

BIBLIOTHEEK KITLV



0153 6695

K 267 A-D







I S I

halaman

K a r a n g a n :

A. PRAWIRASUGANDA, Adat orang mengandung, bersalin dan bersunat ditanah Pasundan ..... 1

P. VOORHOEVE, Bajān Tadjalli, Gegevens voor een nadere studie over Abdurrauf van Singkel ..... 87

J.L. SWELLENGREBEL, Balische zegswijzen, III ..... 118

P. MIDDELKOOP, Trektochten van Timorese Groepen ..... 173

H.J. de GRAAF, Gevangenneming en dood van Raden Truna-Djaja ..... 273

C.H.M. HEEREN - PALM, De Minahassische Priesterstaf ..... 310

HOESEIN DJAJADININGRAT, In memoriam Ir J.L. Moens. I

H.J. HEEREN, Lijst van geschriften van Ir J.L. Moens ..... V

J.L. MOENS, De Noord-Sumatraanse rijken der parfums en specerijen in Voor-Moslimse tijd ..... 325

J.L. MOENS, Wiṣṇuwardhana, vorst van Singasari en zijn Madjapaitse santānapratisantāna ..... 365

J.L. MOENS, Kotināgara, het antieke handelscentrum op Yava's Eindpunt ..... 437

J.L. MOENS, Airlangga's rijksdeling ..... 449

H.R. van HEEKEREN, Notes on Prehistoric Flores ..... 455

R. SOEKMONO, Perajaan „NGASTI” di Kelusu (Pedjeng, Bali) dari tjatatan perdjalanana ..... 479

**R e s e n s i :**

Dr. J.H. JAGER GERLINGS, Sprekende Weefsels. Studie over ontstaan en betekenis van weefsels van enige Indonesische eilanden, oleh H.J. HEEREN ..... 322

ARDJO, Kepulauan Indonesia, Kitab peladjaran Ilmu Bangsa<sup>2</sup>, Ilmu Bumi Alam, Ilmu Bumi Sosial dan Ilmu Bumi Perekonomian. Djilid I. Ilmu Kebudayaan Indonesia, oleh MOH. AMIR SUTAARGA ..... 497



# ADAT ORANG MENGANDUNG, BERSALIN DAN BERSUNAT DITANAH PASUNDAN

oleh

A. PRAWIRASUGANDA

---

## I

### ADAT ORANG MENGANDUNG

Sudah mendjadi adat kepertjajaan, bagi orang ditanah Pasundan, jang masih keras memegang teguh adat nènèk-mojangnja, apabila ada salah-seorang berlaki-bini, pada suatu masa si lakinja itu, me-rasa mendapat penjakit mual akan muntah sadja, dan ingin makanan jang masam<sup>2</sup>, terutama buah-buahan. Kedjadian jang sematjam itu, katanja suatu tanda (totonden Sd.) bininja akan mengandung, dari sebab itu, orang jang sedemikian itu dikatakan sedang mengidam (njiram Sd). Adapun lamanja orang laki<sup>2</sup> mengidam, empat puluh hari, olèh karena itu dikatakan olèh orang tua-tua, orang laki-laki mengidam itu: *njiram opat puluh poë*, artinja mengidam empat puluh hari.

Setelah berhenti lakinja mengidam, baharu perempuannja. La-manja dari mulai tidak berkain kotor, tiga bulan, sebab kalau hanja dua bulan sadja, belum dikatakan bunting, karena ada djuga orang perempuan berkain kotor dua bulan sekali.

Setelah tiga bulan tidak berkain kotor, baru dikatakan meng-idam. Olèh orang Sunda sebabnja waktu itu dikatakan: *njiram*, asal dari perkataan *njiram pèpèlakan*, artinja menjiram tanam-tanaman, jang mana maksudnja menjiram tanam-tanaman itu supaja tumbuh dengan segar. Inipun demikian pula, benih pada manusia itu dipan-dang ta' ada bedanja dengan tanam-tanaman jang baru tumbuh didalam tanah, menunggu air penjiram, haus olèh karena air hajat (tjikahuripan Sd), olèh karena itu adat perempuan mengidam bagi orang ditanah Pasundan ramai sekali tjeriteranja atau mendjadi perkataan orang-orang, terutama pada perempuan jang mengandung pertama kali, maklumlah baru mengalami, segala apa jang mengenai badannja, selalu dirasa-rasakannja.

