gelofte, door hem gedaan in de jaren van rampspoed na de val in 1006 A.D. van het Oost-Javaanse rijk.

De inhoud der voor ons doel belangrijke passages ontlenen wij aan de vertaling van Kern. [2]) In zijn inleiding bij de Sanskrit-tekst merkt hij op, dat het een lofdicht is en geen kroniek. „Vandaar dat de dichter van 's Vorsten roemrijke daden gewag maakt op een wijze, die wel geschikt was om bij de tijdgenooten, welke met de feiten bekend waren, de herinnering daaraan te verlevendigen, maar niet voldoet aan de behoeften van een nageslacht, hetwelk van den gevierden Javaanschen alleenheerscher weinig meer dan den naam kent.

---

[1]) Mijn voorlopige hypothese, op p. 412 en als noot [1]) opgenomen op p. 413 T.B.G. 1937 vervalt hiermee. Ze was daar slechts gelanceerd in de hoop dat anderen, die zich terzelfder tijd met het probleem occupeerden, er een nader onderzoek naar zouden willen instellen. Hiermee wil niet gezegd zijn, dat de hier te ontwikkelen hypothese minder voorlopig is; historie moet nu eenmaal steeds opnieuw geschreven worden. Er wordt hier in hoofdzaak de aandacht gevraagd voor de mogelijkheid om, op "oosterse wijze" vastgelegde, "historische gegevens" ook op een andere manier te toetsen op de "waarheid", dan tot dusver gebruikelijk was!

[2]) Verspr. Geschr. VII p. 83 e.v.

Een duidelijke voorstelling ..... krijgen wij door het gedicht niet; het verband der gebeurtenissen blijft ons ten eenenmale duister." Wij zullen zien dat dit ook het geval lijkt voor de gegevens, die wij voor ons doel nodig hebben.

Omtrent Airlangga's stamboom zijn, merkwaardig genoeg, de belangrijkste gegevens te vinden in de, blijkbaar voor beperkte lezerskring bestemde, Sanskrit-tekst.

r. 5. [1]) Als stamvader wordt daar uitgegaan van *Çrī-Īçāna-Tungga*, „de met luister, roem en macht gezegende beheerser van Java". Hem zullen wij verder zijn meer bekende naam geven van koning Siṇḍok. Hij wordt hier voorgesteld als een groot strijder, die vele koningen heeft overwonnen en de heldenmoed van een leeuw bezat. Tegelijk was hij een groot weldoener voor zijn rijk, want „onder zijn langdurig bestuur bracht de vergankelijke aarde onmetelijk veel vruchten voort en genoot zij voorspoed." Hier wordt m.i. een duidelijke toespeling gemaakt op de god van de Oogst, Indra Maghawat, de weldoende godenkoning. Wat deze identiteitsfictie betekent, zullen wij in de volgende paragraaf zien.

r. 6. Diens dochter was „de partij der Buddhisten toegedaan" en wordt vergeleken met „een zwaan, bekoorlijk door 't verblijf in het reine meer Mānasa", het Zuidelijke van de vier mythische meren rondom het Himālaya-gebergte, waaruit de Gaṅgā (ten onrechte) heet te ontspringen. „Zij, die de blijvende vreugde was van de vorstelijke mannetjeszwaan, heerste als koningin onder de naam van *Çrī-Īçāna-Tungga-Wijayā.*"

r. 7. „Toen maakte koning *Çrī Lokapāla* ..... haar tot zijn welbeminde". Zij was dus reeds koningin, voordat Lokapāla haar huwde. [2]). „Hij was beroemd om de grote reinheid van zijn gemoed en maakte haar, gelijk de Melkzee de Mandākinī, aan zich gelijk in geluk". Het laatste zinspeelt op de epische verhouding van Çāntanu met Satyawatī. Was nl. Mandākinī in de beide epen niet de naam van de

---

[1]) Met r. 5 zonder meer, wordt verder bedoeld de 5e regel van de Sanskrittekst op de Calcutta-steen; de 5e regel van de oud-Javaanse wordt aangeduid met r. 5 oj.

[2]) Deze conclusie kan men m.i. zonder groot gevaar voor mistasten uit de bewoordingen van r.'s 6 en 7 trekken. "Çrī Īçānā heerste als koningin" en "toen" kwam Lokapāla om haar hand dingen. Men mag immers wel aannemen, dat de bewoordingen van oorkonden als deze door de opsteller ervan zeer zorgvuldig gewogen zijn. De conclusie vindt overigens in het vervolg duidelijke bevestiging.

hemelse Ganges, die in menselijke gedaante Satyawatī was ? [1]) En betekent Çāntanu's naam niet „degeen die gelukkig maakt" ? Was ook niet Çāntanu, evenals Lokapāla, „beroemd om de grote reinheid van gemoed" ? Hem toch heetten de epen satyawāc (die de waarheid spreekt), en hij was bekend om zijn devotie, zijn liefdadigheid, zijn bescheidenheid, zijn standvastigheid en zijn beslistheid. Nu had Satyawatī echter vóór haar huwelijk reeds een verhouding met een andere man nl. Parāçara. Dit feit zouden dan het slot van r. 6 en het daaropvolgende begin van r. 7 bevestigen. Er blijkt nl. uit, dat Çrī Īçānatunggawijayā, „de bekoorlijke zwaan", voordat Lokapāla om haar hand dong, „de blijvende vreugde was van de vorstelijke mannetjeszwaan". Dit moet dus een ander geweest zijn dan haar echtgenoot, die bovendien vóór zijn huwelijk met haar geen aanspraken kon doen gelden op het predicaat „vorstelijk". Op deze ficties komen we in de volgende paragraaf terug.

r. 9. Zij hadden een zoon. „Deze onvergelijkelijke monarch was bekend onder de naam van *Çrī Makuṭawangçawardhana*, een zon in het geslacht van Īçāna". Hij, die vermoedelijk slechts zeer kort geregeerd heeft, kreeg in deze inscriptie niet voor niets deze betekenisvolle naam van „Voortzetter van het Vorstelijke geslacht".

r. 10. „De overschone dochter van de vorst, die om de voortreffelijkheid van haar wezen als het ware het rijksgeluk van Java in levende lijve was" — i.e. een incarnatie van Dewī Çrī — „ontving van haar vader de bijnaam van *Guṇapriyadharmapatnī*". [2]) Dit betekent volgens Kern „de wettige echtgenote van de Vriend der Deugd". Deze „Vriend der Deugd" nu is niemand anders dan de god Dharma, die in de epische literatuur in de eerste plaats wordt geassocieerd met Dewī Çrī (zij was „patnī Dharmasya"); zij beiden zijn dan de ouders van de god der Liefde, Kāma.

r. 11. „*Udayana*, iemand van uitnemend zuiver bloed en uit een

---

1) Door de gebeden van de heilige Bhagīratha werd Gaṅgā, tot haar grote woede, gedwongen uit de hemel neder te dalen. Zij ontsprong onder de voeten van Wisṇu en om de schok van haar val op de aarde te breken, ving Çiwa haar in het Himālaya-gebergte in zijn hoge lokkenkapsel op. Vandaaruit stroomde zij in zeven stromen naar de aarde af, waarvan er een de "aardse Ganges" is. Het "hemelse" deel nu van Gaṅgā's loop wordt Gāndinī of Mandākinī geheten. In de huidige Javaanse lakons is de naam van de door Parāçara verleide maagd nog Durgāndinī, de "Boze Ganges", al legt men die naam thans uit als de "kwalijk riekende".

2) In de epen wordt *-patnī* bij voorkeur gebezigd voor de gemalinnen van goden in tegenstelling tot *-dewī*, dat meer voor aardse Vorstinnen geldt.

beroemd vorstengeslacht gesproten" — wij zullen later zien waarom hier zo de nadruk op wordt gelegd — huwde Guṇapriyadharmapatnī, wier eigenlijke naam was *Mahendradattā*. Uit de bijzondere vermelding van de bijnaam van zijn gemalin moet weer afgeleid worden, dat hij beschouwd werd als een incarnatie van de god Dharma, of dat het „beroemde vorstengeslacht", waaruit hij voortsproot, behoorde tot de Dharmawangça. In zijn Balische oorkonden noemt hij zich ook onveranderlijk Dharma-udayana(warmadewa).

r. 12. „Uit hem sproot een zeer schoon kind, *Airlanggadewa* genaamd, gelijk Rāma uit Daçaratha". We weten dat Rāma in feite niet Daçaratha's, doch Wiṣṇu-Kṛṣṇa's zoon is, want Daçaratha's huwelijk was oorspronkelijk kinderloos. Deze nieuwe fictie is niet in strijd met de vorige, volgens welke hij als zoon van Dharma en Dewī Çrī een incarnatie van Kāma was, want in het Rāmāyaṇa wordt van Rāma gezegd, dat hij „de lijfelijke gedaante van Kāma" is ! [1]) Hij was dan ook „innemend in allen dele". Wat Airlangga's eigen naam betreft, duidt die er niet op dat hij „van de overzijde, van over het water" is gekomen ? Dit zou althans goed overeenstemmen met zijn geboorte in Bali.

r. 13. Na deze summiere gegevens, die blijkbaar uitsluitend doelden op Airlangga's rechtstreekse voorouders, duikt in deze regel *nog* een koning van Oost-Java op, de voorganger nl. van Airlangga. Deze koning, „Airlangga's aanverwant", had hem uitgenoodigd „op de bruiloft van zijn dochter". [2]) Volgens Berg's verbetering op de vertaling Kern, had de koning Airlangga uitgenodigd, wijl *deze* een „çrī Dharmawangça" was. [3]) Dat Airlangga inderdaad tot dit geslacht behoort, blijkt uit r. 2 oj. en r. 14-5 oj., waar zijn volledige koningsnaam wordt opgegeven : Rake Halu Çrī Lokeçwara *Dharmawangça* Airlangga Anantawikramottunggadewa. Kern echter had de tekst zó vertaald, dat de heerser van Oost-Java, Airlangga's aanverwant, de naam Dharmawangça zou gedragen hebben. Voor de stamboom maakt Berg's verbetering m.i. weinig uit, want, als „bloedverwant" (Berg),

---

[1]) Washburn Hopkins, *Epic Mythology*, p. 166 : Rāma is "Kandarpa iva mūrtimān".

[2]) Krom (H.J.G. p. 224 noot 4 en p. 238) en Berg (Bijdr. 1938 p. 54) denken dat hier sprake is van een bruiloft van *Airlangga*, hoewel er slechts gesproken wordt van een bruiloft van Dharmawangça's *dochter* ! Noch de Sanskrit-tekst, noch de oud-Javaanse reppen ook verder van een *huwelijk*. Aan dit misverstand is Poerbatjaraka schuld, dank zij zijn opvatting dat "dharmawangça" *schoonzoon* zou betekenen (T.B.G. 1930, p. 171 - 183).

[3]) Bijdr. 1938, p. 52 - 3.

zal de Vorst vrij zeker, ook in Berg's vertaling, zelf een *Dharmawangça* moeten zijn. Dit laatste wordt overigens bevestigd in de inscriptie van de Kaḍirische koning çrī Çāstraprabhu, gedateerd 1104 A.D. [1]), waar deze zijn overgrootvader heet : çrī Īçāna *Dharmawangça* Tĕguh Anantawikramottunggadewa. En *deze* koning Tĕguh zal straks blijken de Vorst te zijn van r. 13 ! [2])

r. 14 en r. 5-7 oj. „Niet lang daarna" (d.w.z. na de uitnodiging aan Airlangga) „werd de koningshoofdstad, waar zo lang een vrolijkheid heerste als in Indra's rijk, in de as gelegd". Dit geschiedde in 1006 A.D., „tijdens de grote vloed van rampen op het eiland Java ..... geheel Java zag er te dien tijde uit als één zee, vele hoogaanzienlijke personen sneuvelden, in de eerste plaats sneuvelde op dat tijdstip Z.M. de Grootkoning zaliger, die begraven ligt in het heiligdom te Wwatan, in de maand Caitra van het çaka-jaar 929 (1007 A.D.), toen Z.M. de Grootkoning ter tijd nog een jongen was; hij was nl. 16 jaar oud". Brandes en Poerbatjaraka lezen voor het laatstgenoemde jaartal 939 i.e. 1017 A.D. [3]) Airlangga had echter in ieder geval de leeftijd van 16 jaar bereikt, zoals uit het vervolg der inscriptie blijkt, op het tijdstip van de ramp t.w. 1006 A.D. Hij werd dus geboren in 991 A.D.

De rest van de beide inscripties gaat verder over Airlangga's vlucht, zijn omzwervingen, zijn heldendaden, het herstel van het rijk en ten slotte over de oprichting van de kluizenarij te Putjangan. Geen jaartal of feit dat verder houvast biedt voor de stamboom! In 1019 A.D. wordt Airlangga tot koning gewijd (r. 15 oj).

Vier jaren later ongeveer — het jaartal der inscriptie staat niet vast — vermeldt een andere oorkonde van Airlangga op de tweede plaats, direct na de koning, als Mahāmantri i Hino, de prinses *Çrī Sanggrāmawijayā Dharmaprasādottunggadewī,* die deze bijzondere plaats in het rijksbestel van Oost-Java uitsluitend aan haar hoge

---

1) Stutterheim T.B.G. 1940, p. 355.

2) Of Berg, na Stutterheim's *Koning Tĕguh op een oorkonde* (T.B.G. 1940, p. 345 e.v.) nog zal willen handhaven, dat deze Vorst en Airlangga dezelfde personen zijn (Bijdr. 1938, p. 75 noot 1), valt te betwijfelen. Hij heeft echter Stutterheim aan het weifelen gebracht, zodat deze allerlei argumenten heeft gezocht, om althans de mogelijkheid van een indentiteit niet uit te sluiten. Ook Stutterheim geloofde in dit artikel nog aan het in noot 2) p. 118 vermelde *huwelijk* van Airlangga met de dochter van diens voorganger, al spreekt hij tegen dat het "dharmawangça" van r. 13 op een familieverhouding zou wijzen, als door Poerbatjaraka bedoeld (p. 347 noot 1).

3) Bij Berg, Bijdr. 1938, p. 90 en Poerbatjaraka, T.B.G. 1941, p. 432.

afkomst kan te danken hebben. Krom (H.J.G., 1931, p. 245) vermoedt — waarom ? — dat het Airlangga's dochter is. Waarom niet die van zijn voorganger op de troon ? Straks zal ook blijken, dat deze waarschijnlijkheid groter is. Deze prinses neemt de hoge plaats in op alle volgende oorkonden van Airlangga, inbegrepen die van 1037 A.D. In r. 2/3 oj. (1041 A.D.) wordt voor het eerst een andere naam genoemd. De prinses is dus tussen 1037 en 1041 A.D. overleden; zij wordt in haar hoge functie opgevolgd door een prins van den bloede : *Çrī Samarawijaya Dharmmasuparṇacaraṇa Tĕguh Uttunggadewa.* [1]) Het zou niets verwonderlijks zijn, indien dit Airlangga's oudste zoon bij de Parameçwarī is, die hem het volgende jaar, als hijzelf aftreedt, opvolgt in Janggala, de oostelijke helft van zijn rijk. Zijn koningsnaam luidt *rake Halu ..... çrī Samarotsaha Karṇakeçana Dharmawangça Kīrtisingha Jayāntakatunggadewa.* Hij zet dus blijkbaar de Dharmawangça voort, „hetgeen de koningen van Kaḍiri nimmer doen" (Krom, H.J.G., 1931, p. 283). De naam van de tweede zoon van Airlangga die in Kaḍiri opvolgt, is niet bekend. Diens opvolger (zijn zoon of neef) is de reeds vermelde koning Çrī Çāstraprabhu van de inscriptie van 1104 A.D.

De kluizenarij van Putjangan, waaraan de Javaanse traditie de naam van de vorstelijke non Sutji (Kili Sutji) verbindt, die er de dochter is van Rĕsi Gĕṇṭaju — Airlangga's naam in de Pandji-verhalen — is dus een andere prinses dan Sanggrāmawijayā, die in 1041 A.D. immers reeds overleden was. In 1042 A.D. treedt Airlangga zelf af, verdeelt zijn rijk over zijn beide zonen en neemt de geestelijke waardigheid aan, al blijft hij op regeringszaken toezien. Indien Stutterheim de rebus van de tjandrasengkala van Bĕlahan heeft opgelost (Bijdr. 1934, p. 196 e.v.), overlijdt Airlangga in 1049 A.D. Hij wordt bijgezet in Tīrtha i.e. de broncaptering te Bĕlahan, op de oostelijke helling van de Penanggungan (Krom, H.J.G., 1931, p. 270). Zijn bijzettingsbeeld is hoogstwaarschijnlijk het prachtige beeld van Wiṣṇu op de Garuḍa, dat aldaar werd aangetroffen.

Uit de gevonden oorkonden van koning Siṇḍok kunnen wij afleiden, dat hij tussen 929 en 947 A.D. in Oost-Java heeft geregeerd. Noch van zijn vorstelijke dochter, noch van haar gemaal Lokapāla, of van diens zoon Makuṭawangçawardhana weten wij meer

---

[1]) Poerbatjaraka T.B.G. 1941, p. 432. Hij maakt de niet onaardige opmerking dat Airlangga "tussen twee Tĕguh's beklemd zit" t.w. de koning Tĕguh (zijn voorganger) en de (kroon)prins Tĕguh. Over hun onderlinge familierelatie laat hij zich verder niet uit.

dan de Calcutta-steen van hen vermeldt. Tenzij men Krom's alleszins aannemelijke hypothese overneemt, van de verschrijving van het jaartal in de oorkonde van Lokapāla, die in copie is opgenomen in de oorkonde van Hayam Wuruk van 1373 A.D. Deze oorkonde bevat een vernieuwing van het door eerstgenoemde Vorst in 950 A.D. gestichte vrijgebied t.b.v. een buddhistische tempel in het gebied van Sidoardjo [1]). Niet alleen zou daaruit volgen, dat onze Lokapāla in 950 A.D. Vorst was in Oost-Java, doch ook zijn volledige koningsnaam zou dan bekend zijn: „*Çrī Bhuwaneçwara Wiṣṇusakalātmaka Digwijaya Parākramottunggadewa*, de naam dragend van *Lokapāla*." Zijn Buddhistische sympathieën zouden bovendien goed overeenkomen met die van zijn gemalin Çrī Īçānatunggawijayā, zoals die blijken uit r. 6. Ook is 950 A.D. een jaartal, dat past in de regeringsperiode van de schoonzoon van Siṇḍok, wiens laatste oorkonde van 947 A.D. dateert.

Omtrent Makuṭa's dochter Mahendradattā zijn wij, dank zij de op Bali aangetroffen oorkonden, beter ingelicht. Te beginnen met 989 A.D. treedt zij, tezamen met haar prinsgemaal Dharmodayanawarmadewa, op Bali als Vorstenpaar op, minstens tot 1001 A.D. In 1011 A.D. regeert Udayana alleen en doet dit nog in 1022 A.D., in welk jaar hij sterft. Hij is bijgezet in Bali te Bañu Wēka (Krom H.J.G., 1931, p. 234). Mahendradattā is dus van het toneel verdwenen tussen 1001 en 1011 A.D. Volgens Balische traditie werd ze in het jaar 1007 A.D. bijgezet in de desa Burwan, welke plaats in de oorkonden van de Vorst, die zich steeds haar „jongste zoon" (*anak wungçu*) noemt, wordt vermeld. Deze Anak Wungçu regeerde van 1049-1077 A.D. Tussen 1022 en 1049 A.D. regeerde zijn broeder, die zich Dharmawangçawardhana noemt, de „Voortzetter van het Dharma-geslacht."

De belangrijkste vragen, die na de lezing der historische gegevens bij ons opkomen, zijn wel deze: Wie was de koninklijke voorganger van Airlangga en in welke familiebetrekking stond hij tot hem? Wie was de vorstelijke afstammeling, waarvan Udayana, de vader van Airlangga een zoon was?

---

[1]) Krom, H.J.G., 1931 p. 221 - 2; ondanks de "kalendarische" bezwaren, die Damais daartegen oppert (T.B.G. 1949, p. 1 - 6), lijkt het nl. niet erg aannemelijk, dat een Midden-Javaans potentaat als Kayuwangi pu Lokapāla was, bijna een eeuw tevoren (in 860 A.D.) midden in het Oost-Jav. gebied een vrijgebied zou hebben gesticht.

Eerste vraag. Krom waagt omtrent 's Vorsten herkomst twee gissingen (H.J.G., 1931, p. 225). Hij (Tĕguh) is mogelijk de zoon van Makuṭawangça (maar zou hij dan verzwegen zijn in de lijst van afstammelingen van Siṇḍok, op de Calcutta-steen vermeld ?) of waarschijnlijker, „gezien zijn nieuwen geslachtsnaam" (*Dharmawangça*), een schoonzoon, die met Mahendradattā's oudere zuster is getrouwd (vgl. het slot van noot 2 op p. 118 hiervoren). Hoe komt tenslotte Airlangga aan „die nieuwe geslachtsnaam" ? Mahendradattā, zijn moeder, de hoogste in rang en generatie van Airlangga's ouderpaar, was van de *Īçānawangça* ! Zó eenvoudig liggen de verhoudingen dus niet en het is wel duidelijk, dat alleen de historische fictie ons uit de brand kan helpen.

Tweede vraag. De naam Udayana stelt ons eveneens voor raadselen. Krom (H.J.G., 1931, p. 234) en Bosch (Bijdr. 1948, p. 548-59) hebben reeds verschillende suggesties gedaan, doch geen die bevredigend is. Djalatuṇḍa, de broncaptering op de westelijke helling van de Penanggungan, waarvan de reliefversiering nimmer werd voltooid en waar in de bodem onder het middenterras een bijzettingsurn is gevonden, draagt tegen de achterwand in grote cijfers het jaartal 899 çaka (=977 A.D.) en als tegenhanger daarvan het onbekende woord „gĕmpĕng". Men had m.i. reeds lang toegegeven dat de betekenis daarvan is „overleden" [1]) als niet de enige, historisch bekende, Udayana, de vader van Airlangga, in 1022 A.D. — dus *45 jaren later* — in *Bali* overleden en bijgezet was ! Nu weet men met deze vorstelijke bijzetplaats, waar de naam Udayana onder een der weinige, afgewerkte spuierreliefs voorkomt, feitelijk geen raad. Uiteindelijk is Krom's mening, dat „de gelijktijdigheid van de uitbeelding van Udayana-reliefs en van het optreden van een prins Udayana niet toevallig is" (p. 234). Hier kan men mede accoord gaan, doch wanneer hij verder schrijft, dat het bijzettingsmonument mogelijk in verband moet worden gebracht met „een gebeurtenis in zijn leven (zijn intrede in de Javaanse koninklijke familie op jeugdigen leeftijd bijv.) en er tevens later een deel van zijn asch is bijgezet op Javaanschen bodem, al was dan ook zijn voornaamste graftempel gelegen in het land, dat zoo het al niet zijn vaderland was, toch lange jaren door hem was geregeerd" (p. 235), dan is dit niet meer dan een

[1]) Dit is ook de vertaling van Stutterheim (*Oudheden van Bali* I, p. 16 noot 1) : gĕmpĕng = *gĕmpoeng* = *wināça* = *lumah*. Daarmede kan "Krom's weinig overtuigende redenering van een verlovings- of een huwelijksbadplaats komen te vervallen".

blote gissing, die op niets berust. Welke „intrede in de Javaanse koninklijke familie op jeugdige leeftijd" zou het geweest moeten zijn? In 977 A.D. was Airlangga's vader nog te jong om in het huwelijk te treden. Van Stein Callenfels becijferde dat hij toen 9, hoogstens 14 jaar oud geweest kan zijn. *Hij* wijst dan ook elke samenhang tussen Airlangga's vader en Djalatuṇḍa af (Oudh. Versl. 1923, p. 167).

Bosch' hypothese, dat de Balinese Vorst Udayanawarmadewa dezelfde zou zijn als koning Udayādityawarman, die in 1001 A.D. zich als usurpator meester maakte van de Cambodjaanse troon, met al wat daar aan vast zit, is meer vernuftig dan waarschijnlijk. Hem hebben de min of meer toevallige naamsovereenkomsten, tezamen met het feit, dat juist tussen 1001 en 1011 A.D. geen oorkonden van de Balische Udayana bekend zijn, parten gespeeld. Ten behoeve van zijn hypothese moet bijv. Airlangga's trouwe rakryan kanuruhan Narottama zijn Cambodjaanse oom (vaders broer) zijn, die, toen Udayana nog jong was, Bali aan hem schonk, dat — let wel — dientengevolge „kort vóór 989 A.D." door Cambodja gewapenderhand op Java veroverd moet zijn (p. 556)! Voor deze Udayana, die op Java geboren zou zijn uit een gevluchte of verbannen Cambodjaanse moeder, zou op zijn 7e jaar (!) de kostbare broncaptering Djalatuṇḍa zijn gesticht, omdat hij op die tijd in de koninklijke familie zijn intrede deed. Bosch denkt aan een verloving met zijn aanstaande echtgenote Mahendradattā (p. 560), ondanks het feit dat hij (p. 563) op dat tijdstip „nog niet de wijding tot man had ondergaan, hetgeen volgens de heersende voorstellingen inhield, dat hij nog niet geboren was en in dezelfde staat als die der afgestorvenen verkeerde." [1]) Nadat Udayana nog geen jaar Vorst is geweest van Cambodja, wordt hij er, volgens Bosch, weer verjaagd met zijn oom Narottama, waarop zij gezamenlijk naar Bali terugkeren en Udayana zijn oude ambt weer hervat tot 1022 A.D. Onder welke omstandigheden zijn gemalin is gestorven, kan niet worden uitgemaakt (p. 558) enz.

Om kort te gaan vindt Bosch, dat, hoewel hij „geen beslissend argument heeft kunnen aanvoeren, dat de identiteit van Udayana en Udayādityawarman boven allen twijfel zou kunnen stellen, toch dient te worden erkend, dat alle consequenties van de onderstelde

---

[1]) Dit argument had Bosch vannode om de mogelijkheid aan te tonen van het voorkomen van de afbeelding van de nog levende jonge knaap onder de reeks van reliefs van Djalatuṇḍa. Deze serie is in onmiskenbare prasawyavolgorde aangebracht, zoals dat bij voorstellingen van overleden helden past.

gelijkheid van de beide personen, zich niet alleen zonder moeite in het kader der vaststaande historische feiten lieten inpassen, maar er ook het hunne toe hebben kunnen bijdragen om de bestaande voorstellingen op bepaalde punten te verhelderen en aan te vullen". Deze optimistische visie kan ik helaas niet delen.

M.i. kan hier, bij gebrek aan historische gegevens, alleen een juiste interpretatie van de historische ficties rond Udayana ons uit de moeilijkheden redden. Daar valt o.m. uit af te leiden, zoals we nog zullen zien, dat er nog een *tweede* Udayana in het Oost-Javaanse Vorstenhuis is opgetreden en het is *deze* Udayana, de vader van Airlangga's vader Udayana — welke laatste we verder ter onderscheiding Udayana II zullen noemen — die in 977 A.D. te Djalatuṇḍa is bijgezet. Voor *hem* en geen ander werd dit bijzettingsmonument opgericht ! Mahendradattā, Airlangga's moeder, heeft — in tegenstelling tot Bosch' opinie, dat dit *zijn* echtgenote zou zijn — *niets* met hem uit te staan ! Airlangga *heeft* ook niet zijn vader Udayana II vereenzelvigd met de Udayana der Djalatuṇḍa-reliefs, zodat hij zichzelf in de Calcutta-inscriptie zonder enig bezwaar met Rāma kan vergelijken en in de Arjunawiwāha met Arjuna, de overgrootvader van Udayana ! Wij zullen echter zien dat de Udayana, die *wel* identiek werd geacht met die der Djalatuṇḍa-reliefs, een belangrijke, hoewel niet geheel eerzame rol heeft gespeeld onder Airlangga's voorouders, zodat de dynastieke geschiedenis hem min of meer „doodgezwegen" heeft. Wij zullen ook leren inzien, waarom Airlangga's stamboom slechts in de Sanskrit-tekst van de Calcutta-steen kon worden vastgelegd en waarom tenslotte het bijzettingsmonument met de onvoltooide reliefs der Pāṇḍawa-voorouders in het vergeetboek kon geraken ! Airlangga's voorgeslacht langs de manlijke lijn had de demonen van het noodlot in verzoeking gebracht en het ongeluk over de Oost-Javaanse dynastie gebracht, die hij, volgens de Arjunawiwāha, door zijn ascese heeft willen herstellen.

3. De historische fictie.

Beginnen we met die welke de 12e eeuwse Smaradahana voor ons heeft bewaard. In zang 38 strofen 7 t/m 11 [1]) worden twee opeenvolgende reincarnaties van de liefdegod Kāma en zijn echtgenote Rati bezongen, die voor ons doel van belang zijn.

---

[1]) Vertaling Poerbatjaraka, Bibliotheca Javanica 3, p. 111.

Eerste fictie. De eerste incarnatie was Ñāmuṣṭi, gehuwd met Ratnawatī, prinses van Ujjayinī, dochter van koning Wikrama. Haar as werd bijgezet in de Tāladhwaja-kluizenarij.
Tweede fictie. De tweede incarnatie was koning Çataniṣṭhana te Hastina, de wereldberoemde Udayana, de bekende Pāṇḍawa-telg, gehuwd met een (speciaal voor deze gelegenheid) gesplitste incarnatie van Rati t.w. Bāsawadā, dochter van koning Candrasena, en Ratnāwalī, dochter van koning Wikramabāhu van Ceylon. Haar andere naam was Sāgarikā, omdat ze op een roer drijvend in zee was aangetroffen.
Eerste fictie. De beide incarnaties van de liefdegod Kāma werden door Bosch in zijn onderzoek betrokken. [1]). De eerste fictie heeft hij de juiste plaats in de historie gegeven. Hij had er echter veel meer uit kunnen afleiden. Zijn determinatie der betrokken personen berust ook feitelijk uitsluitend op de overeenkomst in de namen van koning *Wikrama* van Ujjayinī en koning Siṇḍok (Īçāna *wikrama* dharmottunggadewa). „Behalve deze naamsovereenkomst pleit voor de bedoelde vereenzelviging, het feit dat Siṇḍok blijkens de Calcutta-inscriptie een dochter had op wie de koninklijke waardigheid overging, terwijl iets dergelijks wordt verhaald"- dit laatste blijve voor rekening van Bosch — „van Wikrama's dochter, die gehuwd was met den niet als koning aangeduiden Ñāmuṣṭi. Dat we ons in de 8e strofe op historisch terrein en op Javaansen bodem bevinden, kan ten overvloede nog blijken uit de vermelding van de Tāladhwaja-kluizenarij als het heiligdom, waar de as van deze dochter werd bijgezet. Dit bouwwerk komt, voor zoover mij bekend, niet in de Indische literatuur en oudheidkunde voor, doch het heeft wel op Java bestaan, getuige de Nāgarakrĕtāgama, die het noemt als een van de op Hayam Wuruk's reis bezochte vrijstiften". Meer zegt Bosch niet van deze fictie. Moge deze kluizenarij echter al met name op Java bekend zijn geweest, het stond historisch niet vast, dat Īçānā's as daar is bijgezet. Wanneer we echter kunnen uitvinden, welke godheid met Ñāmuṣṭi door de, nog al eens namen verhaspelende dichter zou zijn bedoeld, dan kunnen we een doorslaand argument toevoegen aan Bosch' betoog.

Met Ñāmuṣṭi nu kan de dichter, die hem een Kāma-incarnatie heet, geen ander bedoeld hebben dan *Namuci*, een van de namen voor die god, speciaal als hij als Kandarpa wordt aangeduid, de „drieste"

---

1) *De laatste der Pāṇḍawa's*, Bijdr. K.I. 1948, p. 546.

Kāma, die het zelfs aandorst de hoogste hemelheer, Çiwa, met zijn liefdepijlen te beschieten. De gehele Smaradahana gaat feitelijk over deze drieste daad van Kāma en de gevolgen van dien.

In zijn Kandarpa-gedaante wordt de epische Kāma ook beschouwd als te zijn de oorzaak van de schepping. [1]) Als zodanig heet de liefdegod: Kāma *Jagatpati* en is deze naam niet een synoniem voor de naam Lokapāla of Bhuwaneçwara ? Dat Ñāmuṣṭi in de fictie geen koning heet, klopt dan geheel met Lokapāla's functie van prinsgemaal en wel is hij er een, die volgens r. 7 „oogverrukkend was van voorkomen" (als een echte Kāma-incarnatie). Dat de dichter van de Smaradahana voorts speciaal de naam Ratnawatī (een der vele namen voor „de Aarde") koos voor de gemalin van Ñāmuṣṭi, zal tenslotte wel verband houden met de officiële naam van haar echtgenoot: Bhuwaneçwara of Lokapāla = Lokapati = Jagatpati = Jagatīpati, de echtgenoot (pati) van de Aarde (Jagatī). Een dergelijk soort vernuftig woordenspel was immers bij de Javaanse hofdichters maar al te geliefd !

Eerst nu, nu we zeker weten dat met Ñāmuṣṭi en Ratnawatī, Lokapāla en Īçānā bedoeld moeten zijn, kunnen we uit de fictie afleiden, dat het Īçānā's as is, die in Tāladhwaja is bijgezet, hetgeen in de tijd van de dichter nog algemeen bekend was. „Voorwaar", zegt hij, „men kan er haar lijk (!) nog zien, wanneer men erheen gaat" (z. 38 str. 8). En wanneer Poerbatjaraka's vermoeden juist is: „tegelijk (met dat van haar gemaal)" (p. 111), is ook de as van Lokapāla er bijgezet. De kluizenarij zelf schitterde blijkbaar in 's dichters tijd nog in haar volle luister. Had hij anders in str. 2 van zang 39 de prachtige hofstad van de toenmalige koning Kāmeçwara van Kaḍiri, Kāma's derde incarnatie, wel daarmee vergeleken ?

Deze identificaties hebben ons echter t.a.v. de familieverhoudingen niet veel verder gebracht. Gaat men evenwel Lokapāla's rol van Kandarpa in het licht zien van wat r. 5, 6 en 7 ons verhuld mededelen, dan gaat het er erg op lijken, of hij, de Durf-al, koning Siṇḍok zijn dochter afhandig heeft gemaakt of zelfs geschaakt ! De meer bekende naam Namuci voor de Asura, die Indra, de godenkoning, aandorst en hem zelfs zijn zonden durfde verwijten, zal dan niet zonder invloed zijn geweest op de keuze van de naam Namuci

[1]) Washburn Hopkins, *Epic Myth.*, p. 164. In de Smaradahana bijv. ging het om de schepping van Gaṇeça Wighneçwara, die door Kāma's drieste aanval werd verwekt en die de wereldorde zou herstellen.

voor Lokapāla's gedaante van Kāma. Tevoren nl. (zie r. 6), d.w.z. vóór het in r. 7 vermelde huwelijk met Lokapāla, was 's konings dochter Īçānā, de schone zwaan in het bergmeer Mānasa, „de blijvende vreugde" van de rājahaṃsa! Dit nu zou m.i. wijzen op een (incestueuze) verhouding tussen de Vorst en zijn schone dochter. [1]) Rājahaṃsa betekent nl. zowel een groot of edelmoedig Vorst als een Wijze van vorstelijke bloede. Slaat het eerste op de historische Koning Siṇḍok, het tweede slaat op Parāçara, Siṇḍok's mystiek evenbeeld. Het gebezigde bedekte symbool kan echter evenzogoed — en dan in minder gunstige zin — een toespeling zijn op Indra's vermomming in de gedaante van een zwaan, een van de vele die hij graag aanneemt, als hij, de Echtbreker bij uitnemendheid, de aarde bezoekt voor zijn verleidingsescapades. Ook op het in epische tijd nog bekende grote jaarfeest van Indra Maghavat, de Weldoener Indra, wordt hij als koning (*īçwara*) van het feest, vereerd in de gedaante van een (mannetjes-)zwaan (*haṃsarūpa*). [2])

In verband met hetgeen r. 5 ons reeds te verstaan gaf (zie hiervoren), is het dus wel duidelijk dat met de rājahaṃsa van de volgende regel, koning Siṇḍok zelf bedoeld was. Hij, die Indra Maghavat geleek, was de rājahaṃsa, Īçāna haṃsarūpa, wie Lokapāla dus terecht iets te verwijten heeft. De identiteit met deze gedaante van Indra is gelukkig van verdere strekking. Als zodanig is Siṇḍok nl. Wāsawa, de Leider der acht Wasu's, goden van *rijkdom* en *voorspoed*. Evenals hun leider, die een groot oorlogsheld is, waren zij machtige strijders in zijn gevolg. En zij waren allen zonen van Dharma bij de dochter van Dakṣa. [3]) Was nu koning Siṇḍok niet eveneens een zoon van (koning Balitung) *Dharma*(-udaya Mahāçambhu) bij de dochter van (koning) *Dakṣa* (van Prambanan)? [4]) Om kort te gaan, er valt uit de verhulde mededelingen van r. 5 en 6. duidelijk te lezen, dat tussen vader en dochter een incestueuze verhouding bestond; zo'n verhouding had zich overigens al tevoren in Siṇḍok's geslacht voorgedaan nl. die van zijn moeder met haar vader. [4]).

De toespeling in de volgende regel van de zelfde text (r. 7) op

---

[1]) Een bekend voorbeeld van vader-dochter incest is dat van de ouders van Nala, de koning der Niṣāda's, de geliefde van Damayantī. Zijn vader Taittiri gaf zijn dochter persoonlijk les in de danskunst en werd toen verliefd op haar. Analoge gevallen zullen zich overigens in vele hofkringen hebben voorgedaan, ook op het Java van toen.

[2]) Wasburn Hopkins, Epic Myth., p. 126. [3]) Ibid. p. 170.

[4]) Vgl. het reeds geciteerde artikel over Lara Djonggrang.

Īçānā, die na haar huwelijk de Mandākinī i.e. Satyawatī geleek, slaat dus terecht op Īçānā's *verhouding met twee mannen*, de eerste — die even irregulier was als die van Satyawatī met Parāçara — nl. de zo juist besproken verhouding met haar vader *Siṇḍok*, en de tweede: haar huwelijk met *Lokapāla*, dat op dat van Çāntanu met Satyawatī geleek. Beide echtparen, het historische (Īçānā-Lokapāla) en het epische (Satyawatī-Çāntanu), hadden bovendien een zoon, die op de troon kwam, bij het laatste was het Wicitrawīrya [1]), bij het eerste Makuṭawangçawardhana. En de verhouding van Īçānā met haar vader zou niet die van Satyawatī met Parāçara zijn, als er niet een *kānīna*-zoon, [2]) een bastaard, uit was voortgekomen als Wyāsa. Deze bastaard nu kan geen ander geweest zijn dan *Udayana*, de vader van Udayana II. Ook hiervoor bestaan nadere aanwijzingen.

Dit brengt ons op de laatste drie reliefs van de Djalatuṇḍa-serie. [3]) Deze staan als het ware los van de Pāṇḍawa-reliefs, die eraan voorafgaan. Het verhaal is nl. ontleend aan een geheel andere cyclus dan het Mahābhārata, doch de Udayana, die er in voorkomt geldt in India als „de laatste der Pāṇḍawa's." Als zodanig kan men met Bosch het laatste drietal reliefs als afsluiting der serie beschouwen. Geeft het vierde der Pāṇḍawa-reliefs inderdaad de, i.v.m. onze opvatting van r. 5 en 6, te verwachten overbekende episode van de ontmoeting van Pārāçara met Satyawatī weer, de drie uit de cyclus van de Kathāsaritsāgara vertolken ogenschijnlijk een gebeurtenis met een geheel andere strekking. Hier wordt de zwangere Vorstin Mṛgāwatī door Garuḍa weggevoerd en tenslotte gedeponeerd op de Zonneopkomst-berg (Udayaparwata), waarop zij in een kluizenarij wordt opgenomen, waar haar zoon Udayana geboren wordt en verder opgevoed. Op zijn 14e jaar wordt hij herkend aan een armband, waarop de naam van zijn vader staat gegrift.

In verband met de zonnenamen, die in de legende zijn gebezigd (Udayaparwata, Udayana) mag men er wel uit afleiden, dat Garuḍa

---

1) De oudste zoon van Çāntanu bij Satyawati was Citrānggada, die vrij spoedig gedood werd, zodat de tweede zoon Wicitrawīrya opvolgde. Al heten in dergelijke ficties de gevallen "identiek" te zijn met de historische werkelijkheid, er zijn altijd wel détails die verschillend zijn. Indien echter de hoofdzaken kloppen — en zonodig van een zijde belicht, die met de werkelijkheid beter overeenkomt — is de "identiteit" een feit geworden.

2) De Pāṇḍawa's heten *kṣetraja*-zonen, wijl zij zonen waren van de echtgenote van een gehuwde man. Wyāsa was de zoon van de ongehuwde maagd.

3) Vgl. Bosch, Bijdr. 1948, p. 544 - 5.

er in feite de Zonnegod zelf vertegenwoordigt en er Wiṣṇu als Suparṇa (de Schoonvleugelige) voorstelt, die een zwangere vrouw schaakt. En wie kan anders met deze Wiṣṇu bedoeld zijn dan Lokapāla Wiṣṇusakalātmaka, de gemaal van Īçānā ? Het is dus een iets ander geval van de verhouding van één vrouw met twee echtgenoten, maar op het *bestaan van die verhouding* wordt door de drie reliefs weer opnieuw de aandacht gevestigd. Aangezien nu de zoon, die geboren werd, Udayana heette, en speciaal deze naam onder het laatste relief wordt aangetroffen, geloof ik dan ook, dat de opdrachtgever van de beeldhouwers, met de vervolgserie een nadere precisering heeft willen geven van hetgeen werkelijk met Udayana gebeurd is. Was immers de Parāçara van de Pāṇḍawa-reliefs een *heilige*, de vader van de Udayana van de slotreliefs was een *Vorst* en wel Sahasrānīka, koning van Vatsa, en de Udayana van r. 11 heet speciaal uit een beroemd *vorstenge*slacht gesproten te zijn. Werd Satyawatī na haar bevalling van Wyāsa uitgehuwelijkt, Mṛgāwatī, Udayana's moeder, werd zwanger geschaakt. Udayana, de bastaard, was daardoor gedoemd zijn jeugd, niet in het paleis, doch in een boskluizenarij door te brengen, terwijl Wyāsa uit eigen beweging verkozen had een leven te leiden van godsdienstige teruggetrokkenheid.

Hoe moeten wij ons nu de „ware" toedracht denken ? We beschikken hier, ondanks de beide vertolkingen van het gebeurde, over niet voldoende gegevens om met zekerheid een „historisch ware" keuze te doen. We kunnen ons echter wel ongeveer een voorstelling maken van hetgeen geschied is. Koning Siṇḍok heeft één dochter; zijn huwelijk blijft verder kinderloos. Hij wijdt haar daarom tot „sentana luh", zoals dat nog zo heet op Bali. Zij is daardoor erfgename van de troon en zal zijn (Īçāna-)geslacht voortzetten. Als zij volwassen is, heeft hij een incestueuze verhouding met haar (r. 5 en 6). Zij wordt zwanger en in deze toestand wordt zij door de prins Lokapāla, een incarnatie van de drieste Kāma, geschaakt, zoals Mṛgāwatī, Sahasrānīka's zwangere gemalin, door de zonneprins. Zij zoeken een toevlucht in een boskluizenarij (slotreliefs), waar alles aan het licht komt. Siṇḍok, wie Lokapāla zijn misstap onder het oog brengt, als Namuci dit Indra (Maghavat) deed, stemt onder zekere voorwaarden toe in het huwelijk. Het aanzoek zal hem overvallen hebben. Als de zoon geboren is, wordt hij verder in de boskluizenarij grootgebracht (slotreliefs). Siṇḍok — al of niet door Lokapāla daartoe gedwongen — abdiceert en zijn dochter wordt tot koningin gekroond (r. 6). Na enige tijd wordt het huwelijk van Lokapāla met de koningin vol-

trokken (r. 7). Zijn zoon wordt later opvolger op de door zijn moeder geërfde troon van Siṇḍok (r. 9). Als nu de historische bastaard Udayana zijn identiteit op gepaste tijd heeft kunnen bewijzen en hij gedraagt zich dan verder even „amoureus en onversaagd ridderlijk" als zijn legendarische naamgenoot, zijn alle voorwaarden voor een grootse hofintrige vervuld. En wat zijn de gevolgen hiervan geweest ?

Tweede fictie. Volgens het bekende 7e eewse verhaal van Subandhu wordt Wāsawadattā, prinses van Ujjayinī, verliefd op de prins Udayana, zoon van Sahasrānīka, koning van Vatsa, wijl zij hem in een droom aanschouwd had. Haar vader, koning Caṇḍasena, lokt hem naar de hofstad en zet hem achter de tralies. Zijn eerste minister bevrijdt hem echter en hij schaakt de prinses, die reeds een andere vrijer had. [1]) Met deze legendarische namen zijn wij midden in de tweede fictie van de Smaradahana beland. Deze gewaagt echter nog van een *tweede* prinses, een dochter van de koning van Ceylon. Deze schijnbare moeilijkheid voor de interpretatie doet ons echter juist de oplossing aan de hand !

Bosch is in zijn historische identificaties thans niet zo gelukkig geweest, vermoedelijk omdat hij, evenals zijn voorgangers, is blijven vasthouden aan de éne historische Udayana (II), de vader van Airlangga (zie p. 547 van zijn artikel). Bovendien is hij weer te exclusief afgegaan op de naamsovereenkomst tussen de echtgenote van Udayana II (Mahendradattā) en die van de legendarische Udayana (Wāsawadattä). Dit is ook de reden dat hij genoodzaakt was Udayana's *tweede* gemalin, de prinses Ratnāwalī van Ceylon te verzwijgen ! Het negeren nu, vooral van hoofdzaken, kan nimmer bevorderlijk zijn voor een juiste interpretatie van een historische fictie.

Als dit immers geen belangrijke prinses ware geweest, had Rati, Kāma's echtgenote, zich niet *speciaal voor deze incarnatie* „in tweeën gesplitst", zoals in de Smaradahana te lezen valt. De dichter heeft niet zonder reden de aandacht willen vestigen op *twee hoge* gemalinnen van Udayana, koning van Hastina, anders had hij bij de vermelding van de volgende en laatste incarnatie van Kāma, koning Kāmeçwara van Kaḍiri, in str. 16 van de zelfde zang niet nadrukkelijk vermeld : „Nu heeft Ratih zich *niet* meer in tweeën gesplitst; dit is het verschil (met haar vorige geboorte)" (Poerbatjaraka, p. 112). Ook heeft Bosch vergeten, dat Udayana koning van Hastina was, het voornaamste rijk der Pāṇḍawa's d.w.z. Oost-Java, want het

[1]) Dowson, *Classical Dictionary of Hindu Mythology*, p. 324 - 5.

onder suzereiniteit van Java staande Bali, waar Udayana II later Vorst van werd, had de dichter in dit verband hoogstens Indraprastha geheten, het rijksdeel dat Dhṛtarāṣṭra aan de zonen van Pāṇḍu had toegewezen.

Laat ons nu de fictie zelf nog eens nader in beschouwing nemen. Udayana heet er ook Çatanisṭhana. Dit is natuurlijk weer een verhaspeling van de naam van Udayana's *vader* Sahasrānīka (volgens de Kathāsaritsāgara) of Satānīka (volgens de geslachtslijst van de Candrawangça, de zoon van Janamejaya). Udayana, „de bekende Pāṇḍawa-telg" had als eerste hoofdgemalin Basawā, dochter van Candrasena (tenrechte Caṇḍasena, die ook eens koning was van Ujjayinī). Aangezien met koning Wikramāditya (van Ujjayinī) van de eerste Smaradahana-fictie koning Siṇḍok van Oost-Java bedoeld werd, zal Caṇḍasena ook wel een Oost-Javaans Vorst geweest zijn (welke, valt niet uit te maken), wiens dochter Basawā Udayana's eerste hoofdgemalin was. De tweede hoofdgemalin was Ratnāwalī, prinses van Singhalapura (dit is de naam die de dichter gebruikt voor Ceylon), dochter van Wikramabāhu. Hierin betekent Ceylon natuurlijk een eiland in de buurt van Java en onwillekeurig denkt men aan Bali, waar toen de Warmadewa-vorsten regeerden. De eerste daarvan, Çrī Keçarī(warmadewa) had zich reeds een troon in Bali veroverd in 914 A.D. [1]); hij noemde volgens zijn pilaarinscriptie van Sanur (Zuid-Bali) zijn hoofdstad Siṃhadwala. [2]) Het vermoeden dat we op het rechte spoor zijn, zoals de overeenkomstige siṃha-namen reeds aanduiden, vindt nadere bevestiging in de naam Ratnāwalī die voor de tweede echtgenote in de fictie gekozen is. Dit is nl. de naam van een legendarische prinses in Ceylon, die een rākṣasī-natuur had, welke tot uiting kwam, toen eens de hofjager, uit nood, wijl hij geen ander wild bemachtigen kon, aan het hof mensenvlees deed opdienen. De prinses vond dit zó smakelijk, dat ze in stilte de hofjager opdracht gaf, steeds ditzelfde vlees te verstrekken. Totdat het gruwelijk feit aan de dag trad en zij verbannen werd. Was ook niet het „onbeschaafde" Bali in de ogen van het toen wellicht reeds overbeschaafde Java een „eiland der demonen", zoals Siṃhadwīpa (Ceylon) in Indische ogen het „eiland

---

1) Goris, *Een plechtige bede in een eeuwenoud heiligdom.* Indonesië II, p. 6 - 7.

2) Stutterheim, *A newly discovered pre-nāgarī inscription on Bali.* Acta Orientalia XII, p. 129.

der rākṣasa's" was? Om kort te gaan, van de aan koning Udayana van Oost-Java toegeschreven twee hoofdgemalinnen, was de ene een Javaanse en de andere een Balinese, de laatste waarschijnlijk van de Warmadewawangça.

De Pāṇḍawa-fictie. Hoe kwam Udayana aan deze gemalinnen? Voor het antwoord daarop moeten we weer putten uit de historische fictie en ditmaal uit de fictie, die de *serie der Pāṇḍawa-reliefs van Djalatuṇḍa* ons oplevert. Hier toch moet de koning Udayana van Oost-Java zijn bijgezet. Als wij op grond van het voorgaande, koning Udayana's vader met de Parāçara der reliefs kunnen gelijkstellen, is Udayana zelf, de bastaardzoon van Siṇḍok, de Wyāsa en Makuṭawangça, de Wicitrawīrya uit de Pāṇḍawa-voorouderserie. Zij waren dus halfbroers uit één moeder en twee vaders (nl. kinderen van Īçānā bij Siṇḍok en bij Lokapāla). In Bali zouden ze heten „njama di tjambra" (Mal. sudara andjing).

Toen Wicitrawīrya kinderloos stierf, sloot Wyāsa op verzoek van zijn moeder Satyawatī een leviraatshuwelijk (nyoga) met de beide weduwen, „om aan de wet te voldoen." Iets dergelijks zou hier in werkelijkheid plaatsgehad kunnen hebben, al moge het huwelijk met broeders-weduwen in die tijd op Java verboden zijn geweest, wijl het bloedschande betekende en dit temeer, waar Udayana de „oudere" broeder was! [1]) Doch de koning heeft in alle tijden boven de wet gestaan! De twee gelijkwaardige gemalinnen (zij waren immers gelijkwaardige helften van Dewī Rati) van de Udayana uit de fictie zouden dan de weduwen van zijn halfbroer Makuṭawangça moeten geweest zijn. Zouden voor dit leviraatshuwelijk dan, ondanks alle bezwaren daartegen, ook dringende redenen hebben kunnen bestaan? Makuṭawangça was weliswaar niet kinderloos gestorven, doch zoonloos. Niet alleen zal de physieke aantrekkingskracht van de schone koningin Basawā een grote rol in dit proces gespeeld hebben, doch bij de amoureuze Udayana — hier komt de ware historie om de hoek kijken — zullen evenzeer dynastieke redenen een woordje meegesproken hebben. Dit dubbele huwelijk met de weduwen van de overleden Vorst, die waarschijnlijk golden als de draagsters van het aan haar echtgenoot ontleende gezag, zal aan de bastaard Udayana een onaantastbaar recht op de koningstroon en de continuïteit der dynas-

---

[1]) Korn, *Adatrecht van Bali*, 1924 p. 358. Tegenwoordig wordt zo'n huwelijk niet meer bloedschennig geacht, iets waarop vroeger de doodstraf stond.

tie verzekerd hebben. Iets dergelijks zien wij bijv. ruim drie eeuwen later en om dezelfde overwegingen zich herhalen met de eerste koning van Madjapahit, die zich alles getroostte om de vier dochters van de laatste Vorst van Singhasāri *allen* tot echtgenote te verkrijgen. [1]) Doordat Udayana niet alleen zijns broeders weduwen bevruchtte, doch hij ze ook huwde, was tevens elke mogelijkheid ondervangen, dat men zou kunnen denken, dat hij alleen zoons verwekt had, om het geslacht van Makuṭawangça voort te zetten, zoals in het Ādiparwa met Wyāsa het geval was t.b.v. de lijn der Bhārata's. „Verwek bij de weduwen van Wicitrawīrya zoons, opdat *zijn* lijn en *zijn* ras worde voortgezet" (str. 4257, vert. Fauche). Uit de historie echter weten wij, dat Udayana *niet* het Īçāna-geslacht heeft gecontinueerd, doch een *eigen* wangça heeft geïnitieerd of minstens de Dharmawangça heeft verlengd.

In de fictie van de Smaradahana kon natuurlijk niet anders dan op het dubbele *huwelijk* de aandacht gevestigd worden en welke nadere identiteits-fictie paste hier beter om duidelijk te maken, dat het hier speciaal een dubbel *leviraats*huwelijk betrof, dan die van het klassieke huwelijk van Wyāsa met zijns halfbroers weduwen. Evenals Wyāsa had Udayana bij beide gemalinnen een zoon, bij de Javaanse, Tēguh [2]) (Dhṛtarāṣṭra) — een Dharmawangça (r. 13) — die bestemd was om op te volgen en bij de Balinese, Udayana II (Pāṇḍu) — een incarnatie van Dharma (r. 10) — die bestemd was de echtgenoot te worden van Mahendradattā (r. 11). Dit was de dochter bij Wāsawadattā van Makuṭawangça, uit hem gesproten als Dewī Çrī (r. 10) uit (het voorhoofd van) Wiṣṇu (r. 8). Aangezien deze dochter in ieder geval ouder moet zijn dan de beide zoons, kan het overlijden van Makuṭawangça niet te lang na haar geboorte hebben plaatsgevonden, anders hadden Mahendradattā en Udayana II te veel in leeftijd gescheeld. Koning Makuṭawangça kan een natuurlijke dood gestorven zijn, doch met misschien meer recht mogen we onder deze omstandigheden verwachten, dat Udayana, zijn verliefde en eerzuchtige halfbroer, met behulp van de schone Wāsawadattā, het proces een weinig heeft versneld. Als de betekenis van r. 8 hier goed wordt gevat, is de waarschijnlijkheid daarvan zelfs groot. Er wordt daarin nl. m.i. niet voor niets van Makuṭawangça gezegd, dat hij „onverschrok-

---

1) Krom, H.J.G. 1931, p. 365 - 6.

2) Hier wordt voorlopig en kortheidshalve de naam "Tĕguh" gebezigd voor Airlangga's voorganger op de Oost-Javaanse troon. Er zal nog nader worden aangetoond, dat Tēguh inderdaad zijn naam moet zijn.

ken de kumbha's en [1]) de kumbha's van de olifanten der vijanden verpletterde". Deze op het eerste gezicht onbegrijpelijke heldenfeiten krijgen eerst zin, indien aan het eerste *kumbha* hier niet, zooals Kern deed, de normale betekenis van „kruik", doch van „leeghoofd", „vrouwenjager" wordt toegekend en dit soort vijanden van den Vorst, dat in de strijd bij voorkeur olifanten berijdt, wier „kumbha's" (zwelling op het voorhoofd dezer dieren) bronstvocht afscheiden — bronstige olifanten zijn bijzonder kwaadaardig — door hem wordt uit eengeslagen door hun rijdieren te doden. Maar dan heeft het er ook veel van dat koning Makuṭawangça aan zijn hof nogal overlast had van deze amoureuze lieden en er behoorlijk onder huishield!

Uit de omstandigheid dat Mahendradattā voor Udayana II bestemd wordt en niet voor Tĕguh, volgt, dat zij en Tĕguh van dezelfde moeder waren en aangezien Tĕguh opvolgt op de Oost-Javaanse troon, moeten zij beiden wel kinderen zijn van de eerste hoofdgemalin. Derhalve moet Udayana II wel de zoon zijn van de tweede, de Balinese prinses van het Huis Warmadewa. Hij noemt zichzelf in zijn Balineze oorkonden later ook onveranderlijk Dharmodayana*warmadewa*. Tussen hem en Mahendradattā bestond in feite geen enkele familieband: Zij waren beiden weliswaar officieel kleinkinderen van Īçāna, doch kinderen uit onderling niet vermaagschapte ouderparen t.w. hij van Koning Udayana en Ratnāwalī en zij van Koning Makuṭawangça (adoptiefzoon; zie hierbeneden) en Wāsawadattā. Zij was ouder in generatie en hoger in rang dan Udayana II, vandaar dat zij in Bali als eerste regeerde en hij gedurende haar leven als prinsgemaal werd beschouwd. Tĕguh en de oudere Mahendradattā waren „njama di tjambra", doch als oudste zoon van de nog in leven zijnde koning, staan blijkbaar Tĕguh's rechten op de troon vast, al moge zijn vader Udayana zich op min of meer irreguliere wijze van die troon hebben meester gemaakt.

Wat de stamboom betreft hebben wij derhalve, dank zij de ficties van de Smaradahana en die der Djalatuṇḍa-reliefs al iets bereikt. Voorlopig ziet die er zo uit. Stamvader is koning Siṇḍok van de Īçānawangça. Zijn dochter volgt op, doordat zij tot „sĕntana luh" is gewijd, zoals dat nog zo heet op Bali; zij is geadopteerd tot „zoon" en heeft zijn lijkverbranding te verzorgen. Zij is derhalve de eerste

---

[1]) Kern heeft in zijn vertaling tussen haakjes geplaatst "(namelijk de)", doch past hier naar de betekenis van het geheel niet beter "en"?

(de „man") in het huwelijk met Lokapāla, die prinsgemaal is. Haar zoon, de opvolger op de troon, Makuṭawangça, is daarom ook van de Īçānawangça. Trouwens r. 9 meldt nadrukkelijk, dat hij is „een zon in het geslacht van Çrī Īcāna", doch volgens zijn koningsnaam is hij de „Voortzetter van de Makuṭawangça". Welke overwegingen kunnen bij die naamgeving hebben gegolden ? Aangezien koningin Īcānā, als „sĕntana luh", volgens de adat het recht had om, indien haar huwelijk met Lokapāla kinderloos bleef, nog gedurende het leven van haar man, een zoon te adopteren, wordt door 's Konings naam het vermoeden gewekt, dat hij een adoptiefzoon zou zijn van Īçānā en dus het meest waarschijnlijk de oudste zoon van Lokapāla bij een bijvrouw. Daar adoptie de bloedband vervangt, wordt hij echter, en terecht, tot de Īçānawangça gerekend (r. 9). Het feit dat Makuṭawangça dan slechts een stiefzoon is en niet „van vorstelijke bloede", zal ook wel het succes van zijn halfbroer Udayana, die hoe dan ook, *wel* van koninklijke afstamming is, in de hand gewerkt hebben.

Na de dood van Makuṭawangça volgt Udayana op, die bij elk van Makuṭa's weduwen een zoon heeft, Tĕguh bij de eerste hoofdvrouw en Udayana II bij de tweede. Deze beiden zijn uiteraard *niet* van de Īçānawangça, al stammen zij, via hun vader, van Siṇḍok af. De hofadat zal zich echter verzet hebben tegen de openlijke erkenning van Siṇḍok's vaderschap. Hun afstamming was immers in dubbel opzicht incestueus (èn door die van hun vader Udayana èn door diens leviraatshuwelijk) ! Hun nieuwe geslachtsnaam blijkt *Dharmawangça* te zijn. De ficties, afgeleid uit de r. 10 en 11, waar Mahendradattā vergeleken wordt met Dewī Çrī, de echtgenote van Dharma (Udayana II), wezen reeds in die richting, doch het blijkt ook, zowel uit Kern's als uit Berg's vertaling van r. 13. Waarom juist *deze* nieuwe wangça-naam verkozen werd door de bastaard Udayana laat zich slechts gissen. Heeft hij aan zijns grootvaders koningsnaam gedacht : Balitung *Dharmodaya* Mahāçambhu, die deze naam had aangenomen toen hij ingehuwelijkt was in de Matarāmse dynastie, en deze Vorst tot stamvader gekozen ? Siṇḍok zelf, Balitungs zoon, behoorde uiteraard oorspronkelijk eveneens tot deze wangça. Als stichter van een nieuwe dynastie in Oost-Java heeft hij echter de Īçānawangça aangenomen, al heeft hij het Dharma-element niet geheel uit zijn koningsnaam geweerd (çrī Īçāna Wikrama*dharmo*ttunggadewa). De naamswisseling zal mede beinvloed zijn door het rampzalig einde der Midden-Javaanse dynastie van Balitung in 927 A.D. (vlg. T.B.G. 1937, p. 411). Nomen est omen ! Gedurende de regering van de opvolger van Koning

Udayana van de hernieuwde Dharma-dynastie treft het koningshuis in Oost-Java wederom een grote ramp. In 1006 A.D. is Java één vlammenzee, vele aanzienlijken, waaronder de Vorst zelf, komen daarbij om het leven en het kost de derde Dharmawangça, Koning Airlangga, ruim een kwart eeuw van strijd en ontbering om het rijk weer te herstellen.

Koning Udayana van de Dharmawangça volgt dus koning Makuṭawangça van het Īçāna-geslacht op en overlijdt in 977 A.D. Hij wordt bijgezet in de broncaptering van Djalatuṇḍa [1]). Zijn zoon Tĕguh, de kroonprins, is blijkbaar nog te jong om op te volgen, want op zijn vroegst in 990 A.D. kan hij als koning opgetreden zijn. Het spreekt dus welhaast vanzelf, dat de schone en vitale Wāsawadattā als Regentes optreedt en dit tot haar dood blijft, waarna eerst haar zoon Tĕguh de troon bestijgt. Of de Regentes de opdrachtgeefster is geweest voor de bouw en de versiering met de Pāṇḍawa- en de Udayana-reliefs van Djalatuṇḍa, is niet vast te stellen, doch wel waarschijnlijk. Zij zal de durf gehad hebben haar historie in de beide ficties vast te leggen, want was niet Udayana in haar ogen de rechtmatige opvolger — om zijn koninklijke afkomst te bewijzen dienden de Udayana-reliefs, die alle zijn voltooid — en had niet zij haar macht aan het leviraatshuwelijk met deze bastaard van koninklijke bloede te danken ? Om dit laatste vast te leggen waren de Pāṇḍawa-reliefs van node, al moge de adat toen het leviraatshuwelijk nog als bloedschande hebben beschouwd. Maar was Udayana niet een incarnatie van Wyāsa, voor wie het leviraatshuwelijk een *plicht* werd geacht ? Voor haar wankelmoedige zoon en opvolger Tĕguh golden deze overwegingen niet, of althans in veel mindere mate. Hij zal zelfs gevonden hebben, dat de Pāṇḍawa-reliefs te duidelijke taal zouden spreken en dat kon wellicht schaden. Hij heeft de serie daarom vermoedelijk niet verder doen voltooien. Airlangga kan de gevoelens van zijn voorganger op de Oost-Javaanse troon t.a.v. de reliefs uit piëteit hebben ge-

---

[1]) Deze bijzetplaats lag op de *westelijke* helling van de Pĕnanggungan, als om Udayana's westelijke herkomst (Midden-Java) symbolisch aan te duiden, zoals Airlangga, die uit het Oosten kwam (Bali), op de *oostelijke* helling van den berg is bijgezet in de broncaptering van Bĕlahan. Men vergelijke voor deze symboliek de mededeling in de Calon Arang: "Nadat de beide zoons van Airlangga gehuldigd waren, besteeg elk de voor hem bestemde leeuwentroon. Hij die plaats nam op den *oostelijken* troonzetel, werd koning van Janggala genoemd. Hij die plaats nam op den *westelijken* leeuwenzetel werd koning van Kaḍiri genoemd." (vert. Poerbatjaraka T.B.G. 1926, p. 176).

eerbiedigd. Zal hij bij wijze van compensatie opdracht gegeven hebben tot de bewerking in het oud-Javaans van enige der belangrijkste boeken van het Mahābhārata, in het bijzonder van het Ādiparwa, dat van de genealogie der Pāṇḍawa's verhaalt, het Boek, waaraan de Djalatuṇḍa-reliefs voornamelijk hun stof ontleenden ? Zou Berg daarom gelijk hebben, dat hij deze bewerkingen (om andere redenen) aan Airlangga toeschrijft, al staan die nog heden op naam van Tēguh ? Dit lijkt althans zeer aannemelijk voor een Vorst, die zijn hofpoëet de opdracht gaf tot het dichten van de Arjunawiwāha, die zijn stof eveneens ontleende aan het Mahābhārata en wel aan het Wanaparwa, het derde Boek, het Boek van de verbanningsperiode der Pāṇḍawa's in het Kāmyakawoud.

In het Javaanse Wiwāha-epos werd de identiteit van Airlangga met Arjuna gesteld, de derde Pāṇḍu-zoon, die de zoon was van Indra, de godvorst, wie alle menselijke feilen aankleven. Mahendradattā, zijn moeder, was in de fictie uiteraard de polyandrische Kuntī, gehuwd met Udayana II, de Pāṇḍu in Djalatuṇḍa-serie. Doordat Bosch op een dwaalspoor was geraakt door de identificatie van Airlangga's moeder met Wāsawadattā, die in de Smaradahana-fictie de echtgenote was van koning Udayana van Hastina, die identiek was met de legendarische Udayana van de slotreliefs, moest het hem wel bevreemden, dat Airlangga in de Wiwāha niet met Udayana (II)'s zoon, doch met Udayana's „overgrootvader" Arjuna werd geidentificeerd. „Van een aanknoopen aan de te Djalatuṇḍa gehuldigde voorstellingen, valt in dit alles niets te ontdekken", meent Bosch (p. 567). Hier werd echter door Bosch een nieuwe vergissing begaan. De bijna een halve eeuw jongere Wiwāha-fictie staat immers geheel los van die van de Djalatuṇḍa-reliefs. Het stond de dichter geheel vrij om voor zijn doel — wij zullen straks zien welke speciale episode uit Airlangga's leven hij wilde verheerlijken — een nieuwe „identiteit" te creëeren ! Weer bijna een kwart eeuw later (in de inscriptie van 1041 A.D.) zien wij Airlangga met een andere epische figuur nl. Rāma, gelijkschakelen, waarvoor eveneens speciale redenen waren, zoals zal blijken. De band die de ficties onderling verbond was uitsluitend de persoon van de Vorst, die in verschillende fasen van zijn bestaan met passende epische grootheden werd geidentificeerd. Aangezien de Udayana van de laatste drie reliefs, in de Indische genealogie van het Pāṇḍawa-geslacht, als een van hun afstammelingen geldt, konden de Udayana-reliefs onopvallend als slot van de Pāṇḍawa-serie worden afgebeeld. Dit wil echter niet zeggen, dat de

identiteitsficties die aan twee verschillende bronnen waren ontleend resp. het Mahābhārata en de Kathāsaritsāgara, ook historisch waren te interpreteren als een genealogische continuiteit! De slotreliefs geven, zoals we reeds hebben gezien een aanvullende en verduidelijkende fictie, want de Wyāsa-Udayana identiteit, waarop o.m. r. 5, 6 en 7 duiden, was slechts een aanloop om zijn (incestueus) leviraatshuwelijk te motiveren. Om kort te gaan blijkt men voor de reconstructie van de persoonlijke geschiedenis van Udayana, de koning van Oost-Java, ter beschikking te hebben: de Pāṇḍawa- en de Udayana-serie der Djalatuṇḍa-reliefs, de Sanskrit-inscriptie op de Calcutta-steen en tenslotte de Smaradahana-fictie.

Bali, waar Mahendradattā en *niet* Wāsawadattā regeerde, was dus in de identiteitsfictie Arjuna-Airlangga hoogstens te vergelijken met Indraprastha, het kleine deel van Hastina, dat de Pāṇḍawa's toegewezen was. [1]) En was Arjuna's ascese niet bestemd om het rechtmatige bezit van Hastina (Oost-Java) voor de Dharmawangça's te herstellen, nadat het door de dood van Tĕguh in handen van vele vijandelijke prinsen was gevallen? In de historische strijd van Airlangga tegen hen waren zij, episch gezien, de Niwātakawaca's geworden, die Airlangga moest verslaan. Tĕguh, de *Dharmawangça,* die in de Djalatuṇḍa-fictie Dhṛtarāṣṭra is, is in de Wiwāha-fictie *Dharmaputra* (Yudhiṣṭhira) geworden, ten bate van wie Arjuna de strijd zou aanbinden (zang VI str. 4/5, vert. Poerbatjaraka) [2]).

Andere ficties. Doch laat ons, voordat we de *Arjuna-fictie* van de Arjuna-Wiwāha nader bekijken, eerst de andere, rondom Airlangga geweven ficties behandelen, in de eerste plaats de *Rāma-fictie* van r. 12. Airlangga was de zoon van Udayana II, „zoals Rāma uit Daçaratha geboren is". Zowel Rāma als Arjuna zijn niet de zonen van hun nominale vaders. Rāma was Wiṣṇu-Kṛṣṇa's zoon, zoals Arjuna die van Indra was. Een twintigtal jaren tevoren was in de Wiwāha de Airlangga-Arjuna fictie gelanceerd en voor een goed verstaander was daaruit al op te maken, dat Tĕguh er de rol van Indra vervulde.

---

[1]) Het is niet onmogelijk dat, toen de Balische troon openviel in 983 A.D. de koningin-weduwe Ratnāwalī, die van zichzelve van de Warmadewawangça was, de vacante plaats innam met medewerking van de Regentes. Het zou dan zij geweest zijn, die daar verder regeerde als Çrīwijayamahādewī tot haar dood in 989 A.D., toen Mahendradattā en haar gemaal opvolgden.

[2]) Het lijkt waarschijnlijk, dat het *dharma*-element in de beide namen tot deze oneigenlijke gelijkstelling heeft geleid.

Waarom dan weer een nieuwe fictie verkondigd? Het antwoord op deze vraag is nogal eenvoudig: de Arjuna-fictie was in de oorkonde van 1041 A.D. niet te gebruiken! Hier wordt immers Airlangga als *koning* gehuldigd en Arjuna was nimmer Vorst geweest, terwijl Rāma na zijn verbanningsperiode — te vergelijken met Airlangga's tijd tussen ± 1006 A.D. en zijn koningswijding — weer aan de regering kwam. Dat Tĕguh's hofstad in r. 14 „als Puruhūta's (Indra's) rijk was" (vert. Berg, Bijdr. 1938, p. 57), zegt niet veel, want elke Vorst kan met Indra, de godenkoning worden vergeleken. Vragen we ons daarom af, of in deze oorkonde, waar de Rāma-fictie wordt gelanceerd, Tĕguh's rijk ook met dat van Kṛṣṇa vergeleken wordt. Dit blijkt inderdaad het geval te zijn, al is deze gelijkstelling op nogal krypte wijze geschied. Wellicht ook omdat er de oud-Javaanse tekst voor is uitgekozen! Wordt de ondergang van Tĕguh's rijk in de Sanskrit-tekst met een halve regel afgedaan, de oud-Javaanse wijdt er uitvoerig over uit.

Als de grote vloed van rampen over het eiland Java komt in het jaar 1006 A.D. (r. 5 oj.) „zag geheel Java er te dien tijde uit als één zee" (r. 6 oj.). Deze woorden nu refereren naar de ondergang van Dwārakā (Kṛṣṇa's rijk), volgens het 16e Boek van het Mahābhārata, het Mausalaparwa. Toen Kṛṣṇa na afloop van de Grote Broederstrijd terugkeerde naar zijn land, voorvoelde hij dat groot onheil dreigde. Kwade voortekenen werden overal in het land waargenomen. Hij beval een groot zoenoffer te brengen aan de goden. Wijn zou nog voor de laatse maal geschonken mogen worden. Dit festijn echter ontaardde in één grote vechtpartij, waarbij Kṛṣṇa, Bāladewa en hun vader Wasudewa met vele andere aanzienlijken het leven lieten. „Vele hoogaanzienlijke personen sneuvelden, in de eerste plaats Z.M. de Koning, die bijgezet werd in het heiligdom te Wwatan enz." (r. 6 oj.), heet het op de Calcutta-steen. Uiteraard heeft Airlangga de lijkverbranding van Tĕguh verzorgd. In Dwārakā verrichtte Arjuna ze voor Kṛṣṇa en *toen werd het land Dwārakā geheel verzwolgen door de zee!* Wij behoeven dus niet met van Hinloopen Labberton te denken aan een geweldige vulkanische uitbarsting, noch aan een reusachtige watervloed, die de oorzaken zouden zijn van de ondergang van Java's hofstad (Djawa 1921 p. 191-5.) Het was slechts een epische wijze van beschrijven die vooral de nadruk moest leggen op de analogie der gebeurtenissen in Dwārakā, Kṛṣṇa's rijk, en in dat van Tĕguh, want Tĕguh was in de fictie van 1041 A.D. identiek aan Kṛṣṇa! Er wordt trouwens, volgens de

lezing Poerbatjaraka van de oud-Javaanse tekst op de Calcutta-steen (T.G.G. 1941 p. 432), een geheel andere werkelijke oorzaak voor de ondergang van Tĕguh's rijk vermeld nl. een grote aanval van de Vorst van Wurawari, die oprukte vanuit Lwarām.

Op grond van de ficties der Arjunawiwāha — de nadere bevestiging hiervan zullen wij verkrijgen bij de behandeling van deze fictie — en van de Rāma-fictie van de oorkonde van 1041 A.D. mogen wij aannemen, dat Tĕguh de werkelijke vader was van Airlangga. Met deze historische relatie wilde men om begrijpelijke redenen niet openlijk voor den dag komen, want Tĕguh en Mahendradattā, Airlangga's moeder waren halfbroer en halfzuster van elkaar. [1]) Doch was er een meer verschonende voorstellingswijze denkbaar, zonder deze incestueuze verhouding te behoeven verzwijgen dan de Rāma-fictie, waarin Airlangga's geboorte wordt weergegeven als die van een zoon in het oorspronkelijk kinderloze huwelijk van Daçaratha, wiens wensen om nakroost vervuld werden door innig gebed en een groot paardenoffer. Daarop verscheen n.l. Wiṣṇu-Kṛṣṇa in het offervuur en reikte Daçaratha een pot ambrosia aan ter verdeling over zijn drie gemalinnen, waaronder de moeder van Rāma ? [2]) Of in het geval van Arjuna, door in de fictie te zinspelen op een polyandrische verhouding, die Kuntī met de goden, waaronder Indra, had, omdat haar gemaal tot onvruchtbaarheid was gedoemd ? Deze „onvruchtbaarheid" was hier uiteraard slechts vereist t.b.v. de fictie,

---

[1]) Een ander klassiek voorbeeld van dit soort incestueuze echtverbintenissen is bijv. het in de inscripties van Mūlawarman van Koetei genoemde huwelijk van Aṃçumat, Sagara's kleinzoon, met zijn halfzuster Yaçodā. Dat dergelijke huwelijken in de vroege Indische dynastieën niet ongewoon waren, moge blijken uit het feit dat er voor de (half)zuster-echtgenote een speciale benaming nl. *pitṛkanyā*, bestaat. Volgens Sarkar (op cit. p. 125 en 128) was Drupada zeer waarschijnlijk eveneens met zijn zuster gehuwd en moesten derhalve haar kinderen Draupadī en Dhṛṣṭadyumna uit het offer geboren worden. Voor de moderne tijden denke men aan de echtverbintenissen van de vroegere Siamese koningen met hun halfzusters.

[2]) Dit is een typisch mythische verklaring voor de geboorte van kinderen bij kinderloze echtparen. In vele mythen komt het motief voor van het zwanger worden der vrouw of maagd door het drinken van magisch geladen vloeistoffen zoals hier het ambrosia-vocht, of door het eten van bijzondere vruchten enz. In India is bijv. het verhaal bekend van de koning Uparicara uit het voorgeslacht der Pāṇḍawa's, die, gedurende lange tijd op jacht zijnde, zijn uitgestorte semen door een valk naar zijn gemalin doet overbrengen, doch dat ongelukkigerwijze in het water terecht komt en door de

want het huwelijk van Airlangga's ouders is niet kinderloos gebleven!

Dat Teguh Airlangga's vader kon zijn bij zijn halfzuster, is overigens niet zo verwonderlijk als op het eerste gezicht lijkt. De schone Mahendradattā, de dochter van de overleden koning bij de gemalin van de toenmalige Vorst, groeide met haar jongere broeder Tĕguh, de kroonprins, samen op en zij werden, dank zij hun hoge afkomst, in grote ongedwongenheid (om niet te zeggen eigengereidheid) opgevoed in het paleis hunner moeder, waar Mahendradattā, zoals de gewoonte was, verbleef tot aan haar huwelijk. Dat er een zekere intimiteit was ontstaan, die na het huwelijk werd voortgezet — en die vermoedelijk van de niet alleen genealogisch oudere zuster was uitgegaan — is dan niet ondenkbaar. Dat Mahendradattā bij een feest van betekenis naar het hof op Java overkwam, ligt ook in de lijn. Aangezien Airlangga in 991 A.D. geboren is, zal daaruit wel afgeleid moeten worden dat ze er in 990 A.D. (voor de inwijdingsfeesten van Tĕguh tot koning?) was geweest. Zo zal ze ook op de bruiloft van Tĕguh's dochter in 1006 A.D. uitgenodigd zijn geweest mét haar zoon Airlangga en tot de vele hoge personages behoord hebben, die bij de grote ramp in dat jaar de dood vonden.

Dit laatste zou althans goed kloppen met de Balische traditie, dat ze in 1007 A.D. in Kutri (nabij het klassieke Burwan) zou zijn bijgezet in de gedaante van een schoon beeld van Durgā, dat nog ter plaatste wordt aangetroffen (Krom, H.J.G., 1931, p. 234). Het is geen Mahīṣāsuramardinī, zoals Stutterheim dacht (*Oudheden van Bali*, I p. 127-8), ondanks de hem ook opgevallen afwezigheid van de Mahīṣāsura. Ze stelt er, typisch voor haar plaats in de echtverbintenis met Udayana II, een van Durgā's demonische Mahāwidyā-gedaanten

---

in een vis veranderde nymf Adrikā wordt opgeslikt. Ze wordt zwanger van de Vorst. In Cambodja: Een rondzwervende heremiet zoekt naar water voor zijn dorstige dochter en vindt dit in een holle steen; dit geeft hij haar te drinken. Het blijkt de met semen vermengde urine van een ṛṣi te zijn. Ze wordt zwanger van de ṛṣi. Op Java het bekende verhaal van de zeug die hetzelfde vocht drinkt, dat ze in een klapperdop aantreft en dat afkomstig blijkt van een in het bos jagende koning. De zeug wordt zwanger van de koning. Hier de door Wiṣṇu gebrouwen ambrosia, die over de gemalinnen van Daçaratha verdeeld wordt, waarop ze zwanger worden van Wiṣṇu. Uit deze voorbeelden moge voldoende blijken dat Rāma, zelfs in de hier overgeleverde versie, in werkelijkheid bedoeld is te zijn de zoon *niet* van Daçaratha, doch van een ander, die niet Kauçalyā's wettige gemaal is, al moge hij in later tijden tot Wiṣṇu vergoddelijkt zijn.

voor, die zij aannam om haar gemaal Çiwa (Udayana II) zijn ijdelheid af te leren, voor het geval hij zich mocht verbeelden dat *hij* de eerste was! Toen Çiwa Mahādewa nl. eens zijn echtgenote Jagadambā geweigerd had, „influenced by a husbands vanity", haars vaders offerplechtigheid — lees : een van Tĕguh's feestelijkheden op Java — bij te wonen, nam zij in alle 10 windstreken deze demonische gedaante aan „with the object of shattering that vanity" (Avalon, *Principles of Tantra* , I, p. 188). Is het toevallig dat dit beeld juist de herinnering wekt aan de gelijknamige Jagadambā (de moeder der Wereld), die een gedaante is van Subhadrā, de zuster van Kṛṣṇa-Jagannātha (de Heer der Wereld), met wie ze, volgens de Indische traditie in „incestuous intimacy" leefde ? [1])

Was ook niet Airlangga's zoonschap van Tĕguh — welke relatie slechts aan intimi aan het hof moet bekend zijn geweest — de enige reden dat hij, die officieel slechts de tweede zoon van een Balinees Vorstenechtpaar was, tot diens opvolger werd uitverkoren en tevens dat hij slechts daarom „op de bruiloft" van Tĕguh's dochter — die dus in feite zijn halfzuster was — werd uitgenodigd (r. 13) en *niet om haar te huwen* ? Dit was ook de oorzaak dat Airlangga, officieel een onbelangrijke neef van de koning, „wijd en zijd beroemd" werd (r. 13). Wilde Tĕguh ook niet die zoon eens zien, waarnaar hij „door het horen van zijn vele deugden begerig was" (r. 13) ? Volgens de fictie der Arjunawiwāha werd Arjuna naar Indra's hof opgeroepen, omdat Indra, bevreesd voor de demon Niwātakawaca, die de hemel wilde bestormen, wilde weten of „zijn zoon" in staat was die demon te verslaan. We zullen nader zien, dat Tĕguh toen ter tijd in ongeveer gelijke omstandigheden verkeerde als Indra en dus ook andere redenen had om Airlangga op te roepen dan in r. 13 vermeld !

Om aan alle „gepraat" aan het hof een einde te maken, heeft Tĕguh het eenvoudigste middel te baat genomen nl. *hij adopteerde Airlangga* als zijn „sĕntana", waardoor deze officieel zijn zoon-naar-denbloede werd. Hij had immers zelf slechts een dochter en Airlangga behoorde naar zijn afkomst in de manlijke lijn tot dezelfde stamvader, waardoor hij rechtens voor adoptie in aanmerking kwam. Daardoor ging hij echter ook officieel over in de wangça van zijn adoptiefvader Tĕguh en dat was de *Dharmawangça*. Hij was door deze adoptie tevens verplicht voor de lijkverbranding van Tĕguh te zorgen en doordat hij in 1006 A.D. aan de ramp ontkomen was, was hij hiertoe

---

[1]) Dowson, *Classical dictionary of Hindu Mythology*, p. 305.

ook in staat. Hij heeft dit ook gedaan in 1007 of 1017 A.D. Moet men in z. XII str. 10 en 12 en z. XIV str. 12 van de Wiwāha-fictie een toespeling zien op deze adoptie in de aanvaarding door Indra van Arjuna tot „bondgenoot ?"

Herlezen wij thans in het licht van het voorgaande de voor ons doel zo gewichtige oorkonde van 1104 A.D. van de Kaḍirische koning Çrī Çāstraprabhu, voor zover ze de familierelaties van deze Vorst tot het Oost-Javaanse koningshuis betreft en bezigen wij daartoe de vertaling van Stutterheim (T.B.G. 1940, p. 355). Er staat met zoveel woorden, dat deze koning" de kleinzoon is van diegene die zich noemde het kind van..... Çrī Īçāna Dharmawangça Tĕguh Anantawikramottunggadewa." Is de Vorst aldus de achterkleinzoon van Tĕguh, hij is dan ook de kleinzoon van Airlangga en deze moet hij bedoeld hebben met degeen „die zich noemde het kind" van die Tĕguh. Alweer die geheimzinnigheid omtrent Airlangga's afkomst ! We weten nu echter hoe Airlangga de zoon was van Tĕguh: in feite de zoon, doch officieel de „sĕntana" van hem. Ook van de laatste Vorst is thans de volledige koningsnaam bekend. Opvallend is verder in deze oorkonde de speciale vermelding, niet van de vader, noch van de grootvader, doch van de overgrootvader van de Vorst ! Stellen we nu eens de afstamming van Airlangga volgens onze hypothese op, langs de manlijke lijn, dan ziet ze er als volgt uit : Airlangga, Tĕguh, Udayana, Çrī Īçānā, Çrī Īçāna (Siṇḍok). Langs de vrouwelijke lijn opklimmend : Airlangga, Mahendradattā, Makuṭawangça, Lokapāla. Hierin is dus Lokapāla de overgrootvader van Airlangga zoals Siṇḍok die is van Tĕguh. En wat lezen we nu uit de koningsnamen van Tĕguh en Airlangga resp. : *Çrī Īçāna* Dharmawangça *Tĕguh* Anantawikramottunggadewa en *Çrī Lokeçwara* Dharmawangça *Airlangga* Anantawikramottunggadewa? Frappant is de gelijke structuur. Het laat geen twijfel of Tĕguh heeft in zijn koningsnaam die van zijn overgrootvader Çrī Īçāna opgenomen. Zou op grond van het feit, dat aan de bekendstelling van des overgrootvaders naam in die tijd blijkbaar groot gewicht werd gehecht, Airlangga niet van dezelfde idee zijn uit gegaan en dus met Çrī Lokeçwara de naam van *zijn* overgrootvader hebben aan willen geven ? Met dit „lokeçwara" zou dan geen titel van Çiwa of Awalokiteçwara bedoeld zijn, zooals Stutterheim dacht, doch een doodgewoon equivalent van zijn overgrootvaders naam Lokapāla of Bhuwaneçwara ! Wij zouden langs deze weg een fraaie bevestiging vinden van onze afstammingshypothesen op grond van de identiteitsficties rond betrokkenen en behoeven dan niet verder Stutterheims

tactvolle pogingen te volgen, om een mogelijke identiteit van de beide Vorsten Tĕguh en Airlangga niet uit te sluiten (p. 357-360 van zijn artikel).

In feite is dus hiermede Airlangga's stamboom geheel te reconstrueren (zie bijlage). Het is echter noodzakelijk de andere verhulde mededelingen en ficties van de Calcutta-steen en van de Arjunawiwāha ook nog te analyseren, teneinde ons te overtuigen, dat zij niet tot strijdige verklaringen aanleiding zijn. Ook zal eerst uit de laatste ficties enig licht verkregen kunnen worden t.a.v. Çrī Sanggrāmawijaya Dharmaprasādottunggadewī, die niet Airlangga's, doch slechts *Tĕguh's* dochter kan zijn, op wier niet doorgegane bruiloft Airlangga was uitgenodigd.

Waarom in de Sanskrit-tekst van de Calcutta-steen Airlangga zich met Rāma en niet met Arjuna vergelijkt, zoals in de Arjunawiwāha, is, zoals reeds gezegd, slechts daaruit te verklaren, dat Rāma *wel* Vorst werd en Arjuna *niet* op de troon kwam. Overigens lopen de Rāma- en de Arjuna-ficties in veel opzichten paralel. Was bijv. de Rāma-incarnatie van Wiṣṇu-Kṛṣṇa noodzakelijk om de wereld te verlossen van Rāwaṇa, de rākṣasa-vorst van bovennatuurlijke kracht, die deze verkregen had door strenge devotie en zware boetedoening, de Arjuna-incarnatie was vereist om Indra's godenhemel te bevrijden van de dreiging van Niwātakawaca, de „geharnaste demon", die dank zij zijn strenge devotie en uitputtende ascese, onkwetsbaarheid had verkregen. Zowel Rāma als Arjuna waren godenzonen, de eerste van Wiṣṇu-Kṛṣṇa en de tweede van Indra. Beiden waren eminente boogschutters; Rāma spande (en brak zelfs) de boog van Çiwa op de swayamwara aan het hof van Wideha en won daardoor zijn echtgenote Sītā, terwijl Arjuna als bekwaamste boogspanner overwinnaar werd in de swayamwara aan het hof van Pañcāla, waardoor hij Draupadī won [1]), die door een misverstand van Kuntī de echtgenote werd van de *vijf* Pāṇḍawa-broeders. Beiden gingen met hun echtgenote in ballingschap voor vele jaren, Rāma met Sītā, al werd zij na korte tijd door Rāwaṇa geschaakt en Arjuna met Draupadī, al moest hij haar voor zijn ascese vijf jaren verlaten. Dit laatste doet vermoeden dat Airlangga zijn „ballingschap" van 1006-1019 A.D. eveneens doorbracht in gezelschap van een prinses en dan kan deze niemand an-

---

[1]) Dit feit is op het afgewerkte relief IX van de Djalatuṇḍa-serie afgebeeld zoals Bosch' identificatie terecht luidt (Cultureel Indië VII, p. 34). De swayamwara van Draupadī is in het Adiparwa opgenomen (swayamwaraparwa).

ders zijn dan de dochter van Tĕguh, zijn halfzuster, wier bruiloft hij op arglistige wijze heeft moeten verhinderen.

Een andere factor voor de voorkeur van de Rāma-fictie was, dat Rāma bij Sītā twee zoons (Kuça en Lawa) had, evenals Airlangga (in 1041 A.D.) bij de Parameçwarī, terwijl hij er vermoedelijk ten tijde van de voleindiging van de Wiwāha nog geen had. Rāma en Arjuna hadden zich verder beiden met hun boog schuldig gemaakt aan een, op zijn minst gezegd, minder fraaie handeling. Ook Airlangga, hun mystiek dubbel, heeft zich daaraan schuldig gemaakt, zoals uit r. 4 duidelijk valt te lezen. Er staat nl. dat koning Airlangga „door het aanhalen van de boog zijn hand een erge smet aanwrijft". Had Rāma op verraderlijke wijze Bali, de Apenkoning-usurpator op de troon van Kiṣkindhyā, met zijn nooit falende pijl gedood ten bate van diens broeder, de rechtmatige Vorst Sugrīwa en dat wel, terwijl zij beiden in een gevecht waren gewikkeld, dat op instigatie van Rāma door Sugrīwa was uitgelokt, Arjuna doodde met zijn voortreffelijke pijl de demonenvorst Niwātakawaca, doordat hij, dank zij een list te weten was gekomen, welke zijn enige kwetsbare plek was.

Wie zou Airlangga nu met zijn pijl verraderlijk gedood hebben ? Het antwoord op deze vraag en de verklaring der beide andere verwijten, in dezelfde r. 4 op de meest verschonende wijze aan Airlangga gedaan, die immers „juist door zijn deugden niet aan zijn gebreken ontsnapte" t.w. 1o. dat hij „door zijn ongeschonden goede naam en barmhartige zin, de vrouwen volgt" en 2o. dat hij „hoewel een held in de oorlog, door de rug toe te keren aan zedeloosheid, zich aan vreesachtigheid schuldig maakt", vinden wij met behulp van de Wiwāha-fictie. Wat houdt deze fictie in ?

De Arjunawiwāha komt in het kort op het volgende neer : [1])

1. De goden vergaderen. De hemel wordt bedreigd door de demon Niwātakawaca, die onkwetsbaarheid heeft verkregen door zijn strenge ascese. Alleen een machtig mensch kan hem doden. Deze persoon moet ontboden worden. Indra denkt aan zijn zoon Arjuna, die juist ernstig ascese beoefent.
2. Om hem op de proef te stellen zendt Indra uit de hemel zeven schone nymfen (apsarasen), die hem moeten verleiden. Ondanks alle moeite die gedaan wordt, mislukt de verleiding. Arjuna's ascese is niet te verstoren.
3. Indra komt dan zelf eens kijken, vermomd als een rĕṣi. Als hij

[1]) Ontleend aan de vertaling van Poerbatjaraka Bijdr. 1926.

tot zijn vreugde gemerkt heeft, dat Arjuna niet tapa doet om verlost te worden doch ten bate van zijn oudste broeder, Dharma's zoon, die de wereld wil herstellen (lees : die Hastina wil terugveroveren), geeft hij hem verder onderricht, nadat hij zichzelf bekend heeft gemaakt als zijn vader. Arjuna zet zijn ascese voort.

4. Ook Çiwa komt hem in de gedaante van een woudbewoner (kirāta) bijstaan, als hij aangevallen wordt door de demon Mūrkha, in de gedaante van een woest everzwijn, afgezonden door Niwātakawaca, als deze van zijn spionnen vernomen heeft van het „bondgenootschap" van Indra met Arjuna. Groots gevecht van Arjuna met Çiwa, omdat beiden de pijl claimen, die het zwijn doodde. Uit dit gevecht blijkt de god Arjuna's kracht. Hij schenkt hem dan een zeer machtig wapen, de Pāçupati. Aanbidding van Çiwa door Arjuna.

5. Als Arjuna nu volledig toegerust is voor de grote strijd en naar zijn familie wil terugkeren, komen godenboden hem halen om hem naar Indra's hemel over te brengen, waarheen hij geroepen wordt als „bondgenoot" in de strijd tegen Niwātakawaca. Deze moet speciaal met Arjuna's voortreffelijke pijl worden gedood.

6. Aankomst van Arjuna, die Indra in een godenvergadering aantreft, waar deze bezig is „zijn listige plannen te bespreken". Arjuna moet de goden helpen. De vijand moet onderweg opgevangen worden. Niwātakawaca's kwetsbare plek moet „op listige wijze" uitgevonden worden met behulp van de schone nymf Suprabhā het evenbeeld van de godin der liefde. Het was nl. haar en haar alleen, die Niwātakawaca wilde hebben en nu moet ze doen of ze uit eigen beweging komt, omdat Indra haar niet wilde afstaan. Verder moet als nevenplicht alles van het vijandelijke kamp verkend worden.

7. Tocht met Suprabhā, met wie Arjuna geen gemeenschap mocht hebben, voordat Niwātakawaca gedood was. Dan eerst zou het zijn toegestaan. Bij het afscheid nemen keken zij beiden echter of het reeds was gebeurd. Wederzijdse liefdesbetuigingen gedurende de tocht. Arjuna moest zijn broeders en Draupadī maar vergeten ! Besprekingen gedurende de tocht hoe zij de demon zijn geheim zullen ontfutselen.

8. Aankomst in het demonenrijk. Arjuna zal in onzichtbare gedaante het liefdesgesprek van Suprabhā met Niwātakawaca beluisteren. Deze vertelt, in zijn verrukking over Suprabhā's komst, dat de punt van zijn tong de geheime kwetsbare plek is. Hij heeft aanstonds spijt van zijn woorden, temeer nu Arjuna die thans genoeg weet, verwarring sticht en met Suprabhā ontsnapt.

9. De geweldige strijd, waarin Niwātakawaca tenslotte door Arjuna wordt gedood met zijn machtige pijlen.
10. Wijding van Arjuna tot godenkoning. Hij verkrijgt alle rechten op de zeven hemelnymfen en maakt van dit voorrecht een uitbundig gebruik.
11. Nu wil hij, na zeven maanden, terug naar de aarde. Indra verontschuldigt zich, dat hij hem zo lang aangehouden heeft. Hij heeft echter aan zijn verplichtingen jegens Arjuna willen voldoen ! Terugkeer naar de woudkluizenarij, waar de overige Pāṇḍawa's (nu zonder Kuntī) [1]) verblijven en hem met ongeduld wachten voor de Grote Strijd voor de overwinning der vijf hemelstreken. Einde van het gedicht.

De hofdichter heeft meerdere motieven van zijn historische fictie ontleend aan het Wanaparwa, het derde Boek van het Mahābhārata. Laat ons dus eens zien wat dit Boek zelf verhaalt van de betreffende episode. De periode van de (2e) ballingschap der Pāṇḍawa's heeft Yudhiṣṭhira door zijn verloren dobbelpartij zichzelf, zijn broeders en Draupadī op de hals gehaald. Zij verwijt Yudhiṣṭhira zijn overdreven vergevingsgezindheid, want welke beledigingen heeft zij te verduren gehad van de Kaurawa's, toen hij ook haar verloren had ! Zij zet hem dan ook aan om desnoods met geweld hun rijk te herwinnen, hierin gesteund door Bhīma. Op raad van Wyāsa doet nu Arjuna strenge ascese in het Himālaya-gebergte om de wereldhoeders te bewegen hem hun hemelse wapens af te staan, opdat hij daarmee de Kaurawa's kan verslaan. Daar ontmoet hij Indra, vermomd als asceet, die hem aanraadt Çiwa te gaan zien. Dit gebeurt tijdens de, ook door onze dichter uitgewerkte, ontmoeting met de Kirātarūpa, die gelijk met hem de demon Mūrkha doodt. Na afloop van de strijd om de pijl, verkrijgt Arjuna van Çiwa de machtige pāçupati-pijl. Dan komen ook de wereldhoeders met hun wapens aandragen. Toen zond Indra zijn wagenmenner Mātali om zijn zoon af te halen en naar de hemel over te brengen *met de bedoeling hem verder in de wapenhandel te bekwamen* (geheel anders dan in de Wiwāha, waar Arjuna Indra uit de nood moet redden). [2]) „De koning der goden ziet met innig verlangen u, zijn zoon, tegemoet," zegt Mātali. Het lijkt of Tēguh dit tegen

---

[1]) Kuntī-Mahendradattā was reeds omgekomen bij de ramp van 1006 A.D. (vgl. p. 141 hiervoren).

[2]) Hier heeft de epische fictie de historische motivering gebezigd, wat haar goed recht is !

Airlangga zegt. r. 13 luidt : Hij was „door het vernemen van zijn vele deugden begerig hem te zien." Gedurende de feestelijke ontvangst van Arjuna in de hemel, ten overstaan van alle goden, gandharwen en apsarasen, wordt hij door zijn goddelijke vader naast zich op de troon geplaatst. Deze streelt zijn zoon en kust hem en zijn ogen kunnen zich niet aan hem verzadigen ! In de hemel nu wordt Arjuna op Indra's bevel de kennis bijgebracht van alle wapens, van zang, spel en dans. Hoe goed hij het echter ook had bij zijn vader, waar hij vijf jaren verblijft, steeds verlangde hij terug naar zijn moeder Kuntī en zijn broeders op aarde.

Op een goede dag draagt Indra aan Citrasena, de Gandharwen-Vorst, de leermeester van Arjuna in zang, spel en dans, op, om Urwaçī, de allerschoonste nymf des hemels, te verzoeken zich aan Arjuna aan te bieden. Zij wil maar al te graag aan het verzoek voldoen, omdat ze zelf verliefd is geworden op Arjuna, die ze op het feest aanschouwd heeft en die haar speciaal een lange blik heeft waardig gekeurd. Als zij, op haar verleidelijkst uitgedost, zich tegen het vallen van de nacht bij hem komt vervoegen en hem toevertrouwt dat Kāma's pijlen haar getroffen hebben, wijst hij haar af. Urwaçī nl. is de stammoeder der Puru's, de voorouders der Pāṇḍawa's. Hij voegt haar toe, dat hij haar als zijn eigen moeder Kuntī eert of als Indra's echtgenote Çacī en dat zij de bedoeling van zijn belangstellende blik op haar verkeerd heeft opgevat. Als zij zich tenslotte nog verweert en hem doet weten dat, wie ook van de stam der Puru's in de hemel komt, zoon of kleinzoon, zich niet aan zonde schuldig maakt als hij haar bezit, wijst hij haar wederom af en verzoekt haar nadrukkelijk hem als zoon te willen respecteren! Arjuna wil niet van bloedschande weten met een vrouw, die hij als zijn moeder beschouwt. De woedende Urwaçī vervloekt hem dan, dat hij eens als eunuch onder de vrouwen zal verkeren! Als Arjuna zich hierover beklaagt bij Indra, troost deze hem en zegt hem, dat dit hem slechts gedurende het allerlaatste jaar (het 13e) van zijn ballingschap zal overkomen. Voordat Arjuna zijn hemelverblijf definitief beëindigt, doodt hij *uit dankbaarheid voor alles wat Indra voor hem gedaan heeft*, de Niwātakawaca's, een enorm sterke demonenstam, die Indra's vijand is. Daartoe kreeg hij van Indra zijn strijdwagen met Mātali ter beschikking, want Indra vond deze taak een goede slot-krachtproef. Als Arjuna eindelijk bij de zijnen is teruggekeerd, komt Indra zelf een moment naar de aarde en kondigt Yudhiṣṭhira zijn komende wereldheerschappij aan (vgl. z. XXXVI str. 1 der Wiwāha).

Vergelijken wij de inhoud der Wiwāha met dit gedeelte van het Wanaparwa, dan valt ons een grote overeenkomst op in de volgorde der gebeurtenissen. Slechts de motivering is verschillend en in de Wiwāha-fictie uiteraard gericht op de „ware" feiten. Het Javaanse gedicht begint met de dreiging van Niwātakawaca de godenhemel te vernietigen, indien hij de schone nymf Suprabhā niet krijgt (z. I str. 3 en z. XIV str. 17). In feite is dus zij de directe aanleiding tot de grote strijd met Niwātakawaca. Indra heeft hulp nodig en denkt in de eerste plaats aan zijn zoon Arjuna (z.l. str. 4 en z. XIV str. 15). Dit is de hoofdmotivering van de gebeurtenissen in de Wiwāha, geheel anders dus dan in het Wanaparwa, waar Indra zijn zoon verder wil toerusten voor de komende strijd voor de herwinning van Hastina, de enige reden overigens voor de strenge ascese van Arjuna. Deze ascese wordt in de Wiwāha slechts als achtergrond vermeld om Arjuna's kracht te motiveren, waar Indra van gebruik wil maken (z. VI str. 4/5). De herovering van het rijk der Pāṇḍawa's wordt in de slotzang der Wiwāha wel gememoreerd, doch als iets *dat nog geschieden moet!* De (historische) periode, waarover de Wiwāha loopt is dus beëindigd vóór de Grote Strijd i.e. vóór de langdurige strijd die Airlangga nog te voeren heeft t.b.v. van de herovering van het gehele Oost-Javaanse rijk .

Men voelt de historische achtergrond van de hulp, die Indra nodig heeft, aan: Tĕguh vroeg Airlangga's diensten om hem bij te staan, teneinde zich te ontdoen van een zich als schoonzoon opdringende prins van een machtig naburig rijk. De Koning van Oost-Java was de verloving van zijn dochter min of meer afgedwongen, onder bedreiging met oorlog (conform de eis van Niwātakawaca om de nymf Suprabhā) en hij was — om tijd te winnen voor eigen oorlogstoebereidselen? — voorlopig voor het aanzoek gezwicht. Er moest nu iets op gevonden worden om deze belofte ongedaan te maken. Daartoe had Tĕguh zijn zoon Airlangga naar de hofstad uitgenodigd onder het mom dat dit geschiedde voor „de bruiloft van zijn dochter"; hij wilde vermoedelijk geen argwaan wekken. Dat Tĕguh een of andere listigheid met de knaap voorhad — een sluipmoord op de huwelijkskandidaat? — lijdt geen twijfel (vgl. z. XIV str. 14), want r. 7-8 oj. luiden: „hij was 16 jaar oud, nog niet zeer geoefend in het krijgsbedrijf en uit hoofde van zijn knapenleeftijd nog niet voldoende krachtig om een wapenrusting te hanteren." En dit moet Tĕguh toch wel geweten hebben! Airlangga had bovendien waarschijnlijk in het geheel geen ascese verricht. Tĕguh zal echter niemand anders de

geheime opdracht hebben durven toevertrouwen. De historische aanslag van Airlangga op de ongewenste prins heeft de dichter episch omgezet in een gigantische strijd tegen de demon Niwātakawaca, waarin Arjuna triomfeert. Die strijd komt overeen met de titanenstrijd tegen de Niwātakawaca's in het Wanaparwa en is zuiver te beschouwen als een verheerlijking van Airlangga's krijgshaftigheid.

Als gevolg van Arjuna's overwinning werd in de Wiwāha Indra's hemel gered voor vernietiging. Geheel in strijd dus met de historische ondergang van Tĕguh's rijk na de moord op de verloofde van zijn dochter. Hiermede zou de Wiwāha dus feitelijk geen historische fictie meer zijn. Doch het ging de dichter niet om het rijk van Airlangga's voorganger, het ging hem om Airlangga's *eigen belevenissen* ! *Deze* moesten in episch gewaad gestoken worden ! Na de overwinning op Niwātakawaca wordt Airlangga beloond. Hij wordt tot Vorst gekroond in de plaats van Indra (historisch : in de plaats van Tĕguh) en kan dan volledig van de nymfen genieten. Berg heeft dit juist aangevoeld (Bijdr. 1938, p. 48) : „de dichter zelf zegt in de inleiding van zijn werk, dat hij de overwinning van Arjuna *in het godenverblijf*" (lees : van Airlangga in het rijk van Tĕguh) „gaat bezingen, niet diens overwinning op zijn slechter-ik bij de gelegenheid van de verleiding, noch die op Mūrkha, noch die in den strijd tegen Niwātakawaca, maar die in den galanten strijd tegen de hem thans toekomende nymfen; *die* overwinning te bezingen is dus het eigenlijke doel van den dichter en al het overige is slechts inleiding daartoe." De conclusie, die Berg echter verder op grond van deze feiten trekt t.w. dat „de Arjunawiwāha, als episch gezang het lied van Arjuna's hoogtij..... ontdaan van zijn allegorisch gewaad..... slechts opgevat kan worden als Erlangga's *bruiloftslied*", is m.i. onjuist. Airlangga *is* niet met Tĕguh's dochter gehuwd ! Dat kon ook niet vanwege de bloedband. Zij is slechts hoogstens als zijn geliefde *aanvaard* ! Hij heeft een *andere* prinses, de Parameçwarī, tot zijn gemalin verheven, maar dat de dichter zijn Wiwāha voor haar zou hebben samengesteld als bruiloftslied, met als ontknoping „een liefdefeest ..... dat wel een wat al te polygaam karakter heeft, zou niet van fijngevoeligheid tegenover de bruid getuigen" (bij Berg ibid. p. 49 aangehaalde mededeling van Prijono) !

De dichter kende het Ādiparwa en het Wanaparwa op zijn duimpje en de „histoire intime" van de koninklijke familie als zijn eigen huis. Hij was dus volledig op de hoogte van de verhouding van Airlangga met de dochter van Tĕguh en het was deze, uit de omstandigheden gegroeide en daarom aanvaarde, incestueuze verhouding,

die hij wilde verheerlijken en goedpraten. Airlangga had een recht verkregen op zijn halfzuster — in de fictie de nymf Suprabhā — dank zij zijn verdienste van het doden van Tĕguh's vijand — in de Wiwāha de demon Niwātakawaca, die de nymf voor zich had opgeëist. De verleidingsscène van Urwaçī met Arjuna in het Wanaparwa, die de dichter zal hebben opgevat, alsof Indra zijn zoon op de proef heeft willen stellen, moet hem op de idee gebracht hebben van de nymfenscènes in de Wiwāha, die daar bijna een derde van het totaal aantal zangen beslaan. Hij schiep een nieuwe nymfennaam nl. *Suprabhā*. Tĕguh's dochter zou haar mystiek dubbel zijn ! Hij zal haar type ontleend hebben aan dat van de nymf *Tapatī*, in het Ādiparwa bekend als de dochter van de Zonnegod Sawitṛ, wier gelijke in schoonheid niet bestond. Zij geleek *Dewī Çrī* zelve (str. 6540), de donkerogige met het soepele gulden lichaam, zoals zij verscheen voor Saṃwaraṇa, de op jacht verdwaalde Vorst van het Maangeslacht, de Stamvader der Kuru's (en dus ook der Pāṇḍawa's). „Laat ons een gandharwahuwelijk sluiten, de schoonst denkbare echtvereniging" (str. 6577), stelde de dodelijk verliefde Vorst de verleidelijke nymf voor. Dank zij de hulp van de beroemde heilige Waçiṣṭha, kwam deze echtverbintenis met de zonnenymf tot stand. Toen zij met hem uit de hemel nederdaalde, verspreidde zij „een onmetelijke lichtglans" (= *Suprabhā*) -str. 6613. Saṃwaraṇa verbleef twaalf jaren met haar op de bergtop, waar hij haar ontmoette. Zijn Rijk verdorde, zijn volk leed honger en dorst en zijn hofstad geleek een dodenstad, totdat hij op verzoek van Waçiṣṭha weer terugkeerde als Indra met Çacī en alles zich weer gelukkig herstelde. De dichter had in alle opzichten geen betere keuze voor zijn fictie kunnen doen : de schone nymf, het gandharwa-huwelijk (wat dit betekent zullen wij aanstonds zien), de twaalfjarige periode van ellende van het Rijk en het voorspoedige herstel bij de „terugkomst" van het vorstelijk „echtpaar" !

De naam Suprabhā komt, zoals reeds gezegd, onder die van de epische apsarasen niet voor. Wel wordt de tweede, door de dichter vermelde, verleidelijke Indrakanyā (maagd van Indra) in de lijst van apsarasen genoemd. Hij had haar bovendien nodig om de sfeer van Indra's hemel te karakteriseren. Het was ook de aanlokkelijkheid van deze laatste apsaras, *Tilottamā* (en niet mede die van Suprabhā, zoals in de Wiwāha, str. 8 z. I wordt verhaald), die in de epen Brahmā zijn vier hoofden en Indra zijn duizend ogen bezorgde. Toen Tilottamā nl. om hun haar eerbied te betuigen, in de pradakṣiṇa om hen heen liep, trachtten de beide goden zich waardig te gedragen door schijn-

baar recht voor zich uit te blijven zien, doch zij deden het wonder geschieden ! Deze zinlijke maagden waren, op het onkuise af, vrij in haar opvattingen omtrent de liefde. Zij, met Rati, de godin der Liefde, aan het hoofd, waren de verpersoonlijking der sensuele liefde. En Suprabhā was in het gedicht Rati in levende lijve (z. XIV str. 17). Ook in de epen had Indra, die eeuwig bevreesd was voor het behoud van zijn troon, de nymfen van node om al te hardnekkig ascese beoefenenden te doen verleiden, of anders om deze, indien nodig, te belonen door haar aan hen af te staan met alle daaraan verbonden geneugten ! Van dit algemeen epische element heeft de dichter der fictie mede een ruim gebruik gemaakt, al overdrijft hij het geval (om de aandacht van zijn duidelijke bedoeling af te leiden ?) door, zowel in zijn eerste (z. I str. 7) als in zijn laatste nymfenscène, er *zeven* te doen optreden (z. XXIX str. 2 en 10). Deze dichterlijke vrijheid is echter zijn goed recht en zal niet het minst tot de grote populariteit van het gedicht hebben bijgedragen. Aan de slotuitspatting wijdt de dichter meer dan vijf gehele zangen, terwijl de verleidingsscène er meer dan drie in zijn gedicht beslaat.

Vóór alles had de dichter echter de apsaras Suprabhā in zijn fictie nodig voor de identiteit met Tĕguh's dochter en wel speciaal om haar irreguliere verhouding tot Airlangga weer te geven. Met haar alleen vervult Arjuna de geheime en gevaarvolle zending naar Niwātakawaca. En deze gehele tocht is één doorlopend geminnekoos ! De epische verhouding kon niet doorzichtiger de historische incestrelatie benaderen, dan door die als de verhouding tussen een gandharwa en een apsaras aan te duiden, want dat is gemeenlijk die tussen broeder en zuster. [1]) In de epen is een „gandharwa-huwelijk" er minstens een, in vrije liefde gesloten. De gandharwen waren de minnaars-van-beroep (kāmavṛtta). De dichter had dus geen meer juiste fictie kunnen dichten dan de Wiwāha, die zich onder deze hemelingen afspeelt. Hier was op amoureus gebied alles geoorloofd. De historische incestverhouding werd door de verplaatsing naar de hemel de meest natuurlijke zaak van de wereld. Niemand, van de intimi zelfs, behoefde zich aan *deze* epische weergave te stoten ! De verleidingsscène doet de dichter, evenals in het Wanaparwa mislukken, en alweer noemt hij niet de ware reden; de oorzaak is hier opnieuw de hevige ernst van Arjuna's ascese !

De historische werkelijkheid is blijkbaar anders geweest.

---

[1]) Washburn Hopkins, *Epic Mythology*, p. 160.

Airlangga moet waarschijnlijk al direct bezweken zijn voor de schone halfzuster. Want zegt dit ook niet de dichter zonder omwegen in zang XV (str. 1, 2 en 3) ? Als de gandharwa en de apsaras — hij heet ze apsara en apsarī — afscheid nemen van Indra bij de aanvang van de gevaarvolle tocht, zijn zij wel te moede „alsof zij zich reeds vereenigd hadden" (str. 2), hoewel dit ene hun juist verboden was (str. 1). De volgende strofe (3) — die Poerbatjaraka „onecht" verklaart en dus niet vertaald heeft, doch waarvan een van onze bekende Javanici zo vriendelijk was mij de strekking te verklaren — vervolgt dan met zoveel woorden, dat de vereniging inderdaad al had plaats gehad, en dat zij beseften, dat zij zich aan een overtreding hadden schuldig gemaakt, doch dat ze er het zwijgen toe deden, al werden er door de andere aanwezigen glossen op gemaakt ! „Hun ogen verrieden echter hun harten" (str. 2) ! Als straks aan de door de godenkoning gestelde voorwaarde van het doden van de demon Niwātakawaca, het einddoel van hun gemeenschappelijke zending, is voldaan, staat er de „apsarāpsarī" ook openlijk niets meer in de weg om hun verhouding te continueren. Deze is vanaf dat moment gesanctionneerd !

Historisch kan er dus het volgende gebeurd zijn. Tĕguh kon aan zijn dochter op haar gefingeerde vlucht naar haar verloofde (z. XVIII str. 5) slechts een onopvallend geleide medegeven, door haar door de jeugdige Airlangga „als bediende" (z. XV str. 5) te doen vergezellen. Hem zal Tĕguh bovendien voor alle zekerheid nog tevoren tot „sĕntana" hebben doen wijden. Hij had echter, menselijkerwijs gesproken, kunnen voorzien, dat de geheime en gevaarvolle opdracht, die ze hadden te volvoeren, zijn schone jongedochter en de jeugdige Balinese prins in elkaars armen moest voeren. Toen zij dan ook, na de succesvolle uitvoering van hun opdracht, niets meer hadden om op terug te vallen, daar de kraton van Tĕguh vernield was, vluchtten zij met de overlevenden van de ramp de bossen in en continueerden hun verhouding. Zij zullen zelf echter wel beseft hebben, dat deze verhouding nimmer tot een reguliere zou kunnen uitgroeien. In de allereerste jaren hunner „verbanningsperiode" werd Kili Sutji geboren, Airlangga's oudste dochter, die uiteraard non moest worden, wijl zij in incest geteeld was. Zij is later alles voor haar vorstelijke broeders en hun gezinnen : [1]) vroedvrouw (p. 81), verzorgster (p. 82), raadgeefster in oorlogsaangelegenheden (p. 85), zij leraart over de plichten der vrouw (p. 130), enz.

---

[1]) Vgl. Poerbatjaraka, *Pandji-verhalen*. Bibl. Jav. 9.

Voor *haar* werd, naar vaste Javaanse traditie, de schone kluizenarij (door haar vader) gebouwd waarvan de oorkonde van 1041 A.D. gewaagt. *Zij* is de heilige prinselijke non van Putjangan !

Vragen wij ons thans af over welke historische periode de fictie der Wiwāha loopt, dan zal het antwoord als volgt moeten luiden. Zij begint uiteraard bij Airlangga's „wiwāha" (= overbrenging) van het rijk in Bali (Indraprastha) naar het rijk in Oost-Java (Hastina), zeg in 1005 A.D. [1]) Indien men verder de strijd tegen Niwātakawaca mag beschouwen als te zijn identiek aan die tegen de Niwātakawaca's van het Wanaparwa, en deze op zijn beurt gelijk aan de strijd die Airlangga te voeren heeft tegen de verschiillende Vorsten, die zich van het rijk van Tēguh hadden meester gemaakt — althans tot aan de eerste consolidatie van zijn gebied, die tot zijn koningswijding heeft geleid in 1019 A.D. (overeenkomende met Arjuna's wijding in Indra's rijk) — dan klopt de duur van Airlangga's moeilijke tijd ongeveer met die van de verbanning van Arjuna met zijn vier broeders en Draupadī. Deze deugdzame gemalin van Arjuna, voor wie uiteraard in de Wiwāha geen plaats was, zal Airlangga zelf, zoals we aanstonds zullen zien, met de Parameçwarī vereenzelvigd hebben. Zij wachtte op hem, zoals Draupadī dat moet gedaan hebben op Arjuna. Zo kan men het althans „fictief" opvatten want hij zal zijn hoofdgemalin niet gehuwd hebben vóór 1019 A.D. Van haar heeft hij later de twee zoons, die in 1042 A.D., als hij abdiceert, volwassen waren en geschikt om op te volgen als koningen van Janggala en Kaḍiri. In de Wiwāha, die op Arjuna's ervaringen was gebaseerd gedurende zijn (2e) verbanningsperiode, was Draupadī uiteraard reeds zijn echtgenote. Om *haar* toch had hij al een eerste (vrijwillige) verbanning doorgemaakt, waarin hij Subhadrā, Kṛṣṇa's zuster en de slangenprinses Ulūpī had verworven als echtgenoten. Vandaar ook dat de Wiwāha toespelingen maakt op deze drie echtgenoten van Arjuna. Zegt Indra niet in zang I (str. 9) tegen Suprabhā en Tilottamā, dat zij Arjuna wel zullen kunnen verleiden, daar zij niet behoeven onder te doen voor de hartbekorende Subhadrā en het juweel Ulūpī ? Gedurende de tocht getweeën vraagt Suprabhā aan Arjuna (z. XV str. 8) of zijn hart niet gekweld wordt door de gedachte aan zijn vier broeders en aan Draupadī, de trouwe, waarop hij galant antwoordt, dat zij zich niet behoeft te bekommeren om het geween van een naar haar geliefde

---

[1]) De ramp van 1006 A.D. vond immers "niet lang daarna" plaats (r. 14).

smachtende andere vrouw. Alleen haar eigen droefheid weegt bij hem ! Het zal dan ook wel Suprabhā geweest zijn — het gedicht noemt geen naam — die gedurende de verleidingsscène (alweer vermeld in volgens Poerbatjaraka „onechte" strofen t.w. str. 9 en 10 van z. III), een sluwe poging waagt om Arjuna's ascese te breken door te zeggen, dat zij de incarnatie is van de ziel van Draupadī, die reeds dood is. Onder een stortvloed van tranen deelt ze dan mee, dat ze hem in de hemel gezocht, doch niet gevonden heeft en dat ze daarom hierheen gekomen is om hem te berichten, dat ook de andere Pāṇḍawa's overleden zijn, overwonnen door Suyodhana. Wat wordt door U dan nog nagestreefd ? Dit was misschien wel de zwaarste aanslag op Arjuna's volharding ! Want had niet hij Draupadī gewonnen op haar swayamwara ? En hoe was zij op hem gesteld en hoe moest ze later voor die preferentie boeten ! In het voorlaatste Boek van het Mahābhārata, het Mahāprasthānikaparwa, het Boek der Grote Reis naar Indra's hemel op de berg Meru — welke tocht zij met de Pāṇḍawa's te voet aflegde als pelgrims, toen Yudhiṣṭhira had geabdiceerd omdat hun tijd gekomen was — wordt verhaald dat *zij* het was die onderweg het eerste bezweek „omdat haar voorkeur voor Arjuna boven de andere broeders te groot was geweest !" Hoe stralend en vol gratie was deze donkere schone, wier ware naam was Kṛṣṇā. Het was of ze juist was nedergedaald uit de hofstad der goden, zo luidt een beschrijving van haar in het Ādiparwa.

Aan Draupadī, de belangrijkste vrouw in het Mahābhārata naast Kuntī, wordt op de Djalatuṇḍa-reliefs veel aandacht besteed. Is op no. IX [1]), zoals reeds vermeld, de swayamwara afgebeeld, waarop Draupadī de prijs der Pāṇḍawa's werd, op relief X wordt m.i. — door Bosch werd het anders verklaard [2]) — de scène weergegeven, waar Bhīma Draupadī redt van de brandstapel. [3]) In het laatste jaar van hun verbanning nl. toen zij zich verborgen moesten houden, trad Draupadī op als hofdame van de koningin van Wirāṭa en werd zij, volgens haar zeggen bewaakt door vijf gandharwen. Kīcaka, de machtige broeder der koningin, die blijkbaar geen vermoeden had wie deze beschermers waren, werd op de schone Draupadī verliefd en trachtte haar te verleiden. In overeenstemming met Bhīma sprak ze een plaats van samenkomst af, waar Kīcaka in een geweldig twee-

---

1) Nummering van Bosch, Cultureel Indië VII.
2) Ibid. p. 35.
3) Kīcakawadhaparwa van het Wirāṭaparwa.

gevecht door Bhīma werd gedood. Het lijk was dusdanig misvormd, dat de dood slechts door een gandharwa kon veroorzaakt zijn en zo besloot men als weerwraak Draupadī op Kīcaka's brandstapel mee te verbranden. De Kīcaka-clan had echter buiten de waard gerekend. Toen zij de voorbereidingen troffen voor de grote plechtigheid, kwam Bhīma aanstormen als een woedende gandharwa gewapend met een nabij de brandstapel door hem ontwortelde boom, die hij als knots bezigde. Hij joeg de Kīcaka's uiteen en doodde vele van hen. Zo redde Bhīma Draupadī voor de Pāṇḍawa's. Zou het nu niet Airlangga geweest kunnen zijn, die, naast zijn opdracht tot het dichten van de Wiwāha, waarin zijn geliefde werd verheerlijkt, doch waarin voor Draupadī (de Parameçwarī) geen plaats was, de reliefs IX en X van de Djalatuṇḍa-serie heeft doen voltooien ? En die tevens het Wirāṭaparwa heeft doen vertalen ?

Eerst in 1019 A.D. zal Airlangga, bij de stichting van zijn nieuwe hofstaat, zijn halfzuster, de door hem onttroonde kroonprinses van Oost-Java, die tot haar dood, minstens tot 1037 A.D. zijn minnares is gebleven, de hoogste rang na de koning hebben verleend t.w. die van Mahāmantri i Hino. Haar naam is uit de inscripties van Airlangga bekend; zij is de tot nu toe raadselachtig gebleven prinses Çrī Sanggrāmawijaya Dharmaprasādottunggadewī. Het is *haar verhouding tot Airlangga,* die de dichter van de Wiwāha verheerlijkt heeft ! Een „bruiloftslied" was het geenszins ! In zekere zin is het wel een stuk *levensgeschiedenis* van Airlangga, doch zeker niet zijn gehele levensloop, zooals Krom en Berg (Bijdr. 1938, p. 41) dachten, want de Wiwāha loopt hoogstens tot aan het einde van Airlangga's „verbanningsperiode", toen hij en de zijnen „zich in boomschors kleedden, en slechts het voedsel van heremieten en woudbewoners tot zich namen" (r. 10-11 oj.). Met zijn kroning in 1019 A.D. was de Wiwāha afgesloten! *Eerst hierna* zouden de Pāṇḍawa's volgens z. XXXVI str. 1 (lees historisch : Airlangga) de Grote Strijd aanbinden voor de herwinning van geheel Hastina, het voormalige Oost-Javaanse rijk (1019-1037 A.D.), de strijd, die hij zou strijden voor Draupadī, de Parameçwarī !

In het schone eigen-Javaanse epos der Wiwāha heeft de dichter twee identiteitsficties gecreëerd nl. die van Airlangga-Arjuna en die van Sanggrāmawijayā-Suprabhā ! Hij heeft in zijn historische fictie niet alleen verzachtende omstandigheden bepleit voor hun „gandharwa-huwelijk", doch ook voor de „laakbare" feiten, waarop

r. 4 zinspeelt. *De vrouwen, die Airlangga volgde* (lees : aan wier leiband hij liep), waren, in de eerste plaats de onttroonde Javaanse kroonprinses *Sanggrāmawijaya Dharmaprasādottunggadewī,* die hij door zijn overwinning op Niwātakawaca veroverd had en die hij beminde als Arjuna Suprabhā, doch die niet zijn officiële gemalin kon zijn, en in de tweede plaats, in zekere zin haar tegendeel, de deugdzame *Parameçwarī,* die hij beminde als Arjuna Draupadī, deze „dame sans reproche", aan wie elke illiciete omgang vreemd was ! Merkwaardig genoeg vindt men in het Ādiparwa, van Arjuna, de „Verdelger van vijanden", een eigenschap vermeld, die een verklaring zou zijn — bij overdracht althans — voor dit ene verwijt, Airlangga gemaakt. Pāṇḍu wenst er Kuntī nl. als derde zoon toe — de zoon die, bij zijn weten, Indra bij haar zou verwekken — iemand die de „meest vermaarde minnaar ter wereld" zou zijn (str. 4777, vert. Fauche). *Het aanhalen van de boog, waardoor hij zijn hand een erge smet aanwrijft,* slaat op het doden met een pijl van de machtige Vorstenzoon, die zich door een huwelijk met zijn halfzuster van het Oost-Javaanse Rijk wilde meester maken. Dit doden is blijkbaar op minder faire wijze geschied, zoals in het geval van Niwātakawaca of van Subali. De tegenstanders werden echter gedood in het belang van de zaak, die Arjuna, Rāma of Airlangga dienden. *De zedeloosheid die hij, hoewel een held in de oorlog, bevreesd was te bestrijden,* doelt op de intieme relatie met zijn halfzuster, welke haar Vorst-vader (en ook Airlangga's moeder ?) in het belang van het te bereiken doel mee in de koop hadden genomen, doch die in de Wiwāha Indra aan zijn geliefde zoon Arjuna, als beloning voor zijn heldenmoed, zevenvoudig had toegestaan. De Arjunawiwāha is vóór alles een *lofzang op Airlangga, de meest vermaarde minnaar ter wereld* !

Als slot moge hieraan het volgende worden toegevoegd. In de broncaptering te Bĕlahan, die algemeen als een der bijzetplaatsen voor de as van Airlangga geldt (Krom, H. J. G. 1931, p. 270-1) troont in het midden, tegen de achterwand het bijzettingsbeeld van de Vorst. Hij, die als Rāma een incarnatie was van Wiṣṇu, is er in overpeinzende houding afgebeeld, in de bovennatuurlijke handen de goddelijke attributen van çaṅkha en cakra voerend. Voor de lotustroon knielt zijn wāhana Garuḍa in demonische gedaante, de troon met zijn machtige arendsvleugelen omvattend, als om alle kwade invloeden van deze Dharmawangça te weren. Rechts en links van hem

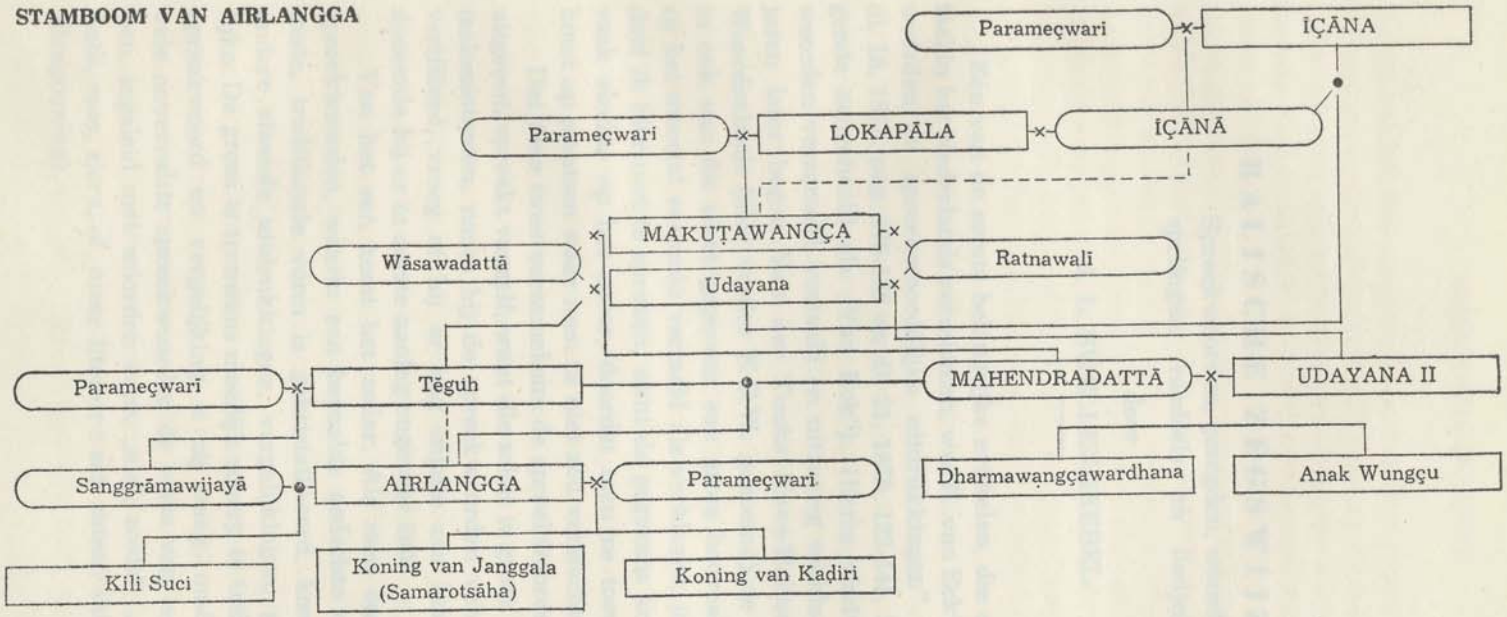
staat een bijzettingsfiguur in de gedaante van een godin als spuierbeeld, die uiteraard Wiṣṇu's gemalinnen Çrī en Lakṣmī moeten voorstellen. [1]) Aan zijn rechterzijde, op de ereplaats dus, staat in de gedaante van Dewī Çrī Airlangga's reeds jaren tevoren overleden halfzuster, de tweede in rang aan het hof, het evenbeeld van Suprabhā-Dewī Çrī (zie. p. 151). Sanggrāmawijayā heeft officieel geen kinderen voortgebracht en laat daarom het heilige water slechts uit attributen in haar handen tevoorschijn treden. Links van Airlangga staat het beeld in de gedaante van de donkere Lakṣmī. Het is het bijzettingsbeeld van de vermoedelijk gelijk met hem verbrande Parameçwarī, het evenbeeld van de donkere Draupadī, die een incarnatie was van Lakṣmī (Wirāṭaparwa str. 2305). [2]). Zij heeft Airlangga's zonen geboren en doet ten teken daarvan het levenwekkende amṛta mede uit haar volle borsten stromen !

---

[1]) Zie Stutterheim, Cultuurgeschiedenis, fig. 78 en 79.

[2]) Nog in het moderne India wordt een kuise vrouw, die hare echtgenoot trouw is, een incarnatie geheten van Lakṣmī.

STAMBOOM VAN AIRLANGGA



Legenda :

man — × huwelijk — kind

vrouw — ● incestverhouding — adoptiefkind

Namen in HOOFDLETTERS komen voor op de CALCUTTA-steen

BALISCHE ZEGSWIJZEN

Spreekwoorden, gezegden, woordspelingen, raadsels en liedjes.

door

J. L. SWELLENGREBEL

Eén van de eerste belangrijke artikelen, die er over de Balische taal in het Nederlands verschenen, was R. van Eck's „Balische spreekwoorden en spreekwoordelijke uitdrukkingen" (in dit tijdschrift, dl. 18, 1872, pag. 170-188 en dl. 21, 1875, 122-145, 377-402; in het volgende aangehaald als „Van Eck"). Hierin vindt men 220 spreekwoorden verzameld, vertaald en uitvoerig verklaard. Een twintigtal jaren later begon Van der Tuuks Kawi-Balineesch-Nederlandsch Woordenboek (hier verder K.B.W. genoemd) te verschijnen, waarin ook van dit soort gegevens een grote hoeveelheid is verzameld, zij het meestal evenmin vertaald als verklaard; ja ook van „vinden" durf ik hier niet te spreken, want de gegevens komt men maar al te vaak slechts op het spoor, doordat men ze toevalligerwijze tegenkomt op plaatsen waar men ze niet zou verwachten.

Dat deze twee verzamelaars de spreekwoordenschat niet hebben uitgeput, spreekt vanzelf, want die schat is groot. Toen ik een mijner taalassistenten, nadat hij de spreekwoorden van Van Eck had geverifiëerd, vroeg of hij er nog enkele aan kon toe voegen, produceerde hij er in eerste aanleg ongeveer 600.

Van het een komt het ander. Als men eenmaal bezig is aan spreekwoorden, waarin een bepaalde gedachte of uitspraak in een vaste, traditionele vorm is gekristalliseerd, komt men vanzelf op andere staande uitdrukkingen, vergelijkingen, gezegden en dergelijke. De grens is trouwens moeilijk scherp te trekken. Vooral tussen spreekwoord en vergelijking is zij vaag, omdat in het Balisch vele onvervalste spreekwoorden de vorm van een vergelijking hebben, ingeleid met woorden voor, „als", zoals", „alsof", (*buka, alah, kadi, rasa, tjara,* of, meer literair : *sat, satsat, saksat, angganing, kadiangganing*).

In het spreekwoord wordt vaak een eigenaardigheid, van een plant of dier bijvoorbeeld, in menselijke verhoudingen getransponeerd en op een bepaald geval toegepast. Men acht het echter lang niet altijd nodig de gehele vergelijking onder woorden te brengen. Dan volstaat men er mee het wezen of voorwerp in questie te noemen; de goede verstaander heeft aan dat halve woord genoeg, hij kan er de typische trek, en dus ook de toepassing, gemakkelijk bij denken. Zo hebben vele spreekwoorden een uitvoerige vorm — waarbij dus, na het voorwerp van vergelijking, ook de trek die de pointe geeft uitdrukkelijk wordt genoemd — naast een korte vorm, die alleen het voorwerp van vergelijking, eventueel met een enkele bepaling, geeft. Het eerste en meest gebruikelijke gedeelte blijkt in woordkeus het scherpst gefixeerd te zijn, het tweede gedeelte is vrijer van vorm. In dergelijke gevallen zette ik het tweede gedeelte van de Balische tekst tussen haakjes.

In de groep spreekwoorden (*sesonggan*) onderscheiden de Baliërs soms nog twee bijzondere categorieën, die der *sloka* en die der *sesenggakan*. De eerste term kan men het best met „spreuken" vertalen. Vele hebben het karakter van een algemene sententie : „Als je graag met vuur speelt, wees dan niet bang je te branden" (no. 23 zie bv. ook no. 49, 221); ze kunnen van bespiegelende of moraliserende aard zijn : „Alsof men een baadje maakt: dat past men toch eerst op zichzelf ?" (no. 420, vgl. ook no. 263, 615); de vorm is soms wat ouderwets of literair (zie bv. no. 477, 524, 609). De *sesenggakan* zijn meer op-de-man-af; zij gispen vaak een persoonlijke karaktertrek of misstap; zo kan men van een meisje dat niet meer ongerept is zeggen : „Als een draad die nu eenmaal in de verf gedoopt is" (no. 110; zie bv. ook nrs. als 297, 313, 448). Van iemand, die een heel stomme zet heeft gedaan, heet het, dat hij een *sesenggakan* geworden is : zijn domheid is „spreekwoordelijk" geworden. En van de man die een hondje-poep-geld had gekocht, maar bedrogen was uitgekomen — en hoe ! — zegt de verteller : „Velen schamperden (*njenggakang*) met deze schampscheut (*sesenggakan*) : sinds hij een geldboom heeft, slikt hij hondendrek !"

Het spreekt welhaast vanzelf, dat een scherpe onderscheiding in deze categorieën niet te maken is. De ene zegsman noemt vaak speciaal *sesenggakan* of *sloka* wat de ander, algemener, *sesonggan* noemt. Ik nam de twee eerstgenoemde termen slechts op in het register, met vermelding van de nummers welke volgens de opgaven mijner zegslieden onder de resp. categorieën vallen.

Enigszins verwant met de *sloka* zijn de rechtsspreuken, afkomstig uit de Oud-Javaanse wetboeken, waar zij dienen ter typering van verschillende gevallen en misdrijven. Naast zeer duistere komen er voor die aan duidelijkheid niets te wensen overlaten: van een vrouw die zich 's nachts met een man buiten bevindt heet het (in no. 267): „Idjuk naast vuur" ! Bijna alle zijn in een Kawi-achtige taal gesteld; sommige hebben een vorm in normaal Balisch naast zich die als gewoon spreekwoord dienst doet zie bv. no. 205, 432, 473). Het merendeel dezer rechtsspreuken haalde ik aan uit de Kutara Agama (Wetboek *„Koetara-Agama"*, i.h. Hoog-Balisch en Maleisch vertaald door I Gst. Pt. Djlantik, Batavia 1918; afgekort als K.A.).

Uit wat ik boven over de spreekwoorden opmerkte volgt reeds, dat spreekwoord en raadsel (*tjetjimpedan*) nauw verwant kunnen zijn. Beide doen zien welke eigenaardigheden de Baliër in het bijzonder treffen aan de wezens en voorwerpen in zijn omgeving. Duidelijk blijkt de verwantschap vooral in gevallen, waarin spreekwoord en raadsel a.h.w. elkaars complement zijn. Zo kan men vragen : „Wat is het dat valt, zichzelf omhullend ?" Antwoord : „De durian" (want gras en afgevallen bladeren hechten zich aan zijn dorens). Als spreekwoord zegt men echter van een misdadiger die zijn misstappen goed weet te verbergen : „Hij is als een durian" (zie no. 269 en vgl. nrs. 247, 283, 378, 518). Het raadsel laat dan uit de typische trek het voorwerp raden; het spreekwoord noemt het voorwerp en wekt zo de gedachte aan de typische trek die op een bepaald geval toepasselijk is.

Een bepaalde vorm van raadsels geven de zogenaamde *tjetjangkriman,* woordelijk : „wiegeliedjes", vgl. *njangkrimang* = „sussen", „in slaap zingen". Niet ieder wiegelied echter is een *tjetjangkriman,* want deze term schijnt gebonden te zijn aan een bepaalde inhoud : negen van de tien zijn raadsels, èn aan een bepaalde zangwijze : de *puh Putjung* (12 u of i, dan wel 4 u of i + 8 u of i / 6 a / 8 i / 12 a, dan wel 4 u + 8 a). In een reeks ouderwetse *tjetjangkriman* uit Pajangan (Noord-Gianjar) vond ik veel raadsels op zaken uit het huiselijk leven, vooral van de vrouw (zoals weverij e.d.). Maar de vorm is niet daartoe beperkt : ook *tjetjangkriman* op biljartballen komen voor.

Het spreekwoord roept door middel van het begrip de gedachten-associatie op waarom het gaat. Men kan echter die associatie ook oproepen door andere middelen, zoals door het rijm. Dat geschiedt bij de liedjes die vergelijkbaar zijn met de „pantun" : het eerste ge-

deelte van het liedje geeft klanken, de woorden van het tweede gedeelte — dat de eigenlijke mededeling bevat — assoneren of rijmen daarop. Dat tweede gedeelte kan weggelaten worden; dan dient het eerste weer als het halve woord dat voor de goede verstaander genoeg is.

Als Balische naam wordt vaak opgegeven *blabad(an)* of *bladbad(an)*. Die term zal wel samenhangen met woorden als *medbed* = inwikkelen, omhullen. De liedjes zijn dan ook zeer geschikt voor „verhulde", „bedekte" toespelingen. Zo kan men van iemand zeggen: *ngalih don antjak, bakat don bengkel* (hij zocht *antjak*-bladeren, maar krijgt *bengkel*-bladeren); door het rijm suggereert men daarmee: *ngalih pandjak, bakat pamekel* (hij zocht een knecht, maar kreeg een baas), doelend op 'n pas gehuwd man die onder de plak van zijn vrouw zit. Bijna steeds schijnt de eerste regel alleen maar „rijmwaarde" te hebben; een enkel maal wordt de bedoeling van de tweede er, behalve door rijm of assonantie, ook door een vergelijking gesuggereerd, zie bv. no. 289, 438, 549, en wellicht ook het zoëven gegeven liedje, no. 584.

In het volgende heb ik de juist besproken soort liedjes steeds met „pantun" aangeduid, ter voorkoming van verwarring. De term *bladbadan* gebruikt men in het Balisch nl. òòk voor een soort van toespelingen, die via een omschrijving een bepaald begrip suggereren waarmee het bedoelde woord klankovereenkomst vertoont. Zo kan men door *berem Djawa* (Javaanse, of buitenlandse, rijstwijn) het woord *anggur* (wijn) suggereren, wat in klank hetzelfde is als *(ng)anggur* rondflaneren, flirten); *ngalap padi* (padi plukken) is een omschrijving van *manji* (rijst oogsten) en suggereert weer *mănjidajang* (in staat zijn).

Op deze woordspelingen is het woord *bladbadan* dus minstens even goed van toepassing als op de boven besproken rijmpjes. De Javaanse term *wangsalan* komt ook in het Balisch voor, maar is òf minder bekend, òf, in Bulèlèng, meer gespecialiseerd van betekenis. Het genre is zeer geliefd, zowel in de spreektaal als in toneel, verhalen en dichtwerken. Ook in de moderne tijd worden nog steeds nieuwe *bladbadan* geproduceerd (zie bv. no. 2), evenals dat op Java het geval schijnt te zijn. Enige maanden geleden werd althans in de pers melding gemaakt van een politieke Javaanse lakon, waarin de Hoge Vertegenwoordiger van de Kroon Patih Sasrapada werd genoemd, waarin *sasrapada* (duizendvoetig) *luwing* (millioenpoot) suggereert, dat in klank met Lovink overeenkomt. Voor weergave in een vreemde

taal zijn deze *bladbadan* doorgaans ongeschikt. Ik vermeldde daarom in het volgende slechts enkele specimina er van.

Evenzo handelde ik met woordspelingen. Gebezigd met het doel een ander een figuur te laten slaan, heten deze *tjetjangkitan*. Daarbij wordt uiteraard veel gebruik gemaakt van woorden of zinsconstructies die voor tweeërlei uitleg vatbaar zijn *(raos ngèmpèlin)*. Ook 't spreekwoord maakt graag gebruik van een woordspeling of een dubbelzinnige term. Zo zegt men : „De mensen op het ondermaanse zijn als messen : groot of klein ze hebben *pati* bij zich", waarbij *pati* in de zin van „dood" bij de sterfelijkheid der mensen hoort, maar in de zin van „heft" bij de messen (zie no. 236, en vgl. no. 355, 531, 577, 619, 726, 753, 768). Soms treft men spreekwoorden aan die in vorm aan de „pantun" doen denken, zie no. 230 en, alleen met eindrijm, no. 104.

In de hieronder volgende verzameling trachtte ik mij te beperken tot zegswijzen die burgerrecht verkregen hebben; zeer gekunstelde spreekwoorden, of liedjes die de indruk maakten individuele bedenksels te zijn, weerde ik zoveel mogelijk. Dat er tussen de zegslieden niet altijd overeenstemming bestond omtrent de gangbaarheid van een bepaald gezegde is niet verbazingwekkend. Ik liet mij dan doorgaans leiden door de Bijbelse stelregel : in de mond van twee of drie getuigen zal alle woord bestaan. Varianten nam ik vrij veel op, wanneer bleek dat zij een evenzeer gangbare nevenvorm vertegenwoordigden. — Behoudens enkele uitzonderingen vermeldde ik de spreekwoorden uit Van Eck slechts als variant, of wanneer er nadere bijzonderheden aan toe te voegen waren; de gegevens uit K.B.W. haalde ik zoveel mogelijk uit hun schuilhoeken in het licht.

Bij werk als dit is de verzamelaar of bewerker slechts „als de larong, vleugels door lening", zoals het Balische spreekwoord zegt. De zegslieden van wie ik vooral leende waren: mijn taalassistenten Ida Komang Asta, Ida Bagus Madé Pidhada en Anak Agung Gedé Rai alias Tjokorda Rai Pajangan, thans leraar aan de S.M.P. te Denpasar; I Madé Rungu en I Madé Mawa, voorgangers der Christen-Balische gemeente te Blingbingsari en Bubunan; voorts I Wajan Simpen, onderwijzer te Mengwi, Pedanda Gedé Ngendjung te Singaradja en Ida Bagus Kediri †, van Klungkung.

Denpasar, 17 April 1950.

1. *Abian telah, bangkung mati.*

De aanplant op, de zeug dood. —

Men denkt hierbij aan het geval van iemand die zijn varken, om het spoedig vet te laten worden, in zijn tuin of aanplant laat rondlopen, maar na enige dagen het beest dood en de gewassen op vindt. Betekenis: 'alle moeite voor niets', of, nog erger: schade voor moeite. Varianten zijn: *bangbang mati, kladi onja* — de zeug dood, de tales op (Van Eck no. 143) —; en: *pagehan uug, bangkung mati, kladi onja* — de omheining vernield, enzovoorts —, waarbij dus aan een gevlucht en omgekomen varken wordt gedacht.

2. *Meabian-Djawa.*

Een aanplant op-zijn-Javaans hebben. —

„Aanplant" is op zijn Javaans *kebon;* de *bladbadan* suggereert dus *ngebon* = op de bon, „op de pof" kopen.

3. *Adeng buin sepita.*

Zelfs houtskool pakt hij nog met een tang. —

Dat men gloeiende kolen (*baa*) met een tang aanpakt is begrijpelijk, maar bij uitgegloeide houtskool (*adeng*) is dat een teveel aan voorzichtigheid. Men gebruikt dit spreekwoord van iemand die 'bang is zich aan koud water te branden', maar toch nog een ongeluk krijgt.

4. *Keruruban adjang.*

Omhuld door *adjang*-offers (die bij een dode worden neergezet, zolang het lijk thuis staat opgebaard). —

Deze rechtsspreuk wordt o.a. gebruikt in K.A. art. 9 en 130 : wanneer een schuldeiser bij zijn leven zijn schuldenaar nooit om betaling heeft gemaand, mogen zijn erfgenamen zulks ook niet na zijn dood doen, de schuld is immers reeds „omhuld door de *adjang*-offers".

5. *Adji kètèng mudah, adji dadua mahel.*

Voor één duit goedkoop, voor twee duur. —

Een uitdrukking die men in de aanhef van vele volksverhalen vindt; zo geeft de verteller, met obligate bescheidenheid, te kennen, dat men van zijn verhaal geen hoge verwachtingen moet koesteren.

6. *Alap anèh.*

Aan één kant geplukt. —

Ter aanduiding van een partijdig oordeel. Iets gewoner is *baatan anèh* — aan één kant zwaarder —.

7. *Mekunjit di alas.*

Curcuma in het bos hebben. —

„Curcuma in het bos" in een omschrijving van wilde curcuma, Balisch: *temu*. De bladbadan suggereert dus het woord *metemu* (een ontmoeting hebben) en is gebruikelijk voor afspraakjes tussen gelieven.

8. *Ada amun alisé.*

Er is zoveel als een wenkbrauw. —

Volgens K.B.W. I 285 een uitdrukking om de smalle maansikkel in het begin van wassende maan aan te duiden. Aan mijn zegslieden was de uitdrukking niet meer bekend. Het omgekeerde van deze vergelijking is echter algemeen gebruikelijk : *alis mulan tumanggal* — wenkbrauwen als een wassende maan —; daarnaast komt voor *ngedon*, of : *medon, intaran* — als blad van de intaran (azadirachta indica) —. Deze laatste vergelijking is vooral interessant ter verklaring van een der gewone Hoogbalische woorden voor „wenkbrauw", nl. *mimba* (of *wimba*) eveneens de *intaran*-plant aanduidend. Ook in andere gevallen kan men wat oorspronkelijk een dichterlijke vergelijking was, zien worden tot een gewoon naamwoord, bv. *isit* (tandvlees), HB *ridjasa*. Het Hoogbalische woord is tevens de naam van de boom met welks rode bloemen het tandvlees vaak werd vergeleken, zoals o.a. blijkt uit een aanhaling in K.B.W. I 771 : *isité ngembang ridjasa* — het tandvlees als *ridjasa*-bloemen —. Voor een raadsel op de wenkbrauwen zie no. 596.

9. *Ngalu tinalèn.*

Zich gedragen als een gebonden leguaan. —

Gezegd van iemand die zich aan de vermaningen van een ander slechts stoort, zolang als die ander in de buurt is. De vorm *tinalèn* is ouderwets; volgens sommige zegslieden is de uitdrukking niet meer algemeen in gebruik.

10. *Buka petapan aluné, paju ulih ikuh.*

Naar de wijze der leguanen : het succes komt van de staart. —

De leguaan wordt nl. geacht zijn staart als wapen te gebruiken en dus ook zijn prooi daarmee te bemachtigen. Men geeft met deze uitdrukking een sneer op een man, die zich door zijn vrouw laat onderhouden. Of men de vergelijking moet verklaren uit het feit, dat men de vrouw als een aanhangsel des mans moet beschouwen, zoals de staart dat van de leguaan is, dan wel uit het rijmen van *luh* (vrouw) op

ikuh, laat ik in het midden ! — Het gebruik van het woord *petapan*, dat gewoonlijk "plaats van ascese" (*tapa*) aanduidt, in dit verband is ongewoon en kon men mij niet afdoende verklaren. Op gelijke wijze ziet men het woord gebruikt in Van Eck no. 66.

11. Voor 'doodgemakkelijk' kent het Balisch verschillende uitdrukkingen :

aluhan tekèn ngalih nasi — gemakkelijker dan rijst-eten —;
aluhan tekèn ngamah taluh — gemakkelijker dan eieren eten —;
aluhan tekèn medju — gemakkelijker dan defeceren —;
aluhan tekèn melut pèlas — gemakkelijker dan het schillen van *pélas* (in pisangblad gewikkelde gekookte vrucht van de pangi). — De laatste uitdrukking heeft als variant : *gampang pèlas, (pelut tjanggol)* — gemakkelijk als *pèlas* : zo geschild, zo opgehapt. — Vgl. no. 608.

12. *Jèn melali alutan, da takut selem.*
Als je met smeulend hout speelt, moet je niet bang zijn zwart te worden. —
Wie het gevaar tart, moet de gevolgen accepteren. Vgl. de nrs. 20, 240, 342, 498.

13. *Ngamah atjepok, betek sai.*
Eénmaal etend, voor altijd zich verzadigd gevoelend. —
Een raadsel op een kussen (*galeng*).

14. *Didja ada gamana ambengan buut tuuk rasé ?*
Waar komt het ooit voor, dat een civetkat de alang-alang omver loopt ? —
De uitdrukking kan bv. worden toegepast op iemand die algemeen bekend staat als rechtschapen : ook al wordt hij in een verdachte zaak betrokken, hem zal men niet verdenken. Vgl. no. 73, 478.

15. *Alah amplasin*, of : *alah kelasin.*
Als met een schuurmiddel bewerkt, of : als geschild. —
Betekenen beide 'schoon op', speciaal van geld. Wordt o.a. vaak gezegd van een dobbelaar die geen rode duit meer heeft.

16. *Kasapan tekèn amplas.*
Ruwer dan een schuurmiddel. —

Zegt men van een 'kruidje-roer-me-niet', die dadelijk van zich af slaat. Oorspronkelijk is *amplas* de naam van een ficussoort, die ruwe bladeren heeft, bruikbaar voor 't schuren van hout.

17. *Kudiang,* of : *Kènkènang, nekepin andusé ?*

Waartoe, of : Hoe, zou men rook afdekken ? —
Volgens mijn zegslieden gebruikelijk in de betekenis van : een nieuwtje is niet geheim te houden. Een variant is *buka njaputin anginé* — alsof men wind in een gordelkleed tracht te hullen —. De betekenis die van Eck (nrs. 10 en 113) opgeeft „al wat tot de onmogelijkheden behoort", was aan mijn zegslieden onbekend.

18. *Buka anggrèk gringsingé.*

Als een *gringsing*-orchidee (grammatophyllum scriptum). —
Deze orchidee heeft slechts één bloemblad, dat geurig is. Vandaar dat het spreekwoord wordt gebruikt, wanneer er in een bepaalde groep slechts één lid deugt, of uitmunt. Volgens van Eck, no. 127, zou het ook de betekenis kunnen hebben van 'wie zijn neus schendt, schendt zijn aangezicht', wat volgens mijn zegslieden echter niet juist is.

19. *Mirib teka uli batan angkabé.*

't Lijkt wel of hij van onder de ..... komt. —
Een staande uitdrukking, die zoveel betekent als „'t lijkt wel of hij uit de hel komt" en aangeeft dat iemand doodsbleek ziet. De betekenis van *angkab* kon men mij echter niet bevredigend verklaren. In de *Bagus Diarsa* (ed. J.H. Hooykaas-van Leeuwen Boomkamp) vindt men bij vers 215 *ririh di batan (l)angkab,* als variant voor *ririh di batan umah.*

20. *Angkrah kegunturan.*

Een door overstroming meegesleepte bamboe-stengel. —
Angkrah is een, niet algemeen bekend, woord voor een bamboe-stengel met de, van bladeren ontdane, takken er nog aan. Volgens sommigen gezegd van iemand die zich neerlegt bij de gewoonten van de meerderheid; volgens anderen van iemand die in zijn ongeluk andere lieden meesleept, wat nadert tot de betekenis van no. 128 en 754. Het spreekwoord is blijkbaar bezig in onbruik te raken : mijn zegslieden kenden het van horen zeggen, maar de betekenis was voor hen vaag.

21. *Anti ditu, djaka medem di abian.*

Daar liggen een *anti* (of *kalianti,* zwarte nachtschade) en een aren-palm in de tuin. —

Een dergelijk opmerking klinkt zeer onschuldig. Vat men echter *anti* op als een gebiedende wijs en *'djaka* als een verkorting van *adjaka* dan wordt de betekenis : wacht daar (op mij, om) samen te slapen in de tuin, en dient de uitdrukking voor een gewaagde flirtation.

22. *Api di putjak gunungé, (diastu tjenik masih tinggar).*
Een vuur op een bergtop : al is het klein, toch is het heinde en ver te zien. —
Zo wordt ook van de deugden van aanzienlijke personen steeds hoog opgegeven, al zijn ze op de keper beschouwd niet zoveel bijzonders. Een variant is waarschijnlijk Van Eck no. 72.

23. *Jèn demen melali api, da takut kebus,* of : *puun.*
Als je graag met vuur speelt, wees dan niet bang je te branden, of : te verbranden. —
'Wie zijn billen brandt moet op de blaren zitten'. Vgl. no. 12 e. derg.

24. *Buka apiné gelamin.*
Als vuur waarbij tondel wordt gedaan. —
'Als olie op het vuur'. — Een bijna letterlijk equivalent van de Nederlandse uitdrukking komt ook voor : *buka apiné turuhin lengis* — als vuur waarop olie wordt gegoten —.

25. *Djoh apiné tekèn gulingé.*
Ver is het vuur van het gebraad. —
Gebruikelijk van iemand die niet kan krijgen wat hij wil; ons 'je hebt geen schijn van kans'. Een aan het spit te braden stuk vlees wordt immers steeds zó geplaatst, dat de vlam zelf het niet kan raken. Een variant is : *djoh tanah, djoh langit* — ver is de aarde, ver is de hemel. —

26. *Mandus mapun.*
Zich baden en zalven. —
'Twee vliegen in één klap slaan'.

27. *Asep menjan madjagau / tendas lengar metopong kau.*
Wierook, benzoë, aloë / een kaal hoofd als een klapperdop. —
Zingt men spottend op een kaalkop.

28. *Asu atjuling (pa)tjangtjangan.*
Een hond losgebroken van de plaats waar hij was vastgelegd. —
Een rechtsspreuk, die men vindt in LIEFRINCK's, *Landsverordeningen .....op Bali* (den Haag, 1917), pag. 117 en in K.B.W. I 675; toege-

past op lieden, die nadat hun proces is beslist, zich minachtend over het vonnis van de Raad Kerta uitlaten.

29. *Alah aungan.*

Als een bevloeiingstunnel. —

Een vergelijking die dienst doet als ons 'een mond als een schuur'. Plaatselijk voegt men graag, om de vergelijking kracht bij te zetten, nog de naam van een beroemde, in de nabijheid gelegen tunnel toe.

30. *Mabuang buntut galakné.*

Zijn woede is als van een grote zwarte mier zonder achterste. — Jongens die zwarte mieren tegen elkaar laten vechten schijnen ze soms het achterste af te knijpen, waardoor ze razend fel worden. De uitdrukking wil zeggen dat iemand 'kookt van woede'. Zij staat natuurlijk in verband met de, ook door Van Eck (nr. 208) opgegeven, spreekwoorden *buka babuangé buntutin,* of : *tukungin, djitné* — als een zwarte mier die men het achterste heeft afgeknepen —.

31. *Buka babuangé mepalu.*

Als vechtende zwarte mieren. —

Gezegd van twee vechters die bereid zijn tot het bittere einde door te gaan, zoals mieren die, maar men beweert, niet ophouden voordat één van hen dood is.

32. *Buka badé Bangliné* (, *gedènan pekakas*).

Als een Banglische verbrandingstoren : grotendeels versiering. — Gezegd van iemand die zich kostbaar uitdost, maar heel wat minder is dan hij zo lijkt.

33. *Buka badjag Tambéloné.*

Als een Tobelonese zeerover. —

Aanduiding van grote hebzucht, in K.B.W. II 785 opgenomen maar in „onze geciviliseerde eeuw" blijkbaar in onbruik geraakt : geen van mijn zegslieden kende haar.

34. *Badju gadang potongan gantut /*
tujuh megadang, sing maan entut.

Een groen baadje, kort van snit /

opblijven tot moe wordens toe, maar geen flatus krijgen; of, met een poging om ook in het Nederlands te rijmen :

kort van snit is zijn kort groen kleed /
hoe lang hij ook op zit, hij krijgt geen neet. —
Vooral gebezigd van jongelui die geen succes hebben bij het meisje hunner keuze.

35. *Meli badju di Blimbing, sesajuté di Bandjar Djawa /*
bes ladju mesesimbing, jèn sautin dadi dawa.
Baadjes kopen in Blimbing, *sesajut*-offers in Bandjar Djawa /
te ver gaat hij met zijn hatelijkheden, antwoordt men hem dan wordt het lang (een lange woordenwisseling).—
Een liedje waarmede men zijn afkeuring over geroddel kan uitspreken.

36. Als voorbeeld van dergelijk geroddel kan dan meteen het volgende versje dienen :
Badung, djero, Badung ! Tabanan, Baturiti ! /
kadung djani kadung, basangé suba misi.
Badung, dames en heren, Badung ! Tabanan, Baturiti /
't is gebeurd, 't is nu eenmaal gebeurd, ze draagt al een kind (letterlijk : haar buik bevat reeds iets).—
Een hatelijkheid op een onverstandig meisje, dat met een kind is blijven zitten.

37. *Ngalih balang, ngaba alutan.*
Sprinkhanen zoeken, met een smeulend stuk hout in de hand — (..... zodat men dadelijk de gevangen dieren kan roosteren en oppeuzelen).
Gezegd van een arm man die alles wat hij verdient dadelijk verteert, zodat anderen er niets van krijgen. Vgl. no. 389.

38. *Buka balang njandagé* (, *gedènan lua*).
Als *njandag*-sprinkhanen (een kleine groene soort) : het wijfje is de grootste. —
Zegt men van een echtpaar, waarvan de vrouw groter is dan de man; ook *memalang njandag* schijnt voor te komen, waarbij dus zoals vaak (zie bv. ook no. 30), de vergelijking wordt uitgedrukt door de nasalering; ook praefigering van *me-* kan hiertoe dienen, zie bv. no. 8.

39. *Buka balangé ketipatin.*
Als sprinkhanen die in ketupat-omhulsels zijn gedaan. —
Wanneer men sprinkhanen gaat vangen, neemt men meestal zulke

oude, gevlochten omhulsels mee om ze in te bewaren. Men gebruikt het spreekwoord van mensen die onrustig 'lopen te ijsberen'.

40. *Buka nakep balangé dadua, maka dadua tuara bakat.*
Alsof men twee sprinkhanen in de handen tracht te vangen, zonder ze een van beide te pakken te krijgen. —
Gebruikt in de betekenis van ons 'te veel hooi op je vork nemen'. In Van Eck no. 40 is hetzelfde spreekwoord bedoeld.

41. *Balé gedé meadegan akatih.*
Een groot paviljoen op één stijl.—
Een raadsel op een pajong (*padjeng*).

42. *Liep-liep,* of: *Gliap-gliep,* of: *Kliap-kliep, baleman sambuk* (, *mara upinin ngrèpèt*).
Sluimerend als dove klapperbast-kooltjes : nauwelijks blaast men ze aan of ze knetteren. —
Volgens sommigen : 'stille wateren hebben diepe gronden'; volgens anderen een beeld van een zeer opvliegend persoon. Als verkorte vorm schijnt men ook wel eens te zeggen : *maleman* — als dove kooltjes —, terwijl een variant is : *liep-liep lelipi gadang* (, *mara paekin njotot*) — sluimerend als de groene slang : nauwelijks komt men naderbij of hij bijt —. Vgl. ook van Eck no. 32.

43. *Malikin utah.*
Terugkeren tot wat men heeft uitgespuugd. —
Gezegd van iemand die met hangende pootjes terug komt bij een vrouw die hij heeft versmaad, of die weer komt vragen om werk dat hij eerst te min vond. Een ouderwetse vorm, *angwaliki utah,* die in de rechtsboeken voorkomt, schijnt ook nog wel gangbaar te zijn. Een variant is : *tjarikan ipuan balikin* — teruggekeerd tot de etensresten van eergisteren —.

44. *Mrebutin balung tan peisi.*
Elkaar een bot zonder vlees betwisten. —
Gezegd voor ons 'de kool is de sop niet waard'; vgl. 447.

45. *Alah kidkid bandjar.*
Alsof een hele bandjar zich aan hem heeft afgeveegd. —
Geeft een maximum van vuilheid aan. Vgl. no. 223.

46. *Sukeh anak ngèbatang bandjar.*
Het is moeilijk als men voor een hele bandjar vlees moet toebereiden. —
Men maakt het niet gauw een ieder naar de zin.

47. *Urih- urih, bangbang dadua, engkèn tjeburin ? / badjang dadua, engkèn anggurin ?*
Tja, tja, twee kuilen, in welke er van zal ik mij storten ? /
Twee jonge meisjes, naar welke van hen zal ik vrijen ? —
'Entre ces deux mon cœur balance', zou men in Nederland wellicht zeggen.

48. *Bangbang kedukin, bukit dugdugin.*
De kuil uitgediept, de heuvel opgehoogd. —
In het Nederlands zegt men hetzelfde ietwat cru : 'de duivel schijt steeds op de grootste hoop'. Twee verkorte varianten zijn : *gunung urugin* — een berg die wordt aangeaard —; en : *punuk dugdugin,* of : *polpolin* — een bult in de nek die wordt verhoogd, of : aangepleisterd —. Een tegenhanger van deze spreekwoorden vindt men in no. 457.

49. *Sing ada bangké mepilih sema.*
Een lijk heeft nu eenmaal niet de keus van begraafplaats.—
Een uitdrukking die een verteller bv. zijn held in de mond legt, wanneer deze de dood voor ogen ziet en in zijn lot moet berusten. Ook wel in wat ruimer betekenis : waar men ook is, overal heeft men bezwaren te overwinnen.

50. *Buka bangkén gadjahé djoh-djoh mebo.*
Als krengen van olifanten in de verte : de geur verbreidt zich. —
Een uitvoeriger variant is : *bangkèn gadjahé djoh-djoh mebo bengu, bangkèn kataké di samping tjunguhné tusing mebo* — een olifantenkreng in de verte stinkt, het kreng van een kikker vlak naast iemands neus verbreidt geen geur —. Beide gebruikelijk om aan te duiden, dat men zich over het ongeluk van een voornaam man, al heeft men niet direkt er mede te maken, doorgaans drukker maakt dan over tegenslagen van de kleine luiden naast de deur.

51. *Bangkèné di sema adjaka mulih.*
Lijken op de begraafplaats neemt hij mee naar huis. —

Gezegd als iemand de banden aanhoudt met personen die behoren te worden uitgestoten, bv. met een van kaste vervallen verklaard familielid.

52. *Buka bangkèn undaré.*
Als het lijk van een garenafwinder. —
Dus: als een ongebruikte en onttakelde garenafwinder; gezegd van iets dat ergens ongebruikt rond slingert.

53. *Memangkung.*
Als de zeugen. —
Aangezien de zeug een voorbeeld van vruchtbaarheid is, heeft deze uitdrukking haar equivalent in ons 'als de konijntjes'.

54. *Paid bangkung.*
Door een zeug meegesleept. —
Een rechtsterm die gebruikt wordt om aan te duiden, dat een man bij zijn vrouw gaat inwonen, de rechten in zijn ouderlijk huis prijsgevend, zie KORN, *Adatrecht v. Bali* (2e druk, den Haag 1932) p. 494.

55. *Bangkung pajah tepèn durèn /*
tujuh ngajah, makatang lèn.
Een magere zeug die een vallende durian op zich krijgt /
zich uitsloven (voor een meisje), maar een ander krijgt haar. —
Bij Van Eck (no. 50 en 51) vindt men dit liedje, op een vrijer die bedrogen uitkomt, verdeeld over twee „spreekwoorden". Blijkbaar was dit type liedjes hem nog niet bekend, zodat hij moeizame, maar uiteraard mislukte, pogingen doet om de eerste regel zinvol te vertalen. De toepassing in de practijk was hem echter niet ontgaan. In zijn artikel *Het lot der vrouw op Bali,* (T.B.G. XVIII, 1872), p. 371, noemt hij het eerste gedeelte als een rechtsspreuk ter aanduiding van een man, die, nadat hij een tijd lang bij de vader van zijn uitverkorene heeft gewerkt, moet aanzien hoe een ander met haar gaat strijken. Een uitvoeriger variant is:
Bangkung pajah tepèn durèn, kempul barong di Mengui /
tujuh ngajah makatang lèn, bubul baong ningeh munji.
Een magere zeug enz., kleine gongs en barongs in Mengwi /
Zich uitsloven enz., eelt in de nek (van het sjouwen) en (boze) woorden horen. —
De tweede helft (regel 1b en 2b) van dit liedje schijnt ook zelfstandig voor te komen.

56. *Bangkung kepitikan;* met variant : *sikep kepitikan.*
Een zeug, of : een kiekendief, overweldigt door kuikens. — Gezegd van een machtig man, die het tegen een mindere aflegt. Vgl. ook nr. 489.

57. *Ngawas bantang tjunguh.*
De rug van zijn neus nauwkeurig bekijken. —
'Met zijn ogen in zijn zak lopen'.

58. *Gedé-gedé bantang gedang* (, *tengahné embuk,* of : *muh*).
Groot is de stam van een papaja, maar zijn binnenste is zacht. — Het lijkt heel wat, maar 't valt tegen. De stereotype tegenstelling is : *tjenik-tjenik(an) (punjan) sotong (, ngalesné pasti)* — klein is de djambu bidji (-stam), maar zijn hardheid is een feit — : 'klein maar dapper'. Vgl. Van Eck nrs. 23, 29.

59. *Bantang* (soms : *Bantang buuk*) *badingang apa tera misi ?*
Keer een (verrotte) stam om, wat zit er niet allemaal in. — Gezegd bv. tot iemand die een geleerd man iets vraagt : hij kan er van op aan een geleerd antwoord te krijgen dat allerlei aansnijdt; of tot iemand die een *balian* bij een zieke roept : hij moet er op rekenen, dat allerlei tabu-overtredingen worden ontdekt, die dure offers noodzakelijk zullen maken.

60. *Tjara bantang,* of : *Memantang.*
Als een boomstam. —
Gezegd van iemand die zwijgt 'als een pot', vgl. nr. 76. Van Eck no. 143 geeft *tjara bantang* — op zijn Bantangs —, wat zou betekenen „op de zak van een ander leven", omdat de lieden van de Balische dessa Bantang deze hebbelijkheid zouden hebben. Een dergelijk spreekwoord was mijn zegslieden niet bekend.

61. *Luas ka bantasing sastra, amatining urip malih.*
Gaan naar de grens van het schrift, doden en doen herleven. — Een combinatie van raadsel en *bladbadan.* De „grens van het schrift" is een aanduiding van de schuine streepjes in de palmbladhandschriften, die als punten of komma's dienst doen, en met hun gewone naam *tjarik* heten. Dat is echter tevens een gewoon woord voor „sawah". Het tweede gedeelte lijkt een verouderde, en waarschijnlijk verbasterde, uitdrukking, die hier betrokken wordt op het uittrekken

der zaailingen en het weer planten er van. Het geheel is dus een raadsel op het uitplanten van de jonge rijstplantjes op de sawahs.

62. *Buka banten pula-pulaané (, kudu-kudu renteb, tusing ada njandang surud).*

Als een plant-offer : al is het nog zo mooi opgetuigd, er is niets dat men mee naar huis mag nemen. —

Het offer bij het planten dient namelijk ter bezwering der daemonische machten; resten er van *(surudan)* worden niet mee naar huis genomen. Niettegenstaande de fraaie knipsels en vlechtsels, waarmede het is versierd, krijgt de offeraar er dus niets van. Toegepast op een rijk en weelderig gekleed man, die alle verzoeken om hulp afslaat. Vgl. ook no. 640.

63. *Baong metatakan pengiris.*

Een hals op een aftap-mes gesteund. —

Ter aanduiding van iemand die in een zeer gevaarlijk situatie verkeert.

64. *Baong putjung / edjit engging purus tirus / tjapilé meonggar / asing njekuk ngedjengitin / tjening bagus / banggi mekutjarkatjiran.*

Een hals van een fles / een ingevallen aars, een spits toelopende penis / een hoed met bloemen / ieder die hem bij de nek grijpt grijnst hem tegen / klein en fraai / ondeugend druppelt hij overal in het rond. —

Een raadsel op de drinkkruik (*tjaratan*), die steeds een ingezonken onderkant heeft en een lange hals, waarop doorgaans een deksel met een tak kunstbloemen; men raakt de tuit niet aan met de lippen, maar laat het water er met een straal uitspuiten in de mond. Op dit laatste is het „tegengrijnzen" een toespeling. Een kortere en meer gebruikelijke vorm van dit raadsel is : *anak bongkok, tjekuk kedjengitin* — iemand die kort van stuk is, bij de nek gegrepen en toegegrijnsd wordt vgl. K.B.W. I 594 698) —; of : *tjekuk kedjengitin, apa ké ?* — het wordt bij de nek gegrepen en toegegrijnsd, wat is dat ? —

65. *Tjekuk baong, godot basang, pesu gending.*

Grijp hem bij de nek, kerf hem de buik, dan komt er een wijsje uit. —

Een raadsel op een Balische viool (*rebab* of *rebad*).

66. *Bapa Ketut / metapa di kaju lusuh / wilis perupana / uling tjenik kajang mangkin / tekek ngelut / tera kelès-kelès megisian // suba puput / metapa di taru lusuh / mesalin sepisan / tundun barak basang putih / tan peulu / ikut djèmbrak lagut samah.*

Vader Ketut / bedrijft ascese in een rechte, gladde boom / groen van uiterlijk / van klein af tot nu toe / houdt hij hem stijf omarmd / zonder los te laten // als hij klaar is / met het ascese bedrijven in de rechte, gladde boom / verwisselt hij helemaal van uiterlijk / (wordt) rood van rug en wit van buik / zonder hoofd / een staart vol met lange veren. —

Een raadsel op de bladschede van de pinangpalm (*upih*), die, verdorrend, van kleur verandert.

67. *Ngangkabin barong somi.*

Tegen iemand een barong van rijststro heen en weer zwaaien. — Trachten iemand schrik aan te jagen met loze dreigementen.

68. *Basang bodag.*

Met een buik als een korf. —

'Een vreetzak'. Varianten zijn *basang karung* — met een buik als een zak —; en : *memodag* — als een korf —.

69. Behalve de plaats van de spijsvertering en dus de zetel van de eetlust, is de buik echter ook de zetel van verschillende gevoelens die wij doorgaans in „het gemoed" localiseren (vgl. in het Hebreeuws „de ingewanden"). Vandaar de uitdrukkingen :

mebasang bawak, mebasang lantang, mebasang sutra;

met een korte buik, met een lange buik, met een zijden buik —, respectievelijk voor ons 'kort aangebonden', 'lankmoedig', 'zachtmoedig'.

70. Ten slotte is de buik soms de zetel van het verstand of het begrip, zoals blijkt uit de uitdrukkingen :

basang krandjang, of : *basang gaangan,*

met een buik als een mand (met wijde openingen), of : als een eendenkooi. —

Beide spreekwijzen duiden iemand aan die alles wat men hem leert dadelijk weer vergeet. Het is wegens deze derde functie van de buik volgens Balische opvattingen, dat de bij no. 69 genoemde uitdrukkin-

gen *mebasang lantang* en *mebasang bawak* volgens sommigen ook kunnen betekenen 'vlug van begrip' en 'traag van begrip'.

71. *Patpat batisné,* of : *Mebatis patpat.*
Vier benen hebben. —
Een uitdrukking voor „ontucht bedrijven".

72. *Tan pebatis, tan petenggek, djeg medjalan.*
Zonder benen, zonder nek, toch loopt hij zo maar. —
Een raadsel op water.

73. *(Didja ada) batu belah tepèn udjan ?*
(Waar geschiedt het dat,) een steen splijt, doordat er regen op valt ? —
Doorgaans gebruikt in de betekenis van 'het loopt zo'n vaart niet'. Vgl. no. 14 en Van Eck no. 108.

74. *Buka batun buluan,* of : *Mematun buluan.*
Als een rambutan-pit. —
Een beeld voor : een éénling, iemand zonder familie, aangezien de rambutan slechts een pit heeft.

75. *Pules alah batu* of : *alah Kumbakarna,* of : *alah pantigang.*
Slapen als een steen, als Kumbakarna, als neergesmakt. —
'Slapen als een blok'. Vgl. no. 362.

76. *Mematu.*
Als een keisteen. —
'Als een pot (zwijgen)'. Een variant op deze uitdrukking is *alah talenan* — als een hakblok —, terwijl zij door middel van een *bladbadan* ook kan worden aangeduid met : *meparas katos* — als harde tufsteen —. Vgl. ook no. 60.

77. *Buka batu bulitan* of : *Buka batu bulitan medjalan.*
Als een *bulitan*-steen (harde, gladde, zwarte steen), of : Als een lopende *bulitan*-steen. —
Gebruikt wanneer men wil zeggen dat iemand zeer sterk, wellicht zelfs onkwetsbaar is. Men kan deze steen ook als een amulet, die sterkte en onkwetsbaarheid verschaft, bij zich dragen. Vandaar ook het spreekwoord :

Alah ngadut batu bulitan,
Alsof men een *bulitan*-steen in de gordel draagt. —
Gezegd van iemand die een goede raad ter harte neemt. Dit spreekwoord was echter aan sommige mijner zegslieden niet bekend.

78. *Buka ngadut batu kembung.*
Alsof men een puinsteen in de gordel draagt.—
Volgens K.B.W. IV 667 duidt men met deze spreekwijze een pochhans aan; ongeveer dezelfde betekenis geeft Van Eck (no. 118). Volgens sommigen mijner zegslieden moet men dit spreekwoord echter opvatten als een tegenstelling van no. 77 ; de betekenis wordt dan : slechte raad volgen.

79. *Pegat batu tusing dadi atepang.*
Gebroken als een steen : niet (meer) tot elkaar te brengen. —
Zegt men van vriendschaps- of huwelijksbanden die onherstelbaar verbroken zijn.

80. *Bawang-bawang kesuna Batur, kulit taluh entjak-entjakin /*
suba tawang truna latjur, uli luh ngadjak-adjakin.
Uien en knoflook van Batur, eierschalen stukgetrapt /
als het bekend is dat de jongen arm is, komt de uitnodiging van het meisje.—
Een hatelijkheid op een meisje, dat zelf de vrijage in handen neemt.

81. *Milu-milu bawang (, sing nawang).*
Meedoen als een ui : niets weten. —
'Voor spek en bonen meedoen'. Vgl. ook K.B.W. IV 971.

82. *Suba bawang, buin tambusin /*
suba tawang buin tandruhin.
Reeds een ui, nog gepoft /
reeds weet hij het, nog zegt hij er niets van te weten.—
Een spotliedje op iemand die 'naar de bekende weg vraagt'.

83. *Bé apaso aduk sera adji kètèng.*
Eén schaal vlees vermengd met trasi ter waarde van een duit.—
'Eén dode vlieg doet de zalf des apothekers stinken', om met de Prediker te spreken.

84. *Bé ngendonin talenan (, sinah tekteka).*
Vlees dat op het hakblok afgaat : natuurlijk komt het onder het mes. —

Gezegd van iemand die het gevaar tart : het verbaast niemand als het mis gaat. Vgl. no. 214, 456.

85. *Buka ngalih bé di tlagané misi tundjung.*
Alsof men vis moet vangen in een vijver met waterlies. —
Een, waarschijnlijk enigszins literaire, zegswijze om een arbeid aan te duiden die met groot beleid moet geschieden. Vgl. no. 149.

86. *Buka ngamah béné matah (, ngelawan-lawanin).*
Alsof men rauw vlees eet : men moet er zich zelf toe dwingen. —
Voor ons 'tegen heug en meug'. Een variant geeft Van Eck no. 194 : *buka ngamah bé bangkungé* — alsof men zeugenvlees eet —, zie ook no. 589.

87. *Bé wenang pantjingin.*
Naar vis mag je hengelen. —
In plaats van *bé* zegt men ook wel *bé di tukadé* (vis in de rivier). Het spreekwoord wordt in het bijzonder gebruikt ten opzichte van een huwbaar meisje : zolang ze nog vrij is heeft iedereen het recht haar het hof te maken. De variant met *bé djulit,* bij Van Eck no. 151, zou vooral in het geval van een rijk, aanzienlijk meisje worden gebruikt. Vergelijk ook Van Eck no. 150.

88. *Bé di pangorèngané,* of : *panéné, baanga lèb (,tusing bakat tanu).*
De vis in de braadpan, of : schaal, laat hij lopen : niets valt er te bakken. —
Gezegd van een onderneming, die op het laatste moment mislukt.

89. *Buka ngedjuk,* of : *ngogo, bé di pasoné.*
Alsof men vis vangt, of : naar vis grijpt, in een kom. —
Streven naar iets, dat men heel gemakkelijk kan krijgen. Het spreekwoord wordt blijkbaar speciaal toegepast op het zoeken van een echtgenote; het stereotype voorbeeld bij mijn zegslieden was : zoals bv. iemand die zijn volle nicht (cousine) ten huwelijk vraagt.

90. *Mudahan tekèn bé bangkung,* of : *bé bangkung udu.*
Goedkoper dan zeugenvlees, of : zeugenvlees dat geen aftrek vindt. —
'Spotgoedkoop'. De tegenstelling is : *maelan tekèn taluh djaran* — duurder dan paardeneieren — : 'peperduur'.

91. *Bé bèbèk, bé guling /*
suud kedèk, buin ngeling.
Vlees van eenden en gebraden speenvarken /
als hij ophoudt met lachen, gaat hij weer huilen. —
'Jantje lacht en Jantje huilt'. Ook omgekeerd : *bé guling, bé bèbèk / suud ngeling, buin kedèk.*

92. *Kedèk-kedèkan bebandan (, limanné suba mebrigu).*
Een arrestant lacht wel, maar de handboeien heeft hij al aan. —
'Lachen als een boer die kiespijn heeft'. Een variant is : *ègar-ègaran satia* — opgewekt doen als een *satia* (een weduwe die haar man in de dood zal volgen) ..... ! (BHADRA, *Bijdragen tot de Balische lexicografie,* in : Med. Kirtya, afl. 6, 1939, pag. 107). —

In dit spreekwoord hebben we een voorbeeld van de verdubbeling met concessieve betekenis, die Fokker signaleerde voor het Javaans en Sundanees (in dit tijdschrift, dl. 83, 1949, pag. 132 v.). In het Balisch gaat deze vorm meestal gepaard met suffigering van *-an.* In spreekwoorden schijnt men er graag gebruik van te maken. Ik noem de nrs. 105, 139, 279, 302, 424, 454, 487, 624, 636, 651, 681, 706, en, zonder *-an* : 58, 263, 399, 576, 704, 771. Leerzaam is vooral no. 624, waar naast *ririh-ririhan* een variant geeft : *amun apa ririh,* „hoe groot ook de knapheid zij"; vgl. ook no. 651.

93. *Bebegèr gunung.*
Opzichtig als een berg. —
Gezegd van iemand die duur is gekleed, maar zonder smaak, in kledingstukken die niet bij elkaar passen. Een verwante uitdrukking is *bebegèr bangkung* — opzichtig als een zeug. — Het spreekwoord schijnt uit te gaan van het beeld van een hitsige zeug, die overal rond rent en vol komt te zitten met stro, takken etc. ; het wordt toegepast op lieden die zich met allerlei kledingstukken en versierselen opdirken om de aandacht van het andere geslacht te trekken.

94. *Ngadjahin bèbèk,* of : *njalian, ngelangi.*
Een eend, of : een *njalian*-vis, leren zwemmen. —
Zich een overbodige moeite getroosten. Doorgaans gebruikt men het spreekwoord in een negatieve zin, bv. *bèbèk tusing njandang buin adjahin ngelangi* — een eend behoeft men geen zwemmen meer te

leren —, dan wel in een vragende vorm. Zo wordt het toegepast in gevallen waar men in het Nederlands zou zeggen : over hem behoef je je niet druk te maken, want 'hij kent het klappen van de zweep'. Vgl. ook no. 385, 567 en K.B.W. III 284.

95. *Anjud bèbèk siapé.*

Weggedreven zijn de eenden en de kippen. —

Een uitdrukking om aan te duiden, dat een gewijd persoon zich zijner wijding onwaardig gedraagt. Men denkt hierbij aan de bij de wijding gebruikte offerdieren, die nu a.h.w. voor niets gebruikt zijn. Vgl. ook no. 670.

96. *Buka bèbèké metaluh.*

Als een eend die eieren gaat leggen. —

Gezegd van iemand, die zich tracht te verbergen omdat hij iets kwaads in de zin heeft, maar ontdekt wordt.

97. *Buka bedaké suginin (, maan silap-silap dogèn).*

Als een dorstige wien men het gelaat wast : hij heeft slechts wat te nippen. —

Ons 'een Tantaluskwelling !' Varianten, volgens mijn zegslieden wat minder gangbaar, zijn : *buka bedaké sèmèrin (, maan dengak-dengok dogèn)* — alsof men voor een dorstige een put maakt: hij kan er alleen maar in gluren —; *bedak mekemuh* — een dorstige die zich de mond spoelt —; *buka bedaké andjurin* — alsof men een dorstige (water) voorhoudt —.

98. *Ngandong bedèg.*

Bilik op de rug dragen. —

Een wat grove uitdrukking voor „gestorven zijn", met een toespeling op de baar van bambu waarop de dode naar de begraafplaats wordt gedragen. Vgl. no. 216.

99. *Bedèg,* of : *Klabang, gegantungan.*

Een opgehangen stuk bilik, of : klapperblad-vlechtsel. —

Zo'n ding kan men naar believen verplaatsen, bv. om als scherm tegen de zon te dienen. De spreekwijze is daarom in gebruik ter aanduiding van onbestendigheid; speciaal wordt zo iemand genoemd, die geen vaste positie heeft en dus afhankelijk is van de grillen van zijn chef.

100. *Bedèg metrampa, batun badung wadahin kisa /*
kudu djegèg bakal apa, njambung ladung tuara bisa.
Bilik op een voetstuk, *badung*-pitten (van de garcinia dulcis) in
een klapperbladtasje gedaan /
al is ze nog zo mooi, waar is ze goed voor? zelfs de scheringrest
aanhechten kan ze niet. —

Voor het besef van de ouderwetse Baliër kan een dergelijk exces van onhandigheid zeker niet tegen de schoonheid van het meisje in questie opwegen; vgl. ook no. 215. Men vindt dit spotliedje in K.B.W. IV 933, terwijl Van Eck no. 22 de tweede regel van een dergelijk versje als een zelfstandig spreekwoord opgeeft. — Een variant is het volgende liedje :

Tjandangé ngusakang padi, ngalih gadung wadahin kisa /
tandangé mengonjang ati, njambung ladung tuara bisa.
Ziekte vernielt de rijst, zoek (je) knollen doe ze in een klapper-
bladtasje /
haar houding maakt iemand het hoofd op hol (lett. : maakt het
hart op), maar de scheringsrest aanhechten kan ze niet —.

101. *Buka ngalih bedigalé (, ngadu sebeng).*
Alsof hij larven van mestkevers zoekt : hij trekt een gezicht.—

Bij het zoeken kijkt men ingespannen naar de kleine aardhoopjes die de larven maken. Vandaar dat het spreekwoord beduidt : een strak gezicht trekken, en speciaal wordt gebruikt van een boosdoener die iets 'met een stalen gezicht' doet.

102. *Medil kangin, mati kauh.*
Oostwaarts schieten, Westwaarts sterven. —

Volgens Van Eck 212 'iemand om de tuin leiden'; volgens sommigen mijner zegslieden eerder : iemand indirekt raken, 'een steek onder water geven'. Spottenderwijs zou men er ook wel de betekenis aan hechten van het onder no. 103 besproken raadsel.

103. *Medil tanah, kena tjunguh.*
Op de aarde schieten, de neus wordt geraakt. —

Een raadsel op „een wind laten". —

104. *Awak beduda, mekeneh memadèn Garuda.*
Een lijf als een mestkever, toch wil hij de Garuda evenaren. —

Een rijmend spreekwoord, dat wordt toegepast op iemand die hoger reikt dan zijn kundigheden toelaten.

105. *Tegeh-tegehan pekeber beduda (, ulungné masih ka tanahé ngelumbih tai).*
De mestkever kan wel hoog vliegen, maar hij valt toch op de grond en wroet in de drek. —
Vermaning tot iemand die van lage stand is, maar het toch ver heeft gebracht : hij staat, maar zie toe dat hij niet valle !

106. *Song bedudané buin titinin.*
Zelfs over het holletje van een mestkever slaat hij nog een vlonder. —
Gezegd van iemand die overdreven voorzichtig is en toch nog een ongeluk krijgt en dus vergelijkbaar in betekenis met no. 3. Volgens een andere zegsman toegepast op iemand die hulp vraagt in een zaak welke hij eigenlijk best alleen kan klaar spelen.

107. *Bedug tèmpolin.*
Een gebochelde die aangedikt (lett : „beklodderd") wordt. —
Gezegd bv. van een rijkaard die het hoogste lot uit de loterij trekt.

108. *Pilih-pilih bekul, bakat buah bangiang.*
Kieskeurig ten opzichte van *bekul's* krijgt hij een *bangiang*-vrucht. —
De *bekul* is waarschijnlijk de Ziziphus Jujuba, met kleine, bittere vruchten, die aan appels doen denken. De *bangiang*-vruchten lijken daar enigszins op, maar zijn nutteloos. Vandaar de betekenis : een connaisseur die er toch inloopt, bv. een vrouwenkenner die met een lelijke vrouw trouwt.

109. *Bèlong tekèn tjèdok (, kènkènang di kapah-kapahé tera baang mekepug).*
Een waterbak en een waterschepper : hoe zouden die niet eens met elkaar in botsing komen. —
Gezegd van een echtpaar dat ruzie heeft, hoewel het doorgaans in pais en vree leeft.

110. *Buka benangé kadung ketjeleban.*
Als een draad die nu eenmaal (in de verfstof) is gedoopt. —
Betekenis : het is niet gemakkelijk iets ongedaan te maken. Speciaal gezegd van een vrouw die met mannen heeft geleefd : hoe zal zij haar ongereptheid terug krijgen.

111. *I berag metigtig.*

De magere die slaag krijgt. —

Een raadsel op de kam van een weeftoestel, die immers steeds „slaag krijgt" van de sabel, waarmee men het weefsel aanslaat.

112. *Mesuluh di beruk.*

Een lamp onder een lege klapperdop hebben. —

'Zijn licht onder de korenmaat hebben'.

113. *Patuh di beruk.*

Gelijk onder een lege klapperdop. —

'Onder één deken liggen'. Overeenkomstige betekenis heeft : *patuh otak* — van gelijke „kleur" (vgl. K.B.W. I 185). *Otak* is een term uit het Chinese kaartspel (*metjeki*) en wordt gebruikt voor een stel van drie gelijke kaarten.

114. *Meruk takil.*

Zich gedragen als een ingepakte lege klapperdop. —

't Lijkt heel wat, maar heeft geen inhoud. Vooral gezegd van een domoor die zich airs geeft. Ook de niet-genasaleerde vorm komt voor, en : *beruk metakil;* vgl. ook Van Eck 17.

115. *Buka beruké silemang.*

Als een ondergedompelde lege klapperdop. —

Men denkt hierbij aan het borrelend geluid, waarmee zo'n klapperdop volloopt. Daarom wordt de zegswijze toegepast op iemand die slordig en onduidelijk spreekt, over zijn woorden vallend. In de *Bungkling* (redactie in *Sinom,* hs. Kirtya no. 465) vs. 92, vindt men het in de betekenis van 'snorkende taal', 'gesnoef'.

116. *Buka ngambulang besahané wèk.*

Als mokken over een gescheurd stuk wasgoed. —

Drukte maken over een kleinigheid : 'het sop is de kool niet waard'.

117. *Buka besiné tekèn sangihané.*

Als ijzer en (of : tegen) slijpsteen. —

Hoewel ze allebei hard zijn, raken ze afgeslepen tegen elkaar. Gezegd van twee machtige rijken die beide te gronde gaan, doordat ze elkaar bestrijden.

118. *Buka njlampar bet,* of : *petengé.*

Alsof men in struikgewas, of : in de nacht, gooit. —

'In het wilde weg', 'op de gok'. In plaats van *njlampar* ook *njabat* of *nimpug.*

119. *Betek malu, lajah duri.*

Eerst verzadigd, later hongerig. —

Gezegd van iemand die zijn kans eerst niet aangrijpt, maar later verlangt naar het gebodene.

120. *Buka betjitjané udjanan.*

Als een *betjitja* (een eksterachtig vogeltje) die in de regen staat. —

'Een kletskous'. Een door K.B.W. IV 865 opgegeven uitdrukking is waarschijnlijk een afleiding van dit woord, door middel van klinkervariatie : *betjatja-betjitji munjiné* voor „babbelaars". Een variant is : *buka sangsiahé udjanan* — als een wevervogel die in de regen staat —. Verwant in betekenis is *buka tjruktjuké punjah* — als een dronken *tjruktjuk*-vogel (waarschijnlijk hetzelfde als of verwant aan de *betjitja*) — : 'als een kip zonder kop'. Vgl. ook no. 426.

121. *Manjuh di biasé tuh (, tusing membah kidja).*

Wateren in droog zand : het stroomt nergens heen. —

Een spreekwoord op ondankbare lieden, aan wie elke weldaad verspilde goedheid is. In Bulèlèng is een kortere vorm in gebruik : *me(m)bias-entjehin* — als bewaterd zand doen —, zie ook Van Eck no. 42.

122. *Galak di bibihé, buka djangkriké.*

Fel in de lippen, als een krekel. —

De krekel vecht met lippen of bek. Vandaar dat het spreekwoord toegepast wordt op iemand die goed kan „bekvechten", maar overigens geen sterke figuur is; zie K.B.W. IV 439.

123. *Buka bikulé pisuhin.*

Als een rat die men heeft verwenst. —

Even als de kat is de rat met vele verbodsbepalingen omgeven. Als men 's nachts over hem spreekt, moet men hem niet bij zijn soortnaam noemen, maar hem de eretitel *Djero Ketut,* „Meneer Benjamin", geven. Ook mag men hem niet uitschelden of verwensen, want dan komt

hij voortdurend terug en richt steeds erger schade aan. Vandaar dit spreekwoord om aan te duiden, dat het 'van kwaad tot erger gaat'.

124. *Buka bikulé entjeb ka banjuné.*

Als een rat gedompeld in afwaswater van de rijst. —

'Als een verzopen kat', zò nat.

125. *Buka bikulé : ngutgut ngupin(in)*, of : *mengupinin.*

Als de rat : hij bijt en beblaast iemand. —

De rat zou nl., als hij 's nachts iemand bijt, tegelijkertijd op de wond blazen, waardoor de gebetene niets zou voelen. Het spreekwoord word gebruikt van iemand die een ander geld afhandig maakt, zonder dat het slachtoffer zich er van bewust is.

126. *Buka Bima di parbané.*

Als een Bima op een (beschilderd) beschot. —

Deze uitdrukking roept voor de hoorders dadelijk het beeld op van de dreigende wajang-figuur met rollende ogen en is een aanduiding van woeste toorn.

127. *Bima klupak.*

Een Bima van bambu-halmschede (zoals kinderen die wel maken). —

Zo'n pop is natuurlijk veel slapper dan een echte wajang-figuur van leer. De zegswijze wordt gebezigd van iemand die zich voordoet als een hele held, maar gauw in zijn schulp kruipt.

128. *Buka bingas kedeng ka mụntjuk.*

Als een bladsteel van de arèn-palm waaraan men trekt in de richting van de top (dus tegen de draad in). —

Natuurlijk blijft dan aan de bladvinnen van allerlei hangen dat wordt meegesleept. Een variant is *ngedeng tiing*, of: *banggul, uli di muntjuk* — een bamboe, of : ladder (nl. van het soort met één stijl waardoor de sporten zijn gestoken, die dus links en rechts uitsteken), voorttrekken bij de top —. De beide uitdrukkingen worden gebezigd om aan te duiden, dat, wanneer een vuil zaakje onderzocht wordt, er meestal heel wat los komt; of, dat een misdadiger, die verhoord wordt, doorgaans wel andere boeven verraadt, vgl. no. 20.

129. *Buka njampat di batan binginé.*

Als vegen onder een waringin (..... nauwelijks ben je er mee opgehouden, of er vallen al weer bladeren). —

'Het is de Moriaan geschuurd'. Een kortere variant is: *buka njampatang buké* — alsof men stof opveegt —.

130. *Buka metékin bintang (di langité)*
Alsof men de sterren (des hemels) wil tellen.—
Zo moeilijk is het hogere wetenschap te doorgronden.

131. *Biu dak, biu batu /*
ia bedak nganggon mantu
pisang radja, pisang batu /
hij (of : zij) smacht er naar hem als schoonzoon te hebben.—
Een spotliedje op ouders die hun dochter graag aan de man brengen.

132. *Blabar pangkung bangka.*
(Als) een bandjir in een droge rivierbedding.—
Gezegd van iemand die er alles meteen doorlapt : 'zo gewonnen, zo geronnen'. Een *pangkung bangka* (lett : dode bedding)) kan ook een *tukad bangka* worden genoemd (lett : dode rivier). Vandaar dat als variant van dit spreekwoord ook voorkomt : *nukad bangka* — doen als een droge rivier. —

133. *Buka tomplok blabar agung.*
Als gebeukt door een hevige bandjir.—
Gezegd van iemand die door een menigte gasten wordt verrast.

134. *Buka embitan blajag.*
Als een losgemaakt *blajag*-omhulsel.—
Een *blajag* is een kokervormige ketupat, bevattende rijst, gemaakt van gevlochten klapperblad. Wanneer de rijst er uit is gehaald, hangen de losse repen klapperblad enigszins gekruld omlaag. Vandaar dat de vergelijking dient voor golvende haren. Varianten : *membotan blajag, ngembotan blajag,* en : *buka embudan blajag.*

135. *Ngentungang blakas,* of : *sangkét, metali.*
Een hakmes, of : een weerhaak, van zich af slingeren welke aan een touw vast zit.—
Pakt iemand het ding op, dan trekt men aan het touw en hij wondt zich. Het spreekwoord wordt vooral gebruikt van een echtgenoot die zijn vrouw verwaarloost, maar jaloers wordt en perkara's maakt, als een ander maar naar haar kijkt. Een kortere variant luidt : *buka blakasé metali* — als een hakmes aan een touw.—

136. *Blakas mangan di pisaga.*

Een hakmes dat scherp is bij de buren.—

Gezegd van iemand die buitenshuis ijverig en schrander is, maar thuis lui en onverstandig. Het tegengestelde spreekwoord luidt: *ririh-ririh di batan tjaptjapan* — schrander onder (eigen) druiplijst — (..... maar buitenshuis staat hij met de mond vol tanden). *Bagus Diarsa,* vs. 215, geeft: *ririhé di batan umah.*

137. *Mlanak.*

Zich gedragen als de *blanak* (een vis die zich zowel in zoet als zout water ophoudt).—

Gezegd van iemand die liefst beide partijen te vriend houdt, 'van twee ruiven eet'.

138. *Blandja adji akéténg,* of: *abidang, ngebekin umah,* of: *balé gedé.*

Een inkoop van één duit, die een huis, of: een groot paviljoen, vervult.

Een raadsel op lamp *(penjèmbéan)* of lampen-olie *(lengis),* dat K.B.W. III 353 en IV 907 opgeeft.

139. *Tjenik-tjenikan blatuk, njidajang ngesongin kaju,* of: *punjan njuh.*

Wel is de specht klein, maar hij kan in een stuk hout, of: in een klapperboom, een gat maken.—

Wanneer iemand zich maar van ganser harte op iets toelegt, krijgt hij het voor elkaar. Een variant geeft Van Eck, no. 76, met de betekenis 'klein maar dapper'. De tweede, ondeugende betekenis, waarmede de Bulèlèngers van de vorige eeuw Van Eck deden blozen, schijnt ongewoon te zijn.

140. *Blingbing mawadah kisa /*
beli ngibing, tuara bisa.

Blimbing in een gevlochten klapperbladtasje.
je tracht met me te dansen, maar je kunt er niets van.—

Zo zingt een danseres spottend tegen een partner, die aan haar uitnodiging tracht gevolg te geven, maar er niet veel van terecht brengt.

141. *Mlingbing.*

Als blimbing.—

Van armen gezegd, die sterk en gespierd zijn als een knoestige blimbing-tak.

142. *Tjara bluang,* of : *Mluang, (ngulahang mentis, kanggoanga bulunné liglig).*
Als de veenmol : hij legt er zich op toe om op te zwellen, maar neemt er genoegen mee dun in zijn veren te zitten. —
Gezegd van iemand die alleen maar om lekker eten geeft en zich om zijn uiterlijk niet bekommert.

143. *Ngandong bodag pujung.*
Een lege korf op de rug dragen.—
Gezegd als iemand zich veel moeite getroost, maar er geen nut van heeft.

144. *Alah bodjogé asepin.*
Als een bewierookte aap.—
Een uitdrukking die „stom verbaasd" aanduidt. Vgl. de betekenis van no. 383.

145. *Bodjog njilem di palungan, (muanné ilid, tundunné ngenah).*
Een aap onderduikend in een trog : zijn snuit is onzichtbaar, zijn rug zichtbaar.—
Gezegd bv. van een misdadiger die zijn onschuld tracht staande te houden, hoewel er overtuigende bewijzen of getuigen tegen hem zijn. Een kortere variant is *buka njilem di panéné* — alsof men tracht onder te duiken in een kom. — Vgl. ook het volgende nummer en no. 421.

146. *Buka bodjogé mekisa, (tendas muah ikutné ngenah, awakné ilid).*
Als een aap in een klapperbladtasje : zijn kop en staart zijn zichtbaar, zijn lichaam is onzichtbaar.—
Gezegd wanneer een zaak wel grotendeels is opgehelderd, maar nog niet helemaal.

147. *Buka bodjogé sisigin djaé.*
Als een aap wien de bek met gember wordt gepoetst.—
Een vergelijking voor een lelijke grijns.

148. *Buka njebit boké*
Alsof men een haar moet splijten.—
Om een buitengewoon moeilijke arbeid aan te duiden. Wil men het nog erger maken, dan kan men zeggen : *buka njebit boké akatih,* of : *asibak* — alsof men één, of : een half, haar moet splijten. —

149. *Buka ngumad boké di tepungé a-ngiu.*

Alsof men één haar moet trekken uit een zeefvol meel.—

Ter aanduiding van een arbeid die met veel beleid moet geschieden. Vgl. no. 85.

150. *Alah megantung bok akatih.*

Als hangend aan één haar.—

'Aan een zijden draad'. Vgl. een aanhaling uit een Tantri-redactie, in K.B.W. III 347: *sajan pajah, tunggal ngamah mengutah, megantung bok akatih, dasdasan ia pedjah,* d.i. hij werd hoe langer hoe magerder, iedere keer dat hij at spuugde hij het uit, hij hing aan één haar, hij was de dood nabij.

151. *Djelma bol mesigi.*

Een staande uitdrukking om een grote lafaard aan te duiden. De letterlijke betekenis is den gebruikers naar het schijnt niet meer duidelijk. *Bol* = endeldarm; *sigi* = lampenpit, ook „etterkern", de „prop van een zweer", zie K.B.W. III 370. Deze tweede betekenis lijkt hier nog het best te passen : een vent als een etterende endeldarm.

152. *Tjara i bongkok njudjuh bulan,* of : *langit.*

Als een onderkruipsel, dat naar de maan of : naar de hemel, reikt.—

Gezegd van iemand, die naar het onmogelijke streeft.

153. *Anak bongkok kereng njuun.*

Een gedrongen figuur die goed kan torsen op het hoofd.—

Een raadsel op de neuten *(sendi)* onder de houten stijlen van een Balisch paviljoen. Soms ook wordt als oplossing gegeven : *tetongkok* (kandelaar).

154. *I Bongkok, tatunné liu.*

Het onderkruipsel, vele wonden heeft hij.—

Een raadsel op de, steeds zeer wijd gevlochten, hanenkooi. Een variant is : *anak bongkok, berung petjongkrak* — iemand die kort van stuk is en vol gapende zweren —.

155. *Anak bongkok kereng njilem.*

Iemand die kort van stuk is en flink duikt.—

Een raadsel op een lepel *(tjédok),* of op een als schepper gebruikte klapperdorp.

156. *Bongol bungut.*
Doof van mond.—
Ter aanduiding van iemand die niet wil spreken.

157. *Botor medjeet.*
Erwten aan de strik gelegd.—
Doelt op grote gierigheid, zo erg, dat men zelfs erwten aan de strik zou willen leggen. Soms samen met no. 637 tot één uitdrukking verenigd.

158. *Buka botoré ulungang ka piringé.*
Als erwten die men op een bord laat vallen.—
Een vergelijking ter aanduiding van de klank van een schelle stem.

159. *Bratané, apanné adjumanga ?*
De Bratanners, waarop beroemen zij zich ? — (..... steeds op het hunne).
Zo spreken boze tongen in Singaradja, voor wie het pochen van hun Noordelijke buren spreekwoordelijk schijnt te zijn.

160. *Mregiding, (djoh-djoh ulungan bungané uli di punjanné).*
Als de *bregiding* : ver vallen de bloemen van de stam.—
De *bregiding* is de gyrocarpus asiaticus volgens K.W.B. IV 898, met rode bloemen, die ver weg waaien, en ronde harde vruchten met twee of drie vleugels. Van lieden die uitzwermen en zich om eigen familie of desa niet meer bekommeren, bezigt men wel deze zegswijze.

161. *Buka matanin bregiding.*
Alsof men onder een *bregiding* vertoeft.—
Gezegd wanneer men van iets, dat in de nabijheid bv. geproduceerd wordt, koud blijft, terwijl anderen, verder af wonend, het wel krijgen. Dit spreekwoord wordt opgegeven door K.B.W. IV 898, maar was aan mijn zegslieden niet bekend.

162. *Mregiding ia melaib.*
Ze vluchten naar de wijze van de *bregiding.*—
Naar alle kanten weg draven, zonder achterom te durven zien.

163. *Buah aa buah bluluk /*
njèn meseha dojan nuduk.

Vijgen en arèn-vruchten /
degene die spreuken prevelt is het doorgaans ook die opraapt.—
Het tweede gedeelte komt ook vaak zelfstandig voor als spreekwoord. De betekenis er van is gelijk aan *njèn ngogar, ia nuduk* — wie schudt, die raapt (de afvallende vruchten) op —. Men bedoelt er mee te zeggen : wie het werk doet, die krijgt het loon. De uitdrukking schijnt ook wel in ongunstige zin te worden gebruikt : men moet de gevolgen van eigen slechte daden dragen.

164. *Ada ké buaja nampik bangkaan ?*
Bestaan er krokodillen die geen krengen lusten ? —
Gezegd van iemand, die niet gauw ergens vies van is. Speciaal toegepast op mannen, die weinig kieskeurig zijn t.o.v. de vrouwen met wie ze omgang hebben. Een, al evenmin vleiende, variant is: *lèak sing taèn nulak bangkaan* — een weerwolf slaat nooit krengen af. —.

165. *Buaja ngangsar ka gunung, kompèk gedé amah bikul /*
sada gangsar mrekunung, njonjo koplèk bakat tikul.
Een *buaja ngangsar* (e.s.v. schimmel ?) naar de bergen, een grote tas aangevreten door ratten /
dadelijk zit ze te mokken, haar borsten zijn zo lang dat ze ze op de schouder kan dragen. —
Een hatelijkheid op een stuurse oude vrouw. Als het nu nog een mooi meisje was : die kan zich stuurs kijken wel eens permitteren !

166. *Buangit kalagangsa /*
megaé lengit ngamah gasa.
Buangit en *kalagangsa* (gynandropsis spp.) /
in het werken lui, in 't eten graag. —
Een liedje op een gulzige luiaard.

167. *Buka buah djuuké (pangenahné abesik, ditengahné medjuring-djuringan).*
Als een djeruk : voor het uiterlijk één, van binnen in partjes. —
Gezegd van een gezin, dat inwendig verdeeld is. Ook wel toegepast op iemand die een rondborstige indruk maakt, maar vol streken zit. Als variant van de eerstgenoemde betekenis kan no. 769 gelden.

168. *Tuara lengeh buah, (ia padidiana lengeh gadung).*
(Zij) is niet bedwelmd als door een pinang-noot, maar hij alleen is als door een *gadung*-knol bedwelmd. —

De eerste bedwelming is uiterst licht, de tweede zwaar. Toegepast op een vrouw, die koud is als ijs tegenover een man, die smoorverliefd op haar is.

169. *Budag k(e)imud.*

Veelvraat beschaamd. —

Gezegd van iemand die dol is op lekker eten, maar er niet vooruit durft te komen; aangeboden lekkernijen slaat hij steeds af, maar ten slotte kan hij er toch niet af blijven. Men zie bv. het volksverhaal *Wajan Dokok,* dat binnenkort bij Kolff verschijnt.

170. *Memujung djemak,* of : *djemut.*

Zich gedragen als een gevangen vlieg (die zich koest houdt zo lang men hem beet heeft). —

Gezegd van iemand die zich tam voordoet maar, als hij de kans krijgt, zeer strijdlustig is. De vorm met *djemut* vindt men in Van Eck, no. 2; zij werd door mijn zegslieden als verouderd beschouwd.

171. *Nganti taluhin bujung.*

Totdat de vliegen er eieren in leggen. —

Zegt men spottend van iemand die met een open mond staat van verbazing. Een variant is *tjelepin bujung tuara tau* — als er vliegen naar binnen komen, merkt hij het niet —.

172. *Bukal lelewah, tjempiit batan biu /*
ngepah anaké pawah, ngedjengit adjaka liu.

Vliegende honden en vleermuizen, kleine vleermuizen onder een pisang /
als een tandeloze vent met open mond staat, grijnzen velen.

Een spotliedje, op iemand die geen tanden meer heeft. Een verwant liedje, nu op een baby die nog geen tanden heeft, luidt :

Lelawah bukal, tjempiit tongo-tongo /
anak pawah ngengkal, ngedjengit nagih njonjo.

Vleermuizen en vliegende honden, kleine en spookvleermuizen /
een tandeloos iemand die neuriet, grijnst en om de borst schreeuwt. —

Een variant heeft in plaats van de laatste vier lettergrepen van ieder der beide regels: *malong* (grafvleermuis) en *maong* (groezelig).

173. *Ngantiang bulan ulung.*

Wachten tot de maan valt. —

In vorm dichterlijker, maar in betekenis gelijk aan 'wachten tot je een ons weegt'. Vgl. ook no. 203.

174. *Kramaning mebalih bulan djoh di langit (buin pidan sih bakat djemak ?).*
Als kijken naar de maan, ver aan de hemel : wanneer kun je haar eens te pakken krijgen ? —
Een beeld, aangehaald in K.B.W. IV 980 uit de Séwagati, dat wordt toegepast op een voor haar minnaar onbereikbare schone. Vgl. ook. no. 623.

175. *Ngalang bulan.*
Als manenglans. —
Wordt soms gebruikt als beeld voor een vriendschap, die vaak door onmin verduisterd is.

176. *Alah bulih ujak memeri.*
Als rijsthalmen door jonge eenden vernield.—
Aanduidend iemand, die dun in zijn haar zit.

177. *Buluné (of : Bulun batisé) akatih tuara megedjiran.*
Niet één haar (van zijn been) trilt. —
Hij is helemaal niet bang; hij doet het 'zonder een spier van zijn gelaat te vertrekken'. Voor een speekwoord van tegengestelde strekking zie no. 714.

178. *Redjeng-redjeng bulun tjunguh.*
De neusharen verdringen elkaar. —
Gezegd van iemand die veel bekijks of veel bezoek heeft, maar geen der kijkers of bezoekers steekt een hand uit om te helpen; de lieden zijn dus even nutteloos als de neusharen.

179. *Nges bulun djitné.*
Vlak op elkaar de haren van zijn achterste. —
Zegt men van een listige schurk, die vol streken zit. Er schijnt voor Balisch gevoel verband te zijn tussen „haren" en „streken", want men heeft ook de uitdrukking *dajanné kerepan tekèn bulun mèng* — zijn listen zitten dichter opeen dan de haren van een kat —.

180. *Alah bun tan pewit.*
Als een slingerrank zonder begin. —

Een beeld voor een zeer geraffineerde list. Varianten zijn : *buka bun slingkad lutungé* — als een slingerrank (die a.h.w.) de klimstrik van een aap (is) —; en : *buka iketan bun (tan pedjalarané)* — als een knoop van een slingerrank (zonder iets om langs op te klimmen). —.

181. *Alah maan ngelangkahin,* of : *njulubin, bun seet mingmang.*
Alsof hij gestapt is over, of : doorgekropen is onder, een *seet mingmang*-rank. —

De *seet mingmang* is een slingerplant, die veel in de Usada's wordt genoemd. Wie er overheen of er onderdoor loopt raakt zijn verstand kwijt. Deze opvatting hangt vermoedelijk samen met de sacrale betekenis van de *seet mingmang,* die dient tot voorhoofdsband der pedanda's; ook de drie ineen geknoopte sprieten, waarmee de priester heilige tekens op het wijwater schrijft, worden zo genoemd. — K.B.W. IV 623 schijnt verband met *bingbang* (aarzelen) te willen suggereren. Hoe dat zij, het spreekwoord wordt gebruikt ter aanduiding van iemand bij wie er één van de vijf op de loop is.

182. *Kedeng bun, mepiteh balé gedé.*
Trekt men aan de rank, dan draait de grote *balé* in het rond. —

Een raadsel op het afwinden van de draad van de vierstijlige garenafwinder *(undar).*

183. *Kedeng bun, nrutdut,* of : *tjrutjut, puuh.*
Trekt men aan de rank, dan trippelt de kwartel heen en weer. —

Een raadsel op een tol (*gangsing*), dat vooral in Bulèlèng bekend is; vgl. K.B.W. I 589.

184. *Entungina bunga walesa baan tai.*
Men gooit hem met bloemen, hij vergeldt het met drek —

'Goed met kwaad vergelden' zegt het Nederlands minder beeldend; of (met Staring ?) dichterlijk : 'fatsoen gebiedt mij het zwijgen : een snuifje bood men u, gij gooit met paardenvijgen !'

185. *Buka bungané (, di miikné demenin, di subanné laju kutang).*
Als bloemen : zo lang ze geuren, houdt men van ze; als ze verwelkt zijn, gooit men ze weg.—

Gebruikt als een beeld voor de houding der mannen tegenover de vrouw.

186. *Sing dja perah bungané ngalih temblilingan, nanging i temblilingan ngalih bunga.*
't Is toch geen gewoonte dat de bloem de houtbij zoekt, maar de houtbij zoekt de bloem. —
Niet het meisje maakt de jongen het hof, maar andersom, een regel die op ieder Balisch feet aan de warongs bevestigd wordt, waar men „de houtbijen" om „de bloemen" ziet zwermen.

187. *Bunganné sumpangang, punjanné kiladin.*
De bloem achter het oor gestoken, aan de stam zich afgeveegd.—
Gezegd van iemand die de familie van zijn vrouw negeert, doorgaans wanneer de vrouw van lagere kaste is. Een dergelijk spreekwoord, is no. 572.

188. *Bungan entut-balu di sema.*
Als een bloem van een stinkboom (woordelijk : „weduwenflatus") op een begraafplaats (..... stank op stank).—
Een spreekwoord dat in Tantri Parikan I, 66 wordt toegepast op een oude vrouw, die zich aanstelt als een jong meisje.

189. *Bungutné lolohina gula, djitné kilitina ban bandil.*
Zijn mond krijgt suiker ingegeven, zijn aars wordt met rotandoorns uitgepeuterd.—
Toegepast op iemand die openlijk wordt gevleid, maar in het geniep opgelicht. Een korter variant is *bungutné kegulain, djité kebandilin.*

190. *Alah bungut djalikan.*
Als de mond (d.i. stookgat) van een vuurtest — : 'een slokop'.

191. *Njumu bungut / duur bungut gidat djantuk / edjit lan baonga / malih bibih muah edjit / lambé narug,* of : *narub / silit maka dados putjak.*
Eerst een mond / op de mond een gewelfd voorhoofd / achterste en hals / nog eens lippen en achterste / brede (?) lippen / een achterste tot top strekkend.—
Een raadsel op rijstkoken *(njakan),* waarbij op de vuurtest (met zijn „mond", en zijn „voorhoofd", d.i. de bovenkant) de rijstpot wordt gezet (waarvan de onderkant „het achterste", de insnoering onder de rand „de hals" en de rand zelf „de lippen" heten); in de rijstpot komt de punt („achterste") van de stoommand te rusten, op de

„lippen" daarvan de gevlochten deksel *(kekeb)*, welks ringvormig handvat (weer „achterste") dus het geheel bekroond.

192. *I burik njongkok.*
De pokdalige ineengedoken..—
Een raadsel op een lege klapperdop *(beruk)*.

193. *Buron mebatis patpat meadan „kutjing", jèn kutang tendas muah batisné, dadi bakal djukut.*
Een viervoetig dier, genaamd „kutjing" (kat); gooi je kop en poten weg, dan wordt het een ingrediënt voor sajuran.—
Een raadsel op apennoten *(katjang)*, alleen begrijpelijk via het Balische schrift. Immers, verwijdert men het klinkerteken voor de *u (ulu* = hoofd) en voor de *i (suku* = voet), dan houdt men de zogen. „eenvoudige" lettertekens voor *ka* en *tja* over, die, met de slotklank *ng*, het woord *katjang* vormen.

194. *Buta tumbèn kedat.*
Een blinde die voor het eerst de ogen opent.—
Gezegd van een arme slokker, die plotseling rijk is geworden en nu zijn vroegere vrienden niet meer wil kennen.

195. *Tuara nawang butjun bantjingah.*
De hoeken van een puri-plein niet kennen —: niet „hoffähig".

196. *Di butju mati,* of : *padet.*
In de dode, of : benauwde (lett. aangedrukte), hoek. —
'In het nauw gedreven'. Zo bv. in de *Bungkling*, vs. 49, van de pedanda die in de listige vragen van Pan Bungkling is verstrikt geraakt.

197. *Mebutuh akisa.*
Met een klapperbladtasje vol testikels.—
Een aanduiding van manmoedigheid. De tegengestelde eigenschap kan men typeren met de uitdrukking *ngekolongan batun butuhé* — de testikels zitten hem in het strottenhoofd — (vgl. Van Eck no. 14).

198. *Pedadjanin nongos.*
Ga meer naar de kant van de bergen wonen.—
In de bergen wonen de domme mensen; de spreekwijze wordt dus gebruikt om iemand voor een domoor uit te maken en nadert ons 'loop heen'.

199. *Dagdag tjandung, selem samah /*
berag landung, kereng ngamah.
Varkensvoer van *tjandung* (een lage tales-soort), zwart en dik / mager en lang, maar geweldig eten.—
Een spotliedje op een 'magere lat' die 'eet als een wolf'.

200. *Mandjus,* of : *Mandus, sumingkin daki.*
Hoe harder men zich wast, hoe vuiler men wordt.—
„Qui s'excuse s'accuse".

201. *Buka dalangé njiatang wajang (, nganggoang kenehné pedidi).*
Als een dalang, die wajang-poppen laat vechten : hij handelt er mee naar eigen wil. —
Gezegd van iemand die naar willekeur met andersman rechten omspringt.

202. *Buka damaré kuangan lengis.*
Als een lamp die een tekort aan olie heeft.—
Gezegd van iemand, die te weinig kracht heeft voor zijn taak; ook bv. van een handelaar, die te weinig geld heeft voor een onderneming.

203. *Buka ngantiang damuh tengainé,* of : *damuh tengai tepet.*
Alsof men op dauw wacht midden op de dag. —
Hiermede wordt aangeduid : wachten op iets, dat men toch wel niet zal krijgen. De uitdrukking is in betekenis nauw verwant aan no. 173.

204. *Buka natakin damuhé tengai,* of : *damuhé kalitepeté.*
Alsof men dauw tracht op te vangen midden op de dag. —
Wordt gezegd van iemand die zich wanhopig inspant om wat te verdienen, maar zonder succes. Een variant is *nuptupang damuh sandjana* — dauw in de namiddag bijeen vergaderen —.

205. *Dandan anak buta (, paju ka likad-likadé adjaka).*
Geleid door een blinde : zeker neemt hij je op onbegaanbare wegen mee. —
'Indien nu de blinde den blinde leidt, zo zullen zij beide in de gracht vallen'. — Een meer literaire, archaïserende vorm komt in de Oud-Javaanse wetboeken voor : *atuntun samanja uta,* of : *pada uta* — blinden die elkaar leiden —. Zie b.v. K.A. art. 57, waar met deze rechtsspreuk een perkara wordt aangeduid die niet berecht kan worden, omdat de beiderzijdse aanklachten te vaag zijn.

206. *Buka i dangap-dangap (segedèn kaju kotjokin).*
Als de vliegende draak : hoe groot de boom ook is hij duwt er tegen. —
Bij dit spreekwoord heeft men te denken aan de gewoonte van deze hagedissoort om op de boomstam op en neer te wippen. Dat lijkt haast een poging om de boom heen en weer te duwen of te schudden. Men gebruikt het spreekwoord van iemand die zich waagt aan iets, dat ver boven zijn macht of rang is, bv. van een onderdaan die het tegen zijn vorst opneemt, of van een arme drommel die een rijk meisje het hof maakt.

207. *Buka njugdjugin danu,* of : *pasih.*
Alsof men een meer, of : de zee, wil peilen. —
Ter aanduiding van iets onmetelijks. In de *Bungkling,* vs. 51, gezegd van een wijze, wiens wijsheid onuitputtelijk is.

207a. Van een gift, waarvoor men generlei tegenprestatie kan verwachten, zegt men wel :
(Sat) leb di danu.
(Als) in een meer verzonken. —
Vgl. K.B.W. II 392, III 799.

208. *Darané mekeber tegeh, padiné di lumbung,* of : *sambi, onja.*
De duif vliegt hoog, de padi in de rijstschuur is schoon op. —
Gezegd van iemand die wel royaal leeft en goede sier maakt, maar door zijn familie moet worden onderhouden.

209. *Daratan maan gambelan.*
Een medium („trancedanser") die een gamelan (te horen) krijgt. —
Gezegd, wanneer iemand, die reeds boos is, nog door anderen wordt opgestookt.

210. *Buka dedaluné (, maan njilih kampida;* of : *kampid baan njilih).*
Als de larong : zijn vleugels heeft hij te leen gekregen; of : vleugels door lening. —
'Pronken met andermans veren', vooral als die praal van korte duur is; vgl. no. 271. Wordt ook gebezigd als spreuk om tot bescheidenheid te manen, wanneer men bv. een hoge positie heeft gekregen die men gemakkelijk weer kan verliezen; alsdan vergelijkbaar in betekenis met no. 105.

211. *Buka Dèlemé kesendalan.*
Als een ontwapende Dèlem. —
Gezegd van iemand die verbouwereerd staat te kijken.

212. *Dèlem Sangut, Merdah Tualèn /*
medem bangun, ngamah dogèn.
Dèlem en Sangut, Merdah en Tualèn (de 4 panakawans) /
slapen, opstaan en als maar eten. —
Een spotliedje op een gulzige luiaard.

213. *Degag Dèlem.*
Snoeven als Dèlem.
Een meer uitgewerkte spreekwijze, met dezelfde betekenis, geeft Van Eck no. 34 *degag-degag(an) Dèlem (njanan tjangklinga tekèn I Tualèn)* — Dèlem staat wel te snoeven, maar straks wordt hij door Tualèn gekneveld —. Gezegd van iemand die in afwezigheid van de vijand een hoge toon aanslaat, maar in zijn schulp kruipt, zodra hij wordt bedreigd. Vgl. ook Van Eck no. 117.

214. *Dèngdèng ngalih,* of : *nangtang, api.*
Gedroogd vlees, dat het vuur zoekt, of : uitdaagt. —
Gezegd van iemand, die het gevaar tart; bv. van een dief die vlak bij een politiepost inbreekt. Vgl. K.B.W. II 542; BHADRA, *Bijdr.* p. 90. De betekenis van dit spreekwoord komt dichtbij die van no. 84 en dergelijke.

215. *Dèngdèng sampi tua, ketimuné pelalahin /*
adèng-adèng megama tua, tununé malu peladjahin.
Gedroogd vlees van een oude koe, bedis gemaakte ketimoen /
wordt maar niet te gauw groot (en dus huwbaar), leer eerst weven. —
Een goede raad aan een jong meisje; vgl. ook no. 100.

216. *Mulih ka dèsané wajah,* of : *gedé.*
Terugkeren naar de oude, of : grote, dessa. —
Een euphemistische uitdrukking voor „sterven"; ongeveer ons 'tot zijn vaderen verzameld'. Vgl. no. 98.

217. *Buka déwané ungkulin èmpèr-èmpèr.*
Als een godheid boven wie *èmpèr-èmpèr* hangen. —

De *èmpèr-èmpèr* zijn touwen, waaraan allerlei vodden bungelen, opgehangen ter afweer van dieven e.d.; die vodden gelden als onrein en wie er onderdoor gaat wordt gek. Een godheid zal uiteraard nooit op een plek onder zo'n *èmpèr-èmpèr* willen vertoeven noch er willen nederdalen in een medium. Een medium op zo'n plaats kan dus nooit echt geïnspireerd (*karauhan* = bezocht, nl. door de godheid) zijn. Vandaar dat het spreekwoord, dat overigens niet zeer algemeen schijnt te zijn, kan worden gebezigd van iemand, die doet of hij belangrijke dingen te zeggen heeft, maar in werkelijkheid wartaal uitslaat.

218. *Déwa rauh, ubetin djelanan ?*

Als een god komt, doe je dan de deur voor hem dicht ? —

Zo vraagt iemand verontwaardigd, als zijn gaven of geschenken worden afgewezen. Ook gezegd van iemand, die een hem geboden kans niet uitbuit.

219. *Déwasa alah déning manah, manah alah déning ganti.*

De gunstige datum legt het af tegen de (eigen) wens, de (eigen) wens legt het af tegen het lot. —

Betekenis : wie iets graag wil, bekommert zich weinig om gunstige of ongunstige dagen, maar het Lot bekommert zich nog minder om 's mensen wil of wens. De, niet overal gebruikelijke, spreuk is naar de vorm geïnspireerd op de rechtsregels betreffende de onderlinge waarde der rechtsboeken *(Déwagama alah antuk Adigama, Adigama alah antuk Agama)* en der rechtsbronnen *(Agama alah déning pesuara, pesuara alah déning pekajunan* — de wetboeken leggen het af tegen vorstenedicten, vorstenedicten leggen het af tegen de wil van de vorst —).

220. Dubbelzinnige uitdrukkingen *(raos ngèmpèlin)* zijn niet alleen een vorm van vermaak, ze kunnen ook dienen als „Menistenleugentjes". Zo komt onder de verhalen die bij het maskerspel opgevoerd worden er één voor van een kluizenaar, die een ondergedoken vorst had verborgen tussen de gemberplanten. Toen de vervolgers hem ondervroegen redde hij de vorst — èn zijn eigen geweten — door te antwoorden :

Didjahé engkebang tiang ?

Waar *(didja ké)* zou ik hem (kunnen) verbergen? —, wat echter ook kan worden opgevat als : tussen de gember (*di djaèné*) heb ik hem verborgen.

221. *Kudiang ngalih dinané dibi ?*

Waartoe zal men de dag van gisteren zoeken ? —
'Haal geen oude koeien uit de sloot'.

222. De mais van de bergdessa Bajung is groot maar slecht. Vandaar twee spreekwoorden :

Alalan tekèn ngelablab djagung Bajung.

Langer werk hebben dan het gaar koken van Bajungse mais. Gezegd bv. van een toneelspeler die lang in de kleedkamer blijft en het publiek maar laat wachten. — Voorts :

Ngempuk djagung Bajung (, kropodan dogèn).

De mais van Bajung zet goed uit, maar 't is niets dan lawaai. — Die mais lijkt dus heel wat, maar als je hem eet, kauw je slechts met veel lawaai, voedsel krijg je niet binnen. 'Veel geschreeuw maar weinig wol' (vgl. Van Eck no. 25 v.).

223. *Rasa dadi pulain djagung,* of : *djagung mentik.*

Je kunt er om zo te zeggen mais, of : ontkiemende mais, in planten. —
Gezegd van de vuillaag van een Piet-de-Smeerpoets. Vgl. no. 45.

224. *Alah djagung, gedènan di ati.*

Als mais, het grootst in het hart (de nuttelozen kern). —
Gezegd van iemand die heel wat lijkt, maar in wezen niets betekent.

225. *Natakin djagut.*

De kin in de handen steunen. —
'Met de handen in de schoot zitten'.

226. *Djalak awuruhan.*

Een lawaai makende *djalak* (volg. K.B.W. een vogel met witte nek en rode oren). —
Een duistere rechtsspreuk, in K.A. 9, gebezigd ter aanduiding van iemand die een schuld wil invorderen zonder er recht op te hebben.

227. *Alah djangkrik ketebin.*

Als een krekel waarbij men op de grond stampt. —
Een krekel schijnt dan dadelijk op te houden met zijn getjirp. Vandaar dat de spreekwijze iemand aanduidt, die plotseling tot zwijgen wordt gebracht.

228. *Djangkrik ngetjik duur gunungé.*
Een krekel tjirpend op een berg. —
Een raadsel op haarknippen.

229. *Tjara djanguné, ngebonin lonto.*
Als de kalmus : hij staat maar te stinken —
Gezegd van iemand die maar staat toe te kijken, terwijl anderen werken.

230. *Tua-tua djarak / sumangkin tua, sumangkin galak.*
Oud als de djarak : hoe ouder hoe feller. —
'Hoe ouder hoe gekker'. Varianten zijn *tua-tua kladi / sumangkin tua, sumangkin dadi* — oud als de kladi : hoe ouder hij wordt hoe beter hij gedijt — *tua-tua sampat (, sajan tudtud sajan kekeh)* — oud als een bezem : hoe meer hij afslijt, hoe stijver hij wordt —.

231. *Buka djawané pah pinaraketi.*
Als een honderduizendste van een gierstkorrel. —
Een wat literaire uitdrukking om iets heel nietigs aan te duiden. Wat huiselijker gezegd : *amun tepungé,* of : *amun tepungé mampeh* — zo groot als een meelkorrel, of : zo groot als een weggewaaide meelkorrel. —

232. *Anak djela, djelé gati.*
Een afgunstig mens, dat is heel slecht. —
Een spreuk, die uiteraard vooral op de klank-overeenkomst der beide adjectiva berust.

233. *Djelèn gelah njèn tundèn nampedang.*
Je eigen kwaad, wie kun je het laten opruimen ? —
Je kunt een ander niet 'je eigen vuile werkjes laten opknappen'. Vgl. no. 296.

234. *Ada djelé, ada melah.*
Soms kwaad, soms goed. —
Geluk en ongeluk liggen in het leven vlak naast elkaar. Een variant is *ada swargan, ada kawah* — soms hemel, soms hel —.

235. *Ia djelma bangkèna.*
Hij is een lijk-mens. —

Hij is 'doodverklaard', in de ban gedaan. Ook zegt men wel : *ia djelma sastra panten* — hij is een vent als een ongeldig gemaakte letter —. Aangezien men in het Balisch een letter ongeldig maakt („doorstreept") door er de klinkertekens voor *u* en *i* aan te verbinden om hem zo onuitspreekbaar te maken, heeft men als *bladbadan* ook : *ia sastra meulu-suku* — hij is als een letter met een *i* en een *u*-teken —. Vgl. Van Eck no. 142.

236. *Djelmané di mertjapada buka tiuké (, tjenik gedé ngaba pati).*
De mensen op het ondermaanse zijn als messen : groot of klein ze dragen een heft / de dood (in het Balisch homoniem). —
Dit spreekwoord draait natuurlijk om de woordspeling met *pati,* welk woord, in zijn twee betekenissen, resp. bij de messen en bij de mensen kan worden genomen. De betekenis is : ieder mens draagt de dood bij zich, is sterfelijk. Vgl. Van Eck no. 220.

237. *Anaké di Djembrana, bluluk djakana, lelipi katak amaha, bangkung uluha.*
De mensen uit Djembrana-land, ze koken arèn-vruchten als rijst *(njakan),* ze eten slangen en kikkers, ze slikken zeugen —
Een spotliedje der Bulèlèngers op hun westelijke naburen, dat, zo nodig, ook een onschuldige, zij het nonsensicale, uitleg toelaat : ..... hun arèn-palmen *(djaka)* hebben vruchten; slangen, die eten kikkers; een zeug is een wijfje (*lua,* waartoe men met enige goede wil en een slordig uitspraak *ulu(h)a* wel kan laten verbasteren).

238. *Medjempong bèbèk.*
Een eenden-haarwrong hebben. —
Een *bladbadan* die, via „eendenkuif" *(djambul),* het woord *(ng)ambul* = mokken suggereert. Ik kwam de uitdrukking tegen in een volksverhaal, waar de hoorders de vertelster, die niet verder wil gaan, trachten te sussen : „kom grootmoeder, vertel maar verder, heb nou niet een eenden-haarwrong".

239. *Ané kedjepit idup, ané njepit mati.*
Die geklemd wordt leeft, die klemt is dood. —
Een raadsel op een heg, waarvan de levende stekken tussen latten geklemd zitten.

240. *Bani mabak djepun, masa lakar takut kena getah(a),* of: *engket(a).*

Wie een kambodja-boom durft te ontschorsen zal toch niet bang zijn om met het sap in aanraking te komen ? —
Wie het gevaar tart moet de gevolgen accepteren. Vgl. no. 12 en dergelijke.

241. *Melaib nekep djit.*
Vluchten met de handen op het achterste. —
Een zegswijze voor een 'overhaaste vlucht'.—

242. *Tusing bisa negakang djit.*
Zijn achterwerk niet tot zitten kunnen brengen.—
Gezegd van iemand die zich niet weet te gedragen.

243. *Djlingdjingan apit bidak.*
Een sawah-goot geflankeerd door zeilen.—
Een raadsel op een pisang-blad.

244. *Djlingdjingan apit sungga.*
Een sawah-goot geflankeerd door voetangels.—
Een raadsel op een pandan-blad.

245. *Buka ngèkatang djoané di batan umah* (ook : *di longan* = *di batan longan.*)
Alsof men een staak met weerhaak rondzwaait in de ruimte onder een huis (ook : onder een rustbank).—
De weerhaak blijft dan natuurlijk overal steken. Het spreekwoord wordt gebruikt van iemand die 'in de knel zit', 'voor- noch achteruit kan'. Vgl. no. 400.

246. *Apa tolih ngedjohang ?*
Wat verwijdert zich als men er naar omziet ?—
Een raadsel op het oor. Ook kan men zeggen : *kepung melaib, kepung melaib* — achtervolgd vlucht het, achtervolgd vlucht het.— Behalve tot deze raadsels geeft de „onbereikbaarheid" van het oor ook aanleiding tot een spreekwoord : *buka nolih kupingé, sebilang tolih melaib* — alsof men omziet naar het oor : zo vaak men omziet, vlucht het —. Vooral gezegd van een meisje, dat doet of ze van een jongen wil weten, maar hem een blauwtje laat lopen, als hij om haar komt.

247. *Sorong djungkung, djadjar bintang.*
Voortgeschoven de vlerkprauw, op rijen de sterren.—

Een raadsel op het uitplanten van padi-zaailingen. De zaailingen liggen daarbij op een platte bak of zeef die op het sawah-water drijft en door de planter telkens verder wordt geduwd; de geplante zaailingen staan op rijen en weerspiegelen zich als sterren in het water.

248. *Tjara djukung maan daatan.*

Zoals een prauw die gang krijgt.—
Hiermede duidt men bv. iemand aan die geluk heeft bij het hanengevecht, die dus voelt, dat 'er schot in komt'.

249. *Bedug djungkung.*

Gewelfd als een vlerkprauw — (..... niet recht te buigen).
Gezegd van iemand die voor geen reden vatbaar is. Vgl. no. 550.

250. *Buka djukuté, kantjaban kuah, kuangan isi.*

Als sajur, verplenst met saus, te weinig substantie.—
'Veel geschreeuw maar weinig wol'.

251. *Djukut tidong, ulam tidong.*

Geen groenten, geen vlees.—
Een aanduiding van iemand die geen partij wil kiezen. Vgl. K.B.W. IV 374.

252. *Ngamah djukut pesu nasi.*

Groente eet hij, maar rijst komt te voorschijn. —
Gezegd van een resultaat, dat fraaier is dan de slechte oorsprong of het slordige werk zou doen verwachten. K.B.W. I 534 haalt de uitdrukking aan uit de *Brajut* (zie : GRADER, *Brajut, de geschiedenis v.e. Balisch gezin,* in : Djawa, jg. 30, 1940), waar ze doelt op de mooie kinderen, die door dit spreekwoordelijk lelijke en slordige echtpaar zijn voortgebracht.

253. *Buka njuun djuné (, di bekné degdeg, di embuhne ngelèntjok).*

Alsof men een watervat op het hoofd draagt : als het vol is, staat het rustig, als het half leeg is, waggelt het heen en weer .—
Een variant is *buka djuné (, ané embuh ngelèntjok, ané bek degdeg)* — als watervaten : de half lege waggelen heen een weer, de volle staan rustig —. Deze eigenaardigheid dankt de Balisch *djun* aan de enigszins bolle bodem. Het spreekwoord gebruikt men van iemand

die alleen welwillend is en zich rustig houdt, als hij voldoende te eten krijgt. Kortere varianten zijn *njemun djun* — gelijkenis met een watervat vertonend —; *buka pesemuan djuné* — als de gelijkenis van een watervat —; *tjaran njuun jèhé adjun* — alsof men een vat vol water op het hoofd draagt —.

254. *Djuragan seprau.*
Bootslui van dezelfde prauw.—
Een rechtsspreuk, vermeld in LIEFRINCK, *Nog enige lands verordeningen,* pag. 520, en gebruikt in het geval dat een hanenvechter een straf oploopt of oplegt : hetzelfde geldt dan ook van hen die op de haan hebben ingezet, die 'zitten dus in hetzelfde schuitje'.

255. *Djuru gambelé, bilih salah baana megambel.*
Een gamelan-speler slaat wel eens een verkeerde toon aan. —
Ter vergoelijking van een vergissing : 'dat kan de beste overkomen'. Vgl. no. 624, en zie K.B.W. IV 802.

256. *Dona amun blida, buaha amun guungan.*
De bladeren er van zijn zo groot als de sabel (van een weeftoestel), de vrucht(tross)en als een hanenkooi. —
Een raadsel op de arèn-palm *(djaka).*

257. *Donné utusan, buahné aturan.*
De bladeren er van zijn gezanten, de vruchten offeranden. —
Een raadsel op de lontar-palm. Op de bladeren daarvan worden immers mantra's, litaniën en gebeden geschreven, de vruchten *(kuud ental)* vormen een onderdeel van verschillende offers.

258. *Donné amun tlapakan limané, buahné amun sigi.*
De bladeren er van zijn zo groot als een handpalm, de vruchten zo groot als een lampepit. —
Een raadsel op sirih *(basé).*

259. *Ambul don kèloré.*
Zo groot als een *kèlor*-blad (van de Moringa Oleifera). —
Ter aanduiding van een héél klein stukje grond.

260. *Don bingin, don waluh anggon djukut /*
lamun dingin, anak luh adjak medjangkut.

Waringin- en pompoen-bladeren voor sajur /
wanneer je het koud hebt, neem een vrouw in je armen. —
Voegt men een man toe, die kouwelijk doet. Een variant, die op vrouwen toepasselijk is, heeft in plaats van *waluh : wani* (Mangifera Caesia), en in plaats van *luh : muani* (man).

261. *Buka dongkangé nagih,* of : *mekikèn, njimbuh.*
Als een padde die op het punt staat te gaan spuwen.—
Een vergelijking voor 'een zuur gezicht'.

262. Een padde, waartegen men met de vingers knipt of tikt, blaast zich op en doet dreigend. Vandaar :
Alah dongkangé pentil, of : *Nongkang pentil.*
Als een padde waartegen men met de vingers heeft geknipt.—
Gezegd van een klein mannetje, dat een heldhaftige houding aanneemt. Zie K.B.W. II 540, IV 35.

(Wordt vervolgd).

ADAT PERKAWINAN DI TANAH PASUNDAN

oléh

A. PRAWIRASUGANDA

Sesungguhnja dikampung-kampung, adat-istiadat turun-temurun dari nénék-mojangnja itu sampai sekarang masih dipakai, sempurna tidaknja menurut bagaimana keadaan orang pemimpin adatnja atau keadaan kekajaannja, tetapi meskipun demikian tetap pokok leluhurnja diturutkan. Makin dekat kampung itu letaknja kekota, makin berkurang, karena pengaruh ilmu dan adat dari luar negeri jang dibawa oleh bangsa-bangsa lain.

Di kalangan bangsa Sunda, djika hendak mendudukkan anak, orang tua pemuda itu datang berkundjung kepada orang tua anak gadis itu, iaitu hendak mentjari keterangan, apakah anaknja jang bernama Nji Fulan sudah mempunjai tunangan atau belum. Djika belum meréka itu bertjakap-tjakap dengan bergurau-gurau sadja, mengeluarkan jang dikandung dalam hatinja, bagaimanakah pendapatannja kalau anaknja dikawinkan.

Apabila anak gadis itu belum bertunangan, dan djuga orang tuanja setudju atas jang diusulkan oléh orang tua pemuda itu, maka perembukan itu dinamai : *neundeun omong,* artinja menaruh perkataan.

Dalam neundeun omong itu belum ada ketentuan, djadi atau tidaknja perkawinan, hanjalah menanjakan sadja, sebagai gurauan, sebab ada djuga jang tidak djadi. Karena itu maka dalam waktu itu oléh kedua fihaknja masih dirahasiakan, maksud meréka itu.

Sedjak waktu mengadakan pertjakapan neundeun omong itu, maka kedua orang tua itu atjapkali kundjung-mengundjungi, kadang-kadang kalau ada ridjki suka berkirim-kiriman. Oléh karena seringnja kundjung-mengundjung itu, istiméwa orang tua perampuan dengan perampuan lagi, maka perhubungan meréka mendjadi rapat sekali, seperti dua orang bersaudara sadja.

Diwaktu berdjamu itu, biasanja ibu pemuda itu suka minta *disiaran* kata orang Sunda, iaitu ditjarikan kutu kepada bakal menantunja, sebab menurut kepertjajaan orang dusun dalam *njiaran*

itu, banjak terdapat alamat-alamat tentang keadaan anak perampuan itu. Umpamanja, djika anak perawan itu mentjabut kutunja atau waktu menindas sakit, itu mendjadi satu tanda atau alamat, bahwa anak perampuan itu akan bengis, terhadap suaminja. Maka karena itu, kalau ada seorang orang tua minta ditjarikan kutu kepada anak gadis itu, apabila dia menariknja terlalu keras sehingga sakit, dikatakan kepadanja : „Ah engkau bukan bakal mantuku !" Inilah ada peribahasa jang lazim diantara orang-orang didusun.

Djikalau njiarannja tidak bersih, itu satu tanda bahwa anak gadis itu tidak hémat kepada ridjki.

Kalau menindasnja suka melését, satu alamat anak itu suka mentjintai laki-laki jang lain, d.l.s.

Selain dari pada itu, dalam pekerdjaannja pun diperhatikan benar-benar, baik diwaktu membéréskan perkakas-perkakas rumah, didapur atau dimana sadja jang harus dibéréskan. Hal ini djuga mendjadi alamat, kalau tidak pandai membéréskan perabot-perabot itu, tandanja tidak dapat membéréskan hati suami, maksudnja tidak pandai memberikan kesenangan kepada suami.

Waktu bekerdja diperhatikan pula, asjik atau tidaknja. Djika ternjata bahwa ia sering meninggalkan pekerdjaan terbengkalai, itu satu alamat bahwa tidak akan lama mempunjai suami, bahwa ia seorang perampuan jang nantinja akan sering berkawin, djadi tabiatnja ragu (rajungan, Sd.).

Waktu masak djuga diperhatikan. Kalau nasinja bagus (pulen, Sd.), serta dulangnja bersih, itu mendjadi tanda, bahwa dia baik pekerdjaannja dan banjak akalnja.

Apalagi hal membuat sambal, mendjadi perhatian jang besar, sebab sambal itu buat didusun didjadikan makanan nomor satu, biar-pun tidak ada lauk pauk, asal ada sambal sadja tentu nikmat makan itu, sebaliknja biarpun banjak lauk pauk jang lezat kalau tak ada sambal, lengang rasanja, seperti orang tak berkawan keadaannja.

Karena sambal itu mendjadi makanan jang dipentingkan, disamping nasi, sampai ada peribahasa Sunda : *Awewe goreng gogog, heuras tagog, badag sambel heuras tjokor,* artinja : perampuan jang kasar tingkah lakunja, tak énak sambalnja. Peribahasa ini dikatakan kepada perampuan jang tidak bersopan santun.

Ada lagi peribahasa jang mengenai pekerdjaan, bunjinja : „Djanganlah meniru ilmu menjajur, tetapi harus seperti ilmu menjambal", sebab membuat sambal itu harus sekali djadi, tidak ditjoba

dahulu, biar énak atau tidak énak djuga. Maksudnja : kalau kita mengerdjakan satu pekerdjaan, djanganlah ragu-ragu, kalau mau kerdjakanlah sampai selesai, kalau ragu-ragu lebih baik djangan sama sekali.

Oléh karena sambal itu sangat diutamakan, maka perihal membuatnja dipeladjari betul-betul supaja lezat rasanja, sampai ada pertjakapan demikian : „Djikalau seorang gadis énak sambalnja, tentu dirinja djuga nikmat". Berhubung dengan kepertjajaan itu, agar supaja sambalnja énak, maka gadis-gadis didusun, jang masih kuat sekali kepada adat nénék-mojangnja, banjak jang beladjar *menteranja* kepada orang tua-tua jang pandai.

Selain dari pada itu, masih banjak lagi pekerdjaan gadis itu jang diperhatikan oléh tjalon mertuanja. Djadi si ibu pemuda itu, teliti sekali mengadakan penjelidikan tentang keadaan diri bakal mantunja, maksudnja iaitu supaja nanti djangan mengetjéwakan apabila sudah menikah.

Sebaliknja, pihak orang tua gadis-pun demikian pula, bahkan ada lebih dari pada pihak orang tua pemuda, karena dari pihak anak gadis bukan sadja menjelidiki diri pemuda jang akan mendjadi mantunja sadja, terutama orang tua dan leluhur pemuda itu, karena menurut anggapan orang tua-tua dahulu, kebaikan dan keburukan tabi'at orang tua itu mengalir kepada anak tjutju, dari sebab itulah ada peribahasa dalam bahasa Sunda : *Kuat adat batan warah,* artinja tabi'at lebih kuat dari pada didikan, karena didikan datangnja dari luar, sedang tabi'at sudah dari pembawaan, didikan hanja sekedar untuk alat usaha menghaluskan, tetapi tabi'at sudah tetap. Itulah maka orang tua-tua dahulu apabila akan mengambil mantu laki-laki diselidiki benar-benar bagaimana budi pekerti orang tuanja. Penjelidikan jang sematjam ini dikatakan : *dom sumuruping banju,* peribahasa ini asal dari tanah Djawa, artinja sebagai djarum dimasukkan kedalam air.

Djikalau penjelidikan dari kedua pihak itu tidak ada apa-apa, tentu sekali kedua pihak itu tjotjok dalam hatinja, tetapi sebaliknja kalau penjelidikan itu salah satu pihak ada jang tidak tjotjok, tentu tidak dilandjutkan maksudnja.

Sekarang apabila kedua pihak itu sudah tjotjok, beberapa bulan atau beberapa minggu kemudian, bergantung kepada keadaan ridjki dan kesempatan orang tua anak laki-laki, maka orang tua anak laki-laki itu mengutus seorang utusan, kadang-kadang achli-warisnja atau sahabat karibnja, jang pandai berbitjara dan tahu bagaimana tjara-

tjaranja melamar. Biasanja jang terpilih itu orang jang sudah berpengalaman dalam hal itu.

Datangnja kepada rumah orang tua perampuan itu, biasanja diiringkan oleh beberapa orang, bagaimana keperluannja sadja, kadang-kadang ada djuga orang perampuan serta. Biasanja jang dibawa utusan itu pada waktu melamar itu, sirih serta temannja dengan wang. Di beberapa tempat ada djuga jang ditambah dengan makanan sekedarnja. Pada kaum pertengahan biasanja tjukup dengan wang sadja.

Kundjungan jang kedua kali ini, dinamakan dalam bahasa Sunda : *njeureuhan* atau *ngalamar,* dalam bahasa Indonesia melamar atau meminang.

Maka utusan itupun mulai berkata menurut kepandaiannja sadja, djadi rupa-rupa pembitjaraannja, tetapi maksudnja iaitu meminang anak gadis itu.

Di dusun-dusun biasanja suka meniru bahasa lama, iaitu bahasa orang tua-tua dahulu, kira-kira begini maksudnja: „Saja datang kesini, bukan berdjalan tidak keruan, melainkan djadi utusan oleh saudara kita bapa Anu, perlunja akan menanjakan perihal anak tuan Nji Anu, kalau belum ada jang datang meminang, bagaimana setudjukah kiranja semua orang tuanja, serta dirinja djuga suka, apabila didudukkan dengan anaknja Udjang Anu."

Orang tua gadis itu mendjawab dengan singkat sadja, sebab tadi djuga sudah dirembukkan, katanja : „Tidak berhalangan apa-apa, ketjuali kalau ada lain-lain hal."

Setelah selesai bertjakap-tjakap, tentang anak itu, lalu utusan berkata lagi : „Oléh karena sekarang sudah dimufakati, lagi pula anaknja telah suka, sebagai tanda mendjadikan, saja menjerahkan wang ini, seolah-olah penambatnja", sambil memberikan wang itu.

Tuan rumah menerima wang itu, habis itu kemudian disuguhkannja makan-makanan, sesudahnja barulah tamu itu pulang.

Menurut keterangan orang tua-tua, jang telah lebih dari seratus tahun umurnja, pada beberapa tempat dizaman dahulu, kalau seorang orang tua hendak melamar, biasanja dia sendiri datang kepada orang tua gadis, dengan membawa sebuah *lepit,* iaitu sirih dengan kawannja jang telah dibungkuskan, jang diberikannja kepada orang tua perampuan itu.

Apabila lepit itu pada waktu itu djuga dimakan oléhnja, artinja : tidak usah pandjang tjakap lagi, lamaran itu diterima. Sebaliknja kalau tidak dimakan, artinja ditolak. Kalau lepit itu dibuka, mak-

sudnja : orang tua gadis itu mempunjai permintaan. Kalau begitu, maka orang tua laki-laki bertanja: „Apakah jang diminta itu"? Kemudian dirembukkan sehingga beres. Demikianlah kabarnja adat zaman dahulu, akan tetapi sekarang sudah tidak terpakai lagi.

Walaupun tjaranja berbéda, tetapi barangnja dahulu dengan sekarang sama sadja, iaitu sirih dengan kawannja. Karena itu sekarang adat itu disebut : *njeureuhan,* artinja memberi sirih, dan bahasa halusnja : *ngalamar,* asal dari kata *ngalemar,* artinja makan sirih atau mentjampurkan atau menjatukan.

Adat Sunda melamar atau njeureuhan dengan memakai sirih bersama temannja itu, mémang sudah mendjadi adat dari zaman dahulu, sebab hal itu dibuat lambang.

Dalam hal orang makan sirih itu ada lima rupa, jakni : sirih, kapur, gambir, pinang dan tembakau.

Kapur warnanja putih, lambang dari nafsu perampuan, artinja : sutji, menjerah, aman, menerima.

Gambir warnanja mérah, artinja : berani, lambang dari nafsu laki-laki, sebab diantara nafsu perampuan dan laki-laki itu, nafsu laki-lakilah jang terbesar.

Pinang kalau dimakan mendjadi pening, djadi lambang peningnja perampuan jang rindu dendam karena terlekat tjinta kasih kepada laki-laki.

Tembakau kalau dipakai sisig atau rokok, kalau terlalu banjak suka pusing, djadi lambang pusingnja laki-laki jang tersangkut dan tjinta sajang kepada perampuan.

Sirih dalam bahasa Sunda : *Seureuh,* mengandung arti sindir dalam bahasa Sunda *reureuh,* maksudnja berhenti bernafsu atau habislah nafsunja.

Sebabnja orang tua dulu meminang suka memakai sirih itu, karena gadis dengan anak laki-laki itu, setelah berdjumpa bertemu mata, kedua-duanja timbul nafsunja, nafsu perampuan jang putih dengan nafsu laki-laki jang mérah, artinja perampuan pusing seperti orang makan pinang, dan laki-laki mabuk djuga seperti orang banjak makan tembakau. Maka oléh orang tua meréka dipersatukannja, seolah-olah dibungkus dengan sirih, iaitu ditikahkan, supaja nafsunja djadi berhenti, dalam bahasa Sunda : *reureuh.*

Karena itu pasal sirih itu mendjadi *kepamalian,* artinja pantangan, iaitu anak muda kalau hendak makan sirih selamanja mesti genap, tidak boléh gandjil, djika tidak ada, umpamanja hanja ada selembar, tetapi betul-betul ingin makan sirih, sirih jang sehelai itu

harus dibelah dua dahulu, barulah boléh dimakan, kata orang tua-tua : Kalau makan sirih gandjil bagi gadis, kelak akan dimadu.

Dalam hal itupun lambang djuga. Apa sebab makan sirih itu tidak boléh gandjil harus genap sadja ? Sebab jang mempersatukan kedua anak itu, djuga dua orang, iaitu orang tua pemuda dan orang tua anak gadis. Djadi djika terdjadi kawin hanja jang suka itu sepihak sadja tentu hidupnja tidak akan mulia hati berdjodohannja.

Adapun wang jang diberikan itu ibarat tali penambat, artinja tidak boléh lepas, tidak boléh ada jang mengganggu. Sedjak sa'at itulah, dikatakan orang dahulu, bahwa kedua anak itu sudah bertukar : *tameuh.* Apakah arti tameuh itu ?

Tameuh, iaitu ikat pinggang baji atau *beubeur* dalam bahasa Sunda. Djadi maksudnja bertukar tameuh itu, sudah mempunjai : *beubeureuh,* artinja tundangan dalam bahasa Indonesia. [1])

Oleh karena sekarang sudah ditambat, sudah ada jang punja, maka sedjak sa'at itu, pendjagaan orang tua gadis terhadap anaknja itu, lebih-lebih diperhatikannja, sedapat-dapat didjaga, istiméwa anak itu djangan melakukan sesuatu perbuatan jang tidak disukai orang, istiméwa suaminja atau bakal mertuanja. Sebab djika terdjadi bahwa anak itu melakukan sesuatu pekerdjaan jang tidak senonoh, diketahui oléh orang tua laki-laki atau oléh bakal suaminja, nistjaja perkawinan itu dibatalkan.

Pembatalan sematjam itu djika terdjadi tentu mendjadi noda, bagi keluarga sigadis itu, seolah-olah orang tuanja tidak dapat mendidik. Sebab itu maka segala tingkah laku gadis itu, jang dipandang tidak baik dilarang keras. Segala matjam *pemali* (pantangan) harus diturut, sebagaimana mestinja, misalnja :

1. Dilarang, tidak boléh duduk diambang pintu, karena kelak bisa terdjadi urung kawin.
2. Tidak boléh makan sirih lamaran, sebab bisa terdjadi urung bertundangan.
3. Tidak boléh merangkum beras sedang ditumbuk, sebab bisa terdjadi kelak tidak djadi bertundangan.
4. Tidak boléh lama-lama ditepian atau disumur, sebab suka mendjadi perawan tua.
5. Pergi ketepian tidak boléh hampa tangan, harus membawa apa

---

[1]) Beubeureuh = weröh (Kawi) = pemuda.
Bebene = bene = bini = perampuan.
A. Prawirasuganda.

sadja, pakaian atau piring kotor, sebab suka tidak dibawakan apa-apa oléh bakal suaminja.

6. Tidak boléh mengindjak njiru, sebab suka djatuh didepan mertua.
7. Djangan suka mempermainkan beras, sebab suka didjual oléh mamak (towa, Sd.).
8. Tidak boléh makan sirih bersama-sama dengan tamu, sebab suka berhéd diwaktu mendjadi mempelai.
9. Tidak boléh memilih gabah dari njiru berdua, sebab suka tjeréwét mertua.
10. Tidak boléh memangku tempat sirih, sebab suka dimadu.
11. Tidak boléh makan sirih sehelai, suka dimadu kelak oléh suaminja.
12. Tidak boléh makan sirih sirihnja gandjil, bisa terdjadi dimadu kelak.
13. Kalau berkeramas harus segera berminjak dan menjisir, sebab suka meninggal diumur masih muda.
14. Tidak boléh mendjahit pakaian sobék sambil dipakai, sebab suka diambil laki oléh perampuan lain (didjerum ku maru, Sd.).
15. Tidak boléh berpakaian kusut (ngaleleke), sebab jang sedemikian itu dinamakan *buaja ngangsar* kata orang tua, suka tak djadian anak.

Selandjutnja masih banjak lagi pantangan-pantangan, maksudnja supaja anak itu kelakuannja bertambah baik, serta menurut betul kepada orang tuanja.

Walaupun larangan itu hanja lambang sadja, akan tetapi karena antjamannja menakutkan bagi anak itu, maka diturutnja dengan sungguh-sungguh, lebih diperhatikan dari pada larangan atau naséhat biasa, sebab pada anggapannja, hukuman bagi jang melanggar kepamalian itu dari jang gaib.

Sekarang perihal banjaknja wang lamaran.

Di Pasundan tentang hal ini tidak ada ketentuan jang pasti, melainkan bergantung kepada harkat orangnja sadja. Kaum ketjil djumlahnja ketjil, kaum atasan djumlahnja lebih besar lagi, umpamanja ada jang *f* 2.50, ada jang *f* 5.—, ada jang *f* 10.— d.l.s.

Djumlahnja wang jang dibawa pada waktu melamar itu, mendjadi tanda akan banjaknja wang jang nanti akan dibawa diwaktu akan menikah. Biasanja wang jang dibawa diwaktu hendak kawin ada sepuluh kali wang lamaran. Kalau melamarnja *f* 5.— tentu pada waktunja nanti membawa *f* 50.— jang membawa *f* 10.— nantinja *f* 100.—, d.l.s.

Di beberapa tempat pada waktu melamar itu, selain dari pada wang itu ada djuga orang jang membawa sirih dengan kawannja, ditambah lagi dengan rupa-rupa barang serba sedikit, seperti : beras, beberapa tjupak, daging beberapa kati, kaju bakar beberapa ikat, daun pisang beberapa helai, d.l.s.

Barang² itu dibuat tanda bahwa nanti diwaktu akan menikah, akan membawa barang² seperti jang dibawanja itu djuga setjukupnja.

Djikalau waktu melamar membawa daging lembu, tentu nanti akan membawa lembu, kalau membawa daging domba, tentu akan membawa domba. Barang² itu dinamakan: *iber,* artinja berita.

Biasanja sudah melamar, anak laki² atjapkali datang kerumah bakal mertuanja itu, membantu-bantu dalam rupa² pekerdjaan laki². Bahkan pada waktu itulah pemuda itu diudjinja oléh bakal mertuanja. Kalau dia radjin nistjaja ia dipudji orang, sebaliknja kalau malas, kadang² orang tidak suka kepadanja, malahan ada djuga kedjadian tidak dilandjutkan pernikahannja, karena tidak tahan memikul pekerdjaan dari orang tua sigadis itu. Tetapi kedjadian sematjam itu, djarang sekali. Kebanjakan biarpun orang tua sigadis itu merasa tidak tjotjok tentang pekerdjaannja, dia tinggal diam sadja. Selain dari pada itu, anak laki² itu, biarpun tidak pandai bekerdja, dengan sedapat-dapatnja ia menundjukkan ketjakapannja, karena malu kepada tunangannja, sebab pada waktu bekerdja itu biasanja tunangannja itu, ada disitu menjediakan makanan dan minuman baginja.

Walaupun anak laki² sering datang kerumah tundangannja, tjampur-gaul seperti jang dinamakan vrij-omgang kata orang Barat, tidak ada, malahan mendjadi kepamalian (pantangan), kata orang tua²: Anak gadis tidak boléh bertjampur-gaul bermain-main dengan pemuda, sebab kalau² bertjampur darah.

Sedjak sa'at melamar itu, biasanja orang tua pemuda itu, bersedia-sedia mentjari barang² jang akan dibawa nanti. Begitu djuga orang tua gadis itu, tidak tinggal diam sadja, diapun menjediakan segala apa jang perlu untuk menjambut dan untuk peralatan, tidak baik kalau mengharapkan pembawaan laki² sadja, sebab merendahkan penghargaan orang kepadanja. Dari itu seada-adanja diperlukan, biarpun sampai memindjam atau dengan djalan piutang. Djadi didjaga keras supaja djangan sampai mendapat malu.

Setelah sedia keperluan itu, maka orang tua laki² mengirimkan kabar kepada orang tua gadis, bahwa pada hari anu, djam sekian akan datang memasrahkan anak laki² bakal mempelai itu. Perihal waktu perkawinan telah meréka rembukkan.

Biasanja menjerahkan anak laki² itu dua atau tiga hari sebelum hari perkawinan.

Orang tua perampuan itu, setelah mendapat kabar itu bersedia-sedia, rumahnja dihias, kamar tidur diperindah dan lagi menjediakan pakaian buat anak laki² itu, banjaknja bergantung kepada deradjatnja sadja, demikian pula tentang makanan dan minuman untuk hari itu, bagi orang jang mengantar.

Setelah sampai waktunja, anak laki² itu berangkat diiringkan oléh orang tua-muda laki² perampuan, semuanja telah bersolék menurut kepunjaannja sadja.

Mempelai laki² biasanja dimuka, kemudian disambung oléh orang² jang membawa baki, pembawaan dari laki².

Di dusun² mempelai laki² itu, selain dari pada membawa barang² jang ditaruh diatas baki, ada djuga jang membawa barang jang diletakkan didalam sumbul, ditaruh didalam dondang, djuga perabot dapur seperti: dandang, dulang, kukusan, njiru, d.l.s. tidak ketinggalan, péndék kata segala apa jang perlu untuk peralatan itu dibawa dengan perkakasnja. Sehingga keadaan itu tidak béda dengan orang jang hendak pindah, segala matjam keperluan rumah tangga perabot perampuan ada.

Adapun orang² jang turut mengantar itu, sengadja diundang, maksudnja supaja ramai dan pandjang iringannja, berdujun-dujun, sebab bagi kedua pihak, baik perampuan maupun laki², mendjadi kehormatan kalau iring-iringannja itu ramai sekali.

Dalam iringan itu ada seorang orang tua jang achli bitjara, sudah terpilih, dialah jang nanti akan menjerahkan mempelai laki² kepada mertuanja.

Sesampainja kerumah perampuan, meréka itu diterima dengan riang gembira. Disitu djuga biasanja mengundang tetangga² jang dekat.

Sudah lazim orang tua perampuan itu djuga mewakili kepada orang lain jang pandai bertjakap, djuga untuk menerima itu.

Pembawaan jang ketjil² biasanja diletakkan ditengah-tengah himpunan laki². Kaum ibu biasanja berkumpul diruangan tengah.

Sudah beristirahat sebentar, mulailah utusan dari fihak laki² itu membuka bitjaranja, maksudnja menjerahkan mempelai laki² dengan pembawaannja.

Perihal bahasa jang dipakai itu, tergantung kepada kepandaian utusan sadja. Di dusun², oléh karena jang diutus itu biasanja orang tua, bahasanja meniru bahasa jang biasa dipakai oléh orang tua²

dulu, katanja: „Adapun paman datang kemari, mendjadi utusan saudara kita Bapa Anu, maksudnja akan memasrahkan anak kita serta pembawaannja: kain sehelai, belah petjah, sajur majur, sekadarnja sadja untuk menjumbang apa jang kita maksud itu. Tentang anak kita itu saja pasrahkan, darahnja setétés, rambutnja sehelai, baik siang maupun malam saja pasrahkan. Begitu pula tentang kebodohannja, kekurangannja, saja pasrahkan djuga. Selain dari pada itu, harap diterima wang seketjil ini, untuk penambal ongkos peralatan sadja. Selandjutnja kita mengharap, semoga anak kita keduanja tertib damai, dalam rumah tangga, dekat ridjkinja, djauh bahajanja serta pandjang usianja."

Tuan rumah menjambut utjapan itu, maksudnja menerima apa² jang telah dipasrahkan, serta membilang diperbanjak terima kasih.

Di dusun² ada kalanja terdjadi sesudah nikah, mempelai tidak dapat persetudjuan, sehingga ada jang mendjadi perkara. Sebab itu diwaktu menerima barang itu, ada jang memakai adat lama, menanjakan begini: „Apakah barang ini pembawaan atau terbawa?" Maksudnja kalau barang itu *pembawaan,* apabila terdjadi perpetjahan sesudah kawin, barang itu tetap mendjadi haknja perampuan. Tetapi kalau barang itu *terbawa,* harus dikembalikan lagi kepada laki². Tentang hal ini di dusun suka dirembukkan matang², diperiksa dengan disaksikan oleh orang² jang hadlir, supaja nanti dikemudian hari tidak mendjadi kesukaran. Itulah maka sebabnja kedua fihaknja kalau penjerahan ini suka memilih orang jang achli berbitjara.

Setelah bérés perembukan barang² itu, lalu dipasrahkan kepada njonja rumah supaja disimpan.

Hal menjerahkan anak laki² serta pembawanja itu dalam bahasa Sunda dinamakan: *seserahan,* artinja memasrahkan atau menjerahkan mempelai laki².

Adapun jang dibawa oleh laki² lazimnja: wang sepuluh kali djumlah jang dibawa waktu melamar, pakaian perampuan, badju, kain selendang. Ditambah lagi dengan: kalung, gelang, tjintjin, giwang, pajung, d.l.s. kalau ada. Tentang banjaknja tanda ketetapan, bergantung kepada kekajaan orang tua laki² dan deradjat anak perampuan. Ada djuga jang membawa makanan, sirih serta kawannja, sirih ada jang dengan tangkaiannja dan ada jang telah disusun, pinang jang dengan bulirnja dan jang telah dikatjip, tembakau beberapa lémpéng, gambir bergandu-gandu, kapur berbungkus-bungkus, d.l.s.

Sirih dengan tangkaiannja, maksudnja untuk persediaan upatjara *ngeujeuk seureuh.*

Selain dari pada itu suka ada jang membawa perkakas dapur, seperti: dandang, dulang, kukusan, bakul, kipas, ajakan, njiru, piring, tjawan, d.l.s. péndéknja segala matjam keperluan rumah tangga jang perlu dibawa, maksudnja supaja nanti djika mempunjai rumah tangga sendiri, tidak sukar lagi mentjarinja.

Keésokan harinja sirih pengirim laki² itu dibagikan kepada tetangga², maksudnja memberi tahukan bahwa anak gadis itu telah ada jang punja.

Sekarang oléh karena anak laki² itu telah diserahkan, maka segala kesukaran diwaktu peralatan itu sudah mendjadi tanggungan orang tua perampuan. Siang malam disitu sanak keluarga dengan tetangga² jang dekat berkumpul, membuat rupa² keperluan pésta, menghias rumah dan kamar tidur, memasak kuwéh², menulis surat undangan d.l.s. apa sadja jang perlu untuk kenduri itu.

Gadis itu sedjak sa'at itu, ada djuga jang sepekan sebelumnja, sudah dipingit, tidak boléh keluar djauh. Tiap petang diboréhi dengan bedak jang dinamakan *lulur panganten,* maksudnja supaja diwaktu bersanding dua tampak tjahajanja berseri-seri. Pagi dan petang diberinja minum djamu mempelai, supaja séhat badannja. Malahan kadang² ada djuga jang dikurangi makannja, supaja badannja tampak mendjadi lampai.

Sehari sebelum hari pernikahan, mempelai perampuan itu dihias, alisnja ditjukur supaja bersih. Jang menghiasi itu ialah seorang orang jang achli dalam pekerdjaan itu, *tukang hias* namanja. Upah untuk tukang hias itu dinamakan *perwanten,* jang terdiri dari: beras kira² lima tjupak, gula kawung segandu, telur ajam sebutir, djuadah sebungkus dan wang kira² *f* 0,50 atau *f* 0,75. Ada djuga jang ditambah dengan rupa² rudjak manis, d.l.s.

Waktu itu djuga diadakan upatjara: *ngeujeuk seureuh,* kalau orang itu masih kukuh memegang adat istiadat nénék mojangnja, begini tjaranja :

Di ruang tengah dibentangkan sehelai kain sarung poléng atau kasang djinem, diatasnja terletak sebuah baki berisi sirih jang masih bergagang dan jang telah disusun, kapur beberapa bungkus, gambir beberapa gandu, tembakau beberapa lémpéng, pinang beberapa butir dan jang telah dikatjip. Biasanja semua itu jang dibawa oléh laki² diwaktu seserahan.

Disampingnja ada sebuah pelita jang tudjuh sumbunja, memakai

minjak njiur. Walaupun siang hari pelita itu mesti dipasang. Selain dari pada itu, ada djuga bidjana (bokor, Sd.) jang berisi beras ditjampur dengan kunir jang telah diiris-iris dan wang logam ketjil. Masih ada lagi, jaitu: telur ajam sebutir masih mentah, rampai, segar dari pohon enau, elékan jaitu perkakas menenun tempat menjimpan kantéh. Didekatnja ada sebuah kendi berisi air mentah, sebuah batu pipisan, lumpang dengan alunja, air dalam bidjana jang berisi tudjuh bunga²an berwarna dan wang rétjéh, pakaian mempelai laki-istri jang akan dipakai nikah, benang, perkakas tenun selengkapnja d.l.s. tergantung kepada kebidjaksanaan orang jang memimpin upatjara itu.

Barang² itu diletakkan dihadapan seorang nénék² achli adat.

Pemudi² apalagi jang belum bersuami, tidak boléh turut tjampur bekerdja, hanja diperboléhkan melihat sadja.

Sebelum dimulai pekerdjaan itu, mula² dibakar dahulu kemenjan oléh seorang tua laki² jang sudah biasa atau Pak Lebai kalau ada, dibatjanja do'a selamat hingga achirnja, kemudian baharulah orang² tua perampuan itu sekaliannja mengambil sirih jang masih bergagang itu, seorang dua gagang. Daun gagang itu dirangkapkan dengan daun gagang jang satu lagi, perutnja dengan perutnja lagi, terus dilipat pinggirnja, diberinja bertali dengan rumbai, disimpulkannja dua atau tiga kali. Sirih jang telah diikat itu *lungkun* namanja.

Kalau daun² itu sudah dirangkapkan semua, diambilnja gagang² jang lain. Begitu selandjutnja hingga habis semuanja.

Setelah bérés membuat lungkun, sekarang barang² jang ada disitu semuanja ditumpukkan: sirih, kapur, gambir, pinang, tembakau, beras, telur, elékan, d.l.s. Ditutup dengan tutup baki, kalau tutupnja ketjil diganti dengan kain supaja djangan terlihat.

Sesudahnja, kedua mempelai itu dengan berpakaian sederhana sadja disuruh duduk berhadapan, menghadapi tumpukan itu. Dukun atau tukang hias itu, mengambil sebuah alu, didjampinja dahulu, lalu ditumbukkan keempat pendjuru tumpukan itu. Kedua mempelai itu disuruhnja memasukkan tangannja kedalam tumpukan itu, untuk mengambil salah sebuah barang dari dalamnja itu, tetapi tidak boléh memilih, mesti satu kali djadi sadja. Ada jang mendapat beras, pinang atau lainnja.

Orang² jang menonton semuanja tertawa-tawa pada waktu itu, sambil melihat apa jang diambil oléh kedua anak itu. Barang² jang terambil itu, menurut kata orang tua² mendjadi tanda, bahwa nanti kedua orang itu, kalau sudah berumah-tangga harus berusaha, mentjari nafkahnja dalam barang² jang terambil itu. Sebagai tanda *ngeu-*

jeuk-seureuh itu telah selesai, biasanja orang memasang senapan atau mertjon.