Terasanja olèh orang jang mengidam itu, badan : lemas, pening, pusing, mual, besar amarahnja, banjak jang diingininja ; lebih-lebih pada anak dara, ialah jang baru merasai, biasanja lebih dari pada perempuan jang sudah sering beranak, olèh karena itu pada anak dara, djika badannja kurang kuat ada jang kedjadian sakit. Demikian pula djika kedjadian marah kadang-kadang sehingga terdjadi berkelahi dengan lakinja, bahkan ada jang terus bertjerai, djika silakinja kurang kuat menahan amarahnja. Olèh karena suka terdjadi jang sedemikian, olèh orang tua-tua, baik keluarganja, maupun tetangganja, si lakinja itu kalau kedjadian berbantah dengan bininja, diberinja nasehat : „Biarkan sadjalah djangan dilawani, sebab pengoda pada orang jang sedang mengidam, dari sebab itu kita harus sabar”.

Menurut tjeritera orang tua-tua, sebabnja pada orang jang mengidam itu terasa mual dan kadang-kadang ingin muntah, katanja sedang dimasuki *bali*. Bali = ari-ari = santen = tembuni. Sembuhnja mual, pusing, pening, dan lemas itu harus makan jang masam-masam, terutama buah-buahan.

Melihat akan kelakuan orang lain jang baik-baik, ada kalanja bentji, bahkan lakinja atau sanak keluarganja, jang tadinja disukainja, kadang-kadang waktu itu timbul bentji. Terdjadi djuga bentji kepada perkakas jang biasanja dipakai setiap hari seperti : lelajah, ulek-ulek, dll.

Kedjadian jang sematjam itu, djika silakinja kurang menahan amarahnja, bisa menimbulkan djuga perbantahan, sebab tentu laki-nja ingin makan sambal, sedang si perempuannja tidak mau membuatnja, berhubung dengan bentjinja kepada lelajah atau ulek-ulek itu.

Biasanja olèh orang tua-tua, apa-apa segala barang jang dibentji olèh orang jang sedang mengidam itu, tidak bolèh diperlihatkan, sedapat mungkin didjauhkan, lebih-lebih binatang jang buruk rupanja, seperti : monjèt, lutung, siamang, d.l.s. Demikian pula pada orang jang tjatjat atau jang ditakuti, seperti menèngok orang sakit, melawat orang meninggal, ziarah kemakam, semuanja itu dilarang sama sekali.

Tetapi kepada barang jang èlok-èlok, harus disuruh melihatnja, bahkan kadang-kadang, kalau ada orang datang bertamu, èlok parasnja, disuruhnja makan, sisa bekas mendjamu tamu itu.

Djika kedjadian melihat anak ketjil èlok parasnja, olèh orang tua-tua disuruhnja tjium dahinja, tetapi sebaliknja, kalau melihat



anak jang buruk rupanja, disuruhnja ludahi kuduknja dan terus tidak bolèh diingatkan lagi.

Semuanja kelakuan itu, sebabnja harus didjalankan demikian, karena segala apa jang dilihatnja olèh orang jang mengidam itu, kalau terus masuk dihati kelak anaknja jang sedang dikandung itu akan merupakan seperti jang dilihatnja itu, oleh orang Sunda dikatakan: *nurut buat*, artinja menurut tjontoh apa kelakuan orang tuanja.

Orang jang mengandung itu, olèh karena takut kedjadian kelak anaknja jang dikandung itu tjatjat, segala kata orang tua-tua selalu diturutnja.

Kepertjajaan itu sudah merasap didalam tulang sungsumnja, pada umumnja orang Sunda, bahwa anak jang dikandung itu, suka meniru jang dilihat olèh emaknja waktu mengidam. Tambahan pula mendjadi buah tutur orang, katanja jang mudah menular nurut-buatnja itu kebanyakan penglihatan jang buruk-buruk, sedang jang èlok-èlok djarang terdjadinja. Berhubung dengan kata orang tua-tua demikian, orang jang sedang mengandung itu, setia betul kepada perintah orang tua-tua itu.

Lain dari pada jang sudah diperkatakan tadi, tabiat orang jang mengandung itu, mudah bersakit hati, djika keinginannya tidak lekas ditjukupi. Dan tidak bolèh ditunggukan sampai èsok harinja, sebab katanja kalau ditunggukan, sudah tidak ingin lagi. Lagi tidak bolèh diganti dengan lain barang. Djika limau, harus limau jang diberikan, tidak bolèh diganti dengan apel atau buah lain, karena dalam tjip-taannja, lain benda lain pula rasanja. Itu semua keinginan kata orang tua-tua, olèh karena pengaruh anak jang dalam kandungan itu, djadi bukan kemauan emaknja.

Berhubung keinginan dan keadaan jang sedang mengandung itu demikian, maka selandjutnja mendjadi buah tutur orang ditanah Pasundan, apabila ada seorang meski tidak bunting sekalipun, tetapi banjak keinginannya, besar amarahnja ; biasa dikatakan orang Sunda : *kawas nu njiram bae*, seperti orang jang sedang mengidam sadja.