Ditempat lain tjaranja ngeujeuk seureuh, sebagai berikut :

Barang² itu ditumpukkan seperti tadi, setelah orang² tua berkumpul, maka Ma' Dukun itu, berpidato idjab kabul, bahwa ia telah diwakilkan oléh orang tua mempelai untuk ngeujeuk seureuh, muga² sesudahnja menikah meréka ada dalam rachmat Allah, pandjang usianja, dekat ridjkinja serta djauh dari bahla bentjana, d.l.s.

Lalu Pak Lebai memasang parupujan (tempat membakar kemenjan), parupujan itu dikelilingkan kepada hadlirin, maksudnja supaja tiap orang membakar kemenjan seorang sedikit, maka dibatjanja do'a.

Setamatnja mendo'a, mempelai itu keduanja disuruh menghadapi tumpukan barang² itu, djadi tidak membuat lungkun dahulu. Mempelai itu diberinja sehelai benang, mempelai laki² memegang udjung sebelah sini, mempelai perampuan memegang udjung jang satu lagi, lalu keduanja tarik-menarik hingga benang itu putus.

Sesudah itu Mak Dukun mengambil alu, didjampinja udjungnja, lalu ditumbukkan kepada lumpangnja, dua-tiga kali, terus diberikan kepada hadlirin jang lain, begitu pula kepada mempelai laki-istri, supaja menumbukkan alu itu.

Sekarang mempelai itu disuruh lagi berhadap-hadapan, dimuka meréka diletakkan sebuah bidjana (bokor) berisi air dan bunga tudjuh warna, wang rétjéh, benglé jang sudah diiris, kunir telah diiris-iris, djering, handjuang, daun kemuning, daun djawér kotok dan tékték dua buah.

Adapun banjaknja wang rétjéh itu, ada jang menurut *naktu* hari lahir mempelai perampuan, ada jang djumlah huruf nama kedua mempelai itu, jang dinamakan dalam bahasa Sunda *repok*. Ada djuga jang menurut djumlah naktu hari kawin. Semuanja itu bergantung kepada kebidjakan jang memimpin sadja, sebab biarpun tjaranja béda maksudnja sama, jaitu untuk kebahagiaan keduanja, dalam bersuami isteri.

Wang ketjil itu ada djuga jang ditambah dengan wang pérak atau ringgit oléh orang tua mempelai laki², kalau ia punja. Sekarang kedua mempelai itu disuruh mengambil wang dari bidjana itu sebanjak-banjaknja, tetapi harus satu kali djadi.

Ini maksudnja iaitu untuk mengetahui siapa jang akan membawa untung kelak, sebab menurut kepertjajaan jang mendapat perak, itulah jang akan mendjadi pembawa nasib jang baik.

Wang jang diperoléh kedua mempelai dari rebutan dalam bidjana itu disatukan, lalu disimpan dalam *kandjut-kundang* [1]), dipakai buat zimat anak meréka kelak nanti. Selama-lamanja tidak boléh diambil.

Adapun sisanja jang ada dalam bidjana itu disidkahkan kepada Ma' Dukun.

Setelah selesai semua orang pun bubar, ketjuali perampuan², meréka tinggal disitu membagikan sirih, disidkahkan djuga. Sirih itu dibungkus kemudian diberikan kepada tetangga². Sirih jang masih bergagang dan apa² sisa jang dibagikan itu dengan rempah²nja suka dibuang keperapatan atau disidkahkan kepada Naib waktu pernikahan.

Barang² jang lain seperti: beras jang bertjampur kunir iris dan wang rétjéh, telur ajam, kendi berisi air mentah, elékan, segar, pelita, batu pipisan, d.l.s. mana sadja jang masih perlu, disimpan dahulu, untuk keperluan upatjara lagi nanti sesudah perkawinan.

Djadi dalam upatjara ini, sirih itu tidak dibuat lungkun, melainkan diganti dengan seutas benang jang dipegang oléh kedua mempelai itu pada udjungnja.

Apakah sebabnja maksud orang tua² dahulu mengadakan upatjara *ngeujeuk seureuh* sebelum perkawinan itu?

Sesungguhnja upatjara ngeujeuk itu lambang naséhat bagi anak laki² dan perampuan jang akan djadi suami isteri itu.

Kata *ngeujeuk* itu artinja berpegang bersendi, maksudnja memberi tanda, bahwa kalau kedua orang itu telah berumah tangga kelak, harus pegang-berpegang antara laki² dan perampuan, menundjukkan bahwa laki² bergantung kepada perampuan dan sebaliknja perampuan bergantung kepada laki². Djadi artinja meréka djanganlah hidup bertikaian, melainkan harus seia-sekata dengan tertib dan damai, hingga mentjapai usia jang tinggi. Karena itulah maka harus diadakan sirih jang masih bergagang, untuk mendjadi bukti bahwa kita harus hidup bersama-sama, sebagai hidupnja pohon sirih jang selamanja merambat berègang kepada pohon jang lain.

Sebabnja orang tua² mengambil sirih sebagai tamsil, ialah karena kata *seureuh* dalam bahasa Sunda, banjak benar artinja, umpamanja :

Sirih itu ialah pegangan kaum ibu, keperluan sehari-hari, djangankan dirumah, dalam perdjalanan sekalipun mesti sadja dibawa-

---

[1]) Kantong tempat obat-obatan (rempah-rempah, ratjikan) anak ketjil.
A. Prawirasuganda.

nja. Orang tua² dulu mengatakan: „Biarlah tidak makan satu hari, asal makan sirih sadja."

Dalam bulan Ramadlan, perampuan² suka berkata: „Sesungguhnjalah makan sirih jang saja inginkan sekali, makan nasi tidak."

Dengan adanja kedjadian² itu mendjadi tanda bahwa sirih itu lebih dipentingkan orang, sehingga melebihi deradjatnja makanan² jang lain. Karena itulah maka sirih oléh orang tua² dibuat lambang jang maksudnja bahwa ketjintaan dan bélanja perampuan itu terhadap laki² itu hendaklah seperti kepada sirih, dipentingkan sekali, dibuat perhatian se-penuh²nja, supaja sang suami suka kepadanja.

Dalam bahasa Sunda ada perkataan *beubeureuh,* sebagaimana jang sudah diterangkan diatas, artinja tundangan perampuan jang belum dikawin. Dan perkataan *geureuha,* jaitu perampuan jang sudah dikawin. Kedua perkataan inipun, asalnja sindir kata *seureuh* (sirih), diambil dari suara „reuh", kemudian ditambah dengan awalan dan achiran, hingga mendjadi : *beubeureuh* dan *geureuha.*

Perkataan seureuh itu ditafsirkan lagi, maka djadilah sindir dari perkataan: *reureuh* (mengaso, beristirahat atau berhenti), maksudnja berhentinja nafsu. Perampuan atau laki² jang belum menikah, belum mempunjai beubeureuh, suka banjak atau besar hawa nafsunja, akan tetapi setelah kawin iaitu setelah mendjadi *geureuha,* napsu itu berhenti, dalam bahasa Sunda: reureuh, baik laki² maupun perampuan.

Setelah perampuan itu mendjadi geureuha (istri), seringkali ia menegur suaminja, apabila ada kesalahannja. Menegur dalam bahasa Sunda: *ngageunggeureuhkeun,* artinja melarang tidak boléh begini atau begitu. Laki² itu biarpun salah, biasanja suka tidak menerima, maka ia menamakan isterinja: tukang *ngageunggeureuhkeun,* artinja tukang melarang. Perkataan inipun asalnja dari kata *seureuh,* diambil suara: *reuh*-nja.

Demikianlah keterangan sebagian Pudjangga Sunda, tentang maksud memakai sirih sebagai sjarat adat diwaktu perkawinan.

Sekarang perihal memakainja sirih itu.

Sebabnja sirih itu digulungkan pinggirnja, mengandung arti mengenalkan, seperti adat kebiasaan anak² Sunda, kalau mau damai lagi sesudah bermusuh-musuhan suka mengaitkan kelingkingnja. Dalam ngeujeuk seureuh djuga, sirih itu digulungkan maksudnja iaitu karena mempelai dahulu belum kenal-mengenal, se-olah² masih bermusuh-musuhan, maka sekarang disuruh berkait-kaitan kelingkingnja, memakai lambang sirih jang digulungkan.

Talinja harus memakai rumbai kain baru ditenun, itu djuga me-

ngandung arti, iaitu satu sjarat kepada mertua dan suami, menundjukkan bahwa mempelai perampuan itu seorang orang jang tjerdik pandai menenun, buktinja iaitu kain sarung poléng jang dibéntangkan, dipakai alas buat sirih.

Apakah sebab kepandaian perampuan itu dahulu dibuktikan dengan tenunan? Tidak dengan masakan, sulaman, bordélan, d.l.s. sebagai sekarang?

Sebabnja ialah karena zaman dahulu jang dipentingkan itu hal menenun, dipakai perlombaan mana jang terbaik. Semua anak gadis, apabila telah akil-balig dengan segera disuruh mempeladjari kepandaian menenun itu, membuat kain² jang indah² untuk persediaan nanti dihari kawin. Gadis jang pandai menenun mendjadi pudjian dan dibanggakan sekali oléh orang² tua, sehingga timbul peribahasa: *Awewe nu seungkeur ngeujeuk, rambuna oge nepi ka djadi samping,* artinja: perampuan jang bidjaksana, dari rumbai² pun dapat membuat kain.

Rambu atau rumbai itu, ialah bekas pandak². Biasanja orang menenun memakai kanténh dari entélan (gulungan jang pandjang² jang masih baru). Akan tetapi orang jang bidjaksana dari rambu-pun dapat membuatnja. Karena itulah maka kain poléng dan rambu itu harus diadakan diwaktu upatjara ngeujeuk seureuh, dibuat sebagai lambang kepandaian anak gadis itu.

Dalam ngeujeuk seureuh jang tidak memakai lungkun, diganti dengan bertarik-tarikan benang hingga putus. Ini ibarat berkait-kaitan kelingkingnja itu. Selain dari itu mendjadi lambang, dua harapan semoga kedua suami isteri itu djanganlah bertjerai putus diwaktu masih muda, karena diganti dengan memutuskan benang.

Menumbuk lumpang, lumpang itu tempat menumbuk, membersihkan beras, sehingga bersih dan putih, djadi maksudnja sesudah dihubungkan itu, hendaklah berhati sutji bersih, tidak menaruh dendam chasumat.

Berebutan wang dalam air bunga tudjuh warna, wang artinja benda atau barang jang berharga didunia.

Air artinja dingin atau damai.

Bunga tudjuh warna artinja, tingkah laku kita jang asalnja ditimbulkan dari ma'ani jang tudjuh, iaitu: perasaan, penglihatan, pendengaran, d.l.s. harus harum sebagai bunga.

Maksudnja, dalam mengedjar keduniaan itu suami isteri harus berlaku tertib dan damai, disertai dengan sopan santun, jang disukai

orang, sehingga mendjadikan harum namanja. Selainnja itu, kedua laki-bini itu harus djudjur, teguh hati dalam mentjapai tjita²nja. Hal ini dilambangkan lagi dengan dua tékték, iaitu sirih jang dilipat-lipat jang ditaruh dalam air itu.

Tékték maksudnja *diantekkeun* dalam bahasa Sunda, artinja sedapat mungkin semoga idamannja dapat dilaksanakan.

Setelah maksud kita tertjapai, maka kita harus mengulurkan tangan kita untuk menolong orang jang menderita kesusahan. Hal ini dilambangkan lagi dengan daun *djawer kotok*, jaitu sematjam tumbuh²an jang biasa dipakai untuk obat²an.

Kemudian ditambah lagi dengan daun *handjuang*, sematjam tumbuh²an jang lazim ditanam dipekuburan, artinja isjarat kepada kita, bahwa kita kelak akan ditanam ditempat handjuang, iaitu kita akan bertemu dengan adjal.

Masih banjak lagi barang² jang lain jang dipakai isjarat adat, semuanja itu tidak lain dan tidak bukan, maksudnja iaitu supaja suami isteri hidup dalam rumah tangga dengan damai, mendjauhi segala pertengkaran jang tidak baik.

Sekianlah keterangan jang berhubung dengan barang² jang dipakai oléh adat istiadat Sunda, semuanja mengandung lambang, tidak satu jang tidak mengandung naséhat. Djadi semuanja upatjara itu hanja se-olah² naséhat sadja bagi kedua mempelai itu.

Di zaman sekarang adat istiadat itu banjak jang tidak dipakai lagi, se-olah² hanjut dalam gelora zaman asing, ketjuali di-dusun².

Disitupun jang masih memeluk adat itu hanja orang² hartawan dan jang mengerti sadja, karena orang jang tidak mampu tidak kuat untuk mengeluarkan ongkos pembeli keperluan segala itu atau tidak mengindahkan.

Sekarang sampailah sa'at untuk menikah itu.

Kedua mempelai itu mengenakan pakaian jang sederhana, belum memakai pakaian untuk beriring-iringan. Sesudah itu ada jang pergi ke mesdjid, ada djuga jang mengundang Penghulu, bagaimana kemampuan orang tuanja sadja.

Setelah berkumpul kedua mempelai itu, jang mendjadi wali, Penghulu dan dua orang jang mendjadi saksi. Kemudian Penghulu membatjakan idjab-kabulnja, sebagai-mana mestinja. Sesudahnja semua orang bubar.

Dalam perkawinan itu harus memakai *maskawin* (mahar), artinja pembeli kesukaan perampuan.

Djaman dahulu banjaknja maskawin itu, dua réal sesuku. Se-

karang oléh karena orang tak mengerti, diganti dengan wang *f* 5,— ini djumlah jang paling rendah. Paling banjak ada jang sampai *f* 250,—. Hal itu bergantung kepada adanja sadja, ada djuga jang menurutkan keturunan. Sebab wang mahar itu biasanja turun-temurun, sehingga ada perkataan: Keturunan si Anu wang maskawinnja *f* 100,— umpamanja.

Walaupun maskawin itu *f* 5,— atau lebih besar, tetapi dalam praktéknja djarang jang dibajar kontan, biasanja, diutang sadja. Karena itu setiap orang jang hendak kawin tidak memikir pandjang tentang mahar itu. Katanja walaupun maskawinnja berapa djuga banjaknja tidak mengapa, sebab pertama tidak dibajar kontan, kedua meskipun harus dibajar, membajarnjapun tidak ditentukan. Malahan ada djuga orang mengatakan: „Dibajar dengan idangan (berekat Sd.) atau diantar ke tepian djuga sudah lunas." Karena itu djarang sekali ada orang jang menagih maskawin, tambahan pula kata orang: „Perampuan itu pamali (pantang) menagih atau makan wang maskawin, suka mendjadi sial, dan gojang tihang aras."

Oléh karena hal maskawin itu oléh adat Sunda tidak dipentingkan, lagi pula karena ada bahasa pamali atau larangan, maka djarang sekali ada seorang laki-laki jang membajarnja, begitu pula perampuan jang menagih.

Ada lagi utjapan orang-orang untuk memperolok-olokkan jang hendak menagih maskawin itu, katanja: „Saja bukan keturunan orang jang suka menagih maskawin, sebab suka sial selama hidup."

Djadi buat orang-orang Sunda soal maskawin itu tidak didjadikan soal jang besar. hanja tergantung kepada laki-laki sadja. Akan tetapi tiap-tiap orang, laki-laki sopan tentu merasa berat djikalau maskawinnja itu belum dilunasi, sebab kata orang tua, barang siapa tidak menunaikan maskawinnja, akan mendapat kesukaran dalam sakaratil-maut. Karena itu maka apabila ada orang jang mendapat susah pajah waktu hendak mengembuskan nafasnja, orang-orang suka berkata: „Djangan-djangan dia belum membajar maskawin." Oléh sebab itu kalau si suami hendak meninggal dunia, perampuan itu suka berkata: „Perihal maskawin djanganlah mendjadikan berat, dengan ridla saja sedekahkan." Kalau perempuan jang hendak meninggal katanja: „Perkara maskawin itu djanganlah memberatkan, saja minta ridlanja sadja."

Pada zaman sekarang ini, djikalau ada pertjeraian disebabkan ada perkara-perkara jang buruk, fihak perampuan suka mendakwa,

minta pertimbangan Pengadilan, menagih tamblik, maskawin dan belandja selama dalam idah. Ada jang berhasil ada pula jang tidak, tergantung kepada ketjerdikan pokrol sadja.

Sesungguhnja hal maskawin itu, menurut kata orang tua-tua jang achli adat dan achli pudjangga, bukan sebagai pembeli suka atau tanda tjinta sadja, tetapi sesungguhnja dulu-dulunja hanja lambang sadja. *Mas,* ialah sebuah logam jang mérah warnanja dan berharga lebih dari pada benda jang lain. *Kawin,* berarti kawan atawa teman jang setia. Djadi mengandung arti kata si laki : „Djika saja hingga tidak djadi berkawin dengan kamu, biarlah aku terlihat mérah seperti emas", artinja keluar darah atau mati. Atau: „Aku beristerikan kamu, sanggup hingga mengeluarkan darah sekalipun, untuk mendjaga keselamatan kamu." Maka oléh karena itulah dalam bahasa Kawi, *mati* itu dikatakan „ngemasi" (nga-emas-i). Dari itulah sebabnja ada perkataan orang tua-tua ditanah Sunda: „Maskawin itu meskipun dibajar dengan diantar ketepian sudah punah", maksudnja djika betul-betul si laki tjintanja sebagai djandjinja berani mengeluarkan darah, sekarang ditjobanja disuruh mengantar ketepian.

Demikianlah tentang hal maskawin itu.

Kedua mempelai itu sepulangnja dari mesdjid, didepan pintu *disawer* oleh *tukang sawer* jang sudah achlinja, jakni disiram dengan beras bertjampur wang rétjéh dengan kunir jang sudah diiris, sambil bernjanji. Waktu disawér, kedua mempelai itu dipajungi, biarpun hari tidak panas.

Njawér itu memanglah adat Sunda asli, sedjak zaman dahulu, maksudnja menggembirakan kedua mempelai itu dan memberi naséhat. Isi sja'ir jang dinjanjikan itu sungguh bagus sekali, serta patut diambil teladan, ditiru oléh kedua mempelai jang hendak berumahtangga, supaja dapat hidup dengan damai sentausa.

Berhubung dengan maksud itu, iaitu untuk menaséhati kedua pemuda itu, maka barang jang dipakainja itu djuga sudah ditentukan, iaitu: beras, wang rétjéh dan kunir. Ini semuanja mendjadi kias dan lambang.

Beras, artinja jang melantarankan hidup.

Wang, artinja dunia-berana atau barang jang berharga.

Kunir, iaitu jang dikatakan oleh orang Sunda „koneng temen", maksudnja kias dari djudjur, dalam bahasa Sunda „temen wekel". Maksudnja dalam mentjari ridjki itu harus dengan djudjur dan sabar supaja kita dapat berdjumpa dengan kebahagiaan.

Adapun *dipajungi,* maksudnja : biarpun bagaimana djuga kita

harus bersedia pajung, untuk mendjaga diri, harus senantiasa berhati-hati, berdjaga-djaga.

Adapun sadjak jang dipakai njawér itu ada sematjam sja'ir, jang terdiri dari empat-empat baris, seperti sawér dahulu, ada pula jang memakai sekar matjapat, jakni : dangdanggula, kinanti, sinom, d.l.s. [1])

Setelah upatjara njawér itu selesai, dimuka pintu atau tangga, maka oléh pemimpin upatjara itu, mempelai perampuan diberi tudjuh batang segar (harupat) untuk dipegang, dan mempelai laki-laki disuruh memegang pelita jang tudjuh sumbunja. Pada orang-orang bangsawan pelita itu diganti dengan lilin. Keduanja berhadap-hadapan, kemudian harupat itu dibakar hingga habis mendjadi abu.

Sesudah itu mempelai perampuan diberi sebuah gendi berisi air mentah, mempelai laki-laki disuruh mengindjak telur dan elékan, jang telah disediakan diatas batu pipisan, pada tangga rumah.

Telur dan elékan itu harus dipetjah dengan sekali mengindjak.

Sesudahnja mengindjak telur dan elékan itu kaki mempelai laki-laki disiram dengan air dari gendi itu oléh mempelai perempuan, dan sesudahnja gendi itu dibantingkan. Kemudian dengan berbimbingan tangan meréka masuk kedalam rumah. Di pintu itu telah disediakan *pakara,* iaitu perkakas menenun selengkapnja. Pakara itu harus dilangkahi meréka. Biarpun hal itu satu *larangan besar,* tetapi waktu itu diwadjibkan melangkahinja. Setelah masuk keserambi muka, maka masuklah mempelai perampuan itu kedalam, sedang mempelai laki-laki tinggal sadja disitu, pintunja ditutup.

Disitu seharusnja mempelai laki-laki mengetuk pintu, tetapi oleh karena biasanja mempelai itu suka merasa malu, maka diwakili oléh jang lain, jang telah biasa berbuat itu, begitu pula mempelai perampuan ada wakilnja.

Kalau tak ada perampuan jang tjakap, untuk mewakili mempelai perampuan, biasanja ditjari seorang orang laki-laki jang suaranja seperti perampuan, supaja nanti sedap didengar telinga waktu bersual djawab.

Upatjara itu dinamakan *buka-pintu.*

Perkataan buka pintu itu bukan bahasa Sunda, melainkan bahasa Indonesia, karena itu disebagian Priangan Selatan banjak orang berpendapatan bahwa buka pintu itu harus didjalankan dengan bahasa Indonesia. Akan tetapi disebagian tempat lagi sudah biasa dalam bahasa Sunda sadja, malahan ditempat jang kuna sekali seperti di-

---

[1]) **Lihat lampiran I dan II.**

kampung Gunung Segara, daérah Gundawang, Bantarsari (Kabupaten Tegal) jang penduduknja masih sederhana sekali seperti orang Baduj, buka pintu dengan bahasa Sunda sadja, lutju dan model dari orang Sunda biasa, kira-kira begini :

Kata mempelai laki-laki dari luar : „Ma'af saja menumpang sebentar untuk berhenti."
Kata perampuan dari dalam : „Perlu apa menghentikan orang?"
Laki-laki : „Saja ingin tahu siapa jang punja rumah."
Perampuan: „Bukan ténggék." (siput, binatang jang selalu membawa rumah).
Laki-laki : „Saja ingin menanjakan jang punja *bumi.*" (bumi, bahasa halusnja dari rumah, Sd.).
Perampuan : „Bukan tjatjing." (sebab tjatjing jang selalu ada dalam bumi (tanah) djadi bumi itu berarti dua, rumah dan tanah).
Laki-laki : „Saja ingin menanjakan jang punja debu," (debu mengandung arti pawon atau dapur).
Perampuan: „Bukan bubuk." (sebab debu itu terdjadi oléh karena binatang bubuk).
Laki-laki : „Saja ingin menanjakan jang punja istana."
Perampuan : „Inilah, silakan duduk."

Setelah didjawab begitu, maka pintu-pun dibuka, mempelai laki-laki masuk kedalam.

Begitulah tjaranja upatjara buka pintu pada tempat jang masih kuna sekali ditempat jang tersebut diatas itu.

Adapun ditanah Priangan biasanja dengan njanjian seorang sesadjak. Mula-mula laki-laki dari luar, kemudian didjawab oléh perampuan dengan njanjian sesadjak pula hingga tamat.

Sja'irnja bermatjam-matjam isinja, tergantung kepada kepandaian pengarangnja masing-masing. [1])

Sesudah soal-djawab bernjanji, laki-laki mengetuk lagi pintunja dan terus membatja kalimah sjahadat, sebuah kalimat, dan jang sekalimat lagi dibatjanja oléh perampuan. Habis itu pintunja dibuka. Kedua mempelai didudukkan dimuka *padjangan,* iaitu tempat tidur pengantin jang sudah dihias, berhadapan menghadapi hidangan segala masakan kuwéh.

Kemudian meréka menghadapi panggang ajam sebuah, disuruhnja kedua pengantin itu tarik-menarik panggang itu sehingga belah

---

[1]) Lihat lampiran III.

mendjadi dua. Kata orang tua-tua, tjara itu untuk mendjadi tanda, bahwa barang siapa jang besar bahagiannja dari belahan panggang ajam itu, dialah jang besar menarik ridjkinja.

Setelah selesai tarik-menarik panggang itu, lalu makan bersama-sama, tetapi harus suap-menjuapi, tjara itu dikatakan oléh orang Sunda : *huap-lingkung.*

Adapun tjaranja huap-lingkung itu demikian : Kedua mempelai itu duduk berdérét, perampuan ada disebelah kiri, lalu ia mengambil nasi sedjumput disuapkan kepada laki-lakinja, tetapi tangannja harus melampaui kuduk mempelai laki-laki, djadi datangnja suapan itu dari sebelah kanan. Sesudah sesuap, lalu pengantin laki-laki mendjumput nasi dengan tangan kiri, disuapkannja kepada perampuannja, djalannja seperti tadi, harus melalui kuduk, djadi suapan itu datangnja dari sebelah kiri. Begitulah seterusnja suap-menjuapi sehingga masing-masing dapat 2—3 suap.

Sesudah selesai upatjara itu, kemudian hadjat walimah, iaitu kenduri menjelamatkan nikah. Sebelumnja mendo'a biasanja diadakan pidato dahulu, baik dengan bitjara maupun dengan njanjian, jang maksudnja pidato itu mengaturkan terima kasih atas kedatangannja hadlirin, dan ditjeriterakan djuga kegembiraannja maksud kenduri itu, demikian pula memberi naséhat kepada mempelai agar supaja meréka hidup rukun tjinta-mentjintai, tolong-menolong, pahit dan getirnja, sama-sama dirasakannja. [1])

Tamat orang berpidato, lalu Lebai membatja do'a, hadlirin semua mengutjap „amin", sesudah itu baru bubaran.

Demikianlah upatjara perkawinan ditanah Priangan atau ditanah Pasundan itu.

Sekarang marilah kita menerangkan apakah arti sjarat-sjarat dalam upatjara itu ?

Menurut keterangan sebagian Pudjangga Sunda, selain dari pada anggapan orang dusun, sjarat itu untuk keselamatan, sesungguhnja jang terutama ialah hanja lambang sadja, naséhat bagi kedua mempelai itu, misalnja seperti :

Membakar segar enau tudjuh batang, segar itu barang jang keras tapi rapuh mudah patah, maksudnja memberi siloka kepada pengantin kalau-kalau ada diantara meréka jang mempunjai tabi'at: *getas harupateun,* artinja lekas marah seperti keadaan sifat segar, tabi'at jang sematjam itu, semendjak itulah harus dibuang, maka dari itulah dibuatnja lambang membakar segar tadi.

---

[1]) Lihat lampiran IV.

Apakah sebabnja segar itu harus 7 batang, tidak 2 atau 4 atau berapa sadja ?

Adapun sebabnja, menurut keterangan para Pudjangga, ialah oléh karena sekalian pekerdjaan manusia itu timbulnja dari ma'ani jang tudjuh, jakni : hidup, kekuasaan, kemauan, ilmu, pendengaran, penglihatan dan perkataan. Inilah maka segar itu harus tudjuh batang jang diadakan.

Pelita bersumbu tudjuh helai, hal ini memberi lambang kepada pengantin, bahwa kalau-kalau diantara meréka itu hidupnja kena gelap disebabkan dari ma'ani jang tudjuh tadi, maka oléh karena itu meréka harus naséhat-menaséhati, sampai mengerti jang mana mendjadi damai buahnja.

Memetjahkan telur dan elékan, serta kemudian disiram dengan air dari gendi. Telur itu asalnja ajam, djadi mengandung arti itikad, ialah bibit atau bidji pekerdjaan jang akan didjalankan oléh segala manusia.

Pada waktu memetjahkan telur itu, biasanja, bersama-sama dengan memetjahkan elékan. Adapun elékan itu, lambang dari kosong, artinja manusia jang tidak mempunjai fikiran jang teguh. Biasanja manusia jang mempunjai sifat jang sedemikian itu, mudah kena itikad buruk.

Djadi maksudnja memetjahkan telur dan elékan tadi itu, kalau-kalau diantara meréka ada jang mempunjai itikad buruk, disebabkan kebodohannja, lebih² djika itikad tadi hingga didjalankannja, artinja dipetjahkan, hal itu salah seorang dari pada meréka harus disiram, didinginkan, artinja dinaséhati.

Lain dari pada itu, telur itu mendjadi tamsil kepada perampuan jang maksudnja :

Ridlalah saja dirusak mustika, asal djangan diabaikan, artinja sepandjang didjadikan isteri dihargai.

Adapun elékan, mendjadi lambang kepada keradjinan anak perampuan, sebab elékan itu perkakas menenun, tempat menggulung kantih untuk persediaan mihané atau pakan, kalau kantih itu sudah dipergunakan tentu elékan itu kosong, oléh karena kosong, biasanja ditaruhnja sembarangan, sehingga kadang-kadang dibuat main-main anak-anak dan ketinggalan dihalaman, sehingga banjak jang hantjur terindjak.

Djadi hantjurnja elékan itu, berarti berhentinja orang jang sudah menenun, hal itu sehingga didjadikan lambang kepada keradjinan-

nja pengantin perampuan dalam bertenun, hal mana mendjadi kepudjian bagi orang dusun dimasa dahulu.

Lain dari pada itu mendjadi tanda lagi, djika kedjadian pengantin laki-laki itu mengindjaknja elékan tidak petjah sekali mengindjak, djadi tandalah si pengantin perampuan itu tak pandai menenun.

Adapun *pipisan dan halunja,* sebabnja disediakan dipergunakan untuk tempat mengindjak telur dan elékan, karena sebagaimana tadi sudah dikatakan, bahwa memetjahkan elékan dan telur itu mendjadi lambang kepada kedua pengantin itu, djika sekiranja ada jang beritikad buruk disebabkan oléh kebodohannja, harus disiram dengan air, iaitu dinaséhati, adapun naséhat itu, tentu sekali harus dengan lemah lembut, tak boléh dengan kasar, harus dengan halus, sebagai obat jang digiling diatas batu pipisan hingga lumat. Bahkan selandjutnja kata orang tua-tua, batu pipisan itu harus mendjadi barang kekajaan perampuan dan laki-laki jang berumah-tangga, bukan sadja untuk perkakas menggiling obat sewaktu-waktu, tetapi selalu harus didjadikan gambar, bahwa selama bersuami-isteri, tutur-kata itu hendaklah selalu dengan lemah-lembut.

Sekarang artinja *melangkahi perkakas menenun.* Menurut adat orang tua-tua dahulu, anak-anak dilarang keras, baik laki-laki maupun perampuan, tidak boléh melangkahi perkakas menenun. Oléh karena itu orang-orang tua, djika sudah selesai menenun, semua perkakas itu disimpan baik-baik, takut kalau-kalau terlangkahi oléh anaknja sebab djika kedjadian seorang melangkahinja, tentu mendjadi kesusahan kepada semuanja, sebab melanggar pantangan (kapamalian, Sd.).

Adapun akibatnja djika ada seseorang jang melangkahi itu, djika anak gadis, mendjadikan hilang mustikanja atau datang bulan didepan mertua atau djuga tak pandai menenun.

Djika anak laki-laki jang melangkahinja, mendjadikan lemah zakarnja (peluh, Sd.).

Djika dipakai menenun, selalu putus-putus pinggiran kain jang sedang ditenun.

Djadi banjak sekali 'akibatnja jang buruk, oléh karena itu didjaga benar-benar djangan sampai ada jang melangkahinja.

Tetapi pada waktu nikah, larangan itu disuruh dilanggar, kedua pengantin itu harus melangkahinja.

Hal ini sesungguhnja hanja lambang sadja naséhat kepada anak perampuan, bahwa ia sebagai perampuan kelak harus menurut kepada suami, meskipun sedang ada halangan, kalau sang suami menjuruh-

nja, harus dengan lekas diturutnja dan dikerdjakan, andai kata : djangankan disuruh kepada kebenaran, meski kepada keburukan sekalipun hingga membahajakan, kalau disuruh oléh suami bersama-sama haruslah diturut. Begitulah pengantin melangkahi perkakas menenun itu maksudnja.

Adapun upatjara *buka pintu,* kata orang tua-tua dahulu lambang kepada kedua pengantin itu apabila meréka sudah tetap berumah tangga harus bersama-sama rasa-merasakan, sebab pada upatjara buka pintu itu, dasarnja sesungguhnja soal-djawab kalimah sjahadat. Soal-djawab dengan njanjian hanjalah untuk penambah keramaian sadja sesungguhnja, tetapi umumnja jang nomor dualah jang dipentingkan, sedang jang nomor satu dibuat sunat, ini tidak lain oléh karena makin hari makin banjak orang jang tidak mengetahui tjara-tjara adat nénék-mojangnja.

Adapun kalimah sjahadat itu mula-mula dibatja oléh pengantin laki-laki, bunjinja demikian: „Asjhadu an laa ilaha illa'llah", artinja : Tak ada jang wadjib disembah melainkan Allah.

Djawab pengantin perampuan: „Wa asjhadu anna Muhammadar-rasulu'llah," artinja: Saja mengaku sesungguhnja Nabi Muhammad itu utusan Allah.

Kalimat ini mendjadi misal : Allah itu jang berkuasa, tempat berlindung, djadi mengandung maksud bahwa suami itu jang berkuasa, mendjadi djungdjungan dan pelindung perampuan.

Djawab pengantin perampuan : Saja mengaku sesungguhnja Muhammad itu utusan Allah. Disini mengandung arti begini : Meskipun kakanda laki-laki, jang berkuasa, tempat bernaung perampuan (isteri), tetapi harus mengetahui perasaan jang mendjadi isteri. Djadi kebulatannja, dalam sepandjang bersuami-isteri itu, harus sama-sama rasa-merasakan, djangan mentjari kesenangan sendiri-sendiri.

Tarik-menarik panggang ajam, ini menjatakan, bahwa mentjari ridjki itu harus berdua bersama-sama, perampuan djuga bekerdja menarik ridjki, guna untuk menghadap jang mendjadi suami.

Huap-lingkung, iaitu suap-menjuapi, ini mendjadi isjarat atau tanda kerinduan dan kerapihan kelihatan oléh orang tua-tua semua. Lain dari pada itu mendjadi tanda, bahwa selama hidup akan tjinta-mentjintai, sepahit-semanis, akan terang-terangan, tak ada sesuatu jang digelapkan, meskipun suap itu asalnja dari tempat gelap, iaitu dari belakang (dari atas kuduk), akan tetapi oléh karena sekarang sudah mendjadi suami-isteri, datangnja kelihatan dengan njata dan

terang serta terasa pula. Dan mengandung arti lambang, oléh karena sudah bersuami-isteri, sedjak itulah tidak akan disuapi lagi oléh ibunja, berarti diurus oléh orang tua, djadi sedapat mungkin énak tidak énak harus dikerdjakan berdua rasa-merasakan, orang tua sedjak itu hanja tinggal memandangnja sadja. Lain dari pada itu nasi itu hanja sepiring dimakan berdua, hal ini mengandung misil djuga : alas nasi itu hanja persediaan untuk suami dimakan berdua, djadi mestika isteri itu hanja suamilah jang berhak.

Begitulah keterangan tentang arti upatjara pada waktu menikah.

Setelah hadjat walimah, kebiasaannja sirih jang dapat *ngeujeuk* itu, kalau tadi tidak dibuang kedjalan perapatan, waktu itu biasa disedekahkan kepada Penghulu, Naib atau kepada orang tua-tua perampuan.

Sirih berekat itu, dari jang menikah bekas *ngeujeuk seureuh*, bekas *seserahan* atau bekas *panglamar*, sudah mendjadi adat kepertjajaan, dilarang keras anak gadis tidak boléh makan, kata orang Sunda : *pamali matak sawan geureuh*, iaitu tiap bertundangan tak djadi kawin.

Setelah menikah, menurut adat orang tua dahulu, pengantin perampuan dalam tudjuh hari tidak boléh tidur bertjampur, berhubung dengan itu kedua pengantin itu berpisah sadja tempat bertidurnja. Kebiasaannja ditengah rumah semuanja, atau kalau tidak begitu, pengantin laki² tidur didepan tempat tidur, ditemani oléh saudara pengantin perampuan laki², adapun pengantin perampuan, tidur bersama-sama saudara²nja jang perampuan ditengah rumah.

Didepan padjangan (tempat tidur pengantin) disediakan bermatjam-matjam makanan, mana jang sudah habis ditambahnja lagi, maksudnja untuk persediaan pengantin kalau hendak makan.

Dikolong padjangan disediakan sadjén, iaitu bermatjam-matjam djuadah serba sedikit, rudjak manis tudjuh matjam, rampai, kelapa muda, air dalam gendi, d.l.s. seperti ditempat pedaringan. Pedupaan terus berasap. Maksudnja sadjén itu, untuk menjuguh Ibu Batin-Bapa Batin, iaitu bangsa orang halus jang selalu mendjaga, menaungi rumah tangga.

Apa sebab dahulu maka pengantin itu dalam tudjuh hari tidak boléh dulu bertjampur tidur, kata orang pemali, menjebabkan kurang ridjki, jang 'akibatnja sengsara hidup.

Lain dari pada itu menurut tjeritera² orang dulu, oléh karena Sunan Kali Djaga sebelum mendjadi Wali menurut Sunan Purba, naséhatnja, achirnja mendadi mulia hingga mendapat gelaran Wali.

Adapun naséhatnja itu ialah :

1. Djangan menolak ridjki.
2. Djangan membuka rahasia.
3. Selagi lapar djangan makan.
4. Kalau mengantuk djangan ditidurkan.
5. Pengantin baru djangan dulu ditjampuri.

Larangan, kalau mengantuk djangan ditidurkan dan pengantin baru djangan dulu ditjampuri, begini tjeriteranja :

Séch Durachman, iaitu Sunan Kali Djaga ketika masih muda, merantau kenegeri lain, dengan melalui tempat² jang sutji. Sampai disebuah tempat, didapatnja sebuah kuburan jang masih baru. Kata setengah orang, banjaknja kuburan jang ada disitu ada 99 buah. Ditanjakan kepada seorang orang jang kebetulan waktu itu lampau disitu, katanja: „Kuburannja suami Nji Rara Panas, malah sekarangpun sudah mendjadi djanda pula, baru ditinggal maut oléh suaminja." Séch Durachman lalu menemui Nji Rara Panas itu, serta meminta supaja suka ditikah. Permintaan Séch Durachman dikabulkan, lalu nikah. Pada waktu malam tidur ber-sama², akan tetapi isterinja tidak ditjampurinja. Séch Durachman pura² tidur, adapun Nji Randa tidur njenjak. Tengah malam meskipun Séch Durachman bagaimana djua pun mengantuknja, akan tetapi tidak ditidurkan, sebab ingat kepada perkataan Sunan Purba, bahwa kalau kita selagi mendjalankan sesuatu perkara, meski mengantuk bagaimana djuapun, djangan ditidurkan. Oléh karena betul² menurut naséhat tadi, kira² djam 4 malam, terlihat oléhnja ada jang bergerak dari dalam kain Nji Randa. Séch Durachman bangun, lalu duduk sambil memperhatikan jang keluar dari dalam kain, tiba² keluarlah seékor ular belang. Séch Durachman melihat ular keluar dari dalam kain Nji Randa jang sedang tidur njenjak itu, dengan tjepat kepala ular itu dipegang dan disentaknja. Setelah terpegang, ular hilang berganti wudjud mendjadi sebuah keris, lalu keris itu dinamai „Kala-munjeng".

Keésokan harinja Séch Durachman permisi kepada isterinja hendak melandjutkan perdjalanannja.

Dengan adanja tjeritera jang sematjam itu, maka semendjak itu sampai sekarang, orang tua² berpantang, bahwa pengantin dilarangnja tidur ber-sama² sebelum tudjuh hari.

Sebetulnja tjeritera itu, hanjalah sekedar untuk sindiran sadja, bahwa haruslah dapat menahan nafsu djangan terburu-buru diwaktu pengantin laki² bertemu dengan pengantin perampuan, selama dalam tudjuh hari hendaklah diperolokkannja dengan muslihat agar supaja

hatinja tertarik, sebab adat zaman dahulu antara laki² dengan perampuan banjak jang belum berkenal-kenalan djadinja pengantin itu, djadi sekiranja kedua pengantin itu, dengan segera disuruhnja bersama-sama tidur sekawan, tentu 'akibatnja kurang baik, jang achirnja dalam bersuami-isteri-pun kurang baik pula. Itulah makanja memakai pantangan, dan dibawah tempat tidur diadakannja sadjén se-olah² lambang, jang mana kata orang tua² untuk menjuguh Indung Batin Bapa Batin. Bapa Batin sesungguhnja kata Pudjangga hanjalah untuk gambaran, bahwa kita harus menjerupai sifat² barang jang dipergunakan sadjén itu.

Pedupaan asapnja, mengandung arti fikiran itu harus tenang dan tenteram, dan harus lurus, meniru sifatnja asap itu tadi, kalau tidak terganggu lurus keatas, menudju apa jang dikehendakinja.

Tudjuh matjam rudjak manis, mengandung arti, segala tingkah laku jang terdjadi dari ma'ani jang tudjuh matjam tadi, hendaklah manis adanja.

Rampai bunga tudjuh matjam, artinja segala tingkah laku hendaklah mengharumkan.

Air dalam gendi, artinja kita harus dingin, harus tertib, djangan merasa susah, sedih, tidak senang, djika kedatangan nasib jang kurang baik.

Kelapa muda, artinja hati kita harus bersih, djangan sampai mendjadikan tak senang orang lain, harus djernih bersih, seperti air kelapa muda.

Segala makanan, artinja segala tingkah laku kita hendaklah menggembirakan hati orang lain.

Indung Batin Bapa Batin, jang disuguh tadi, menjatakan batin kedua mempelai itu.

Begitu keterangan Pudjangga Sunda jang saja sudah dapati.

Setelah tudjuh hari lamanja, orang tua mempelai, begitu djuga anak²nja jang lain seisi rumah, pergi dengan pura² menéngok Si Anu atau ada keperluan kepada si Anu, atau apa sadja asal keluar dari rumah, maksudnja tak lain hanjalah agar supaja kedua pengantin tadi tinggal dirumah berdua, djangan terganggu.

Keésokan harinja setelah tudjuh hari, sadjén jang ada dibawah tempat tidur itu semuanja diangkat dibersihkan, kasurnja dibalikkan, dan pada hari itu membuat sedikit sedekah, baik dengan tumpeng atau dengan nasi pera. Aturan itu dikatakan orang „hadjat balik paturon", artinja selamatan membalikkan tempat tidur (kasur).

Sesudah itu baru kedua pengantin itu diizinkan tidur ber-sama² ditempat tidurnja.

Selandjutnja sesudah kedua pengantin itu sekata, tiap malam Selasa dan malam Djum'at, tetap menjediakan sadjén: rudjak manis tudjuh matjam, rampai, air dalam gendi dan pedupaan, untuk menjuguh Indung Batin Bapa Batin, agar selalu menaungi.

Setelah kedua mempelai itu tidur bertjampur, oléh orang tuanja atau seorang perampuan pesuruhnja, disuruhnja menanjakan kepada meréka itu, apakah tidur meréka itu sudah tidur sebagaimana mestinja atau belum? Pertanjaan itu kepada jang mana sadja, diantara kedua pengantin itu. Biasanja kalau ada pertanjaan jang sematjam itu, tentu sadja pengantin itu malu, karena itu pertanjaannja itu sambil pergurauan atau bagaimana sadja asal kenjataan meréka itu sudah mufakat.

Orang tua dari pengantin perampuan, kalau sudah mengetahui bahwa anaknja sudah selamat, diwaktu itu lalu sedekah *nasi kuning*, seolah-olah lambang bahwa kedua pengantin itu sudah putjat (kuning), artinja sudah semufakat.

Orang tua dari pengantin laki², setelah mengetahui bahwa anaknja sudah selamat, dan mendapatkan isteri jang masih lengkap kegadisannja, lalu bersedia-sedia: nasi tjongtjot, panggang ajam jang paruh dan kukunja tidak dibuang, kadang² diikat dengan kawat, lain dari pada itu segala sajur-majur, matjam sambal jang sepat², ditambah lauk-pauk jang lain.

Lain dari pada jang tersebut diatas, ada lagi: wang sekadarnja, seléndang atau apa sadja barang jang lain. Kalau orang tuanja kaja, ada djuga dengan kerbau atau kuda. Djika kaum Bangsawan dulu dengan keris.

Nasi tjongtjot dan segala barang jang lain itu dikirimkan kepada orang tua pengantin perampuan, dikatakan oléh orang Sunda pemberi itu: *panumbas*, artinja pembeli bahwa anaknja itu sudah selamat, zakarnja tidak lemah dan pengantin perampuannja masih ada mustikanja.

Barang panumbas itu jang diadakan hanjalah: tjongtjot, panggang ajam tidak dipotong paruhnja, sambal jang sepat²; pada orang jang berada, seléndang atau apa sadja jang mengandung arti.

Adapun keris, untuk pengganti paruh dan kuku ajam, sebab tak boléh djadi kaum bangsawan memasak ajam sematjam begitu, maka oléh karena itu untuk pengganti paruh itu ialah keris, sebab satu-per-satu barang untuk panumbas itu mengandung arti lambang.

Adapun artinja barang² itu ialah :

Panggang ajam, lambang anak perampuan : menjerahkan diri.

Keris atau *paruh,* kiasan dari pada kata „tjuriga", tjuriga itu mengandung arti keris dan berdjaga-djaga, djadi maksudnja: orang tua mendjaga anaknja jang masih gadis itu betul², sehingga terbukti mustika anaknja masih ada.

Sekarang marilah kita sedikit tjeriterakan tentang sebabnja kaum bangsawan Djawa dan Sunda dahulu djika akan pergi kemana-mana selalu tak ketinggalan keris itu. Ini sesungguhnja sebuah lambang, bahwa seorang orang jang mendjadi pegawai negeri, haruslah selalu ber-djaga², ber-siap², supaja negeri selalu mendjadi aman, laga-lagu tutur-kata harus didjaga supaja ditjintai segala tingkatan.

Pada orang jang sedang hamil atau baru bersalin, kalau hendak bepergian ke-mana², diharuskan membawa barang tadjam, sekurang-kurangnja djarum, hal ini sesungguhnja lambang djuga seperti pada prijaji keris, djadi harus berdjaga-djaga atau hati² diwaktu berdjalan, ma'lumlah orang jang sedang hamil itu atau baru bersalin kurang kuat badannja, djadi harus mendjaga diri. Djadi péndék kata, barang tadjam itu ialah lambang kita *harus hati²* dan *bersiap.*

Seléndang, lambang kepada kebenarannja mendjaga anak perampuan, se-olah² sebagai mengemban anak ketjil, dengan betul² dan hati², sampai anak itu besar tetap mustikanja terpelihara.

Tjongtjot, artinja bersatu, maksudnja mendjaga anak gadis itu bukannja hanja oléh ibu-bapanja sadja, akan tetapi sekalipun sanak saudaranja-pun turut djuga mendjaga memelihara, sehingga terbukti waktunja dinikahkan, tidak mempermalukan orang tua.

Sambal jang sepat², artinja mustikanja masih tjukup, terbukti menjenangkan kepada si suami.

Demikianlah tentang arti barang² jang dibuat penumbas itu.

Sekarang apabila kedjadian sipengantin perampuan itu sudah kosong mustikanja, diatas tjongtjot itu ditaruhnja bambu seruas (songsong), artinja sudah kosong, malah kalau ada jang kedjadian jang sedemikian biasanja tak memakai apa², tjukup dengan tjongtjot sebuah. Tetapi kedjadian sematjam itu djarang sekali, sebab biasanja kedua mempelai itu sama² tidak mengetahui, ada atau tidak adanja mustika itu, tetapi djika si pengantin laki² kebetulan mengetahui dan mengerti hal itu tjara²nja diatur seperti diatas.

Hal ini djika terdjadi sungguh memalukan sekali terhadap pihak orang tua pengantin perampuan, membuktikan bahwa pemeliharaannja itu tidak sempurna, tidak hati².

Setelah beberapa hari semendjak nikah, pengantin itu didjemput oléh orang tua dari pihak laki² dibawa kerumahnja, katanja: dipindjam dahulu.

Kedua pengantin itu lalu pergi. Orang tua itu bersedia dan mengundang tetangganja diminta ridlanja supaja suka mendjemput pengantin.

Dari pihak pengantin perampuan, biasanja ada djuga jang mengantarkan, sematjam tadi orang undangan.

Mendjemput pengantin dari rumah orang tua pengantin perampuan itu dikatakan oléh orang Sunda : *ngunduh mantu.*

Pada waktu itu dirumah pengantin laki² mengadakan kenduri djuga, mengundang sahabat dan kenalan, diatur setjara kenduri besar, itu kalau pada orang jang berada, tetapi kalau orangnja tak berada, biasa sadja kenduri sekedarnja.

Sesudah selesai, kedua pengantin itu pulang lagi kerumah pengantin perampuan, sebab ketetapannja disitulah meréka itu tempatnja. Itulah sebabnja timbul perkataan orang desa: Djika mempunjai anak laki², kehilangan ; mempunjai anak perampuan, kedatangan; sebab kedua pengantin itu, sebelum kuat berumah-tangga sendiri, tetap tinggal dirumah orang tua perampuan.

Begitulah menurut adat orang Sunda. Tetapi zaman sekarang, berhubung dengan keadaan perusahaan, sedikit-kesedikit sudah berubah, sesudah nikah ada jang dibawa kerumah orang tua laki², ada djuga jang terus dibawa ketempat pekerdjaannja oléh suaminja itu.

Lain dari pada itu sesudah beberapa hari, semendjak nikah, kedua pengantin tadi biasanja disuruh mengundjungi orang-orang tua sanak-keluarganja, baik dari pihak laki-laki maupun dari pihak perampuan. Mengundjungi sematjam itu, sebagai pelesir, sambil menghubungkan silaturahim.

Orang-orang tua jang didatangi tadi biasanja memberi wang, ada djuga jang memberi bekal badju apa sadja jang baik untuk menjatakan kegembiraan, bahwa sudah bersuami-isteri.

Setelah beberapa bulan tinggal dirumah pengantin perampuan, kalau sekiranja sudah mempunjai rumah, lalu pindah kerumah baru itu, berumah-tangga sampai mempunjai anak banjak.

Keterangan jang tersebut diatas itu, ialah keterangan nikahnja antara anak gadis dengan budjang pada orang jang berada, adapun pada orang jang tak berada, atau kawin budjang dengan djanda atau sebaliknja, tjukup dengan wang untuk ongkos kaum sadja, pulang dari mesdjid-pun hanja kenduri sekedarnja. Petang harinja dihadliri

oléh saudara-saudara atau tetangga-tetangganja sadja.

Adat orang désa kalau menikahkan anaknja jang masih budjang kepada gadis, apalagi kalau kebetulan berada, tentu mengadakan keramaian, bahkan ada djuga jang mengadakan keramaian itu dengan berhutang, sehingga kedjadiannja ada djuga jang sawah ladangnja habis untuk membajar hutang.

Zaman sekarang berhubung di désa sudah banjak orang jang sudah mengerti dan terdesak dengan keadaan kesusahan perusahaan, adat sematjam itu, sudah banjak kurangnja, meskipun ada ongkospun, biasanja kenduri ketjil-ketjilan sadja, sebab fikirannja dari pada dipergunakan kenduri ongkos keramaian, lebih baik dipergunakan untuk ongkos jang lebih penting.

Ada lagi mengadakan pernikahan itu dengan diam-diam, bahkan tetangganja pun kadang-kadang ada djuga jang tidak diberi tahunja. Pernikahan jang sematjam itu, biasanja kalau kedjadian :

1. Kawin seliran ;
2. Bermadu sembunian ;
3. Nikahnja orang sedang merantau ;
4. Nikah dengan perampuan jang sudah mengandung ;
5. Kawin kias supaja djangan didahului oléh adiknja ;
6. Kawin dipaksa karena sudah lama bertundangan ;
7. Nikah menjelangi karena sudah habis tolaknja ;
8. Kawin dengan budjang, dan
9. Kawin sudah sama-sama tua.

Adapun jang dinamai *kawin seliran itu,* iaitu kawin sembuni djangan sampai diketahui oléh isterinja jang tua, malah nikahnja djuga, kalau jang nikahnja bangsa Prijaji, djaman dahulu, biasanja mewakilkan kepada orang lain, kawin jang sematjam itu djaman dahulu dikatakan *Kawin pendok,* sebab jang mendjadi utusan sambil membawa pendok (keris).

Kawin bermadu sembunian, meskipun dalam agama Islam djika akan bermadu diharuskan memberi tahu dulu kepada isteri jang tua, oléh karena kebiasaannja, mendjadikan keributan dalam rumah tangga, nikahnja djuga seboléh-boléhnja orang lain tidak mengetahuinja.

Nikah kepada orang jang merantau, sebabnja diwaktu nikah dengan sepi, karena perkawinan itu seolah-olah melanggar adat orang tua, sebab kata orang tua-tua, kawin dengan orang jang merantau itu, tidak baik, karena kita tidak tahu asal-usulnja, apa orang itu keturunan baik atau djahat, djadi bisa terdjadi menimbulkan

kurang baik diachir, lagi pula djika kedjadian mempunjai anak, lalu ditinggalkan pergi djauh, susah kemana mentjarinja.

Kalau kedjadian *kawin dengan perampuan jang sudah mengandung,* bagi orang Sunda sungguh mendjadi malu besar, dan hina dipandang orang, malah pada waktunja kawin, umpama orang jang memperbuat itu tidak ada, mentjari laki-laki jang lain, atas ongkos tanggungan orang tua si perampuan, untuk penebus malu.

Kawin penjelang oléh karena adiknja hendak kawin, itupun hanja asal kawin sadja dan perampuannja djuga dari mana sadja, asal laki-lakinja mau dinikahkan dengan dia, sebab maksudnja djuga bukannja supaja lama, hanja sekedar untuk kias sadja, kata orang tua-tua : *Asal sakawineun bae, kadjeun kawin isuk pegat sore,* artinja : asal dapat kawin sadja, biarlah kawin pagi-pagi sorénja bertjerai kembali, tidak mengharap untuk selamanja, hanja seolah-olah untuk sjarat. Itulah sebabnja kawin jang sematjam itu dengan diam-diam, tidak memakai keramaian.

Kawin dipaksa karena sudah terlalu lama bertundangan. Itu djuga dalam anggapan orang Sunda, bertundangan terlalu lama itu, kurang baik, bahkan sebagian ada djuga jang bujut bertundangan. Itulah sebabnja nikahnja pun tidak dengan keramaian.

Nikah penjelang disebabkan sudah habis talak. Berhubung dalam agama Islam seorang jang sudah bertjerai dengan bininja, boléh kembali kawin lagi, kalau talaknja paling banjak dua, tetapi kalau sudah tiga, tidak boléh kawin lagi. Ketjuali kalau diselang dahulu oléh orang lain dan bertjampur. Maka dari sebab itu djika akan ditikah lagi biasanja diam-diam, karena malunja.

Kawin kepada budjang sendiri. Djika ada seseorang kaja ada mempunjai anak perampuan, kebetulan mempunjai budjang, baik kelakuannja, radjin bekerdjanja, kadang-kadang kedjadian djuga budjang jang sematjam itu diambil mantu, ditikahkan dengan anaknja.

Ada lagi kalau ada kedjadian ada seorang djanda kaja, mempunjai budjang baik dan radjin, itu djuga sering kedjadian, didjadikan suami. Pada waktu nikahnja tidak bisa diramaikan.

Kawin tua sama-sama tua, itu djuga oléh karena sudah tidak mau ketahuan oléh umum, pada waktu nikahnja tak ada keramaian.

Perkawinan antara perampuan kaja dengan laki-laki miskin, biasanja dikatakan oléh orang Sunda : *Njalindung ka gelung,* artinja berteduh dibawah kondé. Sebaliknja kalau perampuannja miskin, laki-lakinja kaja, dikatakan orang: *beurit ninggang beas,* artinja tikus

djatuh keatas beras, atau: *bilatung ninggang dage,* artinja ulat djatuh ketempat jang busuk, atau: *bilatung ninggang nangka,* artinja ulat djatuh keatas nangka.

Ditanah Pasundan sering terdjadi, kalau seorang orang kaja mempunjai anak baik laki-laki maupun perampuan, kalau mentjari untuk mantu kepada anak orang miskin, kelakuan jang sematjam itu dikatakan : *mulung mantu.* Bahkan segala ongkos-ongkosnjapun kadang-kadang sebagian besar dari orang tua jang kaja itu, iaitu jang memungut mantu itu.

Tadi sudah dikatakan ada *kawin panjelang,* iaitu kawin hanja sekedar kawin untuk sjarat sadja, oléh karena adiknja akan menikah. Sebabnja diatur harus demikian karena menurut kepertjajaan orang désa, mengawinkan anak itu harus dari jang tertua dahulu, kemudian adiknja, sampai pengabisan kepada bungsunja. Kalau kedjadian kakaknja belum bermaksud nikah, sedang adiknja akan nikah, terpaksa kakaknja dikawinkan lebih dahulu, asal kawin sadja, malah ada kedjadian demikian : Waktu hendak mengawinkan adiknja, Penghulunja diundang sebab kawin dirumah, mula-mula kakaknja dikawinkan, kepada siapa sadja sembarangan orang, sesudahnja baru mengawinkan adiknja. Sehabis nikah, sa'at itu djuga ditjeraikan, djadi kakaknja sa'at itu djuga sudah mendjadi djanda, sebab kawinnja itu bermaksud hanja kawin untuk kias sadja.

Adapun kias itu bermatjam-matjam menurut bagaimana pendapat orang tua-tua jang achli ditempat itu, adapun jang terbanjak demikian : Pada waktu adiknja dikawinkan, kakaknja diberi sebilah keris atau pisau oléh adiknja jang akan menikah itu, lalu keris itu ditusukkan kepada pohon pisang sambil berkata: „Bukan aku jang didahului nikah, tetapi pohon pisang !" Kemudian kerisnja ditjabut kembali.

Di sebagian tempat ada lagi jang ditambahi dengan kias, demikian : Sebelum menusukkan keris kepada pohon pisang itu, sepergi-nja pengantin ke mesdjid, kakaknja disuruh menghéla djantung pisang jang sudah ditusuk ditantjapi dengan tusukan panggang ajam, menghéla djantung itu berkeliling rumah, dibelakangnja diiring oléh anak-anak jang berdjalan sambil memarang djantung tadi dengan golok, sehingga kedjadiannja djantung itu hantjur. Kalau djantung itu sudah hantjur, baru ia mengambil keris ditusukkannja kepada pohon pisang.

Di lain tempat ada lagi jang memakai kias seperti berikut : Sebelum tempat tidur pengantin ditiduri oléh pengantin itu, lebih

dahulu ditiduri oléh kakaknja itu tadi. Setelah beberapa menit, djam atau malam, baru diserahkan kepada pengantin itu.

Lain dari pada itu banjak lagi jang memakai kias lain, menurut bagaimana ketjerdikan orang tua dikampung itu.

Adapun sebabnja maka orang jang dilampaui nikahnja itu harus dikawinkan lebih dahulu, atau memakai kias, kata orang kalau tidak dikiasi, bisa terdjadi kena tulah, *akalnja tidak sempurna.*

Meskipun kias itu kata Pudjangga hanja lambang sadja, tetapi oléh karena umumnja orang désa tidak mengetahui, didjalankan sebagaimana mestinja sadja. Tambahan pula oléh karena sudah mendjadi adat orang désa, kalau mempunjai anak perampuan sudah besar belum mempunjai suami, merasa malu, sebab suka mendjadi upatan orang lain „djomblo", artinja tidak ada jang menjukai.

Adapun anak laki-laki jang sudah besar belum mempunjai isteri, itupun begitu pula, mendjadi upatan orang lain *„tidak laku"*, atau *„tidak ada jang menjukai"*. Apa lagi kalau adiknja kawin, alangkah malunja rasa hati kakak jang belum kawin itu. Oléh karena seboléh-boléh dikawinkan lebih dahulu, untuk membuang malunja, atau memakai kias.

Adapun arti lambang itu, menurut sebagian Pudjangga Sunda, demikian :

Djantung diikat, artinja hati harus ingat kepada sesuatu perkara.
Panggang ajam, artinja raga manusia jang tidak berdaja upaja.
Keris, artinja berdjaga-djaga (tjuriga).
Pohon pisang, berarti dingin atau tenteram.

Djadi maksudnja lambang itu : Kita harus mendjaga, jang tenteram, djangan malu, djangan berubah fikiran karena umpatan orang, sebab umpatan tak akan mendjadi apa, hanjalah omong biasa sadja.

Begitulah arti kias jang dilampaui kawin itu.

Adapun perkataan orang, seorang jang dilampaui nikahnja itu, bisa terdjadi kurang fikirannja, sesungguhnja demikian : Bangsa Sunda sudah termasjhur suka sekali kepada ilmu batin, jang halus-halus, segala urusan disandarkan pengabisannja kumpul pada urusan diri.

Seperti pendirian manusia, ada lahir dan batin, segala perkara jang didjalankan oleh lahir, lebih dahulu ada pada batin, djadi disini jang mendjadi kakaknja, ialah keadaan batin, adapun adiknja ialah lahir. Tjontohnja, seperti kita akan berkata, tentu sebelum mengeluarkan perkataan, kemauan didalam sudah lebih dahulu. Hendak pergi, sebelum melangkah tentu kemauan didalam lebih dahulu.

Hendak makan, sebelum menjuap tentu kemauan didalam lebih dahulu, d.l.s. Djadi *kakak* itu berarti gerak-gerik rasa batin, sebab dia jang paling dahulu dilahirkan, kemudian disambung dengan pekerdjaan *lahirnja.*

Sekarang kalau tingkah-laku batin atau kehendak batin, tidak sama dengan jang didjalankan oleh lahir, seperti : Dalam hati putih, tetapi didjalankan mérah, itu berarti si adik mendahului si kakak, seolah-olah orang jang didahului nikahnja.

Orang jang berkelakuan tidak sama antara batin dengan lahirnja, tentu sekali orang tidak betul, itulah sebabnja orang tua mengatakan : Orang jang dilampaui nikahnja, bisa terdjadi kurang betul otaknja.

Begitulah maksud perkataan orang tua-tua, bukan dilampaui kawin, tetapi artinja orang palsu, orang jang berlainan antara dalam dan lahirnja.

Bermula pemuda jang baru dikawinkan itu, selandjutnja kalau sudah berumah-tangga, kalau tinggal diam disalah satu tempat, harus menurut adat ditempat jang ditinggalinja, sebab kata peribahasa : *Tjiri sabumi tjara sadesa,* artinja lain lubuk lain ikannja, lain padang lain belalangnja, ditambah pula dengan pegangan orang tua-tua, jang harus dihormati dan disembah itu ialah : *Guru, Ratu, Wong-atua-karo,* iaitu : guru, radja dan orang tua keduanja, ditambah lagi kepada mertua dan saudara tua. Ditambah pula dengan larangan : *Ulah ngamusuh ka Ratu* [1]), *ulah ngalawan ka Menak, Ratu mah tara muguran, Menak tara ngarangrangan,* artinja terlarang tidak boleh memusuhi Radja atau kepada Pegawai Negeri, karena Radja itu sifatnja baqa.

Maksudnja peribahasa itu, tidak lain dalam kita hidup harus rukun, seia-sekata dengan teman, itulah sebabnja orang tua-tua berkata: *Waktu itu sama dengan hidup,* bukan waktu itu sama dengan wang seperti pepatah bangsa Barat, tetapi waktu itu untuk keperluan hidup, maksudnja sepandjang kita hidup harus akur dengan teman, sepahit dan semanis. Itulah sebabnja sindiran pada waktu *njanggar,* iaitu sadjén diwaktu memulai memotong padi, diadakannja : *puntjak-manik,* iaitu tjongtjot jang diatasnja memakai telur, artinja kita hidup harus seia-sekata-sehaluan, berat sama dipikul, ringan sama didjindjing, satu tudjuan dalam segala hal untuk keamanan masjarakat. Kalau kedjadian ada seseorang jang luar biasa kelakuannja, ingkar

---

[1]) Ratu = Radja = Menak = pegawai Pemerintah.

dari adat kebiasaan orang-orang disitu, orang itu dituduh : orang tidak mau akur, sekurang-kurangnja dikatakan orang jang tidak tahu adat, jang achirnja orang tuanja pun terbawa-bawa, sebagaimana peribahasa : *Wong tua gawe wiwitan, wong enom darma nglakoni,* artinja tingkah laku anak selandjutnja nama orang tua terbawa-bawa. Itulah sebabnja kalau anaknja hendak merantau, orang tuanja selalu lebih dahulu memberi nasehat ; *sing bisa pindah tjai pindah tampian,* artinja : harus pandai hidup menurut tempat dan zaman jang ditinggalinja, agar supaja selamat hidup.

Kata orang tua-tua ; *tjiri sabumi, tjara sadesa, pangasuhna indung hukum bapa drigama,* artinja, tiap negeri ada mempunjai adat sendiri-sendiri, jang mendjadi ibu hukumnja, jang mendjadi bapak peraturan negerinja disitu. Peribahasa itu harus diingatkan betul-betul oléh anaknja jang akan merantau. Tinggal disalah satu tempat tidak boléh menurut sekehendak sendiri, harus tunduk kepada adat disitu, djadi artinja harus tunduk kepada adat kampung jang ditinggalinja itu, bagaimana pergaulan hidup disitu.

Orang dusun jang merasa tunduk kepada adat lembaga disitu, ia berpendapat : *njawa gagaduhan, banda sasampeuran,* artinja : njawa kita punja, tetapi kekajaan hanja sekedar amanat.

Kalau kedjadian di itu tempat berganti pengurus, agar dapat hidup selamat langsung, diharuskan mendjalankan jang sudah-sudah sebagaimana mestinja. Harus pandai mengabdi kepada pengurus atau ketua jang baru, kata orang tua : *Malik rahi pindah ngawula,* artinja : berbalik muka untuk berpindah mengabdi.

Sebaliknja kalau kedjadian ada jang keluar dari aturan itu, mendjadi tjelaan teman sekampung dikatakan : *ati mungkir beungeut njanghareup, kumawula bengkok sembah,* artinja : tidak lurus hati. Begitulah tjelaannja.

Sekian tentang adat kawinan dibangsa Sunda jang saja sudah dapati, meskipun ada pepatah : *Nagara mawa tata, desa mawa tjara,* atau : *Tjiri sabumi tjara sadesa,* jang artinja tiap-tiap tempat lain-lain tjara adatnja, tetapi pokoknja sama, rupanja karena sama-sama bangsa Sunda chususnja atau bangsa Indonesia umumnja. Jang berbedaan itu hanjalah bumbunja sadja, ada jang banjak ada jang sedikit, bergantung kepada ketjerdasannja ketua jang achli pudjangga ditempat itu.

Lampiran 1.

Tjontoh Pembukaan sawer dengan sja'ir [1])

ASMARANDANA

1. Sim kuring bade permisi,	1. Saja akan (minta) permisi,
ka sadaja nu majunan,	kepada sekalian jang [menghadapi (hadlirin),
bade njelang heula njawer,	sebentar akan bersja'ir [dahulu
samemeh ngersakeun tuang,	sebelum kita mulai [bersantap,
rek metakeun karasmenan,	akan mengerdjakan [keramaian,
galib talari karuhun,	adat kebiasaan nénék- [mojang,
metakeun sakur piwulang,	mendjalankan segala [naséhat.
2. Metik tina lahir alim,	2. Mengutip dari kata ulama,
nulad pituah pandita,	mentjontoh petuah pendéta,
dinadomkeun Sunda etjes,	diterangkan dalam basa [Sunda,
puguh piluangeunana,	tentu jang kita ambil,
mangga suganna lumajan,	marilah barangkali ada [gunanja,
aja nu suka ngadangu,	ada jang suka [mendengarnja,
tah kieu ieu ungelna.	inilah bunji naséhat itu.
3. Pribadi nu djadi wakil,	3. Saja jang mendjadi wakil,
ngawakil saur ramana,	mewakili kata ajahnja,
mituturan ka panganten,	memberi naséhat kepada [pengantin,
ka Njai reudjeung ka [Udjang,	terhadap Njai (Pengantin [perempuan) dan Udjang [pengantin laki2)
elmuna kasalametan,	tentang ilmu keselamatan,
supaja mulus rahaju,	agar supaja sedjahtera,
diwuwuhan Iman Islam.	dengan kuat Iman-Islamnja.

---

[1]) Dikutip dari „Sawer Panganten" karangan Mh. Koerdi.

Lampiran 1a.

Tjontoh sadjak sawer dengan sja'ir [1])

1. Rarepeh pameget istri,
Ieu rek ngawuruk putri,
Piwuruk terus djeung [santri,
Suganna djadi pamatri,

2. Kuring isin mah kantenan,
Ku sadaja nu majunan,
Disebutkeun nanaonan,
Ngalilakeun amatanan.

3. Tapi neda sukalilah,
Da ieu rek njawer heula,
Njukakeun pada kaula,
Sakieu mah moal lila.

4. Ngaluangkeun sakieu mah,
Padamelan nu di imah,
Mokaha da lain tjumah,
Ngalap gandjaran walimah.

5. Ulah kapalang nja sae,
Urang tara unggal poë,
Di dieu nja kieu gawe,
Ngan saajeunaeun bae.

6. Djeung ieu utjap-utjapan,
Lain heureuj karesepan,
Lamun leukeun [ngalantipan,
Hasilna antep-antepan.

1. Diamlah laki² perempuan,
Ini akan menaséhati puteri,
Naséhat sama dengan [santeri,
Mudah²an mendjadi obat [djiwa.

2. Sesungguhnja mémang [malu kami,
Oléh sekalian jang [menghadapi,
Tentu dikatakan apa guna,
Mem-buang² waktu sadja.

3. Tapi mohonlah ridlanja,
Karena akan bersja'ir dulu,
Menggembirakan kepada [sekalian,
Barangkali ta' akan lama.

4. Membuang waktu sedikit [ini,
Pekerdjaan jang ada di [rumah,
Barangkali tidak [pertjumah,
Mengambil gandjaran [walimah.

5. Djangan kepalang berbuat [kebaikan,
Kita tidak tiap² hari,
Mengerdjakan pekerdjaan [sebagai ini,
Hanja ini hari sadja.

6. Lagi pula perkataan ini,
Bukanlah kesenangan [bersenda-gurau,
Kalau kita radjin [memikirkan,
Hasilnja adalah banjak.

---

1) Dikutip dari „Sawer Panganten" karangan Mh. Koerdi.

7. Pulunganeun kolot ngora,
Beunang ngabanding
[djeung sara,
Keur mereskeun ka salira,
Peupeurih ngahadja tara.

8. Panteg buret
[ngadangukeun,
Bawaning teu kersa
[leukeun,
Tjuruk bae didumpelkeun,
Kana tjepil teh tjotjokeun.

9. Ja Allah Anu Kawasa,
Nu maparin ni'mat rasa,
Mugi ieu paribasa,
Njangsang ka ati manusa.

10. Agung-agung pangapunten,
Ka panganten nu saranten,
Arimankeun ku maranten,
Pitutur hasil teu kinten.

11. Bisi tatjan pada harti,
Anu kurenan teh pasti,
Nimuna lulus tarapti,
Kudu sili beuli ati.

12. Tineung ulah pasalia,
Sing sapagodos waluja,
Lamunna pakia-kia,
Nja lindeuk pasea tea.

13. Nadjan aja kadjegudan,
Kurenan jen patjengkadan,
Djadi kurang ni'mat badan,

7. Pengadjaran tua-muda,
Dapat kita membandingkan
[dengan sjara,
Untuk menjesuaikan diri
[kita,
Sedang kita tidak selalu
[dapat mengerdjakan.

8. Djika kita segan
[mendengarkan,
Oléh karena tidak
[radjinnja,
Telundjuk sadja tutupkan,
Kepada lubang telinga.

9. Ja Allah Jang Maha Kuasa,
Jang memberi rasa dan
[ni'mat,
Semoga ini peribahasa,
Lekat pada hati manusia.

10. Beri maaflah,
Kepada pengantin jang
[hitam manis,
Ingatkan oléh saudara
[sekalian,
Naséhat ini berguna sekali.

11. Barangkali belum
[mengetahui,
Orang jang bersuami-isteri
[itu pasti,
Kalau ingin hidup selamat,
Harus sama² pandai
[mengambil ati.

12. Tjinta djangan berselisih,
Sesuai dalam keselamatan,
Djika bertentangan,
Dekat kepada bertengkar.

13. Meski kaja sekalipun,
Dalam bersuami-isteri djika
[berselisihan,
Menimbulkan tidak ni'mat
[diri,

Sundel ku silih baeudan.

14. Taja bajana nu runtut,
Tineung samiuk sapatut,
Ridjki mah nuturkeun [nungtut,
Moal datang ngaburusut.

15. Mun istri aja luputna,
Nu pameget sing darana,
Mun pameget pareng hina,
Nu istri kudu wajahna.

16. Hiap kadieu istrina,
Urang wuruk pangheulana,
Njai sing hade tampana,
Wuruk ibu ambrih sirna.

17. Lamun njai barang bikeun,
Anu patut diragemkeun,
Kade ulah disidemkeun,
Memeh sok kudu [bedjakeun.

18. Ambrih ku nu diberena,
Dialuskeun duanana,
Tjaroge raos manahna,
Malik ka njai asihna.

19. Mun diarah dibongohan,
Tjaroge moal ngeunaheun,
Handeueul ku mamanahan,
Pantes oge deuk geuleuheun.

Bentji disebabkan bermuka [masam.

14. Ta' ada bahajanja bagi [orang jang damai,
Tjinta sesuai sematjam,
Untuk rizki mengikuti [berdikit²,
Ta' akan datang banjak [sekali gus.

15. Djika sang istri ada [kesalahan,
Sang suami harus sabar,
Djika sang suami ada [kekurangan,
Sang istri menerima dengan [sabar.

16. Marilah pengantin isteri [hampir kemari,
Kita beri naséhat lebih
Njai harus baik [dahulu,
[menerimanja,
Naséhat ibu agar sempurna.

17. Djika Njai akan memberi
Mana jang perlu [apa²,
[dirundingkan,
Se-kali² djanganlah diam²,
Sebelumnja diberikan
[haruslah diberi tahukan
[dahulu.

18. Agar terhadap jang [diberinja,
Dipudji oléh keduanja,
Sang suami senang atinja,
Tjintanja berbalik terhadap [njai.

19. Djika mengambilnja dengan [sembunji,
Suami tentu tidak senang,
Hatinja mendjadi kesal,
Tentu menimbulkan bentji.

20. Mana lamun barang bere,
Kaja mikeun samping pare,
Salaki teu dipalire,
Lain salah djore-djore.

21. Sanadjan mere ka indung,
Jen mere sumput
Tangtu salaki teh pundung,
Sok loba nu sili tundung.

22. Lain owel ku merena,
Ngan ku ngabongohanana,
Ngan hajang alus manehna,
Salaki tetep gorengna.

23. Ku Eteh mah geus
Dimana pameget genah,
Kagungan garwa karinah,
Melid teh sasat mitenah.

24. Sakitu Eteh ngingetan,
Eteh mah gaduh panutan,
Teu ngarasa disengitan,
Tara njieun kapelitan.

25. Lengus angkuh ulah pisan,
Ka tjaroge ulah lisan,
Songong teu daek babasan,
Matak nungtut kaapesan.

26. Sumawonna kedang-keding,

20. Dari sebab itu djika akan
Misalnja memberi pakaian
Djika suami ta' diberi tahu,
Bukanlah salah ketjil.

21. Meskipun memberi kepada
Djika memberi dengan
Tentu suami itu gusar,
Sering terdjadi saling

22. Bukan sajang oléh karena
Tetapi oléh karena dengan
Hanja ingin dirinja sadja
Suami tetap buruknja.

23. Oléh ibu telah diketahui,
Dimana ada suami senang,
Mempunjai isteri penipu,
Malas pun sebagai fitnah.

24. Sekianlah naséhat ibu,
Ibu pun mempunjai buah
Ta' merasa dibentji,
Karena belum membuat

25. Gangas- angkuh djanganlah
Terhadap suami tentang
Kasar, tidak memakai tata
Akibatnja menimbulkan

26. Apalagi dengan air muka

Djeung pelesir gandang-
[ginding,
Pipidangan make pending,
Tjaroge djadi paminding.

27. Ngitjis geulis wara wiri,

Bari tjengar-tjengir seuri,

Keupatna teh nganan-ngiri,

Ieu aing widadari.

28. Lain ngamanah kasusah.

Ngan mikir kembang
[djeung lisah,
Kadjeun tikoro teu basah,
Nu kitu tereh dipasah.

29. Geulis hanteu ngan panjari,

Nadjan djiga katumbiri,
Keuna luntur ku kanjeri,

Tjara biasa sasari.

30. Kapan loba istri geulis,
Djadi ladag siga iblis,

Keuna ku panjakit huis,
Geulisna laleungit ledis.

31. Lain tjara geulis ati,
Kasipuh rupa raspati,

Ka tjaroge teh ngabakti,
Lila-lila djadi mukti.

32. Eta istri nu utama,
Ku Pangeran ditarima,
Ku baraja diupama,
Lahir batinna sugema.

Dan pelesir dengan
[bersolék,
Berhias memakai pending,
Suami dibuat se-olah[2]
[penghalang.

27. Memperlihatkan ketjanti-
[kan mundar-mandir,
Sambil krenjah-krenjih
[tertawa,
Berlenggang kekanan-
[kekiri,
Se-olah[2] akulah widadari.

28. Bukan memikirkan
[kesusahan rumah tangga,
Hanja memikirkan bunga
[dan minjak,
Biar tenggorokan kering,
Orang jang sematjam itu
[lekas dipasah.

29. Elok bukan untuk
[ketjantikan,
Meskipun sebagai bianglala,
Kena luntur disebabkan
penjakit,
Sebagai kebiasaan. [tjantik,

30. Bukankah banjak isteri jang
Mendjadi buruk sebagai
[iblis,
Terganggu penjakit uban,
Ketjantikan habis musna.

31. Tidak sebagai tjantik hati,
Tersepuh dengan rupa jang
[élok,
Bakti terhadap suami,
Lama-kelamaan mendjadi
[mukti.

32. Itulah isteri jang utama,
Oleh Tuhan diterima,
Dihormat oléh keluarga,
Lahir dan batinnja ni'mat.

33. Sareng ulah sok ngalawan,
Djeung tjaroge papaduan,

Tembong ku nu saburuan,
Sumawonna timburuan.

34. Adat timburuan tea,
Sok lingas sanak baraja,

Tjaroge teu dipertjaja,
Teu meunang rek walakaja.

35. Sapopoë ngadederuk,
Henteu meunang uprak-
[apruk,
Njiar ridjki tambah
[ngangkruk,
Ahirna ngedjo tjangkaruk.

36. Kudu nurut kapitutur,
Sangkan kaimpungan
[batur,
Sabab maneh mah teu
[tutur,
Lumaku teu mawa batur.

37. Lamun maneh aja niat,
Upama teu boga rajat,
Sok luput sagala niat,

Sabab ku maneh teu kuat.

38. Reudjeung lamun pareng
Tatamu sanak baraja, [aja,
Njai teh kudu sadia,
Suguhan saaja-aja.

39. Sarta kudu geura-geura,
Sampeurkeun reudjeung
[gumbira,
Semu suka sing katara,
Sangkan tjaroge teu era.

33. Lagi pula djanganlah suka
Dengan suami [menentang,
[bertengkaran,
Oléh tetangga diketahuinja,
Apalagi dengan
[tjemburuan.

34. Tabiat tjemburuan itu,
Mendjauhkan sanak
[saudara,
Suami ta' dipertjaja,
Ta' dapat akan berusaha,

35. Tiap[2] hari bermenung,
Tidak boléh bepergian,

Mentjari rizki bertambah
[kurang makan,
Achirnja masak nasi
[kering.

36. Harus menurut naséhat,
Agar banjak handai taulan,

Sebab kamu ta' biasa,

Bepergian tidak dengan
[teman.

37. Djika kamu ada maksud,
Tidak mempunjai teman,
Menimbulkan ta' hasil
[maksud,
Sebab oléh kamu sendiri ta'
[kuat.

38. Dan djika kebetulan ada,
Seorang tamu saudara,
Njai harus bersedia,
Sadjikan apa jang ada.

39. Serta harus dengan segera,
Hampiri dengan gembira,

Perangai riang harus njata,
Agar suami ta' dapat malu.

40. Istri sing anteng di bumi,
Ngurus banda masing gemi,
Supaja tjaroge resmi,
Dipertjaja salalami.

41. Lamun kitu runtut rapih,
Sanadjan ais pangampih,
Suka sumping maripih,
Pada mawa bungkus upih.

42. Dieusi saaja-aja,
Tanda melang ka baraja,
Lantaran anu satia,
Babalesna tangtu mulja.

43. Reudjeung Njai kudu boga,
Keur ngaraksa kana raga,
Supaja aja harega,
Di ahir nampa sawarga.

44. Nja eta boga mukena,
Keur ngangkat kana dirina,
Ngalakonan agamana,
Tangtos naek daradjatna.

45. Ibadah teh djeung amalna,
Tangtu aja karasana,
Di dunja reudjeung [batinna,
Ni'matna kabina-bina.

46. Reudjeung kana papakean,
Ulah sok resep makean,
Saajana dipakean,
Ku dumeh loba pakean.

47. Inget engke lamun aja,
Tatangga sanak baraja,
Boga niat rek karia,

40. Isteri harus tenang dirumah,
Mengurus kekajaan dengan [hémat,
Agar suami senang atinja,
Dipertjaja selama-lamanja.

41. Djika terdjadi hidup damai,
Meskipun sanak saudara,
Suka datang dengan [tenang,
Sambil membawa bingkisan [upih.

42. Berisi apa jang ada,
Untuk tanda persaudaraan,
Karena orang setia,
Pembalasannja tentu mulia.

43. Lagi pula Njai harus [mempunjai,
Untuk pendjaga diri,
Supaja diri berharga,
Diacherat terima sorga.

44. Ialah mempunjai mukena,
Untuk mengangkat diri,
Mendjalankan agamanja,
Tentu naik deradjatnja.

45. Ibadat harus dengan [amalnja,
Tentu oléh kita terasa,
Didunia dengan achérat,
Bukan main ni'matnja.

46. Demikian pula tentang [pakaian,
Djangan hanja suka [memakainja,
Dipakai segala jang ada,
Mentang[2] banjak pakaian.

47. Ingatlah kelak djika ada,
Tetangga sanak saudara,
Mempunjai maksud akan [bekerdja,

Badju weuteuh henteu aja.
Ta' mempunjai pakaian [baru.

48. Ingetkeun masing gumati,
Tjatet dina djero ati,
Kudu pisan ati-ati,
Laku lampah masing titi.

48. Ingatkan dengan sungguh², Tjatatkan didalam hati, Harus hati² sekali, Tingkah laku dengan tertib.

49. Mugi dianggap pamatri,
Maneh teh sing pageuh [njantri,
Malah mandar djadi mantri,
Sing pageuh panata istri.

49. Supaja dibuat tjontoh, Kamu harus kuat [menjanteri, Mudah²an mendjadi [manteri, Tingkah-laku isteri harus [teguh.

50. Geus tamat wuruk istrina,
Hiap kari pamegetna,
Euleuh-euleuh bet teu [njana,
Keur kasep tetep salatna.

50. Habislah naséhat untuk [isteri itu, Mari sekarang laki²nja, Hai hatiku tidak sangka, Tjantik rupanja radjin [ibadatnja.

51. Tjik ama merean luang,
Tapi ngan omong doang,
Da ama teu boga uang,
Njaah mah saawang-awang.

51. Ini ajah memberi [pengalaman, Tapi hanja perkataan sadja, Karena ajah ta' mempunjai [uang, Tentang kasih sajang ta' [terbilang.

52. Raden sing harti katjida,
Raden kapengker ngaduda,
Ajeuna mah kudu beda,
Boga kabeungbeurat dada.

52. Raden harus benar² [mengerti, Raden dulu ta' mempunjai [isteri, Sekarang harus berlainan, Mempunjai apa jang [mendjadi tanggungan.

53. Ulah sok maen domino,
Angguran mah masing [ponjo,
Boga duit meuli polo,

53. Djanganlah bermain [domino, Lebih baik kita énak [makan, Mempunjai wang belikan [otak,

Ulah laladjo Edi Polo.

54. Ari kahidji perkara,
Pameget kudu gumbira,
Sangkan ulah kasangsara,
Elingkeun urang mamitra.

55. Sing tangginas njaring
[manah,
Ulah kadjongdjonan
[ngeunah,
Kudu leukeun ngolah
[tanah,
Tuntjab-tantjeb anu
[ngeunah,

56. Miara garwa sing sae,
Ulah tiis-tiis djahe,
Temahna djadi teu sae,
Matak kosong bumi rehe.

57. Sapandjang suka nja
[matuh,
Sing terang di pangabutuh,
Raden djeung garwa sing
[lintuh,
Genteng² ulah runtuh.

58. Kilangbara njukup sepuh,
Maneh bae masing
[mampuh,
Da ama mah tatjan ripuh,
Masih keneh djagdjag
[timpuh.

Djangan suka nonton
[Edi Polo.

54. Jang terutama sekali,
Sebagai laki² harus
[gembira,
Agar djangan susah hidup,
Ingatkan orang bersahabat.

55. Harus tangkas dan
[waspada,
Djangan énak senang sadja,
Harus radjin mengerdjakan
[tanah,
Menanam pohon²an apa
[jang lezat.

56. Memelihara isteri harus
[dengan baik,
Djangan senang² dalam
[menghadapi suasana
[jang tidak baik,
Akibatnja menimbulkan
[buruk,
Mendjadikan dalam rumah
[tangga sunji senjap.

57. Sepandjang suka haruslah
[tetap,
Harus tahu akan kebutuhan
[rumah tangga,
Raden dan isteri semuga
[gemuklah,
Meskipun genting djangan-
[lah runtuh.

58. Djanganlah lebih dahulu
[memberi pada orang tua,
Asal kamu sadjalah dulu
[mampuh,
Karena ajah pun belum
[susah,
Masih kuat lagi tjukup.

59. Montong loba nu ditjekel,
Pigeusaneun loba bekel,
Ngan kudu temen djeung [wekel,
Sumawon tambah pertikel.

60. Naon bae bibirintik,
Ngarah sautak-saeutik,
Mibit hajam mibit itik,
Keur meuli poleng djeung [batik.

61. Ari lampah djeung mertua,
Samemeh tatjan sawawa,
Kudu saraga sanjawa,
Ulah sok asa djeung boa.

62. Papageran pakarangan,
Kurad-kored ngalenangan,
Sing boga pikir sorangan,
Montong ngantos [piwarangan.

63. Masing berag ulah kumpeu,
Kolot boga lahan nampeu,
Ulah arek apa-eupeu,
Habek pelakan ku sampeu,

64. Eta lain pisan heureuj,
Melak djaat meureun [raweuj,

59. Djangan terlalu banjak [jang kamu pegang [kerdjakan),
Untuk mendapatkan bekal,
Satu sadja hanja harus [djudjur dan radjin [mengerdjakan,
Apalagi dengan bidjaksana- [nja.

60. Apa sadja keradjinan kita,
Berusaha sedikit demi [sedikit,
Memelihara ajam dengan [itik,
Pembeli poléng dan batik.

61. Sedang laku dengan [mertua,
Sebelum kita berpisah [rumah tangga,
Harus sebadan-senjawa,
Hati kita djangan [wasangka.

62. Pakarangan harus kita [pagar,
Halaman harus kita [bersihkan,
Harus mengerti sendiri,
Djangan menanti perintah [orang tua.

63. Air muka harus gembira,
Djika orang tua mempunjai [pekarangan dekat,
Se-kali² djangan kita [biarkan,
Kerdjakanlah menanam [ubi.

64. Se-kali² bukanlah [permainan,
Barangkali menanam [ketjepir lebat buahnja,

Melak roaj meureun
[ngareuj,
Meureun katuang
[kateureuj.

65. Da lumbrah urang dieu
[mah
Kudu leukeun ngolah
[lemah,
Pigeusaneun pageuh imah,
Bisa njuguhan ka semah.

66. Ka bodjo kudu njukakeun,
Ulah kumaki ngapeskeun,
Ngahadja sok njapirakeun,
Sok malik matak
[njusahkeun.

67. Nja tindak kudu djeung
[sareh,
Mawa ngomong kudu aneh,
Barang penta masing rineh,
Ambrih lulus diri maneh.

68. Ulah barangasan njogok,
Sautak-saeutik haok,
Temahna sok matak kagok,
Matak kapongpongan
[mogok.

69. Samangsa bodjo ngabigeug,
Urang ge tangtu sinigeug,
Hajang sambel ge
[ngaligeug,
Top tjoët kosong euleugeug.

Menanam kekara barang-
[kali mendjalar,
Kelak tentu termakan.

65. Bangsa kita sudah mendjadi
[adat,
Harus radjin mengerdjakan
[tanah,
Untuk menguatkan rumah,
Dapat memberi hidangan
[terhadap tamu.

66. Isteri kita harus kita
[senangkan,
Djanganlah tjongkak
[menghinakan,
Sengadja mengabaikan,
Akibatnja susah mentjari
[rizki.

67. Tingkah laku harus halus,
Perkataan harus berguna,
Apa jang dipinta harus
[dengan tenang,
Supaja dirimu mendjadi
[selamat.

68. Djanganlah garang dan
[utjap kasar,
Segala perkataan dengan
[keras,
Menimbulkan segala
[terhalang,
Dan achirnja terpaksa
[mogok.

69. Djika isteri terhenti ta'
[ada daja,
Kita pun tentu terputus,
Ingin sambal pun ta' dapat,
Mengambil tjowét kosong,
[mendjadi bengong,

70. Saniskara patjabakan,
Da kudu djeung [pamadjikan,
Anu ngurus baranghakan,
Nu meta ngedjo ngisikan.

71. Bangsa urang leuleutikan,
Lamun boga mimilikan,
Terangkeun ka pamadjikan,
Ulah salingkuh tiktikan.

72. Ka garwa mun koret pelit,
Tangtu garwa teh [njungkelit,
Manan nurut anggur sulit,
Temahna ngalawan pelit.

73. Djadi masing idjen-idjen,
Ngupat djeung lalaki [sedjen,
Ana tuluj beberendjen,
Ka urang djadi teu ngadjen.

74. Tah kitu bisi teu njaho,
Tungtungna sili dodoho,
Mana kade ulah poho,
Kudu bawa sakanjaho.

75. Da asup kana pituah,
Bodjo teh papatih goah,

70. Segala apa jang dikerdja- [kan,
Harus ber-sama² dengan [isteri,
Jang mengurus segala [makanan,
Jang bekerdja menanak [nasi.

71. Kita sebagai orang ketjil,
Djika mendapat rizki,
Beri tahukanlah pada [isteri kita,
Djanganlah menjembunji- [kan atau menjelidiki se- [gala apa jang dikerdja- [kan isteri.

72. Terhadap isteri djika kita [kikir dan pelit,
Tentu isteri sakit hati,
Dari pada menurut achir- [nja dendam hati,
Akibatnja membalas pelit.

73. Djadi achirnja berten- [tangan,
Mengupat dan bertemuan [dengan laki² lain,
Terusnja lalu suka [bersolék,
Terhadap kita (suami), [tidak menghormat.

74. Demikianlah kalau anakku [belum mengetahui,
Achirnja saling menghintai,
Dari sebab itu ingat [djangan lupa,
Harus kita sama² tahu.

75. Oléh karena masuk [pepatah,
Isteri itu ialah Patih Dapur,

Nu ngolahkeun baris kuah,
Urang radja nu ngabawah.

76. Djeung ulah sok [nganjenjeri,
Kudu sili beuli diri,
Saleuheung ku ridjki keti,
Ngan mun midua djanari.

77. Mun agus dek mangrutjah- [keun,
Ka diri maneh eunteup- [keun,
Mun maneh dipangdua- [keun,
Ati maneh ditangtukeun.

78. Njerina kabina-bina,
Peurih taja papadana,
Istri ge taja bedana,
Sing inget di sakituna.

79. Djeung lamun hajang [njerahkeun,
Ulah gantjang diturutkeun,
Kudu ditahan reureuhkeun,
Beakeun beuweung utah- [keun.

80. Mun rusuh matak teu sae,
Bisi ngan gogoda bae,
Ahirna kaduhung bae,
Ngalenggerek samar gawe.

81. Nu awon ulah disorang,

Jang mengerdjakan segala [makanan,
Kita (suami) jang meme- [rintah.

76. Lagi pula djanganlah suka [menjakiti,
Harus saling mengambil [hati,
Tentang rizki meskipun [keti tidak begitu dipikir.
Tapi jang penting djika [dimadu.

77. Djika anakku akan main [gila dengan perempuan [lain,
Kenakanlah pada dirimu [sendiri,
Djika kamu dimadu oleh [isterimu,
Atimu tentu sekali.

78. Sakitnja bukan kepalang,
Pedihnja ta' ada bandingnja,
Isteri pun tiada berbéda,
Harus ingatlah hal itu.

79. Lagi djika ingin mentjerai- [kan,
Djangan lekas diturutkan,
Harus ditahan dengan [tenang,
Pikir dengan masak.

80. Djika ter-gesa² akibatnja ta' [baik,
Mungkin hanja penggoda [iblis,
Buahnja hanja menjesal,
Djatuh pingsan tidak [bergaja.

81. Jang buruk djangan kamu [djalankan,

Sagala anu dilarang,
Djalma sieun ku wiwirang,
Ahirna taja kakurang.

Apa segala jang terlarang,
Orang jang takut akan [malu,
Buahnja ta' ada kekurang.

82. Anu ngedul mamalana,
Tinangtu susah hirupna,
Pugeug sagala karepna,
Moal aja kabetjusna.

82. Orang jang malas bahaja-[nja,
Tentu susah hidupnja,
Terhalang segala hidupnja,
Ta' akan dapat kepandaian.

83. Ka garwa sing sae pisan,
Manis budi lemes pisan,
Huak-haok ulah pisan,
Komo kereng barangasan.

83. Terhadap isteri harus baik [sekali,
Budi-pekerti harus halus,
Perkataan kasar djangan [sekali,
Apalagi bengis mudah [marah.

84. Ulah raos andjeun [wenang,
Milampah sawenang-[wenang,
Henteu nimbang ambrih [senang,
Sok matak ngabarung-[sinang.

84. Djangan mempunjai rasa [kuasa,
Mendjalankan sewenang-[wenang,
Tidak dipikir supaja [senang,
Achirnja menimbulkan [napsu tidak keruan.

85. Mun garwa henteu [mangarti,
Salah lampah kurang titi,
Mudu wuruk sing gumati,
Ulah matak poëk ati.

85. Djika isteri tidak mengerti,
Salah laku kurang teliti,
Haruslah beri naséhat [dengan tenang,
Djangan sampai djadi gelap [ati.

86. Lamun garwa dikerengan,
Disentak djeung dipen-[tjrongan,
Sok bingung kokolojongan,
Bari tjeurik gegeroan.

86. Djika isteri dikerasi,
Dibentak sambil mata [terbuka,
Biasanja bingung tudjuan,
Sambil menangis [berteriakan.

87. Sagala lampahna pugag,
Digawe ngan ukur agag,

87. Segala lakunja terhenti,
Bekerdja hanja sekedar [pura²,

Inggis salah sok dipapag,
Ahirna sieun ditjegag.

88. Elingkeun istri teh sempit,
Hatena teu tjara lampit,
Bisa meber beurang [peuting,
Teu kaop njandang [rurumpit.

89. Sok babari leumpeuh juni,
Leungit daja djeung [wawani,
Wani midang di nu buni,
Ngomong oge henteu wani.

90. Lamun napsu teh diumbar,
Tinangtu sagala lubar,
Ditinggal baruntak bubar,
Putra garwa ting salebar.

91. Pameget teh kudu pengkuh,
Supaja duriat kukuh,
Ka garwa sok matak teguh,
Supaja djadi lalintuh.

92. Anu njandung henteu [matak,
Sugema mapalang taktak,
Anggur matak sili sentak,
Ribut kilir sili tongtak.

Karena selempang salah,
[jang mana achirnja dila- [rang,
Akibatnja takut dibentak [dimarahi.

88. Ingatkan isteri itu atinja [sempit,
Tidak lebar seperti tikar- [lampit,
Bisa terbuka siang-malam,
Mudah terdapat kesusahan. [hatinja,

89. Mudah sekali terganggu
Hilang kekuatan dan [keberanian,
Berani bersolék ditempat [jang sunji,
Berkatapun tidak berani.

90. Djika napsu dibiarkan,
Tentu segala bubar,
Ditinggal djadi bertjerai,
Putera isteri tersebar [ke-mana[2].

91. Suami harus kuat nahan [napsu,
Agar ketjintaan kuat,
Terhadap isteri mendjadi [teguh,
Supaja suami-isteri [mendjadi gemuk.

92. Jang beristeri dua tidak [akan,
Menjenangkan tanggungan [kita,
Bahkan menimbulkan [saling bentak,
Ribut djika akan pergi ke- [isteri jang lain bertengka- [ran.

93. Tengah peuting
[djedjeritan,
Teu eling di kapangkatan,
Gehger pada ngadeukeutan,
Ahirna teh pepegatan.

94. Lara wirangna karasa,
Eta kitu nu biasa,
Leungit harkat pangawasa,
Manah gumeter nalangsa.

95. Garwa mah sae sorangan,
Ngolahkeun barang
[dagangan,
Taja tjatur kekerengan,
[djeungan.
Lulus mulus reureu-

96. Runtut rapih salawasna,
Pada narima kadarna,
Lara bagdja oge sirna,
Taja patjengkadanana.

97. Kudu ngamanah wawadi,
Sing nimbang awak
[pribadi,
Ulah napsu teu djeung
[budi,
Bisi naradjang kabadi.

98. Lain kabadi ku iblis,
Kabadi ku nu laluis,
Garwa hidji henteu kalis,
Rajungan teu nurut tulis.

99. Salian ti lampah eta,

93. Djauh malam mendjerit-
[djerit,
Lupa akan kepangkatan
[(deradjat kehormatan),
Ribut orang lain
[menghampiri,
Achirnja bertjerai djatuh
[tolak.

94. Sakit dan malu jang dirasa,
Demikianlah adat
[kebiasaan,
Hilang deradjat dan
[kekuasaan,
Hati gemetar dan sedih.

95. Untuk isteri lebih baik
[seorang,
Mengerdjakan barang
[djualan,
Ta' akan terdjadi
[pertengkaran,
Damai sesuai ber-sama².

96. Akur damai selamanja,
Masing² menerima kadar,
Susah-senang pun tenang,
Ta' ada keributan.

97. Harus memikir akibatnja,
Dan harus tahu diri,
Djanganlah bernapsu,
[tiada berbudi,
Kalau² mendapat bahla.

98. Bukan tjelaka oléh karena
[iblis jang ta' kelihatan,
Tetapi tjelaka oleh karena
[jang tjantik,
Isteri satu tidak tjukup,
Gelisah ingin isteri lain,
[ta' menurut takdir.

99. Lain dari pada kelakuan
[itu,

Pameget kudu sing beunta,
Ichtiar neangan harta,
Sakuat-kuat sing meta.

100. Naon nu kira kawasa,
Djalankeun sabisa-bisa,
Ulah mikir djuru basa,
Sangkan sandang pangan [rosa.

101. Bisa tjukup nganapkahan,
Putra garwa kasepuhan,
Ulah sangeuk kawegahan,
Sing inget kana bubuhan.

102. Manusa wadjib ichtiar,
Sandang pangan teh disiar,
Ulah sangeuk balangsiar,
Bisina matak kasasar.

103. Eta piwedjang sakitu,
Elingkeun masing saestu,
Insja Allah engke tangtu,
Wiludjeng saanak putu.

104. Elingkeun masingna lambat,
Teundeun dina djero babat,
Tjegah nu dua martabat,
Hidji-hidjina disebat.

105. Hidji ulah maen KARTU,
Eta dilarang ku ratu,
Anggur mah meuli sapatu,
Make emas dina huntu.

106. Dua ulah maen DADU,
Eta nu ditjegah kudu,
Matak luput djadi wudu,

Laki² harus terbuka mata,
Ichtiar mentjari harta,
Sekuat-kuat tenaga,

100. Apa jang dikira dapat [dikerdjakan,
Usahakan sedapat mungkin,
Djangan memikir [keachlian,
Agar supaja banjak [makanan dan pakaian.

101. Tjukup memberi nafkah,
Anak isteri orang tua,
Djangan enggan ta' suka,
Harus ingat karena [tanggungan.

102. Manusia wadjib ichtiar,
Pakaian-makanan itu [ditjari,
Djangan malas mentjari [ridjki,
Sebab menimbulkan [tersesat.

103. Sekianlah naséhatku,
Ingatkan dengan sungguh²,
Insja Allah tentu kelak,
Selamat anak dan tjutju.

104. Ingatkan dengan tenang,
Simpan didalam hati,
Djauhi jang dua perkara,
Satu-satunja ja'ni.

105. Pertama djangan main [KARTU,
Itu larangan negeri,
Lebih baik belikan sepatu,
Gigi dihiasi dengan mas.

106. Kedua djangan main [DADU,
Itu harus didjauhi sekali,
Karena menimbulkan [segala sesat,

Tungtungna sok djadi
[medu.

107. Ari nu ditjegah tea,
Lampah adat maen tea,
Matak beak nja pakaja,

Ngandjuk taja nu mertjaja.

108. Ahirna teh djadi bahaja,
Leungit akal taja daja,
Tungtungna teh ngabuaja,
Peupeusna djadi badaja.

109. Geus seep wuruk dikirab,
Istri pameget dilarab,
Ngan kari ngadu'a Arab,
Tapi montong basa Arab.

110. Ja Allah nu sipat geten,
Nu ngandum ridjki tulaten,
Sadaja mahluk katiten,

Abdi njanggakeun
[panganten,

111. Gelarna di alam dunja,
Sing djauh balai-bahja,
Sing katurut ku pakaja,

Bisa nulung ka baraja.

112. Lamun milampah dagang,

Muga dipaparin senggang,
Bisa neundeun bati dagang,

Kuat nulung ka nu
[anggang.

113. Lajeut salaki djeung
[bodjo,
Masing bur beureum bur
[hedjo,
Loba ketan loba kedjo,

Akibatnja mendjadi
[bengkak perut.

107. Adapun larangan itu,
Kelakuan djudi itu,
Menimbulkan habis
[kekajaan,
Menghutang ta' akan ada
[jang pertjaja.

108. Achirnja mendjadi tjelaka,
Hilang akal ta' ada daja,
Buahnja djadi buaja,
Petjahnja djadi badaja.

109. Habislah naséhat semua,
Isteri-suami semua,
Tinggalnja mendo'a Arab.
Tapi djangan basa Arab.

110. Ja Allah bersifat kasih,
Jang membagi segala ridjki,
Semua machluk ta' ada
[jang tinggal,
Kami mempersembahkan
[pengantin,

111. Adanja dialam dunja,
Djauhkan dari bahaja,
Supaja segala kerdjanja
[berhasil,
Dapat menolong kepada
[sanak-saudara.

112. Djika mendjalankan
[dagang,
Semuga diberi senggang,
Dapat menjimpan untung
[dagang,
Dapat menolong pada jang
[djauh.

113. Damai laki dan isteri,

Pakaian tiada kurang,

Banjak padi dan nasi,

Kolotna sing ngeunah [nendjo.

114. Sugih mukti loba milik,
Bisa ngahormat nu tjalik,
Teu kurang usum patjeklik,
Kuat mekelan nu balik.

115. Hade budi ka pangampih,
Djeung tatangga runtut [rapih,
Ka nu dengki bisa njapih,
Badega lalintuh rempih.

116. Muga sing kuat ngiriman,
Ka sepuh nu asal heman,
Muga tetep ka-Islaman,
Maot muga mawa iman.

117. Kuring njawer teh geus [tjape,
Ngan sakitu nja ngadjampe,
Sugan sakitu ge sampe,
Lumajan keur baris kope.

118. Ongkoh lamun [papandjangan,
Ieu isin ku ondangan,
Bilih bade pelesiran,
Dinten ieu sae pisan.

119. Piwedjang sedeng [ngarandeg,

Orang tuanja senang [melihat.

114. Kaja mukti banjak rezki,
Dapat menghormat kepada [tamu,
Tjukup dalam musim [kurang makan,
Dapat memberi bekal pada [tamu jang datang.

115. Baik budi-bahasa terhadap [isi rumah,
Dengan tetangga akur [damai,
Kepada orang jang dengki [dapat menjapih,
Budjang[2] semua gemuk [dan damai.

116. Semoga dapat mengirimi,
Terhadap orang tua jang [kasih sajang,
Semuga teguh ke-Islaman- [nja,
Matinja semuga membawa [iman.

117. Kami bersja'ir sudah lelah, [mendjampi,
Hanja sekian kami
Barangkali sekian pun [tjukup,
Sekedar untuk dibuat [tjatatan.

118. Demikian pula djika [terus-terusan,
Malu terhadap semua jang [diundang,
Barangkali akan pergi [pesiar,
Ini hari baik sekali.

119. Naséhat tjukup berhenti,

Idangan enggeus ngalideg,
Panganten keseleun [ngadeg,
Sakieu tjape balideg.
120. Mangga atuh peribumi.
Ieu panganten geus lami,
Geura tjalikeun ka bumi,
Dina amparan nu resmi.

Sadjian sudah tersedia,
Pengantin tjape berdiri, [pilek.
Jang bersja'ir tjapé dan
120. Silakan ini tuan rumah,
Ini pengantin sudah lama,
Segera dudukkan ke [rumah,
Diatas tikar jang indah.

Penutup.

KINANTI

Djagong tuhur beunang ngunun,
dunungan bagea sumping,
tjikur djangkung pamuraan,
anaking paralaj teuing,
tutut gunung keong reuma,
sumangga geura gek tjalik.

Djagung kering dapat mengasap,
tuanku selamat datang,
Kentjur tinggi biasa dipakai [menjembur (obat)
anakku tjapé sekali,
siput gunung kiong ladang,
Silakan lekas duduk.

Tamat

Sair penutup sebenarnja bahasa kiasan, barisan kesatu isinja, barisan kedua, barisan ketiga isinja barisan keempat dan berisan kelima isinja barisan keenam, ja'ni :

Djagung kering dapat mengasap, ialah *eumping* dalam basa Sunda maksudnja tuanku selamat *datang,* karena maksudnja dalam basa Sunda *eumping* suku kata jang dibelakang *eumping* sama dengan *sumping.* Kentjur tinggi biasa dipakai obat; kentjur tinggi dinamai *panglaj* maksudnja: anakku kelihatan sudah tjape sekali; tjape = palaj, suku kata *dalam panglaj* sama dengan *palaj.*

Siput gunung kijong ladang, ialah *tètènggèk,* maksudnja silakan lekas duduk, duduk = *gek diuk.*

Suku kata *tètènggèk* sama dengan *gèk.*

Lampiran II.

Tjontoh Sadjak sawer dengan matjapat. [1])

KINANTI	Terdjemahan dalam bahasa Indonesia:
1. Pun sapun amit paralun, ka Batara ka Batari, nu di luhur nu di handap, nu ngageugeuh bumi langit, di buana pantja tengah, nu ngadjaring beurang [peuting.	1. Kami minta maaf, ke Batara dan Batari, jang ada diatas dan dibawah, jang menguasai bumi dan [langit, di buana pantja tengah, jang mendjaga siang-malam.
2. Kaula amit paralun, nitiskeun kandungan ati, medarkeun kandungan rasa, marepehan hirup hurip, papaes pamageuh rasa, panungkus atji birahi,	2. Kami maäf minta izin, akan mengeluarkan [kandungan hati, menerangkan kandungan [rasa, melembutkan keadaan [hidup, perhiasan pengikat rasa, pembungkus atji berahi,
3. Neda agung nja tawakup, hampura anu tjaralik, darana dagoan heula, mokaha kesel saeutik, regepkeun ku sadajana, sepuh-anom menak-kuring.	3. Muhun supaja dima'lum, oléh hadirin harap dimaäf, sabar tunggulah sebentar, tapi sedikit ta' mengapa, dengarlah oléh hadirin, tua-muda pegawai-rakjat.
4. Sedja nuturkeun piwuruk, kawiatan ku pribumi, ngagenten ibu ramana, heulakeun panganten istri, Njai eulis kembang sotja, [peuting, tekanan beurang djeung	4. Akan menerangkan naséhat, pesanan dari tuan rumah, mewakili ibu dan ajah [pengantin, lebih dahulu pengantin [perempuan, Njai buah mataku jang [tjantik, djalankan siang dan malam.

[1]) Dikutip dari „Pusaka Sunda" th. ke-3 No. 15 (September 1925) Halaman: 296—297.

5. Ka tjaroge masing tuhu,
mipangeran lahir batin,

turut sugri parentahna,
singkiran sungkan sukingki,
peupeudjeuh rek ngabatuah,

bisi kasibat kabadi.

6. Sing djauh tina salingkuh,

malar djadi repeh rapih,
ka sanak-kadang sing
[djembar,
miasih ka kulawargi,

bakti hormat djeung
[tilawat,
ulah kendat masing meudjit.

7. Runtut djeung batur
[salembur,
rapih djeung saeusi bumi,
welas manah ka sasama,
papagon dawuhan Nabi,

malar natrat nugrahana,
karamat Agama Sutji.

8. Pajungna djembar rahaju,

pipilis pamager sari,

pageuh galih katadjian,

tadji awit laki rabi,

hiap kari pamegetna,

Agus pepelenging ati.

5. Terhadap suami harus setia,
mendjundjung tinggi lahir
[batin,
turut apa perintahnja,
djauhi jang tak disukai,
se-kali² djanganlah kepala
[batu,
karena menimbulkan bahla.

6. Segala harus dengan terus
[terang,
supaja mendjadi damai,
terhadap sanak-saudara
[harus banjak maklum.
kepada keluarga harus
[tjinta,
bakti hormat dan
[mendo'akan,
djangan berhenti sehingga
[apal benar.

7. Damai dengan orang
[sekampung,
sesuai dalam rumah tangga,
tjinta terhadap sesama.
jang harus kita pegang
[perintah Nabi,
agar terus selamatnja,
chasiat Agama Sutji.

8. Haruslah kita bernaung
[dibawah keselamatan,
sebagai obat param kita
[ialah air muka jang baik,
keteguhan hati harus djadi
[penarik,
penarik hati itu ialah asal
[dari kita bersuami isteri,
mari kita pengantin laki²nja
[beri nasehat,
Agus (gelaran pada anak
[laki²) buah hatiku.

9. Datang uga tjunduk waktu,
katitih katarik tulis,
Udjang dikawasa murba,
nangtajungan beurang [peuting,
wadjib mangku ngasuh [garwa,
mikadeudeuh ngaping- [ngaping.

9. Sekarang sudah tiba waktu- [nja,
djatuh oléh karena kadar,
Udjang (gelaran pada anak [laki²) ditakdirkan berkuasa,
mendjaga siang dan malam,
kewadjiban mengasuh [isteri,
memimpin dan mentjintai.

10. Ka garwa sing asak ma'lum,
pangger mageuhan kadali,
lamun garwa pareng salah,
wurukan ku budi manis,
ulah dihoak disentak,
bisi mangpaung muringis.

10. Terhadap isteri harus banjak [ma'lum,
tetap hati memegang kekang,
djika terdjadi isteri salah,
berilah naséhat lemah- [lembut,
djangan dibentak dengan [bérang,
sebab mungkin hilang 'akal.

11. Pameget sing kukuh [pengkuh,
ulah lamo ngumbar biwir,
sakedak-sakedik talak,
bisi kaduhung di ahir,
harempoj ngurumanggasaj,
lumpuh dipeureuh kapeurih.

11. Sebagai laki² harus kuat hati,
djangan semau-maunja [berkata,
sebentar² main talak,
menimbulkan sesal diachir,
lemas tiada berdaja,
lumpuh sebab sakit hati.

12. Kudu emut ka pitutur,
titisan pantjuran awit,
urang tedak Padjadjaran,
djadjar bodjo djeung salaki,
dajeuhna Galih Pakuan,
paku pageuh galih asih.

12. Harus ingat akan naséhat,
asal muasalnja kita lahir,
keturunan Padjadjaran,
berdjadjar isteri dan suami,
kotanja Galih Pakuan,
tjinta-mentjintai harus di- [paku teguh.

13. Mapan ratuna katjeluk,
kawentar Sang Silihwangi,
silih asih samistina,

13. Bukankah Radjanja [termashur,
bergelar Sang Siliwangi,
seharusnja kita harus saling [tjinta-mentjintai,

tjalik djadjar paku adji,
djedjer djadjar teka reuaj,
titisan djatining asih.

14. Nuwun mundur ti tjumatur,
pandjang mun tetek
[diwintjik,
saeutik tiba patrina,
djadi tumbaling paripih,
bisi kesel nu ngantosan,
sumangga geura lalinggih.

duduk berdjadjar sebagai
[pakuadji,
berdjadjar hingga anak-
[beranak,
teruskan sedjatinja tjinta.

14. Muhun diri dari berkata,
pandjang djika terus
[diterangkan,
sedikit pun sudah tjukup,
untuk obat kita hidup,
kalau² jang menunggu sudah
[lelah,
silakan sekarang duduk.

Lampiran III.

Tjontoh Sadjak Buka-pintu dengan matjapat. [1])

DANGDANGGULA.

Pengantin perempuan dari dalam kepada pengantin laki² :

1. Saha eta anu kumawani,
ngetrok lawang djin atawa
[djalma,
mun djalma rek maksud
naha kitu nja laku, [naon,
kawas djalma nu kurang
[budi,
milampah suba sita,
lir nu kurang elmu,
[mana,
djeung sampean urang
bandjar karang lembur
[matuh geusan ngantjik.
naon anu disedja?

Pengantin laki² dari luar:

2. Aduh Njai mustika awaking,
kembang njawa djimat raga
[engkang,
pupudjan djadi pupunden,
naha Njai bet kitu,
kawas-kawas anu geus lali,
kapan ieu teh engkang,
bet sageuj kapalsu,
nja tjaroge Njai tea,
anu bade sosoroh bumela
[pati,
nitipkeun raga sukma.

Terdjemahan dalam bahasa Indonesia :

1. Siapakah itu jang berani,
mengetuk pintu, djin atau
[manusia,
djika manusia, apa maksud,
kenapa kelakuan begitu,
sebagai orang jang kurang
[budi,
melakukan adat sopan,
sebagai orang jang kurang
[ilmu,
lagi awak orang mana,
kampung tempat kediaman,
apa jang dimaksud?

2. Hai Njai (Adindaku)
[mustika hatiku,
kembang djiwa djimat
[kakanda,
jang dipudji mendjadi jang
[diagungkan (dihormat),
kenapa Njai demikian,
sebagai orang jang sudah
bukankah ini kakanda, [lupa,
masakan kena palsu,
inilah suami Njai itu,
jang akan membela sampai
[mati,
menitipkan djiwa raga.

[1]) Dikutip dari „Pusaka Sunda" th. ke-3 No. 15 (September 1925) halaman 298—299.

Pengantin perempuan :

3. Masa Alloh henteu njana
karah abdi geuning [teuing,
[kasamaran,
boro ngomong sugal
[songong,
ngumbar utjap diladjur,
ku teu sangka tjitjiptan ati,
sugan teh sanes engkang,
gusti abdi estu,
sembaheun sapapaosna,
nuwun agung tawakup
[djembar haksami,
rumaos kalepatan.

3. Allahu rabbi tidak mengira,
saja ini kesamaran,
berkata tidak dengan sopan,
menurutkan nafsu setan,
oléh karena tidak sangka
[dalam hati,
saja kira bukan kakanda,
saja punja tuan sedjati,
jang saja sembah selama-
[lamanja,
harap supaja kakanda saja
[maäfkan.
terima kesalahan.

Pengantin laki²:

4. Djimat engkang aduh
[deudeuh Eulis,
montong djadi kaseberan
[manah,
aja gedering pangraos,
menggah pun engkang estu,
ngahaksami lahir djeung
lidas taja tilasna, [batin,
diluntur paralun,
sareng Njai kalepatan,
leres bae bok bisi nu
[njiliwuri,
anu rek ngarantjana.

4. Djimatku, hai isterinja jang
[tjantik,
djangan mendjadi hati,
timbul susah rasa,
tentang kakanda sebenarnja,
memaäfkan lahir-batin,
habis ta' ada bekasnja,
diberi maäf, [adinda,
demikian pula kesalahan
memang begitu, karena
[kalau² ada jang menjamar,
jang akan membuat godaän.

Pengantin perempuan :

5. Lah dunungan radja pamor
[ati,
rewu laksa sembah
[kanuhunan,
nampi pangbobot pangajon,

5. Hai tuanku radja tjahaja
[hati,
beribu-ribu terima kasih,
[baik,
menerima timbangan jang

engkang teresna estu,
[pangasih,
djembar manah mirah
ngahapunten nu lepat,
katampi kasuhun,

kateda kalingga murda,
na ku naon atuh pimaleseun
[abdi,
tawising kasetijan,

kanda bukan kepalang
[tjintanja,
lebar hati murah kasih,
mema'afkan jang lupa,
diterima dengan
[kehormatan,
lagi dengan kesutjian hati,
dengan apakah kanda
[membalasnja,
untuk tanda kesetiaän.

Pengantin laki²:

6. Lisan Njai matak tiis nitis,
ninggang hate munggah
[sumarambah,
metot kakangening sono,
matak giung ngalimbung,

tjik dunungan tong lami
[teuing,
enggalkeun buka lawang,
engkang kesel nunggu,

sing nimbang ka anu
bingbang,
liwung ati ku hojong tepang
[djeung Njai,

honeng taja bandingna.

6. Perkataan adinda mendjadi-
[kan dingin hati,
djatuh tersebar didalam
[hati,
menarik hati tjintaku,
sehingga mendjadi pusing
[kepala,
marilah adinda djangan
[terlalu lama,
lekaslah pintu bukakan,
kanda sudah tjape
[menunggu,
harus menimbang kepada
[orang jang sedang bingung,
susah hati oléh karena ingin
[lekas bertemu dengan
[adinda,
selalu ingat ta' ada
[bandingnja.

Pengantin perempuan :

7. Laksa keti pangasih katampi,
amung mugi engkang masing
[sabar,
mugi ulah gendu raos,
reh abdi masih bingung,

[terima,
7. Be-ribu² pengasih adinda
hanjalah harus sabar dulu,
[jang lain,
harap djangan memikirkan
oléh karena saja masih
[bingung,

saupami taja pertawis,
sahna kateresnaan,
malihna ti kitu,
hojong nganggo
[pasanggupan,
ngarah abdi teteg sumembah
[migusti,
pikir teu ngalongkewang,

djika tiada memakai tanda,
kenjataan ketjintaan,
lain dari pada itu,
ingin memakai kesanggupan,
agar adinda teguh
[menjembah, mempertuan,
pikiran tidak bimbang.

Pengantin laki²:

8. Tobat enung na talete teuing,
masih keneh tjangtjaja ka
[engkang,
sageuj deui rek ngabohong,
engkang narohkeun umur,
gurat batu teu lantja-lintji,
dupi hal perdjangdjian,
saksina Jang Agung,
engkang pasrah ka pangersa,
sarangenge moal surup
[wantji lingsir,
sumangga pintu buka.

8. Ampun buah hatiku teliti
masih djuga belum pertjaja
[kepada kanda,
masakan berbuat dusta,
kanda menaruhkan djiwa,
gurat batu tidak akan salah
adapun tentang
[djandji,
[perdjandjian,
sebagai saksi Tuhan Jang
[Kuasa,
kanda terserah apa jang
[diingini,
matahari ta'akan terbenam
[siang hari,
haraplah pintu buka.

Lampiran IV.

Tjontoh Sadjak menerima kasihkan kepada hadlirin dengan matjapat. [1])

SINOM

1. Amit matur ka sadaja,
paneda ageng haksami,
ngarèwong badè diselang,
medarkeun kandungan ati,
rèh bingah tanpa tanding,
ngalisankeun rèwu nuhun,
sadaja sami kersa,
rawuh rurumpaheun [sumping,
tawis asih mikadeudeuh [sajaktosna.

2. Nu djadi tatali rasa,
pamageuh reugreugna ati,
raos kagunturan rachmat,
nekanan takdir Jang Widi,
dugi ka titis tulis,
tutug tjunduk kana waktu,
mangsa dongkap ka uga,
pun anak Ratnasuwarsih,
dikadarkeun dahup ka [Ganda Prawira.

3. Nu masih tunggal kotjoran,
titisan awit sahidji,
tedak asal sapantjuran,
prasasat wadja djeung beusi,
ajeuna aja milik,
gulung kabeungkeut usikum,
mugi tèmbong pamorna,

1. Minta izin berkata kepada [sekaliannja,
harap supaja dimaäfkan,
akan menjelang sebentar,
mengeluarkan kandungan [ati,
oléh karena girang bukan [buatan,
mengutjap beribu terima
semuanja sama² ridla, [kasih,
datang menghadliri,
tanda tjinta sebenarnja. [rasa,

2. Jang mendjadi penambat
pengikat hati jang kuat,
sebagai kedjatuhan rachmat,
takdir dari Jang Maha [Kuasa,
hingga sampai takdirnja,
sampai kepada sa'atnja,
datang kepada masanja,
anak saja Ratnasuarsih,
dapat bersatu mendjodoh [dengan Gandaprawira.

3. Sama² satu turunan,
keturunan satu sumber,
asal dari satu pantjuran,
se-olah² badja dan besi,
sekarang ada untung,
bersatu mendjadi tunggal [rasa,
semuga kelihatan tjahjanja,

[1]) Dikutip dari „Pusaka Sunda" th. ke-3 No. 15 (September 1925) hal. 299—300.

lulus mulus hirup hurip,
parek ridjki ditebihkeun
[tina bahla.

4. Tadina èmutan melang,
inggis pun anak ditakdir,
mendak djodo nu teu doa,
mengpar tina tjipta ati,
wantu djaman kiwari,
wadjibna nu djadi sepuh,
tina hal padjodoan,
ukur nimbang ngaping-
[ngaping,
teu kawerat mirusa anu teu
[suka.

5. Rempan sanès kaulinan,
risi manan maut hinis,
nanggeuj endog
[beubeureumna,
teu kendat mudja ka Gusti,
hajang lulus lastari,
kiwari maksad dikabul,
keur suka pada suka,
rawuh katjotjogan deui,
sadajana sami panudju tur
[doa.

6. Tina kitu sakalintang,
bingah anu liwat saking,
ditimbang djeung uang
[emas,
sanadjan bobot sakati,
asa moal katanding,
bumi alam awang-uwung,
sesek ku sesekaran,
meleber mawur wawangi,
wawangénna njebar ka eusi
[werdaja.

damai selamat hidup mulia,
dekat ridjki djauh bahla.

4. Tadinja merasa selempang,
chawatir anak saja
[mendapat suami,
mendapat djodoh tidak
[setudju orang tua,
lain dari tjiptaan hati,
ma'lumlah djaman sekarang,
sewadjibnja orang tua,
tentang perdjodohan,
sekedar memberi timbangan
[dan mendjaga,
tidak sanggup melarang
[orang ta' suka.

5. Selempangnja bukan buatan,
chawatir lebih dari menarik
[sembilu,
menatang mérah telur,
[Tuhan,
ta' putus minta kepada
ingin selamat damai,
sekarang sudah terkabul,
suka sama² suka,
tambahan orang tua setudju,
demikian pula sanak saudara
[semua setudju.

6. Tentang itu alangkah,
gembira bukan kepalang,
djika ditimbang dengan
[uang emas,
meskipun sekati beratnja,
tidak akan sama,
djagat raja dengan langitnja,
penuh dengan matjam²
[bunga,
semerbak penuh wangi²an,
wangi²an masuk kedalam
[hati.

7. Permios badé miwulang,
nerapkeun tjatur pamilih,
Njai Eulis anak ama,
élingkeun ieu pépéling,
Njai geus titis tulis,
ngan nepi ka ieu waktu,
dina tanggungan ama,
lantaran geus aja deui,
anu wadjib gaganti indung
[djeung bapa.

7. Permisi akan memberi
[naséhat,
melekatkan perkataan
[timbangan,
anakku jang tjantik,
ingatkan naséhat ini,
anakku sudah sampai
waktunja
hanja sampai pada sa'at ini,
djadi tanggungan ajah,
karena sudah ada lagi,
jang mempunjai kewadjiban
[pengganti ibu dan ajah.

8. Permana tjarogé téa,
nu baris ngaping
[ngadjaring,
pupudjan dunja aherat,
peupeudjeuh Njai anaking,
sing bisa titip diri,
ulun kumawula tuhu,
ama ngadoa-doa,
muga-muga diri Njai,
djeung engkangna mandjing
[dina kasenangan.

8. Ialah suami tanggungannja,
jang akan mendjaganja,
jang dipudji dunia-achérat,
ingat benar[2] anakku,
harus dapat menitipkan diri,
setia mengabdi,
ajah mendo'akan,
semoga anakku,
dan kandanja mendapat
[kesenangan.

9. Ari sarat kumawula,
tumbal anu leuwih matih,
malar runtut salawasna,
kapikirna taja deui,
ngan kudu diri Njai,
satia tetep njanghulu,
singkahan ka teu resepna,
masing bisa meuli ati,
kahojongna ulah aja nu
[dipungpang.

9. Adapun sjaratnja mengabdi,
obat jang termandjur,
supaja damai selamanja,
timbangan ajah tidak lain,
hanja anakku harus,
setia tetap menghadap,
djauhi jang ta' disukai,
harus pandai mengambil
[hati,
keinginannja djangan
[ditentang.

ASMARANDANA

10. Raden ieu ama titip,
njelehkeun tuang gareuha,
nitis getihna satetes,

10. Raden ini ajah titip,
menjerahkan isteri anakku,
darahnja satetes,

murag buukna salambar,
ambekanana sadama,
raga njawana kahatur,
ilang-along marga hina.

11. Asep nu kagungan wadjib,
ama mah ngan kari bangsa,
rèk dibeureum dihideung gè,
ari mungguh di kolot mah,
derema tinggal nanggap,
hajang nendjo lulus mulus,
tiis tjeuli hèrang mata.

12. Ama sèlèh lahir batin,
titip kabodoanana,
sing ageng bobot pangajon,
ma'lum budak masih kirang,
luang djeung katerangna,
kawantu masih piindung,
tatjan lega paningalna.

13. Bilih geus kesel nu linggih,
ngantos sakieu lamina,
panuhun teu aja sanes,
neda hibar sadajana,
muga ngadeudeul doa,
kitu deui ka luluhur,
pra Nabi para Olia.

14. Karuhun di alam sutji,
nuwun djembar karamatna,
sangkan pun anak ngadjodo,
runtut rukun aja bagdja,
pandjang laki-rabina,
sing tamat dugi ka tutug,
pinareng mandjing nugraha.

djatuh bulunja sehelai,
napasnja sekali,
raga dan njawanja
[menjerahkan,
meskipun kehinaannja.

11. Anakku jang mempunjai
[kewadjiban
ajah hanja sebagai bangsa
biarpun akan dibuat apa
sebagai orang tua [sadja
sekarang hanja tinggal
[menanggap
ingin melihat hidup damai
dingin telinga terang mata.

12. Ajah menjerahkan lahir-
[batin
titip kebodohannja
supaja besar timbangan
ma'lum anak masih kurang
pengalaman dan penerangan
berhubung masih suka turut
[ibu
belum luas pemandangan.

13. Barangkali jang duduk
[sudah tjape
menunggu sekian lamanja
permintaan saja tidak lain
mohon berkah terhadap
[semua
semoga mendo'akan
demikian pula pada leluhur
para Nabi dan Olia.

14. Leluhur di alam sutji
mohon diberi karamatnja
agar anak saja mendjodoh
rukun damai dan bahagia
pandjang bersuami-isteri
sehingga tamat sampai
[penghabisan
ada dalam kebahagiaan.

15. Kalihna sanès teu adjrih,	15. Lain dari pada itu bukan [tidak malu
njanggakeun tuang lumajan,	menghidangkan santapan [dengan lumajan
mugi kerna Alloh baè,	semoga kerna Allah sadja
hadjat salametan nikah,	selamatan nikah
ngalap berkah sadaja,	mengharap berkah semuanja
digunturan ku rahaju,	diberi rachmat-rahaju
wiludjeng sapapaosna.	selamat seterusnja.

BALISCHE ZEGSWIJZEN

Spreekwoorden, gezegden, woordspelingen, raadsels en liedjes

door

J. L. SWELLENGREBEL

II [1])

263. *Enkig-engkig dongkang,* of: *katak (, makeplag basangné masih ia).*

Al zet de padde, of: kikker, een hoge borst op, hij is het toch wien de buik openbarst. —

Een waarschuwing tegen overmoed en opgeblazenheid.

264. *Tiwas dongkang.*

Arm als een padde. —

'Arm als een kerkrat'. Ter verklaring van de Balische uitdrukking zei men mij : padden hebben immers geen veren of haren. Dat is dus voor een Baliër evenzeer een toppunt van armoede, als voor een Hollander, die er van overtuigd is, dat hij 'geen veren kan plukken van een kikker'.

265. *Dratdat-drutdut / bingah-binguh liwat inguh / njumbil sisin pagehan / pedidi sing dadi ngrandjing / néné tjatur / njamané suba di tengah.*

Heen en weer dribbelend / onrustig en bekommerd / duwt het tegen de omheining / alleen kan het niet naar binnen gaan / de vier / broers zijn al binnen. —

Een raadsel op een tabakspruim *(sisigan),* die eerst langs de „omheining der tanden" (vgl. no. 518) heen en weer wordt gewreven en dan zijn „vier broeders" achterna gaat: sirih-blad, kalk, gambir en betelnoot.

---

[1]) I op p. 159 v.v. van deze jaargang.

266. *Dug-dug-é-nja / luuné medugdug, pipisé onja.*

Ding-dang-dong / de afval ligt opgetast, het geld is schoon op. — Zegt men, de klanken van een gamelan nabootsend, van iemand die al zijn geld aan een feest heeft opgemaakt.

267. Het is ongepast, dat een vrouw zich 's nachts met een man op de weg bevindt, immers:

Duk asanding apui.

Idjuk naast vuur — (... natuurlijk vliegt het in brand). Een rechtspreuk, zie *Wetboek „Agama"* (i.h. Hoog-Balisch en Maleisch vertaald door I Gst. Pt. Djelantik, Batavia 1918), art 362.

268. *Nundunin anak suba bangun,* of: *ngedat.*

Iemand wekken die reeds is opgestaan, of: de ogen open heeft. — Zo zegt men, zich verontschuldigend, wanneer men iemand op iets wil wijzen, dat hij, naar men moet veronderstellen, zelf heel goed weet. Met dit spreekwoord beëindigt bv. de patih, in Tantri Parikan I, 125, de raadgevingen aan zijn zeer geleerde dochter, Ni Diah Tantri.

269. *Buka ulungan durèné (, njaputin ibana).*

Als afgevallen durian-vruchten: ze omhullen zich zelf. — De onder de boom liggende bladeren blijven immers aan de dorens hangen. Het spreekwoord wordt gebruikt van iemand die zijn eigen misstappen goed weet te verbergen. Vgl. Van Eck no. 91; de door hem opgegeven vorm en betekenis achtten mijn helpers echter niet juist. — De bedoelde eigenaardigheid van de durians is ook aanleiding tot een raadsel: *apa ké ulung njaputin ibana?* — wat is het dat valt, zich zelf omhullend? —

270. *Nasak durèn (, tondèn amun apa, suba merembu).*

Als een rijpe durian doen: voordat er veel bijzonders is, verspreidt hij reeds geuren. —

Met dit beeld geeft men aan, dat de man doorgaans zijn begeerte op sexueel gebied dadelijk laat merken. Ter typering van de vrouw daarentegen heet het: *nasak manggis* — doen als de rijpe manggistan — (... de buitenwacht merkt er niets van).

271. *Èbèr-èbèr ilih / bebegèr baan njilih.*

Wimpels en waaiers / opgedirkt met geleende spullen. — 'Pronken met andermans veren'. Vgl. no. 210.

272. *Empuk emping djagung menjanjah, kasa-kasa di Anggabaja / Tepuk njamping kedjengah-djengah, rèh merasa ngelong subaja.*
Geroosterde kleefrijst, koekjes en gepofte mais, witte kains in Anggabaja (dessa in Z.B.) / kom je haar tegen dan gaat ze beschaamd op zij, want ze is zich bewust haar woord gebroken te hebben. —
Zo zingt een jonge man op het meisje dat hem ontrouw is geworden.

273. *Luir endjek pupu / paha situh batis lusuh / tak pagelangan ilang / matan batisé tan kari / masih pangus / gandar-gandar di pengambiaran.*
Als een „dijspook" / met stevige dijen en rechte benen / vanaf het enkelgewricht ging het teloor / de enkelknobbels zijn er niet meer / toch is het fraai / men kan er mee in het publiek rondflaneren. —
Een raadsel op een lange broek (*djalèr*, een onderdeel van het traditionele costuum van Balische toneelspelers), dat mij werd opgegeven uit Pajangan. Het schijnt niet algemeen bekend te zijn.

274. *Alah enggung (, gedènan munji).*
Als een brulkikker: het geluid is het voornaamste. —
Gezegd van iemand die een grote mond opzet, maar eigenlijk niet durft.

275. *Buka entikan oongé ngulah pesu (, tain sampi ia tain sampi tumpluna).*
Als opschietende paddestoelen er naar strevend om uit te komen: is het koeiendrek, dan schieten ze uit koeiendrek te voorschijn. —
Toegepast op iemand, die er maar op los kletst zonder zich om de gepastheid of juistheid van zijn bewering te bekommeren, die dus evenmin kieskeurig is t.o.v. zijn woorden als de paddestoelen t.o.v. de plaats waar ze groeien. Vgl. no. 693.

276. *Buka entik-entikané di sasih kapaté.*
Als ontkiemde plantjes in de vierde maand (de droge tijd). —
Gebezigd van iemand die smacht naar de vervulling van een onvervulbare wens. Vgl. no. 386, 391.

277. *Buka entut djaran pondongan.*
Als een wind van een pakpaard. —

Een meer originele dan smakelijke vergelijking voor de uitspraak van iemand, die slordig en slecht gearticuleerd spreekt.

278. *Ès tabia.*
IJs en Spaanse peper. —
In Badung gebruikelijk ter aanduiding van iemand die niet helemaal goed bij het hoofd is, 'halfgaar'. Een variant, die algemener bekend schijnt te zijn, is: *lalah njem* — „bedis" en flauw —.

279. *Berag-beragan gadjah, masih ada muluka,* of: *tiluna.*
Al is een olifant mager, toch zit er nog wel wat vet, of: oorsmeer, aan. —
Al is een rijk man aan lager wal geraakt, hij heeft altijd nog wel wat achter de hand. Vgl. Van Eck no. 125.

280. *Gadjah katjapa.*
Olifant en schildpad. —
Een rechtsterm voor het geval, dat de vorst (tijdelijk) bezittingen, waarover erfgenamen procederen, aan zich trekt, vgl. KORN, *Adatrecht* p. 410. De term gaat terug op een verhaal in het Oud-Javaanse Adiparwa (e.d. Juynboll, pag. 39 e.v., vgl. Dr. H. H. JUYNBOLL, *De Geschiedenis van Garuda,* in: Gedenkschrift Kon. Instituut (1926), pag. 161 e.v.), waar de broeders Wibhāwasu en Supratīka samen twisten over de erfenis van hun vader, elkaar vervloeken, in een schildpad en een olifant veranderen en ten slotte door Garuda als zijn buit worden weggevoerd.

281. *Gedé gaé, liu misé.*
Groot werk, veel afval. —
Zegt men van iemand die veel verdient, dus goede sier kan maken, maar daarom ook veel uitgaven heeft. Vgl. no. 510, 536.

282. *Gajung tjamplung (, jadin saludang ka pasih, isinné masih tuah amonto).*
Een emmertje van *tjamplung*-blad (van de Galophyllum Inophyllum): al sta je er mee in de zee te scheppen, veel bevatten doet het toch niet. —
Men bedoelt hiermede te zeggen, dat een domoor dom blijft, al heeft hij ook nog zoveel omgang met geleerden.

283. *Kadirasa medemin galar akatih.*

Liggen op één rustbank-lat, om zo te zeggen. —

Gebezigd ter aanduiding van grote armoede: hij is zo arm dat hij maar één lat heeft om op te liggen. — Met dit spreekwoord vergelijke men het raadsel (zie K.B.W. IV 750) : *anak liu baninin, anak aukud takutin* — wanneer ze in groot aantal zijn, durft men ze aan; wanneer er maar één is, is men er bang voor —.

284. *Alah galar atebih.*

Als één rustbank-lat. —

'(Zo mager) als een lat'; vgl. no. 622.

285. *Anak kiap endjuhin galeng.*

Alsof men een slaperig man een kussen reikt. —

Gebezigd om aan te duiden, dat iets 'juist van pas komt'. Vgl. no. 299, 633.

286. Een geliefde woordspeling is: wanneer jij voor *mantri* (de prins, een der hoofdfiguren van het Balische drama) wil spelen...:

tiang dja ngaluhin:

dan zal ik wel als de Galuh (de schone prinses) optreden. —

De hier gegeven vertaling is in deze context de voor de hand liggende. Men kan echter de vorm *ngaluhin,* als men wil, ook afleiden van *aluh* (gemakkelijk) en met het aanbod dus slechts bedoelen „ik zal er mijn gemak wel bij nemen".

287. *Buka gambangé kempulin.*

Alsof men bij de *gambang* (een houten of bamboe slaginstrument) de *kempul* (kleine gong) speelt. —

Een uitdrukking voor twee dingen of handelingen die niet bij elkaar passen. Zie ook K.B.W. II 349.

288. De *gambang* wordt bespeeld met een gaffelvormige stok, de *panggul.* Vandaar de spreekwijze:

Manggul gambang.

Doen als de slaghamer van de *gambang.* —

Gezegd van iemand die dubbelhartig is, 'van twee ruiven eet'.

289. *Gamongan kladi djaé / omongan dadi gaé.*

Gamongan-wortel, tales en gember / klets wordt werk. —

De *gamongan*, een Zingiber-soort, is verwant aan de gember, maar niet scherp. (Vandaar dat men in *bladbadan*-stijl de gember wel eens met *gamongan lalah* — scherpe *gamongan* — omschrijft.) De betekenis is als van 'praatjes vullen geen gaatjes'. Men komt de eerste regel ook wel tegen in de vorm *gamongan dadi gaé* — *gamongan* wordt gember —. De betekenis moet dan wel zijn: als *gamongan* gember wordt, wordt klets werk. Bij deze variant heeft de eerste regel dus een andere waarde gekregen: in het eerste geval was hij er slechts ter wille van het rijmen met de volgende regel, in het tweede is hij tevens een soort van vergelijking, die de zin van het spreekwoord illustreert.

290. *Ané gandonga*, of: *megandong, medjalan; ané ngandong nongos.*
Die op de rug gedragen wordt, loopt; die draagt, staat stil. —
Een raadsel op iemand die een klapperboom beklimt *(menèkin njuh)*; het schijnt echter ook wel eens tot oplossing te hebben: het water in een *abangan* (een, meestal bamboezen, aquaduct voor bevloeiingswater).

291. *Gebug kulkulanga.*
Als een gebeukt signaalblok behandeld. —
'Afgerost'.

292. *Alah gedahé tjaktjak.*
Als fijn gestampt glas. —
Een vergelijking voor het glinsteren der ogen.

293. *Alah gedahé pantigang.*
Als tegen de grond gesmeten glas. —
Een spreekwijze die aanduidt: geheel door zorg en verdriet overmand, ontroostbaar bedroefd; vgl. no. 626.

294. *Anak gedé lantang, tra karwan endjekannja.*
Een groot en lang persoon, wiens schreden onzeker zijn. —
Een raadsel op rivier *(tukad)*. Het bijna gelijkluidende *anak gedé ganggas, tra karwan endjekannja* — een groot en rijzig mens etc. — heeft de rook *(andus)* tot oplossing. Zie K.B.W. I 371.

295. *Buka negakin gedebongé (, tau tekèn djit belus).*
Alsof men op een pisangstam zit: men is er zich wel van bewust dat het achterste nat wordt (van de sappen). —
'Hij voelt nattigheid'.

296. *Gegaèn gelah, njèn tundèn ngarap?*
Je eigen werk, wie kun je het laten aanpakken? —
Betekenis: ieder moet voor zijn eigen zaken opkomen. Vgl. no. 233.

297. *Nganggar gegitik gedé.*
Zwaaien met een grote knuppel. —
'Hij haalt overal zijn grote broer bij'.

298. *Ané kegelut idup, ané ngelut mati.*
Die omhelsd wordt, is levend, maar die omhelst, dood. —
Een raadsel op de *angasan* (omhulsel van dorre bladeren, dat men om de klapperstammen vlecht om diefstal te voorkomen).

299. *Genité bakat gasgasa.*
De jeuk is gekrabd geworden. —
Gezegd, wanneer iets 'juist goed uitkomt'; vgl. no. 285 en dergelijke. Ook komt voor *di genité gasgasa* — (juist) bij het jeuken gekrabd —.

300. *Ngorok gerang.*
Gedroogde vis slachten (lett.: de keel afsnijden) — (... bloed zal er niet bij te voorschijn komen).
Gezegd van iemand die een arme sloeber tracht iets af te persen, ons 'veren plukken van een kikker'. Een variant is *ngelawar gerang* — een vleesgerecht bereiden van gedroogde vis —.

301. *Ngorèng gerang pesu lengis, ngorèng bé muluk tusing.*
Als men gedroogde vis bakt, komt er olie uit; als men het vette van het vlees bakt, niet. —
Wie van deze uitspraak zegt, dat ze onzin bevat, krijgt ten antwoord: „Je begrijpt me verkeerd. Ik wilde alleen maar zeggen, dat, als je gedroogde vis wilt bakken, er olie geleverd moet worden, maar, als je het vette van het vlees bakt, niet!" Het woord *pesu* heeft nl. als gewone betekenis „uitkomen", „te voorschijn komen", maar als ongewone, wat gezochte, betekenis kan het ook worden opgevat als „geleverd worden", naar analogie van de vorm *mesuang* = „leveren", „opbrengen" (bv. de materialen voor tempelbouw). In deze tweede betekenis schijnt de zegswijze ook wel eens als een spreekwoord te worden gebruikt. De bedoeling is dan, dat men, werkende met een arm man, zelf voor de kosten opdraait, wat niet het geval is, als men met een rijkaard in de kongsi zit.

302. *Anjar-anjaran gerang bangkuk (, mani dogèn mandong).*

Gedroogde *bangkuk* (een kleine zeevis die snel bederft) kan wel vers zijn, maar morgen is hij bedorven. —

Zo is van de meeste dingen het nieuwtje gauw af en dan worden ze verwaarloosd; 'nieuwe bezems vegen schoon', geeft BHADRA, *Bijdragen* pag. 97, het spreekwoord weer. In varianten vindt men in plaats van *gerang* ook wel *bé* (vis), *pindang* of *sudang* (gezouten vis). Zie ook Van Eck no. 85.

303. *Geti-geti godem, bé guling lawar paku /*
megenti, of: *slegenti adjak medem, di belingé tuara ngaku,* of: *takut ngaku.*

Gierstkoekjes, aan het spit gebraden vlees bereid met varens / met telkens anderen heeft ze geslapen, nu ze zwanger is, erkennen ze het niet, of: zijn ze bang het te erkennen. —

Een liedje op een lichtzinnig meisje. Een variant heeft aan het eind van de eerste regel *lawar paja* (bereid met peria) waarop dan gerijmd wordt met *tong medaja* (geen raad weten).

304. *Adjèr Gianjar.*

Minzaam op-zijn-Gianjars. —

Gezegd van iemand, die in den vreemde de voorkomendheid zelve is, maar zijn kennissen negeert, als ze bij hem thuis komen.

305. *Girang gedjorang.*

Geschudde opgewektheid. —

Zegt men van iemand die zich door anderen in een vrolijke stemming laat meeslepen, maar zelf eigenlijk niet vrolijk is. Een variant is *girang gèrèngan* — opgewekt als een *gèrèngan*-plantje —. De *gèrèngan,* een sawah-bemester, heeft nl. vruchtjes die ratelen, zodra men ze maar even aanraakt. Vooral de variant is een mooi voorbeeld van de neiging tot alliteratie in spreekwoorden.

306. *Buka glagahé tundjel(in).*

Als aangestoken riet. —

Gezegd van knetterende geluiden. Wij hebben hier blijkbaar te doen met een reeds oude vergelijking, want in het Oud-Javaans komt voor *kadi glagah katunwan* en *angglagah katunon* (vlg. K.B.W. IV 762).

307. *Nglanggang.*

Als een gepunte bamboestok doen. —

Om lasten alang-alang of samengebonden padi te vervoeren maakt men gebruik van een bamboe waarvan de beide uiteinden scherp zijn gemaakt *(glanggang)*. Men bezigt de zegswijze om iemand te typeren die twee personen tegen elkaar opstookt. — Voor hetzelfde doel kan men ook een gepunte houten draagstok *(sanan tjutjukan)* gebruiken; vandaar de variant *njanan tjutjukan* — als een gepunte draagstok doen —. Voorts kan men een *sanan tjutjukan* of een *glanggang* ook omschrijven als een „draagstok voor padi" *(sanan padi)*, zodat men dezelfde gedachte ook nog met een *bladbadan* vindt weergegeven: *mesanan padi*. Vgl. ook no. 546.

308. *Glanggang dja, buin ulesin (, djapi kènkènang, masih dja nu glanggang).*

Een gepunte bamboe, omhuld en wel, blijft toch, wat je er ook mee doet, een gepunte bamboe. —

Betekenis: hoezeer een misdadiger ook zijn onschuld bezweert, niemand loopt er in: hij is en blijft een misdadiger. Vgl. Van Eck no. 175.

309. *Alah glatik.*

Als een rijstdiefje. —

Gezegd van een meisje, dat in de groei is en nog niet mooi, maar dat zich tot een schoonheid belooft te ontwikkelen. Ook: *buka glatiké kumetam(b)lang*, of: *sedeng nam(b)langa*. Het woord *kumetamblang*, dat, zoals vele woorden met *kumă-*, een stadium aanduidt, wordt gebruikt van rijstdiefjes die nog niet volgroeid zijn; hun kleur is dan geelachtig en de witte plekken bij de oren zijn nog niet duidelijk zichtbaar (K.B.W. II 786). De varianten schijnen niet (meer?) algemeen gebruikelijk te zijn. Men vergelijke ook 586 en 772.

310. *Glanak-glonok sepak sepit duur ketungan /*
gelah anaké enot-enot, awak pripit tur beritungan.

Heen en weer rollen gespleten stok en tang op het rijstblok / naar het bezit van anderen kijkt hij steeds, zelf is hij schriel en berekenend. —

Een hatelijkheid op een hebberig mens, of, om met mijn Balische zegsman te spreken, op iemand die steeds *dèh* (geef op) zegt, maar nooit *nèh* (hier, pak aan).

311. *Buka goaké, ngadanin ibana.*
Als de kraai: hij roept steeds zijn eigen naam. —
Gezegd van een zelfingenomen pocher.

312. *Goaké bakat mangsinina.*
De kraai is „be-inkt" geworden. —
Gezegd van een listigaard, die in listigheid is overtroffen. Vgl. no. 315.

313. *Goak baang bangkaan.*
Een kraai op krengen onthaald. —
Een weinig vleiende vergelijking voor iemand, die iets krijgt waarop hij zeer gesteld is.

314. *Goak kingsanin taluh.*
Een kraai waarbij eieren ter bewaring gegeven zijn — (... men moet niet verwachten, dat hij er af zal blijven).
Zal men bv. zeggen tegen iemand die artikelen van waarde heeft toevertrouwd aan een onbetrouwbaar man en ze nu kwijt is. Vgl. de nrs. 488, 528 en 596.

315. *Tumbèn goaké satsata.*
't Is voor het eerst, dat de kraai van zijn kam wordt beroofd. —
Uiteraard zeer moeilijk bij de kamloze kraai! Gebruikelijk om aan te duiden, dat een zeer slim man eindelijk tegen de lamp is gevlogen. Met dezelfde betekenis is ook gebruikelijk *tumbèn lindungé kena sungga* — 't is voor het eerst dat de aal door een voetangel wordt geraakt —, en no. 312.

316. *Goak memaling kuud /*
satua bawak lantas suud.
Een kraai steelt een jonge klapper /
een kort verhaal en dan is het afgelopen.
Wordt door een verteller aan het eind van zijn verhaal gezegd; dan dus ongeveer ons 'toen kwam een olifant met een lange snuit en die blies het hele verhaaltje uit'. Kan echter ook als een hatelijkheid worden gebruikt op iemand die niet goed vertellen kan en dus gauw aan het eind van zijn verhaal is. Een Bulèlèngse variant is: *goak nangal kalimoto / satua bawak tuah amonto* — een kraai met een *kalimoto* — vruchtje in de bek / een kort verhaal, slechts zóveel —.

317. *Goak selem, kukur putih, ngalap nangka di teba kauh / awak selem mapupur putih, njangtjang meka duang dauh.*
Een zwarte kraai, een witte tortel, nangka plukken in de westelijke mestvaalt / zwart van lichaam maar onder het blanketsel, een spiegel voor zich houden twee uur lang. —
Een spotliedje op een vrouw die zich te veel opmaakt.

318. *Ngodèl bengkis.*
Zich gedragen als een volgevreten kalf. —
Zegt men van iemand die de hem vroeger bewezen weldaden vergeet, zodra hij in goede doen is gekomen.

319. *Buka godèlé tlusukin.*
Als een kalf dat men een ring door de neus doet. —
Gezegd van iemand die zich van pijn in allerlei bochten wringt.

320. *Gonda Tabanan gedé-gedé pesan, bikulé njidajang metjelep di songné.*
De gunda-planten (Sphenoclea zeylanica, een plant met ronde, holle stengels) in Tabanan zijn heel groot, ratten kunnen in hun holte kruipen. —
Een in het Badungse geliefde woordspeling. Wie zijn verbazing over zulke grote stengels uitspreekt krijgt het ontnuchterende antwoord, dat het toch niet zoveel bijzonders is, wanneer ratten in hun eigen hol kruipen. — Overigens maakt men ook een meer dichterlijk gebruik van deze plant: *atjekel gonda* — een handvol gunda-stengels —, als beeld voor een slank middel, en *atjekel gonda laju* — een handvol verwelkte gunda-stengels —, als beeld voor een slank en lenig middel.

321. *Gondong tekèn punuk,* of: *Buka punuké tekèn gondongé, (: kidja kitukang likad).*
(Als) een krop en een eeltknobbel in de nek (of omgekeerd) : waar je je ook heen draait, je bent belemmert. —
'Tussen twee vuren'.

322. *Anak ganggas gondong meideh.*
Een kloeke vent met kroppen rondom. —
Een raadsel op een klapperboom *(punjan njuh).* Een variant geeft

K.B.W. IV 667: *anak landung gondong pegrondot* — een rijzig man met kroppen in bossen —. Een langere variant heeft de vorm van een *tjetjangkriman*: *gondong punuk / pegrendet baong ipun / ebok samak agal / awaknjané berag lantjig / eep tumbuh / gondongé ulung pedigdag* — kroppen en eeltknobbels / zijn hals zit er vol mee / (zijn) haar dik en grof / zijn lichaam mager en spichtig / afstervend en weer aangroeiend / vallen de kroppen bij massa's omlaag —.

323. *Gong di malu, lelontèk di duri.*
Een gong aan de voorkant, een wimpel aan de achterkant. —
Een raadsel op een hond *(tjitjing)*. Een variant is volgens K.B.W. IV 299: *doriné mepandjeran, maluné megongan* — de achterkant heeft een staak, de voorkant een gong —.

324. *Gantjang grago /*
gantjang tusing ada kanggo.
Vlug als een *grago*-garnaal /
snel is niet bruikbaar. —
'Haastige spoed is zelden goed'. Van Eck geeft deze uitdrukking ook (no. 131), maar de eigenaardigheden van de pantun spelen hem hier weer parten bij zijn verklaring.

325. *Alah grudugan kebo akandang.*
Als het geloei van een stal vol karbouwen. —
Een vergelijking voor een dof, zwaar geluid. Nog zwaarder gedreun vergelijkt men met *geluran gadjah* — getrompet van olifanten —, of, zoals de Tantri Pariken VI, 51 het, met een literair woord voor olifant, zegt: *mirib geluran patangga ngempengin penangkilan* — als het getrompet van olifanten, dat een audiëntiezaal doet dreunen —.

326. *Guju-guju tjelor,* of: *tjerol.*
Al lachende misdadig (?) zijn. —
De uitdrukking als geheel is nog bekend, het woord *tjerol* of *tjelor* wist men mij echter niet te verklaren. Het schijnt zich alleen in deze staande uitdrukking te hebben gehandhaafd. Men zie ook K.B.W. I 596, 636.

327. *Buka gulem,* of: *kerug, Badungé.*
Als Badungse wolken, of: onweer — (,... een pikdonkere lucht maar geen regen).

Om deze climatologische eigenaardigheid is Badung (Denpasar) in de kentering berucht. Het spreekwoord komt overeen met ons 'veel geschreeuw maar weinig wol'.

328. *Alah gumi Garudaan.*

Als een land dat door de Garuda is overvallen. —

Zegt men van een als uitgestorven land, met een toespeling op de verhalen, waarin de Garuda als een verderf brengende vogel optreedt. (Zie bv. *Bag. Diarsa,* vs. 232 vv.)

329. *Suba gundul, buin suahin.*

Reeds kaal, toch nog gekamd. —

'Waar kwaad is, komt kwaad bij'.

330. *Jadin gunung Agungé nagih uluha.*

Al zou hij de Gunung Agung willen opslikken ! —

Gebruikt als een sterke uitdrukking van ongeloof; 'al zou hij er een eed op doen', zouden wij zeggen.

331. *Gunung rata meraab apilan.*

Een *gunung rata* (term voor een vierstijlige balé op hoog soubasement, doorgaans met pannen of alang-alang gedekt) met een dak van losse droge klapperbladen. —

Men zou, met een variatie op een in betekenis verwant Nederlands spreekwoord, kunnen vertalen : modder op een vlaggeschip !

332. *Ka gunung ngadep paku.*

Varens naar de bergen verkopen. —

'Uilen naar Athene brengen'. Vgl. de nrs. 538, 662, 742.

333. *Gusti di pegambuhan.*

Een edelman (lid van de derde kaste) op het toneel (nl. waar de *gambuh,* een der oudste vormen van drama op Bali, wordt gespeeld). —

Gezegd van iemand die zich als een hele Piet voordoet, maar in werkelijkheid een mannetje van niets is. Een variant is *ratu di peigelan* — een vorst op de dansplaats —.

334. *Galak-galak di guungan,* of : *di antjak-antjak.*

Fel in de hanenkooi, of : op de bodem van de hanenkooi. —

Gezegd van iemand die thuis een grote mond heeft, maar elders

bleu is. Een variant is *galak-galak kurungan batan djaka* — fel als een gekooide haan onder een arèn-palm —. Hierbij schijnt men het oog te hebben op de vruchtjes van de arèn-palm *(bluluk)*, welke jeuk verwekken en dus wel voor de felheid zorgen van de haan die, overigens veilig, onder de boom staat.

335. *Djelma mara ibi*, of: *Djelma ibi njandjaang.*
Een vent net van gisteren, of: Een vent van gisteren avond. — In betekenis gelijk aan ons 'hij komt net kijken'.

336. *Buka ngendjekin ikuh*, of: *ikut, tjitjingé (, balikina tegora).*
Alsof je een hond op de staart trapt: hij keert zich tegen je en bijt je. —
Betekenis: zelfs een goedmoedig mens wordt fel, wanneer hij wordt gekweld of lastig gevallen. Men zegt ook *buka tjitjingé endjekin ikuta (ikuha)* — als een hond die men op de staart trapt —.

337. *Buka ikuh tjektjeké tugel.*
Als een afgehakte tjitjak-staart (die schijnt te blijven kronkelen, zoals een doorgehakte regenwurm). —
Men gebruikt deze vergelijking, in afkeurende zin, van een danser(es), die zich in allerlei bochten wringt.

338. *Inanné njalian, panakné masih njalian.*
De moeder een *njalian*(-vis), de jongen ook *njalian*(-vissen). — 'Van raveneieren komen ravenkiekens'.

339. *Jèn iriné suba mepunja, baongé tatakina pengiris.*
Als de afgunst hoog is opgeschoten, dan ligt de hals op het aftapmes. —
Men wil hiermee zeggen, dat iemand, die zich overgeeft aan afgunst, zich zelf allerlei ongelukken op de hals haalt. Het tweede deel van de uitdrukking komt ook als zelfstandig spreekwoord voor, vgl. no. 63.

340. *Melahan keiriin tekèn iri.*
Beter benijd dan vol nijd. —
Beter in een toestand waarop anderen jaloers zijn, dan zò ongelukkig dat men ieder ander moet benijden. Nadert ons: 'Beter benijd dan beschreid'.

341. *Bek isin basangé.*
Zijn buik is geheel gevuld. —

Zegt men bv. van een begaafde en succesvolle *balian*. De tegengestelde uitdrukking is *basang pujung* — (met) lege buik —, ongeveer ons 'een leeghoofd'; ook kan men zeggen *tai dogèn isin basangé* — drek slechts heeft hij in de buik —. Evenals in no. 68 vv. is de buik hier de zetel van het intellect.

342. *Jèn melali jèh, da takut belus.*
Als je met water speelt, moet je niet bang zijn voor nattigheid. —
Evenals no. 12 e. derg. een spreekwoord om te zeggen, dat wie het gevaar tart de gevolgen heeft te accepteren.

343. *Jèh ngetèl njidajang ngesongin batu.*
Druppelend water kan een gat in een steen maken. —
Met kleine middelen kan men grote resultaten bereiken. Ook op spaarzaamheid toegepast: 'zuinigheid met vlijt bouwt huizen als kastelen'.

344. *Jéhé kidja lakuna membah.*
Waarheen is de loop van water — (... anders dan in de oude bedding)?
'Zo vader zo zoon'. Ook kan men zeggen *buka jéhé, membah ngetebènang* — als water: het loopt stroomafwaarts —.

345. *Buka ngoèt jéhé membah.*
Alsof men stromend water tracht te scheiden. —
'Het is onbegonnen werk'. Volgens anderen toegepast op vrienden die onscheidbaar zijn, vgl. no. 635. Varianten zijn *buka njepeg pantjoran, buka njepeg jèhé* (zie van Eck no. 92), *buka njepeg jèhé di pantjoran* — alsof men een hak geeft in een waterstraal, in water, in het water van een straal —.

346. *Buka nulisin jéhé (, tusing metampak angan agigis).*
Alsof men op water schrijft: het laat niet het geringste spoor na. —
Zegt men bv. van een raadgeving, die niet de minste uitwerking heeft.

347. *Megaleng jèh mata.*
Tranen tot kussen hebben. —
Een in de literatuur stereotype uitdrukking, die men zou kunnen gebruiken als weergave van Psalm 6 : 7 „ik doornat mijn bedstede met tranen".

348. *Ngebug jèh di panéné.*

Een pats geven op water in een pot, — (... je krijgt zelf de spetters in je gezicht).

Gezegd van iemand die eigen familie belasterd of benadeelt en daarvan zelf de kwade gevolgen ondervindt: 'zijn eigen nest bevuilen'. Vgl. de nrs. 414, 675.

349. *Buka jéhé di don tjandungé.*

Als water op een *tjandung*-blad (van een tales-soort), — (... als het blad even helt, valt de druppel er af).

Gezegd van iemand die zich in een netelige of beklagenswaardige toestand bevindt. In de literatuur ook toegepast op de onrust en ellende van een minnaar, zie de twee aanhalingen uit de Djajaprana in K.B.W. I 571.

350. *Jèh agumbleng sing dadi tjelepin njinjik.*

Een plas water waar het kleinste vliegje niet in kan kruipen. — Een raadsel op het water in een klapper.

351. *Betènné kabang, duurné kabang, di tengahné lelipi selem,* of: *lengis.*

Van boven een web, van onderen een web, middenin een zwarte slang. —

Een kinderraadsel voor het weefgetouw, met de sabel tussen bovenste en onderste laag van de scheringdraden. Vgl. no. 655.

352. *Tumrap ing kaju,* of: *pang, aking.*

Op dor hout, of: op een dorre tak, zitten. —

Een rechtsspreuk toegepast op iemand, die bij een misdrijf of overtreding betrokken is en dus straf krijgt, evenals men valt, wanneer de tak waarop men zit afknapt. In LIEFRINCK, *Landsverordeningen. ... op Lombok,* II, (den Haag, 1915) pag. 94, vindt men de rechtsspreuk gebruikt van een houder van hazardspelen, die beboet wordt wegens medeplichtigheid aan, althans verzwijgen van, bedrog; in *Nog eenige landsverord.* pag. 520, slaat de spreuk op spelers die beboet worden samen met de bezitter van de haan, waarop ze gewed hebben.

Een in woordkeus nauw verwante rechtsspreuk luidt *anumpaki kaju aking* — dor hout betreden —. Volgens KORN, *Adatrecht,* pag. 385, heeft dit de betekenis van „zich verraden" (door het gekraak van

het dorre hout waarop men trapt). Deze betekenis was aan enkele van mijn zegslieden ook bekend, niet echter de speciale toepassing van de spreuk die Korn vermeldt. Anderen vatten *anumpaki* op als synoniem met *nlingkap* (overstappen op); dan wordt de betekenis: van een (sterke) tak overstappen op een dorre, en daarmee te gronde gaan. De uitdrukking zou worden gebruikt van iemand, die weggaat van een plaats waar hij het goed heeft en terecht komt in een armelijke omgeving.

De taal van deze en dergelijke rechtsspreuken is voor de huidige Baliër meestal verre van duidelijk. Vandaar dat men in vele gevallen verbasteringen van de vorm en zeer uiteenlopende verklaringen van de betekenis tegenkomt.

353. *Jèn kajuné sèndèh, élah kambingé nliti.*

Als de boom helt, beklimmen de geiten hem met gemak. — Betekenis: voor een zwakke vorst hebben de onderdanen weinig eerbied. Een literaire tegenhanger vindt deze spreuk in *kadiangganing wedus, bita ring kaju mangadeg* — als een geit: hij heeft ontzag voor een rechtop staande boom —. Van deze laatste spreuk schijnt Van Eck no. 1, *kambingé tekèn kajuné medjudjuk* — een geit en een staande boom — een verkorte weergave in modern Balisch te zijn, die echter aan mijn zegslieden niet bekend was.

354. *Buka anaké mesel kakul.*

Als iemand die huisjesslakken tracht samen te bundelen. — Gezegd van een vorst die geen eensgezindheid onder zijn onderdanen weet te bewerkstelligen.

355. *Buka kam(b)en Mandaré (, liunan bikas).*

Als een kain van Mandar: merendeels patronen. — Gezegd van een arglistig mens, met een woordspeling op het woord *bikas*, dat zowel „patronen" als „tingka's" kan betekenen.

356. *Mekam(b)en gantut.*

Een kort kleed dragen. —
‚Krap zitten' met zijn geld.

357. *Buka kam(b)ené wèk, mundjuk benang tuna adji.*

Als een gescheurd kleed: men stopt er draden bij, het wordt minder waard. —

Gezegd van iemand die een misdaad op zijn geweten heeft; die kan hij niet ongedaan maken, al tracht hij ook allerlei goeds te doen.

358. *Kam(b)en endek Samarènda /*
basang betek baan kasèla.
Een geïkatte doek uit Samarinda /
de buik gevuld met bataten. —
Zegt men van iemand die het niet breed heeft.

359. *Silih-silih kambing.*
Leentje-buur spelen als een geit. —
Dit spreekwoord berust op het verhaal van de geit en de hond. Vroeger had de hond horens, de geit een lange staart. Op een goede dag vroeg de geit de horens van de hond te leen. Na lang aarzelen stond de hond zijn hoofdsieraden af, op de plechtige verzekering van de geit, dat hij ze gauw terug zou krijgen. Tot op heden is echter de geit de inlossing der belofte schuldig gebleven! Het spreekwoord wil dus zeggen: lenen maar nooit teruggeven.

Het vervolg van het verhaal is, dat de hond uit woede de staart van de geit afbeet, zodat er slechts een kort stompje overbleef. Ook hierop berust een spreekwoord:

Kitir-kitir ikut kambing (djit gelahé sing dja bakat tekepin).
Wel kwispelt de geit met zijn staart, zijn eigen achterste kan hij er echter niet mee bedekken. —
Gezegd van iemand die veel kritiek op anderen heeft, maar zelf geenszins van onbesproken gedrag is. Vgl. Van Eck. nrs. 74 en 95.

360. *Buka kambingé ngamah gendola.*
Zoals een geit, die gendola (Ceylon-spinazie) eet. —
De kleine schijnvruchten van de gendola hebben een roodachtig sap. De vergelijking wordt toegepast op iemand die slordig sirih pruimt, zodat het rode sap hem langs de mond druipt.

361. *Ngutang,* of: *Kèlangan, kandik, nuduk djaum.*
Een bijl weggooien, of: verliezen, een naald oprapen. —
Iets goeds laten schieten voor iets dat waardeloos blijkt te zijn. Vgl. de spreekwoorden no. 474, 702, 766, en de pantun no. 598.

362. *Glebug kandik.*
Neergeploft als een bijl. —

Gezegd van iemand die slaapt, zodra hij ligt; hij is immers als een bijl, die zich, zodra hij met het scherp in het hout is geploft, niet meer beweegt. Vgl. de uitdrukkingen bij no. 75.

363. *Tusing nawang kangin kauh.*
Oost noch West weten. —
Voor de Baliër, die zich steeds weet te oriënteren, het toppunt van onwetendheid. Ons 'van toeten noch blazen weten', vgl. no. 696. — Verwant is een uitdrukking voor 'in het wilde weg': *tani kangin tani kauh* — noch Oost, noch West —.

364. *Kapal api, kapal,* of: *prau, bojongan /*
patjang napi, tiang ojongang.
Een stoomschip, een gekaapt schip /
wat te doen, hij laat mij maar zitten. —
Zo kan een vrouw klagen, die door haar man verwaarloosd wordt.

365. *Suba Kapat Kelimané, Kepitu suud Kenem /*
suba nglèpatang limané, ditu bisa kenjem-kenjem.
Na de vierde maan komt de vijfde, de zevende na afloop van de zesde /
als je je handen uit de mouw hebt gestoken, dàn mag je lachen.—
Een vermaning tegen iemand die staat te ginnegappen zonder iets uit te voeren. Een variant heeft: *Suba suud Kapat Kelimané, ada Kenem / suud klèpatang limané, bisa kenjem.*

366. *Kambangan tekèn kapuk megirik.*
Zwevender dan uitgeplozen kapok. —
Gezegd van een onbetrouwbaar karakter, of van een vaag, nietszeggend bericht.

367. *Anglangkahi karang ulu.*
Over een hoofdkussen heenstappen. —
Een rechtsspreuk die ook nog als gewoon spreekwoord gangbaar is, met de algemene betekenis van: zich iets aanmatigen waarop men geen recht heeft. Men kan het spreekwoord bv. gebruiken van iemand, die zelf een gunstige dag voor een feest vaststelt, terwijl dat eigenlijk de taak en het recht van de priesters is. In K.A. art. 7 vindt men de rechtsspreuk toegepast op iemand die zich afgeeft met een voor de vorst gereserveerde vrouw.

368. *Ada kasur, tjeburin; ada duwi, alihang tlumpah.*
Is er een bultzak, gooi je zelf er op; zijn er doornen, haal sandalen (als beschutting) er voor. —
Betekenis: grijp de goede kansen die je geboden worden, wapen je tegen de kwade. Zie K.B.W. II 712.

369. *Buka kataké metindik.*
Als een kikker met doorboorde oren. —
Toegepast op iemand die versierselen draagt welke bij zijn stand niet passen of die een meisje van hogere kaste het hof maakt. In de tweede betekenis kwam ik het tegen in een moderne Bulèlèngse roman.

370. *Ngatibangbung.*
Als een *katibangbung* (prachtkever). —
Gezegd van iemand die prachtig is uitgedost, maar overigens een kale neet is. Zie K.B.W. II 178.

371. *Mekatja sumangkin lamur.*
Een bril dragen, maar hoe langer hoe bijziender worden. —
Betekenis: hoe meer onderwijs hoe dommer; ook: 'van de wal in de sloot geholpen'. Vgl. no. 758.

372. *Katjang gedé embud peguliling, lantas saup alihang don kladi / basang gedé kimud ngaku beling, lantas uut orahang embet badi.*
Losse en slingerende (ranken van) grote katjang, men grijpt ze en zoekt er tales-blaren bij /
een dikke buik maar beschaamd de zwangerschap te erkennen, ze masseerde het en beweerde dat het van verstopping en spoelwurmen kwam. —
Hatelijkheid op een ongehuwde moeder, die abortus pleegde.

373. *Njak katjang, alihanga basa / njak tekèn itjang, alihanga déwasa,* of: *duwasa.*
Lust je katjang, laten we er kruiden bij zoeken /
wil je mij hebben, laten we dan een gunstige datum er voor (voor het huwelijk) zoeken. —
Een niet onduidelijke „invitation à la danse".

374. *Meli katjang adji lelima, meli udangé adji pepitu / diapin tiang tusing kema, keneh tiangé suba ditu.*

Katjang kopen voor vijf duiten, garnalen voor zeven /
hoewel ik niet ginds kom, mijn gedachten zijn er reeds. —
Een liedje bij een afscheid, om te zeggen, dat men in gedachten met de vertrekkenden meegaat.

375. *Mekatjang mekomak.*
Met bonen en peulen. —
'Over koetjes en kalfjes'. Als een, waarschijnlijk minder bekende, variant werd mij opgegeven : *(ngeraos) mesudang metaluh* — (praten) met zoute vis en eieren —.

376. *Tusing ada katjang ninggal tungguhan.*
Een katjang pleegt zijn staak niet los te laten. —
'De appel valt niet ver van de boom'. Het spreekwoord wordt ook vaak in de vragende vorm gebezigd, in plaats van in de ontkennende.

377. *Gelem katjang (kuangan,* of : *nagih, tungguhan).*
Ziek als de katjang : hij mist, of : wenst, een staak. —
Volgens K.B.W. II 54 gezegd van iemand die, naar men meent, ziekte simuleert om voor zwaar werk te worden gespaard; volgens sommige mijner zegslieden gebruikelijk van iemand die ziek is uit verlangen naar een echtgenote of echtgenoot.

378. *Tjara buah katulampa,* of : *katilampa, (di sisinné leh, di tengahné meukir).*
Als de vrucht van de *katulampa* (Elaeocarpus-soort) : de buitenkant is glad, de binnenkant uitgesneden. —
De pit van deze vrucht heeft nl. figuren. Men bedoelt met dit spreekwoord te zeggen, dat iemand zich vriendelijk voordoet, maar in zijn hart van nijd is vervuld. — Het tweede gedeelte van het spreekwoord komt ook zelfstandig als raadsel voor: *dit sisinné njalig,* of: *pepulasan, di tengahné ukir-ukiran* — van buiten glad, of: geverfd, van binnen snijwerk —.

379. *Njulubin,* of: *Njalud, kawah anak.*
Onder iemands helleketel doorkruipen, of : uit iemands helleketel scheppen. —
Wordt gebezigd van iemand die een misdadiger helpt, bv. door een vals getuigenis, maar nu ook de straf krijgt, die de ander treft. Gelijke betekenis heeft *njulubin langkang anak* — onder iemands kruis doorkruipen —.

380. *Mekebatan.*

Uitgespreid (te weten: de handpalmen). —
'Met lege handen': *mekebatan pesan tekan tiangé,* ik kom helemaal met lege handen.

381. *Kebilbil tua, penglotjokané djemak; kebilbil badjang, tanahé urik.*

Verliezen oude lieden hun gezicht, ze grijpen hun sirihstamper; verliezen jonge mensen hun gezicht, zij krabben in het zand. —
De twee delen van de zegswijze komen ook ieder apart voor.

382. *Kebo mulih ka,* of: *ngulihin, kandang.*

Een karbouw die naar de stal terugkeert. —
Een term aanduidend een huwelijk met de vaders-zusters-dochter. De vrouw keert dan immers terug naar de familie van haar moeder. Ook zegt men *siap ngulihin bengbengan* — een kip die naar haar nest terugkeert —. In de wetboeken komt een soortgelijke uitdrukking als rechtsspreuk voor: *(w)uruk mulih ring kandang* — een kalf dat in zijn stal terug keert —: (zie *Wetboek „Poerwa-Agama",* in het Hoog-Balisch en Maleisch vertaald door I Gst. Pt. Djlantik, Batavia 1918, art. 83; K.B.W. III 477; vgl. KORN, *Balische Overeenkomsten,* den Haag, 1922, pag. 81), ter aanduiding echter van een pandelinge, die naar haar ouderlijk huis terugkeert en daar sterft, of van vluchtelingen die naar hun plaats van herkomst terugkeren, met medeneming van goederen uit de plaats waar ze een toevlucht hadden gevonden.

383. *Buka keboné ningeh munjin kempul,* of: *gong.*

Als een karbouw die het geluid van een kleine gong, of gamelan, hoort. —
Gezegd van iemand die stom verbaasd staat. Een variant is, *buka keboné,* of: *tjitjingé, mebalih gong* — als een karbouw, of: hond, die bij een gamelan staat te kijken —. Vgl. de betekenis van no. 144.

384. *Buka ngamah,* of: *makpak,* of: *njilsil, kedelé (, kenjel mekinjukan, abedik gelekang).*

Alsof men soja-bonen eet, of: kauwt, of: knabbelt: tot moe wordens toe zitten te kauwen, weinig door te slikken hebben. —
Betekenis: veel moeite, weinig nut. De sojaboon, tenzij toebereid als tèmpé e.d., is slecht eetbaar, zoals iedere krijgsgevangene bij de Japanners uit ervaring weet. Vgl. no. 531.

385. *Ngadjahin kedis mekeber.*
Een vogel africhten op vliegen. —
Evenals no. 94 e. derg., een uitdrukking toegepast op iemand die zich overbodige moeite geeft.

386. *Kedis tedasihé ngasih-asih tan pegat, ngamé bulan.*
De Piet-van-Vliet smeekt onophoudelijk: hij smacht naar de maan. —
De *tedasih* roept vaak in de droge tijd: zijn gesmeek (om regen) heeft dus evenveel kans op succes, als het smachten naar de maan. Een spreekwoordelijke vergelijking voor hopeloze liefde. Vgl. 276 e.d.

387. *Kedis tjurik mebasa manis,*
bungkung pendok sedeng di tudjuh /
diapin burik kenjungé manis,
selat tèmbok mekita njudjuh.
De spreeuw spreekt liefelijk,
een schilpaddenring die past aan de wijsvinger /
hoewel ze pokdalig is, glimlacht ze liefelijk,
zelfs van over de muur heeft men lust naar haar te reiken. —
Gezongen op een meisje dat, hoewel geen schoonheid, de jongens het hoofd op hol brengt.

388. *Kedukduk dauh Lèpang, panak biu tanem diwang /*
suba djuk buin lèbang, anak liu èdalemin tiang.
Kedukduk (Jav. kluruk) bewesten Lèpang, pisang-loten buiten geplant /
reeds gepakt weer losgelaten, ik schaam me voor het publiek. —
Een spotliedje, dat men in de mond legt van een jongen die het door hem geschaakte meisje weer heeft moeten laten gaan. Als uitvoeriger variant op deze pantun uit K.B.W. werd mij opgegeven:
Tjlepuk di Uma-lèpang, sembung rambat kaju redjuna,
nasi teltel di panéné /
suba tjekuk buin lèbang, buung mrangkat paju truna,
njèn selsel di kénéné?
Een dwergooruil in Uma-Lèpang, *sembung rambat* (Gynura Sarmentosa?) en *redjuna*-bomen, rijst in een kom samengeperst /
Hij had haar al te pakken maar liet haar weer lopen, de schaking ging niet door en hij blijft vrijgezel, wien verwijt men het in zo'n geval? —

389. *Kèhkèh tudju gotol.*

Te voorschijn gekrabd, op hetzelfde moment opgepikt. —

Deze vergelijking met een kip die alles meteen opeet wat hij uit de grond krabt, wordt toegepast op een arme sloeber die dadelijk opmaakt wat hij verdient: 'zo gewonnen, zo geronnen'. Vgl. no. 37.

390. *Ngekawa (ngalih amah ngandelang djit;* of: *ngamah uli djit).*

Doen als de spin: eten zoeken, vertrouwende op zijn achterste; of: eten van zijn achterste. —

Gezegd van personen die op weinig eerzame wijze aan de kost komen en dus vergelijkbaar zijn met de spin die zijn web, waarmee hij aan de kost komt, uit zijn minste eerbare lichaamsdeel voortbrengt.

391. *Kekelik ngamé udjan di masa Kapat.*

Een ruigpootarend om regen roepend in de droge tijd (lett.: 4e maand). —

De *kekelik* smacht volgens de verhalen steeds naar regen; in de droge tijd heeft hij uiteraard al heel weinig kans zijn wens vervuld te krijgen. De uitdrukking is dus een beeld voor onvervuld verlangen. Varianten zijn *ngamé-ngamé udjan di kalané Kapat* — roepen om regen in de droge tijd —; *buka kekeliké ngamé-amé udjan* — als de ruigpootarend roepend om regen —. K.B.W. II 242 haalt uit een Tantri-tekst aan: *kedis kelik-kelik di sasih katiga: bedak ngati-ati djawuh* — de ruigpootarend in de derde maand: hij dorst naar regen —. Vgl. no. 276 e.d.

392. *Kélé,* of: *Tjèkèl, ampèl (, malah kendel kadoanga).*

Een koker, of: drinkkan, van *ampèl*-bamboe: daar ben ik me blij voor niets. —

Kannen of bekers van deze bamboe-soort zijn zwaar, maar dik van wand. Er gaat dus weinig palmwijn in, ze zijn als een fles met grote ziel, zoals Van der Tuuk met een verwant beeld verduidelijkt (K.B.W. I 406). Gezegd van iemand die veel belooft maar weinig doet. Zie ook Van Eck no. 160.

393. *Galak-galak kekelegan.*

Fel als hij is opgehitst. —

Een van de vele Balische uitdrukkingen die aan het hanengevecht is ontleend. Om een haan strijdlustig te maken kan men hem langs de liezen strijken, masseren, en dergelijke meer. Men noemt dat *nge-*

leg(in), wat dus, naar de bedoeling der handeling vertaald, „ophitsen" betekent. Het spreekwoord gebruikt men van iemand, die slechts durft op te treden, als hij door anderen daartoe wordt aangezet. — De grondbetekenis van *ngeleg* is „buigen", vgl. no. 412, 656.

394. *Aut-*, of: *Aud-, kèloranga.*

Behandeld als *kèlor*-bladeren (van de Moringa Oleifera), die worden afgestroopt. —

Men trekt nl. een handvol bladeren ineens van een bosje stelen af, als men de *kèlor* voor sajur schoonmaakt. Vandaar dat de uitdrukking betekent: alles gelijkelijk, 'over één kam geschoren'; zie ook K.B.W. II 240. Dezelfde betekenis schijnt te hebben *tjaruk-banjuanga* — behandeld als groot en klein (in) rijstewater —. Ik ben er niet zeker van dat ik de laatste zegswijze geheel juist vertaal. Het is een staande uitdrukking, waarvan de bedoeling nog duidelijk is, maar de woordelijke betekenis mijn zegslieden niet helder voor de geest stond. Meestal gaf men als verklaring, dat het water, waarin rijst wordt gewassen of geweekt, geen onderscheid maakt tussen grote en kleine korrels, zie K.B.W. I 591. Vgl. no. 529, 629.

395. *Buka kesumba Djawané (, ngamahin dogèn).*

Als Javaanse wilde saffraan (gebruikt om stoffen te verven): hij geeft slechts af. —

De pointe van de uitdrukking zit in het woord voor „afgeven", Bal. *ngamahin*, dat ook „eten van" kan betekenen. Men bedoelt dus te zeggen dat de persoon in questie alleen maar neemt, nooit geeft, of dat hij de mensen 'de oren van het hoofd eet'; vgl. BHADRA, *Bijdragen*, pag. 100).

396. Van een goede raad of vermaning, die geen succes heeft bij een bepaald persoon, kan men zeggen:

Metjelep ka kenawan, pesu ka kèbot.

Gaat rechts naar binnen, komt links naar buiten. —

Ons 'het gaat (bij hem) het ene oor in, het andere weer uit'. De overeenkomst van de twee spreekwoorden is zo groot, dat het haast verdacht is. Toch bevestigden drie van mijn zegslieden de „echtheid" van de Balische uitdrukking. — Overeenkomstige betekenis heeft: *kuping gaangan* — (met) oren als een eendenkooi —, waarbij men denkt aan de grote gaten van zo'n kooi.

397. *Kendal*, of: *Dapdap, kebinginan.*

Een *kendal*, of: *dapdap*, die „be-waringind" wordt. —

Gezegd van een beschermeling of discipel die op de lange duur zijn beschermheer of leermeester boven het hoofd groeit en zelfs te gronde richt, zoals de parasitaire waringin het de boom doet, die hem tot gastheer dient.

398. *Buka ngutgut kendangé.*

Alsof men in een trom bijt. —

Een spreekwoord, dat terug gaat op het verhaal van *Tantri-kamandaka* (ed. Hooykaas), pag. 87, waar de jakhals van de grote trom zegt:

„Een vreeslijk geluid, dat had ik gehoord;
een vat vol vet, dat had ik gehoopt;
maar toen ik doordrong zag ik 't wel:
alleen wat hout, alleen wat vel."

Betekenis dus: 't lijkt heel wat, maar het valt tegen. Het spreekwoord schijnt voornamelijk bij geletterden in gebruik te zijn.

399. *Sajang-sajang kendang (pepesan metigtig;* of: *sai meabin, sai metigtig).*

Bemind ... maar als de trom: meestentijds geslagen; of: steeds op schoot genomen, steeds geslagen. —

Gezegd van een vrouw die veel liefkozingen, maar nog meer slaag krijgt. Een variant is Van Eck no. 105.

400. *Alah kentjang.*

Alsof hij aan handen en voeten gebonden is. —

Een spreekwijze die men bv. vindt in *Tantri Parikan* II, 37, aanduidend iemand die geen raad meer weet, 'hij kan voor- noch achteruit'. Vgl. no. 245.

401. *Buka medil kepetjité (, kudu bakat gedènan bèa).*

Alsof men honingzuigertjes schiet: ook al krijgt men ze, de onkosten zijn groter (dan de baten). —

Betekenis: hoge uitgaven, gering voordeel; bv. gezegd van een man die veel geld uitgeeft voor de schaking van een lelijke vrouw.

402. *Kepetjit mebungut ngosngosan.*

Een honingzuigertje met de bek van een neushoornvogel. —

Gezegd van een onbelangrijk mannetje met een grote mond, of van een arm sloeber die zich voordoet als een rijkaard. Zie K.B.W. II 291.

403. *Keplak-kepluk, pesu balé meukir.*

Knap, knap! te voorschijn komt een uitgesneden paviljoen. —

Een raadsel op de widuri-bloem (Bal. *mandori*), wegens het knappend geluid dat de bloem maakt, als er in geknepen wordt, en de inwendige tekening. Men kan dit raadsel nog een vervolg geven: *dona amun lajah sampi, buaha amun panggul gangsa* — de bladeren er van zijn zo groot als een koeientong, de vruchten als een slaghamer voor de *gangsa* (een slaginstrument) —. Zie K.B.W. II 302, IV 508.

404. *Keplak-kepluk, pesu bulan dadua.*
Klop, klop! te voorschijn komen twee manen. —
Een raadsel op het openhakken van een klappernoot.

405. *Ngepundung tuh (kulitné ngenah kisut, isinné nu melah).*
Als een droge *kepundung*: al ziet de schil er gerimpeld uit, toch is hij van binnen nog mooi. —
Gezegd van iemand, die er uit ziet om een cent te geven, maar er toch warmpjes in zit.

406. *Kerèk-kerèk beduur, mekatibubuan,* of: *ngatibubuan, betèn.*
Knarsen boven, als een hoopje aarde beneden. —
Een raadsel op iemand die klapper zit te raspen. Zie ook K.B.W. II 178.

407. *Buka kesègsègan di rurungé, sing teka tjitjingé manjuhin,* of: *ngentjehin.*
Als postelein langs de weg: iedere hond die er langs komt watert er tegen aan. —
Vindt een korter maar even onnet equivalent in het Nederlandse 'een piespaaltje': iemand die altijd het kind van de rekening is.

408. *Memula kesèla* (of: *sotong,* of: *djagung*), *kesèla* (of: *sotong,* of: *djagung*) *pupu.*
Plant ge bataten (of: *sotong,* e.s.v. djambu, of: mais) bataten (*sotong* / mais) oogst ge. —
'Wat ge zaait, zult ge ook maaien'. Vgl. ook no. 570, 763.

409. *Buka kesèla Anturanè.*
Als bataten van Anturan (een dessa in W. Bulèlèng). —
De bataten daar hebben doorgaans schrale planten, maar dikke knollen. Dus: 'het is meer dan het lijkt'. — In Mengwi schijnt de desa Blungbungan dergelijke spreekwoordelijke bataten te leveren, in het Badungse de Tafelhoek.

410. *Takut ngetèl, paju mekebios.*

Bang zijn om te druppelen, maar het wordt stromen. —

Gezegd van iemand die heel voorzichtig of zuinig is, maar ten slotte juist zwaar risico loopt of grote uitgaven heeft.

411. *Sajang-sajangan ketimun.*

Geliefd zijn ... maar als de komkommer. —

Balische meisjes die „moedertje spelen" gebruiken vaak een komkommer als pop. Een uitvoeriger variant is: *panak-panakan ketimun* (, *di bedaké lantas daar*; of: *suba med tidika*) — een komkommerpop: heb je dorst dan eet je hem op; of: heb je er genoeg van, dan vreet je hem op —. Doorgaans gezegd van iemand die een meisje tot pleegkind aanneemt, maar het later als vrouw gebruikt. Vgl. ook Van Eck. no. 57.

412. *Buka ngeleg ketimun* (, *tan urungan lung*).

Alsof men komkommer tracht te buigen: 't kan niet anders of hij breekt. —

Betekenis: probeer niet iets te doen dat tegen de natuur der dingen ingaat.

413. *Tuuhan ketimun uku* (, *ènggal gedé, ènggal eep*).

Een groei als van een *uku*-komkommer: snel groot, snel uitgebloeid. —

Gezegd van iemand die gauw ergens voor warm loopt, maar ook spoedig de zaak weer laat lopen, omdat hij onbestendig is van aard. K.B.W. I 136 geeft op, dat deze snelbloeiende komkommer-soort een beeld van onbestendigheid is, maar vermeldt geen bepaalde zegswijze.

414. *Meketjuh marep menèk.*

Voor zich uit omhoog spuwen — (... natuurlijk krijgt men de fluim in eigen gezicht).

Betekenis: 'zijn eigen nest bevuilen'. Vgl. no. 348 e.d.

415. *Buka ketungan Bedjuningé: nebuk tanah.*

Als de rijststampblokken in Bedjuning: ze stampen (slechts) aarde. —

Bedjuning is een pottenbakkersdorp in Oost-Bulèlèng. De pottenbakkersaarde wordt er fijn gestampt in de stampblokken voor de rijst.

't Spreekwoord wordt gebruikt ter aanduiding van iets dat veel belooft, maar tegenvalt. De vorm die Van Eck, no. 81, opgeeft, is volgens mijn zegslieden ongewoon. Een Zuidbalische tegenhanger is *buka ketungan Todjané,* etc., doelende op een pottenbakkersdessa in het Klungkungse. — Van der Tuuk (K.B.W. IV 1032) geeft: *(buka) ketungan Bedjuning nebuk tanah, gerag-gerug munjiné, da dja nguguna* — als 'n rijststampblok in B.: aarde stampen, dreunend klinkt het geluid, maar geloof het niet —. Hij kende het spreekwoord als een aanduiding van „lege praatjes": een voedsel-belovend geluid, dat alleen maar oneetbare aarde oplevert. Variant: *krantang-krinting* (klop-klop) *tjara ketungan Bedjuningé.*

416. *Kilap kuangan udjan.*

Onweer zonder regen. —

Gezegd van loze dreigementen. Ook: *liunan krèbèk, kuangan udjan* — meer geknetter dan regen —.

417. *Menang mekisa.*

Overwinnen, terwijl hij in het tasje is. —

Doelende op een vechthaan, die al winnaar is, voordat hij uit het klapperbladtasje is gehaald, waarin hij naar de hanenvechtbaan werd vervoerd. Ongeveer dus Caesars „ik kwam, zag, en overwon", getransponeerd in de sfeer van de hanenklopperij.

418. *Abut kladi (, panaka inana barenganga).*

Wordt tales uitgetrokken: de kinderen (de stelen) en hun moeder (de wortelstok) worden tegelijk meegenomen. —

Gezegd van iemand die eerst de moeder huwt, later ook de dochter(s). Het spreekwoord is zozeer een staande uitdrukking, dat men van de voorzin een samengestelde werkwoordsvorm kan maken: *abut-kladianga* — volgens (de zegswijze) *„abut-kladi"* behandeld —. Vrijt men met de dochter en huwt ten slotte ook de moeder, dan heet het: *ngidih tutup, maan kajang pajuk* — om de deksel vragen, ook zelfs de kookpot krijgen —.

419. *Dum-dum kladi /*
ané ngedum ia ngewidi.

In stukken gedeeld de tales /
hij die verdeelt is degene die uitkiest. (... men behoeft dus niet te vragen wie de beste stukken krijgt).

420. *Buka ngaé klambiné, masih sikutang malu di awaké.*
Alsof men een baadje maakt: dat past men toch eerst op zichzelf. —
'Gelijk gij wilt, dat u de mensen doen zullen, doet gij hun ook desgelijks'.

421. *Buka klesihé (, jadin ilidang tendasé, tunduné masih ngenah).*
Als de miereneter: ook al verbergt hij zijn kop, zijn rug is toch zichtbaar. —
Gezegd van een misdadiger, die zijn onschuld tracht staande te houden, hoewel er overtuigende bewijzen tegen hem zijn. Vgl. no. 145.

422. *Nglesih.*
(Zich oprollen) als een miereneter. —
Gezegd van iemand, die uit angst zich klein maakt en wegschuilt. Met een *bladbadan* gezegd: *melandak mebulu pipis* — zich gedragen als een stekelvarken met haren als duiten —; of: *ngalu mesiksik* — doen als een leguaan met schubben —.

423. *Kokokan mlali di bunuté.*
Een witte reiger tussen de vijgen wandelend. —
Duidt iemand aan die de kansen, welke hem geboden worden, niet kan benutten. Men denkt bij dit spreekwoord onwillekeurig aan de fabel van Lafontaine over de reiger die eten kreeg op een plat bord, waarvan hij niets op kon pikken.

424. *Pait-paitan kopi, (, liu anaké nemenin).*
Al is koffie bitter, vele mensen zijn er dol op. —
Betekenis: van iemand die het goed bedoelt, accepteert men wel een scherpe terechtwijzing.

425. *Kori agung njanding pagehan.*
Een paleis-(of: tempel-)poort naast een pager. —
'Een vlag op een modderschuit'.

426. *Buka kratjané ingsah.*
Als gewassen mosselen. —
Gezegd van iemand die rad en onduidelijk spreekt of opmerkingen maakt welke kant noch wal raken. Vgl. ook no. 120.

427. *Kropakan medjalan.*
Een wandelend palmbladhandschrift. —
'Een wandelend boek', of 'een vat vol geleerdheid'.

428. *Kujuh tunu, nasi tulèn /*
tujuh paju, masih ngelènlèn.
Gepofte *kujuh,* rijst zonder toespijs /
wel heb ik me uitgesloofd, maar zij bemoeit zich slechts met anderen. —

Zo klaagt een jongen, die tevergeefs een meisje het hof heeft gemaakt.

429. *Alah kukur mesebun.*
Als een tortel op het nest. —

'Een assepoester'. Een, waarschijnlijk wat ongewoner, variant is *alah siap mekeem* — als een broeiende kip —.

430. *Ada kulit / kulité ngaputin isi / isi ngaput galih / galih ngaput muluk babi / ia i muluk pageh mengaputin rah.*
Er is een huid / die huid omhult vlees, of: inhoud / het vlees, of: de inhoud, omhult het bot / het bot omhult het varkenspek / en dat spek omhult het bloed. —

Een raadsel op een klappernoot in de bast.

431. *Anaké pada mungain kuping, tjai djité bungain.*
Alle mensen steken zich achter het oor een bloem, jij, in je aars steek je ze. —

Gebruikt als beeld voor iemand die zijn tegenslagen en ongunstige ervaringen 'verbloemt', er zelfs op pocht. Een variant is: *ngewaluh* of: *nabu, (kereng mungain djit)* — doen als de pompoen, of als de fleskalebas, flink zijn aars in de bloemen zetten. — Bij de nog jonge pompoen en fleskalebas zitten nl. bloemen vlak tegen de zich zettende vrucht aan. Dezelfde uitdrukking bedoelt Van Eck, no. 177. Hij verstond echter *mungga(h)in,* wat hem tot een onjuiste vertaling bracht.

432. *Kuping ngeliwatin tanduk.*
Oren die de horens voorbij streven. —

Zegt men van iemand die zijn plaats niet kent. Men mag dit gezegde, geloof ik, wel tot de meest bekende en gebruikte Balische spreekwoorden rekenen. Van Eck geeft het als een der eerste van zijn verzameling, no. 6. — In de rechtsboeken komt men een dergelijk spreekwoord tegen, maar, zoals steeds, in archaïstische taal: *pundak angluhuri srenggi* — de schouders steken boven de horens uit — geeft *Agama* art. 333 als een aanduiding van „contempt of court";

Purwa-Agama, art. 58 spreekt van *pundak angungkuli srenggi* — de schouders overkoepelen de horens —, doelende op lieden die met grote woorden en wetboektermen de rechters trachten te overbluffen.

433. *Alah kurungan lèb.*

Als een losgebroken kooi-haan. —

Gezegd van iemand die niet van de vrouwen af kan blijven. De tegengestelde uitdrukking, toegepast op een erg bleue jongen, is *siap mara-mara mekurung* — een haan die zo pas gekooid is —. Aangezien zo'n pas gekooide haan „in opleiding genomen" is voor vechthaan, wordt dit spreekwoord ook gebruikt van iemand die pas in een nieuwe werkkring gekomen is, waarvoor hem de handen nog verkeerd staan.

434. *Kutang ada, anggon tuara ada.*

Weg te gooien is er iets, te gebruiken is er niets. —

Toegepast op iemand die zoveel vergokt of weggegeven heeft, dat hij niets meer heeft om van te leven. Ook kan men zeggen *buka njimbuhé, keprusang ada, gelekang tera ada* — alsof men met bespuwingsgeneesmiddelen werkt: uit te spuwen is er iets, in te slikken valt er niets —. Vgl. no. 571.

435. *Ngitukang lajahé tan petulang (, apa abotné?)*

De tong roeren, die (immers) beenderloos is: wat voor gewicht heeft het? —

Ter typering van iemand die een grote mond opzet, maar niets presteert.

436. *Lajah tekèn gigi lonto.*

Tong en tanden slechts. —

Zegt men om aan te duiden, dat het eten schoon op is.

437. *Alah lajangan tusing maan angin.*

Als een vlieger die geen wind vangt. —

Gezegd van een slap en slungelig lopend mens.

438. *Njangkalin lakar umah, bangbang kunjit kladi andong / ènggal-ènggalin ngalih somah, apang ngedjengit nadi mlendong.*

Het materiaal voor een huis schaven, kuil curcuma, knollen en andong-heesters in /

zoek gauw een vrouw, opdat ze spoedig ontkieme, gedije en opzwelle. —

Een spottende aanmaning tot een nog ongetrouwde jonge man. In de tweede helft van de eerste regel worden de ingrediënten van een huwelijksoffer genoemd, in die van de tweede regel herkent men de woorden van een bezweringsspreuk die bij het brengen van zo'n offer wordt uitgesproken, vgl. mijn artikel over Balische bezweringsspreuken (T.B.G. dl. 83, 1949, no. 20, pag. 164). Wat bij de bezweringsspreuk dus een soort van „rijmen" van spreuk op ingredienten kon worden genoemd, is hier in het werkelijke rijm verwerkt.

439. *Alah tangkeb langit.*

Als bedolven geraakt onder de hemel. —

Zegt men van een gemoed dat verduisterd is door smart; of van iemand die geheel de kluts kwijt is, bv. doordat hij onder invloed van „guna-guna" is gekomen. Men zou een bepaalde „guna-guna" spreuk kennen, waar padden en rijstepap bij te pas komen, die *i tangkeb langit* heet en dus de naam van het nagestreefde doel draagt.

440. *Didja kadèn langité èndèp?*

Waar is de hemel laag, denk je ? —

Dit spreekwoord werd mij opgegeven als een equivalent van no. 49: overal is het leven moeilijk.

441. *Metembuku di langit.*

Hij heeft een verdeelblok in de hemel. —

Zegt men spottend van iemand wiens rijstveld van het regenwater afhankelijk is, die dus niet het geluk heeft bevloeiingwater, via de verdeelblokken in de hoofdleidingen, over zijn sawah te zien stromen.

442. *Meraab langit.*

De hemel tot dak hebben — (... en dus de regen in zijn bed !)

443. *Kerèk langsé, pesu tumpeng.*

Een gordijn wordt piepend opzij geschoven, een rijstkegel komt te voorschijn. —

Een raadsel op iemand die zijn behoefte doet, dat Van der Tuuk zeker met voldoening in zijn woordenboek (II 72) zal hebben opgenomen.

444. *Paidina tjota*, of: *lantjingan.*
Men laat de slip van het kleed tegenover hem over de grond slepen. —
Dat is een zeer ongepast optreden. Daarom werd het in de oude tijd als een uitdaging beschouwd. De uitdrukking betekent dus zoveel als ons 'hem werd de handschoen toegeworpen'.

445. *Kena latih enduk.*
Met een slappe strik gepakt. —
Het slachtoffer geworden van verraderlijke vriendelijkheid.

446. *Buka lawar tulangé.*
Als vleesgerecht van botten — (... 't knarst tussen de tanden).
Zegt men van iemand die mooi praat, maar in wezen dom is.

447. *Megarangin lawat.*
Met velen naar een schim grabbelen. —
Ruzie maken over iets dat de moeite van de ruzie niet waard is. De uitdrukking is in betekenis nauw verwant aan no. 44.

448. *Buka lèaké kelemahan (, saling dalih).*
Als weerwolven die door het daglicht worden overvallen: ze beschuldigen elkaar. —
Gezegd van betrapte misdadigers, die om het hardst proberen elkaar voor de zaak te laten opdraaien.

449. *Buka lèaké kena pengolih-olih.*
Als een bezworen weerwolf. —
Een *pengolih-olih* is een bezweringsmiddel, dat een weerwolf moet beletten tot zijn huis en zijn eigen gedaante weer te keren, en ook heet te kunnen bewerken, dat hij zichzelf en de zijnen te lijf gaat. Men gebruikt de zegswijze van iemand, die dol is van angst.

450. *Alah sepsep lèak.*
Als leeggezogen door een weerwolf. —
Gezegd van iemand die onrustbarend bleek is.

451. *Lebah paraning banju:* of, volgens K.B.W. III 805: *lelebahan paranin banju.*
Naar lage grond is de loop van het water. —
Een spreekwoord dat men als een tegenhanger van no. 48 kan be-

schouwen. Een Nederlands equivalent is: 'Het water loopt gewoonlijk waar de grond het laagst is'.— De vorm die Van der Tuuk geeft, hoewel grammaticaal minstens even aannemelijk dan de voorgaande, werd door mijn zegslieden als niet gangbaar beschouwd.

452. *Ngelegu.*

Doen als de muskieten. —

Verdwijnen, zodra men een gastmaal opheeft.

453. *Legu ngalingin gadjah.*

Een mug die een olifant voor het gezicht verbergt. —

Gezegd van „kleine luiden", die machtigen willen bijstaan of voor gevaar behoeden. Volgens anderen alleen een algemene uitdrukking om iets onmogelijks aan te duiden, wat echter wel niet de eigenlijke betekenis zal zijn.

454. *Tjenik-tjenikan lelasan,* of: *alasan, gedé-gedé djerihanga,* of: *kalahanga.*

Wel is de hagedis (kadal) klein, maar groten jaagt hij vrees aan, of: overwint hij. —

De uitdrukking gaat terug op het verhaal van de kadal die, vluchtend voor een tijger, zich in een doornstruik terugtrok; toen de tijger toesloeg, kreeg hij de doorns in zijn klauw. Dus ons: 'Wie niet sterk is moet slim zijn'. Zie ook Van Eck no. 37. — Een variant is *tjenik-tjenikan kantjil, dajanné pasti* — wel is het dwerghert (op Bali uit de verhalen bekend) klein, maar listig is het —.

455. *Buka peneket lelintahé.*

Als de kleverigheid van een bloedzuiger. —

'Als een klit', gezegd van een gast bv. die maar blijft plakken. Vgl. Van Eck, no. 209, een vorm van de zegswijze die aan mijn zegsman niet bekend was.

456. *Lelipi ngalih gegitik.*

Een slang die een knuppel zoekt. —

'Hij doet zich zelf de das om'. De uitdrukking komt in betekenis overeen met no. 84 e.d.

457. *Buka lelipiné suud ngelepin.*

Als een slang, nadat hij (zijn prooi) heeft verslonden. —

Gezegd van iemand, die na het eten ligt te slapen of te luieren.

458. *Tusing ada lemeté lung.*

Iets dat slap is, breekt niet. —

Zo zegt men in een vermaning: wees niet koppig, met meegaandheid bereik je het meest. Een wat uitvoeriger variant heeft: *lemet-lemet (-an) kubal,* of: *tali kubal (, tong dadi lung)* — kubal-touw (van de hennep van Corypha Utan) is wel slap, maar breken doet het niet —.

459. *Lengis ulung dadi tultul baan gamet, jèn munji kadung labuh, kènkènang baan nuduk?*

Gevallen olie kan men opzuigen met een dot katoen; wanneer echter een woord eenmaal gevallen is, hoe zal men dat oprapen? —

Wederom een vermaning: spreek niet ondoordacht!

460. *Lepas kena.*

Mis raak. —

Gezegd van een arme sloeber die nu eens niet, dan weer wel te eten heeft (en doorgaans meer niet dan wel, begrijpt de goede verstaander er uit).

461. *Ngimpek, ngelèn(ang) liat,* of: *ulat,* of: *mata.*

Knijpen met afgewende blik, of: ogen. —

Ter aanduiding van achterbakse streken of laster, zie ook K.B.W. III 648. Dezelfde betekenis heeft *nimpung, ngelidang lima* — gooien (maar) de hand buiten zicht houden —.

462. *Kadung iing limanné.*

Zijn hand is nu eenmaal licht. —

'Hij heeft lange vingers'.

463. *Buka lindungé ujahin.*

Als een aal die wordt ingezouten — (en dus heen en weer kronkelt).

Gezegd vooral van dansers, die zich in allerlei bochten wringen.

464. *Ngelindung (, didja emegan, ditu ngendut).*

Als een modderaal doen: waar het vochtig is, daar kruipt hij in de modder. —

Toegepast op iemand die blijft hangen, waar er wat voor hem te halen valt.

465. *Latjur lindung;* of: *Latjur saté.*

Ongelukkig als een aal; of: ongelukkig als saté. —
Beide uitdrukkingen geven aan, dat iemand 'doodongelukkig' is. Ter verklaring voegde men er aan toe: een aal wordt immers gestroopt, saté wordt immers geroosterd. De uitdrukkingen worden ook wel in één adem naast elkaar gebruikt, om een overtreffende trap aan deze superlatief te geven.

466. *Di linggahé beletanga.*

Op het open veld in het nauw gebracht. —
Betekenis: door een schijnbaar onschuldige vraag er in gelopen. In de *Bungkling* (vs. 26) wordt de zegswijze bv. gebruikt van de priester aan wie Bungkling vraagt, waarom de zoon van Zijne Hoogeerwaarde zo lelijk is en scheel ziet. De priester had hem nl. eerst welwillend en neerbuigend uitgelegd, dat iedere vrome Hindu-Baliër op een lijk spiegeltjes laat neerleggen, opdat de dode als een schoon mens herboren worde. Zie ook Van Eck no. 65.

467. *Buka linuhé (, ngidup-idupang iba).*

Als een aardbeving: zich zelf in het leven houden. —
Zo klaagt iemand, die geheel op zich zelf is aangewezen en generlei hulp van anderen heeft te verwachten voor zijn levensonderhoud. Het spreekwoord is een toespeling op het gebruik om bij een aardbeving drie maal achtereen *idup* te roepen, zie *Bal. Bezweringsspr.* no. 56, pag. 170.

468. *Luas belus, mulih tuh.*

Nat uitgaan, droog thuis komen. —
Met veel geld op zak weggaan, platzak en zonder winst of succes thuis komen.

469. *Ngelubak.*

Doen als een rolmarter. —
Gezegd van dieven die hun dagelijks werk 's nachts verrichten, of van kinderen die overdag slapen en 's nachts het huis op stelten zetten. Een, waarschijnlijk wat minder gangbare, variant is *memukal (, petengé luas, lemahné pules)* — doen als een vliegende hond: 's nachts uitgaan, overdag slapen —. Deze laatste zegswijze wordt ook bedoeld in Van Eck no. 185.

470. *Sarat mondong lunak.*

Zwaar beladen met tamarinde. —

Zo typeert men iemand wiens woorden antipathiek zijn. De tegengestelde uitdrukking luidt: *kemikan bibihé manis* — de bewegingen zijner lippen zijn liefelijk —.

471. *Buka lutungé,* of: *bodjogé, udjanan.*

Als een verregende aap. —

Gezegd van iemand die van schrik staat te bibberen. Ook *buka bikulé lutjutan* — als een kletsnatte rat —; *buka mèongé tojain* — als een kat die met water gegooid is —.

472. *Belog Majong.*

Dom als (de bewoners van) Majong. —

Majong is het Kampen van Bulèlèng. Men vertelt dat één der bewoners, toen hij voor het eerst de branding zag, de gehele dessa tegen dit aanstormende leger alarmeerde; de dessa-lieden trachtten bij die gelegenheid de zee leeg te scheppen. — Het Karangasemse Kampen is de dessa Timbrah. De lieden daar zouden een hert, dat zich 's nachts in een der godenhuisjes van de dodentempel had verborgen en 's morgens uit een deurtje naar de binnenkomende tempelpriester gluurde, als een godheid hebben vereerd. Vandaar: *belog Timbrah (, mandjangan kadèn déwa)* — dom als (de bewoners van) Timbrah: een hert hebben ze voor een godheid gehouden —.

473. *Da njagerang mandjangan nu di alasé.*

Reken niet op een hert, dat nog in het bos is. —

Dat is even onverstandig als te rekenen op 'tien vogels in de lucht'. — In de rechtsboeken vindt men een dergelijke spreuk: *kidang karîng alasé* — een ree nog in het bos — (K.A. art. 172). Daar dient de uitdrukking echter ter typering van het geval, dat iemand onderdak heeft verleend aan een misdadiger die, tijdens zijn verblijf, opnieuw een misdrijf begaat en vervolgens de benen neemt; de gastheer wordt dan beboet.

474. *Ngutang mas, nuduk slaka.*

Goud weggooien, zilver oprapen. —

Iets goeds laten schieten voor iets dat waardeloos blijkt te zijn. De betekenis is gelijk aan die van no. 36. e.d., maar deze vorm van het spreekwoord is minder algemeen gangbaar.

475. *Ada mas, slakané tan peguna.*

Is er goud, dan heeft zilver geen nut. —

Men bekommert zich niet om iets gewoons, als men iets bijzonders te pakken gekregen heeft.

476. *Matahan tekèn tjèlèng metegen.*

Ongaarder dan een gedragen varken. —

Gezegd van een verschrikkelijk flauwe aardigheid.

477. *Nundun(in) matjan aturu,* of: *pules.*

Een slapende tijger wekken. —

'Slapende honden wakker maken.'

478. *Didja gamana ada matjan kalahang kambing?*

Waar heb je ooit een tijger, die door een geit wordt overwonnen? —

Zo spreekt men geruststellend tegen iemand, die zich, niettegenstaande macht of positie, ongerust maakt over aanslagen of aantijgingen van de zijde van zijn minderen. Vgl. no. 14.

479. *Buka matjané ngengkebang kukuna.*

Als een tijger die zijn klauwen verbergt. —

Van een pienter man die zich dom houdt.

480. *Buka matjané nakutin lawata.*

Als een tijger die schrikt van zijn eigen spiegelbeeld. —

Toegepast op iemand die terugschrikt voor de grootse plannen, die hij zelf heeft gemaakt.

481. *Djohan tekèn ka Mekah.*

Verder dan naar Mekka. —

Een uitdrukking om aan te duiden, dat iets zò ondenkbaar is, dat men er niet eens over behoeft te praten, of dat er tussen twee gevallen een onmetelijk verschil bestaat.

482. *Mémé Aju / mekam(b)en sitsit aketjrung / ada manjropèn / ada ngemaang njilih / djani paju / mengigel edjitné ngenah.*

Vrouwe Moeder / heeft een gerafeld vod tot kain / er is iemand die haar te goed doet / een ander geeft haar wat te leen / nu gaat ze me daar / aan het dansen, zodat haar achterste te zien is. —

Een raadsel op de haspel *(penglikasan)*, bij het spinnen. Terwijl de gesponnen draden op de haspel zitten, heeft ook het *ngenasinin* (stijven met rijstepap, woordelijk „be-rijsten") plaats. Daarop slaat het „te goed doen".

483. *Mèmènné ngutil, panakné nebek.*

De moeder prikt, de kinderen doorboren je. —

Een raadsel op de alang-alang *(lalang, ambengan)*, waarvan de jonge loten scherper zijn dan de volgroeide stengels. Ook zegt men wel: *panaka galak, méména djemet* — de kinderen zijn fel, de moeder tam —; en *panakné nebek, inanné ngèrèt* — de kinderen doorboren je, de moeder schramt —.

484. *Menang udjurin, kalah suriakin,* of: *kedèkin.*

Wint ge, dan komt men bij u bedelen; verliest ge, dan wordt ge uitgejouwd, of: uitgelachen. —

'Vrienden in schoon weer, tegenwind niet meer'. K.B.W. I 335 geeft een Middeljavaanse variant: *kalah dèn-gujonin* (uitgelachen), *menang dèn-udjurin.* Vgl. no. 665.

485. De kat *(mèng* of *mèong)* is een interessant dier in de Balische folklore. Er zijn allerlei verbodsbepalingen die men in verband met dit huisdier in acht heeft te nemen. Zo mag men van een kat niet zeggen, dat ze *beling* (zwanger) is, want dan zou ze dol worden; men moet een speciaal woord gebruiken: *busung.* Ook moet men, wil men een kat kopen, de prijs die de eigenaar vraagt betalen zonder eerst af te dingen. Die prijs is doorgaans een bedrag, waarin het getal 11 voorkomt of een veelvoud van 11. Wanneer men in het Balisch wil aanduiden, dat er over een prijs niet meer valt te tawarren zegt men wel:

Alah adjin mèng.

Als de prijs van een kat. —

486. De jongen van de kat (van wie men volgens een andere verbodsbepaling niet *panak,* jong, mag zeggen, maar *tai,* drek) roept men met de lokroep *piis.* Vandaar de *bladbadan:*

Tiang sing ngelah pengaukan mèng.

Ik heb geen roep voor katjes. —

De uitdrukking suggereert, via *piis,* het woord *pipis* (geld). Een, nog wat duisterder, variant is *sing ngelah panak mèng* — geen katten-

jongen bezitten —, waarbij men dus van „kattenjongen" op *piis* en vandaar weer op *pipis* een toespeling maakt. Ook hoorde ik: *djani tusing masan panak mèng* — 't is thans geen tijd van kattenjongen —.

487. *Pules-pulesan mèng (, matanné ngidem, ikutné ngitir).*
Zich slapende houden als een kat: zijn ogen zijn wel gesloten, maar zijn staart trilt. —
Gezegd van iemand die zich stil of van de domme houdt, maar op het minste of geringste dadelijk reageert.

488. *Mèng dampingin bé,* of: *dèngdèng,* of: *bikul,* of: *sudang.*
Een kat geplaatst naast vlees, of: gedroogd vlees, of: ratten, of: gezouten vis. —
'De kat bij het spek brengen.' Vgl. no. 314 en dergelijke.

489. *Mèng kebikulan.*
Een kat door ratten overweldigd. —
Gelijke betekenis als no. 56.

490. *Mèng tekèn bikul.*
Kat en rat. —
'Als kat en hond met elkaar leven'.

491. *Alah silapin mèng buta.*
Alsof het door een blinde kat is schoon gelikt. —
'Schoon op'. Blinde katten schijnen voor Balisch besef nog beter bordjes te kunnen aflikken dan ziende.

492. *Menjan sampang menjan madu, ngalih ental seselikan / kadèn gampang jèn mamadu, dojan tjengkal ané tjerikan.*
Rode en gele wierookhars, een voortreffelijke lontar zoeken / ze dacht dat het gemakkelijk was een medevrouw te hebben; maar doorgaans heeft de jongere een hoop praatjes. —
Een spotliedje op een vrouw, die zelf haar man een tweede vrouw aanpraatte, maar nu aan het kortste eind trekt.

493. *Mirah aberuk.*
Een klapperdop vol robijnen. —
Raadsel op een granaatappel.

494. *Ngatelun pesu munji.*
Eens in de drie dagen komt er geluid uit. —
Gezegd van een zeer zwijgzaam mens.

495. *Muntjukné puun, bongkolné belus.*
De punt er van staat in brand, het ondereinde is nat. —
Een raadsel op een cigaret.

496. *Musuh wenang linjokin,* of: *apus.*
Vijanden mag men bedriegen. —
Een zedespreuk, die in ieder geval eerlijk is!

497. Op de ananas heeft men verschillende raadsels. Een der bekendste is wel:
Mesiksik dong dja naga, of: *siksiké siksik naga.*
Geschubd maar toch geen draak, of: de schubben zijn als drakenschubben. —
Voorts: *djempong sengguhu* — (met) een haarwrong als van een *sengguhu* (priester) —, *mepadjeng dong dja ratu* — met een zonnescherm en toch geen vorst — en: *medjempong dong dja ratu,* of: *radja* — met een haartooi maar toch geen vorst —, alle drie doelend op de kroon van bladeren boven de vrucht; *anak tjerik metjunguh liu* — een kind met vele neuzen —, doelend op de „schubben". In één versje verenigd vindt men de raadsels in de volgende *tjetjangkriman:*
Njrekutut / medjempong ia biana senggu / mesiksik dong naga / metapuk ia boja manggis / tur metjunguh / nanging tusing bisa ngungas.
Hij zit ineengedoken / heeft een haarwrong, maar is geen *sengguhu* / schubben, maar is geen draak / een kroontje, maar is geen manggis / en neuzen, maar ruiken kan hij niet. —

498. *Demen tekèn nangka, da takut kena engket.*
Houd je van nangka, dan moet je niet bang zijn voor de gom. —
Als je het gevaar tart, moet je de gevolgen van je optreden aandurven.
Vgl. no. 12 en dergelijke.

499. *Ngalih nasi,* woordelijk vertaald „rijst halen", heeft doorgaans de betekenis van „eten". Vandaar het woordenspelletje:
(Tjai seduk,) kema ngalih nasi malu.

(Heb je honger,) ga ginds dan maar eerst rijst halen —.
Opgevat in de gewone, afgeleide betekenis, maakt dit de indruk van een aanbod, maar in de ongewone, woordelijke betekenis wil het niet meer zeggen dan „heb je honger, zie dan maar dat je daar rijst haalt". Een grapje van hetzelfde soort is:

Tjai beliang nasi?

Zal ik voor jou rijst kopen? —

De woordspeling draait hier om de dubbele betekenis die aan het achtervoegsel *-ang* in dit geval kan worden gegeven: ten behoeve van, en: voor de prijs van. Wie dankbaar meent in te kunnen gaan op het aanbod, dat men rijst koopt ten zijnen behoeve, staat daarmee dus toe, dat men hem voor rijst verkoopt!

500. *Nasiné nelik,* of: *memata.*

De rijst kijkt boos, of: zet ogen op. —

Zegt men van iemand, die met een nijdig gezicht wat eten afstaat.

501. *Angus,* of: *Pasil, nasin dedariné.*

De rijst van de hemelnimfen brandt aan, of: wordt muf. —
Een staande uitdrukking, waarmee ouderen het verzoek van kinderen om midden op de dag een vertelsel te horen te krijgen, afwijzen: vertellen overdag mag niet, anders brandt de rijst der hemelnimfen aan! — Een dergelijke uitdrukking, waarvan men mij evenmin de achtergrond kon verklaren, is *mati siapé selem* — de zwarte kip gaat dood —, gezegd om een kind er van te weerhouden eten weg te gooien. Er is een bekend volksverhaal, geheten *I Siap Badeng,* of: *Selem,* „De Zwarte Kip" (verschenen bij de firma Kolff), maar ook daarin kan ik geen verklaring van deze uitroep vinden.

502. *Nasi anget mewadah piring, njanding basa mewadah ingka / bilang inget mekita ngeling, rasa ia njagdjag teka.*

Lauwe rijst in een bord, naast kruiderijen in een rond mandje /
zo vaak hij aan hem (of: haar) denkt, heeft hij lust te huilen,
hij heeft het gevoel of hij (zij) snel komt aanlopen. —

Een liedje op het verlangen naar een verre vriend of beminde.

503. *Nasi pasil kadung gelekang.*

Muffe rijst die nu eenmaal is ingeslikt. —

'Het berouw komt voor de zonde niet'.

504. *Mekedengan ngad.*

Met elkaar trekken aan een bamboe-mesje (zoals steeds gebruikt wordt bij het doorsnijden van de navelstreng). —

Een term om de verhouding aan te duiden van twee jonge mannen, die elkanders zuster tot vrouw nemen. In KORN, *Adatrecht,* pag. 151, vindt men een verhaal over het ontstaan van het menselijk geslacht op Bali, volgens hetwelk twee uit de gedachtenconcentratie der goden voortgekomen echtparen ieder een zoon en een dochter krijgen; de jongelieden nemen later elkanders zuster tot vrouw. Tegenwoordig wordt het *mekedengan ngad* onder de ongewenste huwelijksvormen gerekend. Dat ligt, zo zegt men, ook in de term opgesloten: wanneer men samen aan zo'n mesje trekt, heeft men een grote kans zich te snijden. — De bovengegeven verklaring van de term is, voorzover ik kon nagaan, de meest gangbare. Er bestaat echter ook een opvatting, dat eigenlijk slechts van *mekedengan ngad* moet worden gesproken, wanneer man en vrouw ook nog elkaars neef en nicht zijn; zie bv. Adatrechtbundel 37, pag. 435. Waar aan de term deze meer beperkte betekenis wordt gehecht, wordt de gewone broeder-zuster-ruil wel *mesilur pajuk* — rijstpotten ruilen — genoemd.

505. *Ngèngès tekèn tengkaak.*

Snot en rochel. —

'Lood om oud ijzer'. Een niet minder realistische variant vindt men o.a. in *Tantri Parikan* VI, 102:

Tai entjit (, asah bangesé mlekag).

Drek, hoopje: ze stinken gelijkelijk. —

506. *Buka njaliané ubek.*

Als dooreengeroerde *njalian*(-vissen). —

Gezegd van iemand die in de war, de kop kwijt is.

507. *Njuhé aidjeng sing dja patuh.*

De klappers van één tros zijn geenszins alle gelijk. —

Een zegswijze, die wil zeggen, dat kinderen van één ouderpaar vaak zeer verschillende karakters hebben.

508. *Njuh abungkul ilehin tangkih.*

Een noot omgeven door driehoekige offerbakjes. —

Een raadsel op het hoofd, dat waarschijnlijk min of meer een voort-

borduren is op de gewone term voor „schedel": *kaun tendas,* woordelijk „klapperdop van het hoofd". Zie K.B.W. II 823.

509. *Olas papa.*
Welwillend misdadig. —
Zegt men van iemand, die een ander met een allervriendelijkst gezicht naar de haaien helpt.

510. *Gedé ombak, gedé angin.*
Groot zijn de golven, groot is de wind. —
Gezegd van iemand die grote winsten maakt, maar ook heel wat uitgeeft. Vgl. no. 281 en dergelijke.

511. *O(o)ng kakak, o(o)ng bungsil /*
njèn engkak-engkak, matanné besil.
Kakak-paddenstoel, *bungsil*-paddenstoel /
Wie huilt krijgt opgezette ogen. —
Een versje waarmee men dreinende kinderen tracht te sussen.

512. *Metiin oot pesak, ngebenin gumpang.*
Kaf in een kist stoppen, lege rijstaren in een mand doen. —
Een spreekwoord ter aanduiding van het toppunt van gierigheid. Het staat waarschijnlijk wel in een verband met het gebruik van *oot pesak* (kaf) als een quasi-depreciërende aanduiding van geld, zo iets als ons 'het aardse slijk', vgl. no. 741. Vandaar weer een uitdrukking om aan te duiden, dat bij iemand de rijkdom allerlei ongerechtigheden kan bedekken: *ia liu ngelah oot pesak* — hij bezit heel wat kaf —.

513. *Orta ortèn-ortènan.*
Berichten zijn als siermotieven. —
Gebruikt men vaak in een waarschuwing: geloof niet dadelijk ieder bericht, er zijn altijd heel wat 'loze geruchten' bij. Een andere uitdrukking voor 'loze geruchten' is *orta (mampeh) tan pebulu* — een bericht (dat vliegt) zonder veren —.

514. *Alah otonin.*
Alsof er een jaardag voor hem wordt gevierd. —
'Hij is in zijn knollentuin'.

515. *Djekdjek padang pesu lindung /*
betek basang pesu kidung. —
Gezegd van een man, bij wie de weg tot zijn zangprestaties door de maag loopt.

516. *Buka padiné, ané pujung njeleg, ané misi nguntul.*
Als de padi : de lege (aren) staan rechtop, de volle buigen het hoofd. —
'Lege vaten klinken het hardst'.

517. *Buka paeté, nagih getok.*
Als een beitel : hij vraagt om getikt te worden. —
Zegt men bv. van een bediende, die nooit iets uitvoert, tenzij dat men hem er toe aanzet. Vgl. Van Eck no. 132.

(Wordt vervolgd)

BARABUḌUR, MENDUT EN PAWON

en hun onderlinge samenhang

door

Ir J. L. MOENS

„La qualité de Buddha a tendu à se trouver spécifiquement conçue comme une charge royale, transmise dans un esprit de succession dynastique....."

Mus, Barabuḍur p. 426.

§ 1. *Inleiding.*

Dat de tempels van bovengenoemde trits alle dateren uit de tijd van de Çailendra-dynastie, die, in nauwe samenwerking met de Vorsten van de Sañjaya-dynastie, bijkans twee eeuwen in Midden-Java heeft geheerst, is, na de onderzoekingen van Van Erp, Krom e.a., wel aan geen twijfel meer onderhevig. In zijn grote Barabuḍur-monografie heet Van Erp de drie tempels „een trits... die blijkens architectuur en ornamentatie uit een zelfden tijd stammen." Deze opmerking slaat uiteraard op de stijl der tempels, zoals wij die thans kennen d.w.z. na de verbouwingen en uitbreidingen, die vóór het einde der 9e eeuw moeten zijn tot stand gebracht, toen de Çailendra-overheersing op Java een einde nam. Krom constateerde van het boven de ingangspoort van Mendut aangetroffen fragment van de buddhistische geloofsbelijdenis, dat het daarvoor gebezigde oud-Javaanse schrift hetzelfde was, als dat van de bijschriften op de thans bedekte, onvoltooide reliefs aan de voet van Barabuḍur. [1]) Dit schrift dateert hij op palaeografische gronden in de tweede helft der achtste eeuw onzer jaartelling. [2]) Dat er daarenboven een rituele samenhang moet hebben bestaan tussen de drie tempels, die een sacrale eenheid moeten hebben gevormd, lijkt mede evident. Welk ritueel de binding vormde is niet bekend. Het lijkt echter niet onmogelijk dit uit te vorsen, want de tempels, die grotendeels behouden zijn gebleven, zijn, zoals

---

[1]) Serie : De Weg der Menschheid no. 9, p. 34.

[2]) Inleiding tot de Hindoe-Javaansche Kunst I, p. 335.

Mus dit zo juist uitdrukt: „en même temps que le cadre d'un rite, pour ainsi dire sa trace matérielle, son sillage." [1])

In het algemeen kan gezegd worden, dat in het systeem van het Mahāyāna-buddhisme het bouwen van een stūpa c.a. de religieuze verdienste van de vorstelijke zeloot in hoge mate deed toenemen. Het sacrale bouwwerk zou immers voor iedere beschouwer een aansporing zijn om tot het geloof toe te treden en het kon de ingewijde zijn meditaties vergemakkelijken voor het verkrijgen van de Bodhi. De door een grootse tempelbouw verworven „opeenstapeling van religieuze verdienste" van de Vorst kwam bovendien bij overdracht mede ten goede van zijn Rijk, hier „het bloeiende Rijk der Çailendra's", zoals het in de inscripties van de tijd wordt geheten. De grootte van zo'n „puṇyasambhāra" was uiteraard evenredig aan de omvang van het gestichte bouwwerk of van de bij- en verbouwingen, aan een bestaande tempel aangebracht. Dit verklaart de door de opeenvolgende Çailendra-vorsten, wellicht zonder uitzondering, tot stand gebrachte aanvullingen of uitbreidingen van Barabuḍur en Mendut, welke tijdens de restauratiewerkzaamheden aan die tempels aan het licht zijn gekomen.

Dat bij dergelijke bij- en verbouwingen, die slechts bij uitzondering haar oorsprong zullen hebben gevonden in bouwtechnische oorzaken, tevens de rituele bestemming zich geleidelijk wijzigde, is welhaast vanzelfsprekend. Zo zal vermoedelijk de onderwerpelijke trits als sacrale eenheid zijn ontstaan te danken hebben aan de omstandigheid dat men, Barabuḍur al uitbreidende en verfraaiende, aan het oorspronkelijke, eenvoudige stūpa-stamheiligdom op de Berg mede het karakter van dynastieke tempel was gaan verlenen. Ten behoeve van het instellen van een groots ritueel ter verzekering van de dynastieke continuïteit, in welk ritueel de magisch bij uitstek gunstig gelegen Mendut betrokken zou worden, zal de behoefte zijn ontstaan een derde tempel aan het tweetal toe te voegen. Deze tempel, de Pawon, werd volgens Van Erp [2]) „in grondplan en profileering in veel opzichten de verkleinde copie" van de Mendut. Ook de nieuwe tempel werd gesitueerd nabij de samenvloeiing van de twee grote rivieren (Elo en Praga), een plaats die in de klassieke (en ook in de Javaanse) literatuur als heilig werd beschouwd, want daar „the sacred nature of each river is doubled by contact with the other". [3])

---

1) Barabuḍur, p. 233. 2) T.B.G. 1909, p. 489.

3) Washburn Hopkins, Epic Mythology, p. 4—5. Nabij de samenvloeiing van de Yamunā en de Ganges bijv. bouwde Bharadvāja zijn beroemde kluizenarij.

Het ligt in de bedoeling om o.m. het dynastieke ritueel uit te vorsen aan de hand van de gegevens, die de tempeltrits oplevert. Er zal op grond daarvan blijken, dat de driegroep van bouwwerken in zichzelf volledig is en dat men niet met Poerbatjaraka [1]) en Stutterheim [2]) behoeft te onderstellen, dat zij gedrieën slechts de oostelijke arm zouden vormen van een onvoltooid Grieks kruis van 9 tempels met Barabuḍur als centraal heiligdom. [3]) Ook Van Erp staat afwijzend tegenover deze hypothese. [4]) De tenuitvoerlegging van dat bouwplan zou overigens op onoverkomelijke terreinbezwaren zijn gestuit.

Het verband dat Stutterheim legde tussen Mendut en Barabuḍur lijkt mij niet juist te zijn. [5]) Hij vatte de Buddha van de Mendut op als de hoofdfiguur in de trits Mendut-Pawon-Barabuḍur. Bedoelde Buddha is „in predikende houding gezeten en stelt het ogenblik voor, waarop de aardse Buddha in het Gazellenpark te Benares zijn Leer voor het eerst aan het publiek te kennen gaf" (p. 18). „Het ophouden van de (op Barabuḍur uitgehouwen Lalitavistara-)reliefs... juist op het oogenblik, waarop hij in de Mendut is uitgebeeld, versterkt de samenhang der beide monumenten" (p. 60). Stutterheim is waarschijnlijk, evenals destijds ikzelf, [6]) misleid door het symbool van Çākyamuni's prediking — het Rad der Leer tussen twee gazellen — dat, zoals later blijken zal, ten onrechte op de troon van de Buddha is geplaatst bij de restauratie van de tempel. De Buddha voert er de *dharmacakramudrā*, terwijl aan Çākyamuni in het slottafreel van de Lalitavistara de *vitarkamudrā* werd toegekend. Had men destijds niet minstens aan de beide buddha-uitbeeldingen *dezelfde* mudrā

---

1) Bijdr. Kon. Inst. 1925, p. 523 e.v.

2) Tjaṇḍi Bara-boeḍoer, p. 5.

3) Zoals Mendut (Oost) onmiskenbaar de tempel van het Dharmacakrapravartana voorstelt — we zullen later zien dat dit *niet* zo is — zo zouden, naar Poerbatjaraka's inzien, de drie andere respectievelijk hebben moeten voorstellen: de tempel van Buddha's Nirvāṇa (Zuid), die van de Abhisaṃbodhi (Noord) en die van de Geboorte (West). Pawon wordt door hem als een soort voortempel van Barabuḍur beschouwd, een en ander op grond van de door hem gebezigde „verklarende tekst" van het Divyāvadāna (Bijdr. Kon. Inst. 81, p. 535-6).

4) Bouwkundige Beschrijving, p. 18.

5) Tj. Bb. p. 18 en noot 10 p. 60. Ditzelfde doet ook Mus (Bb., p. 51) „On n'ignore pas que le temple de Mendut, où trône une image de la Première Prédication, est lié au Barabuḍur par quelque relation secrète."

6) T.B.G. 1921, Tj. Mendoet, p. 569.

toegeschreven, als men het verband dat Stutterheim wilde leggen, inderdaad had bedoeld ? [1])

Het belangrijkste argument voor de saamhorigheid van Barabuḍur, Mendut en Pawon is m.i. het feit, door Van Erp bij toeval ontdekt, dat zij gedrieën op één rechte lijn zijn gelegen: [2]) Pawon op de rechteroever van de Praga-rivier, 1750 m oostelijk van Barabuḍur, en Mendut 1150 m verder oostelijk, op de linkeroever van de Elo-rivier, even bovenstrooms van haar samenvloeiing met de Praga. [3]) Van Erp achtte dit, en het als het ware logisch daaruit volgende, argument, nl. dat er een rechte verbindingsweg tussen de drie tempels onderling, moet hebben bestaan, voor de aantoning van de rituele samenhang echter niet voldoende opwegen tegen de verschillende orientering der tempels zelf. [4]) Krom daarentegen ziet in Van Erp's toevallige vondst — op de hem eigen voorzichtige wijze — een aanwijzing, dat er „enig verband" tussen de drie heiligdommen heeft bestaan. „Dienovereenkomstig is ook bij de bevolking een verhaal in omloop aangaande een geplaveiden weg, door muurwerk met nissen omzoomd, welke van Barabuḍur, via Pawon naar de Mendut zou hebben gelopen." [5])

Deze traditie duidt m.i. onmiskenbaar op een ritueel verband tussen de tempels, want zij vermeldt een regulier processiepad dat de drie tempels verbond. De begrenzing van de verbindingsweg door muren heeft immers geen ander doel dan „afbakening van een gewijde plek, die het allereerste kenmerk is voor elke heilige handeling." [6]) Zijn niet ook de processiepaden op de terrassenpyramide van Barabuḍur zelf door dichte gaanderijmuren afgesloten, zodat er voor oningewijden niets valt waar te nemen van hetgeen zich binnen die „omheinde ruimte" afspeelt? Naar het inzien van Krom is het bovendien opmerkelijk, dat de enige toegangen tot de tempelpleinen van Mendut en Pawon juist gericht zijn naar die weg, terwijl er vroeger ook nog sporen te zien waren van landhoofden, terplaatse

---

1) Mus (Bb., p. 163) vindt eveneens dat de Buddha van de Mendut, omdat hij de dharmacakramudrā voert, „sans doute" Çākyamuni te Benares voorstelt, alsof er geen andere Buddha's zijn, die deze dharmacakramudrā voeren !

2) T.B.G. 1911, Oudh. Aant., pl. I tegenover p. 602.

3) Zie het kaartje op p. 9 van de Bouwk. Beschr. van Van Erp.

4) De hoofdassen van Barabuḍur staan praktisch zuiver op de windstreken georienteerd, terwijl de hoofdassen van Pawon en Mendut resp. hoeken maken van 73° en 58,5° met de Noordlijn.

5) Hindoe-Jav. Kunst I, p. 322.

6) Huizinga, Homo Ludens, p. 29.

waar het processiepad de Praga-rivier met een brug gekruist zou moeten hebben. [1]) Deze beide, door Krom gereleveerde feiten moeten m.i. van zó groot belang worden geacht, dat zonder twijfel tot het hebben bestaan van dit, door de hardnekkige Javaanse traditie overgeleverde processiepad mag worden besloten, al zouden „proefgravingen niets van dien weg aan het licht hebben gebracht." [2]) Gezien immers de overbekende neiging van de omwonende bevolking, om overblijfselen uit oude tijden als bronnen van goedkope steenwinning te beschouwen, behoeft het niet te verwonderen, dat zo weinig, zelfs van een ongeveer 3 km lange, geplaveide weg is weergevonden, ook al zou deze — echter ruim 1000 jaar geleden! — tussen muren met beeldnissen gelopen hebben. Brandes vond terplaatse van het wegtracé slechts schamele baksteenresten, en ijverige naspeuringen van Van Erp leverden een hoofdeloos, onafgewerkt *Ratnasambhava*-beeld (de Tathāgata van het Zuiden) op, kleiner van afmetingen dan de overeenkomstige beelden van Barabuḍur. [3]) Beelden van Ratnasambhava zouden juist passen in de op het Zuiden gerichte beeldnissen van de noordelijke muur van het Oost-West gerichte processiepad, terwijl in de tegenoverstaande, op het Noorden uitziende nissen, dan een reeks *Amoghasiddhi's* (de Tathāgata van het Noorden) zouden hebben moeten zetelen. De omstandigheid, dat hiermede juist deze twee Buddha's, die over het algemeen in de reeks der Pañcatathāgata een bijkomstige rol vervullen, in het buddhisme der Çailendra's een prominente plaats zouden innemen, zal aanstonds verklaarbaar blijken. [4])

Ook Pott is van oordeel, dat Barabuḍur, Pawon en Mendut „niet alleen bouwkundig, maar ook in godsdienstige beteekenis" een samenhangende trits vormen. Zijns inziens zijn dit drie tempels, waar resp. de Dharmakāya, de Saṃbhogakāya en de Nirmāṇakāya van de transcendentale Buddha werden vereerd. [5]) Deze poging om de rituele samenhang der drie tempels te bewijzen verdient alle lof. Zijn hypothese kan ik echter helaas niet onderschrijven. [6]) Voor het

---

[1]) H. J. Kunst I, p. 321-2.

[2]) Krom, H. J. Kunst I, p. 322.

[3]) Van Erp, Monografie II, p. 583.

[4]) Nog in de Sang Hyang Kamahāyānikan (vert. Kats, b. 56) vindt men een gelijke waarde toegekend aan de tritsen: Vairocana, Amitābha, Akṣobhya en Vairocana, Ratnasambhava, Amoghasiddhi. Beide tritsen worden er Trikāya of Ratnatraya geheten.

[5]) Yoga en Yantra, 1946, p. 122-130.

[6]) Vgl. mijn bezwaren in §§ 6 en 7.

trantrische godenstelsel van Mendut stelde ik zelf reeds in 1921 een werkhypothese op. [1]) Met de opzet ervan kon Krom zich tenslotte verenigen, [2]) al uitte hij enige twijfel omtrent de aan de verschillende goden toegekende namen. Tenslotte is Pott's principiële opmerking over de groepering der drie hoofdbeelden van die tempel [3]) aanleiding geworden tot het instellen van een geheel nieuw onderzoek dat tevens in groter verband is verricht. [4]) Mijn onderzoek was destijds uitsluitend gericht op het pantheon van Mendut, wijl zich hier in iconografisch opzicht de bijzonder gunstige omstandigheid voordeed, dat er slechts 7 van de 20 beelden ontbraken en de overige zich nog op hun oorspronkelijke plaatsen bevinden. Thans is gebleken dat het onderzoek toch nog te beperkt is gebleven; het had zich nl. mede over Barabuḍur en Pawon moeten uitstrekken. Dientengevolge is voor het vaststellen van het karakter van het hoofdbeeld van Mendut geen gebruik gemaakt kunnen worden van het gewichtige gegeven, dat het karakter ervan reeds bepaald was door het buddhisme dat de drie tempels als één geheel omvatte. Toen deze nl. eenmaal bij eenzelfde ritueel waren betrokken, moeten de hoofdgoden ervan een saamhorige trits hebben gevormd, want ritueel en pantheon zijn nu eenmaal onderling afhankelijke grootheden. Deze eis van saamhorigheid van de hoofdbeelden van Barabuḍur, Mendut en Pawon sloot echter niet uit dat elk lid van de trits, tengevolge van latere uitbreidingen van het godenstelsel, tevens geïnterpreteerd kon worden als centrale figuur van een eigen godenkreits (maṇḍala); op Barabuḍur van een pantheon dat tot het oudste Mahāyāna behoorde en in Mendut en Pawon van een siddāntabuddhistische, tantrische godenkreits! Dit kan afgeleid worden uit de bewaard gebleven beelden en hun plaatsing in de tempels. Van Barabuḍur, de hoofdtempel van het dynastieke ritueel, is de gehele serie van buddhatypen nog volledig aanwezig en van de oorspronkelijke Mendut zijn alle drie beelden gespaard gebleven. Aan de uitbreiding van het

---

1) T.B.G. 1921, p. 529 e.v.

2) Aanvullingen op de Arch. Beschr. van Barabuḍur II, p. 73 (1931).

3) Yoga en Yantra, p. 121-2.

4) Dat dit uitvoerbaar is geworden, is in hoofdzaak te danken aan de volgende, sedert verschenen publicaties: de van uitvoerige aantekeningen voorziene vertaling door De La Vallée Poussin van het commentaar van Hiuan Tsang op de *Vijñaptimātratāsiddhi* van Vasubandhu (Paris 1929); Suzuki's *Studies in the Laṅkāvatārasūtra* (London 1930) en Mus' *Barabuḍur* (Hanoi 1935), welke helaas niet voltooide verhandeling Coedès terecht genoemd heeft „une date dans l'histoire des études bouddhiques."

Mendut-pantheon, welke een algehele verbouwing van de tempel ten gevolge heeft gehad, lag het nieuwe buddhisme ten grondslag. Voor de volledige uitbeelding van dit siddhāntistische pantheon had men zelfs nog een aanvullende — ogenschijnlijk zuiver çivaitische — tempel vannode, t.w. de op slechts 300 m afstand gelegen tjaṇḍi Banon met zijn „Vijf Heren"!

Er zal hieronder getracht worden aan te tonen dat voor het dynastiek ritueel slechts nodig waren de hoofdgoden van de tempeltrits, waaraan Pawon als laatste schakel was toegevoegd. Hiervan is de gehele entourage van het — met zijn beide acolyten ontbrekende — hoofdbeeld behouden gebleven. Daaruit kan het karakter van het hoofdbeeld met tamelijk grote zekerheid worden afgeleid, te meer waar deze Buddha in het grote verband van de Mahāyānistische trits moest passen, al werd het door de toevoeging der acolyten wederom de centrale figuur van een eigen tantrische maṇḍala gemaakt. Een en ander is hieronder nader uitgewerkt in de §§ 4, 6 en 7.

§ 2. *De naam Barabuḍur.*

De archeologen, die zich met dit onderdeel van het probleem hebben beziggehouden, hebben vermeend, dat de naam een Javaanse samenstelling zou zijn van de woorden *bara* en *buḍur*. *Bara* werd een verbastering geacht van het sanskṛt *vihāra* (via het Maleis: *bijara*), dat een complex van tjaṇḍi en klooster(s) zou kunnen verbeelden (Poerbatjaraka [1]) en Stutterheim [2])). *Buḍur*, dat Poerbatjaraka niet verklaren kon, zou volgens Stutterheim kunnen samenhangen met het Maleise *buduă* (uitpuilen, een weinigje voor den dag komen) en „zwelling" beduiden. Barabuḍur zou dus zoveel betekenen als „Heuvelklooster", zelfs met enige goede wil zoveel als „Uit de vlakte oprijzend tempelcomplex". Ook Mus kon zich in hoofdzaak met deze verklaring verenigen, doch voegt er aan toe: „toutefois la désignation reste passablement imprécise." [3]) Later (p. 104) geeft hij een verbeterde vertaling: „le vihāra de la demi-apparition (ou de l'apparition secrète), qui serre de plus près l'étymologie — d.w.z. die van Stutterheim van het „een weinigje voor den dag komen" — et convient mieux à l'object," [4]) dit laatste met het oog op Foucher's

[1]) Handelingen 1e Congres T.L.V., p. 287 e.v.

[2]) Tj. Bb., p. 16. [3]) Bb., p. 57.

[4]) Als Mus een „frappante bevestiging" ziet voor zijn etymologie in het plotseling verschijnen van de stūpa van Prabhūtaratna, zoals het Saddharmapuṇḍarīkasūtra dit beschrijft (p. 103), dan lijkt dat nogal optimistisch bezien. De bedoelde

omhullende van de terassenpyramide, die een grotendeels verzonken *aṇḍa* opleverde. [1]) Poerbatjaraka's hypothetische verbastering van *vihāra* tot *bara* wordt m.i. enigszins op losse schroeven gezet, als men bedenkt, dat er nog op de huidige dag de Javaanse plaatsnaam *Wijara* is behouden gebleven. Voorts blijkt het woord *bara*, althans in de Keḍu, voor *heuvel* gangbaar te zijn, zodat de door Poerbatjaraka als versterking van zijn hypothese aangevoerde naam „Bara Kidoel" niet anders dan „Zuidelijke Heuvel" beduidt. Hoe dit echter ook moge zijn, het eindresultaat van Poerbatjaraka's en Stutterheim's pogingen zou al een zeer alledaagse benaming opleveren voor een ontzagwekkende sacrale steenconstructie als de Barabuḍur er een is. Er zijn daar toch ongeveer 45000 m^3 behakte steen aan verwerkt en rond 2500 m^2 wandvlakte met „sprekende reliefs" behouwen. [2])

Er bestaat echter nog een andere mogelijkheid de naam Barabuḍur te lezen en wel als een Javanisering van de Zuid-Indische benaming *Bhārabuddhūr* i.e. *maṇḍala van de Bhārabuddha* d.w.z. van de stichter der vermaarde Çailendrawangça. De vorsten dezer dynastie hadden zich op Java, althans in de aanvang, als „Paladijnen van de Buddha" (Bhārabuddha) aangediend, of om de woorden van Mus (in ander verband gebezigd) te gebruiken, als degenen die „la charge de Buddha" torsten, d.w.z. die de „transmission de la Loi et de la souveraineté de la Loi" tot taak hadden gekregen, zoals Maitreya die van Çākyamuni zou krijgen. Zij luidden in Midden Java een nieuwe aera in, welke in de volksmond nog steeds „Djaman Buda" wordt geheten. Aangezien deze nieuwe hypothese mede kan leiden tot een helderder inzicht in de tot nog toe duister gebleven onderlinge machtsverhoudingen der Midden Javaanse Vorsten gedurende de regering der Çailendra's, meer in het bijzonder van deze Landsgroten tot Sañjaya en diens opvolgers, lijkt het verantwoord om het aantal bestaande hypothesen weer met een te vermeerderen. [3]) Deze hypothese is in feite drieledig :

---

stūpa verrijst immers niet alleen uit de aarde, doch zweeft daarna in het luchtruim, hoog boven de Buddha en zijn auditorium uit. De stūpa werd dus in zijn geheel zichtbaar! Er was hier geen sprake van een „demi-apparition". Het was wel „une vision, sortie de terre", doch daar gaat het bij Barabuḍur niet om! Tussen een „gedeeltelijke verschijning" en een „apparition secrète" bestaat bovendien een groot verschil (zie nader § 4, 1).

[1]) B.E.F.E.O. IX, p. 4, een opvatting die Parmentier en Van Erp bestreden (Mus, Bb., p. 11 e.v.) en terecht! [2]) Van Erp, Monografie II, p. 40.

[3]) Nog volgens Krom was Panangkaran, Sañjaya's opvolger, een Çailendra (H. J. Gesch. 1931, p. 144). Van Naerssen komt in „The Çailendra-interregnum" (India

1°. Aan een *maṇḍala* werd in het buddhisme der Çailendra's de benaming *ūr* gegeven, het algemeen Dravidische woord voor „stad"; [1])

2°. De Çailendra's, die ritueel geboren werden op de „Opperste der Bergen" (çailendra) en daarvan afgedaald waren i.e. naar autochthone zienswijze daarvan „afstamden", beschouwden zich als *Bhārabuddha's*, als *spirituele Leiders* van Midden Java;

3°. De Barabuḍur is tenslotte de *maṇḍala* geworden van de transcendentale Buddha, de Tathāgatagarbha, het Gelukzalig Oord van alle Bhārabuddha's-*Oppervorsten* van Midden Java.

1°. Ten aanzien van de eerste onderstelling moge het volgende worden aangevoerd:

Dat juist het *Zuid* Indische woord *ūr* in de samenstelling Bhārabuddhūr zou zijn gebezigd, behoeft niet zo vreemd te lijken, als men mijn hypothese aanvaardt, dat de Çailendrawangçakāra, de stichter dezer dynastie, van koninklijke *Zuid* Indische herkomst was [2]) Onder de koningsnaam Kauṇḍinya — de naam van een befaamd Noord Indisch brahmanengeslacht, dat in de eerste eeuwen onzer jaartelling naar het Zuiden was gemigreerd en daar vermaagschapt was aan Zuid Indische vorstenhuizen — had deze priestervorst in het begin der 6e eeuw te Palembang een Maleise dynastie gesticht. Volgens de Maleise traditie nu, was hij van de nabij zijn hoofdstad gelegen Heilige Berg, de Seguntang, naar de vlakte afgedaald om er te regeren als Vorst. In feite zal hij, naar alle waarschijnlijkheid op zijn beurt getrouw aan de traditie zijner Zuid Indische voorvaderen, de buddhistische Kandara's — die op de „Heilige Berg" (Çrīçaila) nabij hun aan de benedenloop der Kṛṣṇa-rivier gelegen hoofdstad, een heiligdom hadden gesticht — nabij zijn aan de Musi gelegen hoofdstad zijn stamheiligdom hebben gebouwd, waarvan elke nieuwe Vorst bij de kroningsceremoniën „afdaalde." Op de berg Seguntang althans zijn nog belangrijke buddhistische resten uit de tijd aangetroffen, die het toenmalig bestaan van een sacraal gebouwencomplex aannemelijk maken. [3]) Toen zijn dynastie in 683 A.D. uit

---

Antiqua, 1947, p. 253) tot de conclusie, dat de Sañjaya-dynastie een *andere* was dan die der Çailendra's en dat zij „continued to live on, also during the Çailendra-interregnum, be it entirely on the background." Hij is blijkbaar tot deze conclusie gekomen, onafhankelijk van hetgeen ik tien jaar tevoren reeds in deze geest publiceerde (T.B.G. 1937 Çrīvijaya, Yāva en Kaṭāha, p. 430 e.v.).

[1]) Vgl. voor de betekenis van *ūr* = *stad* ook Rouffaer, Bijdr. Kon. Inst. 77, p. 16. Behalve het door Kern vermelde Malaiyūr, somt hij verschillende Zuid Indische stadsnamen op: Maṅgal-ūr, Kaḍal-ūr, Nall-ūr enz.

[2]) T.B.G. 1937, p. 435-8. [3]) Oudh. Verslag 1928, p. 123 e.v.

Palembang verjaagd werd door de Vorst van Çrīvijaya, weken leden dezer buddhistische, Maleise priestervorstendynastie uit naar Java, waar zoals wij nader zullen zien, wederom nabij de hofstad, een groots bergheiligdom werd gesticht, Barabuḍur, „de kosmische en koninklijke Berg tegelijk, op welks top het hoogste personage troont der godsdienstige politieke hiërarchie", [1]) de vergoddelijke stamvader van het illustere Keduse vorstengeslacht. De Çailendra-telgen vormden, krachtens het magische ritueel, dat met inschakeling van Barabuḍur en Mendut — later ook van Pawon — was ingesteld, een ononderbroken reeks van aardse reflexen van de vergoddelijkte stamvader (zie § 6).

Dat verder aan het Zuid Indische woord *ūr* = stad, mede de betekenis zou zijn toegekend van *maṇḍala* of godenkreits, komt ook in andere buddhistische landen voor. In het Chinese buddhisme bijv. wordt een maṇḍala, bestaande uit een omwald complex van godenhallen — opgericht op terrasvormig naar het centrum oplopende vloeren en in de centrale hal waarvan de hoofdgod van de kreits troont — een *fo-tschöng* of *Buddha-stad* geheten. [2]) Gelijkt ook niet de omwalling, die de afsluiting symboliseert van het gewijde complex, op de omwalling van een „gesloten stad" ? In de Mongoolse benaming komt dit laatste nog duidelijker tot uitdrukking. Volgens Lessing heet een dergelijke maṇḍala *choto-mandal* i.e. *stad-maṇḍala*. Analoog hieraan zou dus zeer wel de maṇḍala van Barabuḍur met zijn afgesloten („omwalde") terrassen en zijn talloze Buddha's in tempelnissen, in zijn tijd een *buddhūr* i.e. een *buddha-stad* geheten kunnen zijn.

Het is vermoedelijk ook deze samenstelling *buddhūr*, die verscholen ligt in de plaatsnaam *Buḍur*, die minstens zes eeuwen na de stichting van Barabuḍur opduikt in de 3e strofe van de 77e zang van Nāgarakṛtāgama. Bosch identificeerde deze plaatsaanduiding met de directe omgeving van Barabuḍur, [3]) vermoedelijk terecht. Hij leidde er tevens uit af, dat de Barabuḍur, het heiligdom te Buḍur, dat in het gedicht een *kabajradharan* geheten wordt, als heiligdom dezer buddhistische sekte *gesticht* zou zijn. [4]) Tenrechte zou men

---

[1]) Przyluski, The terminal stūpa of Barabuḍur. J. Gr. India Soc., 1936, p. 158.

[2]) Lessing, Mongolen, p. 30.

[3]) Notulen K.B.G. 8 Maart 1920, p. 54.

[4]) Ook ikzelf ben destijds in die fout vervallen (T.B.G. 1921, p. 547 n.l.). Later onderschreven Stutterheim (Tj. Bb., p. 14) en Poerbatjaraka (1935) mede Bosch' foutieve veronderstelling.

uit het gegeven hoogstens mogen concluderen, dat nog in de 14e eeuw de Barabuḍur door de buddhistische bajradhara-sekte als „eigen" meditatieobject werd beschouwd. Deze sekte van het tantrisch gekleurde Vajrayāna raakte echter eerst op Java in zwang toen de volledig verbouwde Barabuḍur reeds bijkans een eeuw oud was. Aan het pantheon van Barabuḍur komt ook nog niets van tantrisme tot uiting. Van „een doorwerken van het vrouwelijke principe en het demoniseeren van de godheden", zooals Pott m.i. terecht het tantrisme definieert, [1]) valt ook op Barabuḍur *niets* te bespeuren ! Ook hij wijst elke tantrische ontwikkeling aan Barabuḍur onvoorwaardelijk af. Mus' opinie te dezen aanzien [2]) is ook niet voor een andere uitleg vatbaar : „Le Barabuḍur n'est pas spécialement tantrique. S'il l'est ce n' est qu'avec tout le Mahāyānisme," in tegenstelling tot Stutterheim, die — zonder enig ander bewijs dan zijn m.i. onjuiste onderstelling, dat het buddhisme van Barabuḍur op de S.H.K. zou terugvallen (zie nader § 4) — vindt dat er „voldoende aanwijzingen zijn, om erop bedacht te zijn dat ook in de aanvang deze (Vajradhara-) secte en geen andere door de monniken van Barabuḍur werd beleden." [3]) Dat een herinterpretatie van het oorspronkelijke godensysteem in het kader van het nieuwe geloof echter mogelijk is en de genoemde identificatie door Prapañca, de buddhistische hofdichter, daardoor verklaarbaar wordt, zou reeds daaruit kunnen volgen, dat men slechts in de onuitgebeelde trancendentale Buddha van Barabuḍur, die het karakter bezit van Vairocana, de tantrische Ādibuddha Mahāvairocana met de dhvajamudrā van de Japanse Shingon-sekte, of van de S.H.K., had te zien.

2°. Om het tweede gedeelte der hypothese te verklaren nl. dat de Çailendra's zich als een *dynastie van Bhārabuddha's,* zouden hebben aangekondigd, zullen we in de geschiedenis van het vaste land van India moeten teruggrijpen tot in de eerste eeuwen onzer jaartelling, waar we een analoog voorbeeld aantreffen. [4])

In het midden der 2e eeuw na Chr. ontstond in het Ganges-dal een nationaal-Indische beweging tegen de Kuṣāṇa-satrapen. Deze werd geleid door leden van de oorspronkelijke, uit hun gebied verdreven vorstendynastie der Nandi- of Vṛṣa-Nāga's. De leden van

---

1) Yoga en Yantra, p. 126.

2) Bb., noot 2 bij p. 42, slot op p. 44.

3) Tj. Bb., p. 42.

4) De hier gebezigde historische gegevens werden ontleend aan Jayaswal, History of India, p. 7-62.

dit vorstenhuis, die zich hadden teruggetrokken in het Vindhya-gebergte, hadden daar, buiten het bereik der machtige satrapen, reeds ruim een halve eeuw de opstand voorbereid. Deze had ten doel het herstel van de aloude hindu-instellingen en van het orthodoxe çiwaitische geloof. De Nāga-vorsten slaagden volkomen in hun opzet. Zij werden, als voorvechters voor een maatschappij die, zooals zij verkondigden, door Çiva zelf was ingesteld, *Bhāraçiva's* geheten. Van hen werd in een Gupta-inscriptie gemeld: „The Bhāraçiva's ..... whose royal line owed its origin to the great satisfaction of Çiva on account of *their carrying the load of the symbol of Çiva on their shoulders;* who were anointed to sovereignty with the holy water of the Bhāgīrathī, which had been obtained by their valour; who performed their sacred bath on the completion of their ten açva-medhas",[1]) legden de grondslag voor een nieuwe traditie, of liever voor de herleving van de oude traditie van Hindu-vrijheid en -koningschap. Zij zwoeren de çaka-aera der Kuṣāṇa's af en stelden een nieuwe aera in. Zij, die noordwaarts waren afgedaald naar het Ganges-dal, verrichtten hun tien açvamedha's vanuit Benares en trokken van Magadha westwaarts op tegen de Kuṣāṇa-satrapen. Zij slaagden er in hen te verdrijven en hun politieke en sociale invloed te breken. Zij werden de keizerlijke leiders van de vele door hen aangestelde onderkoningen (mahārāja's). Zij waren de Souvereinen in de nieuwe Staat, naar Çiva's gebod gesticht. Deze Bhāraçivanāga's hadden het volk vrij gemaakt, vrij om hun eigen dharma te volgen, vrij om hun eigen meesters te zijn! Zij echter bleven Çiva's dienaren en streefden geen rijkdom na. Zij waren in beginsel geen ekarāt-souvereinen, in tegenstelling tot hun opvolgers, de Vākāṭaka's, die als zodanig waren opgetreden tegen het einde der 3e eeuw, in tegenstelling ook tot de Viṣṇuïtische Gupta-vorsten, die, weer een eeuw later, geheel in de voetstappen der Vākāṭaka's traden. De Bhāraçiva-vorst bleef in de kring zijner mahārāja's steeds uitsluitend de *primus inter pares*. Toen hun tijd gekomen was (midden 3e eeuw) „in Lord Çiva the Bhāraçivas reëntered in spiritual triumph."

Dit legendarisch geworden beeld van de Bhāraçiva-dynastie, dat minstens in de Gupta-periode nog levend was (4e-5e eeuw), zal ook de stichter der Javaanse Çailendra-dynastie voor de geest hebben gestaan, toen hij zich opwierp als de *Bhārabuddha* in het toen çivaitische Midden Java (eind 7e, begin 8e eeuw). De leden zijner dynastie

[1]) Vert. Jayaswal o.c., p. 17.

beschouwden zich als de erfgenamen van de Buddha, met wiens Dharma en Cakravartin-schap zij bekleed waren. Als zodanig waren zij de grote ijveraars voor het buddhistische geloof en voor een maatschappij die dit geloof tot grondslag had. Zij waren bereid de heilige last van het Budda-schap te torsen, evenals de Bhāraçiva's dit voor hun Oppergod hadden gedaan, ten teken waarvan zij Çiva's liṅga hadden „gedragen". Welk het equivalente symbool voor de Javaanse buddhistische dynastie zal zijn geweest, laat zich wel raden. Voor deze priestervorsten zal de keuze gevallen zijn op *Buddha's kroon* (diadema), symbool van Koningschap en Alwetenheid. [1])

De Bhārabuddhacakravartin zou Buddha's samāhitacitta nastreven en een ieder zijner onderdanen zonder onderscheid doen delen in zijn Groot Medelijden. Hij zou even tolerant blijken als de Gupta's tegenover andere religies. Evenals de ware mahāyānistische bodhisattva zou hij zich gedragen „als de zonnegod, die voor de verlichting van het Heelal geen beloning vraagt, die niet om een onrechtschapen mens ophoudt te schijnen en zijn vorstelijke praal ten toon te spreiden, die evenmin om zoo een mens, de verlossing van alle wezens staakt !" [2]) Deze bodhisattva, die het hoogste stadium van Kennis en Inzicht heeft bereikt, hij, die Dharmamegha werd geheten, was de verpersoonlijking van Prajñā en Karuṇā. In hem, die alle tien stadia doorlopen had, waren „wolken van deugd en wijsheid verzameld, waarin hij zich in velerlei gedaante openbaart; hij produceert het helle bliksemlicht der Ware Kennis en doet de wereld op haar grondvesten dreunen van de donder der Ware Leer, die alle kwaden van geest verslaat, terwijl hij regens uitstort van Dharma om de brandende vlammen van hartstocht en onwetendheid te blussen, waarin het mensdom wordt verteerd." Hij, die door de Tathāgata's tot Samyaksaṃbuddha is gewijd, zal dus de Leer prediken en de nieuwe grondvester zijn van de buddistische godsdienst. Reeds in het 7e stadium, het kritieke stadium, dat boven de bevatting van een Arhat uitgaat, heeft de bodhisattva upāyajñā bereikt, de kennis die hem in staat stelt elk middel te bezigen om zijn verlossingswerk te bevorderen. Hoewel hij weet, dat elk bestaan māyā is, zal hij werken en zwoegen als ieder ander mens en zich onderwerpen aan de gevolgen van het Karma. Hij weet dat de taak van de Buddha

---

[1]) Zie nader § 6. Ook het Saddharmapuṇḍarīkasūtra vermeldt deze „bandeau „qui ceint la tête du Buddha" en verder het feit dat „le joyeau du diadème est l'Omniscience." (Mus Bb., p. * 107).

[2]) Suzuki, Outlines of Mahāyāna Bhuddism, p. 371.

niet valt binnen het bereik van het menselijk verstand, maar hij tracht die met alle middelen voor het volk verstaanbaar te maken. In het kort, hoewel hijzelf op een hoger geestelijk niveau leeft, onttrekt hij zich niet in serene subjectiviteit aan aardse omstandigheden en spaart geen moeite voor het algemene welzijn van zijn onderdanen. [1])

Met deze hoge idealen voor ogen regeerde de Bhārabuddha-dynastie in de aanvang in Midden Java. Als concrete uiting van hun Mahākaruṇācitta deden deze koninklijke gezanten heiligdommen verrijzen en zamelden daarmede een overstelpende hoeveelheid verdienste ten bate van alle heilzoekenden in hun Rijk. Het was een onderdeel van hun grootse taak van verbreiding van de Dharma; door middel van deze tempels verduidelijkten zij immers de Leer en de woorden van de Grote Meester. De buddistische priestervorstendynastie der Çailendra's bracht het nieuwe geloof op Java, de gebuddhiseerde Maleise cultuur, voorspoed en overvloed in haar Rijk. De overbrenging naar Java van de vaderlandsche Heilige Berg, [2]) waarvan zij naar autochthone zienswijze „afstamden" en naar buddhistische interpretatie als herboren Buddha's afdaalden, was als het ware het symbool ervan. De Bhārabuddhaçailendra liet, evenals de Bhāraçivanāga van weleer, de tientallen „heerlijkheden" haar eigen raka's behouden en stelde nieuwe in. De militante Sañjaya werd vermoedelijk aldus zijn *Mahāsena,* zoals diens mythische voorvader Pañcika dit eens was voor de buddhistische Dānapati! De latere leden van Sañjaya's geslacht waren dientengevolge hoogstwaarschijnlijk de leidende vazalvorsten geworden in Midden Java. De eerste Çailendra's, „les supports vivants du Buddha" (Mus) waren slechts „de gedurig mededogen ten nutte van anderen betrachtenden, steunpilaren der aarde"; [3]) als zodanig ware ook hun functie van Opperste Leiders der Javaanse rāja's en mahārāja's op te vatten. Zij lieten de leden der Sañjaya-dynastie hun eigen çivaitische geloof, al werden deze mahārāja's — overigens geheel overeenkomstig de bhārabuddha-geest der Çailendra's — meer dan eens door de çailendraguru's „overgehaald" — zo staat er in de bewaard gebleven inscripties van de

---

[1]) Ibid. p. 320 e.v.

[2]) Men denke aan een dergelijke „overbrenging" naar Java van de Mahāmeru van Jambudvīpa (India), in de Tantu Panggelaran beschreven.

[3]) Dit zijn volgens Bosch (T.B.G. 1928, p. 20-21, De inscriptie van Keloerak) de bewoordingen gebezigd in de stichtingsoorkonde van Tj. Lumbung.

tijd geschreven — om grote buddhistische tempelcomplexen onder de supervisie dier deskundigen in hun Rijk te bouwen.

Speciaal Panangkaran, [1]) de opvolger van Sañjaya, vermoedelijk in dezelfde functie werkzaam onder de Çailendra's als zijn voorganger, heeft zich niet onbetuigd gelaten. Was hij ingehuwd in de Çailendra-dynastie en waren het de vrouwen van het Koninklijke Huis, die de bouw van buddhistische heiligdommen bevorderden, evenals bij de çivaitische Ikṣvāku's in Zuid India de bouw van de beroemde Amarāvatī-stūpa op haar instigatie is geschied ? Men denke aan de stichting in Panangkaran's gebied van de buddhistische tempels met bijbehorende kloosters, van Kalasan (778 A. D.) en Sewu (782 A. D. ?). Het kan tevens een onderdeel geweest zijn van de mede aan de Sañjaya-dynastie opgedragen werkzaamheden van *Dharmamahārāja* der Çailendra's, de vorstelijke bewakers en beschermers van het buddhistische geloof. Ook de Kadamba-vorsten in Zuid India, Sañjaya's voorvaderen in het land Veṅgi, vervulden als vazalvorsten der machtige Vākāṭaka's en hun opvolgers, de grote Pallava-koningen, reeds deze rol. Het bovenstaande zou althans kunnen verklaren, waarom juist in het gebied der çivaitische raka's zo vele en zo grootscheepse buddhistische scheppingen zijn verrezen. Het zou mede duidelijk maken, waarom aan Panangkaran was toegestaan om zijn voorganger Sañjaya, de stamvader der dynastie, in de gedaante van Pañcika uit te beelden in het voorportaal van de Mendut — dit was daartoe speciaal verbouwd tot een afzonderlijk vóórtempeltje — als yakṣa-bewaker van het buddhistische heiligdom, tezamen met diens echtgenote, de stammoeder der Javaansche Hārītīputra's in de gedaante van Hārītī, de tot het buddhistische geloof bekeerde Javaanse. [2])

---

[1]) Hijzelf was beslist *geen* Çailendra, zoals vooral ook Stutterheim steeds heeft volgehouden ! Vgl. o.m. zijn „Javanese period in Sumatran History", een geschrift dat de verwarring over deze Çailendra-periode slechts heeft helpen vergroten. Nog in zijn Tj. Bb., p. 5 spreekt hij van „den tweeden vorst van Matarām uit de çailendra-dynastie" !

[2]) Dit te beschouwen als een rectificatie van het in T.B.G. 1937, p. 434, geponeerde, nl. dat Sañjaya de bouwer zou zijn van de Mendut. Het voorportaal werd ook op typisch Zuid Indisch çivaitische wijze en in tegenstelling tot de Mendut zelf, bekroond met een *kalaça* (amṛta-kruik) inplaats van een *stūpa*. Deze aanbouw zal geschied zijn, tegelijkertijd met de even grootmoedig toegestane verbouwing van Mendoet, om er plaats te maken voor het onder nieuwe Zuid Indische invloed ingevoerde siddhāntabuddhistische pantheon, dat voor zijn volledige ontplooiing bovendien nog een nieuwe tempel (Banon) zou vereisen ! Zie nader § 7.

Doch ook in Midden Java ontaardde op den duur het oppertoezicht der Çailendra's in een regelrechte opperheerschappij naar het illustere voorbeeld der Gupta-dynastie, de samrāt's van Noord India. De nieuwe opvattingen van de, als Bhārabuddha's aangevangen dynastie, blijken ten duidelijkste uit het feit, dat ongeveer een eeuw later, als de oppermacht der Çailendra's gebroken was en het machtscentrum naar de overwal verplaatst is, de daar regerende Çailendratelg in 927-8 A. D. vanuit San-Fo-ts'i (Sambodja ? in Zuid Malaka) een tuchtigingsexpeditie ondernam tegen de bouwers van het Prambanan-complex, dat geruineerd werd. Deze tjaṇḍi nl. was het koningsmausoleum van de, sinds bedoelde machtsverschuiving op het einde der 9e eeuw, opgekomen souvereine Groot Matarām-dynastie, welk sacraal gebouw door zijn grootse opzet de Barabuḍur, de glorie der Çailendra's, naar de kroon stak en de grootheid der nieuwe Javaanse opperheersers verbreidde. [1])

In tegenstelling tot de Bhārabuddha-Çailendra's die de çaka-aera handhaafden, voerde Balitung, de stichter der nieuwe Matarām-dynastie, waaraan slechts de korte levensduur van ongeveer dertig jaren zou beschoren zijn, de eigen Sañjaya-jaartelling in. Deze was aldus geheten naar de tot dynastieke stamvader verheven Mahāsena der Çailendra's en ving aan in het jaar 732 A. D., het stichtingjaar van het çivaitische stamheiligdom op de Gunung Wukir. Ook deze liṅga-tempel was vermoedelijk de naar Java overgebrachte Heilige Berg, de Çrī Parvata der Kadamba-dynastie. [2]) Hoewel in de inscripties niets van dien aard is teruggevonden, lijkt het niet ondenkbaar, dat Balitung en zijn opvolgers zich welbewust hebben opgeworpen als herrezen Bhāraçiva's van Midden Java, die het liṅga-symbool van Çiva Girinātha torsten en zich daarom in het begin der 10e eeuw de vijandschap der toen in San-Fo-ts'i zetelende afstammelingen der Çailendra's op de hals hadden gehaald.

3°. Voor de motivering van het *derde* onderdeel der hypothese nl. dat de Sacrale Berg, die de Barabuḍur is, de *maṇḍala* was van de vergoddelijkte stamvader der Bhārabuddha's, moge worden verwezen naar het 4e hoofdstuk.

---

1) Vgl. T.B.G. 1937, Çrīvijaya enz., hoofdst. III, p. 410 e.v.

2) De vergelijking van een tempel met een heilige berg is in India heel oud. Meru, Mandara en Kailāsa behoren tot de oudste namen van tempeltypen in de Bṛhat Saṃhitā en het Matsya Purāṇa (Kramrisch, The Hindu Temple).

§ 3. *De vorm van Barabuḍur.*

Het is wel duidelijk dat Barabuḍur, zoals het heiligdom ons is overgeleverd, niet „aus einem Guss" is. De tempel heeft geleidelijk aan zijn huidige vorm verkregen. Hij is steeds verbouwd en uitgebreid door de opeenvolgende Çailendra-vorsten, die elk op zijn beurt een godvruchtig werk wilde ondernemen en als een ware Bhārabuddha, puṇyasambhāra vergaren. De arbeid voor het totstandbrengen van het heiligdom was daarbij van dusdanige omvang, dat ook meerdere generaties daaraan konden deelhebben en in ruime mate !