Demikian pula djika ada seseorang sakit, banjak jang diingini, ingin ini-ingin itu, dikatakan olèh orang Sunda : *mulangkeun panjiraman*, artinja mengembalikan segala apa keinginan waktu tadi sebelum mendjadi manusia, jaitu waktu diidamkan.

Lain dari pada itu, orang jang sedang mengidam itu mudah tertarik olèh makanan jang dilihatnja, kadang-kadang kedjadian djuga ingin makan sisa bekas orang jang dimalui. Olèh karena inginnja,

meminta tidak berani, dari sebab malunja, sedang olèh orang jang dimaluinja itu tidak diberi, karena tidak mengetahui bahwa ia ingin, achirnja sakit hati, ngenas hingga kedjadian ada jang menangis.

Adapun biasanja makanan jang diingini itu jang kelihatan olèh-nja, jang sedang dimakan olèh orang lain, atau sisa orang lain, ada djuga jang ditjeritakan olèh orang lain, dari inginnja sehingga menangis olèh karena ngenasnja. Kedjadian djuga menangis melihat orang sedang makan, tidak di adjaknja makan, olèh karena ia tidak kenal.

Ada lagi orang jang sedang mengidam itu, banjak jang suka memakan hampo, jaitu tanah liat bekas orang membakar genting. Olèh karena jang sedemikian itu, ditempat-tempat pantai laut banjak orang jang mendjual hampo itu, menjediakan kalau-kalau ada orang jang sedang mengandung ingin hampo itu.

Berhubung orang jang sedang mengidam itu, banjak sekali keinginannja dan mudah timbul amarahnja kalau tidak lekas ditjukupinja, tambahan pula diketahui olèh orang tua-tua, tabiat itu memang sesungguhnja pengaruh anak jang dikandung, maka dari sebab itu orang tua-tua ditanah Pasundan, sudah mendjadi adat menghormati sekali kepada orang jang sedang mengandung itu, apa jang diingini lekas diberinja. Djika kebetulan sedang bertamu dirumah orang lain, jang didatangi itu sedang makan nasi, olèh jang punja rumah lekas sadja diberinja, meski ia menolak tidak mau sekalipun, dipaksa disuruhnja makan, karena sudah mengetahui, jang sedang mengandung itu, biasanja makanan apa sadja jang sedang dimakan orang diingini, hanja sadja ia besar malunja, djadi orang tua-tua itu sudah mengetahui, dari sebab itu lekas diberinja.

Adapun jang diingini olèh orang jang mengidam, biasanja bukan barang jang mahal harganja, dari sebab itu selalu diperlukan. Bahkan selandjutnja adat orang jang sedang mengidam itu djadi buah tutur orang, djika ada seseorang, baik perempuan maupun laki-laki, apabila minta kepada orang lain, barang apa sadja jang murah harganja dengan memaksa dikatakan olèh orang Sunda : *Kawas nu keur njiram bae*, artinja seperti orang sedang mengidam sadja. Apa lagi memang sesungguhnja djika jang minta itu orang perempuan lagi mengandung, orang Sunda sudah mendjadi buah tutur, katanja : *Geuwat bere lantaran keur njiram bisi ngatjaj budakna*, artinja lekaslah beri, karena sedang mengidam, kalau-kalau terdjadi anaknja kelak selalu mengilar sadja.

Djadi bagi orang tua-tua ditanah Pasundan, sudah mendjadi adat

kepertajaan djika permintaan jang mengandung itu tidak ditjukupi, anaknja jang akan dilahirkan, akan selalu mengilar sadja. Dari sebab itu kalau kedjadian melihat anak jang sedang diriba orang mengilar sadja, suka mendjadi senda gurau, mengatakan: *hajang naon basa keur njiram teh?* Apakah jang diingini waktu mengidam?