Aan de uiteindelijke vorm van het monument zijn duidelijk twee bouwdelen te onderscheiden :

1) het bovenste deel, bestaande uit een grote gesloten *stūpa op drie gladde ronde terrassen* naar Zuid Indisch voorbeeld. [1]) De stūpa staat volgens Krom [2]) op het derde terras op „een kwartrond boven een gladde lijst." Hoewel deze lijst een minimale breedte heeft, wordt zij door Stutterheim voor een *vierde* terras aangezien, [3]) hetgeen m.i. onjuist is. Er vallen slechts *drie* terrassen te onderscheiden ; de trappen eindigen ook op het niveau van het *derde* terras. [4]) De 72 opengewerkte stūpa's werden eerst later op de terrassen aangebracht.

2) het onderste deel, in de vorm van een *terrassenpyramide* als drager van de oorspronkelijke stūpa. [5]) Ook gedurende de opbouw

---

[1]) Vgl. de beschrijving van de bouw van zo'n stūpa in het Divyāvadāna, waar het als iets geheel normaals wordt beschouwd dat deze *drie ronde* terrassen bezit, waarop de aṇḍa rust (Paranavitana, The Stūpa in Ceylon, p. 15). Deze terrassen waren bij de oudste stūpa's vrij smal en werden, naar de naam ervan te oordeelen, gebezigd om er bloemoffers op te leggen (p. 16).

[2]) Krom, H. J. Kunst I, p. 364.

[3]) Tj. Bb., p. 33.

[4]) Krom, H. J. Kunst III, pl. 25.

[5]) Krom, H. J. Kunst I, p. 353-4 : „Men kan meenen dat de ... hoofdstūpa het essentieele van den bouw uitmaakt en het heele verdere samenstel van gaanderijen en terrassen te beschouwen is als een zeer uitgewerkt voetstuk." Hij vindt echter, dat ook de andere opvatting nl. „dat het geheele bouwwerk ... het bolsegment van den ouden stūpa-vorm vertegenwoordigt en de hoofdstūpa slechts de bekroning daarvan is", redenen van bestaan heeft. We zullen zien dat de eerste idee de enig juiste is, zoals blijkt uit de groei van het monument en dat de idee van Foucher (vgl. noot 1 p. 333 hierboven) moet worden losgelaten. Ook Van Erp (p. 438 van zijn Monografie) komt tot de conclusie dat het geheel een stūpa is, die rust op een vijfvoudig, vierkant soubasement. Mus' bezwaren (Bb., p. 33) tegen Van Erp's opvatting zullen in de loop van dit artikel worden weerlegd, zonder dat iets afgedaan wordt aan Mus' opvatting dat de Barabuḍur „dans son état actuel ... répond à une

van de pyramide moeten verschillende verbouwingen plaats gevonden hebben. [1]) Hier zal slechts nader ingegaan worden op de voor ons doel belangrijkste verbouwing t.w. die van het laagste terras en de gelijktijdige aanbouw van de aangestapelde voet (Mus' „blocage").

1) *De stūpa op de ronde terrassen.* Op de top van de Barabuḍurheuvel zal oorspronkelijk niet veel anders aangelegd zijn dan de gesloten top-stūpa op de drie gladde, ronde terrassen. Dit was de „Opperste Berg" (çailendra) van het bergheiligdom. Tot die eerste aanleg behoorden uiteraard ook de vier op de windstreken georiënteerde, brede trappen, die tot de stūpa alzijdig toegang verschaften.

De 72 op de terrassen rondom de hoofdstūpa heen gegroepeerde à jour stūpa's behoren tot de grote verbouwing om het godensysteem te voltooien, toen nl. eenmaal besloten was de terrassenpyramide met zijn processiepaden aan het geheel toe te voegen. De drie transen van stūpa's, waarin geheel gelijke, in dharmacakramudrā gezeten Buddha's door de stūpa-wanden heen zichtbaar zijn, geven in feite één driegroep in veelvoud weer, naar alle windstreken gelijkelijk verspreid. Niet alleen is de bovenste trans van stūpa's door haar plaatsing op het hoogste terras symbolisch als de opperste in rang van de drie reeksen gequalificeerd, ook in de constructie is zij van de beide andere onderscheiden. De bovenste trans is nl. voorzien van een achthoekige harmikā en een quadratische openwerking der wanden, tegenover een vierhoekige harmikā en ruitvormige openingen in de wanden der beide lagere stūpa-transen. De centrale stūpa bezit een *dubbele* harmikā, als om aan te duiden dat de opengewerkte stūpa's alle uit haar emaneren, de onderste helft vierkant, als van die der laagste transen en de bovenste helft achtkant, als de harmikā van de stūpa's van het hoogste terras. De Buddha's van de beide lagere terrassen blijken door de identieke uitvoering der stūpa's van onderling gelijke rang te zijn; hoogstens kunnen de Buddha's van de middentrans, die noodwendig hoger is gelegen dan de onderste, hun voorrang ontlenen aan het feit dat zij *rechter*hand-figuren zijn in de enkelvoudige trits, tegenover een plaatsing ter *linker*zijde voor de Buddha's der onderste rij.

De driegroep van Buddha's in à jour stūpa's doet denken aan

---

conception cohérente" (Bb., p. 41). Men kan immers steeds een bouwwerk vergroten en het oorspronkelijke deel dusdanig verbouwen of aanvullen in de geest van het nieuwe, dat het eindresultaat één onverbrekelijk geheel oplevert en dat is hier op geniale wijze geschied.

[1]) Willekes Macdonald, T.B.G. 1932, p. 655 e.v.

de trits die het Grote Wonder van Çrāvastī symboliseert, toen Çākyamuni de heterodoxe leraren overtuigen wilde van zijn wondermacht. De oudste afbeelding van deze trits in Gandhāra-stijl (Ie-IIe eeuw) bestond uit de predikende Buddha met rechts van hem Brahmā en links van hem Çakra (Indra). [1]) In de door Foucher, bij zijn bespreking van deze mahāprātiharya, afgebeelde stèles van Sārnāth in Gupta-stijl (IVe-VIe eeuw) en die van Magadha in Pāla-stijl (VIIIe-Xe eeuw), [2]) die deze zelfde driegroep weergeven, hebben Brahmā en Indra beiden de gedaante van een Buddha verkregen. De trits wordt dan uitgebeeld als een drietal predikende *Buddha's in dharmacakramudrā,* geheel zoals de Buddha's, die in de opengewerkte stūpa's van Barabuḍur zichtbaar zijn. Mus [3]) denkt dat de trits van het Grote Wonder een *viertal* bedoelt, waarvan de vierde, de achterste, niet is afgebeeld. Dit is m.i. niet juist gezien, want deze groep is voortgekomen uit het drietal : Buddha, Brahmā, Çakra. Wie zou dan de vierde moeten voorstellen? Er is bij het ontstaan van het Grote Wonder ook nergens sprake van een vierde godheid. Toen Buddha volgens het Divyāvadāna [4]) „conçoit une pensée mondaine" en de goden zich haastten die gedachte uit te voeren, namen Brahmā en Indra resp. rechts en links van hem plaats, terwijl de Nāga-vorsten Nanda en Upananda een wonderlotus produceerden, waarop de Buddha plaats nam in dharmacakramudrā. Door zijn wondermacht creëerde hij een lotus hoog boven de zijne en vier in de windstreken, waarop Buddha's plaats namen. Hij liet dus een vijfgroep ontstaan naast de driegroep van hemzelf met Brahmā en Indra, en deze groepen vermenigvuldigde hij naar alle richtingen, tot in de Akaniṣṭha-hemel toe. [5]) In een iets andere rangschikking hebben de çailendraguru's deze driegroepen en vijfgroepen van Buddha's, waar hoog boven de transcendentale Buddha troont, op Barabuḍur gerealiseerd, zooals we in § 4 zullen zien. Van de drietallen predikende Buddha's in de à jour stūpa's valt verder nog het volgende op te merken. Evenals de centrale Buddha stūpa-gedaante heeft verkregen, zo zijn ook de predikende Buddha's in stūpa-gedaante uitgebeeld. Immers niet de Buddha's, doch de omhullende opengewerkte stūpa's zijn op lotuskussens geplaatst; de Buddha's zelf zitten koud op de stūpa-bodem ! Zij zijn ook niet

---

[1]) J. A. 1909, pl. 9-16.

[2]) J. A. 1909, pl. 1 en 7 en Icon. Bouddh. I, fig. 28.

[3]) Bb., p. 239.

[4]) Foucher, Le Grand Miracle etc. J. As. 1909, p. 17.

[5]) Burnouf, Introduction, p. 184.

anders dan als stūpa's te zien, tenzij men er vlakbij staat. Zij stellen vermoedelijk de trans van predikende Buddha-tritsen voor, die gedurende het Grote Wonder in de Akaniṣṭha-hemel te zien was. Deze hemel wordt gewoonlijk gerekend te behoren tot de hoogste Rūpadhātu-regionen. Op Barabuḍur rusten de Buddha-tritsen op drie terrassen die op het topvlak van de pyramide zijn geplaatst, dat zelf reeds het hoogste Rūpa-paradijs nl. dat van de Tathāgata Vairocana, voorstelt. Om ondubbelzinnig aan te geven, dat ze bedoeld zijn boven dat Paradijs te zweven en de overgang te vormen naar de Ārūpyadhātu, zijn de tritsen in *stūpa*-gedaante afgebeeld, de enige gedaante die in die sferen past. De stūpa's werden echter opengewerkt, waardoor zij duidelijk een tusschenvorm zijn tusschen de gesloten stūpa in de Arūpyadhātu en de open nissen van de Rūpadhātu. Op Barabuḍur werd de Akaniṣṭha-hemel dus klaarblijkelijk in de Rūpārūpa-sfeer gesitueerd, *boven* de Rūpadhātu ! Al met al was, tengevolge van de verbouwing, het oorspronkelijke stamheiligdom op de drie ronde terrassen *in zijn geheel* overgebracht naar de hoogste regionen van de cosmos.

2) *De terrassenpyramide* (prāsāda) is vermoedelijk in meerdere etappen ontstaan. Zij is zuiver op de windstreken georiënteerd ; de afwijking blijkt bij nauwkeurige nameting nog geen anderhalve graad te bedragen. Elk der vier flanken staat loodrecht op de windstreken. [1]) De rondgaande terrassen zijn door hoge balustrademuren begrensd, zodat zij besloten gaanderijen zijn geworden, geschikt voor processiegangen die uiteraard aan het profane oog moeten zijn onttrokken. De balustraden zijn slechts door poorten doorbroken op de plaatsen waar de trapopgangen deze muren doorsnijden. Het stemgeluid van de ononderbroken in de Akaniṣṭha-hemel predikende stūpabuddha's kan daardoor ongehinderd, via deze poorten in de vier windrichtingen, ook tot de naar verlossing hakende mensheid doordringen.

Het bekleden der bergflanken met steenconstructies zal wel in eerste aanleg zijn praktische redenen gehad hebben nl. om het afspoelen ervan door de tropische regens tegen te gaan. Dit bezwaar was uiteraard toegenomen sinds de bekleding van de heuveltop met de stenen terrassen, waardoor de regens sneller en meer geconcen-

---

[1]) Het verschil van deze Javaanse prāsāda met de Babylonische *ziqqurat*, waar Stutterheim hem graag mede vergelijkt (Tj. Bb., p. 22 e.v.) is, dat de laatste, althans de oudstbekende — die van Ur — de *hoeken* op de windstreken heeft georiënteerd. Vgl. Gombaz, L'évolution du stūpa, Mélanges Chinois et Bouddhiques, 1935. p. 135 noot 1.

treerd tot afvloeiing kwamen. Het lag voorts voor de hand om van de nood een deugd te maken en de noodzakelijk geworden bekleding tevens de vorm te geven van de oud-inheemse terrassenpyramide, op welks top de voorname doden werden bijgezet en van waaruit men, gemakkelijker dan vanuit de aarde, contact kon verkrijgen met „de hogere regionen". In de Inheemse gedachtensfeer zijn deze nog binnen de atmosferische grenzen gelegen, terwijl zij zich bij de buddhisten in transcendentale sferen bevinden. Deze buitencosmische ligging van het hoogste buddhakṣetra is hier symbolisch aangegeven, door de Dharmadhātu te plaatsen op de top van de transcendentale hemelberg van de Rūpadhātu. Deze berg is op zijn beurt boven op de aardse Sumeru geplaatst, wiens top overeenkomt met het topniveau van de Kāmadhātu. Doordat nu de Sumeru was verzonken onder dit genivelleerde plateau, dat door het oorspronkelijke eerste, open terras was weergegeven, kon de buddhistische transcendentale berg de Inheemse voorouderberg blijven voorstellen, die op de aarde rustte. Ook het oorspronkelijke stamheiligdom was daardoor de eigen voorouderhemel gebleven, waarheen de ziel van de Vorst na zijn dood opsteeg, al heette het buddhistisch, dat de stervelijke Nirmāṇakāya in de Tathāgatagarbha (de topstūpa) opging. Er valt hier dus duidelijk een samenvlechting waar te nemen, een syncretisme van buddhistische en autochthone religieuze begrippen, waartoe het buddhisme van het vergrote heiligdom alle aanleiding gaf, zoals we nog nader zullen zien. [1])

De flanken der transcendentale terrassenpyramide werden geheel in buddhistische geest gekarakteriseerd door op de balustrademuren — wederom in veelvoud als met de à jour stūpa's op de ronde terrassen het geval is — de Pañcatathāgata, ieder gericht op zijn eigen windstreek, te plaatsen in geheel open, als nissen uitgebeelde tempels, die met drietallen stūpa's werden bekroond. Het zijn dus echte Rūpa-gedaanten ; zij zijn volledig zichtbaar.

De bovenste trans van Buddha-nissen op de pyramide, die het topvlak omsluit, bevat in alle windstreken dezelfde Buddha en wel een in *vitarkamudrā*. Deze Buddha kan om zijn plaatsing rondom de

---

[1]) Een meer uitgesproken Javanisering valt te onderkennen aan de ongeveer twee eeuwen jongere Prambanan-tempels. Deze vormen in wezen eveneens een terrassenpyramide en op den top ervan werden naar autochthoon gebruik, voorname doden bijgezet. De bijzettingstempels zijn er echter uitgegroeid tot op de terrastop neergedaalde complete godenbergen, al werden deze door het volk aangezien voor naar de hemel overgebrachte vorstenverblijven.

bergtop — die hier geen spits is, doch het spiegelgladde vlak van het hoogste Rūpa-paradijs — niemand anders zijn dan de Tathāgata Vairocana, de Buddha van het zenith, ook al is de gevoerde handhouding voor hem in de iconografie niet zo gebruikelijk als de *dharmacakramudrā*. Foucher verklaart echter, dat de begrippen „prediking" en „beredenering" elkaar voldoende benaderen, dat de beide mudrā's verwisselbaar kunnen zijn. [1]) Mus acht de vitarkamudrā eveneens een „mudrā de l'enseignement". Hier op Barabuḍur, waar de beide mudrā's voor de prediking worden toegepast, schijnt de dharmacakramudrā op een prediking van hogere orde te wijzen. Ook de voor de Buddha Çākyamuni gebezigde handhouding tijdens zijn prediking in de Mṛgadava te Benares — de slotscène van de Lalitavistara-reliefs op Barabuḍur — is de vitarkamudrā. Het is dezelfde mudrā die Çākyamuni in de Chinese uitbeeldingen van het Saddharmapuṇḍarīkasūtra voert, wanneer hij zijn transcendentale prediking houdt op de top van de hemelse Gṛdhrakūṭa, een niveau dat overeenkomt met dat van het Paradijs van Vairocana. Als hij verder door zijn wondermacht de Arhat en Samyaksaṃbuddha Prabhūtaratna, die aeonen tevoren heeft gepredikt, tevoorschijn tovert, dan voert deze eveneens de vitarkamudrā in zijn stūpa. Zo worden zij ook, al predikende op de gemeenschappelijke troon in de stūpa, voorgesteld in de grotten van Touen Huang en Yunkang, waar het evengenoemde sūtra op de uitbeeldingen van bepalende invloed is geweest. [2]) Niet alleen de *mudrā* van Çākyamuni en Vairocana komen dus overeen, doch ook dragen het *Paradijs* van Çākyamuni en dat van Vairocana dezelfde of nagenoeg dezelfde naam t.w. Sahalokadhātu. De transcendentale Çākyamuni wordt als Ādibuddha, (Mahā)vairocana geheten. Mus [3]) vermoedt dan ook terecht dat „Vairocana paraît s'être purement et simplement substitué à Çākyamuni sur le siège de l'Enseignement de la Loi." Met het toekennen op Barabuḍur van de vitarkamudrā, zowel aan Çākyamuni als aan Vairocana, heeft men m.i. als het ware willen accentueren, dat de dharmacakramudrā moest gereserveerd blijven voor predikingen van een nieuw verlossings-sūtra, het sūtra bij uitnemendheid voor de bouwers van het vergrote heiligdom. Op grond van de gevoerde mudrā kan men er ook zeker van zijn, dat de prediking van de Buddha van de Mendut, die in ditzelfde buddhisme passen moet, *niet* bedoeld is als die welke Çākyamuni te Benares heeft gehouden.

---

[1]) Mus, Bb., p. 163. [2]) Mus Bb. p. 672. [3]) Bb., p. 584.

In het buddhisme van de trits van de Çailendra-tempels paste de preek in het Hertenpark niet meer ! Ook Maitreya zelf, de nog niet verschenen Prediker der Wet, zal het nieuwe verlossings-sūtra verkondigen en in afwachting van hem, zouden de Bhārabuddha's die zich beschouwden als Maitreya's voorgangers, dit zelfde doen. Welk sūtra dit kan zijn, zullen we in § 4 zien.

De terrassenpyramide was tenslotte met vier terrassen toegerust, waarvan er drie tot gesloten gaanderijen waren uitgegroeid en waarvan de wanden — 5 van de 6 — behouwen waren met de uitbeelding van de Gaṇḍavyūha, de drieledige verlossingsgang van Sudhanakumāra. De Lalitavistara was oorspronkelijk uitgehouwen op de buitenwand van de terrassenpyramide. Het terras daarlangs was slechts begrensd door een laag muurtje; het was dus nog geen sacraal processiepad. Het hoge soubasement onder dit terras was iets boven maaiveldshoogte versierd met een rondgaande serie reliefs van de Mahākarmavibhaṅga, welke de gevolgen schildert van de handelingen van de nog met begeerten (kāma) beladen mens. [1]) Deze reliefs stempelden het soubasement van het bergheiligdom tot een symbolische voorstelling van de „Sfeer der Begeerten" (Kāmadḥātu).

Terwijl men bezig was de laagste reliefserie van de Karmavibhaṅga uit te houwen, moeten plaatselijk zettingen in de tamelijk hoge, onvoldoend gefundeerde voetmuur van het soubasement zijn ingetreden. Hiertoe zal hebben bijgedragen het gebrek aan drainering van die muur, die geheel beneden de laagste serie spuier-makara's is gelegen. Daardoor zal het door de vloeren heensijpelende regenwater zich daarachter verzameld hebben en niet alleen het fundament — althans plaatselijk, in verband met de geaardheid van de bodem — versopt, doch ook een tamelijk grote horizontale druk achter tegen de muur veroorzaakt hebben. Toen men tengevolge van meerdere plaatselijke zettingen in de teen van het soubasement, ter voorkoming van erger, genoopt was beschermingsmaatregelen te treffen, is blijkbaar besloten tegelijkertijd omvangrijke verbouwingen te entameren, zodat het heiligdom tevens aan nieuwe rituele eisen kon voldoen.

De verbeteringen hebben geleid tot de omvorming van het 4e en laagste open terras tot een vierde afgeschermd processiepad. Meerdere steenlagen van de terrasvloer werden verwijderd en het lage grensmuurtje werd tot gaanderijmuur opgetrokken. De Lalitavistara-

---

[1]) Krom, H. J. Kunst I p. 335.

reliefs, die slechts door middel van een voetlijst gescheiden waren van de terrasvloer, kwamen dientengevolge als het ware in de lucht te hangen ; er moest een nieuwe reliefreeks daaronder worden aangebracht. [1]) De tekst ervan werd ontleend aan het Divyāvadāna, een reeks wonderverhalen. [2]) Deze onderstelling verklaart meteen, waarom die gaanderijmuur de enige is, waarop *twee* reliefseries boven elkaar voorkomen. De tegenoverliggende binnenwand werd voor de symmetrie met een dubbele reeks Jātaka-verhalen behouwen. Het Divyāvadāna werd voortgezet op de binnenzijde van de balustrademuur van de tweede gesloten gaanderij. En als om duidelijk aan te geven dat het nieuwe processiepad bij de Kāmadhātu behoorde, zijn de Buddha's op de balustrademuur, die zich overigens in niets onderscheiden van de Pañcatathāgata op de buitenwanden der hogere terrassen, in nissen geplaatst, die *anders* bekroond werden en wel met het *juweel*-motief in plaats van het voor de Rūpadhātu-nissen gebruikelijke *stūpa*-motief. [3]) Ook zijn in deze nieuwe reeks de op elke zijde naar beneden toenemende aantallen van de op iedere balustrademuur geplaatste Buddha's (resp. 16, 18, 22, en 26) niet met dezelfde regelmaat voortgezet. Op de bijgebouwde balustrademuur zijn nl. wederom 26 Buddha's op elke zijde geplaatst. Het totaal aantal Buddha's, de 72 stūpabuddha's van de ronde terrassen medegeteld, kon daardoor echter op 504 worden gebracht, een der heilige achtvouden in de buddhistische getallensymboliek.

In deze Buddha's van de Kāmadhātu heeft Stutterheim als eerste (in tegenstelling tot Van Erp) en m.i. terecht, uitbeeldingen gezien van aardse voorgangers van de historische Buddha Çākyamuni en wel hoofdzakelijk op grond van de afwijkende nisbekroning en hun plaatsing binnen de Kāmadhātu. Hij noemt de gebruikelijke serie van vijf — met weglating van het equivalent voor Vairocana i.e. Krakucchanda — t.w. Kanakamuni (O.), Kāçyapa (Z.), Çākyamuni (W.) en Maitreya (N.) [4]). Mus vindt dit stel van manuṣibuddha's niet zo waarschijnlijk omdat van Maitreya geen spoor te bekennen valt [5]), terwijl m.i. Çākyamuni evenmin thuisbehoort in de hier gebezigde serie. Maar op Barabuḍur kunnen immers even zo goed een der vele andere systemen uitgebeeld zijn, die uitsluitend Buddha's van het Verleden omvatten, dus zonder Maitreya, de Buddha der Toe-

---

1) Willekes Macdonald, T.B.G. 1932, p. 672-679.

2) Foucher, Notes d'Archéologie Bouddhique, overdruk p. 11 e.v.

3) Stutterheim, Tj. Bb., p. 32-3.

4) Tj. Bb., p. 8. 5) Bb., p. 75.

komst. In diens plaats treedt hier het meest waarschijnlijk op, de Buddha van het Verleden : *Dīpaṅkara,* ook *Abhayapāṇi* of *Abhayahasta* geheten om de houding van zijn rechterhand. [1]) De abhayamudrā is de mudrā van Amoghasiddhi, de Tathāgata van het Noorden, tot wiens kula ook Maitreya behoort. Çākyamuni, de laatste der Buddha's van het Verleden, is in de Lalitavistarareliefs afgebeeld, welke alle vier windstreken omspannen. Hij neemt hier t.o.v. het Kāmadhātu-topniveau een equivalente plaats in als *Vairocana* t.o.v. het Rūpadhātu-topniveau. Uit alles blijkt overigens wel, dat op Barabuḍur Çākyamuni als het aardse equivalent bedoeld is van Vairocana en *niet van Amitābha,* zoals in de normale series van Buddha's van Verleden het geval is. Zoals bij dergelijke verschuivingen in de plaatsing der Tathāgata's gebruikelijk is, neemt het normale equivalent van Vairocana i.e. Krakucchanda dan de plaats in van dat van Amitābha i.e. Çākyamuni. Het stelsel van Barabuḍur wordt dus : *Çākyamuni* (Zenith), *Kanakamuni* (O.), *Kāçyaṇa* (Z.), *Krakucchanda* (W.) en *Dīpaṅkara* (N.). Van deze vijf werden uiteraard slechts de laatste vier op de balustrade van de verbouwde eerste gaanderij geplaatst, ieder gericht op zijn eigen windstreek. Zij behoren dan ook bij die gaanderij en *niet bij het blocage,* zoals Stutterheim [2]) en Mus [3]) dachten. Deze vier Buddha's van het Verleden behoren steeds bij de caṅkrama (het sacrale wandelpad) van Çākyamuni, waaruit weer volgt dat de gesloten eerste gaanderij ook bedoeld moet zijn als *caṅkrama van de Buddha,* hetgeen deze gaanderij, toen zij nog door een laag balustrademuurtje was begrensd, *niet* was ! De toenmalige functie van die gaanderij werd op de aanstapeling van de voet, die eveneens slechts van een laag muurtje werd voorzien, overgebracht. Wat deze functie was, zullen wij in § 4 nader zien.

Werd het blocage in eerste instantie nodig geoordeeld om de horizontale druk op de frontmuur op te vangen, de buitengewone omvang, die men uiteindelijk aan de aanstapeling heeft gegeven — er werd ruim 11000 m^3 steen aan verwerkt of bijna een kwart van de inhoud benodigd voor het gehele monument — wijst op andere dan

---

[1]) Vgl. Foucher, Iconogr. Bouddh. I, p. 77 e.v. Onder de door hem verklaarde Indische miniaturen bevinden zich 2 Dīpaṅkara's van Ceylon en 2 van Java. Deze Buddha van het Verleden wordt trouwens veelvuldig aangetroffen onder de bronsvondsten van Midden Java. Als overigens in het Saddharmapuṇḍarīkasūtra op de eenheid van de transcendentale Buddha Çākyamuni met alle Buddha's van het Verleden wordt gewezen, wordt als eerste daarvan Dīpaṅkara vermeld (Mus, Bb., p. 539). [2]) Tj. Bb., p. 8. [3]) Bb., p. 74.

zuiver technische overwegingen. De reeds bijna voltooide Karmavibhaṅga-reliefs werden daardoor volledig aan het gezicht onttrokken; zij werden bewust opgeofferd. Zij pasten blijkbaar niet meer in het nieuwe kader ! Stutterheim zoekt de verklaring van het blocage in de uitbeelding van een omvattende cakravāla (concentrische ring van bergmassieven) rondom de mythische Berg. Tussen deze bergringen onderling en de Meru-voet zijn echter brede zeeën gelegen. Deze scheiding zouden de bouwers van het blocage niet over het hoofd hebben gezien ! Zij werden hier verwerkelijkt, doordat de aansluiting van de tempelvoet aan het blocage slechts schijnbaar zou zijn. Tussen aanstapeling en tempelvoet bevindt zich immers de profilering van de oorspronkelijke voet en... de reliefreeks van de Karmavibhaṅga ! Het wegwerken dezer versiering, die niet gemist kon worden om de Meru-sfeer van de tempel te definieren, doch die tevens ongewenst was (?) en daarom onzichtbaar gemaakt diende te worden voor de geïnitieerden, was daarmede op vernuftige wijze opgelost. Aldus Stutterheim. [1]) Het behoeft niet gezegd, dat dit alles ver gezocht is. Technisch is het immers noodzakelijk om de aansluiting met de aangestapelde voet zo innig mogelijk te doen zijn, ten einde elke verdere zetting te voorkomen. Volgens Van Erp [2]) hebben „de bouwmeesters zich daartoe ook beijverd en zelfs niet geschroomd ettelijke reliefs te mutileeren".

Voor Mus' verklaring voor de religieuze noodzaak van de aanleg van het blocage d.w.z. van een geëffend pad, waaronder de aardse sfeer verzonken is, moge worden verwezen naar § 4. Hier moge voorlopig slechts de vraag beantwoord worden, welk gedeelte van de Kāmadhātu in het blocage verzonken is. Het is nl. *niet* de Kāmadhātu *in zijn geheel,* zoals Mus veronderstelt. [3]) Nemen we daartoe de driedeling van de Cosmische Berg die Barabuḍur voorstelt, nog eens in beschouwing. De scheiding tusschen de Ārūpya- en de Rūpadhātu is zonder meer duidelijk; het scheidingsvlak is het Paradijs van Vairocana op het topvlak van de pyramide. De Rūpadhātu is evenals de Ārūpyadhātu — de sfeer van de 3 ronde terrassen en die van de gesloten top-stūpa — in 4 sferen verdeeld. Het grondvlak der 4 Rūparegionen kan men zich wel niet anders denken dan samen te vallen met het niveau der oorspronkelijke 4 terrassen van de prāsāda. Het niveau van het laagste terras was dus het topvlak van de Kāmadhātu.

---

[1]) Tj. Bb., p. 41. [2]) Feestbundel K.B.G. 1928, p. 125.

[3]) Bb. p. * 216 en p. 503.

Deze Kāma-wereld bestaat eveneens uit meerdere sferen: de diepste omvat de hellen; die daarop volgt, de dierenwereld; daarboven is de sfeer der schaduwen en geesten. Op deze laag rust weer de manuṣya-sfeer d.w.z. die der aardse mensheid. Al de genoemde lagere sferen, die de regionen vormen van grove materiële begeerten, worden als geheel Kāmāvacara geheten; boven deze Kāmāvacara treft men tenslotte de hemelen aan, die de Caturmahārāja's, de 33 Hindu-goden enz. huisvesten. Voordat het blocage was aangebracht, kon men onder aan de voet van het soubasement de Karmavibhaṅga-reliefs bewonderen. Deze waren praktisch op oogshoogte aangebracht t.b.v. de pṛthagjana's (de gewone man), die zich op het maaiveld bewogen. Met het blocage werd een nieuw terras gecreëerd boven maaiveld, doch beneden het niveau van het verdiepte eerste terras, dat oorspronkelijk op Kāmadhātu-topniveau gelegen was. Welk religieus doel werd met deze nadere precisering van niveau's beoogd ? Het lijkt het meest aannemelijk dat het niveau van het blocage symbolisch het topniveau van de Kāmāvacara voorstelde, het plan waarop het geïnitieerde deel der mensheid zich beweegt, dat door het verwerven van bodhicitta zijn pṛthagjana-schap overwonnen had en definitief zijn reize naar het Buddha-ideaal aangevangen. Op ditzelfde geëffende niveau beweegt zich normaliter ook de Nirmāṇakāya, door wie alle moeilijkheden van de Saṃsāra overwonnen zijn. Doch wanneer de Buddha Çākyamuni, na zijn Verlichting in Bodh Gayā, zijn sacrale of miraculeuze wandeling verricht, geschiedt dit *boven* dit aardse niveau. De traditionele uitbeelding van Buddha's caṅkrama is dan ook van de oudste tijden af een onoverdekt, *verhoogd* wandelpad geweest, dat bovendien besloten was. Wat eigende zich nu op Barabuḍur beter hiervoor dan het verdiepte eerste terras, dat door hoge gaanderijmuren afgesloten was ? Door op deze muur langs het terras tevens de Buddha's van het Verleden te plaatsen werd bovendien ten duidelijkste aangegeven wat de bedoeling van het nieuwe terras was. In § 4 zullen wij zien dat het op Barabuḍur echter niet de caṅkrama van *Çākyamuni* is, die werd voorgesteld, doch die van de *Bhārabuddha,* die zich als de voorlooper van de komende Buddha Maitreya beschouwde. Daarmede konden tevens de Lalitavistara-reliefs, die oorspronkelijk uitsluitend als een afsluitende reliefserie aangelegd was van de prāsāda op haar laagste open terras, opgevat worden als een symbolische zenithale weergave van Çākyamuni, zoodat bij deze caṅkrama *alle vijf* Buddha's van het Verleden waren weergegeven.

Uit het bovenstaande is wel duidelijk geworden dat de Barabuḍur in de loop der opeenvolgende Çailendra-regeringen steeds is gewijzigd en aangevuld, tevens met het doel de Vorsten puṇyasambhāra te doen vergaren, die, dank zij het mahāyānistische overdrachtsprincipe, ten goede zou komen aan hun bloeiende Rijk. Dat men niet geëindigd is met bijbouwen en versieren vóórdat de laatste Çailendra Midden Java had verlaten, bewijzen wel de nog onafgewerkte leeuwen-wachters bij de toegangen tot het heiligdom en bij de trapdoorgangen der balustrademuren. Dat de leeuwen bij den *westelijke* trap afwijkend van vorm zijn en groter van formaat dan alle andere, heeft een andere reden dan Van Erp bevroedde. [1]) Hierover later meer (zie § 6); voorloopig moge met het bovenstaande worden volstaan voor de beschrijving van de vermoedelijke groei van het monument voor zover deze uit religieuze overwegingen voortsproot.

§ 4. *Het Buddhisme van Barabuḍur.*

a. *De Sang Hyang Kamahāyānikan.*

Stutterheim heeft voor de verklaring van het buddhisme van Barabuḍur „het verlossende woord", zoals hij zegt, [2]) met duidelijke letters menen te lezen in de S.H.K., de tantrische oud-Javaanse catechismus der Yogācārins, waarvan de oudste bestanddelen volgens Goris kunnen teruggaan tot de tijd der Çailendra's. [3]) Stutterheim heeft getracht zijn hypothese waar te maken, [4]) doch hij is er niet in geslaagd anderen van zijn zienswijze te overtuigen. Mus is er uitvoerig op ingegaan; hij heeft duidelijk aangetoond dat het geschrift, waar Stutterheim zijn heil in zocht, niet de gezochte oplossing biedt. Er moge hiervoor naar Mus' betoog worden verwezen. [5]) Mus merkt nog op, dat het buddhisme van Barabuḍur het gewone Indische buddhisme is en dat het niet nodig is er specifiek Javaanse trekken in te herkennen, zoals Stutterheim doet onder verwijzing naar de S.H.K., noch aan een Sumatraans intermediair te denken, zoals Krom doet en na hem Coedès. [6]) Is het echter niet merkwaardig dat dit „gewone" Indische buddhisme op Java een zo ongewoon buddhistisch monument heeft doen ontstaan, dat een Indisch prototype niet is aan te

---

1) Bijdr. 1917, p. 291. 2) Tj. Bb., p. 30-1.
3) Bijdrage tot de kennis der Oud-Jav. en Balin. theologie, 1926, p. 151 e.v.
4) Tj. Bb., p. 44-57. 5) Bb., p. 70-3.
6) B., p. 44, slot v.d. noot 2 bij p. 42.

wijzen ? [1]) Voorts valt vooralsnog niet uit te maken hoeveel Sumatraanse of Javaanse invloeden op dit „gewone" buddhisme hebben ingewerkt. Men vergete bijv. niet, dat de eerste Javaanse Çailendra afkomstig was uit Palembang, waar reeds sedert twee eeuwen een Zuid Indisch Mahāyāna bloeide ! Ongetwijfeld bevat de S.H.K. elementen die men ook op Barabuḍur kan terugvinden. Het stelsel van de Pañcatathāgata bijv. vindt men echter in bijkans alle teksten van het Mahāyāna, het samenstel van de drie Dhātu's met hun resp. sferen, waarin de cosmos is verdeeld, zelfs al in het Hīnayāna, evenals de Buddha's van het Verleden (Mahāvastu, Dīghanikāya, de Theragāthā's enz.). Er zou dan ook hoogstens sprake kunnen zijn van in de oudste gedeelten van de S.H.K. bewaard gebleven en aan het groeiende geloof aangepaste, restanten van het buddhisme dat de Çailendra's eens aanhingen.

Het samenstel van Bhaṭāra Buddha en Bhaṭāra Diwarūpa van de jñāna-nirākāra (S.H.K. b52) zou bijv. iets dergelijks kunnen zijn. Deze jñāna-nirākāra („Connaissance de ce qui est sans forme", Mus) vermeldt uiteraard Buddha's van de Ārūpyadhātu. Bhaṭāra Buddha, de transcendentale Buddha, die volgens de S.H.K. „vormloos" en „lichaamloos" is — want hij vult de oneindige ruimte — is er gesymboliseerd door de lege topstūpa, terwijl Bhaṭāra Diwarūpa er vertegenwoordigd is door de drie transen van stūpabuddha's op de ronde terrassen. Zoals wij nader zullen zien zijn deze, volgens het Laṅkāvatārasūtra, dat blijken zal een wezenlijke invloed te hebben uitgeoefend op de grote verbouwing van Barabuḍur, een (drievoudige) „emanatie" van de transcendentale Buddha en de S.H.K. zegt geheel overeenkomstig : Bh. Diwarūpa „dient tot belichaming" (pinakāwak) van Bh. Buddha (zie ook a44). Hetzelfde sūtra leert ook dat deze Buddha heldere lichtstralen uitzendt, die de transcendentale Buddha verlichten, terwijl de naam Diwarūpa, „de Buddha schijnend als de lichtende hemel", in dezelfde richting wijst. Wanneer Stutterheim gedacht had aan de, in deze yogācāra-teksten (Buddhabhūmisūtra,

---

[1]) Poerbatjaraka, Bijdr. Kon. Inst. 81, p. 537 vindt dat de bouwmeesters *wel* aan een bestaande traditie hebben aangesloten. De maṇḍala van Waddell, Lamaism, p. 143, waar hij naar verwijst, kan echter zeker *niet* als prototype van Barabuḍur gelden. Het is niet anders dan een voorstelling van een Japanse Garbhadhātumaṇḍala. Wat hij voor de centrale stūpa aanziet, „omgeven door kleinere in een kring" is slechts een voorstelling van de achtbladige lotus van Mahāvairocana omgeven door 4 Buddha's en 4 bodhisattva's, tezamen de centrale „Buddha-tempel" van de maṇḍala uitmakend. Wat hem overeenkomstige poorten toeschenen — niet 4, doch

Sūtralaṃkāra, Guhyasamājatantra) [1]) zo belangrijk geachte splitsing in drieën bij dergelijke emanaties nl. in een kāya-, een vāk- en een citta-gedaante, [2]) dan had hij ook niet tot de zonderling aandoende manipulatie van de splitsing van Bh. Çākyamuni in Çākyamuni A en Çākyamuni B behoeven over te gaan, om, met inbegrip van Diwarūpa, het te verklaren drietal vol te maken. Dit laatste wordt hem ook door Mus verweten, zonder dat deze echter zelf een oplossing aan de hand doet. [3]) Bovendien behoort Bh. Çākyamuni van de S.H.K. niet in de Ārūpa-sfeer thuis. Hij is steeds innig verbonden aan zijn twee karuṇāpuṇḍarīka's, die in de S.H.K. Bh. Lokeçwara en Bh. Bajrapāṇi geheten worden. Het zijn alle drie Rūpakāya's, die in de S.H.K. op dit lagere niveau eveneens gelden als Kāyavākcittattattva's, doch daar bezitten Lokeçwara en Bajrapāṇi beiden dan ook de Buddha-status. [4]) Men vindt ze gedrieën terug — de laatsten in bodhisattva-dracht — in de van begin af aan bij Barabuḍur behoord hebbende oorspronkelijke Mendut. [5]) Ook na de verbouwing t.b.v. de grote siddhāntistische aanvulling van het pantheon, vindt men er uitsluitend Rūpakā-

---

5! — daarvan geven er drie toegang tot de „Kāmadhātu-tempel" en de beide andere resp. tot de „tempels" van Mañjuçrī en Maitreya! (zie § 7). De maṇḍala heeft dus niets met een type van een bouwwerk uit te staan en nog minder met de Barabuḍur.

1) Siddhi p. 710 en p. 794.

2) Ook in de S.H.K. a/b53 vermeld; uit de op Rūpa-niveau geopenbaarde kāya-vāk-citta-emanaties van Bh. Buddha komen de vijf Tathāgata's voort.

3) Bb., p. 73. „Le plus riche de ces schémas" (van de S.H.K., zie Stutterheim, Tj. Bb., p. 48) n'offrait, en effet, que deux Buddha au plus à répartir entre nos trois étages." Mus zelf zegt van deze drie Buddha's slechts (Bb., p. 162), dat de ronde terrassen immateriele werelden moeten voorstellen, tegenover de op de windstreken gerichte vierkante, van de Rūpadhātu. Daaruit volgt ook de gelijkvormigheid van de daarop afgebeelde Buddha's in dharmacakramudrā, onderling verwisselbaar, in tegenstelling tot de systematische differentiatie op de vierkante terassen. Deze verklaring van de nauwe relatie tussen de structuur van het monument en de verdeling daarover van zijn iconografie, had Mus nog bij geen ander aangetroffen. Erg veel verder brengt ons dit intussen niet! Het geeft bijv. in het geheel geen verklaring waarom voor die uniforme mudrā juist de dharmacakramudrā is verkozen! Ook op de vierkante pyramide komt zo'n „uniforme mudrā" voor, nl. die van de eveneens onderling verwisselbare Vairocana's rondom de top ervan, en dat is de vitarkamudrā!

4) S.H.K. a53. Uit Bh. buddha met de dhwajamudrā ontstaan nl. Bh. Lokeçwara met de dhyānimudrā en Bh. Bajrapāṇi met de bhūmisparçamudrā.

5) Krom, H. J. Kunst, p. 313. Bij de restauratie van den tempel bleek dat het niet de oorspronkelijke vorm was, „doch dat er binnenin een oudere, iets kleinere, Mendoet zat, waar men een nieuwe bekleeding als een mantel omheen gelegd heeft."

ya's uitgebeeld, zoals we in § 7 zullen zien. Aangezien de S.H.K. in zijn tegenwoordige vorm zeker niet meer het toenmalige Çailendra-pantheon weergeeft, behoeft de in dat geschrift Çākyamuni geheten Buddha, in de oorspronkelijke Mendut niet dezelfde Buddha voorgesteld te hebben, zoals ook inderdaad het geval zal blijken te zijn. Een van Mus' bezwaren tegen de toepasselijkheid van de S.H.K. was ook, dat men deze twee belangrijke „bodhisattva's" op Barabuḍur niet aantrof. [1]) Maar het gehele stelsel behoefde toch niet op één en dezelfde tempel uitgebeeld te zijn ! [2])

Aan de, in mystieke maṇḍala's van het Vajrayāna meer voorkomende samenstelling van stūpa en prāsāda, vermeld in de S.H.K. (b47/8), die naar Stutterheim meende op Barabuḍur toepasselijk was, heeft hij een geforceerde uitleg gegeven. De constructie van de S.H.K. is die van een inwendige prāsāda, omhuld door een stūpa en niet die van een stūpa bovenop een prāsāda, hetgeen Stutterheim ervan maakte. [3]) Dit laatste nu was juist de structuur van de Barabuḍur die hij uit de tekst wilde verklaren ! Daar was het oorspronkelijk op de heuveltop gelegen stūpa-stamheiligdom met zijn drie ronde terrassen, tengevolge van de grote verbouwing *in zijn geheel bovenop* een terrassenpyramide terecht gekomen ! Mus [4]) onderscheidt *twee* Barabuḍur's, een *uitwendige* en een *inwendige;* de laatste zou geheel door de uitwendige omhuld zijn en daardoor niet zichtbaar, „une enveloppe externe, nue, appliquée sur le Barabuḍur interne, histo-

---

[1]) Bb., p. 73.

[2]) Wij zullen later zien dat ook de, tot de siddhāntistische uitbreiding van het pantheon behorende „Vijf Içwara's", die ook de S.H.K. vermeldt, in een weer andere tempel, de Banon, waren uitgebeeld. Op deze kwestie komen we nader terug in § 7.

[3]) Tj. Bb., p. 31. Stutterheim ontweek de moeilijkheid door te spreken van een „combinatie" van een stūpa en een prāsāda, om zijn verklaring van een stūpa *op* een prāsāda goed te praten. Zij is bovendien geheel in strijd met hetgeen hijzelf direct op deze „combinatie" laat volgen over de „oud-aziatische opvatting (dat) de hemelkoepel eigenlijk gedacht wordt om de kosmische terrassenpyramide heen." Deze laatste idee strookt geheel met de constructie van de S.H.K. Er staat nl. (b47) dat het (microcosmische, menselijke) lichaam in- en uitwendig een stūpaprāsāda is. De 37 akṣara's vormen het inwendige prāsāda-element van het lichaam. Dit wordt in a48 nader toegelicht: alle deze 37 akṣara's bevinden zich hier binnen het stūpa-lichaam, buiten en binnen de prāsāda (Vgl. ook Wulff, S. H. Kamahāyānan Mantrānaya, p. 70/1). Deze inwendige prāsāda kan men volgens Mus (p. 105 n.l.) — m.i. terecht — verklaren uit de opeenstapeling van cakra's of padma's (krachtcentra, zie ook Pott, Yoga en Yantra p. 9 en 16, en pl. I), die zich volgens de yogaleer in het menselijke lichaam bevinden.

[4]) Bb., p. 99 e.v.

rié". Waarom Mus aan deze samenstelling zo'n gewicht hecht, is niet duidelijk, waar hijzelf verklaart dat de S.H.K. geen „autorité décisive" is voor de interpretatie van het buddhisme van Barabuḍur. Bovendien valt op Mus' opvatting van deze „dubbele Barabuḍur" nog wel iets af te dingen. Immers zelfs aannemende dat men de reeks afsluitende balustrademuren als één symbolisch gesloten „bolvormige" omhulling der pyramide zou mogen opvatten, dan nog zou men dit geheel hoogstens als de aṇḍa kunnen zien van een stūpa. Op die aṇḍa vindt men in het normale stūpabeeld de *harmikā* en de *yaṣṭi* van de stūpa. *Hier* rust op de schijnbare aṇḍa echter nog *een volledige stūpa* (als men aanneemt dat men de opengewerkte stūpa's niet ziet bij een beschouwing van de tempel en profil). De vergelijking met het beeld van de S.H.K. gaat dus volkomen mank ! [1]) De pogingen die Mus verder aanwendt om aan deze aṇḍa, die slechts een bolsegment blijkt te zijn, de idee te koppelen van een „vihāra de la demi-apparition" — om Stutterheim's verklaring van de naam Barabuḍur te kunnen handhaven — zijn dan ook vruchteloos. [2]) De tempel is m.i. hoogstens een prāsāda met besloten processiepaden en wel een prāsāda, die een groep stūpa's draagt ! Dit leert ons ook de geschiedenis van de bouw van de tempel. Desalniettemin is het geheel, buddhologisch beschouwd, een onverbreekbare eenheid geworden.

Krom is in zekere zin in een soortgelijke fout vervallen als Stutterheim door, mede afgaand op de S.H.K., in de stūpabuddha's van

---

[1]) In Mus' andere beeld van de stūpa (Bb., p. 125), die hij vergelijkt met het lichaam van de Mahāpuruṣa, wiens hoofd uit de aṇḍa steekt en als harmikā is uitgebeeld — op grond nl. van de Nepalese traditie bij Lévi vermeld, dat op de harmikā de beide ogen worden afgebeeld van de Ādibuddha — zou de Barabuḍur dus neerkomen op de uitbeelding van een onthoofde Mahāpuruṣa, die een kleine Puruṣa (de gesloten top-stūpa) op zijn schouders torst ! Dit zou Mus zelf onwaarschijnlijk geleken hebben, indien hij hieraan gedacht had.

[2]) Bb., p. 104. Men lette overigens op zijn merkwaardige conclusie (p. 125): dat de Oud-Indische stūpa's van Bharhut en Sāñcī „n'aient contenu en germe le plan du stūpa indo-javanais. Cette grande pyramide, impliquée dans une coupole qui nous a léguée le Mahāyāna indonésien — dwz. volgens Mus ! — découle des modèles anciens par une filiation régulière et dont les étapes sont marquées dans l'Inde même par des constructions où le soubassement croît en importance, toujours plus refouillé et orné d'un mombre grandissant de statues". Deze gevolgtrekking lijkt mij in strijd met het tevoren op dezelfde pag. vermelde : „Le Barabuḍur nous présente la dernière phase du Grand Miracle. Derrière une enveloppe ornée d'innombrables effigies de Buddha, le corps pyramidal du Mont cosmique nous y est rendu accessible avec ses étages successifs ....." Hier zitten de Buddha's ineens weer op de omhulling inplaats van op de prāsāda ! Op p. 99 was de „enveloppe externe, nue" en de „Barabuḍur interne, historié !"

de ronde terrassen een buddhāvataṃsaka te zien van de tantrische Vajrasattva. Met zijn opvatting kon Bosch zich verenigen. [1]) Indien deze stūpabuddha's echter allen dezelfde Buddha moesten voorstellen, waarom zijn dan de stūpa's onderling verschillend van constructie ? Daar moet toch een speciale bedoeling bij voorgezeten hebben ! Mus onderschrijft terecht Stutterheim's bezwaren tegen Krom's determinatie, [2]) nl. dat deze 6e Dhyānibuddha juist *niet* voorkomt in de oudere stukken van de oud-Javaanse catechismus en verwijt Krom in het algemeen te hebben" tiré de témoignages ambigues des conclusions beaucoup trop catégoriques". Dit vindt hij des te ernstiger, daar ook de iconografie zich niet ten gunste van Krom's hypothese uitspreekt. Noch attributen, noch handhoudingen van bekende Vajrasattva's komen met die van de Buddha van Barabuḍur overeen. Krom zou volgens Mus zelfs verplicht zijn geweest, om tengevolge van zijn determinatie van de 72 stūpabuddha's, aan de gesloten hoofd-stūpa zijn inhoud te ontzeggen t.w. de mislukte Akṣobhya, die Mus mèt Stutterheim daarin ten onrechte vindt thuisbehooren! [3]) Daarmede bedoelde Mus klaarblijkelijk, dat Krom geen andere Buddha in dharmacakramudrā kon vinden, die hij met goed recht boven zijn Vajrasattva's kon toelaten ! Er zijn echter voor de opvatting van Krom, dat de centrale stūpa van de aanvang af *leeg* was, nog wel andere redenen aan te voeren, terwijl voor de idee van Stutterheim en Mus geen enkel steekhoudend argument te vinden is (zie b.).

b. *Het Hoofdbeeld.*

De berichten die over het vinden van het zg. hoofdbeeld van Barabuḍur in de reeds doorwoelde hoofd-stūpa bekend zijn, lopen nogal uiteen. Volgens Stutterheim [4]) hadden noch Cornelius, noch Raffles, noch Crawfurd of Valck, het beeld gezien, zoals uit hun berichten blijkt. „In 1842 komt het beeld te voorschijn bij de opgravingen door Hartmann." Onder welke omstandigheden is nergens vermeld. In 1853 staat het er dan ook, volgens Wilsen. Als kort daarna Friederich, die de landstaal toch wel verstond, gehoord heeft dat er destijds *geen* beeld was aangetroffen, en de wetenschappelijk onbetrouwbare Hoepermans tracht dit op zijn onbeholpen wijze, te bevestigen, dan moet men zelfs met Friederich's berichtgeving voorzichtig zijn ! En Krom hechtte er desondanks geloof aan, omdat in zijn Vaj-

---

1) T.B.G. 1922, p. 241. 2) Bb., p. 82/3. 3) Bb., p. 65, 83 enz.
4) Tj. Bb., p. 53.

rasattva-hypothese dit beeld in Akṣobhya's mudrā niet past. Aldus Stutterheim. [1]) Het lijkt of hier de pot de ketel verwijt dat nij zwart ziet ! Stutterheim moest zelfs de verdienstelijke Hoepermans (bovendien onnodig) kleineren, omdat hij de Akṣobhya in zijn eigen hypothese *wel* vannode had. Deze controverse kan gelukkig geheel buiten bespreking blijven. Naar mijn overtuiging heeft *resident Hartmann* (1836—42) het beeld op eigen gezag en volkomen te goeder trouw in de Stūpa doen plaatsen, omdat hij vond dat het erin thuisbehoorde ! Hij heeft vermoedelijk, evenals Foucher, — wiens opvatting door Mus wordt onderschreven [2]) — aan de befaamde Buddha in bhūmisparçamudrā van Bodh-Gayā gedacht, het meest heilige beeld van het Indische buddhisme, dat eveneens „onafgewerkt" was. Aan Hartmann was blijkbaar niet bekend, dat het mislukte beeld *geen unicum* was op het terrein van Barabuḍur. [3]) Het was bovendien duidelijk een *mislukt* beeld, *dat onafgewerkt gelaten was*, wijl de linkerhand misvormd was, de kleedslip scheef enz. Even eigengereid had hij in 1838 een trap doen aanstapelen in de N.W. hoek en daar twee leeuwen-wachters bij doen plaatsen. [4])

Stutterheim's positieve argumenten voor de aanwezigheid van het beeld leggen m.i. evenmin enig gewicht in de schaal. [5]) Het onvoltooide beeld, dat volgens hem in de stūpa verborgen moet geweest zijn, zou de „lichaamloosheid" van Bh. Buddha tot uitdrukking brengen ! Poerbatjaraka zegt [6]) dat Bh. Buddha „in ongedefinieerden vorm" aanwezig is (asamāhitarūpa). Aangezien nu volgens hem de Barabuḍur een „kabajradharan" zou zijn — hetgeen niet juist is, zoals nader zal blijken — is de onafgewerkte Akṣobhya de juiste uitbeelding voor de Dharmakāya ! Overigens lijkt mij een mislukt en daarom onafgewerkt gelaten beeld een enigszins wonderlijke interpretatie voor een beeld „in ongedefinieerde vorm" of een „lichaamloos" beeld. De beide autoriteiten vallen bovendien terug op de tantrische S.H.K., die aan zijn Ādibuddha eer de dhvajamudrā zou toekennen dan de bhūmisparçamudrā. In de S.H.K. (a48) is bovendien geen sprake van een *mudrā* van Bh. Buddha — zoals Stutterheim en Mus van Kats overnemen — doch van zijn *rūpa* (asmāhitarūpa). Daarom alleen al verdient Poerbatjaraka's vertaling — doch niet de

---

1) Tj. Bb., p. 52-3. 2) Bb., p. 77. 3) Krom, H. J. Kunst I, p. 393.
4) Van Erp, Monografie, p. 47-8. 5) Tj. Bb., p. 51/4.
6) Mededeling in de Afd. T., L. en V. van het Kon. Bat. Gen., over het hoofdbeeld van Bb. dd. 31.X.'35.

daaraan gekoppelde verklaring — de voorkeur. Mus gelooft [1]) — met Van Erp — eveneens dat de Akṣobhya, die hij de Buddha „inactive" heet — dit klinkt ongelooflijk juist van deze spirituele vader van alle buddhistische demonen — „était bien à sa place sous le dôme terminal", hoewel hij Stutterheim's argumenten daarvoor niet onderschrijft. De zijne lijken echter geen haar beter ! „Image inachevée, dissimulée par surcroît à tous les yeux par le stūpa entièrement clos" zou zijn „l'expression la plus élevée dans l'ordre de connaissance ésotérique" om uit te drukken „l'incorporéité de Bh. Buddha !" Waarom hij zijn juiste uiteenzettingen enige pagina's tevoren, die ten aanzien van het centrale beeld m.i. volkomen van toepassing zijn, heeft laten varen, is niet geheel duidelijk. Hij zegt daar nl. dat het *niet* afbeelden van een beeltenis van de Buddha is „le triomphe d'un art magique". Het is desondanks immers een aanwezigheid, „mais supernaturelle, hors de conditions normales d'existence." En bestond in dit geval niet alle aanleiding om te trachten hieraan te voldoen ? Was niet de Buddha lokottara reëele çūnyatā, die de wereldruimte vulde met zijn oneindigheid? Was niet de stūpa reeds het magische aspect van hem en was Barabuḍur, die zijn prediking op het hoogste niveau vereeuwigt, niet zelf zijn „image parlé" ? [2]) Men „zag" de Buddha onder de gesloten stūpa-klok, zoals men hem vroeger realiseerde op de onbezette buddhatroon. [3]) Men denke ook aan het klassieke voorbeeld van de antieke Zuid Indische tempel te Cillambaram, een havenstad ten Z. van Madras, waar Çiva's niṣkala-gedaante (overeenkomende met de buddhistische Dharmakāya) heet aanwezig te zijn in de voor de gelovigen toegankelijke hoofdcella. Deze is *geheel leeg* en vertoont volkomen gladde wanden, evenals de ronde cella in de hoofd-stūpa van Barabuḍur ! Van Hoëvell, die omstreeks Hartmann's tijd de Barabuḍur had bezocht, vond in de cella van de hoofd-stūpa *niets*, ook zelfs geen lotuskussen, alleen de gladde wanden en vloer der hoofdcella. [4]) Sieburgh, die op Barabuḍur werkte van eind 1837 tot begin '39), kon „niets van eenig idole ontwaren". [5]) Als hij verder zegt : „Hoe zeer de klok geheel gesloten en inwendig onzichtbaar was, bevat dezelve een Boeda in de hoogste verrukking," dan is het laatste niets anders dan *zijn conclusie* op grond van het godensysteem, dat hij persoonlijk op Barabuḍur verwerkelijkt meende te zien.

---

1) Bb., p. 64-5, 83 enz. 2) Bb., p. 66. 3) Bb., p. 78.
4) Tijdschr. Ned. Ind. 1858, II, p. 114.
5) De Bruyn, Sieburgh en zijn beteekenis voor de Jav. Oudheidk., p. 66.

Het enige argument, dat m.i. wegen mag, is het volgende. Indien de persoonlijke Dharmakāya uitgebeeld zou zijn geweest, zou het hier een Buddha moeten zijn geweest in dharmacakramudrā of vyākhyānamudrā, handhoudingen gebezigd voor het prediken der Leer. [1]) De hoogste Buddha in dit systeem zou immers — ook om later nog te vermelden redenen — van het Vairocana-geslacht moeten zijn, zoals in het systeem de hoogste der Tathāgata's Vairocana is. Ook Bosch, [2]), die vindt dat er „in ieder geval" (waarom ?) een Buddha in de centrale stūpa had moeten zijn uitgebeeld, zou er slechts een Buddha in dharmacakramudrā voor in aanmerking willen brengen. Aangezien er nu volgens de verschillende onderzoekers geen enkel ander beeld op het terrein is aangetroffen, dat voor een centrale plaatsing in aanmerking komt dan de mislukte Akṣobhya, moet, in verband met het bovenstaande, de conclusie wel zijn, dat het het meest waarschijnlijk is dat er oorspronkelijk *in het geheel geen beeld* in de grote cella van de hoofd-stūpa heeft gezeten ! In het tegenovergestelde geval zou bovendien het totale aantal der uitgebeelde Buddha's daarmede tot 505 stijgen, welk getal geen heilig achtvoud is. Dit trachtte Stutterheim, die er zelf de aandacht op had gevestigd, „dat getallenmystiek ten allen tijde een geliefd onderdeel is geweest van het Mahāyāna", te camoufleren door dit getal voor te stellen als 504 + I ! [3])

c. *Āçrayaparāvṛtti.*

Mus is van mening dat het buddhisme van Barabuḍur voor een voornaam deel terugvalt op het derde eeuwse Mahāyānistische Saddharmapuṇḍarīkasūtra, evenals zulks het geval is met het buddhisme van de Chinese grotschilderingen van Touen-houang. [4]) Als ik hem goed begrepen heb, is Mus'opvatting grotendeels gebaseerd op het door hem voor het eerst gereleveerde feit, dat het brede geëffende vlak van de steenstapeling rondom de voet van Barabuḍur (Mus' blocage) een analoge functie bezit als het spiegelgladde vlak der meren op genoemde Chinese grotfresco's : „les opérations grossières des sens et leur adhérence au saṃsāra seront noyées sous les pas des initiés admis sur la première circulation pourtournante ; à Touen-houang c'est sous les eaux du lac céleste qui s'étend au des-

---

1) Zie ook § 5. 2) T.B.G. 1922, p. 243. 3) Tj. Bb., p. 56.

4) Bb., p. 672. Reeds op p. 44 (slot v.d. noot 2 bij p. 42) kondigt Mus aan : „Nous montrerons que le Bb. est *tout entier* explicable par des ouvrages tels que le Saddharmapuṇḍarīka."

sous de Bouddha et ses bodhisattva." [1]) „Sous leur eau merveilleuse sont noyés les mondes de la transmigration ..... Le blocage répond au lac magique..... Le blocage noie les mondes du Désir (Kāmadhātu) et donne de plein-pied accès aux mondes de la Forme (Rūpadhātu). [2]) Dit laatste nu is m.i. niet juist. We hebben nl. reeds gezien, dat het blocage *niet* is gelegen op het topniveau van de Kāmadhātu, doch op het manuṣya-niveau van de Kāmāvacara. Het is daarom de vraag of Mus hier goed ziet, dat het blocage een bouwkundige voorstelling is van een *āçrayaparāvṛtti* (d.w.z. van de transmutatie van de totale innerlijke persoonlijkheid naar een hoger psychisch niveau, waardoor alle obstakels tegen de bevrijding, in de lagere regionen als het ware geëffend zijn) en niet van de normale magische toverhandeling van een Nirmāṇakāya, die zich op manuṣya-niveau beweegt. In de Abhidharmakoça, een sarvāstivāda-tractaat van Vasubandhu, voor hij tot de leerstellingen van de yogācārins was bekeerd, wordt nl. gesproken van deze tovermacht van de Nirmāṇakāya, die o.m. de aardoppervlakte kan effenen onder zijn stappen [3]) De aanleg nu van dit blocage, dat volgens Krom [4]) ook een lage balustrade heeft bezeten evenals de eerste, thans gesloten galerij vóór hare verbouwing, is dus bedoeld als een verplaatsing naar een lager niveau van de functie van dat open terras, dat nu zelf een onvervalste caṅkrama was geworden op hoger niveau dan het blocage. Dit laatste moest nu de functie overnemen van het geëffende pad, waarop de pradakṣiṇā rondom de Barabuḍur werd verricht door gewijde personen. Was het oorspronkelijk open terras het pad waarop de wedergeboren Buddha, die van het stamheiligdom was afgedaald, openlijk de pradakṣiṇā deed om de heilige çailendra te eren, toen zij als Çailendra's ook de wereldlijke oppermacht bezaten, werd het *blocage* de plaats, waar de Vorst ten aanschouwe van het volk zijn „tour d'horizon politique" verrichtte. Het toen besloten terras was voortaan de caṅkrama van de Buḍdha of van de Bhārabuddha, die de mystieke erfgenaam (dharmadāyāda [5])) was van Çākyamuni, zoals Maitreya dit zou zijn, wanneer hij op aarde zou verschijnen. Zolang dit niet het geval was, droeg de Bhārabuddha de last van het Buddhaschap, of zoals Mus dit zo precies weergeeft: „Maitreya, le Bouddha qui vient, se préfigure en lui." [6]) De Bhārabuddha's schijnen zich nooit te hebben kunnen losmaken van het feit dat zij, als afstam-

---

1) Bb., p. 675. 2) Bb., p. *215-7. 3) Siddhi, p. 771.
4) H. J. Kunst I, p. 355. 5) Mus, Bb., p. 717. 6) Bb., p. 433.

melingen van Kauṇḍinya, tot het brahmanen-geslacht behoorden. Zij hebben steeds de voorkeur gegeven aan Maitreya, die immers ook van brahmanen-kaste is, [1]) boven Vajrapāṇi die een kṣatriya-aard bezit en meer bij Çākyamuni behoorde, die eveneens van kṣatriya-kaste was. Hun Maitreya-tempel van Mendut was groter en veel belangrijker dan de Pawon, waar de koningswijding plaats vond (zie § 6) en waar de Vorst met de kṣatra, de macht der kṣatriya's, bekleed werd. De tegenstelling Maitreya-Vajrapāṇi vormt ook de basis van het verschil tussen het buddhisme der Çailendra's en het latere Vajrayāna, waar de Akṣobhya-clan hoogtij viert.

Dat met de verbouwde eerste gaanderij inderdaad *Buddha's caṅkrama* wordt uitgebeeld, volgt wel uit hetgeen Hiuen Tsang (begin 7e eeuw) ons daarover in het bericht van zijn reizen mededeelt. Hij localiseert in zijn reisbeschrijving Buddha's caṅkrama steeds in de directe nabijheid van de plaats waar de 4 Buddha's van het Verleden gezeten waren, [2]) daarmede als het ware uitdrukkende dat Çākyamuni onder hun auspiciën zijn sacrale wandelgang verrichtte. Hij vermeldt zelfs speciaal bij één geval, dat zij er gezeten waren „face aux quatre orients." [3]) Zij zaten dus „met hun rug" naar de caṅkrama toegekeerd, juist zoals zij op Barabuḍur gezeten waren op de balustrademuur van de eerste gaanderij met de rug naar het sacrale wandelpad op die gaanderij : Kanakamuni ziet op het Oosten, Kāçyapa op het Zuiden, Krakucchanda op het Westen en Dīpaṅkara op het Noorden, geheel naar klassiek voorbeeld. Deze Buddha's van het Verleden *behoren dus niet bij het blocage*, zoals Stutterheim, en mèt hem Mus, dacht. [4]) Het zijn ook *niet* de vier vormen van Gautama, aan welke suggestie van Stutterheim Mus de voorkeur gaf, aangezien er z.i. niets op tegen zou zijn om deze, in het Mahāyāna overigens geen rol meer spelende figuur van Gautama „une modeste place" — nb. elk in 26 voud ! — beneden aan Barabuḍur te gunnen ! [5])

De idee van de āçrayaparāvṛtti ligt overigens duidelijk aan de uitbeeldingen op Barabuḍur ten grondslag. Eerst door Mus' ontdekking kan de Barabuḍur beter verstaan worden. Maar deze leer van de āçrayaparāvṛtti is niet iets typisch van het Saddharmapuṇḍarīka-sūtra, doch aan alle canonieke sūtra's van de Yogācāra-school gemeen

---

1) Lévi, Maitreya le Consolateur, Mélanges Linossier II, p. 358.

2) Mus, Buddha paré, B.E.F.E.O. 1929 p. 271. „Le caṅkrama de Cākyamuni est mis en rapport ..... avec tout le système des Buddha passés."

3) Mus Bb., p. 410. 4) Bb., p. *217. 5) Mus, Bb., p. 75/6.

en dateert zelfs van lang vóór de tijd van Asaṅga ; deze scherpzinnige grondlegger van de leer der Yogācārins heeft de transmutaties slechts nader gesystematiseerd. Men kan derhalve t.b.v. het onderzoek naar het buddhisme van Barabuḍur met evenveel succes zijn heil zoeken in de buddhologie van een dier andere sūtra's, en dit te meer, indien dat sūtra tevens de oplossing biedt voor het nog steeds onverklaarde probleem van de prediking der drietallen Stūpabuddha's op de ronde terrassen in de transcendentale sfeer van Barabuḍur. Het is wellicht voorzichtiger om met Mus te spreken van het vinden van een tekst, die, dank zij het architectonische en iconografische commentaar, dat Barabuḍur er op leveren kan, duidelijker verstaanbaar wordt dan door filologische analyse alleen. [1]) Omgekeerd mag men dan echter ook aannemen, dat die tekst de leidende is geweest bij het ontwerp van de uitbreiding van het monument tot zijn huidige vorm. En zoveel te meer, wanneer het verduidelijkte bestanddeel, zowel van de tekst zelve, als van het monument, een voornaam, zo niet het voornaamste, onderdeel uitmaakt. Van de āçrayaparāvṛtti nu spreekt Asaṅga zelf slechts in *twee* gevallen [2]) nl. 1° van de *hīnaparāvṛtti* (de onvolledige of betrekkelijke-), bij de transmutatie van het wezen der Çrāvaka's, Pratyekabuddha's enz. die de kleçāvaraṇa overwonnen hebben en het Sopadhiçeṣa- of het Nirupadhiçeṣanirvāṇa in de Akaniṣṭha-hemel realiseren, waar zij hun vimuktikāya, hun verlossingslichaam, verkrijgen ; dit is ook de transmutatie die van wedergeboorten uiteindelijk bevrijdt, en 2° van de *vipulaparāvṛtti* (de volledige-), bij de volgende transmutatie van het wezen dezer heiligen en der bodhisattva's, die de 10 stadia hebben doorlopen. Indien zij nl. ook de jñeyāvaraṇa hebben overwonnen, hebben zij een status bereikt, dat zij in het Mahāparinirvāṇa kunnen ingaan. Zij zullen dit hoogste Nirvāṇa echter niet realiseren ; gesteund door hun Mahākaruṇā en hun Mahāprajñā bereiken zij een overgangs-nirvāṇa nl. het Apratiṣṭhitanirvāṇa, dat eeuwig en actief is, d.w.z. zij zijn dan „niet gefixeerd" (apratiṣṭhita) in de Saṃsāra dank zij hun zuivere jñāna, noch in het Nirvāṇa dank zij hun Groot Medelijden met de andere wezens. [3]) Daarom spreekt men in teksten bij voorkeur, in het eerste geval van het „realiseren van het Nirvāṇa" en in het tweede van het "verkrijgen van de Bodhi". Op deze beide momenten nu worden de "grote sprongen" gemaakt van de Kāmadhātu of van de Rūpadhātu, 1° naar de Rūpārūpadhātu, d.i. de Akaniṣṭha-

---

[1]) Bb., p. 41-2. [2]) Siddhi, p. 661-2. [3]) Siddhi, p. 670-1.

hemel, het hīnayānistische Nirvāṇa, de sfeer der drie ronde terrassen en 2° van daar naar de Ārūpyadhātu, waar zich op Barabuḍur de topstūpa bevindt, symbool van het mahāyānistische Nirvāṇa. Op de niveau's van deze beide Dhātu's bestaan dus discontinuïteiten (Mus' „plans de rupture") in het cosmische bouwwerk; de drie ronde terrassen zweven hoog boven het topniveau van de Rūpadhātu en daar weer hoog boven zweeft in de Ākāça de gesloten stūpa. De laagste transmutatie, die van de Kāma- op Rūpa-dhātu, de *derde* āçrayaparāvṛtti, door Asaṅga niet genoemd, doch die Mus onderstelt, en die volgens hem ook op Barabuḍur zou zijn uitgebeeld, schijnt van minder belang te zijn in Asaṅga's stelsel; zij zou echter in geen geval kunnen slaan op Mus' blocage ! [1]) Het lijkt ook voorzichtiger om de diverse parāvṛtti's binnen de grenzen van Kāma- plus Rūpadhātu — die op Barabuḍur door verschillende terrassen zijn gesymboliseerd — eenvoudig vimokṣa's (bevrijdingen) te blijven heten, [2]) dus zelfs de overgang van Kāma- op Rūpadhātu, want de verschillende sferen van de laatste Dhātu zijn slechts geleidelijke overgangen, als van schakel op schakel in de verlossingsketen. Ook om de transcendentale prediking op Rūpadhātu-topniveau te beluisteren, die de Parasaṃbhogakāya er tegen zijn auditorium van bodhisattva's houdt, is voor hen evenmin een āçrayaparāvṛtti nodig in de zin van Asaṅga ! Men zou hoogstens kunnen zeggen dat het auditorium bestaat uit wezens die reeds de hīnaparāvṛtti hebben doorleefd. Desondanks kunnen we het met Mus eens zijn, dat Barabuḍur "un état très poussé de la réflexion philosophique" vertegenwoordigt. [3]) M.i. zijn de terrassen alle, geëffende paden voor degenen die een bepaalde vimokṣa hebben bereikt: het blocage voor de Çailendra-vorst, het eerste terras voor de herboren Bhārabuddha, het tweede, derde en vierde terras voor Sudhana, resp. t.b.v. de beleringen door Mañjuçrī, Maitreya en Samantabhadra; hier is het ook dat de Gaṇḍavyūha in drie etappen is afgebeeld.

d. Transcendentale predikingen.

Tot de hogerbedoelde canonieke teksten der yogācārya's behoren o.m. behalve het reeds vermelde Saddharmapuṇḍarīkasūtra, de reeds genoemde Lalitavistara en de Gaṇḍavyūha, zomede het Lankāvatārasūtra, alle daterend uit de overgangstijd [4]) en die nog geheel

---

1) Vgl. p. 353. 2) Mus, Bb., p. *216. 3) Bb., p. *215.

4) Dutt, Aspects of Mahāyānabuddhism and its relation to Hīnayānism p. 43-5.

vrij van tantrische invloeden zijn. Het reeds in het begin der 4e eeuw in het Chinees vertaalde Avataṃsakasūtra, waarvan de Gaṇḍavyūha toen het slot vormde, [1]) behoort zelf blijkbaar *niet* tot de zg. 9 heilige teksten van Nepal, [2]) hoewel het met het Laṅkāvatārasūtra [3]) behoort tot de typische Zuid Indische Ekayāna-teksten. [4]) Dit is te merkwaardiger, want het sūtra streeft hetzelfde mystiek-idealistische einddoel na als het Lankāvatārasūtra. [5]) Om nl. het hoogste Nirvāṇa, dat van de Buddha, te realiseren, moet men innerlijk — vooral niet langs intellectuele weg, doch hoofdzakelijk bij intuïtie [6]) — beseffen dat elke realiteit het product is van een mentale waarneming, die slechts schijnbaar objectief is (de Leer van de Cittamātratā). Dit mystieke idealisme dekt niet de latere meer verbreide, intellectualistische grondstelling der yogācārins, die inhoudt dat alles Vijñaptimātra is, "slechts intellectueel begrip", een Leer waarvan hoogstens de Cittamātratā de intuïtieve achtergrond vormt, doch die zelf meer naar het nominalisme neigt. Het gevolg hiervan is ook

---

1) Bosch, T.B.G. p. 268, 280 en O.V. 1929 p. 179-182.

2) Burnouf, Introduction, p. 68-9.

3) De oudste vertaling van het sūtra is van het midden der 5e eeuw (Suzuki, Laṅka° Introd., p. XLII). Als het bericht in de Çuklavidarçanā juist is, dat Nāgārjuna reeds geput heeft uit dit sūtra (Siddhi, p. 724), zou het sūtra dus reeds van vóór de 3e eeuw moeten dateren, wat niet uitgesloten is.

4) De naam Ekayāna wordt in deze teksten gebezigd voor het Mahāyāna als tegenstelling tot het Hīnayānistische Dviyāna der Çrāvaka's en Pratyekabuddha's. Zuid India, waar de Çailendra-stam uit afkomstig was, was niet alleen de bakermat van het Mahāyāna, maar ook de geboorteplaats van de grote figuren, die het Mahāyāna, gevormd hebben tot wat het was in de 2e en 3e eeuw A.D. (Dutt, Aspects, p. 43).

5) Opvallend is, dat het fundamentele beginsel van het Mahāyāna, de overdracht van religieuze verdienste (pariṇāmanā), in het Avataṃsakasūtra de volledige aandacht heeft, terwijl zij in het Laṅkāvatārasūtra slechts terloops wordt aangeroerd (Suzuki, Studies, p. 357). Van de 10 onuitputtelijke Geloften (pariṇidhāna) van Samantabhadra in het Avataṃsakasūtra, die boven het begrip van hīnayānisten gaan, wordt in het andere sūtra weliswaar herhaaldelijk uitgegaan — zij heten daar daçāniṣṭhāpada (Suzuki, Studies, p. 231 noot 1) — doch er wordt geen afzonderlijke beschouwing aan gewijd. Zou in de achthoekige inkassing in de bodem van de zich boven de centrale cella in de hoofd-stūpa bevindende kleinere pyramidale ruimte, bij wijze van dharmaçarīra een op gouden bladen geschreven Bhadracarī gedeponeerd kunnen zijn?

6) Het Laṅkāvatārasūtra legt de grootste nadruk op het nastreven van de pratyātma*gocara* en niet zozeer op die van de pratyātma*jñāna* — wat in feite het zelfde proces is om de Saṃbodhi te verkrijgen — want aan de *doorleving* (gocara) wordt er meer waarde gehecht dan aan de *intellectuele beredenering*. (Suzuki, Studies, p. 104).

geweest dat in de latere redacties van het Laṅkāvatārasūtra, toen dit eenmaal tot de gezaghebbende teksten der yogācārins was gaan behoren, de oorspronkelijke Leer van de Cittamātratā hierin vervangen werd door die van de Vijñaptimātratā. [1]) Overigens verkondigen de beide sūtra's de onwerkelijkheid van al het bestaande en van het ego. Zowel de Cittamātra- als de Vijñaptimātravādins kunnen de hoogste waarheid (paramārtha) deelachtig worden en door een āçrayaprāvṛtti de Bodhi bereiken. Dan zullen zij, dank zij hun Grote Gelofte en hun Medelijden, alle wezens verlossen uit de Saṃsāra.

Typerend is in de betrekkelijke teksten de opvallende zorg om niet alleen de bodhisattva op de weg des heils te leiden, doch ook de hīnayānisten, zelfs de reeds in hun Nirvāṇa verlosten, tot het Ekayāna te bekeren. Zolang immers de Çrāvaka's, de Pratyekabuddha's en de Arhats de Leer van de Cittamātratā of de Vijñaptimātratā niet begrepen hebben, verblijven zij in hun betrekkelijke Nirvāṇa en zijn zij zelfs nog aan wedergeboorten onderhevig nl. wanneer zij, hoewel zij de kleçāvaraṇa doorbroken hebben, nog met een zeker traagheidrestant der kleça's (kleçavāsanā) behept zijn. Zij hebben immers ook niet meer dan de eerste stap op de verlossingsweg gedaan ; zij hebben slechts de onbestaanbaarheid van het ego (pudgalaçūnyatā) gerealiseerd, dank zij de predikingen van de Nirmāṇakāya. Eerst door de tweede (transcendentale) prediking van de Buddha over de Citta- of de Vijñaptimātratā — wij zullen zien dat dit de taak is van de Niṣyandabuddha, de directe emanatie van de Buddha lokottara — treden zij mede in het begrip van de çūnyatā, ook van de dharma's. [2]) En als ze dan de anuttarasamyaksaṃbodhi verworven hebben, [3]) kunnen zij evenals de bodhisattva's, die de 10 stadia doorlopen hebben, en de volledige buddha-status bezitten, een zelfstandige verlossingstaak vervullen, bijgestaan door hun Mahākaruṇā en hun Mahāprajñā. Zij zijn dan niet meer schuw voor de Saṃsāra, noch verblijven zij in grote zelfvoldaanheid in hun Nirvāṇa, dat in de Akaniṣṭha-hemel gelocaliseerd wordt. Zij denken dan slechts aan de verlossing van alle wezens. De nirvāṇasukha van de Arhat is immers niet te vergelijken met de gelukzaligheid van de

---

[1]) Tucci, Notes on the Laṇkāvatāra. Ind. Hist. Quarterly, 1928, p. 552. Suzuki wijt deze wijziging vooral aan de Chinese buddhistische geleerden, die de Laṇkāvatāra uitgelegd hebben naar Asaṅga's inzicht en lering (Studies, p. 239). Siddhi, p. 426. [3]) [2]) Siddhi, p. 672.

bodhisattva, die wedergeboren wordt ten behoeve van zijn verlossingstaak ! Wij zullen nader zien dat deze wedergeboorte geen geboorte is in een stervelijk lichaam, doch een soort incarnatie is in een subtiel lichaam. Het Saddharmapuṇḍarīkasūtra beschouwt zelfs het Hīnayāna als een goede vóóropleiding voor het Ekayāna. "Zij hebben zich vrijgemaakt van de lijdensweg der wedergeboorten ; nu moeten zij trachten het Yāna uit te vorsen, dat naar de Bodhi leidt." [1])

In *alle drie* genoemde sūtra's (Saddharmapuṇḍarīka-, Laṅkāvatāra- en Avataṃsakasūtra) nu, is sprake van een *transcendentale prediking* van de Buddha, in vorstelijke, met juwelen beladen gedaante, de Saṃbhogakāya „avant la lettre" — zoals Mus deze in de teksten ongenoemde belichaming heet — en wel op de top van een zeer hoge berg gehouden voor een omvangrijke schare van bodhisattva's. Mus heet deze wonderpredikingen terecht de bron voor de gehele transcendentale buddhologie. [2])

1. In het *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* is het de *Gṛdhrakūṭa,* de top van de Arendspiek nabij Rājagṛha. Met hem gezamenlijk genieten (saṃbhuj) de bodhisattva's op het hogere niveau van de gelukzaligheid van de Dharma, "la Loi est leur communion (saṃbhoga)".[3]) De oudere Mahāvaipulyasūtra's maken melding van de overgang naar dit niveau "comme réalisé par aplanissement du monde matériel, supprimé soudain sous les pas des élus". [4]) Op deze hoogte wordt dus een soort Paradijs gedacht. Het Saddharmapuṇḍarīkasūtra wordt nl. op twee niveau's gepredikt t.w. in beperkte vorm aan de hīnayānisten op aarde door de Nirmāṇakāya van Çākyamuni, en uitvoerig aan de mahāyānisten op de top van de Gṛdhrakūṭa. Wij moeten derhalve Çākyamuni's Paradijs op de top van die berg zoeken en dan zou hier, i.e. *op de top van de Kāmadhātu,* de Sahālokadhātu gelegen moeten zijn ; "l'univers Saha, faite de lapis lazuli, présentait une surface égale ...parsemée d'arbes de diamant". [5]) Op ietwat hoger niveau, boven de top van de Sumeru, is Maitreya's Tuṣita-paradijs gelegen, het Paradijs van de komende Buddha, die er in koninklijk ornaat troont. Geeft de laatste bijzonderheid, [6]) tezamen met het vermogen van de Nirmāṇakāya om een toepasselijke gedaante aan te nemen, de verklaring voor de koninklijk versierde dracht van de Saṃbhogakāya op dit niveau ? De Saṃbhogakāya is immers

---

1) Dutt, Aspects, p. 92. 2) Bb., p. 511. 3) Mus, Bb., p. * 263.
4) Mus, Bb., p. 677. 5) Mus, Buddha Paré, B.E.F.E.O. 1929 p. 208.
6) Mus, Buddha Paré, p. 273.

even onreëel als de Nirmāṇakāya en in feite niet anders dan een Nirmāṇakāya op hoger niveau !

Reeds vroeg schijnen de predikingen voor bodhisattva's te zijn overgebracht naar transcendentale Paradijzen op de top van een transcendentale Berg, die reikt tot *het topniveau van de Rūpadhātu.* In Asaṅga's Sūtralaṃkāra, die reeds de gesystematiseerde leer van de Trikāya bevat, heet de predikende Buddha-gedaante temidden van de gelukzalige Gemeenschap op dit niveau inderdaad Saṃbhogakāya. In elke lokadhātu treedt een speciale Saṃbhogakāya op, die bij dat buddhakṣetra behoort. [1]) Het Paradijs van Çākyamuni is aldus beland in het gelijknamige of nagenoeg gelijknamige Paradijs van Vairocana op de top van de Rūpadhātu. [2]) Ook voor de in de hoofdwindstreken gelegen Paradijzen van de vier Wereldhoeders in de hoogste sfeer van de Kāmadhātu, werden equivalenten gezocht en wel in die van hun transcendentale tegenhangers, de vier Tathāgata's. Hun vier Paradijzen (Sukhavatī van Amithābha, Abhiratī van Akṣobhya enz.), elk met hun Gelukzalige Gemeenschappen, werden eveneens naar de windstreken georiënteerd, doch op Rūpadhātu-topniveau gesitueerd. Er is grote kans dat deze ontwikkeling een gevolg is van de uitbeeldingen van het Grote Wonder van Çrāvastī, dat volgens Mus in het Hīnayāna als een "fantasmagorie anonyme" begonnen, in het Mahāyāna zich ontwikkeld heeft tot een uitvoerig Buddha-systeem, waarbij de persoonlijkheid van Çākyamuni geheel op de achtergrond werd gedrongen. [3]) M.i. is echter op het laagste niveau de Çākyamuni-figuur (soms in de plaats daarvan Maitreya) blijven bestaan, omgeven door de vier Buddha's van het Verleden. Op het transcendentale niveau zijn Vairocana en de vier Tathāgata's hun spirituele tegenwaarden geworden. Daar boven hebben de drie Buddha's in dharmacakramudrā een plaats gekregen en boven hen allen troont de Dharmatābuddha in de Pool-as !

Deze totale ontplooiing van Buddha's nu vinden wij op Barabuḍur terug. Mus, die de idee van Foucher, van de aṇḍa die de terrassenpyramide omhult, blijkbaar niet los kan laten, plaatst al deze Buddha's op die hypothetische aṇḍa, vermoedelijk beinvloed door de Karaṇḍavyūha, die het transcendentale lichaam van Avalokiteçvara afschildert als "s'identifiant à l'Univers ou plus exactement à la Grande Montagne" — i.e. de Rūpadhātu —" criblée de grottes

---

1) Dutt, Aspects, p. 121.

2) Is niet de overbrenging de oorzaak van deze gelijknamigheid ?

3) Mus, Bb., p. * 267.

où méditent des buddha". [1]) De Stūpabuddha's en de Top-stūpa behoren mede tot deze versiering van zijn aṇḍa, doch die omhult over dit gedeelte toch zeker niet meer de pyramide van de Rūpadhātu, want bedoelde Buddha's zweven in feite hoog daarboven uit, al rusten zij in het bouwwerk *op* de "omhulde pyramide". Het lijkt ook eenvoudiger om zich de transen van Buddha's van Barabuḍur, meer in overeenstemming met de grote ontplooiing van Buddha's gedurende het Grote Wonder, voor te stellen als op transen van lotuskussens gezeten Buddha's, waarvan de lotussen voortspruiten uit de steel van een centrale wonderlotus, die in de as van Barabuḍur wordt opgehouden door de Nāga's Nanda en Upananda, in de diepste regionen van de Kāmadhātu. Op de onderste trans van lotuskussens in de open nissen vinden wij de 4 Buddha's van het Verleden, zoals wij reeds weten. Zij omgeven er het onderste gesloten terras, Buddha's caṅkrama, "face aux orients". In de drie opvolgende transen van open nissen treffen we de 4 Tathāgata's aan, ieder in zijn karakteristieke mudrā en eveneens uitziende op de eigen windstreek. Zij omgeven de avataṃsaka van de centrale Tathāgata Vairocana in vitarkamudrā, in de hoogste trans van open nissen, die Vairocana's Paradijs begrenst. Hoger nog dan dit geëffende buddhakṣetra is gesitueerd de Akaniṣṭha-hemel, tot in welke hemel de ontplooiing van buddhatransen tijdens het Wonder reikte. Als in het Divyāvadāna de heilige Piṇḍola Bharadvāja aan koning Açoka verslag uitbrengt van wat hij toen zelf gezien had, deelt hij mede dat geschapen werden avataṃsaka's van Buddha's tot in de Akaniṣṭha-hemel toe. "De la scène de la multiple prédication du Maître s'inspirait l'image restée traditionelle du Grand Miracle" t.w. "les trois Buddha enseignants, assis côte à côte sur autant de lotus." [2]) In dit Nirvāṇa der hīnayānisten zijn ze hier in dharmacakramudrā in à jour stūpa's afgebeeld, in drie transen gerangschikt, schijnbaar gegroepeerd rondom de hoogste Buddha, doch deze zweeft in feite hoog daarboven ; hijzelf wordt door de gesloten stūpa gesymboliseerd.

Stelt men tegenover het grote aantal Stūpabuddha-drietallen dat Barabuḍur te zien geeft, de enige verveelvoudiging van de Çākyamunibuddha, die de hoofdschotel vormt van de transcendentale prediking van het Saddharmapuṇḍarīkasūtra — deze bestaat uit

---

1) Bb., p. 124 ; zie ook noot 2 slot, p. 357 hiervoren.

2) Foucher, J. As., 1909, p. 15.

de tevoorschijnroeping van Prabhūtaratna, de Buddha die aeonen tevoren gepredikt heeft en die er Çākyamuni's dubbel is — dan kan men moeilijk aannemen dat *deze* tekst de uitbreiding van het monument beheerst heeft, zoals Mus gelooft. Bovendien worden op de oudere voorstellingen in de grotten van Touen-houang beiden op één troon gezeten afgebeeld, predikende in *vitarkamudrā,* [1]) zoals op Barabuḍur, Çākyamuni in zijn preek te Benares, en Vairocana, de Tathāgata van het Zenith. [2]) Op Barabuḍur blijkt de *dharmacakramudrā* de belangrijkste handhouding te zijn. Deze wordt er slechts gevoerd door de rechtstreekse emanaties van de Buddha lokottara en verder door hun eigen "transformatielichamen" op aards niveau (zie nader § 6).

2. In het *Laṅkāvatārasūtra* is het toneel van de bovenaardse prediking de top van de *Malāya*-berg in de Zuidelijke zee of op Lankā, in plaats van die van de (aardse) Gṛdhrakūta van het Saddharmapuṇḍarīkasūtra. Evenals in het laatste sūtra heeft de prediking van het Laṅkāvatārasūtra op twee niveau's plaats gehad: 1° voor de gelovigen op aarde door de Buddha's van het Verleden, die Arhats en Samyaksaṃbuddha's waren; 2° door de Buddha t.b.v. Rāvaṇa, omgeven door de Gelukzalige Gemeenschap van bodhisattva's. De laatste preek ging uiteraard voorbij aan de Çrāvaka's en Pratyekabuddha's. Toen de Buddha besloten had, dat hij zijn preek over de Waarheid zou houden voor Rāvaṇa, Heer der Yakṣa's, werd hij, evenals bij het Grote Wonder te Çrāvasti, verwelkomd door Çakra, Brahmā enz. Rāvaṇa reed de Buddha tegemoet in zijn bloemrijke hemelse wagen en maakte bij aankomst driemaal de pradakṣiṇā om de Buddha. De Buddha was met juwelen versierd (i.e. in de gedaante van de Saṃbhogakāya "avant la lettre"). Hij creëerde talloze bergen, elk met zijn eigen en Rāvaṇa's evenbeeld temidden van een Grote Assemblée. Toen de prediking afgelopen was en die door een stem uit de hemel herhaald was, stond Rāvaṇa alleen in zijn paleis. Hij had nu ook de jñeyāvaraṇa overwonnen en de Bodhi verkregen. Toen hij de wens uitdrukte om de Buddha wederom te zien prediken, werd zijn wens vervuld en hij zag weder-

---

1) Mus, Buddha Paré, p. 219.

2) De Vairocana van de trantrische S.H.K. (a52) en die van de 11e eeuwse Sādhanamālā (Mus, Buddha Paré, p. 222) voeren de *dhvaja-* of de *bodhyagrīmudrā*. Evenals de Mahāvairocana van de trantrische Shingon-secte en de Bh. Buddha van de S.H.K. (b52). Het schijnt de trantrische verlossingsmudrā te zijn!

om de Buddha op de bergtop en met juwelen overdekt. [1]) Suzuki vermoedt dat deze gehele inleiding een latere toevoeging is en m.i. terecht, want de Saṃbhogakāya past niet in het heilige sūtra met zijn Buddha-drievuldigheid van de *Dharmatābuddha* — de latere Dharmakāya van de school van Asaṅga — de *Dharmatānisyandabuddha* — die *geen* equivalent is van de Saṃbhogakāya en ook geen equivalent *bezit* in het latere Trikāya-systeem — en de *Nirmāṇa-* of de *Nairmāṇikabuddha,* die er *geen* begochelingslichaam is ! Reeds in de 5e eeuwse Chinese vertaling van Guṇabhadra speelt zich echter de gehele transcendentale preek al af op de top van de berg Malāya in de Zuidzee. [2]) Toen was dus de Saṃbhogakāya blijkbaar al op weg om zich (als 4e Buddha in het stelsel) te vormen, doch dan toch *naast de Niṣyandabuddha en in een geheel andere functie.* [3]) Toen zich weer later de Saṃbhogakāya in tweeën splitste nl. in de Sva- en de Parasaṃbhogakāya, kenden de yogācārins zelfs een systeem van 5 Buddha's. [4])

3. In het *Avataṃsakasūtra,* dat volgens Suzuki [5]) een verzameling is van onafhankelijke sūtra's van eenzelfde klasse, [6]) wordt de top van de aardse *Sumeru* als plaats van bovenaardse prediking van dit sūtra opgegeven. Dit mag men tenminste afleiden uit Bosch' mededeling, dat Çākyamuni, op het moment dat hij de Bodhi bereikt heeft, zich manifesteert in de hemel der 33 goden op de top van de Meru — i.e. op de top van de Kāmadhātu — dan, in het (hoger gelegen) paleis van Yama, vervolgens (daar weer boven) in de Tuṣitahemel, waar hij zijn moeder door de prediking verlost, en in andere godenparadijzen. [7]) Toen de Buddha uit de Trāyastriṃça-hemel afgedaald was, herhaalde hij zijn prediking in het Jetavana, zijn lievelingsverblijf nabij Çrāvastī, voor bodhisattva's en leken. Het geschiedde na afloop van deze prediking, dat de Bodhisattva Mahā-

---

1) Suzuki, Laṅkāvatārasūtra, p. 66.

2) We weten echter dat het sūtra vermoedelijk al twee eeuwen oud was, toen het vertaald werd (vgl. noot 3 p. 366).

3) Dutt, Aspects, p. 96, vergist zich m.i. als hij zegt dat "the earliest stage of Yogācāra conception calls Saṃbhogakāya: *Niṣyandabuddha.*" Suzuki (Studies, p. 324) verklaart daartegenover dat er bij de Niṣyandabuddha geen sprake is van *saṃbhoga!* Ditzelfde misverstand is ook de reden dat Dutt een minder juist verband legt tusschen de "Çākyamuni of the Sahālokadhātu, when he imparts the teaching of ..... the Saddharmapuṇḍarīka" en de Niṣyandabuddha !

4) Siddhi, p. 802. 5) Laṅkāvatāra, Introd. p. XXXVI.

6) Door de onderzoekingen van Bosch weten wij, dat de Gaṇḍavyūha er later het slot van vormde. 7) T.B.G. 1922, p. 271 en 274.

sattva — men mag veeleer zeggen de Grote Inwijder — *Mañjuçrī* zuidwaarts trok onder de mensen, waar hij Sudhana ontmoette, die hij tot leerling aannam. Aan diens nadere volmaking werkte vervolgens de tweede Kalyāṇamitra *Maitreya*, die Sudhana ontmoette, nadat hij in 110 Zuid Indische steden bleek te hebben omgezworven. Zijn eindverlossing werd tenslotte door de derde Grote Inwijder *Samantabhadra* bewerkstelligd, die hem in de (Samanta)bhadracarī onderwees, de levensgang naar het voorbeeld van deze Kalyāṇamitra. De historie van de verlossing van Sudhana nu, de Gaṇḍavyūha, heeft als zelfstandige tekst vermoedelijk reeds lange tijd tevoren bestaan. Men vindt de Gaṇḍavyūha afgebeeld op 5 van de 6 wanden van de hoogste drie gaanderijen in een kilometers-lange serie reliefs. In het gedeelte op de onderste dezer gaanderijen afgebeeld, heeft Mañjuçrī de leiding, op de reliefs van de middelste gaanderij Maitreya en op die van de bovenste Samantabhadra. [1]) Uit het feit dat aan de uitbeelding van deze tekst zoveel plaats is ingeruimd, mag men afleiden, dat in het buddhistische stelsel van Barabuḍur deze drie grote middelaarfiguren een byzondere rol vervulden, we zullen aanstonds nader zien welke.

Gedurende de bovenaardse predikingen zijn, evenals in de beide andere sūtra's, de Gelukzaligen met licht overgoten, een verschijnsel dat, zoals Mus heeft aangetoond, reeds vóór de prediking aanvangt, als om die aan te kondigen. Hoewel in de door Bosch gebezigde uittreksels niet vermeld, neemt de Buddha uiteraard weer zijn met juwelen beladen gedaante aan, i.e. die van de Saṃbhogakāya "avant la lettre", opdat de in een soortelijke kleedij gestoken goden en bodhisattva's hem zullen kunnen zien en begrijpen. In dit sūtra blijkt duidelijk dat de oorspronkelijke plaats der bovenaardse predikingen het topniveau van de Kāmadhātu is, waaruit weer afgeleid mag worden, dat het niveau van de prediking eerst *later* naar de top van de Rūpadhātu is verplaatst geworden, naar de top van de transcendentale Berg, waar de Paradijzen der Pañcatathāgata zijn gelegen. "Le Buddha hīnayāniste s'entoure de simples reflets de lui-même ; les formes de buddha entourant le Maître du Mahāyāna, émanent encore de lui, mais elles se sont élevées au rang de buddha distincts, chacun avec son nom, chacun avec sa Terre et son assemblée." [2]) Hier heeft Mus het tussenstadium vergeten, dat de Saṃbhogakāya eerst nog op het niveau der *aardse* bergtoppen

---

[1]) Bosch, O.V. 1929, p. 179 e.v. en Bijdr. 97, p. 241 e.v.

[2]) Mus, Bb., p. * 266.

heeft gepredikt en dat deze assemblée's naar weer hoger niveau zijn verplaatst !

Deze Saṃbhogakāya wordt in de latere sūtra's der yogācārins *Parasaṃbhogakāya* geheten, in tegenstelling tot de *Svasaṃbhogakāya*, de belichaming die in de Dharmadhātu zijn plaats heeft, doch *die niet predikt!* Hij is in zekere zin de verpersoonlijking van het onpersoonlijk Absolute, dat dan zelf *Svābhāvikakāya* geheten wordt. [1]) Hij geniet zelf van de zaligheden van de Dharma en kan slechts door Buddha's „gezien worden. Hieruit volgt dat de Svasaṃbhogakāya minstens een subtiele rūpa-gedaante bezit. Hij kan dus slechts in de lagere regionen van de Dharmadhātu huizen d.w.z. in de rūpārūpasfeer, waar ook de Stūpabuddha's van Barabuḍur zijn ondergebracht. In dit stelsel van Buddha-belichamingen van Asaṅga's school — dus nog vóór de tijd dat de leer der Trikāya, t.w. Dharma-, Saṃbhoga- en Nirmāṇakāya zich geheel gezet had — zijn er derhalve *vier* [2]) nl. de Svābhāvikakāya en de Svasaṃbhogakāya in de Dharmadhātu, de Parasaṃbhogakāya in de Rūpadhātu en de Nirmāṇakāya in de Kāmadhātu. Hiervan prediken er echter alleen de beide laatsten, de eerste voor bodhisattva's en de tweede voor de gewone mensheid op aarde. In sommige teksten o.m. de Saddharmapuṇḍarīkaçāstra worden deze beiden onder één groep van begochelingsgedaanten gerangschikt, waarvan de Parasaṃbhogakāya de *parama*-vorm en de Nirmāṇakāya de *hina*-gedaante is. [3]) Beiden zijn zij begoochelingsgedaanten zonder reële Rūpa of Citta. De Buddhabhūmiçāstra zegt nog eens nadrukkelijk, dat de enige Saṃbhogagedaante die reeël en niet fictief is, de Svasaṃbhogakāya is ! [4])

e. De Niṣyandabuddha.

Op Barabuḍur zien we een prediking afgebeeld op een *derde* niveau, weer hoger dan de Rūpadhātu-top, die hier Vairocana's Paradijs voorstelt. Het is de prediking van de drie Stūpabuddha's op de ronde terrassen ! Deze prediking nu wordt m.i. uitsluitend ver-

---

[1]) Dutt, Aspects, p. 122. In het Shingon-buddhisme is aan de Svasaṃbhogakāya, die er mede in koninklijke dracht is afgebeeld, een gehele maṇḍala gewijd (zie § 7). [2]) Siddhi, p. 788 en 791. [3]) Siddhi, p. 799.

[4]) Siddhi, p. 791. Het op p. 372 hiervoren bedoelde stelsel van 5 Buddha's behoort tot het Avataṃsakasūtra, waar alle kāya's andere namen dragen en ook de Niṣyandabuddha (daar geheten Dharmadhātujakāya) nog tot het stelsel behoort.

meld in het overigens moeilijk verstaanbare *Laṅkāvatārasūtra*. Kennen de andere sūtra's slechts de predikingen van de Nirmāṇakāya en de Parasaṃbhogakāya, het Laṅkāvatārasūtra kent bovendien nog de prediking van de *Dharmatānisyandabuddha in de Akaniṣṭha-hemel.* [1]) Deze āryadeçanā betreft de hoogste leerstelling van dit buddhisme nl. de Leer van de *Cittamātratā,* zoals Tucci heeft aangetoond. [2]) Hij onderscheidt echter drie andere predikingen, nl. die van de Dharmatābuddha (die m.i. nimmer zelf predikt, evenmin als de latere Svasaṃbhogakāya !), die van de Niṣyandabuddha en die van de Nirmāṇabuddha. Daartegenover wordt de preek van de Parasaṃbhogakāya op de top van de berg Malāya, die m.i. tenrechte tot de drie predikingen behoort, door Tucci niet vermeld.

Welke Buddha-gedaante is dit nu en welke plaats neemt hij in het stelsel van het sūtra in ? Het sūtra kent in zijn oudste redactie als hoogste Buddha de Dharmatābuddha, overeenkomend met de latere Dharmakāya. Dan volgt de Dharmatānisyandabuddha, waarvoor *geen* equivalent in het Trikāya-stelsel bestaat. Hij zetelt in de Akaniṣṭha-hemel, die in dit stelsel niet tot de hoogste Rūpa-regionen kan behoren, doch haar hoog *boven* zweeft. Daar is het Nirvāṇa der Dviyānisten en dat is slechts te bereiken door middel van de hinaparāvṛtti ! Voorts behoort tot het stelsel de ongenoemde Parasaṃbhogakāya, die op de top van de Berg Malāya in Laṅkā voor Rāvana en andere bodhisattva's preekt en tenslotte de Nirmāna- of de Nairmāṇikabuddha, die de traditionele leerstellingen verkondigt. In de jongere redacties [3]) heeft de Niṣyandabuddha de naam verkregen van Vipākaja- of Vipākasthabuddha, de Buddha die talloze verdienstelijke daden verricht heeft en daar nu de vruchten van plukt. Dezelfde naam werd in de Chinese vertalingen gebezigd voor Budha's Saṃbhogakāya. [4]) Dit wil echter nog niet zeggen dat Niṣyandabuddha en Saṃbhogakāya gelijke begrippen weergeven.

---

[1]) Suzuki merkt in zijn studies op (p. 320), dat het typisch is voor dit sūtra, dat het nergens spreekt van "-kāya", doch steeds van "-buddha". Het stelsel duidt eer op meerdere Buddha's, dan op verschillende aspecten (kāya) van dezelfde transcendentale Buddha, zoals in de andere teksten van de yogācārins tot uiting komt. Alleen de Vajracchedikaçāstra en de Prajñaçāstra van Vasubandhu vermelden eveneens deze Niṣyandabuddha (Siddhi, p. 799). [2]) Siddhi, p. 798.

[3]) De oudste redactie werd in 443 A.D. in het Chinees vertaald, de latere in 513 en 700 A.D. (Siddhi, p. 801).

[4]) Dutt, Aspects, p. 120. "The Chinese rendering of Saṃbhogakāya by *pao sheng,* in which *pao* means fruit or reward, also indicates that saṃbhoga had no other sense then vipāka or niṣyanda." Ten onrechte !

Behalve dat er bij de prediking van de Niṣyandabuddha geen sprake is van een *saṃbhoga* van Buddha en bhodisattva-auditorium, komt er bij de Niṣyandabuddha nog de factor bij, dat hij de rechtstreekse emanatie *(niṣyanda)* is van de Dharmatābuddha. Alleen die speciale Vipākajabuddha was dus een Niṣyandabuddha, indien hij beschouwd kon worden de emanatie te zijn van de Buddha lokottara; zijn herkomst was zijn bepalende status. Mus [1]) die m.i. terecht bezwaren oppert tegen de Chinese vertaling *pao-fo*, "Buddha de Rétribution", voor Niṣyandabuddha, maakt er de verwarring echter niet minder op door te verklaren, [2]) dat de Akaniṣṭha-hemel, die volgens het Laṅkāvatārasūtra de verblijfplaats is van de Niṣyandabuddha, de plaats is waar de Saṃbhogakāya thuis behoort! Overigens laat hij zich niet verder over deze Buddha uit en vermeldt alleen dat Suzuki er mede verlegen zat, ook al wijl hem de naam raadselachtig leek. Uit het verloop van de ontwikkeling der reeksen van Buddha-belichamingen valt echter op te maken, dat de weinig handzame Niṣyandabuddha geleidelijk geheel moet zijn uitgeschakeld, zodat de Vipākajabuddha inderdaad de overgang kon vormen tot de latere Parasaṃbhogakāya. [3])

De Niṣyandabuddha, de geactiveerde Dharmatābuddha, [4]) verblijft in de Akaniṣṭha-hemel in zijn "padmavimāna", heet het. Dit is het "lotuspaleis" van waaruit hij zijn prediking verricht, de āryadeçanā, die van de Dharmatābuddha zou moeten uitgaan, indien dit denkbaar ware. Deze zwevende vimāna's zijn over het Paradijs verplaatsbaar, indien de betreffende Niṣyandabuddha zulks wil. Ze zijn schitterend en hebben "pagoda-shape". [5]) Naar de vorm zijn zij dus op Barabuḍur juist weergegeven in hun stūpagedaante, die mede vereist is, wijl zij in — de weliswaar lagere regionen van — de Dharmadhātu gesitueerd zijn, waar slechts stūpa-gedaanten oirbaar zijn. De idee van de verplaatsbaarheid is m.i. eveneens op de ronde terrassen van Barabuḍur symbolisch tot uitdrukking gebracht; zij

---

1) Bb., p. 156. 2) Bb., p. *300.

3) Dutt, Aspects, p. 120: "The Laṅkāvatāra, by using the expression Vipākaja or Vipākastha shows a stage of transition from the hīnayānic conception of Vipākajakāya — deze was nl. reeds bij de Sarvāstivādins in gebruik — to that of mahāyānic Parasaṃbhogakāya."

4) Mag men zeggen dat de Niṣyandabuddha de activering is van de Dharmatābuddha t.b.v. de *transcendentale prediking*, de Svasaṃbhogakāya is dat — te oordelen naar zijn plaatsing als hoogste van de Vajradhātumaṇḍala van de Shingon-secte — t.b.v. de *eigen meditatie-oefeningen* van de heilzoekenden!

5) Enc. Rel. Ethics, s.v. Buddh. Cosmoslogy p. 134 b noot 5.

werden over de terrassen naar alle windstreken gelijkelijk verspreid ! [1]) "The Niṣyandabuddha emits rays of light ..... which are reflected on the Dharmatābuddha. The Akaniṣṭha-heaven is resplenden with light." [2]) Hij rijpt de mentale conditie van alle wezens en leidt de discipline van de hem toegewijden. De prediking van hem, die emaneert "from the Ultimate Essence ..... is no doubt the outflow of the highest Truth, depending on which all things exist." [3]) Hier doelt Suzuki vermoedelijk op de prediking over misleidende discriminatie (parikalpita) en betrekkelijke kennis (paratantra), van welke ireële mentale projecties men zich slechts kan bevrijden met behulp van de Leer van de Cittamātratā, op straffe van nog vele malen herboren te worden. Een van de verschillen van de Niṣyandabuddha met de Nirmāṇakāya is dat deze laatste "comes into direct contact with the world of suffering beings and listens to their fears and anxieties." [4]) De Niṣyandabuddha komt echter als zodanig nimmer uit zijn lotuspaleis tevoorschijn. Verklaart dit de tweeëenheid van Buddha en opengewerkte stūpa op Barabuḍur, waar Stūpabuddha's werden uitgebeeld ? Vanuit zijn padmavimāna houdt hij zijn ononderbroken *anābhoga-prediking* ; in de Akaniṣṭha-hemel heeft hij geen voorkeur voor bepaalde "suffering beings". Hij kan geheel zichzelf blijven, want hij weet dat zijn preek doel zal treffen, want een ieder hoort een stem die hem de belering verschaft, die bij zijn spirituele behoeften past. De anābhoga-prediking wordt vergeleken met muziek die voortkomt uit onbespeelde instrumenten ; de anābhoga-activiteit van de Buddha doet denken aan de glans, die een juweel spontaan verspreidt. De ononderbroken prediking tot rijping der wezens gelijkt de straling der zon ; zonder moeite bewerkt de zon overal de rijping van elke oogst. Er is in het geheel geen sprake van saṃbhoga. [5]) Vermoedelijk heeft de zonnestraling bij Mus het misverstand gewekt, als zou de anābhoga-preek ook van de Saṃbhogakāya kunnen uitgaan, omdat aan elke prediking van hem een grote verlichting van de wereld voorafgaat en het bodhisattva-auditorium met licht wordt overgoten. [6]) Maar deze straling heeft niets met de aard van de prediking te maken, noch met het resultaat ervan ! De Saṃbhogakāya preekt voor

---

1) Vgl. hiertegenover Mus' verklaring van de alzijdigheid van deze Stūpabuddha's op p. 355 noot 3.

2) Vgl. de hiervoren op p. 354 aangetrokken vergelijking met Bh. Diwarūpa v.d. SHK. 3) Suzuki, Studies, p. 320 en 324.

4) Ibid. p. 327. 5) Ibid. p. 323. 6) Mus, Bb., p. 568.

een bepaald auditorium, een gehoor waar de Buddha zichzelf aan aanpast; de preek is daarenboven niet ononderbroken, doch aan tijd en omstandigheden gebonden. De preek is ook niet belangeloos, want de Buddha geniet zelf mede (saṃbhuj). De anābhoga-preek kan voorts evenmin van de Svasaṃbhogakāya uitgaan, want, hoewel hij zich op hetzelfde niveau openbaart, predikt hij niet. De *Niṣyandabuddha* is dus de enige die op Barabuḍur voor de transcendentale prediking in aanmerking komt en troont dan ook terecht in de Akaniṣṭha-hemel, die rūpārūpa-dimensie heeft verkregen!

De anābhoga-prediking van de Niṣyandabuddha is een typische bekeringstechniek van het Laṅkāvatārasūtra. Zij dient enerzijds voor de heilsbegerigen op aarde, wier mentale vermogens hij rijpt en wie hij de weg opent tot zijn Paradijs, waar zij verder worden voorbereid voor de verkrijging van de Bodhi, [1]) anderzijds voor de hīnayānistische Çrāvaka's, Pratyekabuddha's enz. die er reeds verblijven. Vooral de verlossing der laatstgenoemden wordt in deze vroege mahāyānistische sūtra's uitvoerig behandeld. Ook de Çrāvaka's nl. die de staat van Arhat reeds hebben bereikt, maar nog niet in het Nirupadhiçesanirvāṇa zijn beland, waar *elke* activiteit ophoudt, doch die nog in het Sopadhiçesanirvāṇa verkeren, [2]) waar zij eveneens hun vimuktikāya, hun subtiele verlossingsgedaante genieten, kunnen alsnog worden bekeerd om de lange heilsweg tot bereiking van de Bodhi te volgen. Hun allen — zij bezitten reeds de kennis van de pudgalaçūnyatā (de onbestaanbaarheid van het ego) — wordt dan door middel van de Leer der Cittamātratā of de Vijñaptimātratā de kennis bijgebracht van de dharmaçūnyatā, de leegheid van alle dharma's, die buiten de citta of de vijñapti staan. [3]) Indien zij, evenals de bodhisattva's in het 8ste stadium, de Grote Gelofte hebben afgelegd, waardoor zij avaivartika-bodhisattva's zijn geworden, keren zij niet meer op de afgelegde weg terug. [4]) De prediking van de Niṣyandabuddha geldt mede deze mahāyānistische avaivartika-bodhisattva's, voor wier verdere rijping hij eveneens heeft zorg te dragen. Het verschil met de prediking der Nirmāṇabuddha's is, dat deze rekening houden met de spirituele behoeften van elk der pṛthagjana's en geheel naar de omstandigheden een passende gedaante aannemen, evenals overigens met de Saṃbhogakāya geschiedt t.o.v.

---

[1]) Suzuki, Studies, p. 375.

[2]) Mus, Bb., p. 524 en 528. Bedoelde Nirvāṇa's moet men in de Akaniṣṭha-hemel zoeken "selon les sūtras comme le Laṅkāvatāra".

[3]) Siddhi, p. 426. [4]) Zie verder Siddhi, p. 738-9.

zijn bodhisattva-auditorium. De Akaniṣṭha-hemel is ook de plaats waar de bodhisattva's hun Buddha-status verkrijgen. [1]) Dank zij hun Grote gelofte (praṇidhāna) en hun Medelijden (karuṇā) met de onverlosten, gaan zij niet in het Mahāparinirvāṇa van de Buddha lokottara op, doch verblijven in het Apratiṣṭhitanirvāṇa, van waaruit zij steeds weder in de Saṃsāra kunnen treden t.b.v. hun verlossingstaak. Hun aardse lichaam (karmavipākakāya) is er reeds omgezet in een subtiel lichaam (manomayakāya). Als dit subtiele lichaam, dat een transformatie is van hun eigen ware lichaam, op aarde verschijnt, heet het Laṅkāvatārasūtra het ook Nairmāṇikakāya, wijl het veel weg heeft van een Nirmāṇakāya, met dit verschil dat het laatste een zuiver begochelingslichaam is. [2]) Hun manomayakāya zenden de Bodhisattva's Mahāsattva o.m. uit naar hun aardse favorieten, zoals Samantabhadra, Maitreya en Mañjuçrī dit doen, wanneer zij Sudhana verlossen willen (Gaṇḍavyūha) ; zij worden diens Kalyāṇamitra's.

De Niṣyandabuddha is naar de betekenis van den naam, volgens Suzuki — "ṣyand" betekent afstromen, uitvloeien — een emanatie van de Dharmatābuddha. Zijn prediking "flows out of the nature of Reality". Daarom is hij Dharmatāniṣyandabuddha ; hij is een Buddha "into whom the Dharmatā flows and who shines in splendour." [3]) Hij is dus de voornaamste actieve openbaringsgedaante van de transcendentale Buddha, voor wie hij de hoogste beginselen der Leer tot uiting brengt op het hoogste niveau, waar nog predikingen denkbaar zijn. De Nairmāṇikabuddha van het stelsel van de Laṅkāvatāra, die in de Kāmadhātu predikt, ontstaat op zijn beurt uit de Niṣyandabuddha. Hij is er niet het gewone begochelingslichaam als een Nirmāṇakāya, doch een transformatielichaam van de Niṣyandabuddha. Dank zij zijn oergelofte (pūrvapraṇidhāna) om alle wezens te verlossen, zodra hij de Verlichting heeft bereikt, kan de Niṣyandabuddha nl. niet onberoerd in de Akaniṣṭha-hemel blijven genieten van zijn gelukzalig bestaan, omhuld door het licht van zijn bovennatuurlijke persoonlijkheid. Hij is verplicht dergelijke transformatielichamen naar de heilsbegeringen op aarde af te zenden. [4]) Dit is de andere wijze waarop de Niṣyandabuddha de pṛthagjana's bereikt. Deze subtiele lichamen worden door het sūtra *Nirmitanairmāṇikabuddha's* geheten. Dit soort byzondere Nirmāṇakāya's kunnen verschillende gedaanten aannemen (Buddha's, bodhisattva's,

---

[1]) Suzuki, Studies, p. 324. [2]) Siddhi, p. 503 e.v. en 673 e.v.
[3]) Suzuki, Studies, p. 142. [4]) Suzuki, Studies, p. 331-2.

Vorsten enz.) [1]) en in een opeenvolgende reeks of bij meerderen tegelijk verschijnen. De transformatielichamen dragen in de verschillende teksten verschillende namen. Die van de Laṇkāvatāra weten we reeds: de Siddhi noemt ze *Pariṇāmikī* of zelfs gewoon Nirmāṇakāya, "bij wijze van vergelijking" [2]) dwz. omdat ze erop gelijken.

Çrāvaka's, die zich na hun verlossing in het Sopadhiçesanirvāṇa, alsnog tot de Bodhi keren, zijn daarom wel genoodzaakt t.b.v. hun verdere zeer langdurige carrière, zo'n transformatielichaam aan te nemen, dat hun ware, subtiele gedaante is. In deze Pariṇāmikī bereikt de Çrāvaka uiteindelijk ook de Bodhi. Dezelfde Pariṇāmikī wordt eveneens aangenomen door de bodhisattva, sedert hij het 8ste stadium bereikt heeft, want hij bezit dan evenmin meer een stervelijk lichaam, daar ook hij het stadium van wedergeboorte overwonnen heeft m.a.w. over het stadium van de kleçāvaraṇa heen is. Om deze Pariṇāmikī te verwekken, moeten in feite drie omstandigheden samenvallen: 1° hij moet volgens de Wet van het Karma zoveel eigen verdienste hebben verworven, dat hij de buddhastatus nl. die van Vipākajabuddha, heeft kunnen verkrijgen, 2° hij moet een overmaat aan religieuze verdienste hebben vergaard, die hij kan overdragen (het beginsel van pariṇāmanā) en 3° hij moet zijn Grote Gelofte afgelegd hebben (zie de Bhadracarī), opdat hij tot de verlossing van anderen kan bijdragen.

Het Avataṃsakasūtra bedoelt met de term Dharmadhātujakāya in het bestel van 5 kāya's dat de Buddha daar kan aannemen, de Niṣyandabuddha, zoals Vallée Poussin vragenderwijze stelt. [3]) Vermoedelijk terecht; het moet nl. een manomayakāya zijn, die bestaat als functie van de Dharmadhātu, wijl de Niṣyandabuddha een emanatie is van de Dharmatābuddha. De betreffende Buddha van het Avataṃsakasūtra is kennelijk dezelfde Buddha als die welke de Siddhi beschrijft [4]) als de Dharmadhātukāyabuddha of de Dharmakāyabuddha [5]): „Alle wensen worden vervuld van degenen die dit ware lichaam zien: het vult de gehele ruimte, het verlicht de 10 regionen, doet het geluid horen van de Dharma in talloze werelden... De verkondiging van de Dharma is ononderbroken.... Vooral de

---

1) Ibid. p. 332 noemt als voorbeelden: Avalokiteçvara, Kṣitigarbha enz.

2) Siddhi, p. 502, 504 en 507. 3) Siddhi, p. 802. 4) Siddhi, p. 787.

5) Er zijn in de omgeving van de Niṣyandabuddha nog Dharma(dhātu)kāyabodhisattva's die prediken, doch uitsluitend over de Prajñāpāramitā, als opwekking en inleiding tot het Mahāyāna (Siddhi, p. 782).

bodhisattva's der 10 Bhūmi's kunnen hem verstaan en lering trekken uit de prediking van de Dharmadhātukāyabuḍdha..." Is er duidelijker omschrijving van de Niṣyandabuddha denkbaar? Bovendien wordt er gezegd: „Er zijn twee soorten Buddha's, Dharmadhātu(ja)-kāyabuddha's en Nirmāṇabuddha's, welke laatste zich manifesteren in harmonie met de wezens die moeten worden bekeerd," d.w.z. de eersten prediken op anābhoga-wijze en de anderen niet! Eerst veel later wordt de Parasaṃbhogakāya ingeschakeld, die even irreëel is als de Nirmāṇakāya en die zich slechts tijdens zijn prediking op hoger niveau aan zijn auditorium aanpast. Op weer hoger niveau — dit moge thans dank zij de naam Dharmadhātukāya van het Avataṃsakasūtra vaststaan — predikt dus de Niṣyandabuddha van het Laṅkāvatārasūtra! Hiermede wordt tevens bevestigd dat de Akaniṣṭha-hemel, althans volgens dit sūtra, niet tot de hoogste regionen van de Rūpadhātu kan behoren — het niveau waarop de Parasaṃbhogakāya predikt — doch hoog daarboven ligt, in de regionen van de drie Nirvāṇa's, welke slechts bereikt kunnen worden door de hīnaparāvṛtti van Asaṅga!

In het buddhistische systeem van Barabuḍur met zijn zeer uitvoerige uitbeelding van de Gaṇḍavyūha, waar de drie Kalyāṇamitra's *Samantabhadra, Maitreya* en *Mañjuçrī* de hoofdrol spelen, ligt het voor de hand te veronderstellen dat *zij* bedoeld zijn als *Nirmita-nairmāṇikakāya's van de drie Niṣyandabuddha's,* die we uitgebeeld vinden in de Stūpabuddha's op de drie ronde terrassen. Van deze onderstelling uitgaande, zullen we dus in de drie Niṣyandabuddha's de Dharmadhātu-gedaanten moeten zien van deze Bodhisattva's-Mahāsattva. Als emanaties van de Dharmatābuddha, kunnen zij dan niet anders zijn dan diens kāyavākcitta-gedaanten m.a.w. de Stūpabuddha-gedaante van *Samantabhadra* is de *Kāyaniṣyandabuddha,* die van *Maitreya* de *Vāgniṣyandabuddha* en die van *Mañjuçrī* is de *Cittaniṣyandabuddha* van de Buddha lokottara! Maar als deze dan elk een Nirmāṇakāya naar de aarde afzenden kan — nl. hun eigen transformatielichaam — moet het systeem van Barabuḍur het bestaan ook van een *Kāya-*, een *Vāg-* en een *Cittanirmāṇakāya* toelaten. Hoe zonderling dit op het eerste gezicht moge lijken, er zal blijken dat dit inderdaad het geval is. Trouwens de Sutralaṃkāra van Asaṅga, de Siddhi en andere yogācāra-teksten kennen zo'n drievoudige Nirmāṇakāya. [1]) In de Yogaçastra kende men er nog maar twee, de Kāya- en de Vāg-

---

[1]) Siddhi, p. 710 en 795.

nirmāṇakāya. [1]) Toen de Çailendra's nog alleen de Barabuḍur (dwz. het stamheiligdom op de Berg) en de oorspronkelijke Mendut tot hun beschikking hadden, en nog geen eigen koninklijke macht bezaten, konden zij met *twee* Nirmāṇakāya's volstaan. In het latere stadium, waarin zij de opperheersers waren van Midden Java en ook Pawon voor het dynastieke ritueel benodigd was, waren er *drie* Nirmāṇakāya's vereist. Een en ander zal nader blijken uit § 6. Drie Niṣyandabuddha's, drie Kalyāṇamitra's en drie Nirmāṇakāya's zouden in dit systeem dus een onverbrekelijke eenheid vormen. Indien we de noodzaak van het bestaan van de drie Niṣyandabuddha's kunnen aantonen in het buddhisme van Barabuḍur-Mendut-Pawon, vloeien hun drie Nirmita-nairmāṇikakāya's daar als vanzelf uit voort.

Uit het feit, dat het Laṅkāvatārasūtra de Niṣyandabuddha de „emanatie" noemt van de Dharmatābuddha, kan worden afgeleid dat er minstens één *rūpa*-gedaante bij moet zijn nl. de *Kāya*niṣyandabuddha. Uiteraard is dit de voornaamste; dit moet dus de Stūpa-gedaante zijn van Samantabhadra op het hoogste der drie ronde terrassen. Het bewijs dat men hem op dit hoge niveau rūpa-gedaante heeft gegeven, blijkt uit de openwerking der stūpa's, waardoor hij *gezien* kan worden. Daarom ook heeft deze Niṣyandabuddha zijn plaats *niet* in de feitelijke Ārūpyadhātu, doch hoogstens in de rūpārūpa-sfeer ervan nl. de Akaniṣṭha-hemel. Als Dharmadhātujakāya was men verplicht hem stūpa-gedaante te geven. De bouwmeesters van Barabuḍur hebben dus bij de uitbeelding van de Niṣyandabuddha's aan alle religieuze eisen voldaan. Men zou ze zelfs kunnen zien als zetelende in hun tevoren beschreven padmavimāna's „in pagoda-shape" ! Hun alomtegenwoordigheid in hun Paradijs, tengevolge van de verplaatsingsmogelijkheid van de lotuspaleizen naar de eigen wens van de daarin tronende Buddha, is gerealiseerd door opengewerkte stūpa's op alle windstreken te plaatsen. Hetzelfde is het geval met de padmavimāna's der beide andere Niṣyandabuddha's. Het noodwendig bestaan van de beide laatsten blijkt uit het volgende. Ook zij hebben een taak te vervullen. De *Vāg*niṣyandabuddha moet nl. de āryadeçanā van de Dharmatābuddha, die zelf niet predikt, ten gehore brengen; hij moet dus *gehoord* kunnen worden ! Wat deze prediking betreft, wordt zijn stem ook speciaal de „niṣyanda" van de Dharmatābuddha geheten. [2]) Aangezien in de Ārūpya-sfeer geen predikingen kunnen worden gehouden, is het even zo logisch om de Vāgniṣyandabuddha in de

---

[1]) Siddhi, p. 794. [2]) Buddhabhūmiçāstra, zie Siddhi, p. 801.

rūpārūpa-sfeer van de Akaniṣṭha-hemel onder te brengen en wel in een opengewerkte stūpa, opdat hij inderdaad gehoord kan worden. Een gesloten stūpa zou zowel de rūpa van de Kāyaniṣyandabuddha bedekken, als de vāk van de Vāgniṣyandabuddha smoren ! En welke taak blijft dan voor de *Citta*niṣyandabuddha over ? Zonder deze emanatie zou de Vāgniṣyandabuddha niets kunnen uitrichten ! Zijn preek moet immers ook *verstaan* worden. De Cittaniṣyandabuddha nu moet bij de naar de Bodhi strevende Çrāvaka's, de Arhats en de bodhisattva's in de Akaniṣṭha-hemel, de ontvankelijkheid voor de verkondigde ideeën opwekken, de mentale activiteit prikkelen. Ook uit de gegeven beschrijving van de Siddhi volgt ten slotte dat de Dharmadhātujakāyabuddha *zicht*baar, *hoor*baar en *verstaan*baar is !

Kloppen nu ook de iconografische eisen, welke gesteld kunnen worden aan uitbeeldingen van Samantabhadra, Maitreya en Mañjuçrī met de op Barabuḍur uitgebeelde Stūpabuddha's in dharmacakramudrā ? Dit blijkt inderdaad het geval te zijn, want deze mudrā past bij alle drie Bodhisattva's Mahāsattva. [1]) En alle drie hebben zij de functie van „enseignement de la Bonne Loi".

De Kāyavākcitta-belichamingen van de transcendentale Buddha spelen vooral in de mystiek van het latere tantrisme een belangrijke rol. Men vergelijke bijv. de tantrische Tathāgataguhyaka of Guhyasamājatantra, mede een der canonieke geschriften der yogācārins, dat volgens Mus reeds uit de VIe eeuw kan dateren. In het 11e hoofdstuk van deze tekst, dat uitsluitend gaat over de esoterische betekenis van de drie syllaben om,ā,hūm, blijkt, dat deze het symbool zijn van „kāya, vāk en citta", dwz. *van de onvernietigbare emanaties van het Hoogste Wezen".* [2]) Dit laatste zou zó kunnen slaan op de drie Niṣyandabuddha's van Barabuḍur, emanaties van de Dharmatābuddha, het Hoogste Wezen van het Laṅkāvatārasūtra.

Indien nu deze drie Niṣyandabuddha's ieder hun subtiel transformatielichaam als een Nirmita-nairmāṇikabuddha naar de aarde afzenden, zouden daar dan drie *verschillende* Nirmāṇakāya's optreden ? Wie zouden dit dan zijn ? De *Kāyanirmāṇa* is uiteraard het transformatielichaam (Nairmāṇika of Pariṇāmikī) van de hoogste, de Kāyaniṣyandabuddha Samantabhadra. Volgens de Buddhabhūmiçā-

---

1) Vgl. Foucher, Iconografie Bouddhique : voor Samantabhadra I, p. 120 en pl. VI 2 ; voor Maitreya I, p. 113 en pl. VI 1 ; voor Mañjuçrī I, p. 115, pl. 17 op p. 118 en II, p. 41 en 47.

2) Tucci, Mc'od rTen, p. 25 noot 1 ; "simboli delle emanazioni indefettibili dell'Essere Supremo".

stra [1]) kan de Kāyanirmāṇa van drie soorten zijn; daarvan is er alleen één voor ons van belang. Deze ontstaat nl. doordat de Buddha zijn transformatievermogen op zijn eigen persoon toepast m.a.w. een eigen pariṇāmikī emaneert. Dit lichaam noemt men dan een *svātmabhāvasaṃbaddhanirmāṇa* en deze Pariṇāmikī verschijnt steeds als een *Vorst-Cakravartin !* Dat de laatste in het systeem van Barabuḍur Samantabhadra's emanatie is, is niets vreemds; het is geheel in overeenstemming met het karakter van Samantabhadra, die weliswaar tot de souvereine kula van Vairocana behoort, doch alle kwaliteiten ook van Indra-Akṣobya heeft, gesymboliseerd door zijn donkere kleur, zijn olifant-rijdier enz. Wat kon nu de Çailendra-heerser meer welkom zijn voor zijn dynastiek prestige? Hij was het eigen transformatielichaam — lees : de persoonlijke incarnatie ! — van de Niṣyandabuddha, die op zijn beurt een emanatie was van de opperste Buddha. En als de Vorst overleed en weder opgegaan was in Hem, de Tathāgatagarbha, gesymboliseerd door de centrale Stūpa van Barabuḍur, was het subtiele transformatielichaam van Samantabhadra volledig op de zoon overgegaan! [2]) Was aldus, tengevolge van de continuiteit in de dynastieke reeks, de Buddha lokottara niet de mystieke belichaming van de stamvader van de regerende Vorst die immer zijn incarnatie was, en werd dus het heiligdom niet terecht *Bhārabuddhūr* geheten, de *maṇḍala van de Bhārabuddha-dynastie?* Hiermede zou dan tevens het derde deel van de in § 2 opgeworpen hypothese zijn waargemaakt.

Wie waren echter de beide andere Nirmita-nairmāṇikabuddha's in dit buddhistische bestel ? Voor het antwoord hierop moeten we vooruitlopen op hetgeen in § 6 nader zal bekeken worden; het luidt, dat ook de *Vāg-* en de *Cittanirmāṇakāya's* van de Niṣyandabuddha's Maitreya en Mañjuçrī, tengevolge van het wedergeboorteritueel en bezegeld door de wijdingen van de Çailendravorst in de tempels van Mendut en Pawon, *mede in hem belichaamd werden* ! Op deze wijze waren in de Çailendravorst de kāyavākcitta-afsplitsingen van de Buddha lokottara weder herenigd. Hij was daarmede de Nairmāṇikabuddha geworden van de Hoogste Buddha en kon daardoor met

---

1) Siddhi, p. 794.

2) Vgl. hierbij de zeer belangrijke opmerkingen van Mus (Bb., p. 119-20) over de theorie der Brahmaṇa's omtrent de mystieke erfenis van den zoon: "un "fils est la forme sauvée de son père." "Le père tout entier est passé en son fils "et le père tout entier est allé au céleste séjour." Deze esoteriek heeft uiteraard niet nagelaten grote invloed uit te oefenen op het buddhisme. Op een en ander komen we terug in § 6.

recht aangezien worden voor diens aardse incarnatie! De Mahāsāṅghika's zouden zeggen: „Hij is de Buddha lokottara in eigen persoon, in de gedaante die de schepselen op hun eigen niveau kunnen bevatten."

Alles bijeengenomen lijkt het het meest waarschijnlijk, dat de bouwmeesters van Barabuḍur, in de vorm waarin het heiligdom uiteindelijk werd gegoten, zich voornamelijk hebben laten leiden door het buddhisme van het *Laṅkāvatārasūtra,* eer dan door het Saddharmapuṇḍarīkasūtra, waaraan Mus de voorkeur gaf. Het valt daarom te betreuren dat hij zijn voor de kennis van het Mahāyāna zo belangwekkende studie niet heeft voltooid, want hij had aangekondigd het bewijs voor zijn stelling te leveren in het slotdeel van zijn werk. Ook het Avataṃsakasūtra en de latere yogācāra-teksten komen minder voor een verklaring van de specifieke structuur van Barabuḍur in aanmerking, wijl zij m.i. reeds een vier en een vijfdeeling van de Kāya's van Buddha kenden, waarvan men op Barabuḍur vergeefs uitingen zal zoeken. Hiertoe behoort bijv. de dubbele Saṃbhogakāya. Op Barabuḍur mist men al direct de plaats voor de Svasaṃbhogakāya, die evenals de Niṣyandabuddha in de rūpārūpa-sfeer thuisbehoort. Waar zou plaats zijn voor de Parasaṃbhogakāya, die in Vairocana's Paradijs predikt? Dit plateau was door de bouwmeesters reeds bestemd als dragend niveau voor de Akaniṣṭhabhavana!

Was de idee tenslotte niet aanlokkelijk, dat het Laṅkāvatārasūtra, het grote verlossing-sūtra was, dat gepredikt was op een bergtop van een der eilanden in de Zuidelijke zeeën en was niet Java eveneens een eiland behorende tot die zeeën? Was het bovendien niet een praktisch voordeel, dat het oorspronkelijke stamheiligdom van de stūpa op de drie ronde terrassen *in zijn geheel* in het buddhisme van het sūtra bruikbaar was? Er behoorden slechts de ronde terrassen met de 72 Stūpabuddha's te worden aangevuld. Doch bovenal stond nu vast de *afstamming der Çailendra's van de Hoogste Buddha* en kon er daardoor het koninklijk ritueel worden ingesteld, dat in § 6 zal worden behandeld.

f. *Rèsumé*

In het kort samengevat vinden we dus op Barabuḍur uitgebeeld:

a. Het Grote Wonder van Çrāvastī met zijn transen van Buddha's "tot in de Akaniṣṭha-hemel toe", 504 in totaal;

b. In de Ārūpyadhatu: de transcendentale Buddha in de gedaante van een gesloten stūpa met een lege binnencella in de aṇḍa;

c. In de Rūpārūpa-sfeer van de drie ronde terrassen, die de Akaniṣṭha-hemel weergeven : drie transen van resp. de Kāya-, de Vāg- en de Citta-niṣyandabuddha's, als Stūpabuddha's weergegeven; zij zijn Dharmadhātujakāya-gedaanten van Samanthabhadra, Maitreya en Mañjucrī in dharmacakramudrā ;

d. Het spiegelgladde Paradijs van Vairocana, de Sahālokadhātu, op de top van de Rūpadhātu ; [1])

e. In de Rūpadhātu-sfeer : de Pañcatathāgata in open tempelnissen met een bekroning van stūpa's; Vairocana voert er de vitarkamudrā van Çākyamuni in de prediking te Benares en is er rond -om de top geplaatst, terwijl de overige Tathāgata's in drie transen zijn uitgebeeld, elke Tathāgata in zijn eigen mudrā en op zijn eigen windstreek georiënteerd ;

f. De Manomayakāya's van de drie Niṣyandabuddha's, in de gedaanten van de bodhisattva's Samantabhadra, Maitreya en Mañjuçrī, op de Gaṇḍavyūha-reliefseries, afgebeeld op 5 van de 6 wanden van de 2e, 3e en 4e gaanderijen ;

g. In de Kāmadhātu i.e. in de laagste buddha-trans : de 4 Buddha's van het Verleden, behorende bij Buddha's caṅkrama t.w. Kanakamuni (0), Kāçyapa (Z) Krakucchanda (W) en Dīpaṅkara (N), op de eerste balustrademuur gezeten in met het juweelmotief bekroonde open tempelnissen ;

h. De 5e Buddha van het Verleden, Çākyamuni, in de Lalitavistara-reliefs op de laagste gaanderijwand afgebeeld rondom de top van de Kāmadhātu; in de slotscène, de preek te Benares, voert hij de vitarkamudrā, als Vairocana ;

i. De sacrale wandelpaden van :
a. de Çailendravorst, op het blocage (zie nader § 6),
b. de Bhārabuddha als voorganger van Maitreya, op het eerste terras,
c. Sudhana, op het 2e, 3e en 4e terras ;

k. Het Divyāvadāna, Jāṭaka-verhalen, de Lalitavistara tot aan Buddha's preek te Benares, en de Gaṇḍavyūha op de gaanderij- en de balustrademuren van de 4 gesloten terrassen, alle teksten uit de overgangstijd van het conflict tussen het Hīnāyāna en het Mahāyāna, de tijd ook van het Laṅkāvatārasūtra, dat de omvangrijke uitbreiding van Barabuḍur heeft beheerst. *(Slot volgt)*.

---

[1]) De vier overige Paradijzen zullen we aantreffen op de buitenwanden van Mendut en Pawon, zoals we zullen zien in § 7.

even onreëel als de Nirmāṇakāya en in feite niet anders dan een Nirmāṇakāya op hoger niveau !

Reeds vroeg schijnen de predikingen voor bodhisattva's te zijn overgebracht naar transcendentale Paradijzen op de top van een transcendentale Berg, die reikt tot *het topniveau van de Rūpadhātu.* In Asaṅga's Sūtralaṃkāra, die reeds de gesystematiseerde leer van de Trikāya bevat, heet de predikende Buddha-gedaante temidden van de gelukzalige Gemeenschap op dit niveau inderdaad Saṃbhogakāya. In elke lokadhātu treedt een speciale Saṃbhogakāya op, die bij dat buddhakṣetra behoort. [1]) Het Paradijs van Çākyamuni is aldus beland in het gelijknamige of nagenoeg gelijknamige Paradijs van Vairocana op de top van de Rūpadhātu. [2]) Ook voor de in de hoofdwindstreken gelegen Paradijzen van de vier Wereldhoeders in de hoogste sfeer van de Kāmadhātu, werden equivalenten gezocht en wel in die van hun transcendentale tegenhangers, de vier Tathāgata's. Hun vier Paradijzen (Sukhavatī van Amithābha, Abhiratī van Akṣobhya enz.), elk met hun Gelukzalige Gemeenschappen, werden eveneens naar de windstreken georiënteerd, doch op Rūpadhātu-topniveau gesitueerd. Er is grote kans dat deze ontwikkeling een gevolg is van de uitbeeldingen van het Grote Wonder van Çrāvastī, dat volgens Mus in het Hīnayāna als een "fantasmagorie anonyme" begonnen, in het Mahāyāna zich ontwikkeld heeft tot een uitvoerig Buddha-systeem, waarbij de persoonlijkheid van Çākyamuni geheel op de achtergrond werd gedrongen. [3]) M.i. is echter op het laagste niveau de Çākyamuni-figuur (soms in de plaats daarvan Maitreya) blijven bestaan, omgeven door de vier Buddha's van het Verleden. Op het transcendentale niveau zijn Vairocana en de vier Tathāgata's hun spirituele tegenwaarden geworden. Daar boven hebben de drie Buddha's in dharmacakramudrā een plaats gekregen en boven hen allen troont de Dharmatābuddha in de Pool-as !

Deze totale ontplooiing van Buddha's nu vinden wij op Barabuḍur terug. Mus, die de idee van Foucher, van de aṇḍa die de terrassenpyramide omhult, blijkbaar niet los kan laten, plaatst al deze Buddha's op die hypothetische aṇḍa, vermoedelijk beinvloed door de Karaṇḍavyūha, die het transcendentale lichaam van Avalokiteçvara afschildert als "s'identifiant à l'Univers ou plus exactement à la Grande Montagne" — i.e. de Rūpadhātu —" criblée de grottes

---

1) Dutt, Aspects, p. 121.

2) Is niet de overbrenging de oorzaak van deze gelijknamigheid ?

3) Mus, Bb., p. * 267.

où méditent des buddha". [1]) De Stūpabuddha's en de Top-stūpa behoren mede tot deze versiering van zijn aṇḍa, doch die omhult over dit gedeelte toch zeker niet meer de pyramide van de Rūpadhātu, want bedoelde Buddha's zweven in feite hoog daarboven uit, al rusten zij in het bouwwerk *op* de "omhulde pyramide". Het lijkt ook eenvoudiger om zich de transen van Buddha's van Barabuḍur, meer in overeenstemming met de grote ontplooiing van Buddha's gedurende het Grote Wonder, voor te stellen als op transen van lotuskussens gezeten Buddha's, waarvan de lotussen voortspruiten uit de steel van een centrale wonderlotus, die in de as van Barabuḍur wordt opgehouden door de Nāga's Nanda en Upananda, in de diepste regionen van de Kāmadhātu. Op de onderste trans van lotuskussens in de open nissen vinden wij de 4 Buddha's van het Verleden, zoals wij reeds weten. Zij omgeven er het onderste gesloten terras, Buddha's caṅkrama, "face aux orients". In de drie opvolgende transen van open nissen treffen we de 4 Tathāgata's aan, ieder in zijn karakteristieke mudrā en eveneens uitziende op de eigen windstreek. Zij omgeven de avataṃsaka van de centrale Tathāgata Vairocana in vitarkamudrā, in de hoogste trans van open nissen, die Vairocana's Paradijs begrenst. Hoger nog dan dit geëffende buddhakṣetra is gesitueerd de Akaniṣṭha-hemel, tot in welke hemel de ontplooiing van buddhatransen tijdens het Wonder reikte. Als in het Divyāvadāna de heilige Piṇḍola Bharadvāja aan koning Açoka verslag uitbrengt van wat hij toen zelf gezien had, deelt hij mede dat geschapen werden avataṃsaka's van Buddha's tot in de Akaniṣṭha-hemel toe. "De la scène de la multiple prédication du Maître s'inspirait l'image restée traditionelle du Grand Miracle" t.w. "les trois Buddha enseignants, assis côte à côte sur autant de lotus." [2]) In dit Nirvāṇa der hīnayānisten zijn ze hier in dharmacakramudrā in à jour stūpa's afgebeeld, in drie transen gerangschikt, schijnbaar gegroepeerd rondom de hoogste Buddha, doch deze zweeft in feite hoog daarboven ; hijzelf wordt door de gesloten stūpa gesymboliseerd.

Stelt men tegenover het grote aantal Stūpabuddha-drietallen dat Barabuḍur te zien geeft, de enige verveelvoudiging van de Çākyamunibuddha, die de hoofdschotel vormt van de transcendentale prediking van het Saddharmapuṇḍarīkasūtra — deze bestaat uit

---

[1]) Bb., p. 124 ; zie ook noot 2 slot, p. 357 hiervoren.

[2]) Foucher, J. As., 1909, p. 15.

de tevoorschijnroeping van Prabhūtaratna, de Buddha die aeonen tevoren gepredikt heeft en die er Çākyamuni's dubbel is — dan kan men moeilijk aannemen dat *deze* tekst de uitbreiding van het monument beheerst heeft, zoals Mus gelooft. Bovendien worden op de oudere voorstellingen in de grotten van Touen-houang beiden op één troon gezeten afgebeeld, predikende in *vitarkamudrā,* [1]) zoals op Barabuḍur, Çākyamuni in zijn preek te Benares, en Vairocana, de Tathāgata van het Zenith. [2]) Op Barabuḍur blijkt de *dharmacakramudrā* de belangrijkste handhouding te zijn. Deze wordt er slechts gevoerd door de rechtstreekse emanaties van de Buddha lokottara en verder door hun eigen "transformatielichamen" op aards niveau (zie nader § 6).

2. In het *Laṅkāvatārasūtra* is het toneel van de bovenaardse prediking de top van de *Malāya*-berg in de Zuidelijke zee of op Lankā, in plaats van die van de (aardse) Gṛdhrakūta van het Saddharmapuṇḍarīkasūtra. Evenals in het laatste sūtra heeft de prediking van het Laṅkāvatārasūtra op twee niveau's plaats gehad: 1° voor de gelovigen op aarde door de Buddha's van het Verleden, die Arhats en Samyaksaṃbuddha's waren; 2° door de Buddha t.b.v. Rāvaṇa, omgeven door de Gelukzalige Gemeenschap van bodhisattva's. De laatste preek ging uiteraard voorbij aan de Çrāvaka's en Pratyekabuddha's. Toen de Buddha besloten had, dat hij zijn preek over de Waarheid zou houden voor Rāvaṇa, Heer der Yakṣa's, werd hij, evenals bij het Grote Wonder te Çrāvasti, verwelkomd door Çakra, Brahmā enz. Rāvaṇa reed de Buddha tegemoet in zijn bloemrijke hemelse wagen en maakte bij aankomst driemaal de pradakṣiṇā om de Buddha. De Buddha was met juwelen versierd (i.e. in de gedaante van de Saṃbhogakāya "avant la lettre"). Hij creëerde talloze bergen, elk met zijn eigen en Rāvaṇa's evenbeeld temidden van een Grote Assemblée. Toen de prediking afgelopen was en die door een stem uit de hemel herhaald was, stond Rāvaṇa alleen in zijn paleis. Hij had nu ook de jñeyāvaraṇa overwonnen en de Bodhi verkregen. Toen hij de wens uitdrukte om de Buddha wederom te zien prediken, werd zijn wens vervuld en hij zag weder-

---

1) Mus, Buddha Paré, p. 219.

2) De Vairocana van de trantrische S.H.K. (a52) en die van de 11e eeuwse Sādhanamālā (Mus, Buddha Paré, p. 222) voeren de *dhvaja-* of de *bodhyagrīmudrā*. Evenals de Mahāvairocana van de trantrische Shingon-secte en de Bh. Buddha van de S.H.K. (b52). Het schijnt de trantrische verlossingsmudrā te zijn!

om de Buddha op de bergtop en met juwelen overdekt. [1]) Suzuki vermoedt dat deze gehele inleiding een latere toevoeging is en m.i. terecht, want de Saṃbhogakāya past niet in het heilige sūtra met zijn Buddha-drievuldigheid van de *Dharmatābuddha* — de latere Dharmakāya van de school van Asaṅga — de *Dharmatāniṣyandabuddha* — die *geen* equivalent is van de Saṃbhogakāya en ook geen equivalent *bezit* in het latere Trikāya-systeem — en de *Nirmāṇa-* of de *Nairmāṇikabuddha,* die er *geen* begochelingslichaam is ! Reeds in de 5e eeuwse Chinese vertaling van Guṇabhadra speelt zich echter de gehele transcendentale preek al af op de top van de berg Malāya in de Zuidzee. [2]) Toen was dus de Saṃbhogakāya blijkbaar al op weg om zich (als 4e Buddha in het stelsel) te vormen, doch dan toch *naast de Niṣyandabuddha en in een geheel andere functie.* [3]) Toen zich weer later de Saṃbhogakāya in tweeën splitste nl. in de Sva- en de Parasaṃbhogakāya, kenden de yogācārins zelfs een systeem van 5 Buddha's. [4])

3. In het *Avataṃsakasūtra,* dat volgens Suzuki [5]) een verzameling is van onafhankelijke sūtra's van eenzelfde klasse, [6]) wordt de top van de aardse *Sumeru* als plaats van bovenaardse prediking van dit sūtra opgegeven. Dit mag men tenminste afleiden uit Bosch' mededeling, dat Çākyamuni, op het moment dat hij de Bodhi bereikt heeft, zich manifesteert in de hemel der 33 goden op de top van de Meru — i.e. op de top van de Kāmadhātu — dan, in het (hoger gelegen) paleis van Yama, vervolgens (daar weer boven) in de Tuṣitahemel, waar hij zijn moeder door de prediking verlost, en in andere godenparadijzen. [7]) Toen de Buddha uit de Trāyastriṃça-hemel afgedaald was, herhaalde hij zijn prediking in het Jetavana, zijn lievelingsverblijf nabij Çrāvastī, voor bodhisattva's en leken. Het geschiedde na afloop van deze prediking, dat de Bodhisattva Mahā-

---

[1]) Suzuki, Laṅkāvatārasūtra, p. 66.

[2]) We weten echter dat het sūtra vermoedelijk al twee eeuwen oud was, toen het vertaald werd (vgl. noot 3 p. 366).

[3]) Dutt, Aspects, p. 96, vergist zich m.i. als hij zegt dat "the earliest stage of Yogācāra conception calls Saṃbhogakāya: *Niṣyandabuddha.*" Suzuki (Studies, p. 324) verklaart daartegenover dat er bij de Niṣyandabuddha geen sprake is van *saṃbhoga!* Ditzelfde misverstand is ook de reden dat Dutt een minder juist verband legt tusschen de "Çākyamuni of the Sahālokadhātu, when he imparts the teaching of ..... the Saddharmapuṇḍarīka" en de Niṣyandabuddha !

[4]) Siddhi, p. 802. [5]) Laṅkāvatāra, Introd. p. XXXVI.

[6]) Door de onderzoekingen van Bosch weten wij, dat de Gaṇḍavyūha er later het slot van vormde. [7]) T.B.G. 1922, p. 271 en 274.

sattva — men mag veeleer zeggen de Grote Inwijder — *Mañjuçrī* zuidwaarts trok onder de mensen, waar hij Sudhana ontmoette, die hij tot leerling aannam. Aan diens nadere volmaking werkte vervolgens de tweede Kalyāṇamitra *Maitreya,* die Sudhana ontmoette, nadat hij in 110 Zuid Indische steden bleek te hebben omgezworven. Zijn eindverlossing werd tenslotte door de derde Grote Inwijder *Samantabhadra* bewerkstelligd, die hem in de (Samanta)bhadracarī onderwees, de levensgang naar het voorbeeld van deze Kalyāṇamitra. De historie van de verlossing van Sudhana nu, de Gaṇḍavyūha, heeft als zelfstandige tekst vermoedelijk reeds lange tijd tevoren bestaan. Men vindt de Gaṇḍavyūha afgebeeld op 5 van de 6 wanden van de hoogste drie gaanderijen in een kilometers-lange serie reliefs. In het gedeelte op de onderste dezer gaanderijen afgebeeld, heeft Mañjuçrī de leiding, op de reliefs van de middelste gaanderij Maitreya en op die van de bovenste Samantabhadra. [1]) Uit het feit dat aan de uitbeelding van deze tekst zoveel plaats is ingeruimd, mag men afleiden, dat in het buddhistische stelsel van Barabuḍur deze drie grote middelaarfiguren een byzondere rol vervulden, we zullen aanstonds nader zien welke.

Gedurende de bovenaardse predikingen zijn, evenals in de beide andere sūtra's, de Gelukzaligen met licht overgoten, een verschijnsel dat, zoals Mus heeft aangetoond, reeds vóór de prediking aanvangt, als om die aan te kondigen. Hoewel in de door Bosch gebezigde uittreksels niet vermeld, neemt de Buddha uiteraard weer zijn met juwelen beladen gedaante aan, i.e. die van de Saṃbhogakāya "avant la lettre", opdat de in een soortelijke kleedij gestoken goden en bodhisattva's hem zullen kunnen zien en begrijpen. In dit sūtra blijkt duidelijk dat de oorspronkelijke plaats der bovenaardse predikingen het topniveau van de Kāmadhātu is, waaruit weer afgeleid mag worden, dat het niveau van de prediking eerst *later* naar de top van de Rūpadhātu is verplaatst geworden, naar de top van de transcendentale Berg, waar de Paradijzen der Pañcatathāgata zijn gelegen. "Le Buddha hīnayāniste s'entoure de simples reflets de lui-même ; les formes de buddha entourant le Maître du Mahāyāna, émanent encore de lui, mais elles se sont élevées au rang de buddha distincts, chacun avec son nom, chacun avec sa Terre et son assemblée." [2]) Hier heeft Mus het tussenstadium vergeten, dat de Saṃbhogakāya eerst nog op het niveau der *aardse* bergtoppen

---

[1]) Bosch, O.V. 1929, p. 179 e.v. en Bijdr. 97, p. 241 e.v.

[2]) Mus, Bb., p. * 266.

heeft gepredikt en dat deze assemblée's naar weer hoger niveau zijn verplaatst !

Deze Saṃbhogakāya wordt in de latere sūtra's der yogācārins *Parasaṃbhogakāya* geheten, in tegenstelling tot de *Svasaṃbhogakāya,* de belichaming die in de Dharmadhātu zijn plaats heeft, doch *die niet predikt!* Hij is in zekere zin de verpersoonlijking van het onpersoonlijk Absolute, dat dan zelf *Svābhāvikakāya* geheten wordt. [1]) Hij geniet zelf van de zaligheden van de Dharma en kan slechts door Buddha's „gezien worden. Hieruit volgt dat de Svasaṃbhogakāya minstens een subtiele rūpa-gedaante bezit. Hij kan dus slechts in de lagere regionen van de Dharmadhātu huizen d.w.z. in de rūpārūpasfeer, waar ook de Stūpabuddha's van Barabuḍur zijn ondergebracht. In dit stelsel van Buddha-belichamingen van Asaṅga's school — dus nog vóór de tijd dat de leer der Trikāya, t.w. Dharma-, Saṃbhoga- en Nirmāṇakāya zich geheel gezet had — zijn er derhalve *vier* [2]) nl. de Svābhāvikakāya en de Svasaṃbhogakāya in de Dharmadhātu, de Parasaṃbhogakāya in de Rūpadhātu en de Nirmāṇakāya in de Kāmadhātu. Hiervan prediken er echter alleen de beide laatsten, de eerste voor bodhisattva's en de tweede voor de gewone mensheid op aarde. In sommige teksten o.m. de Saddharmapuṇḍarīkaçāstra worden deze beiden onder één groep van begochelingsgedaanten gerangschikt, waarvan de Parasaṃbhogakāya de *parama*-vorm en de Nirmāṇakāya de *hina*-gedaante is. [3]) Beiden zijn zij begoochelingsgedaanten zonder reële Rūpa of Citta. De Buddhabhūmiçāstra zegt nog eens nadrukkelijk, dat de enige Saṃbhogagedaante die reeël en niet fictief is, de Svasaṃbhogakāya is ! [4])

e. De Niṣyandabuddha.

Op Barabuḍur zien we een prediking afgebeeld op een *derde* niveau, weer hoger dan de Rūpadhātu-top, die hier Vairocana's Paradijs voorstelt. Het is de prediking van de drie Stūpabuddha's op de ronde terrassen ! Deze prediking nu wordt m.i. uitsluitend ver-

---

[1]) Dutt, Aspects, p. 122. In het Shingon-buddhisme is aan de Svasaṃbhogakāya, die er mede in koninklijke dracht is afgebeeld, een gehele maṇḍala gewijd (zie § 7). [2]) Siddhi, p. 788 en 791. [3]) Siddhi, p. 799.

[4]) Siddhi, p. 791. Het op p. 372 hiervoren bedoelde stelsel van 5 Buddha's behoort tot het Avataṃsakasūtra, waar alle kāya's andere namen dragen en ook de Niṣyandabuddha (daar geheten Dharmadhātujakāya) nog tot het stelsel behoort.

meld in het overigens moeilijk verstaanbare *Laṅkāvatārasūtra*. Kennen de andere sūtra's slechts de predikingen van de Nirmāṇakāya en de Parasaṃbhogakāya, het Laṅkāvatārasūtra kent bovendien nog de prediking van de *Dharmatānisyandabuddha in de Akaniṣṭha-hemel.* [1]) Deze āryadeçanā betreft de hoogste leerstelling van dit buddhisme nl. de Leer van de *Cittamātratā,* zoals Tucci heeft aangetoond. [2]) Hij onderscheidt echter drie andere predikingen, nl. die van de Dharmatābuddha (die m.i. nimmer zelf predikt, evenmin als de latere Svasaṃbhogakāya !), die van de Niṣyandabuddha en die van de Nirmāṇabuddha. Daartegenover wordt de preek van de Parasaṃbhogakāya op de top van de berg Malāya, die m.i. tenrechte tot de drie predikingen behoort, door Tucci niet vermeld.

Welke Buddha-gedaante is dit nu en welke plaats neemt hij in het stelsel van het sūtra in ? Het sūtra kent in zijn oudste redactie als hoogste Buddha de Dharmatābuddha, overeenkomend met de latere Dharmakāya. Dan volgt de Dharmatāniṣyandabuddha, waarvoor *geen* equivalent in het Trikāya-stelsel bestaat. Hij zetelt in de Akaniṣṭha-hemel, die in dit stelsel niet tot de hoogste Rūpa-regionen kan behoren, doch haar hoog *boven* zweeft. Daar is het Nirvāṇa der Dviyānisten en dat is slechts te bereiken door middel van de hinaparāvṛtti ! Voorts behoort tot het stelsel de ongenoemde Parasaṃbhogakāya, die op de top van de Berg Malāya in Laṅkā voor Rāvana en andere bodhisattva's preekt en tenslotte de Nirmāṇa- of de Nairmāṇikabuddha, die de traditionele leerstellingen verkondigt. In de jongere redacties [3]) heeft de Niṣyandabuddha de naam verkregen van Vipākaja- of Vipākasthabuddha, de Buddha die talloze verdienstelijke daden verricht heeft en daar nu de vruchten van plukt. Dezelfde naam werd in de Chinese vertalingen gebezigd voor Budha's Saṃbhogakāya. [4]) Dit wil echter nog niet zeggen dat Niṣyandabuddha en Saṃbhogakāya gelijke begrippen weergeven.

---

[1]) Suzuki merkt in zijn studies op (p. 320), dat het typisch is voor dit sūtra, dat het nergens spreekt van "-kāya", doch steeds van "-buddha". Het stelsel duidt eer op meerdere Buddha's, dan op verschillende aspecten (kāya) van dezelfde transcendentale Buddha, zoals in de andere teksten van de yogācārins tot uiting komt. Alleen de Vajracchedikaçāstra en de Prajñaçāstra van Vasubandhu vermelden eveneens deze Niṣyandabuddha (Siddhi, p. 799). [2]) Siddhi, p. 798.

[3]) De oudste redactie werd in 443 A.D. in het Chinees vertaald, de latere in 513 en 700 A.D. (Siddhi, p. 801).

[4]) Dutt, Aspects, p. 120. "The Chinese rendering of Saṃbhogakāya by *pao sheng*, in which *pao* means fruit or reward, also indicates that saṃbhoga had no other sense then vipāka or niṣyanda." Ten onrechte !

Behalve dat er bij de prediking van de Niṣyandabuddha geen sprake is van een *saṃbhoga* van Buddha en bhodisattva-auditorium, komt er bij de Niṣyandabuddha nog de factor bij, dat hij de rechtstreekse emanatie *(niṣyanda)* is van de Dharmatābuddha. Alleen die speciale Vipākajabuddha was dus een Niṣyandabuddha, indien hij beschouwd kon worden de emanatie te zijn van de Buddha lokottara; zijn herkomst was zijn bepalende status. Mus [1]) die m.i. terecht bezwaren oppert tegen de Chinese vertaling *pao-fo*, "Buddha de Rétribution", voor Niṣyandabuddha, maakt er de verwarring echter niet minder op door te verklaren, [2]) dat de Akaniṣṭha-hemel, die volgens het Laṅkāvatārasūtra de verblijfplaats is van de Niṣyandabuddha, de plaats is waar de Saṃbhogakāya thuis behoort! Overigens laat hij zich niet verder over deze Buddha uit en vermeldt alleen dat Suzuki er mede verlegen zat, ook al wijl hem de naam raadselachtig leek. Uit het verloop van de ontwikkeling der reeksen van Buddha-belichamingen valt echter op te maken, dat de weinig handzame Niṣyandabuddha geleidelijk geheel moet zijn uitgeschakeld, zodat de Vipākajabuddha inderdaad de overgang kon vormen tot de latere Parasaṃbhogakāya. [3])

De Niṣyandabuddha, de geactiveerde Dharmatābuddha, [4]) verblijft in de Akaniṣṭha-hemel in zijn "padmavimāna", heet het. Dit is het "lotuspaleis" van waaruit hij zijn prediking verricht, de āryadeçanā, die van de Dharmatābuddha zou moeten uitgaan, indien dit denkbaar ware. Deze zwevende vimāna's zijn over het Paradijs verplaatsbaar, indien de betreffende Niṣyandabuddha zulks wil. Ze zijn schitterend en hebben "pagoda-shape". [5]) Naar de vorm zijn zij dus op Barabuḍur juist weergegeven in hun stūpagedaante, die mede vereist is, wijl zij in — de weliswaar lagere regionen van — de Dharmadhātu gesitueerd zijn, waar slechts stūpa-gedaanten oirbaar zijn. De idee van de verplaatsbaarheid is m.i. eveneens op de ronde terrassen van Barabuḍur symbolisch tot uitdrukking gebracht; zij

---

[1]) Bb., p. 156. [2]) Bb., p. *300.

[3]) Dutt, Aspects, p. 120: "The Laṅkāvatāra, by using the expression Vipākaja or Vipākastha shows a stage of transition from the hīnayānic conception of Vipākajakāya — deze was nl. reeds bij de Sarvāstivādins in gebruik — to that of mahāyānic Parasaṃbhogakāya."

[4]) Mag men zeggen dat de Niṣyandabuddha de activering is van de Dharmatābuddha t.b.v. de *transcendentale prediking*, de Svasaṃbhogakāya is dat — te oordelen naar zijn plaatsing als hoogste van de Vajradhātumaṇḍala van de Shingon-secte — t.b.v. de *eigen meditatie-oefeningen* van de heilzoekenden!

[5]) Enc. Rel. Ethics, s.v. Buddh. Cosmoslogy p. 134 b noot 5.

werden over de terrassen naar alle windstreken gelijkelijk verspreid ! [1]) "The Niṣyandabuddha emits rays of light ..... which are reflected on the Dharmatābuddha. The Akaniṣṭha-heaven is resplenden with light." [2]) Hij rijpt de mentale conditie van alle wezens en leidt de discipline van de hem toegewijden. De prediking van hem, die emaneert "from the Ultimate Essence ..... is no doubt the outflow of the highest Truth, depending on which all things exist." [3]) Hier doelt Suzuki vermoedelijk op de prediking over misleidende discriminatie (parikalpita) en betrekkelijke kennis (paratantra), van welke ireële mentale projecties men zich slechts kan bevrijden met behulp van de Leer van de Cittamātratā, op straffe van nog vele malen herboren te worden. Een van de verschillen van de Niṣyandabuddha met de Nirmāṇakāya is dat deze laatste "comes into direct contact with the world of suffering beings and listens to their fears and anxieties." [4]) De Niṣyandabuddha komt echter als zodanig nimmer uit zijn lotuspaleis tevoorschijn. Verklaart dit de tweeëenheid van Buddha en opengewerkte stūpa op Barabuḍur, waar Stūpabuddha's werden uitgebeeld ? Vanuit zijn padmavimāna houdt hij zijn ononderbroken *anābhoga-prediking ;* in de Akaniṣṭha-hemel heeft hij geen voorkeur voor bepaalde "suffering beings". Hij kan geheel zichzelf blijven, want hij weet dat zijn preek doel zal treffen, want een ieder hoort een stem die hem de belering verschaft, die bij zijn spirituele behoeften past. De anābhoga-prediking wordt vergeleken met muziek die voortkomt uit onbespeelde instrumenten ; de anābhoga-activiteit van de Buddha doet denken aan de glans, die een juweel spontaan verspreidt. De ononderbroken prediking tot rijping der wezens gelijkt de straling der zon ; zonder moeite bewerkt de zon overal de rijping van elke oogst. Er is in het geheel geen sprake van saṃbhoga. [5]) Vermoedelijk heeft de zonnestraling bij Mus het misverstand gewekt, als zou de anābhoga-preek ook van de Saṃbhogakāya kunnen uitgaan, omdat aan elke prediking van hem een grote verlichting van de wereld voorafgaat en het bodhisattva-auditorium met licht wordt overgoten. [6]) Maar deze straling heeft niets met de aard van de prediking te maken, noch met het resultaat ervan ! De Saṃbhogakāya preekt voor

---

1) Vgl. hiertegenover Mus' verklaring van de alzijdigheid van deze Stūpabuddha's op p. 355 noot 3.

2) Vgl. de hiervoren op p. 354 aangetrokken vergelijking met Bh. Diwarūpa v.d. SHK. 3) Suzuki, Studies, p. 320 en 324.

4) Ibid. p. 327. 5) Ibid. p. 323. 6) Mus, Bb., p. 568.

een bepaald auditorium, een gehoor waar de Buddha zichzelf aan aanpast; de preek is daarenboven niet ononderbroken, doch aan tijd en omstandigheden gebonden. De preek is ook niet belangeloos, want de Buddha geniet zelf mede (saṃbhuj). De anābhoga-preek kan voorts evenmin van de Svasaṃbhogakāya uitgaan, want, hoewel hij zich op hetzelfde niveau openbaart, predikt hij niet. De *Niṣyandabuddha* is dus de enige die op Barabuḍur voor de transcendentale prediking in aanmerking komt en troont dan ook terecht in de Akaniṣṭha-hemel, die rūpārūpa-dimensie heeft verkregen!

De anābhoga-prediking van de Niṣyandabuddha is een typische bekeringstechniek van het Laṅkāvatārasūtra. Zij dient enerzijds voor de heilsbegerigen op aarde, wier mentale vermogens hij rijpt en wie hij de weg opent tot zijn Paradijs, waar zij verder worden voorbereid voor de verkrijging van de Bodhi, [1]) anderzijds voor de hīnayānistische Çrāvaka's, Pratyekabuddha's enz. die er reeds verblijven. Vooral de verlossing der laatstgenoemden wordt in deze vroege mahāyānistische sūtra's uitvoerig behandeld. Ook de Çrāvaka's nl. die de staat van Arhat reeds hebben bereikt, maar nog niet in het Nirupadhiçesanirvāṇa zijn beland, waar *elke* activiteit ophoudt, doch die nog in het Sopadhiçesanirvāṇa verkeren, [2]) waar zij eveneens hun vimuktikāya, hun subtiele verlossingsgedaante genieten, kunnen alsnog worden bekeerd om de lange heilsweg tot bereiking van de Bodhi te volgen. Hun allen — zij bezitten reeds de kennis van de pudgalaçūnyatā (de onbestaanbaarheid van het ego) — wordt dan door middel van de Leer der Cittamātratā of de Vijñaptimātratā de kennis bijgebracht van de dharmaçūnyatā, de leegheid van alle dharma's, die buiten de citta of de vijñapti staan. [3]) Indien zij, evenals de bodhisattva's in het 8ste stadium, de Grote Gelofte hebben afgelegd, waardoor zij avaivartika-bodhisattva's zijn geworden, keren zij niet meer op de afgelegde weg terug. [4]) De prediking van de Niṣyandabuddha geldt mede deze mahāyānistische avaivartika-bodhisattva's, voor wier verdere rijping hij eveneens heeft zorg te dragen. Het verschil met de prediking der Nirmāṇabuddha's is, dat deze rekening houden met de spirituele behoeften van elk der pṛthagjana's en geheel naar de omstandigheden een passende gedaante aannemen, evenals overigens met de Saṃbhogakāya geschiedt t.o.v.

---

[1]) Suzuki, Studies, p. 375.

[2]) Mus, Bb., p. 524 en 528. Bedoelde Nirvāṇa's moet men in de Akaniṣṭha-hemel zoeken "selon les sūtras comme le Laṅkāvatāra".

[3]) Siddhi, p. 426. [4]) Zie verder Siddhi, p. 738-9.

zijn bodhisattva-auditorium. De Akaniṣṭha-hemel is ook de plaats waar de bodhisattva's hun Buddha-status verkrijgen. [1]) Dank zij hun Grote gelofte (praṇidhāna) en hun Medelijden (karuṇā) met de onverlosten, gaan zij niet in het Mahāparinirvāṇa van de Buddha lokottara op, doch verblijven in het Apratiṣṭhitanirvāṇa, van waaruit zij steeds weder in de Saṃsāra kunnen treden t.b.v. hun verlossingstaak. Hun aardse lichaam (karmavipākakāya) is er reeds omgezet in een subtiel lichaam (manomayakāya). Als dit subtiele lichaam, dat een transformatie is van hun eigen ware lichaam, op aarde verschijnt, heet het Laṅkāvatārasūtra het ook Nairmāṇikakāya, wijl het veel weg heeft van een Nirmāṇakāya, met dit verschil dat het laatste een zuiver begochelingslichaam is. [2]) Hun manomayakāya zenden de Bodhisattva's Mahāsattva o.m. uit naar hun aardse favorieten, zoals Samantabhadra, Maitreya en Mañjuçrī dit doen, wanneer zij Sudhana verlossen willen (Gaṇḍavyūha) ; zij worden diens Kalyāṇamitra's.

De Niṣyandabuddha is naar de betekenis van den naam, volgens Suzuki — "ṣyand" betekent afstromen, uitvloeien — een emanatie van de Dharmatābuddha. Zijn prediking "flows out of the nature of Reality". Daarom is hij Dharmatāniṣyandabuddha ; hij is een Buddha "into whom the Dharmatā flows and who shines in splendour." [3]) Hij is dus de voornaamste actieve openbaringsgedaante van de transcendentale Buddha, voor wie hij de hoogste beginselen der Leer tot uiting brengt op het hoogste niveau, waar nog predikingen denkbaar zijn. De Nairmāṇikabuddha van het stelsel van de Laṅkāvatāra, die in de Kāmadhātu predikt, ontstaat op zijn beurt uit de Niṣyandabuddha. Hij is er niet het gewone begochelingslichaam als een Nirmāṇakāya, doch een transformatielichaam van de Niṣyandabuddha. Dank zij zijn oergelofte (pūrvapraṇidhāna) om alle wezens te verlossen, zodra hij de Verlichting heeft bereikt, kan de Niṣyandabuddha nl. niet onberoerd in de Akaniṣṭha-hemel blijven genieten van zijn gelukzalig bestaan, omhuld door het licht van zijn bovennatuurlijke persoonlijkheid. Hij is verplicht dergelijke transformatielichamen naar de heilsbegeringen op aarde af te zenden. [4]) Dit is de andere wijze waarop de Niṣyandabuddha de pṛthagjana's bereikt. Deze subtiele lichamen worden door het sūtra *Nirmitanairmāṇikabuddha's* geheten. Dit soort byzondere Nirmāṇakāya's kunnen verschillende gedaanten aannemen (Buddha's, bodhisattva's,

---

1) Suzuki, Studies, p. 324.
2) Siddhi, p. 503 e.v. en 673 e.v.
3) Suzuki, Studies, p. 142.
4) Suzuki, Studies, p. 331-2.

Vorsten enz.) [1]) en in een opeenvolgende reeks of bij meerderen tegelijk verschijnen. De transformatielichamen dragen in de verschillende teksten verschillende namen. Die van de Laṇkāvatāra weten we reeds : de Siddhi noemt ze *Parināmikī* of zelfs gewoon Nirmāṇakāya, "bij wijze van vergelijking" [2]) dwz. omdat ze erop gelijken.

Çrāvaka's, die zich na hun verlossing in het Sopadhiçesanirvāṇa, alsnog tot de Bodhi keren, zijn daarom wel genoodzaakt t.b.v. hun verdere zeer langdurige carrière, zo'n transformatielichaam aan te nemen, dat hun ware, subtiele gedaante is. In deze Pariṇāmikī bereikt de Çrāvaka uiteindelijk ook de Bodhi. Dezelfde Pariṇāmikī wordt eveneens aangenomen door de bodhisattva, sedert hij het 8ste stadium bereikt heeft, want hij bezit dan evenmin meer een stervelijk lichaam, daar ook hij het stadium van wedergeboorte overwonnen heeft m.a.w. over het stadium van de kleçāvaraṇa heen is. Om deze Pariṇāmikī te verwekken, moeten in feite drie omstandigheden samenvallen : 1° hij moet volgens de Wet van het Karma zoveel eigen verdienste hebben verworven, dat hij de buddhastatus nl. die van Vipākajabuddha, heeft kunnen verkrijgen, 2° hij moet een overmaat aan religieuze verdienste hebben vergaard, die hij kan overdragen (het beginsel van pariṇāmanā) en 3° hij moet zijn Grote Gelofte afgelegd hebben (zie de Bhadracarī), opdat hij tot de verlossing van anderen kan bijdragen.

Het Avataṃsakasūtra bedoelt met de term Dharmadhātujakāya in het bestel van 5 kāya's dat de Buddha daar kan aannemen, de Niṣyandabuddha, zoals Vallée Poussin vragenderwijze stelt. [3]) Vermoedelijk terecht ; het moet nl. een manomayakāya zijn, die bestaat als functie van de Dharmadhātu, wijl de Niṣyandabuddha een emanatie is van de Dharmatābuddha. De betreffende Buddha van het Avataṃsakasūtra is kennelijk dezelfde Buddha als die welke de Siddhi beschrijft [4]) als de Dharmadhātukāyabuddha of de Dharmakāyabuddha [5]) : „Alle wensen worden vervuld van degenen die dit ware lichaam zien: het vult de gehele ruimte, het verlicht de 10 regionen, doet het geluid horen van de Dharma in talloze werelden... De verkondiging van de Dharma is ononderbroken.... Vooral de

---

1) Ibid. p. 332 noemt als voorbeelden : Avalokiteçvara, Kṣitigarbha enz.

2) Siddhi, p. 502, 504 en 507. 3) Siddhi, p. 802. 4) Siddhi, p. 787.

5) Er zijn in de omgeving van de Niṣyandabuddha nog Dharma(dhātu)kāyabodhisattva's die prediken, doch uitsluitend over de Prajñāpāramitā, als opwekking en inleiding tot het Mahāyāna (Siddhi, p. 782).

bodhisattva's der 10 Bhūmi's kunnen hem verstaan en lering trekken uit de prediking van de Dharmadhātukāyabuḍdha..." Is er duidelijker omschrijving van de Niṣyandabuddha denkbaar ? Bovendien wordt er gezegd: „Er zijn twee soorten Buddha's, Dharmadhātu(ja)-kāyabuddha's en Nirmāṇabuddha's, welke laatste zich manifesteren in harmonie met de wezens die moeten worden bekeerd," d.w.z. de eersten prediken op anābhoga-wijze en de anderen niet ! Eerst veel later wordt de Parasaṃbhogakāya ingeschakeld, die even irreëel is als de Nirmāṇakāya en die zich slechts tijdens zijn prediking op hoger niveau aan zijn auditorium aanpast. Op weer hoger niveau — dit moge thans dank zij de naam Dharmadhātukāya van het Avataṃsakasūtra vaststaan — predikt dus de Niṣyandabuddha van het Laṅkāvatārasūtra ! Hiermede wordt tevens bevestigd dat de Akaniṣṭha-hemel, althans volgens dit sūtra, niet tot de hoogste regionen van de Rūpadhātu kan behoren — het niveau waarop de Parasaṃbhogakāya predikt — doch hoog daarboven ligt, in de regionen van de drie Nirvāṇa's, welke slechts bereikt kunnen worden door de hīnaparāvṛtti van Asaṅga !

In het buddhistische systeem van Barabuḍur met zijn zeer uitvoerige uitbeelding van de Gaṇḍavyūha, waar de drie Kalyāṇamitra's *Samantabhadra, Maitreya* en *Mañjuçrī* de hoofdrol spelen, ligt het voor de hand te veronderstellen dat *zij* bedoeld zijn als *Nirmita-nairmāṇikakāya's van de drie Niṣyandabuddha's,* die we uitgebeeld vinden in de Stūpabuddha's op de drie ronde terrassen. Van deze onderstelling uitgaande, zullen we dus in de drie Niṣyandabuddha's de Dharmadhātu-gedaanten moeten zien van deze Bodhisattva's-Mahāsattva. Als emanaties van de Dharmatābuddha, kunnen zij dan niet anders zijn dan diens kāyavākcitta-gedaanten m.a.w. de Stūpabuddha-gedaante van *Samantabhadra* is de *Kāyaniṣyandabuddha,* die van *Maitreya* de *Vāgniṣyandabuddha* en die van *Mañjuçrī* is de *Cittaniṣyandabuddha* van de Buddha lokottara ! Maar als deze dan elk een Nirmāṇakāya naar de aarde afzenden kan — nl. hun eigen transformatielichaam — moet het systeem van Barabuḍur het bestaan ook van een *Kāya-*, een *Vāg-* en een *Cittanirmāṇakāya* toelaten. Hoe zonderling dit op het eerste gezicht moge lijken, er zal blijken dat dit inderdaad het geval is. Trouwens de Sutralaṃkāra van Asaṅga, de Siddhi en andere yogācāra-teksten kennen zo'n drievoudige Nirmāṇakāya. [1]) In de Yogaçastra kende men er nog maar twee, de Kāya- en de Vāg-

---

[1]) Siddhi, p. 710 en 795.

nirmāṇakāya. [1]) Toen de Çailendra's nog alleen de Barabuḍur (dwz. het stamheiligdom op de Berg) en de oorspronkelijke Mendut tot hun beschikking hadden, en nog geen eigen koninklijke macht bezaten, konden zij met *twee* Nirmāṇakāya's volstaan. In het latere stadium, waarin zij de opperheersers waren van Midden Java en ook Pawon voor het dynastieke ritueel benodigd was, waren er *drie* Nirmāṇakāya's vereist. Een en ander zal nader blijken uit § 6. Drie Niṣyandabuddha's, drie Kalyāṇamitra's en drie Nirmāṇakāya's zouden in dit systeem dus een onverbrekelijke eenheid vormen. Indien we de noodzaak van het bestaan van de drie Niṣyandabuddha's kunnen aantonen in het buddhisme van Barabuḍur-Mendut-Pawon, vloeien hun drie Nirmita-nairmāṇikakāya's daar als vanzelf uit voort.

Uit het feit, dat het Laṅkāvatārasūtra de Niṣyandabuddha de „emanatie" noemt van de Dharmatābuddha, kan worden afgeleid dat er minstens één *rūpa*-gedaante bij moet zijn nl. de *Kāya*niṣyandabuddha. Uiteraard is dit de voornaamste; dit moet dus de Stūpa-gedaante zijn van Samantabhadra op het hoogste der drie ronde terrassen. Het bewijs dat men hem op dit hoge niveau rūpa-gedaante heeft gegeven, blijkt uit de openwerking der stūpa's, waardoor hij *gezien* kan worden. Daarom ook heeft deze Niṣyandabuddha zijn plaats *niet* in de feitelijke Ārūpyadhātu, doch hoogstens in de rūpārūpa-sfeer ervan nl. de Akaniṣṭha-hemel. Als Dharmadhātujakāya was men verplicht hem stūpa-gedaante te geven. De bouwmeesters van Barabuḍur hebben dus bij de uitbeelding van de Niṣyandabuddha's aan alle religieuze eisen voldaan. Men zou ze zelfs kunnen zien als zetelende in hun tevoren beschreven padmavimāna's „in pagoda-shape" ! Hun alomtegenwoordigheid in hun Paradijs, tengevolge van de verplaatsingsmogelijkheid van de lotuspaleizen naar de eigen wens van de daarin tronende Buddha, is gerealiseerd door opengewerkte stūpa's op alle windstreken te plaatsen. Hetzelfde is het geval met de padmavimāna's der beide andere Niṣyandabuddha's. Het noodwendig bestaan van de beide laatsten blijkt uit het volgende. Ook zij hebben een taak te vervullen. De *Vāg*niṣyandabuddha moet nl. de āryadeçanā van de Dharmatābuddha, die zelf niet predikt, ten gehore brengen; hij moet dus *gehoord* kunnen worden ! Wat deze prediking betreft, wordt zijn stem ook speciaal de „niṣyanda" van de Dharmatābuddha geheten. [2]) Aangezien in de Ārūpya-sfeer geen predikingen kunnen worden gehouden, is het even zo logisch om de Vāgniṣyandabuddha in de

---

[1]) Siddhi, p. 794. [2]) Buddhabhūmiçāstra, zie Siddhi, p. 801.

rūpārūpa-sfeer van de Akaniṣṭha-hemel onder te brengen en wel in een opengewerkte stūpa, opdat hij inderdaad gehoord kan worden. Een gesloten stūpa zou zowel de rūpa van de Kāyaniṣyandabuddha bedekken, als de vāk van de Vāgniṣyandabuddha smoren ! En welke taak blijft dan voor de *Citta*niṣyandabuddha over ? Zonder deze emanatie zou de Vāgniṣyandabuddha niets kunnen uitrichten ! Zijn preek moet immers ook *verstaan* worden. De Cittaniṣyandabuddha nu moet bij de naar de Bodhi strevende Çrāvaka's, de Arhats en de bodhisattva's in de Akaniṣṭha-hemel, de ontvankelijkheid voor de verkondigde ideeën opwekken, de mentale activiteit prikkelen. Ook uit de gegeven beschrijving van de Siddhi volgt ten slotte dat de Dharmadhātujakāyabuddha *zicht*baar, *hoor*baar en *verstaan*baar is !

Kloppen nu ook de iconografische eisen, welke gesteld kunnen worden aan uitbeeldingen van Samantabhadra, Maitreya en Mañjuçrī met de op Barabuḍur uitgebeelde Stūpabuddha's in dharmacakramudrā ? Dit blijkt inderdaad het geval te zijn, want deze mudrā past bij alle drie Bodhisattva's Mahāsattva. [1]) En alle drie hebben zij de functie van „enseignement de la Bonne Loi".

De Kāyavākcitta-belichamingen van de transcendentale Buddha spelen vooral in de mystiek van het latere tantrisme een belangrijke rol. Men vergelijke bijv. de tantrische Tathāgataguhyaka of Guhyasamājatantra, mede een der canonieke geschriften der yogācārins, dat volgens Mus reeds uit de VIe eeuw kan dateren. In het 11e hoofdstuk van deze tekst, dat uitsluitend gaat over de esoterische betekenis van de drie syllaben om,ā,hūm, blijkt, dat deze het symbool zijn van „kāya, vāk en citta", dwz. *van de onvernietigbare emanaties van het Hoogste Wezen"*. [2]) Dit laatste zou zó kunnen slaan op de drie Niṣyandabuddha's van Barabuḍur, emanaties van de Dharmatābuddha, het Hoogste Wezen van het Laṅkāvatārasūtra.

Indien nu deze drie Niṣyandabuddha's ieder hun subtiel transformatielichaam als een Nirmita-nairmāṇikabuddha naar de aarde afzenden, zouden daar dan drie *verschillende* Nirmāṇakāya's optreden ? Wie zouden dit dan zijn ? De *Kāyanirmāṇa* is uiteraard het transformatielichaam (Nairmāṇika of Pariṇāmikī) van de hoogste, de Kāyaniṣyandabuddha Samantabhadra. Volgens de Buddhabhūmiçā-

---

1) Vgl. Foucher, Iconografie Bouddhique : voor Samantabhadra I, p. 120 en pl. VI 2 ; voor Maitreya I, p. 113 en pl. VI 1 ; voor Mañjuçrī I, p. 115, pl. 17 op p. 118 en II, p. 41 en 47.

2) Tucci, Mc'od rTen, p. 25 noot 1 ; "simboli delle emanazioni indefettibili dell'Essere Supremo".

stra [1]) kan de Kāyanirmāṇa van drie soorten zijn; daarvan is er alleen één voor ons van belang. Deze ontstaat nl. doordat de Buddha zijn transformatievermogen op zijn eigen persoon toepast m.a.w. een eigen pariṇāmikī emaneert. Dit lichaam noemt men dan een *svātmabhāvasaṃbaddhanirmāṇa* en deze Pariṇāmikī verschijnt steeds als een *Vorst-Cakravartin !* Dat de laatste in het systeem van Barabuḍur Samantabhadra's emanatie is, is niets vreemds; het is geheel in overeenstemming met het karakter van Samantabhadra, die weliswaar tot de souvereine kula van Vairocana behoort, doch alle kwaliteiten ook van Indra-Akṣobya heeft, gesymboliseerd door zijn donkere kleur, zijn olifant-rijdier enz. Wat kon nu de Çailendra-heerser meer welkom zijn voor zijn dynastiek prestige? Hij was het eigen transformatielichaam — lees : de persoonlijke incarnatie ! — van de Niṣyandabuddha, die op zijn beurt een emanatie was van de opperste Buddha. En als de Vorst overleed en weder opgegaan was in Hem, de Tathāgatagarbha, gesymboliseerd door de centrale Stūpa van Barabuḍur, was het subtiele transformatielichaam van Samantabhadra volledig op de zoon overgegaan! [2]) Was aldus, tengevolge van de continuiteit in de dynastieke reeks, de Buddha lokottara niet de mystieke belichaming van de stamvader van de regerende Vorst die immer zijn incarnatie was, en werd dus het heiligdom niet terecht *Bhārabuddhūr* geheten, de *maṇḍala van de Bhārabuddha-dynastie?* Hiermede zou dan tevens het derde deel van de in § 2 opgeworpen hypothese zijn waargemaakt.

Wie waren echter de beide andere Nirmita-nairmāṇikabuddha's in dit buddhistische bestel ? Voor het antwoord hierop moeten we vooruitlopen op hetgeen in § 6 nader zal bekeken worden; het luidt, dat ook de *Vāg-* en de *Cittanirmāṇakāya's* van de Niṣyandabuddha's Maitreya en Mañjuçrī, tengevolge van het wedergeboorteritueel en bezegeld door de wijdingen van de Çailendravorst in de tempels van Mendut en Pawon, *mede in hem belichaamd werden* ! Op deze wijze waren in de Çailendravorst de kāyavākcitta-afsplitsingen van de Buddha lokottara weder herenigd. Hij was daarmede de Nairmāṇikabuddha geworden van de Hoogste Buddha en kon daardoor met

[1]) Siddhi, p. 794.

[2]) Vgl. hierbij de zeer belangrijke opmerkingen van Mus (Bb., p. 119-20) over de theorie der Brahmaṇa's omtrent de mystieke erfenis van den zoon: "un "fils est la forme sauvée de son père." "Le père tout entier est passé en son fils "et le père tout entier est allé au céleste séjour." Deze esoteriek heeft uiteraard niet nagelaten grote invloed uit te oefenen op het buddhisme. Op een en ander komen we terug in § 6.

recht aangezien worden voor diens aardse incarnatie! De Mahāsāṅghika's zouden zeggen: „Hij is de Buddha lokottara in eigen persoon, in de gedaante die de schepselen op hun eigen niveau kunnen bevatten."

Alles bijeengenomen lijkt het het meest waarschijnlijk, dat de bouwmeesters van Barabuḍur, in de vorm waarin het heiligdom uiteindelijk werd gegoten, zich voornamelijk hebben laten leiden door het buddhisme van het *Laṅkāvatārasūtra,* eer dan door het Saddharmapuṇḍarīkasūtra, waaraan Mus de voorkeur gaf. Het valt daarom te betreuren dat hij zijn voor de kennis van het Mahāyāna zo belangwekkende studie niet heeft voltooid, want hij had aangekondigd het bewijs voor zijn stelling te leveren in het slotdeel van zijn werk. Ook het Avataṃsakasūtra en de latere yogācāra-teksten komen minder voor een verklaring van de specifieke structuur van Barabuḍur in aanmerking, wijl zij m.i. reeds een vier en een vijfdeeling van de Kāya's van Buddha kenden, waarvan men op Barabuḍur vergeefs uitingen zal zoeken. Hiertoe behoort bijv. de dubbele Saṃbhogakāya. Op Barabuḍur mist men al direct de plaats voor de Svasaṃbhogakāya, die evenals de Niṣyandabuddha in de rūpārūpa-sfeer thuisbehoort. Waar zou plaats zijn voor de Parasaṃbhogakāya, die in Vairocana's Paradijs predikt? Dit plateau was door de bouwmeesters reeds bestemd als dragend niveau voor de Akaniṣṭhabhavana!

Was de idee tenslotte niet aanlokkelijk, dat het Laṅkāvatārasūtra, het grote verlossing-sūtra was, dat gepredikt was op een bergtop van een der eilanden in de Zuidelijke zeeën en was niet Java eveneens een eiland behorende tot die zeeën? Was het bovendien niet een praktisch voordeel, dat het oorspronkelijke stamheiligdom van de stūpa op de drie ronde terrassen *in zijn geheel* in het buddhisme van het sūtra bruikbaar was? Er behoorden slechts de ronde terrassen met de 72 Stūpabuddha's te worden aangevuld. Doch bovenal stond nu vast de *afstamming der Çailendra's van de Hoogste Buddha* en kon er daardoor het koninklijk ritueel worden ingesteld, dat in § 6 zal worden behandeld.

f. *Rèsumé*

In het kort samengevat vinden we dus op Barabuḍur uitgebeeld:

a. Het Grote Wonder van Çrāvastī met zijn transen van Buddha's "tot in de Akaniṣṭha-hemel toe", 504 in totaal;

b. In de Ārūpyadhatu: de transcendentale Buddha in de gedaante van een gesloten stūpa met een lege binnencella in de aṇḍa;

c. In de Rūpārūpa-sfeer van de drie ronde terrassen, die de Akaniṣṭha-hemel weergeven : drie transen van resp. de Kāya-, de Vāg- en de Citta-niṣyandabuddha's, als Stūpabuddha's weergegeven; zij zijn Dharmadhātujakāya-gedaanten van Samanthabhadra, Maitreya en Mañjucrī in dharmacakramudrā ;

d. Het spiegelgladde Paradijs van Vairocana, de Sahālokadhātu, op de top van de Rūpadhātu ; [1])

e. In de Rūpadhātu-sfeer : de Pañcatathāgata in open tempelnissen met een bekroning van stūpa's; Vairocana voert er de vitarkamudrā van Çākyamuni in de prediking te Benares en is er rond -om de top geplaatst, terwijl de overige Tathāgata's in drie transen zijn uitgebeeld, elke Tathāgata in zijn eigen mudrā en op zijn eigen windstreek georiënteerd ;

f. De Manomayakāya's van de drie Niṣyandabuddha's, in de gedaanten van de bodhisattva's Samantabhadra, Maitreya en Mañjuçrī, op de Gaṇḍavyūha-reliefseries, afgebeeld op 5 van de 6 wanden van de 2e, 3e en 4e gaanderijen ;

g. In de Kāmadhātu i.e. in de laagste buddha-trans : de 4 Buddha's van het Verleden, behorende bij Buddha's caṅkrama t.w. Kanakamuni (0), Kāçyapa (Z) Krakucchanda (W) en Dīpaṅkara (N), op de eerste balustrademuur gezeten in met het juweelmotief bekroonde open tempelnissen ;

h. De 5e Buddha van het Verleden, Çākyamuni, in de Lalitavistara-reliefs op de laagste gaanderijwand afgebeeld rondom de top van de Kāmadhātu; in de slotscène, de preek te Benares, voert hij de vitarkamudrā, als Vairocana ;

i. De sacrale wandelpaden van :

a. de Çailendravorst, op het blocage (zie nader § 6),

b. de Bhārabuddha als voorganger van Maitreya, op het eerste terras,

c. Sudhana, op het 2e, 3e en 4e terras ;

k. Het Divyāvadāna, Jātaka-verhalen, de Lalitavistara tot aan Buddha's preek te Benares, en de Gaṇḍavyūha op de gaanderij- en de balustrademuren van de 4 gesloten terrassen, alle teksten uit de overgangstijd van het conflict tussen het Hīnāyāna en het Mahāyāna, de tijd ook van het Laṅkāvatārasūtra, dat de omvangrijke uitbreiding van Barabuḍur heeft beheerst. (*Slot volgt*).

---

[1]) De vier overige Paradijzen zullen we aantreffen op de buitenwanden van Mendut en Pawon, zoals we zullen zien in § 7.

BARABUDUR, MENDUT EN PAWON

en hun onderlinge samenhang

door

Ir J. L. MOENS

II

§ 5. *Het Stūpa-type.*

Welke invloed heeft dit buddhisme der Çailendra's uitgeoefend op de plannen tot de grootscheepse uitbreiding van het eenvoudige stūpa-heiligdom op de Berg tot het omvangrijke monument, dat de glorie der Çailendra's ten eeuwigen dage zou verkondigen ? Het oorspronkelijke stamheiligdom herdacht uitsluitend de afdaling uit hemelse regionen van de Buddha, begeleid door de goden Brahmā en Çakra, teneinde op aarde zijn verlossingstaak te volbrengen. Deze taak namen de Bhārabuddha's als dynastieke plicht op zich, in afwachting van de komst van Maitreya; iedere opvolger daalde op zijn beurt met groot ceremonieel van het hoogverheven stamheiligdom af als een wedergeboren Bhārabuddha.

Toen de Çailendra's de wereldlijke oppermacht hadden verkregen, werd de oorspronkelijke taak, die de Bhārabuddha's op hun schouders hadden geladen, niet op de achtergrond gedrongen, integendeel ! Nu deze priestervorstendynastie de macht bezat, zou zij die mede aanwenden om de taak van de Bhārabuddha met kracht te handhaven. Zij zouden ware Bhārabuddha-Cakravartin's zijn, koninklijke vertegenwoordigers van de transcendentale Buddha-Cakravartin! Ook Buddha's prediking van het Verlossings-sūtra, het Laṅkāvatārasūtra, zou nu door een grootse uitbreiding van het oorspronkelijke monument vereeuwigd worden. Hun stamheiligdom zou zodanig aangevuld worden, dat het mede een herdenkingsmonument zou zijn voor Buddha's prediking ; in het bijzonder zou de transcendentale prediking van het Sūtra, waarin de Leer van de Cittamātratā die tot de Bodhi leidt, tot uitdrukking worden gebracht. Deze combinatie van stamheiligdom en herdenkingsmonument zou bovendien een dynastiek heiligdom zijn !

Hoe hebben de koninklijke bouwmeesters in overeenstemming met de çailendraguru's dit samengestelde probleem opgelost ? Laat ons trachten het monument, zoals wij het kennen, daar zelf het antwoord op te doen geven. Het is vreemd dat vroegere onderzoekers, 1° noch de, op de vier windstreken gerichte, tot aan de hoofd-stūpa ononderbroken doorlopende brede *trappen*, 2° noch het uitbundige aantal *nissen* met Buddha's en de reeks monumentale *poorten* over de trapopgangen op elke zijde van de terrassenpyramide, als *het stūpa-type bepalende constructiedelen* zijn opgevallen. Zij blijken kenmerkend te zijn, elk voor een stūpa-type, dat verband houdt met een van de 8 gewichtige evenementen in Çākyamuni's aards bestaan.[1]) In India, en speciaal in Tibet, dat reeds in de eerste eeuwen onzer jaartelling, vooral in de Kuṣāṇa-periode, een levendig verkeer met Kasjmir onderhield, waardoor de Indische cultuur daar reeds vroeg is doorgedrongen, zijn in de loop der eeuwen *acht standaard-typen* ontstaan voor commemoratieve stūpa's, die voor de evengenoemde gewichtige gebeurtenissen uit Buddha's leven werden opgericht.[2]) De twee stūpa-typen die voor ons van belang zijn, zijn die, welke werden gebouwd ter herdenking van Buddha's „afdaling uit de hemel" en van zijn „prediking der Wet".

1° Het type met de *aan de vier zijden van de terrassenpyramide ononderbroken doorlopende trappen,* wordt geheten de stūpa van Buddha's *devāvatāra* („afdaling uit de hemel").[3]) De trappen beginnen (of eindigen) bij de hoofd-stūpa, het symbool van de Dharmatā-buddha in de Ārūpyadhātu. Er is een beroemde afdaling van de Buddha uit de hemel bekend nl. de devāvatāra te Sāṅkāçya, toen hij uit de Trāyastriṁça-hemel naar de aarde afdaalde om er zijn in de godenhemel gehouden verlossingspreek te herhalen in het Jetavana. Zo zal ook eens Maitreya naar de aarde afdalen uit zijn Tuṣita-paradijs om als Buddha op aarde de verlossing te verkondigen. Op analoge wijze daalde nu elke opvolgende Bhārabuddha als subtiele belichaming van de Kāyavākcittaniṣyandabuddha's, nl. als Nairmāṇi-kakāya, uit de Akaniṣṭha-hemel af. Daalde hij oorspronkelijk vanuit zijn stamheiligdom af, van de top van de aardse heilige Berg, die hoogstens het niveau van de Kāmadhātu-top evenaarde — waar ook

---

1) Vgl. Foucher, Etudes II, p. 162—170 voor deze 8 gebeurtenissen.

2) Vgl. Tucci, Mc'odr Ten, p. 127—9 voor deze 8 stūpa-typen.

3) Tucci, p. 51 vermeldt dat speciaal dit type frequent is en dat men het bijna zonder uitzondering aantreft bij de oudste kloosters.

de Trāyastriṁça-hemel is en waar de Tuṣita-hemel nog een weinig boven ligt — na de verbouwing van Barabuḍur daalde hij af uit transcendentale sferen, waar hij geboren werd als Bhārabuddha. Een zelfde proces als zich met de bovenaardse predikingen had afgespeeld nl. de verplaatsing van het auditorium van de Kāmadhātu-top naar die van de Rūpadhātu, speelde zich ook hier af: Buddha's afdaling uit de Tuṣita-hemel werd een afdaling uit de Akaniṣṭhabhavana, die hier zelfs *boven* de Rūpadhātu-top werd gesitueerd.

Hoewel Barabuḍur een samengestelde stūpa was geworden, is het oorspronkelijke type van de devāvatāra daarin duidelijk gehandhaafd gebleven. De vier trappen op de windstreken zijn er een sprekend onderdeel van blijven uitmaken. Op het punt van samenkomst der trappen was het magische kruispunt al uitgebeeld, dat volgens het Mahāparinirvāṇa-sūtra de juiste plaats was voor een herinnerings-stūpa. Er was dus ook om deze reden geen kruis van 9 tempels meer nodig, zoals Stutterheim en Poerbatjaraka dachten. In dit magische kruispunt stond de Pool-as, waarin de top-stūpa was gelegen, hoog boven de Akaniṣṭha-hemel, op het topniveau waarvan — het bhavāgra — de trappen eindigden. Hier werd de jonge Buddha herboren en van hieruit daalde hij langs een der trappen naar de aarde af (zie § 6b). Deze trappen, die het bhavāgra vanuit de vier windstreken bereikbaar maakte, zijn het symbool van de wonderladder, waarlangs Çākyamuni volgens de legende afdaalde te Sāṅkāçya in Kanyakubja. Reeds op de pijlers van Bharhut (2e eeuw vóór Chr.) vinden wij deze tot in de hemel leidende, door aanbidders omgeven „Jacobsladders" afgebeeld. De afdrukken van Buddha's voeten — magisch vertegenwoordigen zij de Buddha zelf — zijn alleen op de bovenste en de onderste sport afgebeeld. [1]) Op de 5e eeuwse stèle van Sārnāth [2]) wordt de Buddha betekenisvol begeleid door Brahmā met een wijwaterkruik en Indra met een parasol, symbolen van de spirituele en de wereldlijke macht van de Buddha-Cakravartin. De legende zegt dat koning Çuddhodana, Buddha's vader, een herdenkings-stūpa van het trappentype heeft doen aanleggen in zijn eigen hoofdstad Kapilavastu. Iets dergelijks moet volgens een Chinees bericht [3]) te Sāṅkāçya ook geschied zijn door de gelovigen.

---

[1]) Grünwedel, Mythologie, p. 14.

[2]) Foucher, J. As. 1909, pl. I.

[3]) Fa Sien, 1001 A.D. bij Tucci, Mc'od rTen, p. 22.

Indonesisch gezien was steeds 's Vorsten „afdaling" van de Berg een rituele geboorte uit, een „afstamming" van, die Voorouderberg. Door de grote verbouwing werd het verband tussen de Indonesische en de buddhistische ideologieën niet verstoord. De „devāvatāra" geschiedde nu eveneens van de top van de (Indonesische) terrassenpyramide, die de heilige Berg remplaceerde, waar normaliter de hoge voorouders werden begraven of bijgezet. Op die top was nu slechts de hoog boven het Zenith zwevende Swarga neergedaald. Het Paradijs van de Stūpabuddha's was nu het Gelukzalig verblijf der eigen voorouders geworden en de Centrale Stūpa, de „Çailendra", was de goddelijke stamvader geworden der dynastie; het was de mystieke belichaming van de transcendentale Buddha, waarin de Vorsten na hun dood weerkeerden. De in de Akaniṣṭhabhavana ritueel geboren Buddha daalde langs de Oostelijke trap naar de aarde af en na zijn dood steeg zijn Nirmāṇakāya op naar het Parinirvāṇa van alle Buddha's, Indonesisch gezien, naar het Gelukzalig verblijf van de Stamvader, waarheen de ziel weerkeerde nadat zij op de Westelijke zijde van Barabuḍur van de aarde was afgesprongen. [1]) Aldus kon de buddhistische maṇḍala van de transcendentale Buddha Indonesisch gezien het bijzettingsmonument van de Bhārabuddha's zijn. Het zal ook daarom geheel in de lijn hebben gelegen deze maṇḍala niet alleen een „buddhūr", doch speciaal een *Bhārabuddhūr* te heten!

2° Het type met de *vele „openingen" op elke zijde* van de terrasvormige onderbouw wordt geheten: de stūpa van Buddha's *dharmacakrapravartana*. Van dit standaardtype zijn voorlopers te vinden, zowel in het Zuiden als in het Noorden van India. In Amarāvatī (2e eeuw) bijv. komt een stūpa-type voor op een hoge achthoekige pyramide van drie terrassen met een groot aantal openingen in de terraswanden, van boven naar beneden geteld resp. 8 opengewerkte vensters, in 4 waarvan een stūpa staat, dan 10 dito vensters met balcons, en tenslotte 14 openstaande deuren en vensters, en al deze openingen bekroond met een hoefijzervormige nis „si caractéristique de l'ancienne architecture indienne." [2]) In de Khaiberpas werd nabij 'Ali Masjid een stūpa op een prāsāda uit de Gandhāraperiode aangetroffen, waarvan slechts de hoge prāsāda met de aanzet

---

[1]) Zie nader § 6.

[2]) Combaz, L'évolution du stūpa en Asie. Mélanges Chin. et bouddh. 1933, fig. 11 en p. 187—8. De vermelde getallen zijn afgeleid uit de figuur.

van de ronde stūpa over zijn. In de bovenste twee terraswanden daarvan nu zijn, door zware pilasters onderling gescheiden, open nissen („fenêtres formant niches", Combaz) aangebracht, alle met een zittende Buddha erin. [1]) Bij Barabuḍur is het oorspronkelijke stamheiligdom met zijn drie ronde terrassen in zijn geheel terechtgekomen op de top van een terrassenpyramide, waardoor een stūpa-prāsāda type is ontstaan, afwijkend van het normale Indische type, waar de stūpa gemeenlijk direct op de vierkante prāsāda staat. Bij het Javaanse heiligdom zijn behalve de open nistempels op de terraswanden, waarin de Pañcatathāgata en de Buddha's van het Verleden tronen, als in de nispoorten van de Gandhārase prāsāda, bovendien nog poorten als „echte" openingen in de balustradewanden gehandhaafd, zoals de open deuren en ramen in de prāsāda van Amarāvatī. De laatste laten het stemgeluid der Leer, gepredikt in het stūpa-paradijs op de top van het heiligdom rechtstreeks en ongehinderd door naar alle windstreken. Iets dergelijks geschiedt op Barabuḍur. Langs de trapkokers van de pyramide stroomt het stemgeluid der predikende Niṣyandabuddha's, dat op de hoogste étage wordt geproduceerd en daar geen enkele belemmering ondervindt, als het ware gericht en geconcentreerd naar de aarde af. De nissen op de gesloten balustrademuren hebben symbolisch een overeenkomstige functie. In de Indische architectuur worden zij *ghanadvāra* geheten, „massieve deuren" ! [2]) Zij laten door haar achterwand heen de rūpa- en nirmāṇa-emanaties van de in de hoofdstūpa magisch aanwezige centrale Buddha naar buiten treden. Zij zijn dus eveneens te beschouwen als „openingen" in de terraswanden, waardoorheen de Leer *zichtbaar* wordt, zoals ze door de poortopeningen *hoorbaar* is ! Op elke zijde zijn er, op één rij achter elkander, 5 poortopeningen aanwezig en verder 108 nissen, zodat aan het criterium van de *vele* openingen op elke pyramideflank zeker wordt voldaan.

Argumenten van niet-architectonische aard voor het bewijs dat op Barabuḍur speciaal Buddha's *prediking* wordt herdacht, zijn de volgende. De Lalitavistara eindigt er met Buddha's prediking in de Mṛgadava. Het is de prediking van de orthodoxe „middenweg", het glanspunt van Çākyamuni's carrière. Hier heeft hij nog het karakter van de goudglanzende Brahmā, op Barabuḍur geïnterpreteerd als dat van de alomlichtende Vairocana. Hij voert er ook dezelfde mudrā

---

[1]) Fergusson, Hist. of Ind. and Eastern Arch., 1910, pl. I.

[2]) Kramrisch, The Hindu Temple, p. 301.

als deze Tathāgata nl. de vitarkamudrā. Belangrijker echter nog is de uitvoerige uitbeelding van de prediking in de Akaniṣṭha-hemel door de drievoudige Niṣyandabuddha op de drie ronde terrassen, allen Stūpabuddha's in dharmacakramudrā. Deze transcendentale prediking vormt het kernpunt van het buddhisme van Barabuḍur. Het heeft ook steeds het moeilijke punt uitgemaakt voor de verschillende onderzoekers, temeer waar nergens anders deze bijzondere voorstelling op een stūpa is aangetroffen. Dat juist de Stūpabuddha's, die de allerhoogste leerstelling van de Cittamātratā van het Laṅkāvatārasūtra verkondigen, deze mudrā van de prediking voeren, wijst er wel op dat de herdenking van de dharmacakrapravartana speciaal bedoeld is voor de prediking van dit sūtra. De continuering van deze preek was verzekerd zolang de Bhārabuddha-Çailendra-dynastie aan het bewind zou zijn en haar Vorsten als Nirmita-nairmāṇikakāya's van de Transcendentale Buddha zouden optreden. Het type van de dharmacakrapravartana was de meest logische aanvulling op het oorspronkelijke type van de devāvatāra, dat niet alleen zonder verbouwing gehandhaafd kon blijven, doch daardoor zelfs een diepere esoterische zin verkreeg.

De Barabuḍur is derhalve tot een samengestelde stūpa uitgegroeid met een dubbel commemoratief doel : 1° die van het type van de *devāvatāra* 2° die van het type van de *dharmacakrapravartana*. Herdenkt het eerste type in het bijzonder de afdaling van de Buddha en het tweede de prediking van het Laṅkāvatārasūtra (ook op Java !), de beide typen ineen, dienen een *dynastiek* doel. Het devāvatāra-type impliceert immers tevens de hoge afstamming van de Vorst, die in de Akaniṣṭha-hemel als Bhārabuddha herboren wordt, terwijl het type van de dharmacakravartana de nadruk legt op het feit, dat de Vorst zijn Cakravartinschap baseert op zijn Buddha-status d.w.z. dat zijn dynastie in de Buddha lokottara de bovennatuurlijke sanctie bezit voor de uitoefening van haar wereldlijke macht. Het grootse bouwwerk van Barabuḍur was daarmede niet alleen het religieuse, doch ook het politieke centrum des Lands.

Toen het latere Vajradhara-buddhisme zich van het heiligdom had meester gemaakt, werd de bestemming van het monument uiteraard geheel gewijzigd. De neiging tot het bestempelen met de naam van „kabajradharan" zal wel bevorderd zijn geworden sedert het einde van de Çailendra-regering in Midden Java, hetwelk ten naastebij met de opbloei van het Vajrayāna op Java zal zijn samengevallen. Het was bovendien geen dynastieke tempel meer ; er wer-

den geen Bhārabuddha's meer uit geboren ! De betekenis van maṇḍala van de Bhārabuddha's was teloor gegaan. Reeds gedurende de Çailendra-periode werd het buddhisme van het Laṅkāvatārasūtra siddhāntistisch beïnvloed, zoals uit het aangevulde pantheon van de Mendut duidelijk spreekt (zie § 7). Dit theïstisch tantrisme van de Mahāvairocana Abhisaṃbodhi moet de weg naar de vorming van een Ādibuddha vergemakkelijkt hebben. Het ontwikkelde een gedaante van Mahāvairocana, die de dhvaja- of de bodhyagrīmudrā voert. Hiervan zijn nog overblijfselen te vinden in de S.H.K. Er zijn overigens in Midden en Oost Java vele van deze Vairocana-bronsjes gevonden geworden. Niets was verder eenvoudiger dan om in de gesloten top-stūpa van Barabuḍur, waar de Buddha lokottara slechts magisch aanwezig was, een Mahāvairocana Ādibuddha te denken, te meer daar de oppergod van het oudere buddhisme in Barabuḍur reeds tot het Vairocana-geslacht behoorde, zoals we reeds hebben gezien. Deze had het karakter van Varuṇa-Brahmā, terwijl de nieuwe Ādibuddha een verlossergod was van het karakter van Sūrya-Çiva. De drievoudige Niṣyandabuddha kon heel goed doorgaan voor de kāyavākcitta-openbaringsgedaante van Mahāvairocana, welke in het tantrische buddhisme opgeld deed. De bodhyagrīmudrā van de Ādibuddha vormde bovendien in het geheel geen bezwaar om hem een plaats boven de Stūpa-buddha's in dharmacakramudrā te doen innemen ; zij paste geheel bij een Buddha in de hoogste wereldtop (bhūtakoṭi), waar de advaita-verbinding met de Alziel bereikt werd. En... Barabuḍur werd uitsluitend de benaming van de omgeving waar de „kabajradharan" stond, zodat Prapañca in 1365 A.D. te recht kon spreken van het heiligdom *te* Buḍur !

§ 6. *De Hoofdbeelden van Mendut en Pawon en het dynastieke ritueel.*

Wij moeten het buddhisme van Mendut en Pawon feitelijk splitsen over twee perioden der Çailendra-geschiedenis :

1° de periode toen nog slechts het buddhistische stamheiligdom op de Berg, het eerste van dien aard op Java, bestond. Naast dit stūpa-heiligdom op de drie onversierde ronde terrassen zal al heel spoedig de oorspronkelijke Mendut als tweede tempel gesticht zijn met niet meer dan de drie hoofdbeelden, die we er nog in aantreffen. Het buddhisme was nog vrij van tantrische invloeden. Pawon en Banon waren nog niet gebouwd. Deze periode, vermoedelijk sa-

menvallend met die, waarin de Bhārabuddha's zich nog als ware Paladijnen van de Buddha gedroegen, heeft waarschijnlijk ruim een halve eeuw geduurd, tenminste indien men inderdaad eerst Panangkaran, de opvolger van Sañjaya, voor de doorvoering van het siddhāntabuddhisme kan verantwoordelijk stellen. Dit lijkt ook wel waarschijnlijk, want het is niet onmogelijk dat Panangkaran was ingehuwd in de Çailendra-dynastie, waardoor zijn buddhistische sympathieën verklaarbaar zouden zijn. De grote mantrabuddhistische tempelcomplexen van Kalasan — „op aandringen der çailendraguru's in zijn Rijk gesticht" — en Sewu werden blijkens de betrekkelijke inscripties in 778 en 782 A.D. aangevangen, om niet te spreken van de in de naaste omgeving gelegen tjaṇḍi's als Bubrah, Lumbung enz. Deze periode van grote bouwactiviteit valt ongeveer driekwart eeuw na de stichting van het stūpa-stamheiligdom. We mogen aannemen dat de grootscheepse verbouwingen aan Barabuḍur en Mendut, in de eigen invloedssfeer der Çailendra's, eerder zijn aangevangen dan die in Panangkaran's Rijk. De goede verstandhouding met Panangkaran doet vermoeden dat hij hierbij een handje geholpen zal hebben, en een stevig handje ! Barabuḍur zal zijn terrassenpyramide hebben verkregen; het laagste terras was nog slechts van een laag balustrademuurtje voorzien en aan de versiering van de voet met de Karmavibhaṅga-reliefs zal juist zijn begonnen. Mendut zal zijn verbouwd en het pantheon aangevuld. De completering ervan met de „Heren van Banon" is aangevangen. En dan gebeurt er iets belangrijks in de dynastieke geschiedenis van de Sañjaya's. We kunnen er hoogstens naar gissen. Panangkaran's opvolgers Panunggalan en Warak kunnen niet in zijn schaduw staan. Grijpt de invloedrijke Bhārabuddha-dynastie dan ook naar de wereldlijke oppermacht ? Dit laatste feit staat wel vast, doch het waarom, het wanneer en het hoe zijn onbekend gebleven. Indien we een gissing wagen mogen, lijkt het het meest waarschijnlijk, dat deze machtsverschuiving heeft plaats gehad met Panangkaran's dood. Voor onze buddhistische werkhypothese is dit overigens belangrijke tijdstip van geringe betekenis ; het werd ook slechts ter sprake gebracht voor het algemene overzicht van de mogelijkheden die zich hebben kunnen voordoen.

2° de periode van de oppermacht der Çailendra's. Om het koninklijke ritueel ten uitvoer te kunnen leggen zijn nog aanzienlijke bij- en verbouwingen aan de tempels nodig. Het laagste terras wordt verbouwd tot een caṅkrama van de Buddha, op lager pijl dan van

het oorspronkelijke, en door afsluiting ervan middels hoge balustrademuren, waarop 104 Buddha's van het Verleden worden aangebracht. Het ontzaggelijk veel steen vereisende blocage wordt aangelegd en daarmede worden tevens de reliefs aan de voet bedolven. De Pawon wordt gebouwd t.b.v. de koningswijding. De drie tempels worden onderling verbonden door een afgeschermd processiepad met talloze Buddha's in de nissen der grensmuren. Vermoedelijk is dit grootse bouwplan nimmer geheel voltooid. De Pawon, die een kleine tempel was in vergelijking met Mendut en die om nader te vermelden redenen in de hofstad moet hebben gestaan, zal wel het eerst van alle bouwwerken zijn voltooid geweest. Veronderstellen we dat alles nog gereed is gekomen vóór de Çailendra's zich uit Midden Java hebben teruggetrokken — in de tweede helft van de 9e eeuw — dan heeft men in de bloeitijd de beschikking gehad over de volgende bouwsels :

1. *Barabuḍur,* zoals het heiligdom was aangevuld en uitgebreid op de basis van het Laṅkāvatārasūtra ;
2. *Mendut,* zoals die met behulp (en op instigatie?) van Panankaran vernieuwd was en waarvan het godenstelsel was uitgebreid van een oorspronkelijk drietal tot een tantrisch twintigtal ;
3. *Banon,* met zijn 5 Īçvara's, de lagere verlossingsgoden van het siddhāntabuddhistische stelsel ;
4. *Pawon,* met zijn drie godenfiguren; deze vormden als het ware de tegenhangers van de drie hoofdfiguren van de Mendut, met dit verschil dat slechts het hoofdbeeld in het schema van het Laṅkāvatārasūtra behoefde te passen, doch de bijfiguren zuiver siddhāntistisch konden zijn ;
5. *het ommuurde processiepad* met de lange reeksen Amoghasiddhi's en Ratnasambhava's, mogelijk afgewisseld door hun mystieke bodhisattva's Maitreya en Mañjuçrī.

We zullen ons hier wel moeten beperken tot beschouwingen over het buddhisme in deze tweede periode aangezien van de eerste periode vrijwel niets bekend is. Het is natuurlijk mogelijk dat in laatstbedoelde periode de Çailendra, zolang hij nog niet als Oppervorst optrad, naast het stamheiligdom kon volstaan met de oorspronkelijke Mendut om zijn Bhārabuddha-schap te bevestigen door de wijding in deze Maitreya-tempel nadat hij van de Barabuḍur was „afgedaald". Hij moet toentertijd nog niet anders dan de Kāya- en de Vāgnirmāṇakāya in zich verenigd hebben. Eerst ten behoeve van de koningswijding zal de Pawon vereist geweest zijn. In die tweede

periode moet echter weer onderscheid gemaakt worden tussen het buddhisme van het Laṇkāvatārasūtra, dat de grondslag vormde voor het dynastiek ritueel en het siddhāntabuddhisme dat slechts voor het nieuwe godsdienstige ritueel benodigd was.

a. *De Zonnebaan.*

Het koningsritueel is in feite tweeledig, het omvat n.l. het magisch geboorteritueel, naast dat van de wijding tot Buddha en tot Vorst. Mus [1]) heeft aangetoond dat de wezenlijke elementen van beide rituelen in den grond dezelfde zijn en dat zij in de eerste plaats berusten op „un ensemble préexistant de pratiques et de croyances et point du tout sur l'observation du ciel." In de loop der tijden echter is het ritueel, via dat van het bovennatuurlijke koningschap dat op de Buddha werd overgedragen, gesystematiseerd naar de kringloop der zon en wij hebben hier met deze latere ontwikkelingen van het Mahāyāna te maken ! De Çailendra's waren zowel geestelijke als wereldlijke heersers geworden. De groei van het ritueel heeft uiteraard gelijke tred gehouden met de ontwikkeling van de machtsverhoudingen gedurende de Çailendra-periode. Was de Bhārabuddha aanvankelijk de primus inter pares van de Midden Javaanse Vorsten, zonder eigen koninklijke macht, in de tweede periode, toen de Çailendra ook als Vorst-Cakravartin was erkend, was de wijding in de Mendut al uitgegroeid tot het koninklijke ritueel voor een Buddha-Cakravartin en was de Pawon benodigd voor de rājasūya, welke koningswijding de rituele bevestiging was van 's Vorsten Cakravartin-schap. [2]) Het geboorteritueel van de jonge Buddha op de Heilige Berg was automatisch tevens dat van de jonge Vorst geworden. Een en ander zal aanstonds nader blijken.

Het volledige dynastieke ritueel werd voorgesteld als een symbolische kringloop der zon. Deze kringloop moet men zich echter voorstellen op de vedische wijze, zoals reeds in ander verband door mij werd verdedigd. [3]) Ik moge de toelichtende figuur en de beschrijving hier eenvoudigheidshalve overnemen voor wat het essentiele gedeelte betreft. „De afstand tussen de drie vaste punten van de zonnebaan : Oost, Zenith West, worden in de loop van het etmaal in drie reuzeschreden afgelegd (fig. 1). Overdag doet hij zijn twee zichtbare stappen in de antarikṣa, t.w. van het Oosten naar het Ze-

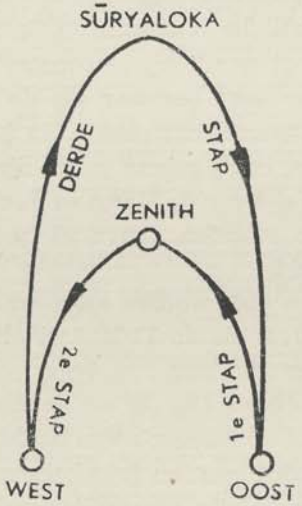
---

[1]) Bb., p. 418—9.

[2]) Vgl. Mus, Bb., p. 426.

[3]) T.B.G. 1940, p. 80—1.

nith en van het Zenith naar het Westen, terwijl hij des nachts zijn derde en wijdste stap doet: van het Westen door het hemelruim, hoog over het Zenith heen, terug naar het Oosten, *in tegengestelde richting* van zijn beide dagsprongen. Deze „kringloop" van de zon vertoont derhalve in het Oosten en het Westen twee scherpe keerpunten! In het culminatiepunt van zijn nachtelijke sprong passeert hij de Sūryaloka (waar zich devote mannen na hun dood in zaligheid



verheugen); dit oord moet uiteraard in de „hemelse regionen" worden gezocht en niet beneden de aarde (in de „helleregionen"), zoals het geval zou zijn geweest indien de zon in *dezelfde* richting van zijn dagsprongen zijn weg naar het Oosten had voortgezet. Deze opvatting ligt tenslotte ethnologisch voor de hand, want „la croyance est très répandue que le soleil refait en secret, avant le jour, le chemin en sens inverse vers son point de départ." [1])

De beschreven „kringloop" van de zon is voor het hier bedoelde ritueel in zijn geheel toepasselijk, indien men er leest: a. voor het *Westen*, het begin van de westelijke trap van Barabuḍur, b. voor *Sūryaloka*, het bhavāgra, het topniveau van de Akaniṣṭha-hemel, c. voor *Oost*, Tj. Mendut, en d. voor *Zenith*, Tj. Pawon. Dit zullen we trachten aan te tonen.

---

[1]) Hentze, Mythes et symboles lunaires, p. 29. Ook als de Vedische Savitṛ in zijn zonnewagen in het Westen is aangekomen, rijdt hij niet door, doch brengt zijn wagen tot stilstand (R.V. II 38,3) in het keerpunt van zijn baan.

b. *Het Wedergeboorteritueel.*

In de loop van de beschrijving van dit ritueel zal duidelijk worden, wat in het slot van § 4 werd aangekondigd t.w. dat de Çailendra-vorst van de Kāya-, de Vāg- en de Cittaniṣyandabuddha's de eigen (drievoudige) Nairmāṇikakāya vormt. In het land waar goddelijke avatāren verheerlijkt werden, is het niets bijzonders dat het Saddharmapuṇḍarīkasūtra en speciaal het Laṅkāvatārasūtra in dit opzicht van vedāntisme niet zijn vrijgebleven. De Çailendra-vorst was, volgens deze buddhistische opvattingen, in feite een „incarnatie" van het Opperwezen, al wordt hij „emanatie" geheten. Het Opperwezen kon dus zonder veel bezwaar als de mythische Stamvader van het illustere vorstengeslacht gelden. In hem zou — geheel onbuddhistisch overigens, doch geheel in de lijn, ook van de autochthone concepties — de ziel van de Vorst na de dood opgaan, daarmede op vedāntische wijze tweeëen (advaita) worden. Hoe werd dit buddhistisch verklaard ?

Van de kroonprins mag worden aangenomen dat hij beschouwd werd als een bodhisattva, die de 10 Bhūmi's had doorlopen dank zij zijn vroegere wijdingen, die hem o.m. langs „de lange weg" der drie sacrale paden van Sudhana (2e, 3e en 4e terras) gevoerd hadden. Hij behoorde verder tot de categorie van bodhisattva's die nog slechts éénmaal herboren zouden worden *(ekajaṭipratibaddha* [1]*)*, want na zijn dood zou hij evenals zijn vorstelijke vader in het Parinirvāṇa opgaan. Elke bodhisattva (= bodhi-wezen) kan immers in de Bodhi opgaan, evenals de ātman in het brahman. Het sterven en de geboorte van de Vorst zijn volgens het Laṅkāvatārasūtra voor de ingewijden van een illusoire natuur. Men zag het slechts als het opnieuw verschijnen van een Nairmāṇikabuddha in de gedaante van de overleden Cakravartin. De dood van de Nirmāṇakāya is het einde ervan ; de transcendentale Buddha doet die kāya ophouden en het lijkt of hij die weer in zich opneemt. Doch dat is alles schijn ! "This world of error is eternity itself, is truth itself," zegt het sūtra. [2]) De kroonprins-bodhisattva bezit, in tegenstelling tot andere die een eindeloos lange bodhisattva-carrière doormaken, waardoor hun stervelijk lichaam reeds vervangen moest worden door hun subtiele dharmadhātujakāya, nog zijn normale geboortelichaam, zijn janmakāya. Dank zij zijn Grote

---

[1]) Siddhi p. 781. Vgl. verderop de uitroep van de jonge herboren Buddha op het bhavāgra : „dit is de laatste wedergeboorte !"

[2]) Suzuki, Studies, p. 119—120.

Gelofte tijdens de processiegang langs de Bhadracarī (slot van de Gaṇḍavyūha) afgelegd, heeft hij besloten ook dit leven op aarde uit te leven, uit medelijden voor de te verlossen mensheid in het Rijk van zijn vader, totdat deze overlijdt. Wat gebeurt er dan ?

De zoon, die zoals Mus heeft betoogd, „zijn vader erft" [1]) — hij is „la forme sauvée de son père" [2]) — verzorgt diens lijkverbranding ergens ten Westen van Barabuḍur, de windstreek die bij de ondergaande zon en bij het Dodenrijk behoort. Volgens autochthone begrippen springt zijns vaders ziel in het Westen af naar de hoog boven het Zenith gelegen voorouderhemel (svarga). De zoon zelf, die vóór zijn (zijns vaders) (weder)geboorte eerst de rituele dood moet ondergaan, stijgt langs de *westelijke* trap van Barabuḍur op, passeert, dank zij de verkregen transcendentale vermogens symbolisch alle afgesloten gaanderijmuren, die met magische rotswanden worden vergeleken, [3]) „in 4 wijde stappen" het niveau der 4 terrassen en bereikt het niveau der drie ronde plateau's. Zodra hij daar beland is, maakt hij 3 prasavya's (linksomgangen) om de Niṣyandabuddha's, die hij als zijn voorvaderen, als de „manes der familie" kan beschouwen. Deze drie ommegangen vormen een typisch onderdeel van het initiatieritueel ; het is gedurende deze drie ommegangen dat de kroonprins zijn janmakāya verliest, hij ondergaat de rituele dood. Zijn stervelijk lichaam wordt echter vervangen door het drievoudige transformatielichaam der Niṣyandabuddha's, doch deze belichaming is in uiterlijk geheel gelijk aan zijn oorspronkelijke janmakāya. [4]) Hiermede is tevens verklaard hoe en waarom in de jonge Vorst de Kāya-, de Vāg- en de Cittanairmāṇikakāya's der Niṣyandabuddha's zijn verenigd.

In dit drievoudige transformatielichaam bereikt hij de top van het hoogste rónde terras, dat ook het einde is van de 4 brede trappen van Barabuḍur. Hier is het *bhavāgra,* [5]) de aanvang, dus het oudste,

---

1) Niet *van* zijn vader erft ! (Mus, Bb. p. * 12). Hij is zijn wedergeboren vader; het is een erfenis „par identification" (Mus, Bb., p. 767).

2) Mus Bb., p. * 119.

3) Mus, Bb., p. 97 noot. 1.

4) Siddhi, p. 784.

5) Mus, Bb., p. 675 zegt „le bhavāgra c'est à dire au sommet des terrasses rondes." Hier zou ook volgens hem „l'ultime āçrayaparāvṛtti" plaats moeten hebben, m.i. volmaakt terecht nl. voor het bereiken van het Parinirvāṇa. Dit klopt echter niet met zijn bhavāgra (p. 540), waar hij van zegt dat „le Gṛdhrakūṭa du Lotus" het „équivalent constant" is. Deze transcendentale bergtop ligt nl. op het hoogste punt van de Rūpadhātu, terwijl de ronde terassen daar weer hoog boven zweven !

der Schepping. [1]) De drie ronde terrassen, die in het stamheiligdom niets bijzonders betekenden, werden in het systeem na de grote verbouwing, de architectonische interpretatie van de Akaniṣṭhabhavana, tevens van het hīnayānistische Nirvāṇa, en het topvlak ervan, van het bhavāgra ! Het stamheiligdom in zijn geheel vormde de vierdelige Arūpadhātu, waarvan de drie benedenste lagen beladen werden met kāya, vāk en citta en dientengevolge rūpārūpa-dimensie verkregen. De kroonprins dan, is op het bhavāgra als jonge Buddhavorst herboren en roept met het gezicht naar het Oosten gekeerd uit : „Ik ben de oudste ter wereld". Dit is weer een typisch voorbeeld van de gelijkstelling van de persoon met het niveau waarop hij verkeert, [2]) doch tevens het bewijs dat het bhavāgra — overigens geheel conform het Laṅkāvatārasūtra [3]) — gelegen is op het topvlak van de Akaniṣṭhabhavana. De naam van deze hemel betekent volgens Mus ook zoveel als de sfeer waar een ieder even oud is als de oudste ter wereld. [4]) Hier kunnen met het oog op het evenvermelde principe uiteraard ook geen jongeren zijn (akaniṣṭha) ! Daar weer hoog boven zweeft in de ākāça de centrale stūpa, symbool van het Parinirvāṇa — er is immers de 2e āçrayaparāvṛtti voor nodig om dit te bereiken ! De stenen stūpa kon uiteraard in het bouwwerk niet anders dan op het hoogste terrasvlak rusten. Dientengevolge moet de herboren Buddha-cakravartin er in prasavya een halve slag omheen maken eer hij de top van de Oostelijke trap — „Het Oosten!" — bereikt heeft ; in theorie is hij daar echter recht op af gegaan en eerst dan, met het gelaat naar het Oosten gekeerd, slaakt hij de uitroep : „Ik ben de oudste enz." Nu is hij zijn wedergeboren vader geworden ! Van het Westen uit heeft hij de hemel gewonnen, zoals men van uit het Oosten de wereld verovert. Hij daalt dan ook in het Oosten naar de aarde af langs de oostelijke trap ! Buddhistisch gezien was op het supreme moment van de vader niets meer over, want diens subtiele transformatielichaam was in zijn geheel op de zoon overgegaan, zijn Nairmāṇikakāya was in de zoon herboren. [5]) Dank zij echter Samantabhadra's ṛddhi, zijn magische kracht waarmee hij naar gelieven Nirmāṇakāya's kan creëren, verkrijgt de vader op het moment van overdracht zo'n begoochelingslichaam. Dies kan het magische spel worden vertoond van het opgaan van de vader als een Nirmāṇakāya — deze begoochelingslichamen

---

1) Mus, Bb., p. 493. 2) Mus, Bb., p. 494. 3) Mus, Bb., p. 533.
4) Mus, Bb., p. * 248. 5) Siddhi, p. 572.

worden geboren en sterven, volgens de leer der yogācārins — naar het Parinirvāṇa ! [1])

Als de kroonprins-jonge Buddha op het bhavāgra is beland, heeft hij dan geheel conform de geboorteverhalen van Buddha „7 stappen" gedaan naar het cosmische Noorden in de Pool-as nl. 4 op de vierkante terrassen en 3 op de ronde ! Volgens de Majjhima nikāya [2]) „deed de bodhisattva „7 stappen" naar het Noorden ..... hij onderzocht (op dit hoogste punt) alle windstreken en liet het geloei van een stier horen." De stier is hier op te vatten als Leider der kudde m.a.w. als Heer der wereld. „C'est moi qui suis en tête de ce monde, c'est moi qui en suis le meilleur, c'est moi qui en suis le premier né. [3]) Voici la dernière naissance !" [4]) De Nidānakathā [5]) geeft aanvullende commentaar waarvan het volgende wordt overgenomen : „De zo juist geboren bodhisattva stond rechtop met het gezicht naar het Oosten." Van de windstreken die hij de revue liet passeren, vond hij het Noorden „la région supérieure" en hij deed 7 stappen in die richting. Daar gekomen op het einde van zijn 7e stap, liet hij „le cri de commandement" horen, „ce rugissement du lion". Ik ben op de top der wereld enz. [6]) Aldus zal volgens de Maitreyavyākaraṇa ook Maitreya's geboorte verlopen. Ook hij zal 7 stappen doen en zeggen : „Dit is mijn laatste geboorte" enz. [7]) De Zuid-Indische prāsāda van 7 étages, die de 7 verdiepingen van de cosmos voorstelt, waarvan de hoogste in het cosmische Noorden ligt, zou goed in overeenstemming zijn met de constructie van Barabuḍur boven de Kāmadhātu. De Buddha doet hier gedurende het wedergeboorteritueel zijn 7 wijde stappen echter in werkelijkheid in opwaartse richting naar het cosmische Noorden en niet in projectie op het vlakke maaiveld, zoals volgens Mus gebruikelijk is. [8]) Vanuit het Noorden daalt hij oostwaarts weer in 7 magische stappen, langs „de korte weg" — waarbij hij de wanden der besloten gaanderijen weer symbolisch splijt, zoals bij zijn opgang — naar de aarde i.e. de laatste gesloten galerij, af. Hij is dan in het Oosten op zijn caṅkrama beland, boven het manuṣia-niveau zwevend, en verricht op dit besloten

---

[1]) Siddhi, p. 508 en 776. [2]) Mus, Bb., p. 483.

[3]) Dit wil zeggen dat de Buddha zich op de top der Akaniṣṭha-hemelen bevindt.

[4]) Vgl. hetgeen tevoren gezegd is omtrent het feit dat de kroonprins ekajaṭi-pratibaddha is. [5]) en [6]) Mus, Bb., p. 483. [7]) Lévi, Mélanges Linossier, p. 392.

[8]) Bb., p. 489. Hoewel de Barabuḍur uiteraard ook voor meditatie-oefeningen gebezigd is, lijkt Mus' opvatting (p. 103) „que le grand monument est destiné au seul exercice de la méditation", te exclusief !

terras als herboren Kāyavākcittanairmāṇikabuddha zijn „marche miraculeuse" in pradakṣiṇā om de tempel. Deze imitatio van alle Buddha's van het Verleden tot en met Çākyamuni, is een mystieke identificatie van de Bhārabuddha met zijn illustere Voorgangers. Hij is de verbindingsschakel tussen de Buddha's van het Verleden en de Buddha's der Toekomst, Maitreya in de eerste plaats. Deze pradakṣiṇā duidt op zijn vaste besluit, dat de Leer het Rijk in de vier windstreken zal blijven beheersen. Wederom in het Oosten gearriveerd daalt hij — nu in de hoedanigheid van jonge Vorst — de trap af naar het blocage op het manuṣia-niveau van de Kāmadhātu, waarmee hij te kennen geeft dat zijn „afdaling van de heilige Berg" een feit is geworden en dat hij vanaf dit ogenblik in de menselijke sfeer zal worden betrokken, hoewel hijzelf daarboven staat. Dit wordt aangegeven door het geëffende wandelpad op het blocage. Ook op dit niveau doet hij een pradakṣiṇā om de Barabuḍur heen en bezet daarmede zijn Rijk in alle vier windstreken, of zoals Mus het uitdrukt: „le cakravartin (y) exécute son tour d'horizon politique". [1]) Door deze inschakeling van Barabuḍur wordt de eenheid tot stand gebracht tussen de cosmische ruimte en de uitgestrektheid van zijn Rijk. [2]) Deze symbolische verovering van het Rijk moet ook inderdaad voorafgaan aan de koningswijding. [3]) Wilde bovendien niet de Vorst, die een indirecte emanatie was van de transcendentale Buddha m.a.w. „van hem afstamt", door de ommegang op het blocage daarvan openlijk getuigenis afleggen ? Zoals vóór het verkrijgen van de opperheerschappij de wedergeboren Bhārabuddha dit deed op het eerste terras, dat toen nog open was, om van zijn Bhārabuddha-schap kond te doen ? De pradakṣiṇā was daarenboven bedoeld als eerbiedsbetuiging aan de stamvader, de Çailendra, de „Heer van deze Berg" en tevens om zijn bescherming in te roepen en de zegen af te smeken voor een voorspoedige regering. Ook voor de andere openbare feesten, als geregeld voorkomende of bijzondere çrāddha's zal door de Vorst van het geëffende pad van het blocage gebruik zijn gemaakt. De noodzaak van de toevoeging van het blocage zal dus ontstaan zijn in de tijd dat de Çailendra's zich als Opperheersers van Midden Java aankondigden, ook al zouden er zich geen verzakkingen in Barabuḍur's onderbouw voorgedaan hebben ; toen die echter eenmaal een feit waren, werd deze gelegenheid tot verbreding van de voet gretig aangegrepen ! De Karmavibhaṅga-reliefs hadden in het nieuwe sys-

---

1) Mus, Bb., p. * 219. 2) Ibid. p. * 224. 3) Ibid. p. 421.

teem hun waarde verloren. Toen was ook de aanleg van de Pawon, waar de rājasūya plaats moest vinden, een vereiste !

c. *Het wijdingsritueel.*

Vóór de behandeling van dit ritueel, zal eerst een korte uiteenzetting worden gegeven omtrent het verband tussen de als Cakravartin wedergeboren svātmabhāvasaṃbaddhanirmāṇa van Samantabhadra, die tevens de Paravāgnirmāṇa is van Maitreya en de Paracittanirmāṇa van Mañjuçrī [1]) en de hoofdbeelden van Mendut en Pawon.

Volgens Mus wordt in het oudere buddhisme met het bovennatuurlijke, contact verkregen door middel van een magische projectie ervan, belichaamd in een of ander reëel object. [2]) Dit laatste kan dus o.m. een beeld zijn, dat bijv. een bepaalde Buddha-figuur voorstelt en dat, dank zij de rituele oprichting ervan, iets van diens persoon in zich heeft. Wanneer nu de hoofdbeelden van Mendut en Pawon in het systeem van het overkappende pantheon de rūpa-gedaanten voorstellen van de Niṣyandabuddha's Maitreya en Mañjuçrī — we zullen zien dat de tempels beide uitsluitend goden uit de rūpa-sfeer weergeven [3]) — dan kan men zich van de betekenis van de rituele wijdingen van de jonge Vorst in deze tempels een voorstelling vormen. Wordt de buddhābhiṣeka aan de jonge Vorst in de Mendut voltrokken ten overstaan van het Maitreyabuddha-beeld, dan wordt hij in zijn aangeboren staat van Paravāgnairmāṇikabuddha bevestigd. Wordt in Pawon aan hem de rājasūya voltrokken ten overstaan van het Mañjuçrībuddha-beeld, dan wordt daardoor krachtens hetzelfde principe van projectie bereikt dat voortaan op hem ook de taak van Paracittanairmāṇikabuddha rust. Door de beide wijdingen is dan komen vast te staan, dat de Vorst-Cakravartin, die de nirmāṇa-emanatie is van Samantabhadra, ook met alle middelen in zijn Rijk de Leer zal verbreiden door de Wet te verkondigen (dit is de taak van de Paravāgnairmāṇikabuddha) en tot het volgen der Leer zal opwekken door de bouw van tempels, die het Woord

---

[1]) Dat deze beide Nairmāṇikabuddha's tot de Para-groep behoren, spreekt welhaast vanzelf. Zij moeten *voor anderen* prediken en *anderen* de ontvankelijkheid schenken voor de leerstellingen van de Buddha !

[2]) Bb., p. * 90.

[3]) Hieruit kan men duidelijk de overgang constateren van de Niṣyandabuddha, die tot de rūpārūpā-sfeer behoort naar de Parasaṃbhogakāya, die een rūpa-gedaante is.

van de Meester zullen verduidelijken en daardoor gemakkelijker ingang doen vinden (dit is de taak van de Paracittanairmaṇikabuddha). Aan hem is nu op aards niveau het drievoudige vajra-mysterie voltrokken van de samentrekking van de Kāyavākcitta-belichamingen van de Hoogste Buddha.

In Mendut is de Maitreyabuddha vergezeld door de twee Hoge Bodhisattva's Lokeçvara en Vajrapāṇi. Volgens het Laṅkāvatārasūtra vergezelt Vajrapāṇi steeds de Nirmita-nairmāṇikabuddha's en nimmer de Buddha zelf. [1]) In het oorspronkelijk drietal van Mendut heeft men derhalve uitdrukkelijk met de Maitreyabuddha een Nairmāṇikabuddha-gedaante van de transcendentale Buddha willen uitbeelden. De grote siddhāntistische uitbreiding van het pantheon van de Mendut zal een andere interpretatie van het hoofdbeeld tot gevolg hebben gehad. Er zal blijken dat het uitgebreide pantheon een volledige ontplooiing van de Parasaṃbhogakāya uitbeeldt. Dientengevolge zal men toen in het drietal gezien hebben de Parasaṃbhogakāya van de Buddha vergezeld van twee Hoge Bodhisattva's, vertegenwoordigers van de Gelukzalige Gemeenschap, voor wie de Buddha zijn transcendentale prediking op de top van de Rūpa-sfeer houdt.

In het systeem van de S.H.K., waarin Lokeçwara en Bajrapāṇi de Buddha's Amitābha en Akṣobhya in bodhisattva-gedaante voorstellen, symboliseert dit drietal, deze Trikāya, de Kāya-, Vāk- en Citta-belicamingen in de Saṃbhogakāya-sfeer [2]) van de transcendentale Buddha die daar vermoedelijk, evenals in het Shingon-buddhisme, de dhvajamudrā voert. Zij vormen er blijkbaar, evenals in het Shingon-buddhisme, de 3 hoofdfiguren van de Garbhadhātu t.w. de centrale figuren resp. van de Buddha-, de Padma- en de Vajraklasse, [3]) doch hierover meer in § 7.

Hoe kan het beeld van de Paracittanirmāṇa van Mañjuçrī in Pawon er hebben uitgezien? Hier zijn uiteraard slechts gissingen mogelijk, want van de drie hoofdbeelden in die tempel is er geen gespaard gebleven. Uit de voorstellingen op de buitenwand van Pawon, die een Paradijs als dat van Kubera weergeven, [4]) kan het wel niet anders dan dat hij hier als een *buddhistische* Danapati is

---

[1]) Dutt, Aspects, p. 117. [2]) S.H.K. b56 en a57.

[3]) Indien de S.H.K. de andere driegroep van Vairocana, Ratnasambhava en Amoghasiddhi Trikāya heet (b56), dan vallen deze drie onder dezelfde drie klassen t.w. Vairocana in de Buddha-, Ratnasambhava in de „tempel" van Kṣitigarbha, die tot de Padma-klasse behoort en Amoghasiddhi in de „tempel" van Sarvanivaraṇa, die tot de Vajra-klasse gerekend wordt; zie nader § 7. [4]) zie nader § 7.

voorgesteld geweest, de Buddha die de kostelijke gaven des geestes schenkt, die de Leer bevattelijk maken ! Het is mogelijk dat deze Buddha een weinig anders is voorgesteld dan die van Mendut. Het zal eveneens een Buddha in dharmacakramudrā geweest zijn, doch in *vajraparyaṅka*-houding zittend [1]) en vermoedelijk gekroond met de kroon *(diadema)*, die ook de raadselachtige Buddha-kop van Palembang karakteriseert. [2]) Deze getordeerde band met rozetten is geen lauwerkrans *(corona)*, zoals Krom dacht, doch het embleem bij uitnemendheid van het koningschap. [3]) Het bij de Buddha gemeenlijk ontbrekende, met edelstenen versierde oorsieraad van de Buddha van Palembang behoort eveneens slechts bij een Buddha-Cakravartin. Afgescheiden daarvan dat deze Palembangse analogie voor de Buddha van Pawon niets vreemds behoeft te zijn, aangezien de Çailendra's daar oorspronkelijk vandaan kwamen, is de idee van de diadema op Buddha's hoofd geen nieuwe uitvinding. Zij was reeds bekend in de Gandhara-periode (Ie-IIe eeuw). Men vergelijke daarvoor de voorstellingen uit die tijd, van het Grote Wonder van Çrāvastī, afgebeeld bij Foucher. [4]) Boven de centrale Buddha zweven twee kleine, al of niet gevleugelde geniën, die „une couronne d'orfèvrerie" — een analoge getordeerde band — boven zijn hoofd houden. Of de Buddha van Pawon geheel in steen als Buddha paré is gehouwen geweest, of dat hem de koninklijke versierselen slechts omgehangen werden gedurende de plechtigheid van de rājasūya van de nieuw optredende Vorst, zal mede een gissing blijven. Indien men echter in het Saddharmapuṇḍarīkasūtra leest, [5]) dat de Buddha, die er met een Vorst-Cakravartin wordt vergeleken en zijn discipelen met de soldaten van die Koning, aan wie hij het juweel uit zijn kroon afstaat, wanneer hij door een grootse daad van een van hen getroffen is, hem daarmede zijn gelijke makend in Alwetendheid, dan zou men kunnen denken dat iets dergelijks gebeurde bij de koningswijding in Pawon. Daar zou gedurende de wijdingsceremoniën een losse diadema van Buddha's hoofd op dat van de Koning kunnen zijn overgedragen, „qui naît à la royauté par l'entremise de la couronne." [6]) In dat geval zou dus de Buddha van Pawon ongekroond kunnen zijn uitgebeeld evenals die van Mendut. De laatste zou even-

---

[1]) De zithouding met afhangende benen *(sattva paryaṅka)* is meer specifiek aan Maitreya eigen. [2]) Annual Biogr. 1931, p. 32 en pl. X a en b.

[3]) Mac Cullogh, E. R. E. s.v. Crown. [4]) J. As. 1909, pl. 15 en 16.

[5]) Mus, Bb., p. * 106-7. [6]) Mus, Bb., p. * 107.

eens gedurende de wijdingsceremoniën van de Vorst tot Buddha, versierd kunnen zijn geworden als een ware Maitreya, zoals Hiuen Tsang verhaalt van de meest beroemde Buddha in Bodh Gayā. Mus merkt terecht op [1]) „le Buddha devenant dieu royal, et sa personne se plaçant au fond du passé, derrière le roi, dieu présent, il a fallu le concevoir de telle sorte qu'il peut être un double surhumain du roi." De voorliefde voor deze Buddhas parés komt vooral tot uiting in het Shingon-buddhisme, waar niet alleen de Parasaṃbhogakāya, doch zelfs de Svasaṃbhogakāya van Mahāvairocana wordt voorgesteld als een Buddha in koninklijk ornaat !

Om kort te gaan kunnen we ons de verschijning van de drie Nirmita-nairmāṇika's op aarde het best voorstellen door ze alle drie geprojecteerd te denken — het is uiteraard een magische projectie ! — in de Çailendra-Cakravartin-Buddha, en wel dank zij de instelling van het koninklijke ritueel waarbij Barabuḍur, Mendut en Pawon te pas kwamen. In de laatste twee tempels moet men dan de rūpagedaanten van de Vāg- en de Cittaniṣyandabuddha's uitgebeeld vinden als de Buddha's Maitreya en Mañjuçrī. De Çailendra-vorst was dus meer dan een gewone Nirmāṇakāya (een begoochelingslichaam van de Buddha), meer dan „l'instrument magique qui met son royaume en contact avec le Maître disparu" ; [2]) hij was een mystieke „incarnatie" ! Immers in hem waren de svakāyavākcitta-afsplitsingen van de Buddha lokottara over de 3 Niṣyandabuddha's, weer tot één vereenigd.

Zetten wij thans de beschouwingen over het vorstelijke ritueel voort. Nadat de jonge Vorst zijn pradakṣiṇā op het blocage beëindigd heeft, is hij weer in het Oosten beland en daalt de trap af naar het geëffende processiepad dat Barabuḍur oostwaarts met de tempels Pawon en Mendut verbindt. Daarmede vangt, wat het Mahāvastu noemt : Buddha's *dīrghacaṅkrama* aan, [3]), zijn „lange sacrale wandeling". Deze eindigt hier eerst ca. 3 km. verder, bij de Mendut, het oostelijke eindpunt, waar de jonge Buddha tot Samyaksaṃbuddha wordt gewijd en zijn status van Vāgnirmāṇakāya wordt bezegeld. Hij heeft nu de spirituele Almacht in zijn Rijk verkregen, hij zal er rechtvaardigheid, voorspoed en vrede doen heersen als alle Tathāgata's die de anuttarasaṃbodhi verkregen hebben, al heette het dat

---

1) Mus, Bb., p. * 122.
2) Mus, Bb., p. * 91.
3) Mus, Bb., p. 487.

het verschil tussen de beide stadia van Buddha-schap slechts was als dat tussen de maanfasen van de 14e en 15e dag. [1])

Volgens de uitbundige Lalitavistara, die niet één doch twee caṅkrama's vermeldt, [2]) ving na de dīrghacaṅkrama de *daharacaṅkrama* aan, de „korte sacrale wandeling", die er niet minder omvat dan de weg van de oostelijke oceaan naar de westelijke ! Hierin ziet Mus de dagelijkse zonnebaan bedoeld vanaf zijn opgang tot aan zijn ondergang. [3]) Hiuen Tsang vermeldt een Oost-Westelijke caṅkrama van slechts 10 stappen lengte, waarop de Buddha 7 dagen heen en weer liep. [4]) Bij het ritueel der Çailendra's liep de caṅkrama eveneens van Oost naar West en wel in een richting tegengesteld aan die van de dīrghacaṅkrama, langs hetzelfde geplaveide processiepad; hij liep over korter afstand, zoals in verband met de naam te verwachten is, en wel van Mendut naar Pawon, waar de kroonprins tot Vorstcakravartin werd gewijd en in zijn Cittanairmāṇika-schap werd bevestigd. Hij zou voortaan in zijn Rijk de souvereiniteit uitoefenen in navolging van de cosmische souvereiniteit van Buddha ; de kroningsceremoniën integreerden het Rijk in de Koning. [5]) Tijdens de rājasūya werd ook de kroonprins aangewezen aan wie de Vorst ten teken van diens verkiezing de vaas overhandigde, die voor het wijwater t.b.v. zijn kronings-abhiṣeka had gediend, met de woorden : „dat op deze zoon mijn energie moge overgaan en hij die doet voortbestaan!" [6]) Pawon zal om al deze redenen van ceremoniele aard dan ook wel in 's Konings hofstad hebben gestaan! Met de laatste wijding had de Vorst het Zenith van zijn loopbaan bereikt. In dit ritueel liep de daharacaṅkrama dus slechts van het Oosten tot het Zenith en niet tot het Westen, de windstreek van de Dood. Over deze verdere zonnebaan zullen we het aanstonds hebben.

De centrale stūpa van Barabuḍur, men mocht welhaast zeggen de „Koninklijke Stūpa", die een reservoir is van de Dharma, is na de wijding van de Vorst tot Cakravartin, tevens het reservoir van zijn Koninklijke Macht, die door het Buddhaschap gedragen wordt. Het monument is dus zowel symbool van de Leer als van de Rijksmacht. [7]) Ook op deze wijze gezien moet de trits Barabuḍur, Mendut en Pawon een eenheid vormen, want de centrale stūpa vormt de

---

[1]) Siddhi, p. 728. [2]) Mus, Bb., p. 482.

[3]) Mus, Bb., p. 490. Deze schijnbaar vanzelfsprekende analogie blijkt hier niet bruikbaar te zijn, zoals we zullen zien. [4]) Mus, Bb., p. 475.

[5]) Mus, Bb., p. 238-9. [6]) Mus, Bb., p. 427.

[7]) Vgl. Mus, Bb., p. 243 en 253.

„samenbinding" van de Mendut, waar de Vorst tot Buddha werd gewijd, en de Pawon, waar de Vorst met de Rijksmacht werd bekleed.

Bij 's Vorsten dood werd de lijkbaar van zijn Kraton (nabij Pawon dus) westwaarts gevoerd langs de geplaveide weg en volgde de lijkstoet, aan de Oostelijke trap van Barabuḍur gearriveerd, vermoedelijk in een halve prasavya het blocage tot aan het beginpunt van de Westelijke trap, waarmede de zonnecyclus gesloten is en de nieuwe zonneloop daar ter plaatse weer kan aanvangen! Is dit ook niet de reden dat op dit allergewichtigste en magisch gevaarlijke punt „waar Saviṭri zijn zonnewagen tot stilstand brengt" om opnieuw zijn nachtelijke tocht aan te vangen, de allergrootste leeuwen van Barabuḍur als wachters werden geplaatst? De zonnegod kon dan immers dank zij deze bescherming tegen de nachtelijke demonen, weer veilig zijn nachtelijke weg naar het Oosten afleggen, van waaruit hij ten bate van de mensheid zijn dagtaak weer verrichten zou! Vanaf dit punt werd de vorstelijke lijkbaar uiteraard verder westelijk geleid naar de verbrandingsplaats.

Het behoeft niet gezegd dat de rituele rondgang (tot aan het Zenith!) meerdere dagen in beslag zal hebben genomen. De duur ervan kan slechts een gissing blijven. Als echter de overdreven Lalitavistara verhaalt dat de dīrghacaṅkrama de tweede week een aanvang nam en de daharacaṅkrama in de vierde week, dan zou hier voor het ritueel kunnen gedacht worden aan de 2e dag en de 4e dag voor het begin der caṅkrama's en het gehele ritueel in totaal een kleine week in beslag kunnen hebben genomen.

Hoe dit ook zij, indien wij het gehele verloop van het vorstelijke ritueel vanaf 's Vorsten rituele geboorte tot aan zijn dood als een vaste cyclus bezien, dan verloopt deze geheel conform de vedische kringloop der zon, zoals die in het begin van deze paragraaf werd geschetst. Immers de westelijke opstijging van 's kroonprinsen janmakāya, gezamenlijk met 's Vorsten subtiele Nairmāṇikakāya, tot aan het bhavāgra waar de zoon de vader erft, en deze zelf in het Parinirvāṇa opstijgt in het cosmische Noorden, komt overeen met de *vóór*middernachtelijke zonnebaan van West tot Pool-as. De afdaling in 7 stappen naar de aarde met inbegrip van de dīrghacaṅkrama tot aan Mendut in het Oosten, is het equivalent van de *na*middernachtelijke zonnebaan van de Pool-as tot het Oosten. Dan volgt de daharacaṇkrama van Mendut naar Pawon, overeenkomende met de zonnebaan Oost-Zenith. Tenslotte de tocht van de vorstelijke lijkbaar westwaarts van Pawon langs de geplaveide weg en het blocage naar

de voet van de westelijke trap van Barabuḍur, welke tocht de dalende zonnebaan Zenith-West symboliseert. Hiermede was tevens het mystieke diagram, dat de cosmische weg van de Cakravartin verbeeldde, gesloten! De bij dit westelijke punt geplaatste grote leeuwenwachters accentueerden dus dat hier het bijzondere punt van deze cosmische weg lag nl. het begin- en het eindpunt tevens ! Mus heeft terecht aangevoeld dat „le Barabuḍur est un monument étroitement lié à la notion de souveraineté universelle." [1])

Met Huizinga [2]) zou men het ritueel „een vertooning, een dramatische voorstelling, een plaatsvervangende verwezenlijking" kunnen noemen. „De menschheid speelt de orde der natuur, zoals die haar bewust geworden is. In verren voortijd heeft zij... den zin verworven voor de orde van tijd en ruimte... en voor den loop der zon! En nu speelt zij die gansche orde van het bestaan, in een heilig spel. En in en door het spel verwezenlijkt zij de voorgestelde gebeurtenissen opnieuw, helpt zij de orde der wereld handhaven... De koning is de zon, het koningschap is een verbeelding van den zonneloop ; zijn gansche leven speelt de koning zon." [3]) *Hier* scheen het alsof de Çailendra vóór alles „Buddha" speelde, aan wien hij zijn bovennatuurlijk prestige ontleende en op wiens heilig Dharma hij zijn wereldlijk Cakravartin-schap gegrondvest had. In wezen waren 's Vorsten rituele geboorte, zijn regering, zijn dood slechts een līlā van de Opperste Buddha [4]), een begoochelingsspel, waarvoor de tempeltrits met zijn geplaveide verbindingsweg het toneel vormde.

§ 7. *Het buddhisme van Mendut, Banon en Pawon.*

a. *De Maṇḍala's van het Shingon-buddhisme.*

Tot beter begrip van het siddhāntabuddhistische pantheon van deze tempels moge hier vooraf een korte samenvatting van de uitvoerige maṇḍala's van het Japanse Shingon-buddhisme volgen ; vooral de Garbhadhātumaṇḍala is een goed voorbeeld van de buddhisering van het pantheon van de çaivasiddhānta, het orthodoxe çaiva-geloof der Tamils in Zuid-India en Ceylon. Dit pantheistisch mysticisme is echter bovendien een syncretisme van het buddhisme van het Saddharmapuṇḍarīkasūtra en dat van het Avataṃsakasūtra, van Nāgārjuna's Mādhyamika-systeem, van Asaṅga's Vijñaptimātra-filosofie en niet te vergeten van autochthoon-Japanse religie. Werd

[1]) Bb. p. 43 v.d. noot 1 bij p. 42. [2]) Homo Ludens p. 23.

[3]) Homo Ludens, p. 23-4.

[4]) Vgl. voor de betekenis van *līlā*, Mus, Bb., p. 324-5.

het eerst in het begin der 9e eeuw door Kōbō Daishi gesystematiseerd, een eeuw tevoren reeds hadden monniken uit Zuid-India, de bakermat van het çaivasiddhānta-geloof, het al via Kashmir, China en Korea naar Japan gebracht. Çubhakarasiṃha († 735 A.D.), degeen die het Mahāvairocana Abhisaṃbodhisūtra, de hoofdtekst van het Shingon-buddhisme, naar China heeft overgebracht en Vajrabodhi († 732 A.D.) hadden resp. reeds een Indische Garbhadhātumaṇḍala en een Indisch Vajradhātu-godensysteem gebracht, welke, los van elkaar staande en ook onafhankelijk van elkaar ontstane, maṇḍala's beide door Amoghavajra, de beroemde leerling van de laatste, tot één samenhangend buddhistisch stelsel verenigd werden († 746 A.D.). Zelfs reeds in het begin der 7e eeuw vermeldt de Japanse traditie al een Taizōkai van Dharmagupta en een Kongōkai van een pseudo-Nāgārjuna, die hem geërfd zou hebben van Vajrasattva zelf. Het is mogelijk, dat een tak van deze zelfde uitzwermende godsdienstige stroming uit India langs de Zuidelijke route ook Java bereikt heeft en daar rechtstreeks een verlossingspantheon, gegroepeerd in de geest van de Garbhadhātumaṇḍala, gebracht heeft, uiteraard vrij van Sino-Japanse invloeden en nog meer ingesteld op de Siddhāntistische heilsleer. In Panangkarans tijd (2e helft 8e eeuw) is daar tenminste een dergelijk soort mantrabuddhisme opgedoken, dat het pantheon van Mendut, Banon en Pawon heeft doen ontstaan. Hoe is anders de blijkbaar nauwe verwantschap te verklaren tussen het Shingon-buddhisme en het Javaanse mantrabuddhisme dat de iconografie dezer tempels beheerst? De religieus-filosofische grondslag van het Javaanse siddhāntabuddhisme zal uiteraard op andere wijze afwijkend zijn van het siddhāntaçivaisme dan het Shingonbuddhisme. Met de nodige omzichtigheid ter vergelijking aangetrokken, lijkt het echter niet onmogelijk om de iconografie van het buddhisme van Panangkaran's tijd te reconstrueren uit de bekende gegevens van het siddhāntaçivaisme en het Shingon-buddhisme tezamen. Uit het tabellarisch overzicht op p. 427, samengesteld uit de resultaten van dit onderzoek, blijken duidelijk de overeenkomsten en de verschillen tussen deze 3 religieuse systemen. [1]) Een andere mogelijkheid om

[1]) Voor het Siddhāntaçivaisme mag in hoofdzaak verwezen worden naar Schomerus, Der Çaivasiddhānta en naar de vertalingen van siddhānta-teksten door Hoisington in Journal of the American Oriental Society 1854. De belangrijkste gegevens voor het Shingon-buddhisme werden ontleend aan Schmidt, Eine populäre Darstellung der Shingon Lehre, in Ostiatische Zeitschrift VI. Deze gegevens werden hier, voor zover nodig, aangevuld met hetgeen wij reeds van het Mahāyāna van Asaṅga's school afweten.

iets van dit Javaanse buddhisme te weten te komen bestaat thans niet, daar bij mijn weten de beelden aan de tempeltrits — en dan nog onvolledig — het enige is, wat voor ons van dit buddhisme is behouden gebleven, behalve de povere restanten ervan in de S.H.K.

In het Shingon-buddhisme wordt de Dharmakāya (Jap. Hosshin) van de Ādibuddha in de maṇḍala's niet voorgesteld. Het is echter duidelijk dat dit een vorm moet zijn van Mahāvairocana. Hij, d.w.z. de Bodhi, is nog in dit leven te bereiken, als men op de juiste wijze de tweevoudige maṇḍala van de Vajradhātu en de Garbhadhātu „realiseert". De eerste openbaart uitsluitend de gedaante, de attributen, de vereiste offers enz. der godheden van de transcendentale Wijsheid (prajñā) die er emanaties zijn van de Opperste Mahāvairocana ; het is een typische meditatie-maṇḍala tot bereiking van het eigen heil. De Garbhadhātumaṇḍala daarentegen beeldt typische verlossingsgoden uit, in de uitoefening van hun Groot Medelijden (karuṇā) met de mensheid. De voornaamste Buddha van elke maṇḍala is Mahāvairocana, in koninklijke dracht afgebeeld (Mus' Buddha paré). De Dharmakāya vormt de eenheid van de beide Buddha's en daarom zijn ook de maṇḍala's „niet-twee", d.w.z. sedert zij door Amoghavajra onafscheidelijk aan elkaar verbonden werden. Als geheel vormen zij een Dharmadhātumaṇḍala. Bij de meditatie-oefeningen aan de hand van deze maṇḍala's gaat het erom, zich een juist begrip te vormen van de Ādibuddha en wel van de twee standpunten uit bezien, die de maṇḍala's bieden. Hij is de typische Svābhāvikakāya van de school van Asaṅga, die zowel op directe wijze het eigen belang van de sādhaka dient, als op indirecte wijze het heil van anderen bevordert. De centrale figuur van elk der maṇḍala's is een ander aspect van Mahāvairocana in Saṃbhogakāya-gedaante (Jap. Hōjin). De Vajradhātumaṇḍala moet, op grond van het voorgaande, de maṇḍala zijn van de Svasaṃbhogakāya ; hij is er in dhvajamudrā afgebeeld. De Garbhadhātumaṇḍala is die van de Parasaṃbhogakāya, die er de dhyānimudrā voert. Het Shingon-buddhisme heet deze beide Saṃbhogakāya-gedaanten „de actieve Dharmakāya" (Jūyō-Hosshin), de eene die zichzelf genoegzaam is (Ji-Jūyō) en de tweede die voor anderen werkt (Ta-Jūyō). Het is wel merkwaardig, dat aan de Svasaṃbhogakāya zo'n uitvoerige maṇḍala gewijd is, terwijl hij in het Mahāyāna van Asaṅga praktisch geen rol speelt. Zijn belangrijkheid hier zal vermoedelijk gezocht moeten worden in het feit, dat hij als voornaamste van het meditatie-pantheon fungeert. Hij, die de ver-

persoonlijkte Ādibuddha is, — deze moet dus eveneens de dhvajamudrā voeren — is in feite diens gedaante voor zover ze waarneembaar is. Hij moet om zijn zichtbaarheid, rūpa bezitten en dus in dezelfde sfeer verkeren als de Niṣyandabuddha, die in de rūpārūpa-regionen van de Dharmadhātu zetelt, doch *hij predikt niet* ! De Parasaṃbhogakāya is uiteraard weer een Rūpā-kāya. De Svasaṃbhogakāya bezit verder reële rūpa en citta en de 4 jñāna's, [1]) die de Parasaṃbhogakāya slechts in schijn eigen zijn. Dit zou tevens verklaren waarom de Vajradhātumaṇḍala in de Shingon-secte op hoger niveau geplaatst wordt dan de Garbhadhātumaṇḍala, die op zijn beurt hoogstens Rūpadhātu-goden inhoudt. Tot deze laatste maṇḍala behoort echter ook nog de Nirmāṇakāya (Jap. Ōjin) d.w.z. Çākyamuni (Shaka Son) en al zijn voorgangers en opvolgers en ook alle aardse wezens. Dit behoeft ons weer niet te verbazen, want in Asaṅga's school is de Nirmāṇakāya slechts een hīna-gedaante van de Parasaṃbhogakāya. Met dat al strekt zich de Garbhadhātu ook over de Kāmadhātu uit !

De Vajradhātumaṇḍala (zie schema p. 413) is verdeeld over 9 „tempels" (Jap. E, [2]) een soort ondermaṇḍala) van Buddha's, bodhisattva's, tārā's enz., behorende tot de kula's van *alle* 5 de Tathāgata's. De meeste van deze „tempels" worden dan ook in 5 „klassen" (Jap. Bu) ingedeeld, t.w. de Buddha-, de Padma-, de Vajra-, de Ratna- en de Karmaklasse. [3]) Om de centrale „tempel" heen, zijn de acht andere gegroepeerd als de bladen van een lotusbloem. De centrale „tempel" herbergt de 5 Tathāgata's, omgeven door 16 bodhisattva's en 16 tārā's, die allen dienstig zijn bij de bevordering van de Bodhi-wijsheid. Aanvangende bij deze „tempel" vervolgt men bij de meditatie zijn weg in pradakṣiṇā langs de opeenvolgende „tempels", die achtereenvolgens symbolische afbeeldingen te zien geven van offers, benodigd bij de meditatie der godheden, hun attributen enz., op dezelfde wijze gerangschikt als de overeenkomstige goden in de eerste „tempel". De 5e bevat de Svasaṃbhogakāya van Mahāvairocana, omgeven door zijn 4 jñāna's (zie boven), die als bodhisattva's zijn uitgebeeld. Is men in de 6e „tempel" beland, dan treft men daar uitsluitend de Svasaṃbhogakāya als voornaamste godheid van de gehele maṇḍala. Deze eerste groep van 6 „tempels"

---

[1]) Siddhi, p. 710.

[2]) Die van de Garbhadhātumaṇḍala heten *In*.

[3]) Bhattacharyya, Buddhist Esoterism, p. 121 heet ze op grond van het Guhyasamājatantra resp. de Moha-, de Rāga-, de Dveṣa-, de Cintāmaṇi- en de Samayakula.

SCHEMATISCHE VOORSTELLING
van de

Vajradhātumaṇḍala

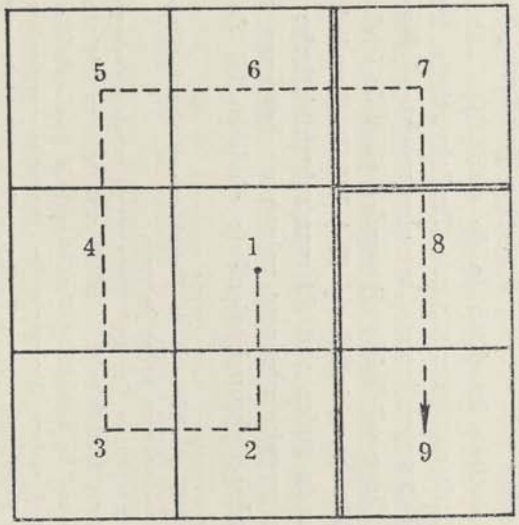


fig. 1

Garbhadhātumaṇḍala

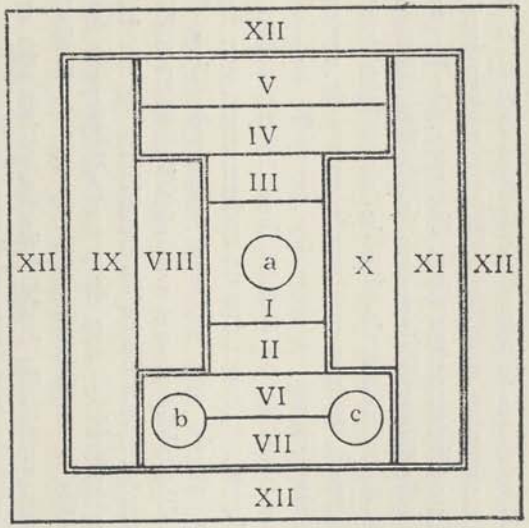


fig. 2

meditatiegang

"tempel"-grens

groepsgrens

1 — 6 steer Svasaṃbhogakāya
7 id. Parasaṃbhogakāya
8 — 9 id. Nirmāṇakāya

I — VII Buddha-klasse
VIII — IX Padma-klasse
X — XI Vajra-klasse
a b c Kāyavākcitta
XII Kāmadhātu

bestrijkt het gebied van het intuïtieve inzicht en — zo heet het — wordt beheerst door de Dharmakāya. Deze lijkt echter meer de Dharmakāya van Nāgārjuna te zijn, die minstens ook de Svasaṃbhogakāya omvatte, in sommige gevallen zelfs niet anders kan zijn dan deze verpersoonlijkte Dharmakāya (Jap. Ji-Jūyō). De 7e „tempel" is die waarin als centrale figuur Vajrasattva in vredige gedaante troont, omgeven door de 4 bodhisattva's die de menselijke hartstochten symboliseren. Hij treedt in deze combinatie op als de vertegenwoordiger van alle heilsbegerigen. [1]) Deze 7e „tempel", het gebied van de tweeëenheid van dwaling en inzicht, heet in het teken te staan van de Saṃbhogakāya ; dit moet dus de andere vorm van de „actieve Dharmakāya" zijn nl. de voor anderen werkende (Jap. Ta-Jūyō) m.a.w. de Parasaṃbhogakāya, want was niet Vajrasattva degeen die de geheime Shingonleer van de beide maṇḍala's — die hijzelf van Mahāvairocana had geërfd — aan de pseudo-Nāgārjuna had gepredikt ? In deze meditatiemaṇḍala moeten ook wel de *beide* Saṃbhogakāya's voorkomen, want *alle* buddhistische goden zijn er immers in verwerkt ! De beide laatste „tempels" van de Vajradhātumaṇḍala waar de zintuigelijke en de geestelijke dwalingen aan het licht komen, liggen binnen de invloedssfeer van de Nirmāṇakāya dwz. in de sfeer van de Kāmadhātu. Hierin ziet men, behalve Vajrasattva in zijn krodha-gedaante van Trailokyavijaya, als voornaamste Bhairava, de demonische gedaanten ook van de 4 overige Tathāgata's, vergoddelijkingen van de actieve krachten in de menselijke natuur. [2]) Zij dragen er de bekende namen van Acala, Trailokyavijaja, Vajrayakṣa enz. [3]) Al deze 9 „tempels" met „hemelse machten" liggen in de sfeer van de intuïtieve wijsheid ; zij worden naar de invloedssferen der 3 kāya's in 3 groepen ingedeeld (6 + 1 + 2). Ten behoeve van de meditatie over de goden van dit mantrabuddhistische pantheon kan men ook de omgekeerde weg volgen en beginnen bij de 9e „tempel" om verder linksomdraaiend te eindigen bij de centrale

---

[1]) Deze 7e „tempel" zal bijv. tot de Vajraklasse gerekend zijn, evenals de 5e en de 6e tot de Buddhaklasse zullen behoren.

[2]) Deze Bhairava's rekent de Çaivasiddhānta tot de sakala-niṣkala-goden en het siddhāntabuddhisme van Java behuist ze in de rūpa-regionen (zie tabel p. 427).

[3]) In de 9e „tempel" is uitsluitend Trailokyavijaja (als *oostelijke* Bhairava) afgebeeld, zonder de 4 andere Bhairava's. De Japansche omwisseling van Oost en Noord m.a.w. van Vajrayaksa (O) en Trailokyavijaja (N) blijkt mede duidelijk uit de naam die de 9e „tempel" draagt ; hoewel daar uitsluitend de demonische Vajrasattva afgebeeld heet te zijn, wordt hij de „tempel" van Trailokyavijaya (Jap. Gosanze-E) genoemd !

„tempel". Heeft men dit met vrucht gedaan, dan heeft men de Svasaṃbhogakāya van Mahāvairocana bereikt. De Dharmakāya bereikt men eerst als men ook de werking van de Garbhadhātumaṇḍala volledig heeft doorvoeld en het logische verstand heeft bedwongen.

Ook in de Garbhadhātumaṇḍala (zie schema op p. 413) is de Saṃbhogakāya „over de 4 Tathāgata's verdeeld". De centrale „tempel" van deze 12-delige maṇḍala vertoont Mahāvairocana slechts omgeven door de 4 overige Tathāgata's en 4 van de acht Hoge Bodhisattva's t.w. Maitreya (NO), Samantabhadra (ZO),[1]) Mañjuçrī (ZW) en Avalokiteçvara (NW). De uitbeeldingen van de Para- en de Svasaṃbhogakāya verschillen, behalve in de toegekende mudrā's — t.w. de dhyāni- en de dhvajamudrā — nog in hun omgeving; de Svasaṃbhogakāya is niet alleen door de 4 andere Tathāgata's omgeven, doch elk van hen is op zijn beurt omringd door 4 bodhisattva's en hijzelf door 4 Tārā's en het geheel weer door 12 Tārā's. Deze 37 godheden komen overeen met de 37 bodhipākṣika's uit de Sūtralāṃkara van Asaṅga, de ernstige nastreving van welke 37 „deugden" tot de Bodhi leidt. In de centrale „tempel" van de Vajradhātumaṇḍala lijkt de Svasaṃbhogakāya meer de primus inter pares der Pañcatathāgata te zijn, doch in de 6e „tempel" van die Dhātu, welke hij voor zich alleen opeist, is hij eerst de ware tegenhanger van de Parasaṃbhogakāya van de Garbhadhātumaṇḍala. Van de 12 „tempels" hiervan behoren er 11 tot drie groepen (7 + 2 + 2), die in deze maṇḍala echter met de klassen van de leidende figuren in elk der „tempels" samenvallen en deze behoren steeds tot één der 3 klassen van Buddha, Padma of Vajra. Tot de eerste groep (de *Buddha*-klasse) behoren de „tempels" van Mahāvairocana (I), van de Sadāçiva-Vidyārāja (II), van de Maheçvara (III), van Çākyamuni of Maitreya (IV), van Mañjuçrī (V), van Ākāçagarbha (VI) en van Samantabhadra (VII) met hun omgeving, of zeven in totaal. In de IVe „tempel" zijn mede ondergebracht de Çrāvaka's, de Pratyekabuddha's en de Arhats van het Hīnayāna. Tot de tweede groep (de *Padma*-klasse) behoren de twee „tempels" van de goden van het Grote Medelijden t.w. van Lokeçvara (VIII) en Kṣitigarbha (IX); hier worden de krachtdadig door de goden van de Vajra-klasse onderworpen zielen weer geheeld en op de rechte weg geleid. Tot de „tempels" van de *Vajra*-klasse, de klasse van de Grote Wijsheid, behoren de twee „tempels" van

---

[1]) In plaats van Vajrapāṇi, waar Samantabhadra overigens veel punten van overeenkomst mede bezit, zijn donkere kleur, zijn olifant-vāhana enz.

Vajrapāṇi (X) en Sarvanivaraṇa (XI). De XIIe „tempel", die alle overige omringt, omvat de sfeer van de Kāmadhātu (hellen, demonen, dieren, mensen en lagere goden); deze „tempel" valt buiten de evengenoemde groepsindeling in drieën. De Garbhadhātumaṇḍala heeft derhalve een „tempel" voor elk der volgende goden met hun omgeving: de Buddha, de Sadāçiva, de Maheçvara en elk der 8 Hoge Bodhisattva's, allen buddhistische verlossingsgoden, die ik destijds in de Mendut aangewezen heb. Behalve deze goden werden er nog in Mendut aangetroffen de grote beelden van Lokeçvara en Vajrapāṇi: we zullen aanstonds zien, dat ook zij in dit mantrabuddhistische pantheon een plaats hebben en een bijzondere!

In de door Schmidt gegeven beschrijving zijn helaas niet verklaard de twee grote Buddha-figuren b en c (zie schema), die afzonderlijk in de maṇḍala staan afgebeeld, groter dan enige andere figuur en weinig kleiner dan de Parasaṃbhogakāya zelf; zij moeten dus wel zeer gewichtige figuren in de Garbhadhātumaṇḍala voorstellen. Het zullen de tegenhangers zijn van de Lokeçvara en de Vajrapāṇi van de Mendut, die ook daar boven alle andere figuren, behalve de Buddha zelf, uitsteken. Als wij hier de S. H. K. ter vergelijking mogen aantrekken, dan moeten zij gedrieën wel de Trikāya of de Ratnatraya voorstellen d.w.z. de kāya-, de vāk- en de citta-belichamingen: in de Garbhadhātumaṇḍala, van Mahāvairocana; in de Mendut, van Amoghasiddhi. In de Garbhadhātumaṇḍala zullen het vermoedelijk de driegroep, gevormd door Mahāvairocana, Amitābha en Akṣobhya, of de equivalenten van Mahāvairocana, Ratnasambhava en Amoghasiddhi zijn, overeenkomstig de beide Ratnatraya's in de S. H. K. b56. In de Japanse maṇḍala zijn zij als Buddhas parés voorgesteld en door hun plaatsing direct onder (hoewel los van) de „tempels" van Lokeçvara en Vajrapāṇi, zal de keuze hier wel gevallen zijn op de eerste Ratnatraya-combinatie. Hoe dit ook zij, de driegroep Buddha, Lokeçvara en Vajrapāṇi behoort, zowel in het Shingonbuddhisme, als in het mantrabuddhisme van Mendut thuis en *gedrieën in de Garbhadhātu,* zoals ik vroeger poneerde. Dit werd door Pott in zijn dissertatie betwijfeld zonder redelijke gronden (p. 121). Zij hebben bovendien ook in het Siddhāntaçivaisme equivalente grootheden. Als n.l. de oneindige, lichaamloze Paramaçiva tot een scheppingsdaad overgaat, dan heet het dat hij Çakti uit zich laat treden. Dit wil feitelijk zeggen dat de geactiveerde Paramaçiva de minder abstracte gedaante van Çiva aanneemt, waarmede hij de Oermaterie binnendringt, of zoals Schomerus dit preciseert: „Die Gestalt Çivas

ist im Grunde nichts anderes als die Çakti Çivas in ihrer Auswirkung." [1]) De scheppingsdaad wordt verder door Çiva verricht met behulp van de Nāda- en Vindutattva's. Dit drietal nu van *Çiva, Nāda* en *Vindu* op Niṣkala-niveau is het equivalent van de *Kāyavākcitta*-drieëenheid van de hoogst denkbare openbaring van de Buddha lokottara. Dit drietal wordt echter in het Mahāyāna van Asaṅga — en volmaakt terecht en logisch, wijl het niet volmaakt abstract meer is — op een tussenniveau gesitueerd, gelegen tussen het ārūpya- (= niṣkala-)niveau en de rūpa-sfeer nl. in de rūpārūpa-regionen; die behoren tot de lagere gebieden van de Dharmadhātu, zoals we op Barabuḍur gedemonstreerd hebben gevonden met de Akaniṣṭhabhavana. Als equivalenten van de Çivanādavindu-emanatie denke men aan de Kāyavākcitta-emanatie van Mahāvairocana, vermeld in het Guhyasamājatantra en aan de drievoudige Niṣyandabuddha op Barabuḍur ! Op weer lager niveau n.l. op rūpa-niveau vindt men de kāyavākcitta-driegroep van Buddha, Lokeçvara en Vajrapāṅi, zowel in de Garbhadhātumaṇḍala als in de Mendut, en zeer waarschijnlijk ook in de S. H. K., terug. Zelfs op Kāmadhātu-niveau kennen wij een Kāyavākcitta-nirmāṇa, zoals we reeds hebben gezien ! Bij de meditaties en de yoga-oefeningen van de Shingonschool zijn kāyavākcittabelichamingen de symbolen van de mystieke activiteiten van het lichaam, de woorden en de gedachten van de sādhaka. Door de verenigde krachten van dit mystieke drietal wordt de intuïtieve Wijsheid verkregen en kunnen bovennatuurlijke krachten tot ontwikkeling komen. Het doel van die yoga-oefeningen is om uiteindelijk en nog gedurende dit leven de hoogste advaitya te verkrijgen met het Absolute, m.a.w. de Bodhi te bereiken.

Ook op andere analogieën met het Çaivasiddhānta kan dit mantrabuddhisme bogen. Als Paramaçiva zich op sakalaniṣkala-niveau splitst, openbaart hij zich als de Pañcabrahmā, een vijfgroep, die zijn buddhistische tegenhanger vindt in de Pañcatathāgata in de Rūpadhātu. Hun demonische gedaanten op hetzelfde niveau zijn de vijf Dwingelanden, vijf Bhairava's ; in het siddhāntisme draagt het Hoofd ervan de naam van Sadāçiva, dezelfde naam als de Leider der Pañcabrahmā draagt. In het mantrabuddhisme dragen deze dwingende Heilanden geheel andere namen dan de Tathāgata's en is de Leider, afhankelijk van de kula van de Ādibuddha, de demonische gedaante van de Tathāgata, die tot die kula behoort ; bijv. van Amoghasiddhi

---

[1]) Der Çaivasiddhānta, p. 77.

is het Trailokyavijaya, van Vairocana is het Acala, van Akṣobhya is het Vajrayakṣa enz. In het Siddhāntisme is aan Sadāçiva de Icchāçakti, die evenveel Kriyā als Jñāna bezit, als medewerkster in het verlossingswerk toegewezen. In het stelsel van het Shingon-buddhisme heten deze Bhairava's : Myō Ō (Vidyarāja). Op sakala-niveau heet Çiva's verlossingsgedaante Maheçvara ; hij is dan omgeven door de 8 Vidyeçvara's, equivalenten van de 8 Hoge Bodhisattva's, en heeft tot helpster de actieve Kriyāçakti. Zij brengen het Çuddhavidyātattva voort, dat met de Jñānaçakti samenwerkt. Dit laatste tattva splitst zich in Brahmā, Çiva en Viṣṇu, die in de S. H. K. van Vairocana de opdracht krijgen om de bodhi-wijsheid (kaparārthān) aan anderen bij te brengen (b53). Wij zullen aanstonds zien, dat zij inderdaad de verlossers zijn op het hoogste Kāmadhātu-niveau. Het ongesplitste Çuddhavidyātattva wordt door de Jñānaçakti vertegenwoordigd, [1]) zodat het begrijpelijk is, dat wanneer Brahmā, Çiva en Viṣṇu niet op de tempel zijn afgebeeld, de Maheçvara bijgestaan wordt door de *beide* Çakti's, de Kriyā- èn de Jñānaçakti, zoals in Mendut het geval is. Ook de Maheçvara-groep wordt in de Garbhadhātumaṇḍala tot de Buddha-klasse gerekend („tempel" III).

Aan de hand van bovenstaande gegevens moge thans een aanvulling en een rectificatie volgen van mijn hypothese omtrent het siddhāntabuddhisme en de iconografie van Mendut in T. B. G. 1921.

b. Tjaṇḍi Mendut.

Indien we de restauratietekeningen van Van Erp, [2]) van het dak en van het zijaanicht van de tempel voor ons nemen, dan kunnen we het volgende opmerken. Evenals Barabuḍur, is Mendut in drie sferen te verdelen. Het dak met de stūpa's stelt de Ārūpya-sfeer voor, het tempellichaam met alle beelden, de Rūpadhātu, en de onderbouw, versierd met scènes van dieren, mensen en lagere goden, de Kāmadhātu. Het pyramidale tempeldak bestaat uit drie vierkante terrassen, in het midden van elke zijde waarvan een stūpa staat in een versierde nis ; daaromheen zijn losse stūpa's van kleiner formaat gegroepeerd. De dakbekroning is een grote centrale stūpa, die uiteraard ook hier weer de Dharmakāya van het stelsel symboliseert. Wat met de andere stūpa's bedoeld kan zijn, is bezwaarlijk

---

[1]) In het siddhāntabuddhisme zijn blijkbaar de rollen van Jñāna- en Kriyāçakti omgewisseld. In Mendut vertegenwoordigt de Kriyāçakti het Çuddhavidyātattva !

[2]) T.B.G. 1909, Tj. Mendoet, pl. II en IV.

uit te maken; we zullen aanstonds echter desondanks een gissing wagen.

Het tempellichaam, het Rūpadhātu-gedeelte, was oorspronkelijk door een terras met een lage balustrade omringd, zodat een soort processiepad werd gevormd, waarlangs de gelovigen de pradakṣiṇā konden verrichten rondom het tempellichaam en de daarin en daaromheen afgebeelde goden van de maṇḍala. De onderbouw, de Kāmadhātu, levert voor het pantheon geen bijzondere gegevens op. Over het in zeker opzicht op zichzelf staande voorgebouwtje, dat uitgegroeid is tot een afzonderlijk vooroudertempeltje, dat tevens een yakṣa-tempel verbeeldt, spraken we reeds in § 3. Hierin troont de yakṣa-beschermer van het buddhistische geloof, de Heer van de grond, de vorstelijke stamvader van Sañjaya-dynastie, die de Bhārabuddha in het wereldlijk bezit van haar Rijk had gelaten.

De principiële wijziging die in mijn vorige hypothese moet worden aangebracht, is dat de gele Hoofdbuddha van de tempel niet tot de kula van Ratnasambhava behoort, zoals destijds werd voorgesteld, doch volgens het overkappingspantheon tot die van *Amoghasiddhi* ! *Maitreya* is eveneens goudgeel [1]) en kan evengoed geflankeerd worden door de rode Lokeçvara en de blauwe Vajrapāṇi. Ook Maitreya zal het Laṅkāvatārasūtra prediken, wanneer hij op aarde verschijnt. Het symbool van het rad der Leer tussen de twee herten, hetwelk Çākyamuni's preek in het Hertenwoud aanduidt, werd bij de restauratie dan ook ten onrechte beneden op Buddha's troon ingemetseld. De vraag waar het symbool anders bij geplaatst had moeten worden, is niet moeilijk te beantwoorden. In de wand tegenover het hoofdbeeld werd een fragment aangetroffen van de beroemde vierregelige strofe: „Ye dharma ....." *Bij deze inscriptie* nu is de plaats van het symbool van de *Mṛgadava !* Reeds Krom was niet geheel zeker van de juiste plaatsing, al vond hij dat het ornament op de stenen de plaats onder de troon wel aannemelijk maakte. [2]) De Sadāçiva van het stelsel moet, als gevolg van de kula van de Buddha, een met yakṣa-kwaliteiten beladen Amoghasiddhigedaante zijn en kan dus niet anders dan *Trailokyavijaya* zijn [3]) en

---

[1]) Foucher, Icon. Bouddh., I, p. 111, II p. 49.

[2]) H. J. Kunst I p. 318.

[3]) Omtrent deze in de Çailendra-tijd in Midden Java blijkbaar populaire Bhairava — er zijn meerdere exemplaren in brons van aangetroffen — vgl. men ook Djåwå, 1940. Een toornige Buddh. Heiland. In Japan is Trailokyavijaya een

voor zijn Icchāçakti, die eveneens een donkere Tārā moet zijn met demonische kwaliteiten, is dan niemand beter geschikt dan de, Akṣobhya in de coiffure dragende, *Ekajaṭā, ook geheten Tārā !* De Pañcatathāgata — minus *Amoghasiddhi,* [1]) die al door het hoofdbeeld vertegenwoordigd is — zullen, indien we de verdeling der 4 Tathāgata's over Lokeçvara en Vajrapāṇi van de S. H. K. (b53) mogen overnemen, aan Lokeçvara's zijde Akṣobhya en Ratnasambhava zijn, en aan Vajrapāṇi's zijde Amitābha en Vairocana, die hier in de plaats komt van Amoghasiddhi. Indien het in de vorige paragraaf onderstelde t.a.v. het versieren van de Maitreyabuddha gedurende wijdings- of andere ceremoniën juist is, zullen ook zij gevieren eveneens als Buddhas parés uitgebeeld kunnen zijn geweest. Akṣobhya als Vajrasattva, Amitābha als Amitāyus enz. en dit temeer, nu zij zullen blijken allen tot de ontplooiing van de Parasaṃbhogakāya te behoren !

Op de buitenwand van de tempel vinden we de acht Hoge Bodhisattva's — de Aṣṭeçvara, equivalenten van de siddhāntistische Vidyeçvara's — en hun Leider, die overeenkomt met de siddhāntistische Maheçvaragedaante van de Buddha. Deze heeft hier de beide verlossingsçakti's nl. de Jñāna- en de Kriyāçakti, die eveneens op de buitenwand zijn uitgebeeld. De tweede çakti, die in het Mantrabuddhisme van Mendut de çakti van het Çuddhavidyātattva is, [2]) dat op deze tempel niet is uitgebeeld, is ook de verlossingçakti, die zich het eerste het lot van de zielen aantrekt, die dank zij de inwerking van de ontvouwde Çuddhavidyā-goden (van Banon), de vimokṣa bereikt hebben van de Kāmadhātu, doch hierover aanstonds nader. De Maheçvara en de beide verlossingsçakti's vinden wij elk afzonderlijk, op de grote middenpanelen van de drie gesloten buitenwanden. Daar tronen zij elk in hun eigen Rūpadhātu-paradijs ; dit wordt geflankeerd door twee van de 8 Hoge Bodhisattva's. De beide overige van de acht staan rechts en links van de toegangsdeur tot de tempelcella. Dit tweetal blijkt te bestaan uit de mystieke Bodhisattva's van Amoghasiddhi (rechts) en Ratnasambhava (links), hetgeen uiteraard geen toeval is. Op het middenpaneel van de achterwand staat de Maheçvara zelf, die hier de witte *Amoghapāça* is i.e. de *Maitreya-*

---

demonische Akṣobhya en de demonische Amoghasiddhi Vajrayakṣa, tengevolge van een klaarblijkelijke omzetting van de windstreken N. en O. (zie Schmidt, Ost. As. Zeitschrift VI, p. 192).

[1]) De *cursiefgedrukte* godennamen zijn de gewijzigde van die uit het oorspronkelijke artikel.

[2]) Vgl. noot 1 p. 418.

manifestatie van Avalokiteçvara. De Heer van de huidige kalpa is in dit systeem nl. beladen met affiniteiten van de Ādibuddha van het stelsel, zodat hij mede tot diens kula behoort. In het siddhāntabuddhisme is hij ook de sakala-gedaante van de Ādibuddha. Op het paneel staat hij tussen twee Tārā's — vermoedelijk *Bhṛkuṭī* (r.) en *Tārā* (l.) [1]) — gezeten op door olifanten en leeuwen gedragen tronen, daarmede een van de vele drietallen goden voorstellend, die ook in Amoghasiddhi's Paradijs verblijven. Dat hier inderdaad een Paradijs in de rūpa-sfeer is bedoeld, blijkt wel daaruit, dat de drie godheden boven een geëffend vlak van lapis lazuli zijn gezeten op diamanten tronen, geplaatst onder bomen van de kostbaarste substanties gemaakt en waarboven vidyadhāra's en vidyadhārī's zweven! De Jñānaçakti blijkt de roodachtige Cundā te zijn, tussen twee onbekende bodhisattva's, op lotussen drijvend in het Sukhāvatī-paradijs, waarvan de beschrijving reeds in mijn vorige opstel werd gegeven. [2]) De Kriyāçakti is uitgebeeld als een achtarmige godin, vergezeld door de bodhisattva's *Padmapāṇi,* rechts van haar staand en *Vajrapāṇi* links, resp. herkenbaar aan hun padma- en utpala-attribuut. Beiden dragen nog een camara om als het ware hun dienende functie in het drietal aan te geven. De Kriyāçakti moet daardoor, ondanks haar actieve aard, met het oog op de kleuren van haar beide acolyten, een *witte Tārā* voorstellen in het Paradijs van Akṣobhya. Haar acolyten zijn die, welke als regel worden afgebeeld als bijfiguren van Vairocana's mystieke çakti Uṣṇīṣavijayā. [3]) Hier moet ze echter de witte *Vajradhātvīçvarī* zijn, de mystieke çakti van de witte Vajrasattva, [4]) de Heer van Abhiratī ; zij is een demonische Locanā in de kleur van Vairocanā. Dit zal ook de verklaring zijn voor de plaatsing bij haar van de acolyten van Uṣṇīṣavijayā !

Op de buitenwand zijn derhalve drie Rūpadhātu-paradijzen afgebeeld : dat van Amoghasiddhi, de hoogste der Pañcatathāgata van dit buddhistische stelsel, met Amoghapāça als hoofdfiguur ; dat van Amitāyus met Cundā en dat van Vajrasttva met Vajradhātvīçvarī als kenmerkende Çakti's. Aan weerszijden van elk Paradijs staat

---

[1]) Vgl. de moderne Nepalese figuur, afgebeeld bij Grünwedel, Mythologie, Abb. 106, p. 130, waar dezelfde Tārā's, doch andersom, zijn gezeten en met dezelfde mudrā's zijn toegerust.

[2]) T.B.G. 1921, p. 581-2. [3]) Foucher, Icon. Bouddh. II, p. 86-7.

[4]) Ibid. I, p. 123. Dit zou mede een aanwijzing kunnen zijn dat de 4 B's in het tempelinwendige als B. parés zijn uitgebeeld en Akṣobhya als Vajrasattva is voorgesteld.

zoals reeds gezegd, een Hoge Bodhisattva, die, met inbegrip van de twee aan weerszijden van de ingang, de Aṣṭeçvara vormen. Indien men de pradakṣiṇā om de tempelcella verricht, passeert men, te beginnen met de mystieke Bodhisattva van Ratnasambhava links van de deur : Kṣitigarbha, dan Maitreya, Samantabhadra, Avalokiteçvara, Vajrapāṇi, Mañjuçrī, Khagarbha en tot slot de verloren gegane mystieke Bodhisattva van Amoghasiddhi : Sarvanivaraṇaviṣkambhin. Het is dezelfde volgorde die ik in mijn vorig opstel voorgeslagen heb, met omwisseling van de plaatsen voor Kṣitigarbha en Samantabhadra, dit laatste speciaal naar aanleiding van de m.i. juiste determinatie van Krom van deze Bodhisattva in Bijdr. 1916 p. 579 e.v. en Bijdr. 1918 p. 429. Vindt men op Mendut dus drie Paradijzen terug van de vijf, op de top van de Rūpadhātu van Barabuḍur is Vairocana's Paradijs aangegeven, de Sahālokadhātu en aanstonds zullen we zien dat de buitenwand van Pawon het 5e Paradijs nl. dat van Ratnasambhava (Ratnavatī) weergeeft. Ook in dit opzicht vormen de drie tempels dus een samenhangend geheel !

Zijn hiermee de nodige correcties aangebracht die in mijn vorige publicatie omtrent Mendut t.a.v. de *goden* noodzakelijk waren, doordat met het oog op het overkappend pantheon, hier Maitreya en niet Mañjuçrī de Hoofdbuddha voorstelt, ook de daar verkondigde opvattingen t.a.v. de Garbhadhātumaṇḍala en de Vajradhātumaṇḍala van het Shingon-buddhisme blijken nu herzien te moeten worden. Aanleiding tot dit hernieuwde onderzoek waren de bezwaren die Pott in zijn dissertatie naar voren gebracht heeft (o.c. p. 121-2) tegen mijn onderbrenging van de drie hoofdgoden van Mendut in de Saṃbhogasfeer. [1]) Mijn onderstelling blijkt juist te zijn, zoals ook uit het vervolg zal blijken, waarin verbeteringen en aanvullingen worden gegeven op mijn eerste werkhypothese.

Wat geeft nu het Mendut-pantheon weer? Waarschijnlijk een *beknopte Garbhadhātumaṇḍala,* zoals er ook een door Kōbō Daishi,

---

[1]) Hoe Pott ze over *drie* sferen t.w. die van de Dharmakāya, de Saṃbhogakāya en de Nirmāṇakāya kon verdelen, terwijl ze alle drie in het Rūpadhātu-gedeelte van Mendut bijeen zijn uitgebeeld, is mij niet duidelijk geworden. Temeer waar hij ze (o.c. p 132) op grond van de Klurak-inscriptie de tegenhangers heet van de çivaitische Trimūrti ; de leden van deze drieëenheid zijn toch zeker *niet* van 3 verschillende „dimensies" ! Deze onjuiste premisse heeft tot grondslag voor zijn Tabel II gediend, waarin hij een overzicht geeft van de samenstelling van het Mantrabuddhistische pantheon. Op p. 122 van Pott's proefschrift vindt men zijn nadere motivering van de evenbedoelde aanname. Deze is niet in overeenstemming met hetgeen wij thans van de samenstelling van de Garbhadhātumaṇḍala weten.

de stichter der Shingon-secte, zelf heet opgesteld te zijn in de tempel van Tō Dji in Kyoto. Zijn rangschikking en keuze der „tempels" en godengroepen daarvan is echter een andere, [1]) dan in Mendut gevolgd is. Dit is ook niet te verwonderen, daar de çailendraguru's hier het siddhāntaçivaitische pantheon nauwkeuriger zullen hebben gevolgd. Kōbō Daishi's beknopte maṇḍala bestaat uit de drie centrale „tempels" van de Buddha-klasse t.w. a) Mahāvairocana, omgeven door de 4 overige Tathāgata's; b) de Sadāçiva-gedaante van Mahāvairocana (Acala) met de Bhairava-gedaanten der 4 overige Tathāgata's en c) de Maheçvara in de gedaante van Prajñāpāramitā, die vermoedelijk uit overwegingen van symmetrie, slechts door 4 van de 8 Hoge Bodhisattva's is omringd. Het Pantheon van de Mendut kan men zonder moeite onderbrengen in dergelijke „tempels":

1) de centrale „tempel" nl. die van de Buddha met de 4 andere Tathāgata's t.w. Maitreya met de Buddha's van de thans ledige nissen; zij vormen de buddhistische tegenhangers van de siddhāntistische Pañcabrahmā. De „tempel" behoort als geheel tot de Buddha-klasse, want in de Garbhadhātu wordt deze bepaald door die van de hoofdfiguur van elke groep (I, zie schets op p. 413). De 4 Hoge Bodhisattva's die in deze Garbhadhātu-tempel eveneens thuisbehoren, zijn hier niet weggelaten omdat ze reeds op de buitenwand voorkomen, doch vermoedelijk omdat hier het siddhānta-pantheon bepalend is geweest, waar zij van lagere dimensie zijn [2]) en dus niet in het tempel*inwendige* thuisbehoren, waar uitsluitend goden van sakalaniṣkala-dimensie zijn uitgebeeld;

2) de „tempel" van de Sadāçiva nl. die van Trailokyavijaya met zijn Icchāçakti Ekajaṭā (II). Deze behoort eveneens tot de Buddha-klasse, hoewel de beide verlossingsgoden met yakṣa-(Bhairava-) kwaliteiten zijn beladen. Ook siddhāntistisch zijn zij *sakalaniṣkala*-gedaanten van de Ādibuddha en behoren zij in het tempel*inwendige* thuis;

3) de „tempel" van de Maheçvara Amoghapāça en zijn beide çakti's, de Jñānaçakti Cundā en de Kriyāçakti Vajradhātvīçvarī (III). De leidende figuur behoort eveneens tot de Buddha-klasse, want Amoghapāça is de Lokeçvara-gedaante van Amoghasiddhi en siddhāntistisch de *sakala*-gedaante van de Oppergod. Hij behoort dan ook terecht met zijn beide çakti's op de *buitenwand* van Mendut;

---

[1]) T.B.G. 1921, p. 539.

[2]) Zie tabellarisch overzicht op p. 427.

4) de „tempels" van de Hoge Bodhisattva's: Maitreya (IV), Mañjuçrī (V), Ākāçagarbha (VI), Samantabhadra (VII), Avalokiteçvara (VIII), Kṣitigarbha (IX), Vajrapāṇi (X) en Sarvanivaraṇa (XI), acht in totaal. Ook zijn staan allen op de *buitenwand* wijl zij siddhāntistisch *sakala*-goden zijn.

5) Lokeçvara en Vajrapāṇi, die resp. de Padma- en de Vajraklasse vertegenwoordigen en in de Garbhadhātumaṇḍala buiten de resp. „tempels" van de sakala-Bodhisattva's staan als afzonderlijke figuren. Zij zijn ten rechte met Maitreya *sakalaniṣkala*-openbaringsgedaanten van de Ādibuddha. De Mendut heeft deze bijzondere positie zuiverder siddhāntistisch kunnen interpreteren door ze niet alleen op bijzondere wijze, doch ook in het tempel*inwendige* af te beelden! Maitreya, Lokeçvara en Vajrapāni, die de Buddha-gedaanten van Amoghasiddhi, Amitābha en Akṣobhya vertegenwoordigen, en als zodanig de Kāyavākcitta-openbaringen zijn van de Ādibuddha op Rūpa-niveau, zijn in de Garbhadhātumaṇḍala de vertegenwoordigers der drie Klassen van deze maṇḍala! Alle Rūpadhātu-tempels van de Garbhadhātu zijn dus in Mendut vertegenwoordigd; desondanks is Mendut een beknopte maṇḍala want van elke „tempel" zijn slechts de allervoornaamste figuren uitgebeeld.

Alles bijeengenomen stelt dus het pantheon van Mendut de volledige ontplooiing voor van de Parasaṃbhogakāya, die een Rūpakāya is, hier van Amoghasiddhi-Ādibuddha. Zoveel te gereder kon men daarom later in de drie hoofdfiguren de Parasaṃbhogakāya zelf zien, vergezeld van zijn twee voornaamste Bodhisattva's van het transcendentale auditorium! En zoveel te meer aanleiding bestond er om bij plechtigheden deze centrale Buddha te versieren in koninklijke dracht als de Buddha paré van het Shingon-buddhisme of als het wereldberoemde voorbeeld van Bodh Gayā! In het pantheon van Mendut is dus gebleken dat de siddhāntistische splitsing der godennaar-hun-dimensie, beter is bewaard gebleven dan in het Shingonbuddhisme. Het geheel stelt zuiver de Saṃbhogakāya-sfeer voor van de Rūpadhātu! De Nirmāṇa-sfeer, die overeenkomt met de lagere sakala-goden van het siddhāntaçivaisme, is er geheel buiten gehouden! In de Japanse maṇḍala daarentegen zijn deze twee gebieden niet gescheiden gebleven; daar worden de 11 „tempels" die de Rūpadhātu voorstellen weliswaar omringd door de XIIe, die de Kāmadhātu symboliseert, doch bovendien zijn in de IVe „tempel", die van Maitreya, mede ondergebracht, behalve alle Buddha's van het Verleden tot en met Çākyamuni, o.m. ook nog de heiligen van het

Dviyāna (Çrāvaka's, Pratyekabuddha's en Arhats). In die „tempel" zijn derhalve belangrijke Kāmadhātu-elementen gehuisvest, zodat de scheiding tussen de beide Dhātu's in de Japanse maṇḍala niet zuiver is. Waar vindt men aan de Mendut de uitbeelding van de Kāmadhātu? Op het bijkans 4 m. hoge soubasement van de tempel, speciaal op de reliefs van de trapvleugels vindt men dieren, mensen en goden uitgebeeld. [1]) Deze horen inderdaad in die Dhātu thuis, doch de belangrijkste figuur, de Nirmāṇakāya missen wij er. Dit probleem nu is op zuiver siddhāntistische wijze door de çailendraguru's opgelost. Van de Nirmāṇakāya is het ontvouwde Çuddhavidyātattva in een afzonderlijke tempel, de *Banon,* ondergebracht, waarover aanstonds meer. Evenmin als we derhalve in het soubasement van Mendut een specifieke XIIe „tempel" moeten zien van de Japanse Garbhadhātumaṇḍala, evenmin behoeven we in de dakétages een voorstelling te vinden van de Vajradhātumaṇḍala. Nu we de wordingsgeschiedenis van de beide, onafhankelijk van elkaar ontstane maṇḍala's in Japan kennen, lijkt het om redenen van chronologische en buddhologische aard ook waarschijnlijk, dat Java slechts een Garbhadhātumaṇḍala bereikt heeft, die dichter bij het Zuid Indische siddhāntaçivaisme gestaan heeft, dan wat men er later in Japan van gemaakt heeft.

Wat kan het tempeldak, dat duidelijk een Arūpya-sfeer symboliseert, dan voorstellen? We dienen daarvoor in de eerste plaats een oplossing te zoeken in de richting van het Siddhāntaçivaisme. Welke indeling in drieën is daar in de sakalaniṣkala-sfeer overwegend? Dit is de splitsing in de Çiva-nāda-vindutāttva's bij de activering van Paramaçiva. Deze komt, zoals we reeds gezien hebben, overeen met de activering van de Ādibuddha in Kāyavākcittatattva's, zoals we die ook op Barabuḍur aangetroffen hebben in de gedaanten van de Kāya-, de Vāg- en de Cittaniṣyandabuddha's. Hier op Mendut zijn geen predikende Buddha's bedoeld, want in de eerste plaats zijn de stūpa's op de dakétages gesloten en in de tweede plaats wordt in Mendut de predikende functie reeds op Rūpa-niveau vervuld door de Parasaṃbhogakāya Maitreya! Zouden het dan Kāyavākcitta-afsplitsingen kunnen zijn van de *Svasaṃbhogakāya*? Dit lijkt in het gehele verband wel de meest waarschijnlijke oplossing voor de gesloten stūpa's in de versierde open nissen; in deze ghanadvāra's prijken zij duidelijk als emanaties van de Ādibuddha. De afbeelding

---

[1]) Krom, H. J. Kunst I, p. 299-304.

van elk daarvan in viervoud, gericht op de vier hoofdwindstreken wijst op een symbolische weergave van de alzijdigheid van elke afsplitsing. Ook de school van Asaṅga kent van elke Tathāgata een Svasaṃbhogakāya, dus ook van Amoghasiddhi, die door de gesloten topstūpa wordt voorgesteld. „Le Svasaṃbhogakāya a pour support le Dharmatākāya, qui s'étend partout, donc lui aussi s'étend partout." [1]) Deze oneindige Svasaṃbhogakāya's van alle Buddha's zijn „coextensifs", zoals Mus dit uitdrukt. Op deze ideale niveau's hinderen zij elkaar in hun alomtegenwoordigheid niet! Om nu deze alzijdigheid uit te drukken zijn de voornaamste stūpa's op elke dakétage in de 4 windstreken geplaatst! De overige stūpa's moeten dan wel ongenoemde Dharmadhātubodhisattva's symboliseren; zij prediken evenmin en zijn, evenals de Svasaṃbhogakāya-afsplitsingen, zuiver meditatie-objecten. Zó hebben dus çailendraguru's het probleem opgelost om de zelfstandige Garbhadhātumaṇḍala in een passende omgeving te plaatsen tussen de Dharmadhātu en de Kāmadhātu in. De indeling van het pantheon werd in bijgaand vergelijkend tabellarisch overzicht aangegeven, waarin voldoende duidelijk de onderlinge verschillen in de drie godensystemen tot uitdrukking komen (p. 427).

c. *Tjaṇḍi Banon.*

Om de laagste groep van de siddhānta-openbaringsgedaanten, die van het Çuddhavidyātattva, uit te beelden, werd de Banon gebouwd. Daar treft men de „5 Içvara's" naast elkaar op één rij aan, een aantal dat ook het Wāhyakajñāna van de S.H.K. (a54) vereist, zonder ze te noemen helaas! Behalve *Çiva, Viṣṇu* en *Brahmā* trof men in Banon nog aan als 4e godheid *Bh. Guru,* en als 5e, en blijkbaar belangrijkste, *Gaṇeça.* Terwijl de 4 overige staande goden voetstukken bezitten van 1.20 m in het vierkant, meet dit van de zittende Gaṇeça 1.38 m in het kwadraat. De reden van dit grotere voetstuk zal niet uitsluitend veroorzaakt zijn door de zithouding van de godheid, want hij had niet veel kleiner van afmeting geweest indien hem een even grote troon was aangemeten. Er zullen ook andere redenen vermeld worden, waarom hij in Banon als de primus inter pares gold! Tegen de achterzijde van de tempel beschouwd, waren de goden van links naar rechts in de volgende rangorde geplaatst: Çiva, Viṣṇu, Brahmā, Guru en Gaṇeça; de pradakṣiṇā om deze goden zal bij Ga-

---

[1]) Siddhi, p. 712.

SHINGON-BUDDHISME (Mahāvairocana)		ÇAIVASIDDHĀNTA (Çiva)		MANTRABUDDHISME van MENDUT en BANON (Amoghasiddhi)		
I. *Hosshin*		NIṢ-KA-LA	I. Paramaçiva II. Çiva-Nāda-Vindu	I. *Dharmakāya* II. *Kāyavākcittasvasaṃbhogakāya* in viervoud met Dharmadhātubodhisattva's	ĀRŪ-PYA-DHĀTU	*Mendut* I. Top-stūpa II. Drie Dakétages
VAJRA-DHĀTU	II. *Ji-Jūyō* (Svasaṃbhogakāya)					
GAR-BA-DHĀ-TU.	III. *Ta-Jūyō* 1. Chūdai-Hachiyō-In 2. b. (p. 413, fig. 2). 3. c. (p. 413, fig. 2). 4. Jimyō-In 5. Henchi-In 6. Acht „tempels' IV. *Ōjin* 1. — 2. Shaka Son	SA-KA-LA-NIṢ-KALA	1. Pañcabrahmā 2. — 3. — 4. Sadāçiva met Icchāçakti	III. *Parasaṃbhogakāya* 1. Maitreyabuddha en 4 Tathāgata's 2. Lokeçvara 3. Vajrapāṇi 4. Trailokyavijaya met Ekajaṭā	RŪ-PA-DHĀ-TU.	III A. Tempel-inwendige
		SA-KA-LA	5. Maheçvara met Jñāna- en Kriyāçakti's 6. Acht Vidyeçvara's 1. Çuddhavidyā (Brahmā, Çiva, Viṣṇu) 2. Manuṣiguru	5. Amoghapāça met Cundā en Vajradhātvīçvarī 6. Acht Hoge Bodhisattva's		III B. Tempel-uitwendige
				IV. *Nirmāṇakāya* 1. Gaṇeça, Guru, Brahmā, Çiva en Viṣṇu 2. Kāyavākcittanirmāṇabuddha	KĀMA-DHĀ-TU	IV. 1. *Banon* 2. *Vorst*

NB. Deze tabel dient ter vervanging van het tabellarisch overzicht bij T.B.G. 1921, p. 534.

ṇeça moeten zijn aangevangen. Deze 5 bijzonder fraaie beelden staan thans in het Museum van het Koninklijk Bataviaasch Genootschap te Djakarta; van de tempel was niets meer over.

Deze „5 Īçvara's" zijn volgens het siddhānta-verlossingssysteem bestemd voor de zielen die nog met twee van de drie mala's zijn behept (āṇava- en karmamala). Dit zijn de zg. *pralayākala*-zielen m.a.w. zielen die nog op de middelste trap van verlossing staan. De in Mendut afgebeelde goden bewerken de verlossing van de zielen die nog slechts met één mala, het laatste, het āṇavamala zijn beladen, dat relatief niet zoo moeilijk meer te overwinnen is. Dit zijn de zg. *vijñānakala*-zielen. Als ik de siddhānta-verlossingsleer goed versta wordt aan de nog met alle drie mala's belaste zielen der verlossingsbegerigen, de zg. *sakala*-zielen, de eerste belering verschaft door de *Manuṣiguru,* een soort Nirmāṇakāya van de hoogste God. Is door hem het māyāmala overwonnen dan vallen de zielen in de handen der „5 Heren" van Banon. De eerste godheid, te oordelen naar de plaats die hij in de tempel inneemt, die hen bij de ingang opvangt, is Gaṇeça. Onder zijn dwingende leiding, welke vergeleken wordt met die van een machtige olifant in de jungle van valstrikken en lagen, die de verlossingsbegerige door zijn eigen zondige organisme worden gelegd, wordt de ontwarring der verkeerde begrippen aangevangen. Hij heet dan ook *Vighneçvara,* de Hindernisopruimer! Hij wordt zelfs vergeleken met de Grote Dwingeland op Rūpa-niveau nl. de Sadāçiva. Heeft hij de zeloot op duidelijke en hardhandige wijze op het rechte pad gebracht, dan leidt hij hem naar Guru, die hier de *Devaguru* is, wijl de ziel reeds één mala heeft overwonnen met behulp van de Manuṣiguru. Deze Devaguru wordt vergeleken met de Heiland Maheçvara van het Rūpaniveau, die de ziel geneest van het dwangcomplex en hem verder leidt op de verlossingsweg door hem meer Jñāna bij te brengen. De moeizame weg voert hem verder naar Brahmā, Viṣṇu en Çiva, die de ziel geleidelijk aan van het tweede mala, het Karmamala, bevrijden waardoor de gelovige binnen het bereik der Rūpadhātu-goden van Mendut valt. De bevrijding van de māyā- en karmamala's, d.w.z. van de dwalingen des vleeses en des geestes, geschiedt derhalve in de Kāmadhātu-sfeer. De belering van de manuṣiguru heeft uiteraard plaats op manuṣia-niveau van deze Dhātu ; in de tweede verlossingsfase treden de Vijf goddelijke Heren van Banon op en deze verloopt in de godensfeer van de Kāmadhātu, waarna de ziel zijn vimokṣa erlangt van die Dhātu naar de Rūpadhātu. Dan is het zwaarste werk aan de ziel verricht, want māyā- en karmamala

zijn het lastigst te verwijderen. Dan hebben zij de „richtige Kennis" bereikt, vandaar hun naam van Vijñānakala-zielen. Als de goden van de buitenwand van Mendut met de Maheçvara aan het hoofd hun verlossingswerk hebben verricht, begint eerst de taak van de goden in het tempelinwendige met Sadāçiva aan het hoofd. De eerste groep van verloste zielen draagt de naam van Vidyāīça en de tweede van Aṇusadāçiva. Deze namen worden hier slechts vermeld om aan te tonen hoe precies de indeling der verlossingsgoden van Mendut is aangepast aan de verlossingstechniek van de Çaivasiddhānta. Hieruit volgt weer, dat de Garbhadhātumaṇḍala die Java bereikt heeft in de Çailendratijd, in de eerste plaats een buddhisering was van het verlossingspantheon van het Siddhāntaçivaisme, al is deze maṇḍala gemakkelijker verklaarbaar geworden doordat niet alleen de afbeelding, doch ook de betekenis van de Japanse maṇḍala voor ons is bewaard gebleven.

Volgens het Wāhyakajñāna der S. H. K. zouden de „Vijf Içvara's" emanaties zijn der 5 Tathāgata's (a54). Het hier gelegde verband is niet zo moeilijk te verklaren, als men bedenkt dat Brahmā, Viṣṇu en Çiva als reguliere equivalenten gelden van Vairocana (Samantabhadra), Akṣobhya (Vajrapāṇi) en Amitābha (Avalokiteçvara). Guru en Gaṇeça zouden dus in aard moeten overeenkomen met Ratnasambhava (Mañjuçrī) en Amoghasiddhi (Sarvanivaraṇa). Ook dit is tenslotte te begrijpen, waar de functie van Mañjuçrī als goddelijke Guru overbekend is en Sarvanivaraṇa naar zijn naam te oordelen de buddhistische „Hindernisopruimer" is, zoals Gaṇeça de çivaitische Vighneçvara is ! Men mag ze daarom echter niet zo maar gelijkstellen met de 5 Dhyānibodhisattva's zoals Stutterheim, zij het vragenderwijs, deed. [1]) Het blijven zuiver emanaties van de siddhāntistische Pañcabrahmā, die op sakala-niveau een verlossingsfunctie vervullen, zoals hun „spirituele vaders" dit op rūpa-niveau doen.

De gelijkstandigheid van *Gaṇeça* en *Sarvanivaraṇa* brengt met zich mede :

1° dat zijn groep onder de goden van de XIe „tempel" van de Garbhadhātumaṇḍala moet worden ondergebracht nl. de „tempel" van Sarvanivaraṇa ; deze heet in het Japans Jōgaishō en zijn „tempel", die van de „Verwijdering der versluierende Hindernissen" (Jōgaishō-In). Hiermede wordt het Çuddhavidyātattva in de Vajraklasse ondergebracht, de klasse van de goden die de Wijsheid bij-

---

[1]) Tj. Bb., p. 48, tabel III.

brengen ; een taak die de goden van dat Tattva ook in het siddhāntaçivaisme hebben. In de Vajradhātumaṇḍala zou het Tattva vallen onder de goden van de 8e „tempel", die door milde of harde dwang de Leer verduidelijken, hier speciaal op het gebied van de dwalingen des geestes. Ook behoort deze tempel tot de sfeer van de Nirmāṇakāya, zoals het Çuddhavidyātattva in het siddhāntaçivaisme.

2° dat hij tot dezelfde kula kan gerekend worden te behoren, nl. de Karma-klasse van Amoghasiddhi, waartoe ook Maitreya, het hoofdbeeld van Mendut behoort. Daarmede zou de religieuse samenhang tussen Mendut en Banon aannemelijk gemaakt zijn. Zoals Mendut de ontplooiing van de Parasaṃbhogakāya van Maitreya in Rūpadhātu-regionen weergeeft, zo stelt Banon de ontplooiing voor van het Çuddhavidyātattva, dat de sakala-openbaringsvorm is van dezelfde Ādibuddha, in de godensfeer van de Kāmadhātu.

d. Tjaṇḍi Pawon.

Wenden wij ons thans tot Pawon en speciaal tot de buitenversiering van de tempel, het enige wat daarvan behouden is gebleven. Indien de geopperde onderstelling, dat hier *Mañjuçrī* als Nirmitanairmāṇikabuddha troont van de Ciṭṭaniṣyandabuddha van Barabuḍur, moeten we hier ook het Paradijs van Ratnasambhava — de „spirituele vader" van Mañjuçrī — uitgebeeld vinden. Bij nauwkeurige beschouwing van de buitenwand van de tempel zien we het volgende. Alles doet hier denken aan een uitbundige overvloed van kostbaarheden, zoals slechts het prototype van onuitputtelijke rijkdom, Kubera, de Heer van gandharva's en yakṣa's, kan verschaffen. Boven de toegangspoort doen twee yakṣa's uit overvolle zakken, het juwelen en gouden ringen regenen op de gelovige die hier binnentreedt. Rondom ontwaart men op de reliefs schone apsarasen — het gepersonifieerde amṛta-vocht — en gandharven, bewakers van de cosmische Boom, die dit kostelijke vocht voortbrengt. Zij staan in bevallige houdingen paarsgewijze om de hoeken van de tempel. Tussen deze paren in, bloeien juwelendragende Wensbomen op, uit aan alle zijden van juwelen uitpuilende zakken ; zij worden door hemelse parasols overschaduwd. Deze kalpavṛkṣa's zijn steeds vergezeld van een kinnara en een kinnarī, zangers en dansers, die de hemelse regionen opluisteren met hun muziek en spel, terwijl in de wolken daarboven bloemen-uitstrooiende vidyādhara's en vidyādharī's zweven. Boven de kalpavṛkṣa's, tussen de ventilatie-openingen in elk der drie zijwanden, is een pūrṇaghaṭa afgebeeld, waaruit een

weelderige lotusvegetatie te voorschijn dringt; twee ervan zijn pūrṇakumbha's, terwijl die op de Z. W. gevel een pūrṇakalaça is met twee diametraal tegenover elkaar geplaatste tuiten. Als om ook hier de suggestie van juwelenrijkdom te wekken, zijn links en rechts van deze urnen van overvloed nog padma- en çaṅkhanidhi's op bronzen drievoetjes afgebeeld. Deze schatvazen behoren met de geldpotten bij Kubera's kalpavṛkṣa. [1]) Bij nauwkeurige beschouwing puilen hier echter geen schatten aan goud of juwelen uit te voorschijn, doch bloemen, zodat het ambrosia inhoudende urnen voorstellen.

De gelovige, die de tempel bezocht, kon zich gedurende de pradakṣiṇā om het heiligdom volledig verzadigen aan de aanschouwing van deze paradisiacale heerlijkheden. De lusthof blijkt echter *niet* die van *Kubera* te symboliseren, zoals Van Erp begrijpelijkerwijze heeft gedacht. [2]) Bezat ook niet Kubera die rijke lusthof Caitraratha met zijn schone gandharven en apsarasen, de hof waarin hij gewijd werd tot Dhanada, de Schenker van Rijkdom en Voorspoed ? Had ook niet hij, de Dhaneçvara, de bezitter van die onuitputtelijke rijkdom, Padma en Çaṅkha — gepersonifieerde schatten — tot hoge raadgevers ? Doch hier was het Paradijs voorgesteld van die *andere* Fontein van Rijkdom en Voorspoed, de *buddhistische* Dānapati, de Buddha, in wie het buddhaschap identiek was aan de koninklijke waardigheid ! Hier moest het wel de Dharmadānapati zijn, die de spirituele schatten van het Inzicht schonk, die de leerstellingen der Wet bevattelijk maakten. Zijn hoogste gave was, zoals men van een Paracittanirmāṇabuddha verwachten kon, de opwekking bij de gelovige van de gedachte aan de Bodhi ! Deze Buddha moet daarom eveneens de dharmacakramudrā voeren en niet de gewone varadamudrā ; hij kon dus — eventueel behoudens zijn getordeerde diadema — geheel de gedaante hebben gehad van de uit zijn padmavimāna gelichte, uit de Akaniṣṭhabhavana naar de aarde overgebrachte, Cittaniṣyandabuddha van Barabuḍur. Als de gelovige in de onversierde tempelcella binnentrad zag hij de (gekroonde) Buddha in predikende handhouding tronen tussen twee actieve Helpers die de devoot de weg zouden wijzen naar de oneindige, spirituele schatten der Leer, waarbij vergeleken de op de buitenwand afgebeelde wereldse rijkdommen slechts nietigheden zijn ! Eerst als hij dit hoge inzicht had bereikt, zou hij de amṛtārtha van de Cakravartin-Buddha

---

[1]) Coomaraswamy, Yakṣas II, pl. 1.

[2]) T.B.G. 1911, p. 585 e.v.

deelachtig worden en waarlijk verlost zijn ! Wie waren nu de beide actieve Helpers van de Buddha ? Bij Mañjuçrī pasten in dit siddhānta-buddhisme niemand beter dan zijn Sadāçiva- en zijn Maheçvara-gedaanten, de eerste een demonische Kubera (Kundari), de bhairava-gedaante van Ratnasambhava, die ook in de Garbhadhātumaṇḍala zijn plaats had en de tweede een Kṣitigarbha, de Ratnapāṇi-gedaante van Lokeçvara ! Daarmede was ook Pawon weer een beknopte Garbhadhātumaṇḍala, waarin echter slechts de drie hoogste „tempels" van de Buddha-klasse door hun leiderfiguur vertegenwoordigd waren.

Uit het bovenstaande blijkt wel welke gewichtige functie Maitreya en Mañjuçrī in dit oudere buddhisme vervulden. Het zou dus geheel hiermede in overeenstemming zijn, indien de op het Noorden en Zuiden gerichte nissen van het Oost-West gerichte processiepad dat de drie tempels verbond, zouden versierd zijn met talloze Buddha's Amoghasiddhi en Ratnasambhava, die in de andere buddhistische stelsels gemeenlijk op de tweede plaats komen !

Augustus 1950.

INHOUD

Bijlagen :

ÇĀNGKHYA-LEER VAN BALI (1947)

door

DR. C. HOOYKAAS

Wanneer geschiedbeoefening meer aesthetiserend dan statistisch te werk gaat, liever naar de toppunten kijkt dan naar de hobbelige vlakte, dan is dit haar goed recht — niettemin meer menselijk dan wetenschappelijk. Persoonlijk moeten we ons meer aangetrokken voelen tot de sterren dan tot de vetpotjes, meer tot de koryfeeën dan tot het koor, meer tot Boutens dan tot Jo van Ammers-Küller en Anne de Vries. Maar even belangrijk blijft, wat de lectuur is van de massa's die een sociale maatregel afdwongen, een oorlog wonnen of verloren, een volksplanting deden slagen, enz. Veel is te zeggen voor aristocratische kwaliteit, wanneer we het oog maar open houden voor de democratisch geachte kwantiteit.

Een dergelijke overweging bovenal dreef mij tot de vertaling van de Adji Sankya, immers deze verhandeling werd g e d r u k t in een grote oplage, in tegenstelling tot zijn dozijnen en twintigtallen voorgangers en tijdgenoten, die alle slechts als lontar bestonden en bestaan. Wat verder de intrinsieke waarde van dit geschrift ook moge zijn, de verspreidings- en doorwerkings-kans ervan is veel groter, zodat het van groot belang kan worden.

In de tweede plaats heeft het nog een andere grote voorsprong op zijn soortgenoten. Die immers zijn zonder uitzondering min of meer defectueus en corrupt, terwijl dit boek alleen een enkel drukfoutje moge hebben, maar onevenwichtigheid van exposé of misvatting van stof zijn afkomstig van deze auteur (eclecticus) van dit jaar, en niet van een of andere copiïst uit onbestemde tijd.

In de derde plaats legt de auteur zich toe op hedendaags Balisch, in tegenstelling tot vele zijner voorgangers, die zich bedienden van Oud-Javaans, met Sanskrit doorspekt menigmaal. Deze poging verdient gesignaleerd te worden, vooral omdat bewust getracht wordt nu en hiermee „Een Heilige Schrift voor ons Baliërs" te maken (vgl. Dr J. L. Swellengrebel in Indisch Weekblad 4 Juli 1941, herdrukt in Djawa 21, 1941 p. 296-8).

Ten slotte ontslaat het gedrukt zijn de redactie van dit tijdschrift van de noodzaak, ook de oorspronkelijke tekst op te nemen.

Geenszins wil ik mij ontveinzen, dat de in deze materie belang stellende lezer meer gebaat zou zijn met een verhandeling over de Javaans-Balische philosophie/theologie. Al had ik de neiging en bekwaamheid, dan zou mij voorlopig nog de tijd ontbreken; ik heb dan ook gemeend beter te doen deze vertaling nu in druk te geven en te bevorderen, dat de door de schrijver gebruikte geschriften — voor zover niet reeds te Leiden of Singaradja aanwezig — te S. werden gecopieerd en werden gedistribueerd naar het Bali-Museum te Denpasar, de Hss.-verzameling van het Kon. Bat. Gen. te Djakarta en het Legatum Warnerianum van de R.U.B. te Leiden, zoals gebruikelijk.

Van het Boek Joga-Sutera luidt de volledige titel Kitab Joga Soetra Patandjali, disalin kedalam bahasa Inggris oleh Mani-Lana-Boehedwi-Weni, didjadikan bahasa Belanda oleh K. v. G., lalu disalin kedalam bahasa Djawa oleh R. W. Partawiraja, di asrama Kapilawastu, Surakarta, kemudian disalin kedalam bahasa Melaju, tertjetak pada pertjetakan Boekhandel en Drukkerij Swastika, Pasarpon, Surakarta (z.j.). Dit mocht ik lenen van Ida Ketoet Djlantik, zodat het kon overgetikt worden op het Instituut voor Taal- en Cultuur-Onderzoek, (I.T.C.O., ressorterend onder Faculteit der Letteren en Wijsbegeerte van de Universiteit van Indonesië) en aangeboden aan de bibliotheek van het Kon. Bat. Gen., de Leidse R.U.B., de Koninklijke Bibliotheek en de A'damse G.U.B.

Erkentelijk voor wat ik te danken heb aan de auteurs Gonda (Inleiding tot het Indische Denken, Nijmegen 1948) en Goris (Bijdrage tot de kennis der Oud-Javaansche en Balineesche Theologie, Leiden 1926, waarheen ik verwijzen moge voor nadere studie en literatuur-opgave, hoop ik voor het ogenblik te kunnen volstaan met het hier gebodene, hoe „onaangekleed" dan ook. ~~De levende personen, van gebodene, hoe „onaangekleed" dan ook.~~ De levende personen, van wier hulp ik mocht gebruik maken, zijn Wajan Bhadra, bibliothecaris van de Lontar-stichting Kirtya Liefrinck-Van der Tuuk te Singaradja, collega Dr D. Friedman alhier en Pedanda Made Kamenuh te Singaradja ; zonder hun hulp had ik deze vertaling niet kunnen maken.

Djakarta 23 Mei 1950.

Woord vooraf

Daar de hier op Bali en Lombok bestaande lectuur over de Siwa-godsdienst veelal Kawi- en Sanskrit-taal bezigt, heb ik een Boek samengesteld, zij het [slechts] klein, dat bij de (onder)verdeling in leringen van de Siwa-godsdienst gebruik maakt van gewoon en hedendaags Balies, in de bedoeling dat dit gemakkelijk begrepen zal kunnen worden door het grote publiek. Wat mij als doel voor ogen heeft gestaan is de lering, waarin vervat is het bestaan van Ida Sang Hiang Widi, en hoe Deze de wereld (*djagat*) deed ontstaan en al wat zich daarop bevindt, de mens (*manusa*) in de eerste plaats. Het hierbij nagestreefd doel is, dat men des te ernstiger, vasthoudender en standvastiger moge worden in zijn volhardende toewijding *(bakti)* jegens Ida Sang Hiang Widi, Die naar Zijn Wezen vol ingehouden kracht is en vast.

Het treft gelukkig dat ik het voorrecht mag smaken, dat er veel lontar-geschriften zijn in de erfenis der voorouders (welke goede gaven schenken door voortdurend bedacht te zijn op het welzijn hunner nakomelingen), welke ophelderingen bevat omtrent het wezen van Sang Hiang Widi en hoe Deze de wereld schiep en wat daarop bevindt, zoals de lontar [1]):

Hoewel ik nog niet alles, wat van belang is, ontleend heb, hebben ze toch groot nut, daar ik in de gelegenheid verkeerde, een keuze te doen uit hun inhoud, in overeenstemming met wat ik van belang achtte; vervolgens heb ik het opgesteld met gebruikmaking van gewoon hedendaags Balisch, in overeenstemming met mijn opvattingsvermogen. Evenwel zijn er toch nog wel enige Kawi- en Sanskrit-woorden gehandhaafd, als het ware bij wijze van woorden van fluistering van gunst-verlening (*p-anugraha-n*) aan hem die de ware gemoedsgesteldheid heeft, voortspruitend uit kennis (*dnjana-n*) van het verheven Kawi zo-juist-genoemd.

Aangezien ik vurig verlang, dat het exposé *(satwa)* vlug moge kunnen begrepen worden, daarom heb ik er verklaringen in op-

---

1) De schrijver geeft hier alleen de namen der geschriften; de verwijzingen zijn afkomstig van de vertaler en opgenomen op pag. 437:

A: Brandes, Beschrijving der hss. ..... Van der Tuuk (deel en pagina); B: Mededeelingen van de Kirtya Liefrinck — Van der Tuuk te Singaradja 4 (1935), 5 (1937), 6 (1939), 13 (1941); C: Dissertatie Drewes; D: Dissertatie Goris; E-F: Suppl. Cat. Juynboll I-II; G: Tekstuitgave en vertaling Gonda.

	A	B 4	5	6	13	C	D	E	F	G
Buana-kosa,	—	—	1261	—	—	—	75-93	—	261	—
Wrĕhaspati-tatwa,	III 354-5	54, 489, 920	—	—	—	—	99-106	—	—	—
Tatwadnjana	III 63-5	10, 834, 490	—	—	—	—	—	—	—	—
(Nawarutji)	II 185-92	143	1279	—	—	+	—	236	—	—
Brahmânda-purana,	I 194-200	678, 34, 1093, 1115	—	—	—	—	—	I. 139	166	B.J. 5 + 6
Pantja-wingsati-tatwa,	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
het Boek Joga-sutera, Nirmalâdnjana,	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Sang Hiang Dasa-atma,	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Sara-samustjaja,	III 70-4	549, 613, 940,	—	1430	1893	—	—	—	193	—
lontar Samadi,	—	—	—	—	—	—	—	—	327, 371	—
Tjatur-Juga Widi-sastra	III 218-9	(666, 884) 156, 159, 522	(1256)	(1436)	—	+	106-7	—	—	—
Sapta Buana, enz. enz.	III 69-70	—	—	—	—	—	107-14	—	—	—

genomen alsmede vergelijkingen welke ik eveneens ontleend heb aan de lontargeschriften en aan mijn bevindingen die opgekomen zijn uit de leringen in de lontars, secties of afdelingen van de Siwa-Godsdienst (*igama*).

Vóór dat het exposé wordt ter kennis gebracht, doe ik goed met (vooraf) hier de (grondgedachte, stam, opzet) van het exposé in het kort te verduidelijken; met het nut, dat wellicht de inhoud van het exposé dat zal worden aangeboden duidelijker wordt voor wie erover nadenkt.

Moge ik niet door een vloek *(tjakra-bawa)* getroffen worden! Hij, Sang Hiang Widi, de Reine, Zuivere, Helder-Lichtende, Die geheten wordt Leven van het Leven, van Wie men zegt dat Hij *Tjetana* (Kosmisch Bewustzijn, Oergedachte) is, Zijn strakheid, spanning (bewustzijn), Die vermengt Zich, gaat een innige eenheid aan met verwarring *(lupa)*, dewelke genoemd wordt *A-tjetana* of *Maja-tatwa*. Uit hoofde van deze ontmoeting (vereniging, cohabitatie) worden geboren *purusa* (individuele persoonlijkheidskern) en *pradana* (oer-materie); uit *purusa* en *pradana* spruit voort *Tjita* (Denkvermogen); uit Tjita komt *Budi* (Onderscheidingsvermogen); *Budi* geeft het aanzijn aan *Ahĕngkara* (= Ik-maker, het empiristisch ego, egoïsme); *Ahĕngkara* doet ontstaan *Ekadasêndrija* (Elf Zinnen) en *Pantja-tan-matra* (Vijf subtiele grondstoffen voor de elementen der wereld van verschijnselen); uit de *Pantja-tan-matra* ontstaan pas de *djagat* (grof-stoffelijke wereld), die genoemd wordt *Pantja-Maha-Buta* (Vijf Grote Elementen); uit de wereld (*djagat*) spruit voort de mens (*manusa*).

Hier zullen ze uiteengezet worden één voor één mèt hun *guna's* (constituerende elementen) en hun *wisaja's* (objectieve substraten). Daaruit zal men verheldering kunnen verkrijgen ter zake van het streven van ons allen (*i raga*) in verhouding tot Hem, Sang Hiang Widi, Dien wij moeten eerbiedigen en vereren. Hij die serieus zich toelegt op *sĕmbah* (eerbiedsbetoon), allereerst *joga* (inspanning), doet goed wanneer hij eerst een handleiding gebruikt bestaand uit het bestuderen van dit exposé.

Bij wijze van slot van dit ter inleiding gesproken woord, voortvloeiend uit een naar het wezen goede en serieuze geest, smeek ik om de gave van de vroegere Kawi-Kenners, die zo goedertieren geweest zijn de hoogste (*utama*) wijsheid, leer (*tatwa*) na te laten, zij die zich opgelost hebben in en één geworden zijn mèt de Goddelijke wereld-Schepper, opdat zij mij vergiffenis schenken mogen

en succes mogen doen afdalen (nga-*lingga*-jang) op dit Boek, geluk (*suka*) en begrip mogen schenken aan wie het schreef, wie het hardop leest en wie het hoort.

Zo ook ten aanzien van de lezers is het niet anders dan vergevensgezindheid die ik nastreef, en ik zou me zeer gelukkig (*sadia*) gevoelen, wanneer de lezers zo vriendelijk zouden willen zijn er aan te willen toevoegen wat te weinig en schrappen hetgeen teveel is aan het exposé dat in dit Boek zal worden aangeboden, en willen ordenen hetgeen gebrekkig is tot gelijk het behoort, opdat het slagen moge en gebruikt moge kunnen worden als fakkel door alle geloofsgenoten *(saudara²)*, in de eerste plaats mijn nakomelingen in later tijd, wien het te doen is om het nastreven van het heil der wereld, die het heil der mensen doen ontstaan.

De schrijver
Ida Ktoet Djlantik
Bandjar Tegeha
(district Bandjar-Boeleleng).

---

1. Tjetana en Atjetana

Hetgeen genoemd zal worden (om te fungeren) als voorloper van het exposé in dit boek, dat is niet anders dan de Twee Principes, Wier superioriteit en verhevenheid gelijk zijn, en Die beide allesdoordringend-fijn *suksma* zijn en geheim, aan waarneming onttrokken *rahasia,* uitgaand boven *suka* en *duhka* (geluk en ongeluk, verblijden en lijden, voor- en tegenspoed), als zijnde scheppend en toch niet geschapen, plotseling bestaand zonder oorzaak *(karana) : Tjétana* en *A-Tjétana* geheten door Sang Hiang *Sastra* (de vergoddelijkte lering-boeken).

Tjetana en A-tjetana, hun wezen en positie zijn tegengesteld :

tjétana is zuiver, helder, wijs, bewust, geen zetel van verwarring *(lupa),* zich herinnerend, gespannen, ononderbroken, eindeloos, in den hoge zetelend ;

a-tjétana, in de diepte verwijlend, is begoocheling *(lupa),* niet de zetel van herinnering, als een steen zo klomp-achtig enzovoort.

Hoewel beide principes essentieel *(suksma)* superieur zijn, beide ontgaan aan *suka* en *duhka,* spreekt men toch van superioriteit *(utama)* van de *tatwa* ('t principe) in den hoge, aangezien *tjétana* doordringt in, doorgrondt, indringt in en domineert over de *tatwa* in de lage regionen, geheten *atjétana* en aangezien de *tatwa*-in-de-diepte niet vermag *(sida)* door te dringen in de *tatwa*-in-den-hoge — dáárom wordt allereerst de *tatwa*-in-den-hoge besproken.

Ten tijde *(kala)* van de ontmoeting (d.i. vereniging) van *tjétana* en *atjétana* doen zij ontstaan alle phenomena, de wereld in de eerste *(adi)* plaats, zoals verduidelijkt zal worden in het verder verloop van dit exposé *(satwa).*

Maar wanneer die twee gescheiden zijn, dan bestaat er geen wereld, zoals een droom *(sumpena:* ex: *svapna)* verdwijnt ten tijde dat men ontwaakt en gescheiden geraakt van slaap.

Tjétana en *a-tjétana* worden geheten Siwa-tatwa en Majatatwa ; *tjétana* wordt geheten Siwa-tatwa en *atjétana* Majatatwa.

Aangezien *tjétana* volgens de lontar-geschriften voorkomt als krachtig, middelmatig en slapper, daarom wordt het in drieën gesplitst, geheten Siwa, Sada-siwa en Parama-siwa.

Eén voor één zullen ze hieronder verklaard worden.

I. Parama-Siwa-Tatwa

't Eerste *(pratama)* bewustzijn, het hoogste en verhevenste *(utama)*, datgene dat naar zijn ware wezen *(sudjati)* zuiver en helder is, omdat het niet is gehinderd *(warana)* door wat ook maar; Het is eeuwig, daar het niet onderhevig is aan verandering; Het wordt niet geboren, veroudert niet, sterft niet; Er is geen verleden, heden en toekomst voor; Het is bestendig daar het niet beweegt, niet in sterke beweging geraakt, niet tot stortvloed wordt, en zich niet voortbeweegt (langs een baan, *margi*). Het is geen spraak *(sabda)*, geen tastzin *(sparsa)*, geen vorm *(rupa)*, geen smaak *(rasa)* en geen geur *(ganda)*, ook geen object *(indik)*; daardoor kan Het niet gehoord, gevoeld, gezien, geroken en beredeneerd worden. Het is waarlijk ongehinderd-voorspoedig, doordat Het gevrijwaard is voor ziekte, ouderdom en dood *(djara-marana)*.

Het behoort niet tot de kringloop *upĕti, sthiti* en *pralina* (ontstaan, bestaan en vergaan), niet tot telbaarheden, daar Het veel noch weinig is — om kort te gaan: Het is niet iets dat tegenovergestelden heeft; plotseling 4 bestond Het hecht, helder en zuiver, lichtend, schoon *(sutji)*, *nirmala* (vlekkeloos), zonder *suka* en *duhka*; Dit is Het Dat vaak gebruikt wordt als raadsel voor alle wijzen *(wiku)*, Hetgeen is in het binnenste van de ui, wat geincorporeerd is *(lingga)* in het harde merg van de bamboe, wat zetelt op de zijkant van de kogel, Dat is Wat geheten wordt Parama siwa-tatwa, Wat fungeert als leven voor het leven, Hetgeen vervult buiten en binnen het gehele wezen van alle mogelijke bestaands en het niet-bestaande — om kort te gaan, Dit is het Ware Wezen van (dit eerste absolute)! Bewustzijn zonder tegendeel van *lupa*, het wezen *(djati)* van het leven, dat (door ons gedacht wordt als Sang Hiang Widi.

II. Sada-Siwa-Tatwa

Bewustzijn nummer twee, vertoevend onder Parama-Siwa, is ook iets fijnstoffelijks *(suksma)*, Dat zuiver *(sutji)* is en smetteloos *(nirmala)*, Dat fungeert als het leven van al wat leven heeft, leermeester *(guru)* der *guru's*, voortdurend geprezen *(pudji)*, verheerlijkt met woorden, aan Wie lofprijzing *(astawa)* moet worden toegebracht, Die overdacht moet worden, Die in gedachte als het bestendige *(astiti)* beschouwd moet worden door alle wijzen *(pradnjan)*, in het bijzonder de *wiku's* (kluizenaars). Hoewel de *nirbana-* en vlekkeloos-rein-toestand *(sutji-nirmalan)* van wie verkeert in toestand

II op dezelfde wijze direct *(saksat)* ervaren wordt als door wie verkeert in de eerstgenoemde bewustzijnstoestand, toch markeren *(tjihna)* deze twee bewustzijntoestanden ook enigermate *(sa-matra)* een verschil *(bina)*. Dit komt doordat hij die in II verkeert, in het bijzonder onderhevig is aan *biahpara* (causale werking).

Evenwel deze ka-*biapara-né*, die aan Hem inhaerent is, heeft de vorm *(rupa)* van bovennatuurlijke vermogens *(sakti)*: hij slaagt *(sida)* in al wat hij wenst en in al Zijn daden *(karja)*; de betekenis *(ĕrti)* hiervan is: wat hij ook maar begeert en doet, daarin slaagt hij op 't zelfde moment *(sa-ksana)*. Dát Zijn slaagvermogen (efficiënte kracht) wordt geheten *padmâsana* (zitwijze: de lotos); wanneer men die verklaart, dan heeft dit ongeveer de betekenis van lotos-zetel, d.w.z. die als grondstof of *(utawi)* materiaal *(pinda)* heeft: lotos.

Volgens mijn bevattingsvermogen is die lotos geenszins een gewone lotos, maar Zijn bovennatuurlijke vermogens, welke uit verscheidene afdelingen, verscheidene lagen *(tala)* bestaan, bootsen als het ware de kroonbladeren van de lotos na, zodat het geschikt en behoorlijk is om lotos genoemd te worden. Zó komt het dat Hij, die daarin vertoeft, met reden genoemd wordt: In *padmasana* verwijlende.

Die Padmasana wordt ook genoemd *Tjadu-Sakti*. En die *tjadusakti* bevat volgens de *lontar's* gedifferentieerdheid *(ka-wisésa-n)* van vierderlei soort, nl.

A. Dnjana-Sakti (Kracht v/h Hoger Inzicht)
B. Wibuh-Sakti (Alomtegenwoordigheid)
C. Prabu-Sakti (Heers-kracht)
en D. Kria-Sakti (Werk-kracht).

A. Dnjana-Sakti: bezit *kawisésan* (differentiatie) in drieërlei aspect, namelijk
1. Dura-darsana, d.w.z. helder (doorborend, vèr) zienvermogen;
2. Dura-srawana, „ „ „ „ hoorvermogen;
3. Dura-dnjana, „ „ „ „ weetvermogen.

D.w.z. hoe vèr voorkomen *(rupa)*, geluid *(swara)* en geest *(manah)* van alle schepselen ook zijn mogen, ze worden alle gezien, gehoord en geweten.

B. Wibuh-Sakti: bevat de *suksma* (zeer onstoffelijke) differentiatie, *sida* (inderdaad) verwijlend in al het bestaande, maar verborgen en onzichtbaar, zoals vuur *(gĕni)* in een *taru* (boom),

of als olie in de melk; zó is zijn fijn-heid (ka-*suksma*-n) de wereld *(buwana)* vervullend, zuiver zo als de glans *(tédja)* van *manik-spatika* (tover-juweel) dominerend is over het zuiver-vlekkeloze *(sutji-nirmala)*, doorborend in uit- en inwendig van de gestalte van de pit (sc. van de *buwana*).

C. Prabu-Sakti: Deze alleen (nga-*raga*) regeert (nga-*wisésa*) het volledig heelal, zonder dat er iets ook maar is dat vermag *(sida)* om Zijn aanwijzingen af te wijzen, dus algeheel volgt zonder verdere aanwijzingen, volkomen een Vorst in *sakala* en *niskala* (tijdelijkheid en tijdeloosheid, zijnde *(r*-um-*aga)* het (ware) wezen *(djati)* van een Vorst *(Prabu)*.

D. Kria-Sakti: Terstond *(sa-ksana)* slaagt Hij algeheel in al wat Hij doet, in deze wereld en al wat deze bevat, zo ook in een oogwenk *(sa-ksana)* slaagt Hij ten gevolge van de *kria-sakti* van *Batara*.

Bovendien zijn er nog 8 soort potenties [*kasidèn* (uit: ka-*sidi*-an)] van Hem, geheten Astakêswarja;

1. Anima: Hij vermag groot en klein te zijn, onstoffelijk *(suksma)* als de hemel, zodat Hij overal kan zijn, zonder door iets gehinderd te worden, en vermag door te dringen in alles wat massief geheten wordt.
2. Lagima: Hij vermag zwaar te zijn en vermag licht te zijn als *kapok*: derhalve beweegt hij zich voort, drijvend op water, gaand in het luchtruim.
3. Mahima: Hij wordt overal met eerbied en verering bejegend; om kort te gaan, overal ontmoet Hij geluk *(suka)*.
4. Prapti: Plotseling gelukt alles waaraan ook maar Hij denkt, d.w.z. al Zijn wensen worden bevredigd.
5. Prakamia: Hij vermag kleine- en jonge gestalte aan te nemen, en het voorkomen *(warni)* te hebben van een bejaarde; ook vermag Hij mannelijk en vrouwelijk *(istri)* te zijn; voorts vermag Hij in alle geest *(manah)* en alle gemoedsgesteldheid in te gaan.
6. Isitwa: Wanneer Hij zich begeeft naar de hemel-wereld *(swarga-loka)* en in het goden-verblijf, wordt Hij geprezen *(astawa)* en vereerd *(bakti)* door alle Godheden *(Déwata)* altegaar, en vermag de Déwata's uit het Goden-verblijf te bevelen en uit te wijzen.

7. W a s i t w a : Hij wordt niet weerstreefd *(langgana)* in wat Hij ook maar gelast, niet weerhouden in welke weg ook; Hij brandt Zich aan vuur noch bevochtigt Zich aan water *(toja)*, vermag in één oogwenk *(sa-ksana)* de wereld *(djagat)* rond te gaan ; om kort te gaan, Hij is gevrijwaard voor dood (en) vrees *(marana-baja)*, vermag Zich bewegend door te dringen in de aarde *(pra-tiwi)*, water *(toja)*, glans *(tédja)*, wind en hemel (5 *maha buta*).
8. J a t r a - K a m a - W a s a j i t w a. Al Zijn woorden gaan in vervulling, want Hij is voorwaar *(djati)* belichaamd bevel, en ook al waar Hij uitdrukkelijk *astu* (het zij zo) op zegt, gaat in vervulling, al 'vervloekte' *(astu-de)* hij de Déwa's om mens te worden.

Tot dit punt doe ik mededeling van Zijn ka-*wisesa*-n (potenties) [bij de aankondiging van dit achttal werd gebruik gemaakt van het woord *kasidèn*]; de waarheid is, dat Hij vol *guna's* (constituerende elementen, kwaliteiten) en wijsheid is, Grenzeloos, Eindeloos, zodat het moeilijk is iemand te zoeken (= vinden) die vermag, Zijn potenties *(wisesa's)* uitputtend te behandelen *(pidarta)*. In die *Padmâsana* zetelt Hij ten tijde *(kala)* van zijn belichaming *(sarira)*, in de gedaante *(raga)* van formulier *(mantĕra)*; Sang Hiang Isana fungeert als Zijn hoofd *(sirsa)*, Sang Hiang Tatpurusa als Zijn mond ; Sang Hiang Agora als Zijn hart *(hradaja)*, Sang Hiang Bama-déwa als binnenste van Zijn weten *(dnjana)*, als Zijn lichaam *(raga)* fungeert Sang Hiang Sadijodjata — aldus is de gesteldheid van Ida Sang Hiang Sada-Siwa.

Er is als het ware nog één zaak waarop ik serieus moet ingaan : Ida Sang Hiang Parama-Siwa heb ik verklaard als eeuwigzijnd ; en dáár bestaat geen *wisaja* (objectieve werksfeer) en *biapara* (causale werking); maar nu is Ida Sang Hiang Sada-Siwa in het bijzonder bezitter van *wisaja* in de vorm *(rupa)* van het bovennatuurlijk vermogen *(sakti)* dat de oorzaak is van *biapara*, zodat die ka-*sakti*-an een *wisaja* is van Sang Hiang Sada-Siwa. Ida Sang Hiang Sada-Siwa is als het ware het middel (sc. om de zaak goed te houden : *sadana*) van Ida Sang Hiang Widi bij het regeren van alle schepsels (*t*-um-*itah*); daarom wordt Hij ook wel genoemd : Sang Hiang Titah, Sang Hiang Wisésa, Sang Hiang Maha-Guru, Sang Hiang Wasa-wasitwa ; in werkelijkheid zijn er zeer veel namen van Hem, maar misschien heeft het nog geen nut (niet het ware voordeel), wanneer ik ze nu doe weten.

III. Siwâtma-Tatwa

Bewustzijn nummer drie, beneden Sada-siwa-tatwa, is hetgeen wordt geheten Sang Hiang Siwâtma, ook geheten S. H. Majasira-tatwa, S. H. Darma, S. H. Djagat-karana, S. H. Iswara en S. H. Rudra. Deze i.h.b. heet onderhevig aan de opwalming van de *tatwa* van beneden, geheten *a-tjétana*, d.w.z. *lupa ;* immers dit bewustzijn is vermengd met *lupa,* zodat het a.h.w. verwarring is ; d.w.z. Ida Sang Hiang Siwâtma-tatwa is een zetel van verwarring, en die verwardheid van Hem veroorzaakt *biapara,* willende doen ontstaan alle *tatwa's.* Alle *tatwa's* wil ik hier verklaren, te beginnen met Purusa-tatwa in nederdalende lijn tot Pantja-maha-buta-tatwa, zoals ik uiteenzetten zal in het vervolg van dit exposé.

Maar nogmaals moet ik eraan herinneren, met betrekking tot de drie S. H. Siwa's : Parama-Siwa, Suda-Siwa en S. H. Siwâtma, hoe Zij duidelijk één zijn, Alle zuiver en vlekkeloos, helder en onvertroebeld zijn, Alle het leven van het heelal *(buwana)* zijn Maar hetgeen a.h.w. de onderlinge verschillen *(bina)* veroorzaakt, is slechts de manifestatie van Zijn bewustzijn, dat de vorm aanneemt van onderling verschillende *biapara's ;* evenals Ida S. H. Surja natuurlijk helder en zuiver schijnt, en toch Zijn gloed ook onderhevig is aan allerlei kleur *(warna),* en hier op aarde 't zuivere èn 't vermengde beschijnt, zó ook is Ida Batara slechts een manifestatie van Zijn bewustzijn, dat in toenemende mate *(wrĕdi)* het heelal vervult, onderhevig aan vermenging in de vorm van kleur *(warna),* hetgeen maakt, dat het lichaam *(angga)* van Ida Batara a.h.w. telkens anders is. Dus, zoals evident is, de manifestatie van Ida S. H. Sadasiwa wordt wederom zichtbaar, hetgeen zich vervolgens vermengt met *maja,* d.i. *lupa,* en dat heet ook S. H. Siwatma of Maja-sira-tatwa.

IV. Purusa- en Pradana-tatwa

Nadat Siwa en Maja zich verenigd hebben, ontstaan Purusa-tatwa en Pradana-tatwa. Aangezien deze tatwa's er twee zijn, en onderling verschillende eigenschappen *(wisaja)* bezitten, kan ik ze beter scheiden en er in twee afdelingen over handelen, opdat het duidelijker moge worden voor wie ze wil begrijpen ; begonnen wordt met Purusa-tatwa, zoals hieronder wordt uiteengezet (*kapidarta*).

IV A. Purusa-tatwa

Siwa en *Maja* kunnen we vergelijken (*upami*-ang) met een vader en een moeder; Hun kind *(putra)* is S. H. Purusa-tatwa, dat in hoge mate het bewustzijn van de vader heeft overgenomen; maar daar de moeder reeds vermengd is met *lupa,* heeft Hij op zijn minst ook een minder aan bewustzijn, in vergelijking met de vader (Ida S. H. Siwa), zodat Hij is toegenomen in „wereldse" kracht (ka-*biapara*-n). De vorm van vermeerdering van ka-*biapara*-n van S. H. Purusa-tatwa is belichaamd in (conventionele) *Kennis-Neiging;* dus Hij bezit de *neiging (wil) (wisaja) tot kennis of de vreugde in kennis.*

Blijkbaar schept Ida S. H. Purusa-Tatwa er behagen in, te weten van alles wat er is, zoals de wereld en al wat daar op is; evenals het oog de *wisaja* (neiging) heeft graag te kijken naar alles wat vorm *(rupa)* heeft, zoals denken (of: willen), behagen schept in denken (of: willen), zoals de zon graag beschijnt, zo ook a.h.w. Ida S. H. Purusa-tatwa; het zou Hem moeilijk vallen te werken zonder te kennen; om kort te gaan: dat weten is de werkingssfeer van de *purusa;* naar verluidt in de lontar-geschriften is de weg van de *baju* hier omhoogstrevend.

IV B. Pradana-tatwa

Het is de *Pradana-tatwa* die veel *lupa* ontleend heeft aan *Maja-tatwa,* welke als zijn moeder te beschouwen is; daarom ook is Pradana-tatwa steeds *lupa.* Al wat *lupa* is, is kennelijk geen plaats voor kennen; daarom is Pradana-tatwa geenszins hetgeen weet omtrént, doch slechts hetgeen geweten wórdt dóór *Purusa-tatwa.* Dus al wat geschouwd wordt door *Purusa-tatwa,* is hetgeen heet *Pradana-tatwa.*

Hoewel die *Purusa-tatwa* ook de wereld *(buwana)* overvol doet zijn, doet toenemen, vervult, is het toch eveneens de *Pradana-tatwa* die de wereld *(djagat)* vervult. *Sang Purusa* doet het leven toenemen (nga- *wrĕdi*-ang), maar ook *Sang Pradana* blijft niet achter in (ka-*tuna*-n) het zich *(angga)* verwijden als omhulsel. *Sang Purusa* verwijdt het weten, *Sang Pradana* eveneens houdt niet op met het doen toenemen van het gewetene; om kort te gaan, die *Pradana-tatwa* — hoewel afwerend van grondslag — verenigt zich ten slotte toch met de *Purusa,* immers ze trekken elkaar wederkerig aan, zodat het niet gemakkelijk zou vallen om ze van elkaar te scheiden, daar deze wereld mitsgaders al wat er op is zijn vorm te danken heeft aan

Pradana en *Purusa*. Er is absoluut niets hier op de wereld dat niet *Pradana* en *Purusa* bevat, zodat het allemaal zijn oorsprong ontleent aan *P.* (en) *P.*

Purusa moet beschouwd worden als het levensbeginsel, *Pradana* kan gelden als het lichaam *(sarira)*, zodat de *Pradana* inderdaad de belichaming is van *Sang Purusa*. Wanneer *Purusa* scheidt van *Pradana*, dan keert hij terug tot de *Siwa-tatwa ;* wanneer *Siwa-tatwa* scheidt van *Maja*, keert hij terug tot *Sada-Siwa-tatwa ;* wanneer *sada-siwa-tatwa* scheidt van de *biapara* in de vorm van *astêswarja* of hetgeen geheten wordt *Padmâsana*, dan keert hij terug tot het lichaam-loze, het hoogste, ondoorgrondelijke, zuivere, smetteloze, hetgeen geheten wordt *Sang Hiang Parama-Siwa*, wat in de lontargeschriften genoemd wordt het *(djati)* eeuwig wezen, en dat opgevat wordt als Hoogste Verlossing, *Parama-moksa*. Evenwel heeft dat ook zijn tegenovergestelde, wanneer *Sang Pradana* niet scheidt van of steeds maar verenigd is met *Sang Purusa :* dan krijgt dit levensprincipe lichamelijke vorm ; nadat dit heeft plaatsgevonden, gebeurt het weer, belichaamt zich steeds weer, in de ene laag over de ander, eindeloos veel lichamen.

Ik zal het verduidelijken door een voorbeeld : Zoals de klapper, wanneer daarvan de olie als levensbeginsel geldt, *Purusa* geheten, dan is de *santĕn* het lichaam of *Pradana ;* wanneer de *santĕn* als levensbeginsel geldt, dan geldt het vlees als lichaam ; als het vlees van de klapper *Purusa* is, dan zijn de vezels de *Pradana-tatwa*. Zo is het ook met het lichaam dat zich trapsgewijs voortplant, juist zoals het levensprinciep, dat tot leven is gekomen, en reeds tot leven gebracht weer tot leven wekt, leeft en tot leven wekt, en zo voort. Zo komt het dat al wat hier op aarde leeft niet ontsnappen kan aan, allemaal verblijfplaats is van *S. H. Pradana-tatwa*, die vergezeld gaat van *S. H. Purusa-tatwa*.

De verklaring van *Pradana-tatwa* eindigt hiermee voorlopig, behalve de toevoeging ; volgens de lontar-geschriften streeft *baju* hier benedenwaarts.

V. Tjita

Bij de ontmoeting (vereniging) van *Pradana* en *Purusa* — d.w.z. zó, dat heel hecht geworden is de vereniging van het weetvermogen met het gewetene — ontstaat de *tjita* (gedachte). *Tjita* heeft veel ontleend aan de eigenschap van het bewustzijn van *Purusa*, dewelke

als oorsprong geldt; aangezien evenwel de moeder niet weinig vermengd is met *lupa*, daardoor is de *tjita* kennelijk de mindere in bewustzijn in vergelijking tot de *Purusa-tatwa*, zodat de *biapara* nog zwaarder wordt.

Die ka-*biapara*-n van *tjita* heet *tri-guna*, d.w.z. de *tri-guna* wordt als *wisaja* (neiging, geneigdheid, eigenschap) gebezigd door *tjita* (gedachte); de woorden *(kăruna)* „*wisaja*" en „*guna*" kunnen dus voor elkaar in de plaats gebruikt worden. De *Tri-guna* is zeer zwaar behept met de *lupa* van *Pradana* die hem tot moeder strekt; zodat de *Triguna* zeer *bingung* (onduidelijk) is en hij de *tjita* (gedachte) ook onduidelijk máákt; daarom is hij ook gehandicapt wanneer de gedachte zich voorbereidt (mi-*sadia*) om terug te keren naar *Purusa-tatwa*. De moeilijkheid is dezelfde als die van Sang Purusa wanneer deze wil terugkeren tot de Siwa-tatwa, aangezien hij aangetast is door de ziekte van *Pradana* (sc.: *lupa*). Zo is het ook gesteld met de *Siwâtma-tatwa*, die niet dan met grote moeite terugkeert tot de *Sada-Siwa*, daar hij gebonden is door *Maja-tatwa*, welke de koning is van de *lupa*.

De zgn. *triguna* zijn drie *wisaja's*, nl. *satwa*, *radjah* en *tamah*; hoewel de *Triguna*-bezitter in hoge mate zetel is van *lupa*, kan hij toch ook op zijn minst het bewustzijn hebben van zijn vader *Sang Purusa*. Maar de *satwa* is voorspoedig *(sadia)* degeen die met het meeste bewustzijn is bedeeld; de *radjah* is veel verwarder, maar de *tamah* is de slechtstbedeelde en is de meest verwarde in het drietal.

Daar de *triguna* alle drie onderling verschillende gedragingen met zich meebrengen en zeer tegengesteld zijn, heb ik ze afzonderlijk behandeld, ter voorkoming dat het exposé ze zou verwarren.

A. Satwa

„*Satwa*" is de meest bewuste, de actiefste, de intelligentste, de voorspoedigst-groeiende.

Alle *darma* geheten *gedrag* is het kenmerk *(laksana)* van de *satwa-gedachte*; in dat gedrag is [de *satwa*] bescheiden en geestig, vriendelijk glimlachend, opgewekt en als de juist geopende lotos, weet van gedrag en zede en fatsoen en al wat behoort tot de lichaamshoudingen *(mudra's)* en wat fijn en zuiver is.

In het *spreken* is [de *satwa*]-mens opgewekt en duidelijk, zacht en lief; zijn volzinnen *(lĕngkara)* zijn goed, tevens helder, zodat ze een gevoel van bevrediging *(trĕpti)* geven; het is niet ver verwijderd van het schone einddoel *(wasana)*, want voortdurend geeft

(de *satwa*) vertroosting en wijzen lessen en lofprijzingen; zonder achteloosheid geeft hij de ontspanning van de vergiffenis.

In zijn denken streeft [de *satwa*]-mens steeds naar het heil der wereld en is vervuld van het gevoel van mededogen, niet ver verwijderd van zuiverheid, immers ongehinderd, vrij van banden en welvarend.

Om kort te gaan, de *satwa-tjita* is wezenlijk *(djati)* de belichaming van *trikaja-parisuda,* d.w.z. gemoedsgesteldheid, spreken en wil zijn alle zuiver en veroorzaken vreugde *(suka).*

B. Radjah

't Gunstigste deel van het *gedrag* van de *radjah*-mens is zijn vertedering voor wie hem gehoorzaam zijn en lofprijzen *(pudji),* maar hij gebruikt geweld *(parikosa)* ten aanzien van hetgeen hem tegengesteld is; ook kent hij nauwkeurigheid en waarheidsliefde. Daarbuiten moge hij wel een streven (ka-*utsaha*-n) kennen en volharding, maar aan de andere kant ook onberedeneerd kwaad worden, drift, en daaruit is hij voortgesproten.

In zijn *gedrag,* aan de andere kant, handelt hij er maar op los en is pedant, schiet zeer tekort in het zich zelf klein houden.

In zijn *spreken* is hij vaak grof en onvriendelijk, stijf, onbuigzaam en onwellevend, begint gauw scheldwoorden te gebruiken, is uitdagend, geneigd overwinningskreten te slaken, schrik te veroorzaken.

In zijn *geest* is hij vaak boos, begerig *(loba),* jaloers, afgunstig *(iri),* naijverig, uiterst geneigd tot vrolijkheid wanneer hem goed wedervaart, maar uit zijn humeur wanneer hem kwaad wedervaart.

Om kort te gaan, de *radjah*-geest *(budi)* is helemaal gewelddadig *(parikosa)* en stoot onvriendelijke woorden uit, welke vaak vrees veroorzaken en veel mensen moeilijkheden bezorgen.

C. Tamah

Des te meer nog is dit het geval met de *tamah*-mens; 't is evident dat hij weinig bezinning toont, omdat hij aan de ene kant slaperig is, afwezig vóór zich staart en verward is — alleen bij eten en drinken vermag hij enigermate helder vóór zich te kijken, en bij het inwilligen van zijn zinnen *(indrija);* zeer moeilijk te bewegen om de handen uit de mouwen te steken, vuil en zeer lui, met onvriendelijk gezicht en niet helder van geest, op gespannen voet met de goede manieren.

Zijn wijze van *spreken* is tactloos; hij is alleen serieus in het doen van valsheden, bovendien spreekt hij vaak door vervloekingen.

Zijn denken is vastgeklonken en vastgebonden aan zijn domheid en ingeperkt door begeerte en jaloezie, die vastgeklemd zijn door angst en vrees en redeloos wantrouwen *(sangsaja)*.

Om kort te gaan, dat is een stevig bouwwerk van bedrog, een markt van vuile streken, een vergadering van alle slechte gedrag, want hij let op niets anders dan zijn eigen genoegens en vergeet de moeilijkheden van anderen.

Toelichting

Ik heb het bovenstaande zeer in het kort medegedeeld; iets dergelijks is de uitdrukking van het kenmerk *(laksana)* van de gedachte *(tjita)* bij de mens, zoals uiteengezet is in de afdeling *satwa, radjah* en *tamah;* kennelijk slaat zijn gedrag zeer door; bovendien blijven die drie vervat in *sakti;* ze bezitten veel *wisésa,* moeilijk om zich ertegen te verzetten; daarom heet in de lontar-geschriften de *tjita* ook lichaam van de „*karana*" die slecht en goed veroorzaakt, geluk en ongeluk, hemel en hel *(suarga-naraka),* en ook de *moksa* (verlossing) bewerkstelligt.

VI. Budi

Nadat de gedachte *(tjita),* door duisternis overmand, zich overgegeven heeft aan zijn lusten, lusten welke het voorkomen hebben van *satwa, radjah* en *tamah,* zoals de vereniging van Déwa en Déwi die vervuld zijn van geslachtelijk verlangen, ontstaat plotseling de gedachte *(budi)* bij wijze van kind.

Het is evident dat de *budi* afkomstig is van de *tjita* welke een zeer groot tekort aan bewustzijn in zich omdraagt. Daarom vermeerdert deze uitermate de verwarring en *biapara,* zodat het iemand doet ontstaan als een niet-serieus mens, die steeds in twijfel verkeert en steeds in duisternis, steeds verandert, doordat zijn weten a.h.w. niet-weten is; alsof hij begrijpt maar niet-begrijpt, niet-begrijpt maar begrijpt; alsof hij penetreren wil maar er niet in slaagt, er niet naar streeft maar penetreert — zo gaat hij heen en weer, ernstig en dan weer niet-ernstig is zijn gedrag in alle zaken, daar zijn bewustzijn is ten zeerste gemengd met *lupa.*

De gebondenheid *(ka-biapara-n)* van de geest kan onderscheiden worden in allerlei vorm en kleur, welke er de *wisaja*'s (objecten) van

worden: ofschoon dit niet duidelijk *(prĕdata)* is, zal ik hier ook naar mijn beste vermogen die *wisaja's* van de *budi* verduidelijken, opdat er ook kentekenen *(tjihna)* mogen zijn, dat men een ogenblik heeft kunnen kijken naar de wereld van de Budi, zoals :

A. Tjatur-Aéswarja (4 „heerlijke" bovennatuurlijke vermogens)
B. Asta-Tusti (8 tevredenheden, genietingen, opgewektheden)
C. Asta-Siddhi (het achtvoudig welslagen)
D. Tegenovergestelde van Tjatur-Aéswarja
E. Pantja-Wĕrtaja (de vijfvoudige verwarring).

Dat in de eerste plaats zal ik afdeling voor afdeling behandelen.

A. Tjatur-aéswarja

Tjatur-aéswarja, d.w.z. de vier „heerlijke" bovennatuurlijke vermogens, en wel :

1. Darma ; (zedeleer).
2. Dnjana ; (geestelijke verlichting).
3. Wéragia ; (hartstochtloosheid).
4. Aéswarja (heersersmacht).

Daar ieder op zichzelf weer veel verklaringen bevat, zijn we als het ware gedwongen andermaal te verdelen.

1. Darma (zedeleer). — Andermaal zijn er niet weinig onderafdelingen die behoren tot 't lichaam van Darma, maar hier wordt slechts mededeling gedaan van

a. Sila ; (± Zedelijke Levenswandel)
b. Jadnja ; (Offer)
c. Tapa ; (Askese)
d. Wirakta ; (Hartstochtloosheid)
e. Tiaga (Verzaking, renunciatie) en
f. Joga ; (Inspanning)

maar ach ! dan zijn er nog veel moeilijkheden ; na de verdeling worden ze weer verdeeld ; wat nu verdeeld is, moeten we weer verdelen, ter voorkoming van verwarring.

a. Sila. — Met *sila* wordt hier bedoeld *sila-darma,* d.w.z. allerlei niet verkeerd gedrag. Niet doden en pijn doen, geen diefstal, geen valsheid, geen ongeoorloofde cohabitatie met maagden, afwezigheid van begeerte, in de eerste plaats eten en drinken tot oververzadiging.

Wat voorts behoort tot de *sila-darma,* vloeit voort uit het niet-streven naar eigen welzijn *(suka),* opdat men het zo ver brengen moge dat [de mens] bereid moge zijn behulpzaam te zijn in andermans moeilijkheden, in de eerste plaats voortdurend bedacht zijn op het welzijn van de wereld; verdragen van warmte en kou, *suka* en *duhka* en het vlijtig streven naar wat behoorlijk is. Vermogen zich zelf te beheersen, zodat het niet zo ver komt dat men raadgevingen moet ontvangen van andere mensen, integendeel anderen vermag te raden wanneer ze moeilijkheden ontmoeten, in de eerste plaats telkens zich beheersen ten einde standvastig te streven naar het ware wezen van het gestelde doel. Oprecht, opdat men niet simulere, niet in 't minst duister en verborgen, allerminst zaken verdraaie met de bedoeling dat behoorlijk lijken moge wat kennelijk verkeerd is. Verering voor Batara en de Voorouders, zo ook voor de wijzen die de goede *sila* hoeden. Het zich gedragen, spreken en willen moeten zó zijn, dat ze de *tjita-satua* volgen zoals uiteengezet is boven in de afdeling van de *tjita.*

Dit is het voornaamste. 't Is duidelijk dat er nog veel is, wat hier niet werd beschreven, want die sila z'n nut is dat-ie de mens bij de hand neemt opdat hij zover komen moge dat hij het onderscheid moge begrijpen tussen *lupa* (dwaling) en *mèngĕt* (indachtig zijn), in de eerste plaats in die mate, dat de mens ontsnapt aan *suka-duhka.*

b. Jadnja. — *Jadnja* is de ordening van offers en gaven, volgens hetgeen vermeld staat in de desbetreffende Jadnja-lontar-geschriften.

Er zijn evenzeer veel onderverdelingen en namen van *jadnja,* zoals offers *(upakara) voor Déwa's: Déwa-jadnja* genoemd worden; offers voor *Buta's*: *Buta-jadnja* geheten; die voor Mensen: *Manusa-jadnja.* Bovendien bijvoorbeeld *Pitra-jadnja* (vaderen), *Rĕsi-jadnja* (kluizenaars), *Go-méda-jadnja* (rund-offer), *Aswa-méda-jadnja* (paardenoffers), *Iswadjit* enz.; opzettelijk worden deze hier niet uiteengezet; men kijke maar in de desbetreffende lontars, maar voor 't moment worden hier ter kennis gebracht de grondslagen en bedoelingen van deze offers, die de mens leiden en onderwijzen, opdat hij vrijgevig moge zijn.

Slechts vrijgevigheid is het ware wezen van ongehinderde gang, vrijheid van banden, vlot verloop, niet-verkleefdheid, zuiverheid, glashelderheid en glans als van het Zonne-geheimenis *(surja-rahasia),*

daar slechts vrijgevigheid vermag de gierigheid te niet te doen, welke als het ware de duisternis is van het individu *(raga)*, de ware oorsprong van de *naraka-loka* (helle-wereld), die altijd maar weer aanvoelt als te klein, te nauw, te laag van verdieping, moeilijk te passeren voor de geest. Slechts wanneer het bezit *(druwé)* als gave *(dana)* is weggeschonken, dan is men ontvankelijk voor de allerhoogste vrij(gevig)heid. Die vrij(gevig)heid zou volgens de lontar-geschriften het deel zijn van hen slechts die niet om zichzelf geven, dit wordt geheten Anrĕsangsa, waarvan in de lontargeschriften verluidt dat het de voornaamste *(muka)* van de *darma's* is.

c. Tapa. — Ook *tapa* bevat niet weinig uiteenzettingen en is in afdelingen gesplitst, zodat er veel afdelingen zijn, in de eerste plaats met betrekking tot de asketise levenswandel *(brahma-tjari)*, welke geheten wordt *Tjatur-asrama*, welke verhaalt van de vier Brahmaanse priesters die volkomen in staat waren de zinnen *(indriya's)* in te perken; en daarin zijn er zelfs die geen vrouw hebben van hun jeugd tot hun dood, aangezien Zij doordrongen zijn (op de hoogte) van het verlies geleden door wie de zinnelijke lusten inwilligt, hetgeen spoedig ziekten veroorzaakt, de harmonie van de geest *(manah)* verstoort en het leven *(jusa)* aanzienlijk bekort. Zo ook daar Hij vermag te genieten van vervolmaking *(sadia)* bestaand uit het kunnen onder de knie krijgen der zinnen, het verwerven van alles *(sarwa)* wat vreugde geeft, in de eerste plaats helder geestelijk inzicht *(dnjana)*, welbehagen, door geen mens in twijfel gebracht (ka-*sangsaja*-n) worden, standvastig en sterk zijn ten tijde van het *joga*-beoefenen.

Wat dat betreft, is hier slechts weinig verklaring gegeven, slechts wat kan dienen om het niet te vergeten; nl. de betekenis en 't nut ervan; dus betekent *tapa* het bedwingen of verminderen der zinnen. D.w.z. 't niet inwilligen van de lusten naar eten, drinken en allerlei opschik *(busana)*, vooral het verminderen van het verlangen naar vrouwen *(istri)* en het kunnen weten onderscheiden van zijn grenzen — het voordeel hiervan is, dat men het nagestreefde doel benadert.

d. Wirakta. — *Wirakta* wordt hier verklaard met volstrekt niet twijfel *(sangsaja)* en moeilijkheid veroorzaken, allerminst zielepijn van mensen en alle levende wezens *(prani)*, enkel en alleen medelijden koesteren, vertedering, helpen en vertroosten; 't is duidelijk dat het zeer wijs is om bevruchtende gedachte *(wasana)* van

suka (vreugde) te veroorzaken van alles *(sarwa)* wat leeft. Zoals 't uitgestrekte meer de verheugenis *(suka)* vormt der ganzen *(angsa)*, zo is de goedheid van *Sang Wirakta* ten opzichte van alle levende wezens. De ononderbroken stroom van wijze lessen, die alle bezwaarlijkheden van de gedachte te niet doet, is voorwaar te vergelijken met een spuiter van honig *(madu)* en nectar *(amrĕta)*; als de molligheid van het jonge blad der *angsoka*'s die staan naast de kaneelbomen, òm een vijver, zò is de molligheid van gedrag van lichaam en hand van *Sang Wirakta* die voortdurend ten voorbeeld strekt, waaraan hij steeds toevoegt een vriendelijk gezicht *(muka)*, een fijne glimlach *(sĕmita)*, enigszins verhoogd door vriendelijke, welwillende ogen, in overeenstemming met de gekleurde lotossen die in dat meer zijn.

e. Tiaga. — Gewoonlijk wordt *tiaga* verklaard met bereid of vlug bereid, het over zich kunnen krijgen. Die betekenis blijkt misschien te harmoniëren (handhaven), daar hier *tiaga* verklaard wordt met bevrijd van onbehoorlijk en behoorlijk, slecht en goed, lust en onlust, enz.; dus, als men de lectuur voortzet, is *tiaga* hij die (vlug) bereid is onbehoorlijk en behoorlijk, geluk en ongeluk, enz. achter zich te laten. Wanneer zo iemand zich verkeerd gedraagt, en hoeveel te meer wanneer het behoorlijk is, en wanneer er dan iemand is die voor behoorlijk en onbehoorlijk verklaart, hem prijst en hekelt, trots op hem is of hem verwerpt, dan gevoelt *sang tiaga* in het geheel geen lust en onlust, voelt zich niet geprezen noch gekwetst (in trots), is boos noch blij, medegevoelend noch afkerig.

Dus geheel anders als wie nog niet vermag zich los te maken van hechten aan onbehoorlijk en behoorlijk; 't is evident dat hij graag de vreugde smaakt van geprezen en in de hoogte gestoken te worden, daarentegen boos, ontstemd wordt wanneer hij in gebreke gesteld en gegispt wordt, nog meer wanneer hij verworpen wordt en het wellicht boeten moet met ellende. Wie vastgestoken blijft in onbehoorlijk, wiens handen gebonden zijn door onlust en lust, wie door lelijk en mooi voorzien is van een driehoekig huisdier-raam [1]) — 't is evident dat hij geheel en al zich eigen gemaakt heeft rond te gaan in de kringloop *(sangsara)* van het wereldse bestaan *(raga)*, welke te vergelijken is met de veekraal, ver van het gevoel *(rasa)* van welbehagen.

Als het ware bij wijze van verkorting der woorden kan hier gezegd worden dat de *tiaga* betrekking heeft op hen die de randgrens

---

[1]) Zoals b.v. een varken om de hals heeft, om het te beletten, door de nauwe poort het erf te verlaten. (Vertaler).

van de *Nirbana-loka* betreden heeft, aangezien het ermee gesteld is als met het *kĕladi*-blad dat geheel niet-hechtend is t.a.v. water, hetgeen a.h.w. aangenaam en onaangenaam is, behoorlijk en onbehoorlijk, welke (Nirwana-loka) onzichtbaar gemaakt is wanneer men probeert te schouwen uit een geest *(manah)* welke gebleven is een verblijfplaats plaats van oponthoud van toorn *(kroda)*, begeerte *(loba)* enz. De wijsheid van de *tiaga* waart rond in wat is ongehinderd, zonder banden, ongehandicapt en rustig, introspectief, onbewegelijk als een toorts die door de wind niet wordt gehinderd.

f. J o g a. — De lering van de *joga* legt zich toe op het trachten te leiden der leerlingen *(sisia)* opdat zij erin slagen mogen zich één te maken met wat van den beginne *(mula)* af hun wezenlijke oogmerk was, door eerst al wat samenhangt met zijn „*antakarana*" te veredelen. *Anta-karana* betekent „het zachte merg" of wat geldt als hoofd (minak-*adi*-n) oorzaak *(karana)*.

In het lichaam *(sarira)* bestaan oorzaken *(karana)* die zeer *sakti* (krachtig) zijn, geheten *tjita* (gedachte), *budi* (inzicht), *manah* en *ahĕngkara* („ik-maker", ik-zucht, zelfzucht); daar dit viertal zeer krachtig is in het veroorzaken, zodat van alles tot stand komt, zijn zij als het ware de *karana* of *krana* (oorzaak) van alles, daarom worden ze geheten *(wasta)* „*anta-karana*", aangezien ze in werkelijkheid *tjita, budi, manah* en *ahĕngkara* zijn, belichaamd als merg van de *karana* (oorzaak), verwijlend in *raga* (het lichaam).

Bovendien (wat aangaat) de belangrijkste *artos* (= *arti* = betekenis) van de ware *joga*, als men die belicht uit de inhoud van de verklaring van S a n g k i a, moge men er dan in slagen dat alle eigenschappen *(wisaja)* van alle wezens altegader van af de *wisaja* van m a n u s a - t a t w a gebracht worden tot die van s a d a - s i w a - t a t w a. Door het vele dat achtereenvolgens gedaan moet worden (om te geraken) tot hetgeen geldt als het ware wezen van het doel, daardoor moet het onderricht omtrent *joga* in veel afdelingen gesplitst worden. Hij die vol goede voornemens wil doordringen in hun aller verklaringen, kan het best in dat soort lontar-geschriften kijken.

Hier wordt een zeer verkort overzicht gegeven, waarbij slechts verdeeld wordt in acht afdelingen, te weten :

1. J a m a : (Zelfbedwang)
2. N i j a m a ; (Observanties)
3. A s a n a ; (Lichaamshoudingen)
4. P r a n a j a m a ; (Adem-regeling)

5. P r a t i h a r a ; (Terugtrekken [der zintuigen v/d objecten])
6. D a r a n a ; (Concentratie)
7. D i a n a ; (Meditatie)
8. S a m a d i ; (Volledige Concentratie).

1. J a m a (Zelfbedwang). — *Jama* wordt verklaard als beteugeling ; dit geldt voor het beteugelen van alle begeerten van de wil, in de eerste plaats het beteugelen van slechte handelingen.

Wat hier genoemd wordt beteugeling is niet anders dan goed gedrag. Het is hier niet van belang dat nog verdere verklaring geschreven wordt van wat goed gedrag heet, aangezien dit precies hetzelfde betekent als *goede sila ;* men doet er dus goed aan aldaar te kijken bij de afdeling *sila,* reeds boven uiteengezet.

2. N i j a m a (Observanties). — De voorvoeging van de *aksara* (letter ; letterteken ; lettergreep) *ni* vóór *kruna* (woord), *baos* (= *basa* = woord) *Jama* wordt verklaard als een versterking. In het bovenstaande is *Jama* verklaard als te betekenen beteugeling. Dus betekent *Nijama* versterking van beteugeling, d.w.z. de reeds goede *sila* wordt nog weer versterkt om vervolgens te worden tot 'heel standvastig'. Hetgeen goed is om te bezigen ter versterking van de goede *sila,* dat is „*tan* (niet) *kroda* (toornig)"; opdat men getrouw moge zijn in zijn toewijding jegens zijn leermeester, en behalve de leermeester, (ieder) bij wie men iets leert, ook jegens mensen oud door wijsheid, oud door volharding in het houden van *bĕrata* (gelofte) en *tapa* (askese), in de eerste plaats die stevig vasthouden aan de *sila rahaju,* zo ook jegens moeder en vader, die de *swêtja* (goedheid) gehad hebben, voortdurend ons te helpen van kindsbeen af.

Wees zindelijk op Uw lichaam *(raga-sarira),* baad telkens weer, opdat het niet zo ver moge komen dat ge jeuk krijgt en afkeer veroorzaakt bij wie U onder ogen krijgen ; wees ook zindelijk en netjes op Uw kleren. Ge moet (neiging tot) eten en drinken niet botvieren, en ge moet vermogen aan iets paal en perk *(hingga)* te stellen, en op de hoogte zijn van wat geschikt *(jogia)* en ongeschikt *(ajogia)* is om genuttigd *(bukti)* te worden. Trouw en standvastig moet ge zijn in Uw verering *(bakti)* der Batara, bovenal lofprijzen *(pudja)* door *djapa* (prevelformulier) en *astawa* (lofprijzing). Dat in de eerste plaats *(adi)* is hetgeen gerekend wordt tot *Nijama.*

3. A s a n a (Lichaamshoudingen). — *Asana,* ook geheten *mudra* d.i. de houding van het lichaam *(raga-sarira)* ten tijde dat het de

joga-afdeling beoefent. Zitten, staan, ja zelfs ten tijde van het liggen — voor dit alles bestaan bijbehorende houdingen, zoals is verteld in de lontar-geschriften van *sĕmadi*. In werkelijkheid zijn er zeer veel vormen van onderling steeds weer andere lichaamshoudingen, die alle weer andere namen *(wasta)* en vormen *(rupa)* hebben, naar gelang van het doel dat zij beogen. Sommigen liggen achterover, plat met inbegrip van handen en voeten, de vingers rechts en links plat van de rand der dijen, rechts en links aangesloten, tot de benen aantoe, die niet vanéén mogen liggen, plat in de voorgeschreven houding van hals *(bahu)* in het horizontale vlak ; daarom is het niet goed om een hoofdkussen te gebruiken, daar men moet voorkómen dat er een knik is in de hals *(bahu)*. Precies zo zijn ook de voorgeschreven houdingen van tenen en schouders, maar dan verticaal.

Ook zijn er zithoudingen, geheten *Astikâ-sana ;* „schildpad"-netjes-zitten *(sila):* de tenen van beide voeten op elkaar tegen de beide knieën aangedrukt, de rechterhandpalm aangesloten aan de rechterknie, zo ook de linkerhandpalm aangesloten aan de linker knie, hals en lichaam verticaal en de ogen onbewegelijk op de punt van de neus gericht. Aldus de houding die men in praktijk moet brengen, stil en onbewegelijk als een staand beeld, totdat de gedachten alleen nog maar vereend zijn op wat nagestreefd wordt.

Het drinkglas dat onbewegelijk staat maakt dat het water erin en al wat in dat water zit, onbewegelijk zijn ; zo ook zal van wie *Asana* practiseert op onbewegelijke wijze, roerloos, het weten *(dnjana)* stil zijn, welvarend als een zee zonder golven.

4. Prana-jama (Adem-regeling). — Vervolgens bestuderen we de *Prana-jama,* d.i. de beteugeling van de *baju* (adem) geheten *prana ;* van de *baju prana* gaat de *baju* naar binnen en naar buiten door neus en lippen in de eerste plaats, hetgeen men meestal noemt *uswasa* (ademhaling); die wordt geregulariseerd. In de eerste plaats verandert men de route ervan opdat deze niet zo moge zijn als gewoonlijk ; in overeenstemming met de volgende korte formulering :

1. niet opeens afbreken en ongeregeld (onrustig) (ademen);
2. niet diep ademen zodat het duidelijk hoorbaar (ma-*swara*) wordt;
3. niet voelen dat (de adem) tegen de neus slaat, a.h.w. zijn kronkelweg verduidelijkend ;
4. niet kort zoals bij een kort-ademige (asthma-patiënt of stervende).

Om kort te gaan : de adem moet gelijkmatig zijn en vast ; langzaam, geluidloos, niet zwaar, recht en voorspoedig, langgerekt en geregeld.

Deze korte formulering wordt gebruikt bij het in- en uit- ademen en het inhouden van de *baju* volgens de drie wegen van de *baju*, geheten 1. *rétjaka*, 2. *puraka* en 3. *kumbaka*.

Rétjaka is de *baju* komend uit beneden de navel, zijn weg nemend door de neus tot hij gevoelt, de grens van de tijd bereikt te hebben (eigl. „lediging" is uitademing).

De terugweg van de *baju*, binnentredend door de neus, lang voortgezet tot beneden de navel, wordt genoemd *puraka* („vulling", is inademing).

Houdt men (de *baju*) in, in de navel, zo lang men kan, dan heet dit *kumbaka* („oppotting").

De adem laten circuleren in deze drie stadia, van *rétjaka* via *puraka* tot *kumbaka*, vervolgens wederom *rétjaka* enz. op en neer teneinde dit tachtig maal in één ronde te bewerkstelligen, in één realisatie (van *laksana*), kan verdienstelijk genoemd worden. Maar het is goed wanneer de beoefenaar de grenzen kan onderscheiden ; het kan geen kwaad wanneer hij de kunst beoefent met kleine beetjes tegelijk, al was het met zeven ronden achter elkaar of minder of meer die hij uitvoerde bij het eenmaal *prana-jama* ; vervolgens langzamerhand hoe langer hoe meer toenemend, met weinig te beginnen, naar gelang het gemakkelijk is voor zijn gemoedsstemming.

Zijn wil (gedachte) moet zich gedurende het *prana-jama* ten volle alleen maar richten op de weg van de *baju*, mag niet op iets anders gevestigd zijn ; dat is de eerste *prana-jama*.

Bij de tweede *prana-jama* spant men zich in *(utsaha)* om er in te slagen *(sida)*, de adem stil te maken, geluidloos en gevoelloos, hetgeen geheten wordt de ware *(sudjati) prana-jama*, immers de weg van de *baju* is beteugeld en onbewegelijk geworden, harmonieert met de betekenis van *jama* welke verklaard wordt met 'beteugeld'. Dit kan verworven worden door gewoon en eenvoudig de eerste *prana-jama* te doen.

Daarmee is de uiteenzetting afgelopen. Wie zich verdiepen wil in 't onderwerp van de *prana-jama* doet 't best met in de lontars te kijken en in de boeken van dat soort, want als we dat hier opnamen voor de volledigheid, zou dit evident een dik boek worden.

5. Pratihara (Terugtrekken v/d objecten der zintuigen). —

Pratihara pratyāhāra is dat deel van de *Joga* dat het vervolg vormt op *Pranajama*. *Pratihara* betekent terugkeer der zinnen *(indrija)* naar binnen ; nadat ze speels rondgezworven hebben op aarde op zoek naar hun genoegens, kunnen ze naar gelang van (de door hen opgedane) wijsheid *(dnjana)* ophouden met zich vermeien, sereen worden als een zee zonder golven ; hun terugkeer komt tot stand terwijl zij helpen versterken het in zich opnemen van de wijsheid *(dnjana)*.

Dat resultaat wordt slechts veroorzaakt door volledig opgaan in de wijsheid *(dnjana)*, ernstig, onveranderlijk, serieus, waarbij hij zich steeds maar weer op één punt concentreert, waarbij degeen die streeft naar het wezen *(djati)* des levens, in de eerste plaats hulp tracht te erlangen ten gevolge van de *prana-jama* en nauwkeurig uitvoeren van de *sila*, teneinde volkomen-hecht te ontsnappen aan alle denkbare verleidingen *(goda)*, zoals de standvastigheid van de juweelberg die gevrijwaard is van de vernietigende kracht van het vallen der regens.

6. Darana (Concentratie). — Straf, helder, geconcentreerd bewustzijn, onveranderlijk op één zaak die de ware aanvang en doelstelling is, en hechte tevens heldere penetratie, bovendien ononderbroken, ongeveer 10 minuut durend, dat is *darana-joga*.

De verwezenlijking van die kracht verkrijgt — behalve hulp afkomstig van *sila, asana, prana-jama* en *pratihara* — ook veel uit hoofde van vlijt en inspanning elke dag en nacht maar weer opnieuw, telkens weer verricht, zodat het gewoonte gemaakt (tot een tweede natuur geworden) is ; van weinig af hoe langer hoe meer toenemend, tot de volmaking bereikt is.

Van *Darana-joga* verluidt in de lontar-geschriften dat deze een aantrekkingskracht uitoefent evenals een magneet, aangezien hij, wanneer hij beoefend wordt, hetgeen verwijderd is vermag naderbij te brengen ; derhalve wordt hij zeer geloofd en geprezen en beleden, beschouwd als geheime *(rahasia)* wijsheid *(dnjana)* door de deskundigen.

7. Diana (Meditatie). — *Diana-joga* komt overeen met *darana-joga*, maar zijn superioriteit bestaat uit de binding van de *dnjana* (wijsheid) aan hetgeen in gedachte gehouden wordt, totdat het samengebald wordt in één, zoals de vermenging van zoet-water met zee-*(sagara)*-water moeilijk te onderscheiden wordt tot zout water ; het is moeilijk, zich het onderscheid bewust te blijven, slechts

de beoefenaar van *diana* blijft het zich bewust; wat de tijdsduur betreft het dubbele van *darana*.

8. S a m a d i (Volledige concentratie). — *Samadi* is de benaming van de hoogste trap van *joga;* het is er net zo mee gesteld als met *diana*, maar de superioriteit bestaat er hier uit, dat de tijdsduur drie maal die van de *darana* bedraagt, en dat men zich van zichzelf niet langer bewust is; mogelijk wordt het duidelijker, dan duurt de *samadi* drie maal de tijdsduur van *darana*, en wanneer deze 10 minuut duurt, is evident dat *samadi* 30 minuut duurt, *diana* 20 minuut.

Toevoeging aan de Verklaring.

Het onderricht omtrent de *joga* — van *darana* via *diana* tot *samadi* — stelt in het licht dat deze drie, wanneer ze tegelijkertijd in beweging gezet worden, dan in één term s a m j a m a *(beteugeling)* genaamd kunnen worden. Wie daarin slaagt, alsmede in het object van *samjama*, verwezenlijkt een zelfde *guna* (eigenschap) als dat object. Bv. wanneer men *samjama* richt op kapok, zo ook op ijzer, slaagt men bij beoefening van *samjama* erin, licht te worden als kapok en hard als ijzer.

Maar het doel van de ware *joga* is het nastreven van heil en zuiverheid, daar hij gewoonlijk gebezigd wordt om zich te verenigen met Batara.

Evenwel wordt beweerd in de lontar *Nirmalâdnjana-tatwa*, dat Ida Batara niet slechts één lichaam *(rāga)* heeft; dit wordt verduidelijkt als het ware door het gebruik van een voorbeeld, zoals hier beneden volgt.

A p a - j o g a: wordt verklaard dat Ida Batara belichaamd kan zijn, met drie ogen *(aksi)*, vier armen;

S w â t m a - s a m b o d i a: Ida Batara kan belichaamd zijn zoals het lichaam van Sang Jogîswara, want zijn [d.i. des beoefenaars] rijpheid in de *joga* is reeds van de ware aard geworden.

N i d r a - t r ĕ p t i - s o e k a: Ida Batara kan belichaamd zijn zoals het gevoel van slaap zonder droom, zonder gevoel van *suka* en *duhka* (lust en onlust), niet belichaamd min of meer.

N i s - s w a b a w a: Ida Batara kan belichaamd zijn in *Paramanirbana*, zodat Hij geen lichaam heeft, zoals *Parama-siwa-tatwa*.

Ook in andere lontars wordt veel verklaard: hij kan zus en zo belichaamd zijn, en niet zus en zo; daar Batara niet één lichaam

heeft, daarom is ook de *joga* veelvuldig — maar wat van belang is om hier gereleveerd te worden, wordt slechts in tweeën gedeeld, nl. *Sa-wikalpa-samadi* en *Nir-wikalpa-samadi.*

Sa-wikalpa-samadi wordt gebruikt tot eenwording met Batara ten tijde der belichaming.

Nir-wikalpa-samadi wordt gebruikt tot eenwording met Batara ten tijde der niet-belichaming.

2. Dnjana (geestelijke verlichting). — Die afdeling van de *Tjatur-aéswarja,* welke geheten was darma, is geheel afgehandeld; nu knopen we er het vervolg aan vast, dat geheten is *dnjana.*

Deskundigheid in *pratiaksa* (directe waarneming), *anumana* ('t afgeleide denken) en *agama* (traditie) heet *dnjana,* (in de lontargeschriften) ook genoemd *samiagdnjana* (volmaakte *dnjana*).

Pratiaksa: wordt hier verklaard met: alles wat men kan zien en aanvoelen, zoals alles wat vorm en lichaam heeft.

Anumana: wordt verklaard met: alles wat ervaren wordt uit tekenen (tanda) of merken; bv. uit het ruisend geluid en het bewegen der bomen, kan men weten van de wind. Door waar te nemen dat de mensen eindigen met sterven besluit de wijze dat ook de wereld uiteindelijk vergaat.

AGAMA: hetgeen meegedeeld (ka-*gatra*-jang) wordt door de *sastra's;* bv. dat er *swarga* en *naraka* (hemel en hel) zijn, wordt (in de lontargeschriften) verteld, bovenal Sang Hiang Widi, enz., al wat (onstoffelijk *suksma*) en *rahasia* (geheimzinnig) is, dat alles ervaren we uit de *sastra's.* D.w.z. dat wie kundig is in het wezen van de drie die boven behandeld zijn, is a.h.w. ook deskundig in alles, van *sakala* ('t tijdelijke) tot *niskala* ('t tijdloze), dus hetgeen *dnjana* of *samiag-dnjana* wordt geheten.

3. Wéragia (hartstochtloosheid). — Als vervolg op *dnjana* word nu *wéragia* besproken. Wanneer we dit verduidelijken, doen we er goed aan eerst te weten, wat ka-*bijudaja*-n heet: nl. alle lustgevoelens die kunnen verkeren in onlust, zoals rijkdom, heerschappij (ka-*prabu*-an) en genietingen die men tegenkomt in de droom, zoals de genietingen in de *swarga-loka,* welke meegedeeld worden in de *sastra's,* dat wordt ka-*bijudaja*-n genoemd. Aan dat alles wordt geen betekenis gehecht door de *wéragia-bezittende.* Om kort te gaan, wie zich verdiept in *wéragia,* zoekt een lust-gevoelen zonder dat daartegenover een onlust-gevoelen staat, zoals de sereniteit van gevoel die men krijgt bij het droomloos slapen.

4. Aéswarja (Heersersmacht). — De laatste der afdelingen van de *Tjatur-aéswarja* wordt genoemd *Aéswarja*, en hier verklaard met rijk in alles, verzadiging van eten en drinken, vol zijn met alle mogelijke kledingstukken, goud en edelgesteenten in de eerste plaats ; veelheid van dienaren, echtgenoten, kinderen en afstammelingen, zoals Sang Krĕsna Basu-déwa-putra.

Hiermee zijn de afdelingen van de *tjatur-aéswarja* volledig behandeld ; nu wordt het exposé voortgezet met weer een vervolg.

B. Asta-Tusti

De verklaring bevat de bedoeling *(wirasa)* van de mens die gehandicapt is in zijn leven, en zwak tevens beperkt in hetgeen hij geleerd heeft, gebonden door geneugten die van zeer kleine aard zijn.

Tusti betekent tevredenheid, genieting of opgewektheid ;

Asta betekent 8. D.w.z. er zijn 8 afdelingen van tevredenheid welke maken dat de mens erin verdiept is, nl. :

1. A-dnjana : d.w.z. : opgewekt doordat met druk bezig is op zoek naar 't materiële ; als men hierin slaagt, denkt men niet en hecht men geen betekenis aan verder zoeken naar *dnjana*.

2. Raksana : opgewekt doordat men zich ijverig voelt en serieus in het wacht houden dag en nacht, het bewaken (behoeden) van de bezittingen die men verworven heeft door ze met moeite één voor één op te stapelen.

3. Ksaja : opgewekt daar men gezond is, van ziekte hersteld of (nog) niet ziek.

4. Sangga : opgewekt doordat men er in geslaagd is, gedaan te krijgen dat men leeft tezamen met familieleden, in de eerste plaats vrouw(en) en kinderen.

5. Ahingsa : opgewekt doordat hij vee kan slachten (sic ! vert.) en vis enz. kan doden om met zijn allen op te eten of om de begeerten van zijn geest in te willigen.

Alle 5 bovengenoemden worden *wahia-tusti* geheten, d.w.z. opgewektheid in 't tijdelijke of gewone ; de laatste 3 ter completering van het 8-tal worden *diatmika-tusti* genoemd, en wel :

6. Abagia : opgewekt, hoewel men ongelukkig en onwetend is, daar men overdacht heeft en de mening opgevat, dat dit de vrucht is van zijn vorig leven, hetgeen men nu krijgt. Dus men stelt zich enkel en alleen tevreden met zijn ongeluk, geeft zich over aan de uitwerking van zijn vroegere daden, wil niet meer streven voor het bewerkstelligen van het inzetten van zijn daden in het nu.

7. Akala: opgewekt, ofschoon men reeds lange tijd nog niet gekregen heeft wat in eigenlijk wezen nagestreefd werd, daar men nagedacht heeft over zijn teleurstellingen, gevoeld heeft dat deze voortvloeien uit de wil van Sang Hiang Widi of het *(djandji)*; dus is men welgemoed in afwachting van de gunst van Widi; ook al zou het nog één incarnatie en twee incarnaties duren, vóór men deze kreeg, dan zou men nog verheugd zijn.

D.w.z. niet begrijpend (bewust) zijn dat het leven van heden mogelijkheden bevat om te bereiken al wat men maar nastreeft (ka-*èsti*), dat men slechts standvastig moet zijn in zijn pogen *(utsaha)*, in de eerste plaats kundig in het realiseren *(laksana)* [van zijn heil].

8. Anatma: opgewekt, ofschoon men de genieting nog niet smaakt, daar men zeer hecht en sterk vertrouwt op de aanwijzingen en raadgevingen zijner onderwijzers en de beweringen der *sastra's*, die in uitzicht stellen dat men in een hiernamaals, naar verluidt, de hemel zal krijgen. D.w.z. als hij maar in staat is die raadgeving der onderwijzers uit het hoofd te leren, zich er ten volle over verheugt (in de geest), vertrouwt dat hij klaarblijkelijk zal kunnen krijgen hetgeen overgeleverd is. Om kort te gaan, daar men heel gauw tevreden is, veroorzaakt dit verslapping en onvoldoende vooruitstrevendheid om de ware *dnjana* na te streven; daardoor is hij bevreesd zich te vermoeien met het vervolgen, bespreken, ernaar streven, dat men het zover brengt, dat men zeker het ware wezen verwerkt van de genietingen gedurende het leven.

Zo luidt de korte verklaring van hetgeen heet *Asta-tusti*, wat aantrekkelijk is en zegevierend, zodat het de mens er geheel in doet opgaan, zodat hij vergeet *(lipia)* (zich niet bewust is) wat hij eigenlijk nastreefde, misleid als hij is door de geestesverblinding (v. *moha*) der *raksasi* (reuzin) *Asta-tusti*.

C. Asta-sidi

Asta-sidi betekent slagen, in 8 afdelingen; aantal en toelichting ervan zijn zoals hieronder volgt:

1. Dana: betekent, zoals evident is, gave en offer. *Dana* heeft ook nog veel (andere) afdelingen, maar hier, ter bekorting der verhandeling, worden slechts de twee grootste afdelingen opgenomen.

Eerst wordt *dana* in drieën onderscheiden; de eerste heet *drĕwia-dana*, d.w.z. vlugge bereidheid tot het afstaan van zijn bezit, bovenal geld, goud en edelgesteenten, bouwlanden, sawah's enz. De tweede

heet *pria-dana* en betekent vlugge bereidheid tot het afstaan van vrouw en kinderen. *Sarira-dana* heet de derde; dit betekent het afstaan van (eigen) lijf en lichaam *(raga-sarira)*.

Die drie categorieën moeten gericht zijn op het behoorlijke, al wat het welzijn van de wereld beoogt. D.w.z. de gang dier *dana's* is gericht op goede regeling, goede opbrengst en goed eindresultaat *(wasana)*; alle gaven moesten eigenlijk vergezeld gaan van een glimlach *(sĕmita)* en welgekozen vriendelijke woorden *(baos = basa)*, die (de begiftigde) aangenaam stemmen, voortspruitend uit zuivere en vlekkeloze geest, daar men wezenlijk innerlijk vlug bereid is en geenszins streeft naar voordeel en vergelding.

Buitendien is er ook nog iets, dat *dana* heet, en dat verwezenlijkt kan worden door misdeelden, en dat een allervoortreffelijkst nuttig resultaat afwerpt, dat de *drĕwia-dana* onder zich laat, geheten *abaja-dana*, d.w.z. nooit-angst-inboezemen-aan of in-ramspoed-brengen-van alle levende wezens, inzonderheid mensen. Dus steeds anderen verheugen, genieting verschaffen en tot het hoogste einde brengen.

Wie *abaja-dana* deelachtig is, is zeer kundig in de beheersing van gezichtsuitdrukking, woorden en gedachte, die het welzijn bewerken van het grote publiek. De *abaja-dana*-beoefenaar is duidelijk een meer van genoegen, dat voortdurend genietingen doet overstromen.

Het gevoel van de diepste gave is het, die de ware aard van duisternis van de *raga-sarira* wegneemt (die de vorm heeft van aarzeling en gierigheid); slechts bij vlugge bereidheid zich te ontdoen van alles wat aankleeft, en dit weg te geven aan wie het waard is, daar ontmoet men vrij(gevig)heid als van de zon die zijn glans uitgiet, genaamd *anrĕsangsa*, welke geprezen wordt en verheerlijkt, die beschouwd wordt als toppunt *(mukya)* van *darma* (sic. vert.), de belichaming van het wezen van zuivering en wijwater.

2. A d i a j a n a : wordt hier verklaard door toewijding *(bakti)* aan Batara door het uitspreken van prevel-formulieren en *sruti* (heilige overlevering), bovenal vlijtig reciteren, memoriseren en bespeculeren van alle *tatwa's* die 't welzijn beogen.

3. S a b d a : Wie vermag *sabda* te ontlokken aan het lichaamloze, verhelderend al wat als moeilijkheid gevoeld wordt wanneer hij behoefte heeft aan de hoogste *dnjana*, door middel *(sadana)* van serieus en hecht *astiti*-bewerken (aanroepen in gedachte).

4. T a r k a : Wie zich een goede opvatting heeft verworven, vrij van misvatting, bovenal verkeerd denkbeeld; om kort te gaan,

hij die een vaste wil heeft zich nauwkeurig te conformeren aan alle gegevens die hem ter beschikking staan.

5. Luput saking botika-duhka: d.w.z. wie ontkomt aan wonden die voortkomen uit het wezen van het tijdelijke, zoals alle mogelijke soorten van wapens enz., ten gevolge van gifsoorten, ten gevolge van mensen, door alle levende wezens, bomen, stenen enz.

6. Luput saking adi-dewika-duhka. Hij die ontsnapt aan ziekmaking der Goden, hier verklaard met alle mogelijke krankzinnigheid, gek zijn, epilepsie, (duivelse) bezetenheid; ook door de bliksem getroffen zijn wordt tot deze categorie gerekend.

7. Luput saking adiatmika-duhka: d.w.z. vrij van ziekten van de geest, zoals boosheid, begerigheid *(loba)*, jalouzie *(iri)*, gepikeerdheid enzovoort. Hoofdpijn, schubziekte, slijmafscheiding, buikziekte, kouvatterij, paralysis agitans worden ook ziekten van de geest genoemd.

8. Utama-sidi: Hier wordt bedoeld hij die geslaagd is in zijn *joga*, in de eerste plaats Ida Sang Jogîswara, de koning van rijpheid in *joga*, zetel der *astêswarja* (8 heerlijkheden), zoals verklaard is in de afdeling *Sada-siwa-tatwa*.

De *asta-sidi* worden ook wel verdeeld of gerangschikt naar naamgeving te beginnen met 1-4 geheten *watja-sidi*, met 5-7 geheten Diatmika-sidi; de laatste in dit 8-tal blijft *utama-sidi* geheten.

D. Tegenovergestelde van Tjatur Aeswarja

Het omgekeerde van de *Tjatur-aéswarja* is ook 4, nl.

1. A-Darma; (on-deugdzaamheid)
2. A-Dnjana; (on-kunde)
3. A-Weragia; (niet-hartstochtloosheid)
4. A-Aéswarja (on-heerlijkheid).

De verklaring is zoals hieronder volgt:

1. A-Darma. De letter a- betekent het afwerpen of omdraaien van de betekenis van het woord *(kăruna)* dat er op volgt. Dus een a-*darma*-persoon is het er niet mee eens dat *goed* gedrag zich de hemel verwerkt, *slecht* gedrag de hel als voorland heeft, en meent dat deze woorden verkeerd zijn; hij gelooft niet aan het bestaan van de onzichtbare wereld.

2. A-Dnjana: Hij die niet vertrouwd is met de wetenschap van *prĕtiaksa, anumana* en *agama*.

3. A-Weragia: Wie geheel ondergaat in tijdelijke geneugten, vreugden van de droom, en verlangt naar de hemel(se genietingen).

4. A-Aéswarja: d.w.z. volkomen ongelukkigen, onbehuisden, voedinglozen, ongehuwden, die verstoken zijn van gezond verstand; ten volle bedroefd en gepijnigd van harte, verplet door *radjah* en *tamah*.

E. Pantja-Wĕrtaja

Een vijfvoudige verwarring, zetelend in de geest, wordt genoemd *pantja-wĕrtaja*, ook geheten *pantja-wiparja* (sc. *ja*).

Aangezien de uitleg eenigszins uitvoerig is, doen we er beter aan, onderverdeling aan te brengen, de opsomming te geven met zijn verklaring, als hierbeneden:

1. A-Widia, d.w.z. *dom*heid of ononderlegdheid. Wat hier verstaan wordt onder dom, dat is hij die niet het ware wezen van de *djiwa* begrijpt als *djiwa*, bv. *manah*, *tjita*, *budi* en *prĕdana* bovenal voor *djiwa* aanziet. Daar hij niets afweet van dingen zoals behandeld hierboven, daardoor stroomt zijn geest naar het tijdelijke slechts, hecht waarde aan de vreugden die kunnen omslaan in onaangenaamheden, waardoor hij gemakkelijk gegrepen wordt door *sangsara*, (ellende) en verkeert in overwegingen die niet ver verwijderd zijn van moeilijkheden. Daar de *awidia* geldt als de grondoorzaak binnen de *pantja-wĕrtaja*, onderhoudt deze de andere en wordt genoemd de moeder der verwarring. Wanneer daarom de *awidia* krachtig leeft, is 't evident dat ook de vier gezellen des te krachtiger en gewelddadiger hem duwen in de griezelige ravijnen. Door buitensporige verwardheid is men als iemand die knikkebolt, waarom *awidia* ook *tamah* genoemd wordt. Hoe luier men is in het bestuderen van de *tatwa*, des te welvarender is de *awidia*, des te groter de *loba* (bestaansdrift), des te dichter omhullend de *sangsara* (ellende).

2. Asmi-ta: d.w.z. voelen dat men *bestaat*. Asmita kan zijn hij die veroorzaakt dat *men voelt dat men bestaat*, en alle andere soortgelijke gevoelens; dit gevoel van er *te zijn* heeft de eigenschap *(wisaja)* van het verlangen naar het hoogste bestaan, dat men veronderstelt, zoals nl. de hemel. D.w.z. *asmita* verlangt zich te vermengen met het uitspansel, te wandelen in de hemel en onstoffelijk te zijn als de hemel, daarom wordt *asmita* ook *moha* (waan) genoemd.

3. Raga. *Kita* is wellicht gelijk aan het woord *raga*. *Kita* betekent voortdurend verlangen naar; verlangen naar dit en verlangen

naar dat, onophoudelijk slechts sterk verlangen; zo vat ik op hetgeen *raga* genoemd wordt.

Raga is niet vatbaar voor Sang Hiang Widi, omdat (deze laatste) geheel verdiept is in het verlangen naar de *astakêswarja*, om te kunnen proeven het heerlijke van de smaak van het genot van *sakti* en *sidi*. *Raga* heet ook de grote begoocheling *(maha-moha)*.

4. D w é s a. Daar de *kita* volkomen inwilligt aan zijn verlangen, al zijn aanwijzingen te volgen, gevoelt men soms *(kantjit)* niet, dat men ondergedompeld wordt in het moeras van *dwésa*. *Dwésa* wordt verklaard met afkeer (haat), afkeer van het juiste pad, 't welk gericht is op de hoogste wereld, daar men zeer verbijsterd is door de duisternis van de *dwésa*. Die *dwésa* heeft een bondgenootschap aangegaan met het lichaam, en is volkomen in staat de mens op een dwaalspoor te leiden, meegetroond in 't tijdelijk bouwsel van zijn wrokvolle natuur. *Dwésa* wordt ook *tamisra* genoemd.

5. A b i n i w é s a : ook genaamd *Andatamisra* of *Andatasmira*, d.w.z. bevreesd dat de reeds gewonnen bovennatuurlijke vermogens weer teloor zullen gaan, d.w.z. hechten en zich vastklampen aan zijn bezit. Wie zó is zal zonder mankeren als resultaat hiervan 't land hebben als hij 't een of ander kwijt is, hierin verdiept als hij is en verwarmd door een *saput* van verkleefdheid en toegenegenheid, zodat het zeer moeilijk voor hem zou zijn dit te verlaten en naar iets beters te zoeken.

T o e l i c h t i n g

Slechts zeer zelden slaagt men erin te ontsnappen aan de ijzeren keten van de *Pantja-wrĕtaja*. Ook staat in de lontargeschriften dat er zelfs niet weinig *jogi*'s zijn, die in duisternis gehuld zijn door het genot van de bekoorlijkheden van de *Pantja-wrĕtaja*, die a.h.w. de lusthof *Nandana-wana* vormen, (welke 5) de *djuru pangkĕdang* (vastbinders) zijn van „de toeschouwers" (d.i. de mensheid), zij die veroorzaken dat men niet dan zeer verlaat het *moksa-bawana* (verlossingsheim) bereikt. Maar toch, wie naar zijn ware wezen wijs (schrander) is — terwijl er niets is dat hem zal helpen om zich ('t lichaam) te bevrijden van de *sĕngsara*, en wezenlijk wéét dat slechts hij zelf zichzelf vermag te helpen — onverminderd zal zo iemand zijn wil (geest) inspannen, krachtig streven, intelligent de goede tijd afwachten en zoeken naar een goede gelegenheid, in hinderlaag liggende wanneer de demonische kracht van de *Pantja-Wĕrtaja* begint te verflauwen, om er dan heimelijk tussen uit te knijpen.

VII. Ahengkara (Ik-maker)

Nadat de *budi* zich gehecht heeft aan de *wisaja* (objecten, dingen), zo (innig) als de vereniging van man en vrouw op het hoogtepunt van hun liefde, en in blijde verwachting *(garba-djatah)* is geraakt, wordt geboren de *ahĕngkara*. Ook kan men gevoegelijk zeggen dat de *budi*, nog één graad *(panta)* vergroofd, *ahĕngkara* veroorzaakt. De eigenschap *(wisaja)* van *ahĕngkara* is : aanspraak maken op iets; de *ahĕngkara* schept er groot genoegen in, aanspraak te maken op van alles.

De door *ahĕngkara* bezetene van 't gewone soort uit murmelingen van begeerte en woorden „dit is van mij", „hiervan ben ik de bezitter" en hetgeen genoemd wordt „ikkerdekik". Hij fungeert a.h.w. als de getuige *(sâksi)*, verklaart tot zijn ware wezen alle bezit hier in het tijdelijke *(sakala)*; voorts streeft hij er voortdurend naar, alles te bezitten, zodat hij gekwetst is en jaloers wanneer hij er niet in slaagt het in bezit te krijgen. Zo is het doen en laten van de egocentrische *(ahĕngkara)*-mens ; het is moeilijk voor hem, iets anders in de plaats te stellen hiervoor, en nog meer om zich ervan te ontdoen.

In het gewone doen wordt de *ahĕngkara* in steeds sterker mate (kunstmatig) in leven gehouden, verzorgd — maar wie streeft naar de sereniteit van de *dnjana* streeft onophoudelijk, legt zich toe op de dood van de *ahĕngkara*, verzengd door *dnjana*, bovenal *tapa*, *bĕrata* en *samadi*.

Bovendien heeft hij wiens *ahĕngkara* praedomineert drie eigenschappen, componenten *(wisaja)*, geheten Wékerta, Tédjasa en Butadi.

Wékerta, *tédjasa* en *butadi* hebben dezelfde aard als *satwa*, *radjah* en *tamah*, de zogenaamde *tri-guna*, bestanddelen (*wisaja*) van de *tjita*; *wékerta* is *satwa*, *tédjasa* hetzelfde als *radjah*, *butadi* als *tamah*.

De *Budi*, welke in aanzijn roept en verwekt de *ahĕngkara*, wordt steeds als *guna* gebruikt door de aan *ahĕngkara* onderhevige. D.w.z. de *budi* wordt door hem als *budi* gebruikt, zodat hij b. *wékĕrta*. B. *tédjasa* en b. *tamasa* bezit.

Hier is het ook van belang, de gemoedsgesteldheid van ieder apart te verduidelijken a.h.w. een nadere verduidelijking van de *triguna*; daar ieder voor zich nogal enige verklaring behoeft, doen we er goed aan, afdelingsgewijs te refereren, te beginnen met *wékĕrta* en te besluiten met *butadi*.

1. W é k ĕ r t a. — Wanneer men is doorgedrongen in de wetenschap (ka-*pradjna*-nan), haar maar niet kan laten om voortdurend de *sastra's* te bestuderen, bestand is tegen warmte en kou, dan is dat het kenmerk *(laksana)* van de *wékĕrta* belichaamd in Sang Hiang Brahma, Sang Hiang Wisnu en Sang Hiang Iswara, geheten *tri-sakti.*

Is men doorgedrongen in *batara, tapa, joga* en *samadi,* dan is dat de *wékĕrta* belichaamd in de 5 goddelijke zieners *(pantja rĕsi),* nl. de Rĕsi's Kursika, Garga, Métri, Kurusia en Rĕsi Prĕtandjala.

Is men doorgedrongen in de *pudja-artjana* (lofprijzing), prevelformulieren *(djapa-mantra)* en alle lofprijzingen *(pang-astawa)* aan Batara, dan is dat de *wékĕrta* belichaamd in de zeven Goddelijke Zieners *(sapta-rĕsi),* nl. Rama-parasu, Kanwa, Djanaka, Winajana, Anggira, Wasista en Rĕsi Atri. De Sapta Rĕsi worden ook genoemd Raditia (Rĕdité), Sama, Anggara, Wuda (Buda) Wĕrhaspati, Sukra, Sanistjara.

Is men doorgedrongen in *mededogen,* heeft men alle levende wezens *(sarwa-prani)* lief, zonder rekening te houden met aangenaam en onaangenaam, dan is dat de belichaming van *wékĕrta* die geïncorporeerd is in de *Déwa rĕsi,* nl. Maritji, Brĕgu, Anggira, Pulastia, Pulaha, Krĕtu, Daxa, Atri, Wasista.

Is men doorgedrongen in de darma-leer *kirti* (= verdienste) *jasa, punia,* dan is dat de belichaming van Wékĕrta geincorporeerd in de Goden, zoals Indra, Jama, Baruna, Kuwéra, Wésrawana.

Is men doorgedrongen in de *heldhaftigheid,* de standvastigheid en rekent men niet met *baja* (angst) en *pati* (dood), is men volkomen bereid de *djiwa* ('t leven) veil te hebben, gaarne bereid te sterven door het leven te geven voor wie verdient er trouw aan te zijn, en neemt men hierbij nauwkeurig *sila* (goede zeden) en *jukti* (goed gedrag) in acht, dan is dit *wékĕrta* in de belichaming der Widiadara's, zoals Tjitraséna, Tjitranggada, voorop Tjitrawirja.

Wanneer men doorgedrongen is in allerlei *genietingen,* (d.w.z.) houdt men van het aanhoren van allerlei *gamĕlan*-instrumenten, *kidung*-zang, dans, schept men behagen in rondtrekken voor zijn plezier, gaande langs zeeën *(sagara)* en bergen, genietende van hun bekoorlijkheden (ka-*rasmi*-an), dan is dit het wezen van de *wékĕrta* in de belichaming der Gandharwa's.

In de lontar-geschriften verluidt, dat Gandharwa's hetzelfde zijn als Widiadara's, en de Gandharwa's zich van hen onderscheiden door lange hoektanden. De Gandharwa's zijn de allerlaagste belichaming

van de *wékĕrta* of *budi satwa ;* wie derhalve streeft naar de *samiadnjana,* gaat niet accoord met het kenmerkende gedrag *(laksana)* der Gandharwa's.

De schets van de *budi wékĕrta,* welke bezeten is door *ahĕngkara,* daarvan is de hoogste de Tripurusa, die hoger is dan de Pantja-rĕsi ; vervolgens in opeenvolging naar beneden de Sapta-rĕsi, Déwi-rĕsi, Déwa, Widiadara, en de Gandharwa's het benedenste.

2. T é d j a s a. — De woorden *tédjasa* en *radjah* worden voor elkaar gebruikt; het *radjah*-stadium van de *budi* oftewel *tédjasa* is hetgeen fungeert als eigenschap van de *ahĕngkara,* is ook trapsgewijs verdeeld. Het hoogste *(utama)* en voortreffelijkste wordt het eerst verklaard, daarna dalen we steeds dieper af om te eindigen met het laagste *(nista);* de verklaring is zoals hieronder volgt :

Wanneer men onaangename dingen te horen krijgt, in toorn ontvlamt *(brangti)* en zich nauwelijks kan bedwingen, maar als men zich laat raden door anderen, in staat is zich stil te houden en slechts inwendig boos is, benauwd is en onzeker van geest *(manah),* zodat deze omhoog walmt en tranen doet ontstaan, gepaard gaand met wenen — dit geestes-stadium *(budi)* van *tédjasa* is (belichaamd in) *Danawa.*

Wat betreft het *radjah*-stadium van de *budi,* wanneer men onaangename dingen te horen krijgt, zodat men in toorn *(kroda)* ontvlamt en uitdagingen uitslingert, uitnodigt om mee te gaan naar een stille plaats, en verklaart dat men helemaal niet terugwijkt voor een vijand, en zijn vijand(en) opnoemt op buiten-gewoon vermetele wijze, maar ten slotte in staat is weer tot bezinning te komen, doordat men beschaamd gemaakt wordt door het grote publiek, dan heet dat *radjah*-stadium *Détia.*

Wordt men boos, wanneer er onaangename dingen tegen je gezegd worden, zodat men staat te trillen op zijn benen, zwaar en hijgend ademhaalt, met geweld *(parikosa)* verwijten doet en (zijn tegenstander) uitscheldt, gilt en schreeuwt en zich te buiten gaat aan opschepperij, woorden uit in overeenstemming met een ongeremde geest *(manah),* dan is dat het *radjah*-stadium van de *budi,* en wel *Raksasa,* het allerlaagste.

3. B u t a d i. — *Butadi* noemt men ook *tamah;* dit is het *tamah*-stadium van de *budi,* hetwelk niet sterk begeert naar eten en drinken, geheel tevreden is met één, twee plukjes groente, een handvol rijst, een teugje *tuak,* de geïncorporeerde *Buta-jaksa.*

Wanneer men zijn eterij uitkiest, maar nog niet erg begerig en happig, en enigszins verlegen, dan is men een geïncorporeerde *buta dĕngĕn.*

Is men een allesvreter die zijn eterij niet uitkiest, geen rekening houdt met rein en onrein, begerig en vraatzuchtig, dan is dat het *tamah*-stadium van *budi* en wel *Buta-kala.*

Dan zijn er nog zij, die zich druk maken wanneer zij niet te eten en te drinken krijgen, zodat ze zelfs heen en weer rennen, naar Oost en naar West om 't stuikgewas af te zoeken, zonder zich te bekommeren om vermoeidheid, druk in de weer om overal in door te dringen en te luisteren naar wat hun genotvol voorkomt, terwijl ze inmiddels niet vergeten naar een gelegenheid te zoeken, goed in de gaten te houden wat afgezonderd is, met de bedoeling dit te bespringen en zich erop te vergasten, zonder verder rekening te houden met wat men tegen hen zegt; het *tamah*-stadium van de *budi*, waarvan het gedrag aldus is, is voorwaar *Buta-pisatja* en schaadt de wereld niet weinig.

Wanneer de belichaamde *Buta-pisatja* in de grote wereld vertoeft, dan is hij — volgens de lontar-geschriften — (belichaamd in) een plaag, een teistering der wereld. Dit is *ahĕngkara* van de laagste orde, *tamah*-stadium van de *budi.*

P u j u n g (ledig). Van de *Ahĕngkara* hebben *wékĕrta* en *butadi* werk (pa-*karja*-n) geproduceerd, zoals in het voorafgaande uiteengezet is, maar alleen de *tédjasa* produceert — volgens de lontargeschriften — in het geheel niets; daarvan blijft de werkzaamheid geheel beperkt tot het helpen van *wékĕrta* en *butadi;* hij gevolg produceert hij in dit geval slechts leegte en is enkel en alleen handjelang.

Toevoeging tot de verduidelijking

Op hun beurt geven de vermenging en afscheiding van *satua, radjah* en *tamah,* oftewel *wékrĕta, tédjasa* en *butadi* het aanzijn aan wezens van allerlei vorm en die onderling zeer verschillen, zoals hieronder wordt verklaard.

Bij de vereniging van *tamah* in de belichaming van *buta-jaksa* met het *satwa*-stadium van de *budi* belichaamd in *Déwa-rĕsi, Sapta-rĕsi, Pantja-rĕsi* en *Tri-sakti,* die even groot zijn, veroorzaakt dit dat men verlossing *(moksa)* deelachtig wordt.

Vereniging van *Buta-dĕngĕn* met Détia, Widiadara en Déwa, even groot in qualiteit, veroorzaakt dat men de hemel *(swarga)* deelachtig wordt.

Vereniging van *Buta-kala* met Raksasa's en Gandarwa's, even hoog, dat zullen mensen *(manusa)* worden.

Vereniging van *Buta-pisatja* met Raksasa's, even groot, zal zonder mankeren tot hel *(naraka)* worden.

Maar wanneer *Buta-Pisatja* slechts domineert over de *budi* van de *ahĕngkara*, dan is dat hetgeen het meeste medelijden opwekt, immers zonder mankeren zal de *atma* worden tot een *tirjak* (gedierte), groot voorwaar van lijden (ka-*sangsara*-n), daar het duizenden jaren gekweld zal worden door het ondergaan van de *sangsara*, niet dan met de grootste moeite weer mens zal worden, ondergedompeld in een zee van vergetelheid, heen en weer geslingerd door de golven der verwarring en het hartzeer.

Zo komt het dat wie zich de slechtheid van *ahĕngkara* die zeer *sakti*- en *guna*-bezittend is realiseert, en met gemak mensen op een dwaalspoor leidt, en hen gooit in het moeras *(barawah)* van de *sĕngsara*, hij voorwaar moet ten zeerste in de gaten houden, d.w.z. op zijn hoede zijn voor het doen en laten [van die ahĕngkara]; hij moet daar goed voor zorgen, van allerkleinst af tot allergrootst toe, gecompenseerd wordt, gefrustreerd, met succes onderscheiden *(wiwéka)*, opdat hij teleurgesteld moge worden in het schaden van zijn lichaam, [d.w.z. van de mens].

VIII. Eka-dasêndrija en Pantja-tan-matra.

We doen er goed aan, het relaas in twee afdelingen te splitsen :

VIII. A. Ekadasêndrija (Elf Zintuigen)

Uit *ahĕngkara-wékrĕta* ontstaan de *éka-dasêndrija*. *Eka-dasa* betekent elf ; *indria* (zintuig) is het middel (werktuig) in het stoffelijk lichaam *(raga-sarira)* dat gebruikt wordt om gewaarwordingen op te doen en om wat ook maar te verrichten. Aantal, naam en verklaring hiervan zijn zoals hier onder volgt :

1. Srotêndria : zetelt in het gehoororgaan *(karna)*, wekt dit als het ware tot leven ; dient om alle mogelijke geluiden te horen.

2. Tuak-Indria : zetelt in de huid *(tjarma)*, dient tot het voelen (ng-*rasa*(j)ang) van alles wat de huid *(tjarma)* aandoet, zoals warmte en koude.

3. Tjaksu-Indria : zetelt in het oog *(aksi)*, is hetgeen veroorzaakt dat men alles, wat gestalte *(rupa)* heeft, kan zien.

4. Djihwêndrija : zetelt in de tong, is hetgeen veroorzaakt dat men alle smaken kan proeven.

5. Granêndria: zetelt in de neus, dient om te ruiken al wat geur heeft.

6. Wak-Indria: zetelt in de lippen, dient om te spreken, te eten en te drinken.

7. Panîndria: zetelt in de handen, maakt dat men iets kan aanraken en meenemen.

8. Padêndria: zetelt in de voeten, maakt dat men kan gaan en allerlei kan doen met de voeten.

9. Paju-Indria: zetelt in de anus, maakt dat men kan defaeceren en flatuleren.

10. Pastêndria: zetelt in vrouwelijk *(baga)* en mannelijk *(purus)* geslachtsdeel, dient tot het gewaarworden van het gevoel van de vereniging van man en vrouw en tot urineren.

11. Radjêndria: d.i. de *manah* (geest, die gebruikt wordt om te denken over alle mogelijke onderwerpen, zetelt in de pit der hersenen, de tussenruimte der wenkbrauwen, hart, navel en de omgeving (p-*antara*-n) van *(baga-pasta)* (geslachtsorganen) en navel.

Indria en ook *manah* worden genoemd *sandîndria;* die elf *indria's* worden nog weer onderscheiden in drie categorieën, geheten: 1-5 *pantja-budîndria* (5 waarnemende zintuigen) 6-10 *pantja-karmêndria* (5 daad-organen), en Nr. 11 blijft *radjêndria* (koninklijk zintuig).

VIII. B. Pantja-tan-matra (onwaarneembaarheden)

We hebben gezien dat *ahĕngkara-wékrĕta* de *dasêndria* deed ontstaan, elf met de *manah* erbij; *ahĕngkara-butadi* blijft ook niet achter in de wedloop, en laat zich niet weerhouden, de *pantja-tan-matra* te doen ontstaan. Deze zogeheten *Pantja-tan-matra* zijn gevijven, onduidelijk, onbewerktuigd, enkel en alleen (bestaand) als voorstelling, en wel:

1. Sabda-tan-matra; d.w.z. onduidelijk geluid, moeilijk waarneembaar of in-de-voorstelling-levend. Een verduidelijking ontleen ik aan het volgende voorbeeld:

Er is reeds enige tijd overheengegaan nadat men een geluid gehoord heeft, bv. het geluid van een *gĕndèr*, en dan heeft men de gewaarwording dat men een voorstelling van dat geluid hoort — dat soort is het dat heet *sabda-tan-matra.*

2. Sparsa-tan-matra: d.i. een voorstelling van een nàgevoel, a.h.w. spoor van een raken van de huid; zoals Westewind, nachtelijke koude — die soorten worden genoemd *sparsa-tan-matra.*

3. Rupa-tan-matra; nàglans *(tédja)* van Ida Sang Hiang Surja, die reeds is ondergegaan, maar die enkel en alleen vage vorm blijft hebben — dat soort wordt genoemd *rupa-tan-matra.*

4. Rasa-tan-matra; voorstelling van de smaak van al wat gegeten is — dat heet *rasa-tan-matra.*

5. Ganda-tan-matra; d.w.z. voorstelling van de geur van al wat men geroken heeft; dat soort wordt geheten *ganda-tan-matra.*

In de lontargeschriften verluidt, dat de *pantja-tan-matra* de belichaming zijn van de ziel *(atma)* in de gestalte van *wasana* (waarneembaar; indruk van vroegere ervaring). D.w.z. alle vruchten van iemands daden, toen hij nog in leven was, welke genoten (ka-*bukti*-ang) zijn in een of andere hemel- of helle-wereld, de sporen daarvan zijn de *pantja-tan-matra,* in de vorm van *wasana.*

Wasana-rupa heeft ongeveer de betekenis van *laäd :* d.i. spoor, achtergelaten indruk; vandaar dat de verklaring harmonieert met het bovengenoemde, zoals de nawerking van het geluid van de *gĕndèr,* dat opgehouden heeft genoten te worden door het oor, dát nagevoel of díe nawerking, waarvan de voorstelling onduidelijk is — dat is de *tan-matra,* die behoort tot de *(sabda-tan-matra)* gelijk. Hieruit blijkt dat de *pantja-tan-matra* even duister zijn ter zake van sporen van het onbewerktuigde, het geen-spoor-achterlatende. Asketen *(wiku)* en wijzen *(pradnjan),* die niet meer hechten aan de strelingen van het tijdelijke, hun levenswerk is het om te verbranden de verschijningsvormen van het leven, welke in de *pantja-tan-matra* vorm gevonden hebben; dáárdoor keren zij terug tot (d.i. komen zij na hun dood in) de *Parama-loka.*

IX. Pantja-maha-buta (5 Grove Elementen).

Aarde *(prĕtiwi),* water *(apah),* gloed *(tédja),* wind *(baju),* aether *(akasa)* heten de vijf grote wezens *(maha-bhuta);* deze komen voort uit de *pantja-tan-matra.*

1. Akasa komt uit *sabda-t.m.* en stelt in beweging de *manah ;*
2. Baju „ „ *sparsa-t.m.* „ „ „ „ „ *akasa ;*
3. Tédja „ „ *rupa-t.m.* „ „ „ „ „ *baju ;*
4. Apah „ „ *rasa-t.m.* „ „ „ „ „ *tédja ;*
5. Pratiwi „ „ *ganda-t.m.* „ „ „ „ „ *apah.*

Dus doen we er goed aan, van boven naar beneden te werk te gaan, met *akasa* als allereerste, waarbij de *pratiwi* als allerlaatste

tevoorschijn komt, onveranderlijk te beginnen met fijn steeds vergrovend ; de opsomming wordt :

Akasa, de allerfijnste
Baju, grover dan *akasa,* fijner dan *tédja ;*
Tédja „ „ *baju,* „ „ *apah ;*
Apah, „ „ *tédja,* „ „ *pratiwi ;*
Pratiwi, „ „ *apah,* en deze is de meest grove.

1. A k a s a : wordt verklaard met het aether, 't meest immateriële, het ledige, eenzame, vorm- en kleur-loze, lichaamloze, geen gevoel hebben (of : onwaarneembaar ?), spoorloze, kennelijk fijnste in de *pantja-maha-buta.*

2. B a j u : wordt verklaard met wind. Ook de *baju* blijft immateriëel door vorm-loosheid ; toch zijn er tekenen van zijn blijkbaarheid, in vergelijking met de *akasa,* die meer onkenbaar is, daar de wind kan gevoeld worden door de huid, wanneer hij waait ; zijn eigenschap *(wisaja)* is *beweging.*

3. T é d j a heeft dezelfde betekenis als *giing* (wervelkolom, rode lijn, thema, motief); om kort te gaan, dat woord is gewoon ingeburgerd geworden ; maar ook zijn er mensen die het opvatten als *tjaja* (glans, licht), al wat glanst, glimt, straalt, al wat een beetje licht veroorzaakt en in het bijzonder véél, dat is *tédja* zoals iedereen weet. De zon geheten *Râditija (Rĕdité),* de maan genaamd *Soma,* en de sterren (planeten), zoals *Anggara, Buda, Wrahaspati, Sukra* en *Sanistjara,* behoren alle tot de *tédja,* en 't is evident dat er niet weinig behoort tot de categorie *tédja,* maar hetgeen volgens de lontargeschriften geldt als de opperste van alle mogelijke *tédja,* dat is niet anders dan *Sang Hiang Surja* of *Sang Hiang Siwa-raditia.* Alle vuur *(gĕni)* is ook belichaming van *tédja.*

4. A p a h ; d.w.z. water *(toja),* d.i. al wat vloeibaar karakter heeft, kan vloeien, stromen, en golfjes vertonen ; alle soorten olie, *tuak,* melk, water in de eerste plaats behoren alle tot *apah.*

5. P r a t i w i, d.i. alles wat hard is, hecht, dik, de eigenschap bezit van vloeibaar te kunnen zijn, afscheurbaar, vastzittend (als een steen in de grond) en gruisachtig, als aarde, stenen enz., vloeibaar zand, goud, zilver, ijzer enz. — dat alles behoort tot *pratiwi.* 't Is evident dat bergen groot en klein, wier aantal in de wereld ontelbaar is, alle tot *pratiwi* behoren.

P a n t j a - m a h a - b u t a : één voor één hebben ze een *guna* (qualiteit); de *guna* wordt gelijkgesteld met eigenschap *(wisaja),* hetgeen hieronder verklaard wordt :

1. Sabda is de *guna* van *akasa ;*
2. Sparsa „ „ „ „ *baju ;*
3. Rupa „ „ „ „ *tédja ;*
4. Rasa „ „ „ „ *apah ;*
5. Ganda „ „ „ „ *pratiwi.*

Evenwel worden de *guna's* van de hogeren tevens zo gebruikt door de lageren. Derhalve :

Akasa heeft maar één *guna* en/of *wisaja, sabda* alleen maar, basta ;
Baju heeft 2 wisaja's, *sabda* en *sparsa ;*
Tédja „ 3 „ , „ „ en *rupa ;*
Apah „ 4 „ , „ „ „ en *rasa ;*
Pratiwi „ 5 „ , „ „ „ „ en *ganda.*

Sabda, sparsa, rupa, rasa, ganda worden genoemd de *pantja-wisaja* of *pantja-guna,* daar zij de *guna* zijn van de *pantja-maha-buta.*

1. Sabda, d.w.z. geluid, al wat waargenomen wordt door de oren.

2. Sparsa, d.w.z. wat tegen iets aan stoot, wrijft, raakt — al wat wordt waargenomen door de huid *(tjarma).*

3. Rupa, d.w.z. vorm, alles wat waargenomen wordt door de ogen.

4. Rasa, dit is algemeen bekend, alles wat waargenomen wordt door het proef-vermogen van de tong, nl. de 6 smaken, geheten *sad-rasa,* nl. zoet, bitter, zout, zuur, wrang en heet.

5. Ganda, betekent geur, al wat waargenomen wordt door de neus, zoals stinkend, welriekend. Er zijn ook geuren die niet stinkend en niet welriekend zijn, geheten *tjatja-ganda-sadarana.*

Het gehele relaas, van boven tot en met de *guna's — wisaja's,* is allemaal bijeengebracht in de *Pratiwi-Tatwa,* en daarom wordt Sang Hiang Moeder Aarde geheten de verzameling aller *tatwa's ;* derhalve wordt zij als hoogste beschouwd door allen, het meest door Ida Sang Sĕdaka, zeer vereerd en in lofprijzingen bezongen, besloten in *dnjana-rahasia* (geheim-wetenschap).

De *Pantja-Maha-Buta* worden kortweg genoemd *buana ;* zoals ieder begrijpt, is de vorm- en kleurhebbende inhoud stikvol en verheven van verlustigingen ; het is niet mogelijk met de tong te vertellen en door de memorie zeer moeilijk te onthouden, te overdenken door het denkvermogen.

Er zijn niet weinig superieure *rivieren,* die a.h.w. leven-gevende *(sandji-wani) amrĕta* bevatten, welke het gehele rijk *(nagara)* genieting verschaffen, en die groot en lang, wijd en zijd zijn zoals

de Gangga, Saraju, Saraswati, Sindu, Jamuna, Godawari, Narmada enz. Zo ook de voortreffelijke *bergen* zoals Maliawan, Nisada, Gandamadana, Malajamahidara, Trisrĕngga, Windia en Mahaméroe, groot en hoog.

Zeer veel *bomen, gewassen* en *kruipplanten* bevatten krachtige geneesmiddelen, zoals *Aswino-déwa-mantra,* zich uitspreidend ten slotte over alle levende wezens aldaar.

Het is niet mogelijk te noemen, en groot zijn de voortreffelijkheid en de behoorlijkheid van de *eilanden,* glanzend *(sutédja),* gelukzalig *(a-sri)* en blij, door de veelheid van goud, edelgesteenten en al wat superieur is, zoals : Djambu-, Kusa-, Saka-, Goméda-, Puskara- en Krontja-dwipa.

Voorts de verschillende soorten van zeeën *(arnawa),* die niet enig zijn, zo als de tuak-zee, de bĕrĕm-zee, de pekel-zee, de honingzee, de karnemelk-zee, de room-zee en de olie-zee, allen vervuld van een onbeschrijfelijke inhoud, zoals al wat geraamte heeft, dieren, vogels, vissen, heel klein gedierte, al wat zich op de borst (pootloos) voortbeweegt, slangen, bloedzuigers, wormen enz., alsmede bomen, luchtwortels, gras ; echter niettegenstaande hun voortreffelijkheid (superioriteit) en bekoorlijkheid, (maar) door de omstandigheid dat deze wereld geheel de belichaming is van *pĕrĕdana* en *manusa,* die in zich omdragen het element van tegenstelling, daardoor ontbreekt het niet aan wie last veroorzaken, zoals alle heel klein gedierte waarvan een niet klein gedeelte sterk-giftig is en 's mensen leven verkort, in grove tegenstelling tot de apen en rhinocerossen die fungeren als antidotum, zo ook de anderen, slecht en goed, aangenaam in aanraking aangenaam, op elkaar liggend zonder tussenruimte. Wie in aanraking komen met het onaangename, worden getroost door het aangename, de zich verblijdenden worden aangetast door het onaangename, totdat men moe wordt van het ronddraaien in aangenaam en onaangenaam en in 't nauw gebracht wordt door de oude dag, ten slotte in een hoek gedrukt wordt, alleszins ziekelijk wordt, deficient, impotent, overstulpt door de dood; daarom heet deze wereld honderd procent lijden *(sangsara),* en de aangename zijden des levens verdienen slechts de naam van aas.

Volgens de lontar-geschriften wordt de wereld in 14 categorieën verdeeld. In de aarde zijn 7 niveaux, geheten *Sapta-patala* ; ook in het luchtruim is nog een reeks van 7, geheten *sapta-loka.* Aangezien ik in de lontar-geschriften met betrekking tot de *Sapta-patala* telkens andere namen tegengekomen ben, bovendien de één geen verklaring

gaf, de ander wèl, daarom neem ik hier beide verdelingen (reeksen) op ; wellicht zijn er lezers die het verder begrijpen.

1. *Patala,* .....
2. *Wétala,* .....
3. *Nitala,* .....
4. *Mahatala,* Zetel van Sang Hiang Basuki ;
5. *Sutala,* Zetel van Sang Hiang Anantaboga ;
6. *Tata-tala* .....
7. *Rasa-tala,* Zetel van Sang Hiang Baruna.

---

1. *Patala* — fijn-kleverig ;
2. *Nitala* — stof ;
3. *Sutala* — grond ;
4. *Antala* — gele aarde.
5. *Tala* — steenaarde.
6. *Tala*[2] — korrelzand.
7. *Mahatala* — steen.

Op de basis van *Sapta-patala* zetelt Ida Sang Hiang Kalâgni-Rudra ; d.i. groot vuur dat steeds vlamt, 100.000 mijl uitgestrekt.

Wat geheten wordt *Sapta-loka* staat hieronder :

1. *Buh-loka,* d.i. aarde en wateren tegelijk, één geheten, plaats der *mensen ;*
2. *Buwah-loka,* d.i. gloed (glans) tegelijk met *baju ;*
3. *Swah-loka,* d.i. luchtruim + *manah;* volgens de lontargeschriften zou dit de zetel zijn van Sang Hiang Indra en alle Ida's (Goden) ;
4. Maha-loka, *guna* van *apah;* zetel van alle Sang Hiang Pradjapati ;
5. Djana-loka, *guna* van *tédja;* zetel van alle Ida Sang Hiang Wisnu ;
6. Tapa-loka, *guna* van *baju;* zetel van alle Ida Sang Hiang Brahma ;
7. Satia-loka, *guna* van *akasa;* zetel van alle Ida Sang Hiang Sangkara.

Teneinde het relaas vlug te kunnen voortzetten, moge ik voorshands ophouden met (de lezers) inzake de wereld op de hoogte te brengen gelijk (in) het voorafgaande.

X. Manusa

In het voorafgaande is verduidelijkt, dat Hiang Prĕtiwi een vergaarbak was van alle mogelijke *tatwa*'s; d.w.z. Sang Hiang *Tjétana* tot en met *Purusa-tatwa,* vervolgens tot en met de *indria's, manah* en de *pantja-tan-matra* — dat alles is vervat in *prĕtiwi.* Wat vervolgens heden ten dage de essence is van de wereld, de *sad-rasa* in de eerste plaats, dat heeft zijn einde in de mens *(manusa);* dus is wellicht evident, dat de mens de completering is van de bijeenbrenging aller *tatwa's.*

Houden we dat voor ogen, dan is het als het ware duidelijk, hoe verkeerd het is om te spreken van gescheiden zijn van Ida Sang Hiang Widi en de mens. Om kort te gaan, de mens blijft nauw aaneensluitend tot Ida Sang Hiang Widi, zodat men spreken kan van a.h.w. één. Alle andere dingen zijn slechts als ei en kip; dus, als het uitermate anders is, toch nog hetzelfde, als het uiterst ver is, toch nog dichtbij; wanneer — om een vergelijking te bezigen — Ida Sang Hiang Widi belichaamd is in vuur, dan is de mens belichaamd in glans (gloed), bij scheiding toch nog verenigd, slechts als ondereind en boveneind (van een stok).

Dientengevolge behoren wij onze herinnering te richten op de pitten van de waringin; hoewel wij het niet zien kunnen, toch weten wij dat zich in de waringin-pit bevindt het principe van de waringin, van de wortels tot de uiteinden der takken en de blaren, zetelend in de essentie van de pit van de vrucht, volgens de gedachte die weet: zó is het ook met ons gesteld; alhoewel onzienbaar, onhoorbaar, niet ruikbaar en ontastbaar, tòch, volgens de gedachte van wie op de hoogte zijn van al wat onstoffelijk is, is het bovenal Ida Sang Hiang Widi die zetelt in het menselijk lichaam. Wanneer men over bovengenoemde zaak goed heeft nagedacht en deze heeft begrepen, dan komt de neiging natuurlijkerwijs en beaamt men dat Ida Sang Hiang Widi natuurlijk manifestelijk *(wyakti)* in 't menselijk lichaam zetelt, en men gevoelt dat alle verworvenheden, bovenal het leven, uit Ida Batara zijn. Nadat men dit duidelijk ervaren heeft, dat men Hem het leven dankt, is ook evident, dat men het besef koestert van het leven verschuldigd te zijn, en dit nooit ofte nimmer uit het oog verliezen mag; wellicht behoef ik er niet verder over uit te weiden hoe de mens wezenlijk het leven verschuldigd is aan God, Het Wezen van het Leven, Het Wezen van de Oorsprong *(Ida Sang Djatining Urip. Sang djatining Kawitan).*

Wanneer we voorts een vergelijking maken met betrekking tot de verhouding van de mens tot Ida Sang Hiang Widi, Die het leven verleent, dan lijkt het of we Hem zouden kunnen vergelijken met 1000 of meer : dus drie of meer nullen waaraan leven (betekenis) gegeven wordt door het cijfer 1 te vergelijken met drie of zeven, acht duivenogen — zich bevindend op een afstand van het cijfer 1 dat ervóór staat, kennelijk waardeloos, op zijn best met de waarde : *ledig (pujung)*. Zo is het ook gesteld met de mens die kennelijk het leven gekregen heeft van Ida Sang Hiang Widi; alsof hij vergeten had hoe goedgunstig Ida Batara jegens hem geweest is, streeft hij ernaar zich van Hem te distantiëren en a.h.w. weerspannig te zijn jegens Hem, zodat hij kennelijk wordt tot een ruïne, verliespost en teleurgesteld, hetgeen nagenoeg hetzelfde betekent als ledig; of hetzelfde als 2 × 25 duivenogen, d.w.z. 50, en toch ledig; daarom behoren wij ononderbroken toewijding te hebben voor de Eindeloos-Goedgunstige God.

Wellicht tengevolge van de magise kracht (panga-*wisésa*-n) van de *guna* (± eigenschap) van de goedgunstigheid van Ida Sang Hiang Widi heb ik vergeten te doen weten dat de mens verering *(bakti)* behoort te koesteren voor Ida Sang Hiang Widi, zodat ik vergeten *(lipia)* heb in het begin van het exposé gewag te maken van de mens; ter voorkoming van verdere afdwalingen kan ik de zaak nu beter omdraaien en andermaal beginnen met de mens alleen, opdat men begrip moge erlangen van het streven tot terugkeer tot Ida Sang Hiang Widi, *sang djatining urip*. Zoals de voorafgaande toelichting, welke in het licht stelt de wezenskenmerken van de *pantja-maha-buta* die mens werden, vorm aannamen, wier ervaring hieromtrent vast verknoopt was, maar met de vaste bedoeling om nooit meer los te gaan of opengemaakt te worden, zo doen we het best met hieronder de verklaring nog eens vaster aan te halen.

Verduidelijking v/h streven v/d mens naar Ida Sang Hiang Widi.

De uitstraling van bewustzijn van Ida Sang Hiang Mèngĕt (Herinneringsvermogen) is het, die heeft doen nederdalen, hetgeen zich vermengd heeft met verwarring *(lupa)* in lagere regionen, hetgeen opgevat wordt als *Maja-tatwa*, hetgeen uit elkaar valt en van gestalte *(rupa)* verandert, van karakter *(swa-bawa)* verandert en van naam *(wasta)* of algeheel verandert, in die mate dat deze de gestalte aanneemt van *buwana*, in hoeveel vormen! in hoeveel kleuren! in hoeveel van dit en van dat! totdat het moeilijk is te onderkennen, ja dat alles weer van gedaante is veranderd, van vorm en naam geworden is tot mens *(manusa)*.

't Is duidelijk dat ik niet kan verklaren op heldere wijze, al wat er is in 's mensen lichaam, er worden slechts vaagheden ter kennis gebracht, ertoe dienende dat er iets is dat a.h.w. gebezigd kan worden als eedgenoot en getuige, om aan te tonen en te bewijzen, dat Ida Sang Hiang Widi en al Zijn uitstralingen naar hun ware wezen in de mens aanwezig zijn : de *sad-rasa* en alle *sari's* van de *buana* worden alle sperma.

Kama (sperma) heeft twee kleuren. Wat rood is heet *kama bang* (rood sperma), ook *swanita* geheten, belichaamd in *pradana;* het andere is wit van voorkomen, heet *kama pĕtak* (wit sperma), ook zuiver *(sukla)* geheten, want dat heeft het voorkomen van *sukla swanita,* en dat wordt de mens; wanneer de *swanita* prevaleert boven de *sukla,* dan wordt dat een vrouw, maar wanneer de *sukla* prevaleert boven de *swanita,* dan wordt dat een man; wanneer ze gelijk in hoeveelheid zijn, dan wordt het een hermaphrodiet en ongeslachtelijk.

Wit sperma wordt gebeente, zenuwen en geraamte, rood sperma wordt bloed, vlees en vet.

A. Volgend stadium van P a n t j a - t a n - m a t r a.

1.	Sabda-tan-matra	wordt	oor
2.	Sparsa „ „	„	huid
3.	Rupa „ „	„	oog
4.	Rasa „ „	„	tong
5.	Ganda „ „	„	neus

B. Volgend stadium van S a p t a - p a t a l a.

1.	Pétala	wordt	aars
2.	Wétala	„	dijen
3.	Nitala	„	knieën
4.	Nakatala	„	kuiten
5.	Sutala	„	enkels
6.	Tala[2]	„	schenen
7.	Rasa tala	„	voetzolen.

C. Volgend stadium van S a p t a - l o k a.

1.	Buh-loka	wordt	buik
2.	Buah „	„	lever
3.	Swah „	„	borst
4.	Tapo „	„	keel
5.	Djana „	„	tong
6.	Maha „	„	neus
7.	Satia „	„	ogen

D. Volgend stadium van P a n t j a - m a h a - b u t a.

1. Aarde wordt al wat dik-vloeibaar is, vast en hard als huid, vlees, zenuwen, beenderen, enz.
2. Water wordt al wat dun-vloeibaar is in 't lichaam, zoals bloed, merg, zweet, speeksel enz.
3. Gloed „ „ „ glanst, glimt, lekker warm is in 't lichaam, bv. ogen, pezen, nerven.
4. Wind „ „ „ beweeglijk is zoals de adem.
5. Aether „ „ „ hol is, zoals neusholte, oorholte.

E. Plaats der P a n t j a - b u d î n d r i a:

1. Srotêndria stijgt in oor, wordt gehoor.
2. Tuak-indria „ „ huid, „ gevoel voor warm en [koud.
3. Tjaksu „ „ „ oog „ gezicht.
4. Djihwêndria „ „ tong „ smaak.
5. Granêndria „ „ neus „ reuk.

F. Plaats der P a n t j a - k a r m ê n d r i j a.

1. Wak-indria zetelt in de mond, wordt gebruikt tot praten enz.
2. Panîndria zetelt in de handen, wordt gebruikt tot oppakken en meenemen.
3. Padêndria zetelt in de voeten, wordt gebruikt tot gaan.
4. Paju-indria zetelt in de aars, wordt gebruikt tot defaeceren en flatuleren.
5. Pastêndria zetelt in vr. en m. geslachtsdeel, wordt gebruikt tot urineren en cohabiteren.

G. R a d j ê n d r i a of *manah* wordt gebruikt om te denken en te willen om de gedachte te laten gaan over al wat gerapporteerd wordt door de 10 zinnen.

H. Plaats en verklaring van de d a s a - b a j u.

Verheldering van de *baju's* is opzettelijk niet verklaard uit de *tatwa's*, van de hoogste tot de laagste bestaand uit *pratiwi-tatwa*. Alleen bij *pradana-* en *purusa-tatwa* is slechts verduidelijkt de gang omhoog en omlaag, maar hier zullen de lezers nog enige toelichting krijgen.

Van de *baju* heet het in de lontar-geschriften, dat deze naar zijn wezen slechts één is, alleen door zijn werkzaamheden zich splitst, en daarom worden ze verschillend benaamd en vervallen in 10 afdelingen, nl.:

1. P r a n a - b a j u zetelt in hart tot borst en wenkbrauwen, geheten *maha-nata* (Parama Siwa). Sang Hiang Parama Siwa is de

Godheid van de *prana-baju,* en die wordt tot leven en brengt tot beweging en zet alle baju's op gang.

2. Udana-baju. Zetelt in de fontanel, is hetgeen de ogen beweegt en de lippen allereerst, vervolgens doordringt, binnentreedt in de borst, daar in drieën verdeeld is en zich weer verdeelt in 65; Sang Hiang Sada-Siwa is de God van *Udana-baju.*

3. Samana-baju. Zetelt in verhemelte tot hart, dringt in de drie slagaders, verdeelt zich daar in 72; Sang Hiang Iswara is God van *Samana-baju,* dewelke maakt bloed, vlees, vet, gal.

4. Apana-baju. Zetelt in vrouwelijk en bovenal mannelijk geslachtsdeel; die is het die bevat de essence van wat men eet en drinkt en dat gemaakt wordt tot sperma, terwijl het afval gemaakt wordt tot faeces en urine, die doordringt in de vijf slagaderen, daar verdeeld wordt in 50, en binnentreedt in 't hart tot de beide knieën toe; Sang Hiang Rudra is de God van *Apana-Baju.*

5. Biana-baju. Zetelt in alle gewrichten en geledingen, welke gebezigd worden om het hele lichaam te gebruiken, dringt ook door in de drie slagaderen en verdeelt zich in 50; die is het die weet en regelt leven en sterven, d.w.z. 't is de belichaming van dood en leven.

6. Naga-baju. Zetelt eveneens in het verhemelte *(talu)* en veroorzaakt boeren laten; zijn functie is kuchen, en hij wordt verdeeld in 60.

7. Kurmara-baju. Zetelt in het verhemelte en het hart, beweegt de oogleden; deze wordt onderverdeeld in 70.

8. Krakara-baju. Zit in de nieren en milt, ook in het hart, verhemelte; deze bewerkstelligt snikken en niezen, wordt verdeeld in 80.

9. Dewadata-baju. Zetelt in alle vlees en inwendige buikplooien; die veroorzaakt het hoesten, wordt onderverdeeld in 90.

10. Danandjaja-baju. Zetelt en dringt door in vlees tot huid, en in alle leden van het lichaam; deze maakt de geluiden. Danandjaja-baju gaat uiteen in 1000, en in de lontar-geschriften verluidt, dat deze baju niet tegelijkertijd met het leven het lichaam verlaat, en dus in het lijk *(sawa)* blijft.

Verklaring en naam van de tien stromen *(nadi)*

De stromen zijn bloedvaten waardoor de *baju* het lichaam uit en in gaat en er in doordringt, waar de *nadi's* in de grote wereld heten rivier; bv.

1. I d a. De naam van de stroom in de rechter slokdarm, die ook fungeert als weg voor alle mogelijke soorten eetwaar, die doorgaat tot de anus.

2. P i n g g a l a. De linkerstroom, ook fungerend als weg van alles wat gedronken wordt, dat doorgaat tot vrouwelijke en mannelijke urinegeleiders.

3. S u s u m ĕ n a. De midden-stroom, fungerend als weg voor de *baju*, verdeeld in drieën.

4. G a n d a r i : Stroomtak; weg van de *baju* naar de lippen, neus, ogen, oren en grote fontanel.

5. A s t i. Stroomtak; de weg van de *baju* naar alle gewrichten, vervolgens voor huid en haar *(roma)*.

6. D j i h w a. Stroomtak, weg van de baju naar 't hart.

7. P u s a. Stroomtak; weg van de *baju* naar de longen.

8. A l ĕ m b u s a. Stroom-tak; weg van de *baju* naar de lever en de gal.

9. K u h u h. Stroom-tak; weg van de *baju* naar de milt.

10. S a n g k i n i. Stroom-tak; weg van de *baju* naar de nieren en bijnieren.

Hoewel men zou kunnen toevoegen meer verklaring van de inhoud der wereld *(buwana)* en alle *tatwa*'s, die fungeren als alle vlees en lichaam der mensen, zoals de zeven zeeën, zeven bergen, zeven eilanden, *tjita, budi, manah* enzovoort, heb ik dat hier nog niet opgeschreven, daar ik mij beperkt heb tot het bovenstaande, dat wellicht duidelijk is aan de gedachte der lezers, met betrekking tot het streven van de mens in zijn verhouding tot Ida Sang Hiang Widi ; bovendien, wanneer men voor 't eerst deze onderwerpen bestudeert, dan is het m.i. nog niet de geschikte tijd om nu ook al zich op de hoogte te stellen van dat alles, tenzij men andere oogmerken heeft.

Dus besluit ik mijn verhandeling; moge ik later bereid zijn er in te slagen dit relaas te vervolgen en er verduidelijkingen aan toe te voegen; voor het moment roep ik Uw aller vergevensgezindheid in; dit exposé is te vergelijken met een prauw, die de lezers bevat, hier aangekomen aan het land van *manusa-tatwa*, waar ik het anker uitwerp.

Het opschrijven voltooid. 9 Mei 1947.

Aan het eind van de bladzijden van dit boek bied ik een tabel aan met trapsgewijze inhoud van dit exposé; men doet goed, ook daarnaar te kijken; wellicht heeft het zijn nut voor de lezers.

„TJETANA"

1. Parama siwa

2. Sadasiwa

3. Siwatma
Maja

4. Purusa | Pradana

5. Tjita
Satwa | Radjah | Tamah

6. Budi

Darma	Astatusti	Adarma	Awidija
Dnjana		Adnjana	Asmita
Wèragia	Astasidi	Aweragia	Raga
Eswarja		Aèswarja	Dwésa
			Abihiwésa

7. Ahengkara
Wékreta | Tédjasa | Butadi

8.

Pantja budindrija					Pantja-karmèndrija						Pantja-tanmatra				
Srotén-drija	Twakin-drija	Tjakswin-drija	Djihwèn-drija	Dranén-drija	Wakin-drija	Panin-drija	Sadén-drija	Pajwin-drija	Pastin-drija	Radièn-drija (manah)	Sabda-tan-matra	Sparsa-tan-matra	Rupa-tan-matra	Rasa-tan-matra	Ganda-tan-matra

9. Pantja-mahabuta saha gunanipun sane mewasta pantja wisaja

Akasa	Baju	Tédja	Apah	Pretiwi
Sabda	Sparsa	Rupa	Rasa	Ganda

Sarining pantja-mahabuta (sadrasa)

Manis	Pait	Pakeh	Masem	Sepet	Lalah

Kama | Ratih

Wadah indrija		Manusa	Dasabaju	
Karna Tjarma Aksi Lidah Irung	Lambe Tangan Tjokor Silit Baga-Purus	Utek	Prana Udana Samana Apana Bjana	Naga Kurmara Krekara Dewadata Danandjaja

„ATJETANA"

AANTEKENINGEN OVER DE SLAMETAN ENTAS-ENTAS

door

A. J. BERNET KEMPERS EN TJAN TJOE SIEM

Bij een gemeenschappelijk bezoek dat wij in Juli 1948 aan de Tengger brachten tezamen met J. G. de Casparis en D. L. Friedman hadden wij het voorrecht een tweetal keren een *slametan entas-entas* mede te maken. Met grote erkentelijkheid denken wij aan de hoffelijke en vriendelijke wijze, waarop wij — evenals trouwens overal in de Tengger — werden ontvangen door degenen die deze slametan's gaven en in de gelegenheid werden gesteld aantekeningen en foto's te maken van hetgeen er geschiedde. [1]) Daar er nog slechts weinig omtrent de slametan entas-entas op schrift is gesteld en afgebeeld, [2]) publiceren wij deze pretentieloze notities als toelichting bij een reeks opnamen, die een beeld kunnen geven van het gebeurde, ook al zijn wij ons ervan bewust dat de beschrijving onvolledig is. Verklaring, vergelijking met elders, etc. laten wij hierbij geheel achterwege.

De eerste plechtigheid, die wij medemaakten, had plaats te Wanakitri nabij Tosari op Zaterdag 24 Juli 1948. Zij werd gehouden in de binnenruimte van een huis, zodat fotograferen zonder blitzlicht — dat we niet bij ons hadden en dat trouwens ook weinig op zijn plaats geweest zou zijn! — zeer bezwaarlijk was. Van de desondanks gemaakte foto's is er dan ook vrijwel geen, die voor reproductie in aanmerking komt. Het laatste moment van de plechtigheid, het verbranden der poppen is echter wel gereproduceerd (afb. 12).

Bij de tweede slametan, in de desa Padakaja op 26 Juli d.a.v., was de belichting gunstiger zodat een doorlopende reeks foto's genomen kon worden, waarvan afb. 3-11 de voornaamste momenten weergeven. Afb. 1-2 hebben geen betrekking op een slametan entas-

[1]) Blz. 485-490 en de foto's door A. J. Bernet Kempers, bl. 491-497 door Tjan Tjoe Siem. De foto's zijn opgenomen in de Foto's Dinas Purbakala, Djakarta.

[2]) Joh. Scholte, De slametan entas-entas der Tenggereezen en de memukurceremonie op Bali. Eerste Congres Taal-, Land- en Volkenkunde van Java, 1919 (1921), p. 47-85, pl. (met oudere litt.); J. E. Jasper, Tengger en de Tenggereezen. Djawa 7, 1927, p. 34-35; 8, 1928, p. 24-26 (p. 20-21, 74-76 van de overdruk).

entas maar op een bruiloft, waarbij echter poppen van hetzelfde genre worden gebruikt om de aanwezigheid van de overleden familieleden mogelijk te maken. Evenals bij de slametan entas-entas getuigt deze deelname van de reeds verlosten van de eenheid van de familie over de grenzen van het leven.

De slametan entas-entas heeft zoals de naam aanduidt ten doel de gelouterde ziel te bevrijden uit het vagevuur. Na de dood immers wordt het lichaam begraven en ondergaat de ziel een louteringsproces in de *naraka,* die uit verschillende afdelingen bestaat. Uit de laatste daarvan wordt zij bij de slametan entas-entas door de kracht van ceremoniën en gebeden opgeroepen (*ngentas* betekent „bevrijden" of „uit het vuur halen"). Men noemt deze plechtigheid ook wel *njèwu* omdat ze duizend dagen na het overlijden plaats zou hebben. Dit is echter, naar men ons zeide, niet noodzakelijk. Men geeft het feest als daar tijd en geld voor is; steeds voor meerderen tegelijk. In Wanakitri werden er 15 personen tegelijk verlost, in Padakaja 9. In eerst genoemde desa had voor 't eerst na vijf jaar weer een dergelijke plechtigheid plaats. [1])

De uit het vagevuur getrokken zielen nemen eerst hun intrek in bamboe-kokers met beras en enig geld, daarna worden zij overgebracht naar poppen, gemaakt van bundels bladeren, waarop gezicht en lichaam door figuurtjes in jong palmblad zijn aangegeven. Het gelaat is omgeven door witte en gele bloemen (een soort edelweiss en kenikir, Afrikaantjes); de lange bladpunten steken als hazenoren hoog boven het hoofd uit, tenzij zij door een hoofddeksel bedekt zijn (afb. 1-3) [2]). De poppen, petra's of pitra's (pitara's zijn de voorouders) dan wel puspa's of gambar's genoemd, zijn op afb. 1-2 n.l. gekleed in sarong, baadje en hoofddoek, fluwelen muts of deukhoed van de overledenen. De kleren worden als een zakje om het lichaam van de pop — zelf ook vormeloos zonder armen of benen — gevouwen. Rechts op afb. 2 ziet men kleine ruikertjes van witte en gele bloemen ; deze vertegenwoordigen de als kind overleden familie-leden. Voor de petra's staan rijen met offers. [3])

---

[1]) 1948 was ook het jaar, waarin voor 't eerst na de oorlog ook het Bromofeest weer werd gehouden.

[2]) Verg. beschrijving bij Scholte, p. 56 en de afb. bij Jasper, t.o. p. 7 van de overdruk.

[3]) Scholte, l.c. heeft de slametan entas-entas besproken in verband met de memukur-ceremonie op Bali. Ook de relatie met het Hindoe-Javaanse çrāddha-feest, zoals dat in de Nāgarakṛtāgama wordt beschreven, is duidelijk, hoe eenvoudig en zelfs armelijk het Tenggerese ceremonieel ook is.

Wanakitri, 24 Juli 1948.

In Wanakitri kwamen wij bij toeval — het toeval was ons die dagen eigenlijk voortdurend gunstig! — juist toen er deze slametan zou plaats hebben. De plechtigheid duurde van omstreeks half twaalf 's morgens, tot half twee 's middags. Zoals gezegd had zij binnenshuis plaats. Om meer ruimte te krijgen waren de tussenschotten tussen de vertrekken weggenomen. Links van de ingang was de gamelan opgesteld; de muzikanten speelden van tijd tot tijd, kregen tussendoor hun aandeel in het onthaal en de kinderen speelden tussen hen in. In het midden van het vertrek waren matten neergelegd met daarop aan de linkerkant een soort bank van padi-bundels met een mat afgedekt. [1]) Daarvóór stonden 15 korte bamboe-kokers — de zielekokers voor de overledenen — met een pakje waarin een gulden papiergeld en daarop beras. Op deze kokers stonden aardewerk schalen met een pisang, koekjes (oublies), e.d. Niet overal hetzelfde. Tussen de bank en de kokers stonden, elk in een aarden pot, eveneens vijftien ca 30 cm hoge poppen van het reeds beschreven type (de petra's). Daarvóór allerlei offers, gebraden kippen, etc. Naast de kokers lag een geslachte geit met twee gevouwen bakjes naast de kop. Rechts van de offers het gerei van de dukun, de prasèn of zodiakbeker met een bloemkwastje voor het sprenkelen van het wijwater, de bidschel en een wierookbrander.

Tegen de achterwand van het huis stond een bank met daarvóór drie bamboe-standaards met olielampjes van klapperdop en op de bank 45 met lappen aangeklede poppen, de reeds vroeger overleden en verloste familieleden. Ook hier tal van offers.

In een tweede vertrek zaten of stonden talrijke gasten, in de eerste kamer stond een tafel met stopflessen met koekjes e.d., waar wij al spoedig op pisang en thee onthaald werden. Ook ongevraagd gaf men ons allerlei inlichtingen en maakte men ons op bijzonderheden attent.

Tussen de bank aan de achterwand en de centrale opstelling was de helpster van de dukun bezig met koken boven een vuurtje van als saté aan een stokje geregen djarak-pitten.

Hoewel de slametan begon op een andere wijze dan die welke we enige dagen later te Padakaja meemaakten, m.n. door het ontbreken van het ceremonieel met de *kajopan* (de stellage van afb. 10)

---

[1]) Rijst wordt in de Tengger niet verbouwd. Zij werd door het gouvernement geimporteerd en alleen voor feestelijke gelegenheden gebruikt.

is er geen reden om aan te nemen dat wij het eerste deel van de plechtigheid door te late aankomst gemist zouden hebben. Ook bij de beschrijving van andere slametan's entas-entas ontbreekt deze kajopan. Men krijgt de indruk, dat zeer veel variatie zowel in details als in vrij belangrijke onderdelen mogelijk is.

Op de bank van padibossen namen een achttal meisjes en jongens en een wat oudere man, familieleden van de overledenen, gekleed in witte of gekleurde sarongs (bij de meisjes tot boven de borst, de schouders waren ontbloot), plaats. Over hun hoofd en rug werd een laken gehangen (verg. afb. 5-8). Tegenover hen zat achter de offers, met een dikke wollen shawl om, de dukun met de tijang sepuh en de legèn (leerling) [1]).

Na het uitspreken van formules, waarbij rijstkorrels en bloemen over de zielekokers werden weggeworpen en mudra-achtige malende handgebaren werden gemaakt, stond de dukun op, liep achter de zittende familieleden om naar de eerste aan onze kant en volbracht daar een merkwaardig ritueel, waarbij hij van tijd tot tijd door zijn helpster, die tevoren had zitten koken, geassisteerd werd.

Met een brandend fakkeltje schroeide hij eerst de uitstekende punt van de pop, die voor het meisje stond, en daarna een paar haren van haarzelf. Een paar van de meisjes trokken van tevoren vast een plukje haar naar voren dat dan aan de punt geschroeid werd. Hij brandde pop en mensenhaar driemaal achtereen en doofde dan het vlammetje. Met de man was het wat moeilijk omdat hij kortgeknipt haar had.

Vervolgens bracht de vrouw hem een lange naald met een eindje draad. Na het prevelen van mantra's haalde hij driemaal achtereen eerst tweemaal de naald door de punt van de pop en daarna door de rand van het laken boven het hoofd van de bij de pop behorende persoon.

Een eend werd nu aan de dukun overhandigd; de vrouw strooide uit een pot rijst op het hoofd (op het laken) van de familieleden; de dukun zwaaide de eend een paar maal naar voren en liet die daarna de rijst van de hoofden pikken. Toen alle hoofden behandeld waren wierp hij de eend door de lucht over de poppen, offers, etc. weg;

---

1) De dukun had noch te Wanakitri noch te Padakaja behalve een shawl of handdoek een bijzonder kledingstuk, zoals de kruisband laat staan de lappen-jas, antakusuma, die bij het Bromo-feest gedragen werd, tezamen met een muts van lappen.

iemand pakte hem, en gaf hem aan een van de oude mannen, die hem naar buiten liet brengen.

Direct daarna gebeurde alles precies zo met een kip, die overigens harder pikte dan haar voorganger. De jongens en meisjes zaten dan ook te giechelen en trokken het laken wat verder over het hoofd. [1])

De plechtigheid was nu wat deze familieleden betrof afgelopen, de jongens en meisjes renden naar buiten om te gaan mandiën met de grote bamboe-kokers, waarmee de Tenggerezen water van de pantjoran's halen. De bank van padi-halmen werd weggenomen, de kokers leeggeschud, de guldens eruit gehaald, de offers en al het andere opgeruimd. Binnenshuis (in Padakaja gebeurde het buiten, zie afb. 11) sloeg de legèn een jonge klapper op een aarden schotel in tweeën. Dit moet liefst gebeuren in één slag tezamen met de schotel. Ditmaal lukte het niet in één, maar in twee, waarna de schotel afzonderlijk nog werd stukgeslagen. Dit mocht ook wel, zei men.

De oude mannen namen nu de poppen, kleedden die in lappen, evenals de reeds vroeger verlosten dat al waren en zetten ze bij deze laatsten op de bank tegen de achterwand.

De gamelan speelde, men verdrong zich voor de bank met offers en poppen, waar nu de dukun zat en een aantal van de aanwezigen brachten er een sembah. De gastheer en enkele mannen en vrouwen waaronder een oude man, die de indruk maakte alsof hij in een lichte trance geraakte, begonnen in een kring te tandakken, waarbij de dukun het voorbeeld gaf. Naar men ons zeide uit vreugde over het feit, dat de slametan volbracht was en de zielen bevrijd waren.

Terwijl wij terzijde bij een en ander toekeken kwam een van de aanwezigen ons twee lontarstrookjes met hanatjaraka enz. erop geschreven vertonen. Deze hadden voor en achter het „huis" van de poppen (de bank) aan een lidi gehangen.

De genodigden deden zich inmiddels te goed aan een der tafels. De vrouw van de gastheer en deze zelf brachten onder het gelach

---

[1]) Volgens Jasper, p. 75 van de overdruk, zegt de dukun tijdens het ceremonieel — het optreden van de dieren zelf vermeldt hij daarbij niet — : „Er is een sprekend hoen uit den hemel, uw goddelijke verblijfplaats, moge het alle ziekten wegpikken, om ..... te kunnen doen verdwijnen, opdat er niets dan het fijne, onvergankelijke en juiste van hem moge overblijven. Er is een eend uit den hemel, uw goddelijke verblijfplaats, moge zij het omhulsel der ziel met haar snavel stukstooten, opdat er niets dan het fijne onvergankelijke en juiste van hem moge overblijven; zoo doet men het lichaam van den mensch verdwijnen."

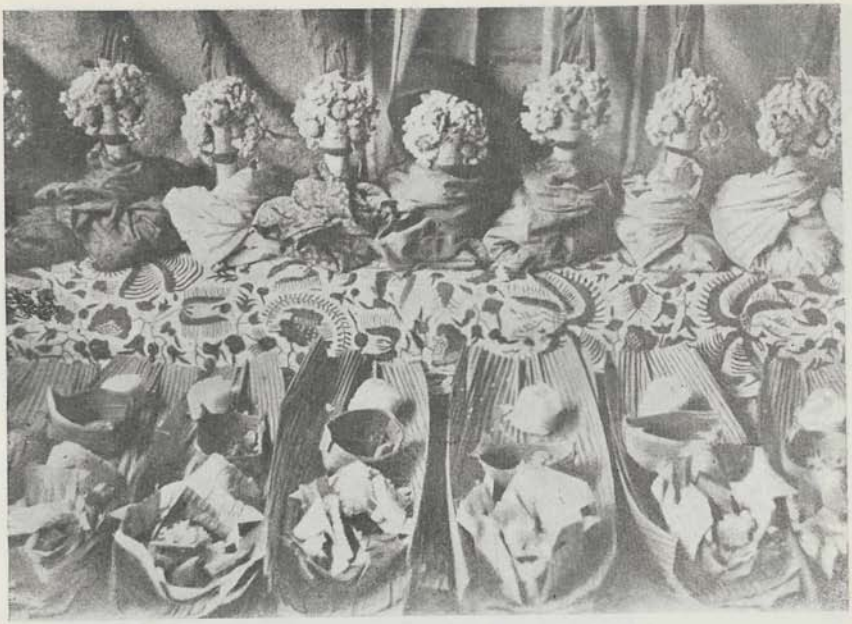
van enkele anderen een sembah voor de bank met de petra's, waarbij ze de handen strijkend naar voren brachten beginnend op de heupen. De poppen werden daarna van hun bank genomen en ontdaan van de doeken. Deze doeken werden vervolgens opgeborgen. Uit de poppen kwamen pakjes met stuivers en halve stuivers tevoorschijn. Dit en het andere geld werd tenslotte verdeeld. Voor de tijang sepuh en anderen, die geholpen hadden, werden koekjes klaargezet, waarvan ze enkele opaten, terwijl het restant werd weggeruimd.

In huis was de plechtigheid hiermee afgelopen; de familieleden, die tevoren bij het ceremonieel met de poppen hadden geholpen, waren al eerder naar huis gegaan. Op een van de drie heilige plaatsen van de desa, op een heuveltje onder bomen, werd als laatste moment van het feest zonder enige plechtigheid een vuurtje van takken gestookt, waarin de poppen verbrand werden. De enigen die hierbij figureerden waren een drietal van de tijang sepuh en wijzelf als toeschouwers. Een van ons troepje hielp zelfs mee verbranden. Evenals het gehele feest ging ook dit besluit gemoedelijk en opgewekt, zonder enige drukte of wanorde in zijn werk.

Padakaja, 26 Juli 1948.

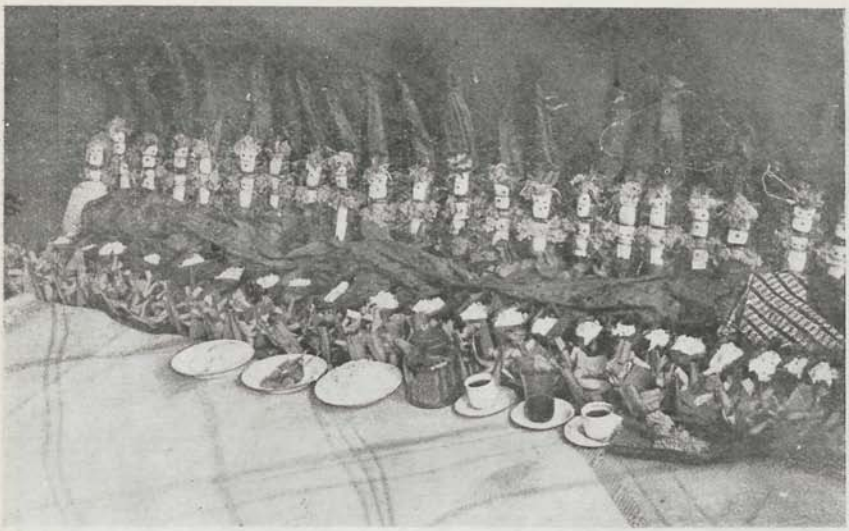
De slametan entas-entas te Padakaja had plaats ten huize van Pak Sarjatun voor 9 gestorvenen, onder wie kinderen, en werd geleid door de dukun van Tosari (ca 4 km van P. verwijderd). Deze dukun, toentertijd 68 jaar oud, was de oudste van de 32 dukuns van deze streek. Op aanmerkelijk jongere leeftijd vinden wij hem afgebeeld op de plaat bij Jasper, tegenover p. 28 van de overdruk (onderste foto). Tijdens ons verblijf te Tosari stond hij ons verschillende malen zeer voorkomend te woord. Tezamen met hem trokken we op de ochtend van de 25e Juli naar Padakaja. Bij onze aankomst was daar alles reeds in gereedheid gebracht voor de slametan en voor de besnijdenis van twee zoontjes van Pak Sarjatun (ca 10 jaar oud), die daarop zou volgen.

In tegenstelling tot de slametan te Wanakitri, waaromtrent vrijwel alleen de bovenstaande notities gemaakt werden tussen het fotograferen door, beschikken we voor deze tweede slametan entas-entas ook over de aantekeningen van Tjan Tjoe Siem en den heer De Casparis. Daar die van eerstgenoemde, die hier en elders in de Tengger bovendien als onze tolk optrad, 't uitvoerigst zijn laten wij die hier volgen, met enkele aantekeningen in de voetnoten. Het was voor ons allen bij het maken van onze notities — voor de meesten van ons



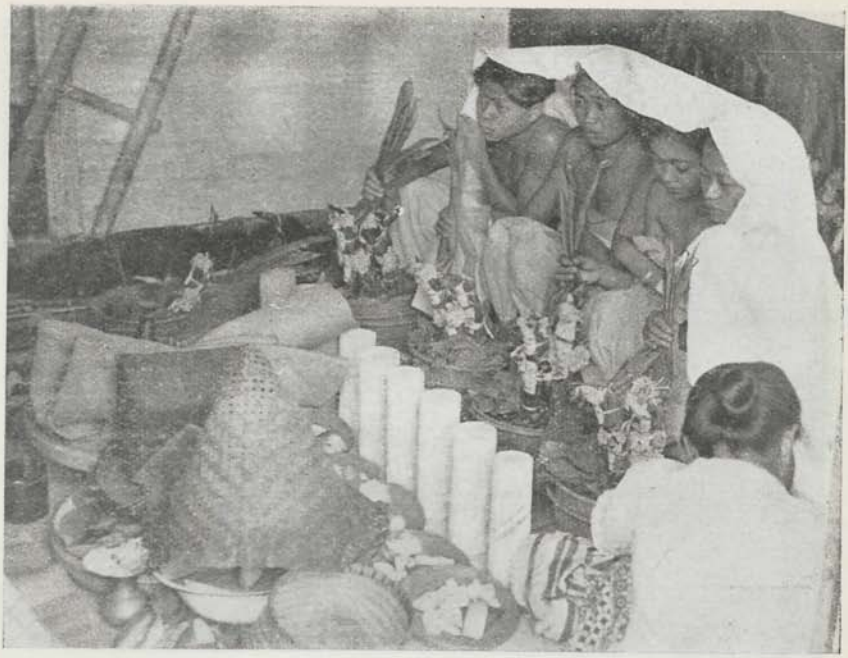
1.

2.



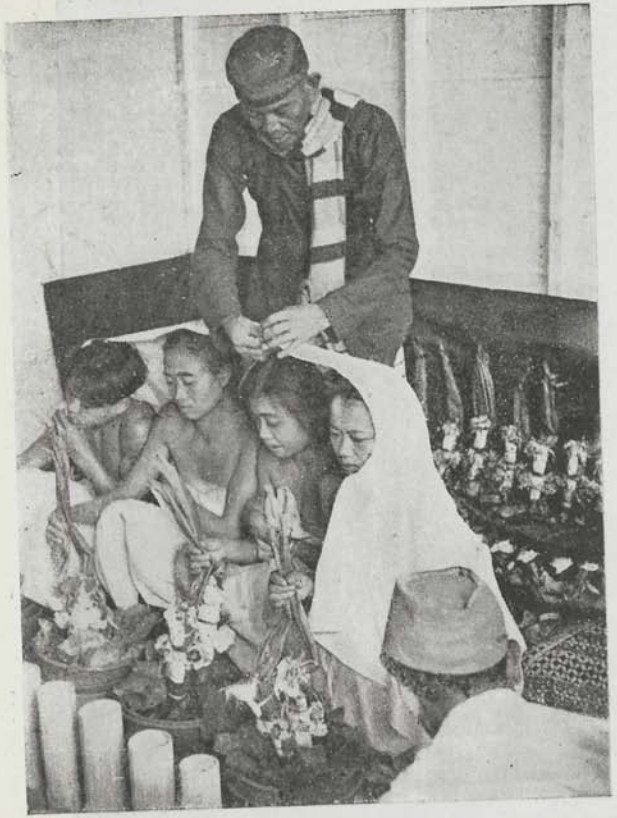
3

4.



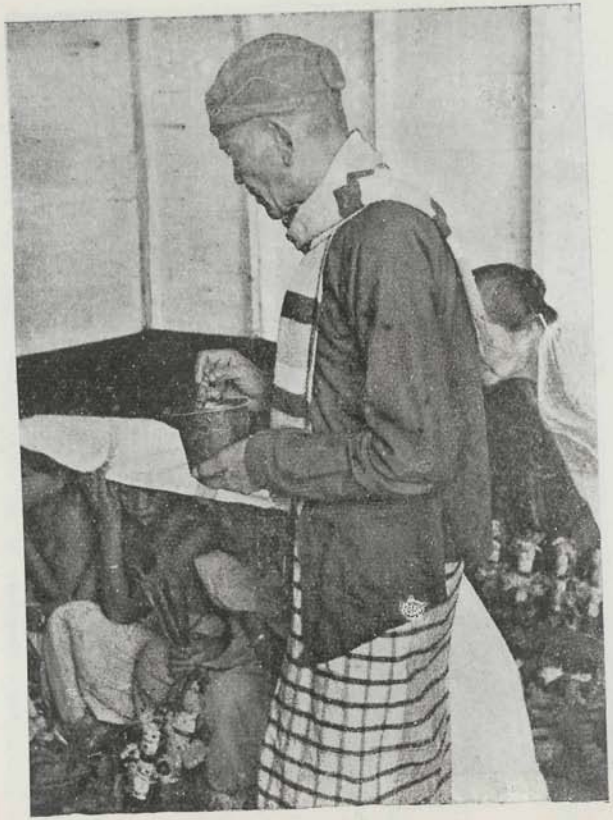
5.

6.



7.

8.



9.

10.

11.

12.

bovendien ongewoon werk — leerzaam maar ook teleurstellend te moeten constateren hoeveel den toeschouwer ontgaat zelfs bij een naar verhouding zo eenvoudige plechtigheid. Ook hier geven wij onze aantekeningen dus voor wat ze zijn.

Voor de dukun komt, zijn de gambar's (de poppen, waarin de zielen straks binnenvaren) en de offeranden reeds klaar gezet (afb. 3). Tegen de linkerwand op de grond in de voorkamer van het huis is een lange bank gemaakt van kussens, daaroverheen zijn kleedjes (kain's) gelegd. Daarbovenop zijn de poppen geplaatst. Negen van de 28 poppen zijn die van de gestorvenen, waarvoor het feest gehouden wordt. De poppen die kinderen moeten voorstellen verschillen niet van die voor volwassenen. De anderen zijn de pengiring, de begeleiders, waarschijnlijk poppen van voorvaderen, die de zielen van de negen gestorvenen van het hellevuur naar de aarde en vandaar naar de hemel begeleiden en voor wie eens reeds een slametan gehouden is. De poppen die geëntasd worden staan a/d linkerkant van de pengiring. Behalve deze van djanur en andong-bladeren enz. vervaardigde poppen is er ook een van lappen gemaakt, helemaal aan het eind, in de hoek geplaatst, de ḍanjang van Paḍakaja [1]) (En wie, wat is kala die bij de andere poppen van hun rechterhand is geplaatst en die dus niet verschillend is van de poppen, die de voorouders voorstellen?).

Vóór de poppen staan de offeranden, in vier rijen. Voor elk van de 9 zijn gezet :

a. een tampah met rijst en kip.
b. een takir met toespijzen en djanganan.
c. een takir met rijst.
d. een takir van djanur met o.a. pipis nagasari, djadah en pisang.

In de hoek voor de ḍanjang op de grond ligt nog op een tampah een schapebout. Hier wordt later ook het geitevel geplaatst.

Voor de offers staan ook reeds klaar een pengaron met een djeroek, de prasèn (zodiak-beker), een wierook-komfoor en een vierkante mand (bèsèk) met rijstkegel, pisang en kip, en een stopfles met koekjes.

De brandende lampen, waarvan het vuur gevoed wordt door

---

1) De speciale godheid van Padakaja. De andere poppen, preta's of gambar's, waren niet aangekleed omdat er geen kleren van de overledenen meer waren, zoals te Wanakitri. Het op de bank gelegde kleed was over het onderste deel der poppen geslagen. De negen gambar's der nu te verlossen overledenen werden later aangekleed, o.a. een met een muts en een met een deukhoed. (B. K.).

djarak-pitten, als saté aan stokjes aaneen geregen, en die op 3 (4) punten om de bank met poppen staan (2 aan weerskanten en 1 (2) er vóór) ontbreken hier in Padakaja. In Wanakitri waren ze wel aanwezig.

Binnen de klamboe staan de zielekokers opgesteld, 9 in aantal, reeds gevuld met beras en in blad gevouwen geld. Voor iedere koker een lèmpèr met ongekookte kleefrest, djadah, pasung (apem), pisang, pipis nagasari en djadjan pasar, en daarvoor staat een kopje thee. De poppen zelf zijn nog niet bezield. De zielen worden geacht in de kokers te zitten. Wanneer de bezieling van de poppen plaats heeft is mij niet recht duidelijk. Als ze later aangekleed worden, zijn ze al bezield.

De plechtigheid begint wanneer de dukun met 3 tijang sepuh en 1 legèn voor de poppen gaat zitten. Hij brandt menjan nadat hij hierover een donga heeft uitgesproken. Hierna volgt de donga mekakat (= udjub), die dan gevolgd wordt door de bawahan nginum, d.w.z. dat gezamenlijk koffie gedronken wordt. Dan komt pauze, de dukun staat op, (doet een wollen halsdoek om en opent de plechtigheid door het doel van de ceremonie uiteen te zetten. De aanwezigen betuigen hun instemming met een gemompeld „inggih" De C.). Ondertussen wordt de kajopan van buiten naar binnen gebracht. De kajopan is een stellage, bestaande uit een bamboe, horizontaal aan twee voetstukken [1]) vastgebonden. Hieraan zijn bevestigd, zo dat aan het bamboegeraamte niets meer te zien is : jonge pisangstam, wringin-tak, stengel suikerriet, pidji-palm en aan een der voetstukken nog de bloeiwijze van djambé (djambé majang). De kajopan wordt voor de offers in de aarde geplant. Aan de horizontale bamboe-staak worden gehangen : 2 jonge klappers, 5 pipis, 5 kokers (tjonṭong), waarin pisang. De kajopan stelt het huisje voor, dat de zielen in het hiernamaals krijgen zullen. Onder de kajopan staan op een matje een suḍi met rijst en lawuh en een liggende halve bamboe-kokers [2]). De prasèn, pengaron, wierook-komfoor worden iets meer naar voren geplaatst. Daarvoor neemt de dukun dan plaats en met hem de drie tijang sepuh en zijn vrouw, die links van hem gaat zitten (afb. 10).

Dan volgt de udjub, nadat er eerst buiten op een rechthoekige metalen plaat is geslagen. De gamelan valt in (voordat de hele plechtigheid is begonnen is er reeds geruime tijd op gespeeld) met de

---

[1]) Pisangstammen. (B. K.).

[2]) Waarin negen bakjes van pisangblad met rijst en vlees werden geplaatst. (B. K.).

melodie ladrangan. De dukun gaat onder het uitspreken van de donga menjan branden, beweegt het wierookvaatje enige keren boven de prasèn, waarna één der oude mannen de kajopan gaat bewieroken (afb. 4).

Dan wordt de kajopan door de dukun met het water uit de prasen beprenkeld. Dit doet hij tot 3 × toe. Intussen verandert de gamelan van ladrangan in ajak. De dukun neemt het bordje met beras en besprenkelt deze met wijwater.

Dan komen de gastheer en zijn vrouw aan de beurt, hij drukt beide (waarmee is niet duidelijk) op voorhoofd en borst, en bindt hun daarna, eerst bij de man dan bij de vrouw, een touwtje om de linkerpols, op een bepaalde manier. Hierna giet hij het water uit de prasèn in de pengaron links van hem, staat op en sprenkelt daaruit wijwater op de kajopan. Dan gaat hij weer zitten en prevelt een donga. Pak Sarjatun en zijn vrouw gaan dan weg, nadat zij voor de voorouderbeelden een sembah hebben gemaakt; dit gebeurt met een edelweissbloemtuiltje tussen de vingers. De tampah wordt naar binnen gebracht en de kajopan naar buiten, waar die onttakeld wordt, daar hij niet nodig meer is. De dukun gaat het binnenhuis in om het gehele huis met wijwater te besprenkelen. Voor de offers, op de plaats waar de kajopan gestaan heeft, wordt nu een lange bank gezet, waarop bundels, een stuk of 11 — het aantal doet er volgens een van onze zegslieden niet toe — rijstaren gelegd worden. Deze worden dan overdekt.

Dan worden binnen gebracht de geslachte, maar in de huid gelaten geit (met kop er nog aan), 3 pengaron's en een kendi. De geit wordt links bij de ḍanjang gelegd. Vóór de bank worden de 9 pengaron's (en daarvóór de 9 zielekokers, die eerst achter de klamboe gestaan hebben, geplaatst). Links aan de kant waar de geit ligt komt nog een pengaron waar de kala in komt, een andere pop dan die van lappen, de ḍanjang, die op haar plaats blijft. Deze kala is niet veel verschillend van de andere gambar's van de voorouders. De 9 poppen voor de doden die geëntasd worden, worden uit de groep van 22 gehaald en in de 9 pangaron's gezet. Dan komen 4 mensen binnen, een jongen en 3 vrouwen, de jongen alleen in een broek, de vrouwen in tapih gekleed, en gaan op het bankje met padistroo zitten. Een vijfde, een man, zou ook van de partij zijn, maar daar er op de bank geen plaats meer voor hem is, gaat hij maar weer naar binnen.

De vier vertegenwoordigen de gastheer, die zelf de gasten moet

ontvangen. Het aantal vertegenwoordigers staat niet vast. Ze mogen niet lachen of praten en moeten hun gedachten rein houden.

De 4 wakil's krijgen, wanneer ze gezeten zijn en met een wit doek zijn overdekt, de kuntjung van de zielepoppen in de hand (afb. 5). In Wanakitri kreeg iedere wakil één pop, hier in Padakaja echter, waar maar 4 wakil's zijn en 9 poppen, worden deze zo verdeeld, dat de jongen die geheel links zit, 3 en de 3 vrouwen ieder 2 poppen krijgen vast te houden. De 3 + 2 + 2 + 2 poppen komen dan in 4 pengaron's, de 5 andere pengaron's worden in elkaar gelegd. De kala met de pengaron waar hij in zit blijft waar hij is.

Dan worden de 9 zielekokers uit de tent gehaald en met de offeranden etc., die ook daar hebben gestaan, voor de pengaron's met gambar's geplaatst. Van de sanggar, — de verdieping boven de plaats waar de bank met de poppen zich bevindt — wordt de gesloten bèsèk gehaald. Daarin zit de schel, die naast de prasèn wordt geplaatst. Behalve de bèsèk staan er nog tampah's met offers, pengaron's. Dan bengelt er nog een papieren trap van de sanggar, waarlangs de zielen geacht worden naar de aarde af te dalen om na het entas het paradijs te beklimmen. — Dan gaat de vrouwelijke dukun rechts bij de ingang van het huis rijst in een dandang koken, de bijgerechten en sambel maken. Dan komen de ouden en de legèn, die gedurende de plechtigheid niet steeds rustig zijn blijven zitten, weer binnen, nadat er weer buiten op de metalen plaat geslagen is. De dukun brandt onder het prevelen van een donga menjan, bewierookt dan de prasèn, besprenkelt met het wijwater het vuur in de wierookpot en de offers, bewierookt en besprenkelt nogmaals de offers en gaat dan bellen. [1]) Hierop verandert de gamelan van melodie, n.l. in tawangan. De dukun schelt dan op de maat, of geeft de maat aan van deze melodie. Houdt een schaal met vuur op de bumbung's. De gamelan houdt hierna op met spelen. In de donga zegt de dukun de zielen dan, dat alles al klaar staat, dat de deur tot het paradijs nu open is en de rijdieren gereed staan. Na weer met wijwater gesprenkeld te hebben, staat hij op en steekt met een upet al donga's prevelende, eerst de bijeengehouden kuntjung's van de eerste 3 poppen, die door de jongen vastgehouden wordt, aan (afb. 6), dooft dan met

---

[1]) De schel van de dukun van Tosari heeft een handvat in de vorm van een knielende mannenfiguur in uniformjas en met een soort fez op. Hij zou al van de vader van onze dukun zijn geweest en in de grond zijn gevonden. Erg oud is hij echter bepaald niet. Zoals afb. 4 te zien geeft was de padupan geplaatst op een hamervorming onderstuk van bamboe. (B. K.).

de rechter duim en wijsvinger de vlam weer uit en steekt vervolgens het eind van een bosje haren van de fontanel van de jongen aan en dooft op dezelfde manier de vlam weer uit. Dit herhaalt hij bij de twee poppen in de 2e pengaron en dan bij de vrouw naast de jongen en vervolgens bij de poppen in de 3e pengaron en de derde wakil en tenslotte bij de laatste 2 poppen in de 3e pengaron en de 4e wakil. Dan doet hij het met de kuntjung van de kala. [0])

Hierna wordt door de dukun 3 maal een naald met draad door de kuntjung's van de poppen in de eerste pengaron gestoken en daarna 3 × door de doek boven het hoofd van de jongen. Daarna door de kuntjung's van de poppen in de 2e pengaron 3 × en 3 × door de doek boven het hoofd van de tweede wakil enz. Tenslotte door de kuntjung van de kala 3 ×. Dit alles gebeurt natuurlijk onder het prevelen van donga's (afb. 7).

Dan wordt door de vrouwelijke dukun wat beras gelegd op het hoofd van de eerste pemangku of wakil, waarna de dukun de rijst door een eend, die hij in zijn handen houdt laat pikken onder het opzeggen van donga's (afb. 8). [1]) Dit gebeurt bij de 2e, 3e en 4e wakil. De dukun werpt de eend weg, die dan door een der aanwezigen wordt opgevangen.

Dezelfde rijst-ceremonie wordt dan herhaald. Beras wordt door de vrouwelijke dukun op de hoofden van de wakil's gelegd, nu echter is het een kip, die de dukun de beras laat pikken. De kip wordt weggeworpen en door een der aanwezigen opgevangen.

Vervolgens worden de gambar's door de dukun een voor een met wijwater besprenkeld (afb. 9). Dit is waarschijnlijk het moment van bezieling. [2]) Ze worden een voor een door de 3 ouderlingen uit de pengaron's gehaald, in een kukusan gedaan, waarna ze op een mat voor de offers gelegd worden. [3])

Buiten het huis wordt door een lid uit het gezin een jonge groene klapper op een lèmpèr stukgeslagen, zó dat de schaal mee stuk gaat (afb. 11). De 4 wakil's worden door de oude dukun voor

---

[0]) Het geschiedde telkens drie keer. (B. K.).

[1]) De eend wordt eerst driemaal boven de hoofden gezwaaid, daarna eet hij een beetje rijst, dan weer driemaal gezwaaid, weer kan hij een beetje eten en ditzelfde tenslotte nog een derde maal. (De Casp.).

[2]) De Casparis noteerde eerder, na de eerste inleidende woorden van de dukun: „Bij de nu volgende mantra incarneren zich de zielen der voorouders in de poppen, die daartoe met wijwater uit de zodiakbeker besprenkeld werden."

[3]) De verbranding zou eerst de volgende dag plaats hebben. (B. K.).

het laatst besprenkeld, waarna ze onder de genḍing giro naar buiten moeten vluchten. Daar wassen ze zich het gezicht. Ondertussen is ook het koken van de vrouwelijke dukun gereed gekomen. Wat met het kooksel gedaan wordt is niet erg duidelijk. De 9 gambar's worden door de ouderlingen aangekleed. De kleren hiervoor zijn de oude kleren die de afgestorvenen gedragen hebben. Van de kledingstukken die de overledenen in hun leven gehad hebben worden een paar bewaard voor de slametan's. De rest wordt onder de erfgenamen verdeeld. Vroeger was het gewoonte, volgens onze zegsman, om ook de andere gambar's die niet geëntasd worden, maar die slechts dienen als begeleiders van de geëntasden ook aan te kleden, reeds voor de slametan een aanvang neemt, maar door schaarste van kleren of doordat de hun behorende kledingstukken reeds versleten en onbruikbaar zijn, beperkt men zich bij het aankleden van de geëntasden alleen. In Wanakitri zijn de pengiring reeds aangekleed voor de slametan begint.

De aangeklede poppen worden dan links bij de andere gambar's geplaatst en de offers worden voor hen opgesteld. De gastheer en zijn vrouw doorlopen dan het gehele huis met wierook en wijwater, waarna zij gevolgd door de andere familieleden knielen voor de gambar's om vergiffenis te vragen en hun zegen af te smeken. Hierna is de slametan entas-entas afgelopen.

Het verbranden van de poppen geschiedt zonder enig ceremonieel, door een paar mannen, op de punḍèn (afb. 12).

De op de slametan te Padakaja volgende besnijdenisplechtigheid begint met de udjub. De offers (van de slametan entas-entas) worden besprenkeld. De twee jongens, die besneden moeten worden (di-islamaké), maken een sembah (met bloemen tussen de vingers — de duimen en wijsvingers ? —) voor de gambar's, voor iedere pop 3 ×. Dan neemt de vader een pluk haar bij de fontanel tussen de vingers, schuift hierdoor een zilveren ring heen, drukt de ring op het hoofd, door de moeder wordt het haar dan met water uit een kom, waarin ook bloemen zijn, bevochtigd en ge-urut tot 2 × toe, waarna de oude dukun het plukje haar afsnijdt. [1]) Deze ceremonie eerst bij de oudste jongen, daarna bij de jongste. De afgesneden haren worden met het

---

[1]) Na de dukun haalden achtereenvolgens ook de vader en de moeder het haar door de ring. Het haarpuntje werd nat gemaakt met water uit een kopje. Toen het afgesneden was werd het oppervlakkig begraven onder de tweede drempel precies onder de nok van het huis. (B. K.).

water en de bloemen begraven achter de tweede drempel. De jongens zijn intussen naar binnen gebracht, naar een vertrek, wat daar gebeurt ontgaat mij. De besnijdenis zelf vindt buiten, voor het huis plaats, niet in een krobongan, maar in het openbaar. De meisjes worden weggestuurd. Niet de oude dukun die alleen maar de ceremonies van het haar-snijden verricht en daarbij de donga's opgezegd heeft, maar een andere dukun verricht de operatie. De Mohammedaanse geloofsbelijdenis wordt de besnedenen voorgezegd, dan de Javaanse vertaling, voordat de besnijdenis uitgevoerd wordt. De besnedenen worden niet op de schoot van een ouder familie-lid vastgehouden. De operatie moet ook niet pijnlijk zijn, slechts als „een beet van een mier", en niet meer dan een kleine incisie. Als tjengkal om de sarong op te houden dient een schijfje klapperbast.

DE VROEG-PALAEOLITHISCHE PATJITAN-CULTUUR EN HAAR BETEKENIS

door

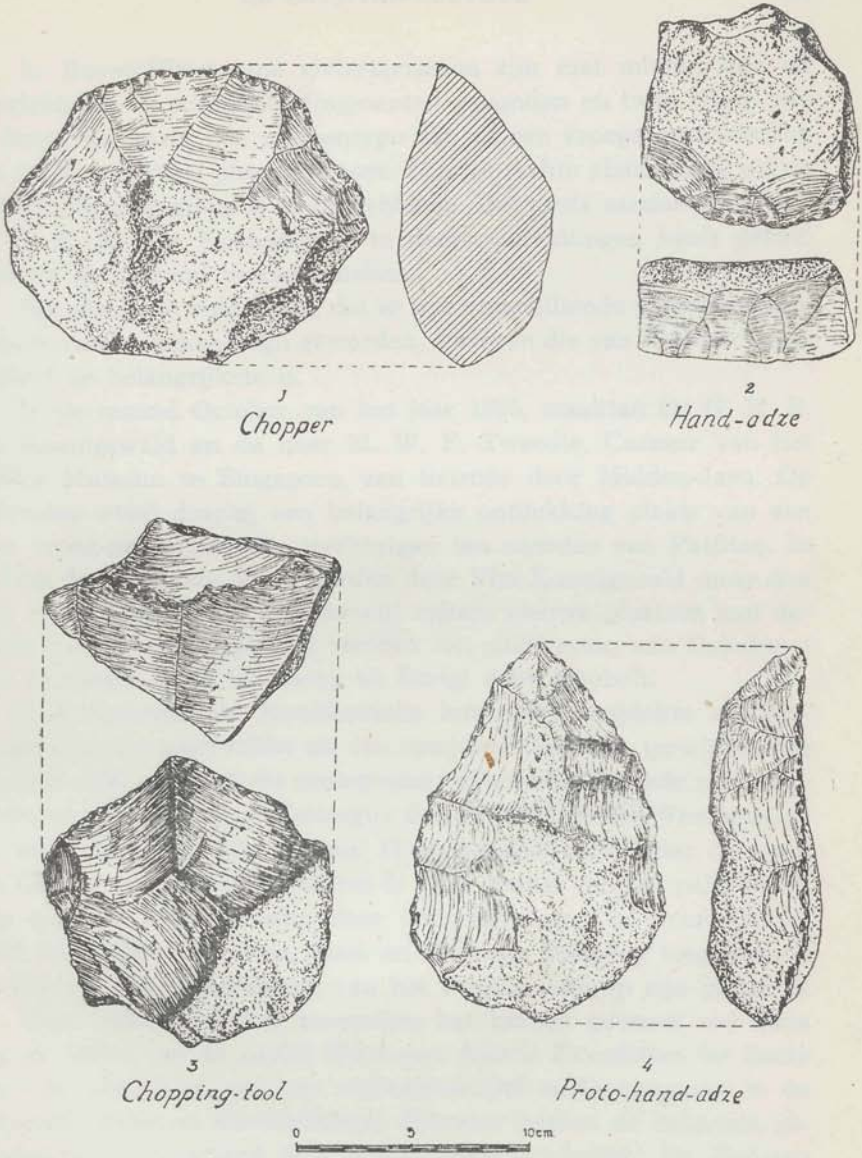
H. R. VAN HEEKEREN

Sinds de verrassende vondst van Eugène Dubois van een schedeldak en een dijbeen van de *Pithecanthropus erectus* in het jaar 1891, heeft Java zich in een groeiende praehistorische belangstelling mogen verheugen.

In de dertiger jaren volgden talrijke nieuwe ontdekkingen van fossiele menselijke resten elkaar in successie op. Java staat thans bovenaan in de wereld wat het aantal verschillende fossiele menselijke typen betreft. Het Onder-Pleistoceen heeft de resten opgeleverd van *Meganthropus palaeojavanicus* (een enorm, massief en primitief onderkaak fragment met de twee praemolaren, de eerste molaar en het grootste gedeelte van de alveole van de hoektand), *Pithecanthropus modjokertensis* (die vertegenwoordigd is door de achterste helft van de hersenschedel met het achterhoofdsgat en gewrichtsknobbels, beide slaapbeenderen en ongeveer driekwart van de zijvlakken van de schedel, de onderste helft van de bovenkaak, bijna het gehele verhemelte, de basis van de neusholten en een groot rechter onderkaakfragment met de achterste praemolaar, de drie molaren en de alveolen van de hoektand, de laterale snijtand en die van de voorste praemolaar), en *Pithecanthropus dubius,* waarvan slechts een rechteronderkaakfragment met de eerste en tweede molaar en de wortel van de tweede molaar, bekend zijn en waarvan de menselijke status nog niet vaststaat.

De reusachtige afmetingen, die aan deze menselijke overblijfselen zijn waargenomen, wijzen op gigantisme in de vroegste ontwikkeling der mensheid in het Verre Oosten.

In Midden-Pleistocene lagen zijn verschillende delen gevonden van *Pithecanthropus erectus* en wel een tweetal schedeldaken, fragmenten van een derde schedel, een klein rechter onderkaakfragment en een zestal femora. Het is bij deze groep gebleken dat de ontwikkeling der menselijke ledematen vooruit was op die van de schedel.



De Patjitan-cultuur (naar Movius).

In Boven-Pleistocene rivierterrassen zijn niet minder dan elf schedeldaken of schedeldakfragmenten gevonden en twee tibiae van de *Homo soloensis*, een mensentype dat tot een vroege ontwikkeling van de Neanderthal-phase behoort. Zijn lijnrechte afstamming uit de *Pithecanthropus*-groep is mede gebleken. Het grote aandeel dat Prof. Dr G. H. R. von Koenigswald in deze ontdekkingen heeft gehad, moge ik als bekend veronderstellen.

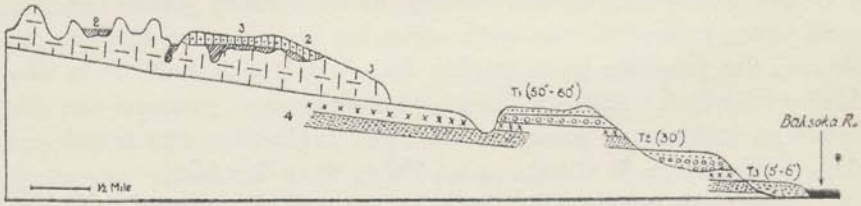
Het stemt tot voldoening dat er ook verschillende palaeolithische cultuurvormen bekend zijn geworden, waarvan die van Patjitan ongetwijfeld de belangrijkste is.

In de maand October van het jaar 1935, maakten Dr G. H. R. von Koenigswald en de heer M. W. F. Tweedie, Curator van het Raffles Museum te Singapore, een tournée door Midden-Java. Op 4 October vond daarbij een belangrijke ontdekking plaats van een serie vroeg-palaeolithische werktuigen ten noorden van Patjitan. In de loop der volgende jaren werden door Von Koenigswald meer dan 3000 werktuigen verzameld, terwijl enkele nieuwe plaatsen met dezelfde cultuurinhoud gemeld werden ten zuidwesten van Sukabumi door Erdbrink en te Gombong en Parigi door Houbolt.

Von Koenigswald kwalificeerde het nieuw ontdekte cultuurcomplex in zijn geschriften als een compleet Chelléen, terwijl tevens verondersteld werd dat de geologische ouderdom hiermede zou overeenstemmen. Ook in de Catalogus der Praehistorische Verzameling zijn de werktuigen door Van der Hoop geregistreerd onder de naam van Chelléen-werktuigen. Nadien is onze kennis van het palaeolithicum van het Verre Oosten door onderzoekingen in Noord-China, N. W. India, Boven-Burma, Siam en Malakka dusdanig toegenomen, dat thans een herwaardering van het Patjitaniaan op zijn plaats is.

Zeer verhelderend is bovendien het bezoek geweest aan Java door de leden van de „Joint Southeast Asiatic Expedition for Early Man" na afwerking van een vijfmaandelijks veldprogramma in de Irrawaddy vallei in Boven-Burma. Hieraan hebben de volgende geleerden in teamverband hun medewerking verleend: Dr Hellmut de Terra (geoloog en tevens leider), Dr Teilhard de Chardin (palaeontoloog) en Dr Hallam L. Movius Jr (archaeoloog). Zij werden op Java rondgeleid door Von Koenigswald en de belangrijkste vindplaatsen werden bezocht en bestudeerd. Patjitan werd hierbij niet vergeten. Movius werd bovendien nog in de gelegenheid gesteld om een verzameling van 2400 Patjitan-werktuigen uit de collectie Von Koenigswald te Bandung te kunnen bestuderen en te classificeren.

De bijgevoegde literatuurlijst verwijst naar enige uitstekende publicaties van Movius en De Terra, waarin Patjitan zowel geologisch als archaeologisch in beschouwing wordt genomen en waarvan ik bij de samenstelling van deze bijdrage ruimschoots gebruik heb gemaakt. Eveneens bij de registratie der voorwerpen die bestemd zijn voor het Museum van de Lembaga Kebudajaan Indonesia „Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen" en die afkomstig waren uit de collectie, die Dr Von Koenigswald voor het uitbreken van de oorlog heeft geschonken aan de praehistorische afdeling van de Oudheidkundige Dienst. Deze collectie was door oorlogsomstandigheden in het ongerede geraakt zodat een registratie en determinatie moest plaatvinden. Mijn indeling in groepen en ondergroepen wordt hieronder afgedrukt.



Gegeneraliseerde doorsnede van de Baksoka vallei, bij Punung.

1. Miocene kalksteen- karst,
2. „terra rossa",
3. Vulcanische as,
4. Verkiezelde tuffen en fossiel hout,

T1, T2, T3 — Terrassen.

(volgens De Terra en Teilhard)

De vindplaatsen liggen iets ten zuiden van Punung en oostelijk van de weg Punung-Patjitan in het Duizend-gebergte in Oost-Java. Dit zelfde gebied had reeds een zekere vermaardheid door het voorkomen van tientallen neolithische ateliers van rechthoekdissels en gevleugelde pijlspitsen van verkiezelde kalken. In deze bijdrage blijven ze verder onbesproken.

De manufacten zijn voornamelijk gevonden in de tegenwoordige rolsteenbank in de bovenloop en de zijriviertjes van de Baksokarivier die in zuidwestelijke richting stroomt en ten westen van Patjitan in zee uitmondt. De beste werktuigen, die vermoedelijk zijn uitgespoeld van terrassen, die thans door intensieve verwering grotendeels zijn verdwenen, zijn vervaardigd van verkiezelde tuffen en verkiezeld kalksteen en in uitzonderingsgevallen van verkiezeld hout.

De karsttopografie van deze streek is begonnen in het Vroeg-Pleistoceen en heeft zich voortgezet in het Midden-Pleistoceen en wel onder pluviale omstandigheden. Hierna ontstond een nieuw drainagesysteem en de Baksoka-rivier sleep zich een bedding door de kalken heen en sneed tenslotte de onderliggende vulcanische tuffen in. De karst van dit gebied werd in de depressies en spleten opgevuld door een mid-pleistocene rode aarde of *terra rossa,* die op haar beurt op sommige plaatsen werd overdekt door laat-pleistocene aslagen die van Lawu-erupties afkomstig zijn en die grondig door Dr R. W. van Bemmelen bestudeerd zijn.

Een der karstspleetopvullingen (fissures) nabij Tabuhan werd door Von Koeningswald nader onderzocht. Hij trof erin aan een goed dateerbare fossiele fauna van Midden-pleistocene ouderdom, die overeenstemde met de Trinilfauna, waartoe *Pithecanthropus erectus* ook behoort. Deze karstspleetopvulling met *Stegodon sp., Elephas namadicus,* Tapir, Maleise beer, herten, *Echinosorex, Simia, Symphalangus* en *Hylobates,* kan gecorreleerd worden met de Midden-Pleistocene karstspleetformaties van de noordelijke Shan-Staten van Burma en die van Yangtze vallei van Zuid-China. Tot op heden is men er nog niet in geslaagd om in deze spleten en in associatie met de Trinilfauna, stenen werktuigen te vinden. De onderzoekingen verkeren echter in een aanvangstadium en een belangrijk arbeidsveld ligt nog open.

De verkiezelde tuffen, waarvan het meerendeel van de Patjitan werktuigen gemaakt zijn, kwamen eerst aan de oppervlakte nadat de rivier zich in de vulcanische tuffen had ingesneden, dus nadat de formatie van de karst voltooid was, gedurende de laatste phase van het Midden-Pleistoceen, dat tevens de maximum ouderdom is die aan de Patjitan-werktuigen toegekend mag worden. De werktuigen, die in de tegenwoordige rivierbedding zijn gevonden, zijn allen gerold, doch op de ravijnhellingen vond Movius verschillende ongerolde exemplaren, die wat patina en type betreft, niet van de vorige vondsten afweken. Dit duidt op een periode die voorafging aan de laatste tectonische beweging van het Duizend-gebergte, waarna een hernieuwde phase van erosie intrad en de rivierterrassen gevormd werden in het begin van het Laat-Pleistoceen dat tevens als de minimum ouderdom van het Patjitaniaan mag gelden.

De ouderdom van het Patjitaniaan moet

dus liggen tussen de laatste phase van het Midden-Pleistoceen en de aanvangsperiode van het Laat-Pleistoceen. Een nauwkeuriger datering is in dit stadium van onderzoek niet mogelijk.

Wijze van bewerking en typologische indeling.

Movius heeft er reeds op gewezen dat de bewerking van de Patjitan-werktuigen geheel afwijkt van de gebruikelijke vuistbijlfabricatie. Om te beginnen werden vooral grote rolstenen van een bepaalde hoogte op elkaar gesmeten en daardoor verbrijzeld. Hierdoor ontstonden bolsegmenten, gehalveerde rolstenen, schijven en grote en kleine scherven. Uit de laatste zocht men bruikbare stukken uit die verder niet secundair bewerkt werden. Op zulke scherven zien wij alleen maar gebruiksretouches. Andere scherven en pseudokernstenen werden slechts aan één oppervlak bekapt. Bifacialen zijn betrekkelijk zeldzaam en Movius heeft berekend dat ze slechts 6.3 % van het totaal uitmaken. Bovendien onderscheiden zich deze aan twee oppervlakken bewerkte vuistwiggen van de vuistbijlen van het Abbevillo-Acheuléen complex door een overlangse spaanafslag die zich vooral bij de apex demonstreert. In technische zin, behoren de Patjitan-werktuigen noch tot het vuistbijl- noch tot het „flake"-complex, doch zij vormen een aparte groep, die deel uitmaakt van het grote Zuid-Oost Aziatische „pebble-tool"-complex, waarop zich geen enkel Europees indelingsschema laat toepassen.

Doordat de artefacten afkomstig zijn van een verbrijzelingstechniek, bovendien slechts monofaciaal bewerkt zijn, zijn deze werktuigen in veel grotere mate afhankelijk van de oorspronkelijke vormen van het uitgangsmateriaal dan dat het geval is bij de biconvexe kernwerktuigen van het Eurafrikaanse vuistbijlcomplex. Op het eerste gezicht maakt de verzameling dan ook een zeer heterogene indruk. Bij het classificeren bleek echter al spoedig dat er toch een zekere uniformiteit bestond en dat bij de typologische indeling geen bijzondere moeilijkheden zich voordeden. Men moet zich echter niet voorstellen dat de groepen en ondergroepen abrupt van elkaar te onderscheiden zijn. Overgangsvormen komen talrijk voor.

Groep I

Meer dan de helft van de vondsten bestaan uit ongeretoucheerde primaire scherven, geretoucheerde scherven met een slagvlak en slagbulbus en enkele grove klingen.

a. Een derde gedeelte van het totaal behoort tot de groep van primaire onbewerkte „flakes" waarop duidelijke gebruiksretouches aanwezig zijn. Het vormenaantal is ongelimiteerd.

b. Een kwart van alle stenen werktuigen bestaat uit „flakes", die op het dorsale gedeelte secundair bewerkt zijn. Bij sommige is een slagkegel op de onbewerkte zijde aanwezig en een slagvlak dat een grote hoek (meer dan 90°) met de lengteas van het voorwerp vormt. Dergelijke „flakes" volgen dus de traditionele Clacton-techniek. Soms lijkt het wel of op het slagvlakje facetten voorkomen, maar echte „Levallois" typen komen niet voor. Wij zien in deze groep goede schrapers, spitsen en enkele eindkrabbers en boren.

Groep II

Een derde gedeelte van alle stenen werktuigen bestaat uit een belangrijke groep van massieve monofaciale speudo kernwerktuigen met een plano-convexe dwarsdoorsnede. Deze werktuigen zijn grof bekapt terwijl aan het voorwerp meestal nog grote stukken van de oorspronkelijke verweringskorst aanwezig zijn. De apex eindigt in een waaiervormige of tongvormige snede of minder talrijk in een stompe punt. Overlangse afslag vindt vooral bij de apex plaats.

a. „Strijkijzer"-vormen. Een grote groep van massieve langwerpige werktuigen met een vlakke, onbewerkte onderzijde en een hooggewelfde, soms zeer hoge, rugzijde. De achterkant is meestal onbewerkt gelaten dan wel recht afgekapt. Meestal eindigt de apex waaiervormig of tongvormig. (de „choppers" van Movius behoren tot deze groep). Sommige eindigen echter in een stompe punt. (de „proto-hand-axes" van Movius).

b. „Schildpad"-vormen. Een tweede grote groep die zich alleen van de vorige groep onderscheidt doordat ze korter en ronder zijn. Ook hieronder zien wij waaiervormige of tongvormige uiteinden die dan weer tot de „choppers" gerekend kunnen worden of andere die in een stompe punt eindigen en behoren tot de „protohandaxes". De spaanvormige afslag naar de apex toe is vaak zeer steil.

Groep III

Een kleine groep van bifaciale vuistbijlen, die uit iets meer dan 6% van het totaal bestaat.

a. Vuistwiggen, waarvan de rug meestal iets hoger is dan het ventrale gedeelte en eindigend in een stompe punt. De bewerking is

zeer grof. Vooral het ventrale gedeelte is soms slechts door een tweetal afslagen gevormd. De meeste vuistwiggen zijn asymmetrisch. (Movius' „Hand-axes.")

b. Kleine onbewerkte rolstenen die slechts bij het uiteinde of de snede alternatief aan boven- en onderzijde zijn bekapt zodat een onregelmatige meestal W-vormige snede is ontstaan. (Movius' „Chopping-tools".)

c. Ruwe, platte natuurlijke stenen die slechts bij de snede door alternatieve afslag aan boven-en onderkant zijn bewerkt. (Movius' „Hand-adzes.")

d. Enkele werktuigen die enigszins doen denken aan de „limandes" van het Europese Acheuléen. De Patjitan-werktuigen onderscheiden zich echter hiervan door een overlangse spaanafslag over het gehele oppervlak. Het zijn ongetwijfeld de fraaiste en best afgewerkte werktuigen van het gehele complex. De mogelijkheid is niet uitgesloten dat zij uit een latere cultuur-periode stammen.

Onder de verbrijzelde stenen zien wij soms enorme bewerkte exemplaren die tot de Gigantolithen gerekend kunnen worden. Soms zijn ze meer dan 30 cm lang en wegen 5 à 6 pond.

Slotbeschouwing.

Bij de herwaardering van het Patjitaniaan is het duidelijk gebleken dat hierop de Europese classificatie niet toegepast kan worden en dat wij hier niet met het Chelléen te doen hebben, noch dat het behoort tot het grote vuistbijlcomplex van Europa, Afrika en het Midden Oosten en het zuidelijk schiereiland van India. In tegenstelling hiermede hebben wij te maken met een vroeg-palaeolithisch basis-cultuur-complex dat deel uitmaakt van het grote „pebble-tool" ook wel „Chopper-tool" of „Chopper-choppingtool" of „Soan" genaamd, dat zich uitstrekt van N. W. India tot Noord-China. Het is een nieuw ontdekte vroeg-palaeolithische cultuur die zich ongeveer gelijktijdig en parallel aan het Eurafrikaanse vuistbijlcomplex heeft ontwikkeld en zich verspreid heeft over een grote uitgestrektheid in het Verre Oosten. Een merkwaardige gelijkvormigheid kan hierbij geconstateerd worden hoewel locale verschillen optreden. In Noord West India (Punjab) staat deze cultuur-vorm bekend onder de naam van het „Soan" die gecorreleerd kan worden met het Tweede Interglaciaal. Het bestaat eveneens uit „pebble-choppers" „chopping-tools" en „flake"-werktuigen. In deze regionen is echter nog een

duidelijke invloed waar te nemen van echte bifaciale Abbeville en Acheul vuistbijlen en hakmessen.

In Boven-Burma wordt het „chopping-tool"-complex het Anythian genoemd, waarvan de voornaamste ontwikkeling heeft plaatsgevonden gedurende het Midden-Pleistoceen en wel in het Tweede Pluviaal. De bifacialen ontbreken hier totaal doch voor het overige bestaat er een grote verwantschap met het Soan. „Choppers" en „Chopping-tools" en „flake"-instrumenten zijn talrijk.

De bekendste localiteit waar genoemd cultuurcomplex is gevonden is dat van Chou-kou-tien nabij Peking in Noord-China en wordt het „Chou-kou-tien" genoemd. Geassocieerd met deze cultuur werden aldaar fossiele overblijfselen gevonden van *Pithecanthropus pekinensis (Sinanthropus pekinensis)*, zodat men wel vermoedt dat de leden van de *Pithecanthropus*-groep de dragers zijn van deze vroeg-palaeolithische basis-cultuur van het Verre Oosten. Deze groep onderscheidt zich physiologisch van Neanthropische en ook van de Palaeoanthropische groepen der mensheid, zodat een aparte culturele ontwikkeling eveneens waarschijnlijk is. Deze suggestie wordt aangehangen door autoriteiten als Movius, Teilhard de Chardin, Paterson en Hooton. Daarom is het ook waarschijnlijk dat het Patjitaniaan behoord moet hebben tot het cultuurgoed van de *Pithecanthropus* of van zijn onmiddellijke afstammelingen. Even voor de oorlog is het voorts gebleken dat de verspreiding van bedoelde cultuur tevens heeft plaatsgevonden naar Malakka waar het de naam verkreeg van Tampanian en tijdens de oorlog werden artefacten van de zelfde habitus gevonden in Siam waar het de naam verkreeg van Fingnoian.

Het Patjitaniaan onderscheidt zich van de overige „pebble-cultures" van het Verre Oosten door een iets hogere ontwikkeling en het voorkomen van een klein percentage van bifacialen welke laatste volgens Movius afkomstig zijn van een locale ontwikkeling wellicht uit de „Proto-handaxes". Deze laatste eigenschap heeft het met het „Tampanian" gemeen.

Het gehele vroeg-paleolithische „pebble-tool"-complex overziend, valt het op dat deze primitieve cultuurvorm zeer monotoon is en over een tijdsbestek van tienduizenden jaren in vrijwel ongewijzigde vorm en samenstelling is kunnen blijven voortbestaan en dat zelden nieuwe typen zich ontwikkelden. Men kan dan ook spreken van een ernstige retardatie of verstarring in de palaeolithische culturele ontwikkeling in het Verre Oosten. De reden hiervan is wellicht hier aan toe te schrijven dat er uitsluitend geheel in de Zuiden actieve aan-

rakingsvlakken in die tijden bestonden met andere palaeolithische beschavingen, zonder welke een culturele ontwikkeling slechts moeizaam en in zeer vertraagd tempo schijnt te kunnen plaats vinden.

Postscriptum.

Het is schrijver eerst na de afsluiting van deze bijdrage gebleken, dat de hierin uiteengezette nieuwe theorieën en opvattingen, niet zonder tegenspraak zijn gebleven.

In een beschouwing gewijd aan mijn artikel over de Siam-vondsten (Van Heekeren : 1948) in L'Anthropologie, tôme 54, no. 1-2, 1950, p. 547-549, noemt P. Teilhard de Chardin de nieuwe opvattingen nog zeer fragiel ; acht hij het voorbarig om de Siam-vondsten te correleren met die van de Irrawaddy, zoals J. J. Paterson, Hallam L. Movius en de schrijver dit hebben gedaan.

Verder noemt Teilhard het relatief jonge „Soan" van de Punjab, in tegenspraak met Paterson en Movius, meer verwant met de „Aurignacien" culturen uit de loess van China ; is de steenindustrie van Chou-kou-tien atypisch en blijft hij het Patjitaniaan, waarvan de Trinil-ouderdom nog geenszins is bewezen, een bifaciale industrie noemen.

Ook gelooft hij niet aan een verspreiding van de Pithecanthropoiden over geheel Zuid-Oost Azië zoals o.a. Franz Weidenreich zich dit heeft voorgesteld, doch is deze soort (Pithecanthropus-Sinanthropus-groep) gebonden gebleven aan een rechte strook langs de Aziatische Pacific, waarbuiten hij niet is getreden, zelfs de Wadjakker en de Australiërs niet.

Ik heb gemeend deze tegenspraak van een autoriteit als Père Teilhard de Chardin de lezer niet te mogen onthouden.

Litteratuur

Collings, H. D. 1938 : Pleistocene site in the Malay Peninsula. Nature 142, p. 575-576.

Heekeren, H. R. van 1948 : Prehistoric Discoveries in Siam. Proc. Prehist. Soc. Cambridge. 2, p. 24-32.

Koenigswald, G. H. R. von 1936 : Early Palaeolithic stone implements from Java. Bull. Raffles Mus. 1, p. 52-60.

Movius Jr., H. L. 1943 : The Stone Age of Burma. Trans. Am. Philos. Soc. 32, p. 341-393.

1944 : Early Man and Pleistocene stratigraphy in Southern and Eastern Asia. Papers Peabody Mus. Am. Arch. and Ethn. 19, p. 1-125.

1949a : Old-World Palaeolithic Archaeology. Bull. Geol. Soc. of America, 60, p. 1443-1456.

1949b : The Lower Palaeolithic cultures of Southern and Eastern Asia. Transact. Am. Philos. Soc. 38, p. 329-420.

Pei, W. C.
1937 : Palaeolithic industries in China. In : Early Man, p. 221-232.

Teilhard de Chardin, P. and W. C. Pei
1932 : The lithic industry of the Sianthropus deposits in Chou-kou-tien. Bull. Geol. Soc. China, 11, p. 315-358.

Terra, H. de and T. T. Paterson
1939 : Studies on the Ice Age in India and associated human cultures. Carnegie Inst. of Wash. 493, p. 1-354.

Terra, H. de
1943 : Pleistocene geology and early man in Java. Tansact. Am. Philos. Soc. 32, p. 437-464.

MEDEDELINGEN

a. GESTEELDE SPITS VAN DE LEANG SARIPA, ZUID-CELEBES

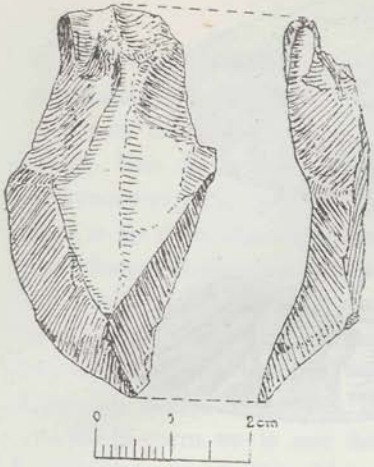
Dr P. V. van Stein Callenfels is de eerste geweest die het voorkomen van gesteelde werktuigen heeft opgemerkt in het zgn. Toaliaan en wel in de Panisi Tabu'tu in Bone. Meer exemplaren werden door hem ontgraven in de Panganreang Tudaja bij Bonthain. In de laatste grot is het gebleken dat de gesteelde artefacten op een lager niveau lagen dan de getande werktuigen. Hetzelfde resultaat werd later door schrijver dezes verkregen in de Bola Batu in Bone.

In Januari 1947 was ondergetekende in de gelegenheid een kort hernieuwd onderzoek te doen in de Leang Saripa aan de Tjamba-weg bij kilometerpaal 46. Deze grot was reeds gedeeltelijk in 1937 ontgraven (H. R. van Heekeren : De Leang Saripa, een neolithisch station nabij Maros. Tijdschr. Bat. Gen. 79, p. 112-118).

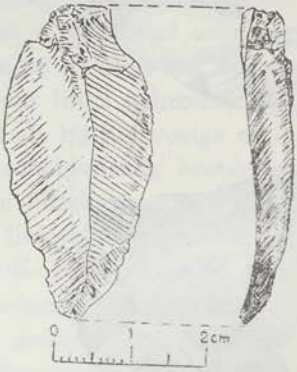
Van de nieuwe vondsten vestig ik de speciale aandacht op :

Een gesteelde concavo-convexe, kromme spits van grijsblauwe vuursteen. Grootste lengte 51 mm, grootste breedte 29 mm en een dikte van 8 mm. De bovenkant is gevormd door 5 overlangse afslagen zodat er 5 asymmetrische vlakjes zijn ontstaan. Een rib loopt over het midden van het voorwerp vanaf de basis tot de, naar rechts gekromde, punt. De korte steel is gefatsoeneerd door afslagjes zowel in de breedte als in de lengte. De onderkant bestaat uit een schelpvormig onbewerkt breukvlak en is sterk concaaf. Bij de basis is de slagpunt en het slagkegeltje te zien. Van het slagvlakje is nog maar een klein stukje over. De linker, scherpe, ongeretoucheerde zijrand is duidelijk S-vormig, de rechterrand heeft een langgerekte, omgekeerde S-vorm. (fig. 1). Deze vondst die een aanvulling betekent omtrent de geografische verspreiding van het gesteelde werktuig, dat wel als gidsvorm wordt beschouwd van het Vroeg-Toaliaan, is ingeschreven onder no. 5965.

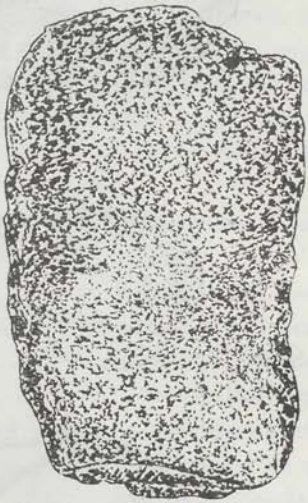
Ter vergelijking wordt tevens hierbij afgebeeld een gesteelde spits die door Van Stein Callenfels werd ontgraven in de Pangan-



1.

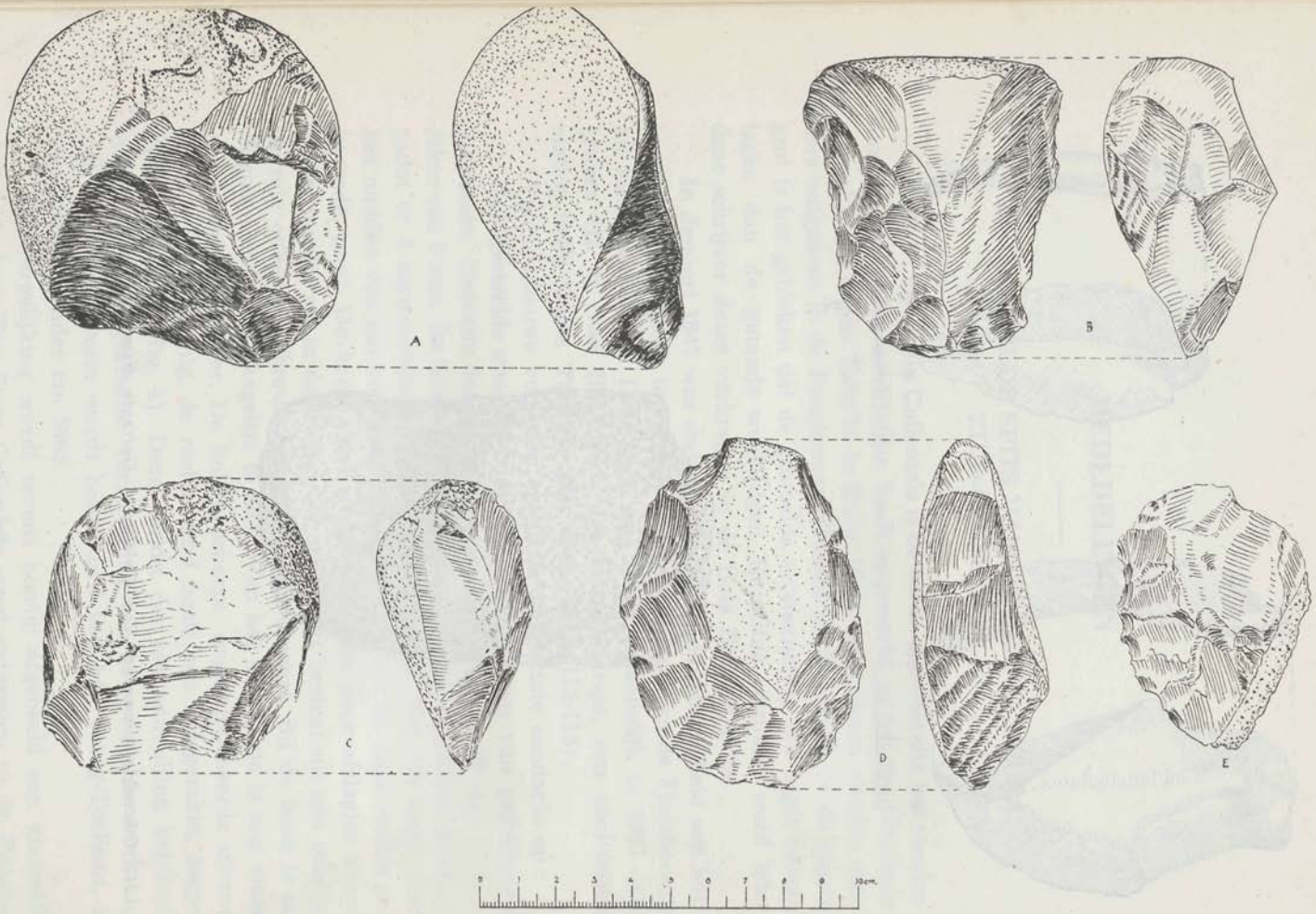


2.



3.

1-2. Gesteelde spitsen van Zuid-Celebes. 3. Getrapte dissel van Zuid-Celebes.



4. Rolsteenartefacten : Riam Kanan, Z. O. Borneo.

reang Tudeja bij Bonthain. Het is een gesteelde, kromme spits van grijsblauwe vuursteen en bezit de volgende hoofdmaten: 42 × 19 × 6 mm. De bovenkant is gevormd door een tweetal overlangse afslagen. Een rib loopt over de gehele lengte en over het midden van het voorwerp. De punt is een beetje naar links gekromd. De korte steel is op de zelfde wijze gefatsoeneerd als bij het vorige object. De onderkant bestaat uit een onbewerkt, schelpvormig breukvlak met een slagkegeltje en daar vlak onder een lidteken op de plaats waar de slagkegel is weggeretoucheerd. De linker scherpe rand waarop enkele gebruiksretouches voorkomen is S-vormig doordat de onderkant een beetje concaaf is. De rechter scherpe rand heeft een omgekeerde S-vorm en is aan het bovenste gedeelte geretoucheerd. Het werktuigje is in het Museum te vinden onder het nummer 3546. (fig. 2).

b. GETRAPTE DISSEL IN ZUID-CELEBES

Reeds in 1902-1903 maakten Richter en Meyer melding van een bijzonder type van een stenen dissel uit praehistorisch Noord-Celebes (Minahassa). Het was een stenen dissel waarvan de bovenzijde gedeeltelijk was verwijderd zodat op die plaats een dunner gedeelte of een trapvormige verdieping was ontstaan die het bevestigen aan een steel gemakkelijker maakte.

Later is het gebleken dat gelijke dissels deel uitmaakten, tezamen met de schouderbijl, van een speciale neolithische beschaving die langs de kusten van Zuid-China tot bloei was gekomen en welke beschaving via de Philippijnen zich had verspreid naar het westelijk gedeelte van Oost-Borneo, het noordelijk deel van Celebes en verder naar het oostelijke gedeelte van de Polynesische eilanden.

De ontdekking waarvan hier thans melding wordt gemaakt, is in zover van belang dat hiermede voor de eerste maal is komen vast te staan dat Zuid-Celebes in deze invloedsfeer wordt betrokken.

Het bedoelde werktuig van zwarte hoornsteen, werd door mij opgekocht te Patirobalu ten noordwesten van Sindai aan de oostkust van de zuidwestelijke poot van Celebes aan de Golf van Bone.

De onderkant was enigszins hol en de bovenkant een beetje bol. De hoofdafmetingen bedragen: 62 × 42 × 13 mm. Aan de bovenzijde, even boven het midden is het werktuig afgeslepen zodat hier een verdieping is ontstaan die echter niet zo abrupt van het onderste gedeelte is gescheiden als het exemplaar uit de Minahassa waar een

zaagtechniek is toegepast. Er bestaan geen rechte opstaande randen en de dwarsdoorsnede is dan ook min of meer ellipsvormig.

Het voorwerp is slecht afgewerkt en niet eens over de gehele oppervlakte geslepen. De (geschonden) snede is bij de onderzijde toegeslepen en gepolijst. (fig. 3).

Tegelijkertijd werd nog een tweetal andere neolithische dissels van de bevolking opgekocht die eveneens slecht waren afgewerkt en geen opstaande randen bezaten. De getrapte dissel van Zuid-Celebes staat ingeschreven onder het nummer 5962.

c. HET „HOABINHIEN" OP ZUID-OOST BORNEO ?

In een kist met praehistorica die was opgeslagen in de goedang van het Museum vond ik een zakje met een zestal stenen werktuigen en enkele inlichtingen van de hand van Dr W. Willems. Ze zijn gevonden in het jaar 1939 door de heer H. Küpper en wel te Awangbankal, circa 16 kilometer ten zuid-oosten van Martapura aan de zuidelijke oever van de Riam Kanan. Het begeleidend schrijven van de vinder dat geagendeerd was in het Archief van de Oudheidkundige Dienst als 171/ F 7 dd. 1-2-1939, werd tot op heden niet teruggevonden zodat geen nadere gegevens omtrent de vondstomstandigheden verkregen konden worden. De vondsten (zie Fig. 4) waar het hier om gaat bestaan uit :

A. Ronde rivierrolsteen. Alleen op één oppervlak bewerkt. De onderkant en de talon zijn onbewerkt gelaten en het gladde, licht gewelfde natuurlijke oppervlak van de rolsteen is in tact gebleven. De omtrek is rond-ovaal. De hoofdafmetingen (grootste lengte, breedte en dikte) bedragen respectivelijk : 110 × 91 × 64 mm. Het artefact is vervaardigd uit een oranjekleurig vulcanisch gesteente.

B. Ronde rivierrolsteen. De onderkant en de talon zijn onbewerkt gelaten. De omtrek van boven gezien is rechthoekig, van boven iets breder dan beneden. De bovenkant is gevormd door ruwe afslag. De snede op het eind van het voorwerp is een beetje convex. Er zijn twee scherpe zijranden. De dwarsdoorsnede is driehoekig. De hoofdafmetingen zijn : 75 × 67 × 39 mm. De grondstof van de rolsteen bestaat uit een fijnkorrelig, grijsgroen gesteente.

C. Ronde rivierrolsteen. De bovenkant is alleen ruw bekapt middels dwarse en overlangse afslagen. De snede is concaaf. De

omtrek is rond. De dwars doorsnede vormt een dikke rechthoek met een lichtgewelfde bovenkant. De hoofdafmetingen bedragen : 80 × 65 × 39 mm. De grondstof is een fijnkorrelig, blauwzwart vulcanisch gesteente met rode plekken op de oneffen gedeelten en de groefjes. Het voorwerp moet afkomstig zijn uit een rode klei of lateriet.

D. Ovale rivierrolsteen. Dit fraaie werktuig is uitsluitend langs de randen bewerkt door schuine, en bovenaan vrij steile, spaanvormige afslagen. De onderkant, een gedeelte van de bovenkant en een stuk van de talon zijn niet bewerkt. De hoofdafmetingen zijn 91 × 66 × 33 m.
De grondstof is een lichtbruin vulcanisch gesteente.

E. Een grove krabber uit een scherf. De scherpe zijde is convex en goed geretoucheerd. Het slagvlakje bestaat uit een tweetal facetten. De kegel is onregelmatig. Het voorwerp heeft een dikke opstaande rand. De grondstof, is voor zover op het oog uit te maken, een roodbruine quarziet.

F. Ovale rivierrolsteen. Deze is in de lengte doorgeslagen en aan de bovenkant zeer ruw en slordig bekapt. De grondstof is een donkerbruin gesteente.

Deze kleine maar uiterst interessant serie rolsteenwerktuigen bestaat uitsluitend uit Unifaces (ook wel Monofaces of Sumatratypes genaamd) en maken hoogstwaarschijnlijk deel uit van het grote epi-palaeolithische Hoabinhien complex. Deze cultuur is vooral bekend uit grotten en „kjökkenmöddings" van Tonkin, Siam, Malakka en de noordoost-kust van Sumatra, waar ze vaak tezamen gevonden zijn met resten van een megalodont, langhoofdig mensenras met Australo-Palae Melanesische affiniteiten.

Incidentele vondsten van dit cultuurcomplex werden ook gedaan te Sambas in West Borneo en Kalumpang in West Centraal Celebes.

Op het Australisch continent en op Tasmanië en het Kangaru eiland zijn dergelijke werktuigen veelvuldig opgegraven. Omtrent de route van deze cultuurstroom door de Archipel is nog niet veel bekend. Alleen daarom vormen deze vondsten een aanvulling van de distributie van het Hoabinhien in Indonesië en een nader onderzoek in Zuid Oost Borneo zou t.z.t. zeer toe te juichen zijn. Ze zijn ingeschreven onder de nummers 5973-5978. Daar de vondstomstandigheden onbekend zijn, hebben wij ons bij de beoordeling der vondsten noodwendig uitsluitend moeten laten leiden door de typologische werkwijze. Deze werkwijze is, wij hebben daar reeds eerder

op gewezen, door de ernstige retardatieverschijnselen in de Oude Steentijd van het Verre Oosten, niet van gevaar ontbloot. Want duidelijke principiele en typologische verschillen tussen de pleistocene en holocene Unifaces zijn niet aantoonbaar naar mijn mening. Bovendien is hun verspreiding in Zuid-Oost Azië ongeveer gelijk.

Er bestaat dan ook een kleine kans dat wij hier met echte palaeolithen van het „Chopper chopping-tool" complex te doen hebben, een kwestie die alleen ter plaatse opgelost kan worden. Allereerst zal dan gekeken moeten worden of ze op rivierterrassen gevonden zijn en voorts of ze met een bepaalde fauna, fossiel dan wel subfossiel, geassocieerd zijn.

H. R. VAN HEEKEREN.

8