Itulah maka orang jang sedang mengandung itu selalu dihormati, diberi apa segala keinginannya, sebab keinginan itu sebenarnya kata orang tua-tua, bukan anaknja jang ingin, tetapi anak jang dalam kandungan itu, dan kalau tidak ditjukupi akan ada kedjadiannya. Bahkan ada dongengnja tentang hal orang jang mengandung itu, demikianlah tjeriteranja: Djaman dahulu kala ada seorang-orang Pegawai Negeri, pergi akan menghadap Radja, dibawa olèhnja sebuah angka jang sudah masak benar, jang bukan main harum baunya. Ditengah perdjalanannya bertemu dengan seorang jang sedang mengandung. Orang jang mengandung itu ingin sekali akan angka itu, karena inginnja dengan tidak malu-malu, mintalah kepada Pegawai Negeri itu barang setjamlung. Olèh Pegawai Negeri dari sebab kasihan diberinja sepotong ketjil, mengerat dari jang sebuah itu. Sesudah memberikan angka itu, lalu terus pergi, meneruskan perdjalanannya akan menghadap Radja. Sampai dihadapan Radja, lalu mempersembahkan angka itu. Radja heran melihat Pegawai Negeri itu mempersembahkan angka ada tanda bekas dipotong, lalu ditanyakan: Apakah sebab angka itu ada kelihatan bekas dipotong? Olèh Pegawai Negeri itu ditjeriterakannya asal kedjadiannya. Radja murka serta waktu itu djuga orang jang mengandung itu disuruhnja panggil dan terus dibunuh, serta perutnja dibelah. Dalam perutnja itu kelihatan olèh Radja seorang anak baji sedang memegang angka sambil disap. Radja melihat akan keadaan itu, tidak sampai hati dan menangis hingga bertjurtjuran air matanja. Sedjak itu, djuga lalu Radja mengumumkan memberi tahu kepada sekalian ra'jatnja, mengatakan segala orang, djika ada seorang jang mengandung, minta makanan apa sadja, harus diberinja. Meskipun tidak minta, tetapi dalam hatinya mengingini, jang mana keinginan itu, pengaruh dari anak jang dikandung.

Demikianlah dongèng itu, maka olèh karena itu seumumnja orang tua-tua ditanah Pasundan memerlukan apa jang diingini olèh orang jang sedang mengandung.

Tentang mendjaga orang sedang mengandung, dari sedjak mulai mengidam, orang tua-tua benar-benar memperamat-amati atau memeliharaja, segala apa perkataan atau pengganti nama untuk benda

jang ditakuti, pantangan-pantangan, larangan jang mendjadi *pemali* didjalankan lebih keras, tetapi biasanja untuk orang jang baru mengandung sadja, sebab orang jang sudah beranak 2—3 kali, dipandangnja sudah mengetahui sendiri, djadi tidak perlu dengan pemimpin orang tua lagi.

Biasanja setelah mengandung dapat tiga bulan, bukan main jang mendjadi orang tuanja girangnja, waktu itu besar ketjil, menurut kadarnja selalu membuat kenduri, sekurang-kurangnya bubur merah-putih, biasanja dalam sebuah piring sebelah bubur putih dan bubur merah. Makanan itu seolah-olah lambang, bubur putih lambang dari napsu perempuan, bubur merah napsu laki-laki, karena djadinja anak itu terdjadi olèh karena kedua napsu itu, dari sebab itu mohon kepada Tuhan supaja si anak dalam kandungan itu berkah selamat.

Adapun jang dipanggil datang berkenduri itu, biasanja orang-orang jang sudah tua, dan do'anja jang dipakai do'a selamat, maksudnja supaja anak itu berkah selamat. Dan kadang-kadang dalam kenduri itu, ditaruhnja air dalam kendi atau minjak widjèn atau minjak njiur, jang mana nanti sesudah mendo'a selamat, air dan minjak itu dido'ai lagi dengan do'a menurut buat, ja'nit do'a kesempurnaan, supaja anak jang dikandung itu djangan ada tjatjatnja. Air dan minjak itu nanti untuk diminum dan minjak dipakai obat atau dipakai meminjaki perut orang jang mengandung itu.

Sesudah mengandung empat bulan lamanja, biasanja bagi orang Sunda tidak memakai sedekah, tetapi ada djuga jang meniru adat dari tanah Djawa jaitu sedekah : ketupat, lepat dan tangtang-angin.

Dalam waktu lima bulan, biasanja sedekah gabah, orang Sunda mengatakan *bangsal* ditaruh didalam bokor ditutup dengan daun waluh, jaitu daun labuh besar, maksudnja sedekah itu, palakiah kata orang Sunda : *supaja leungit balangbengsalna, diganti ku walujana*, artinja supaja hilang mala-petaka, diganti dengan selamat. *Bangsal* sindir dari perkataan bèngsal artinja djauh tjelaka, dan *waluh* sindir dari perkataan waluja, artinja selamat. Kadang-kadang untuk dimakan disitu diadakan djuga nasi tumpeng atau nasi wuduk dengan temannja telur rebus.

Pada waktu enam bulan, tidak memakai sedekah, hanja pada waktu tudjuh bulan, waktu itu luar biasa sedekahnja, lebih dari pada bulan jang sudah-sudah, besar-ketjil mesti sadja waktu itu ber-sedekah menurut kadarnja, bagi orang jang tidak mampu sekalipun, pada waktu itu sedapat mungkin diperlukan, setidak-tidaknja meski orang miskin sekalipun : bubur mèrah-putih harus bersedekah. Ber-

sedekah waktu tudjuh bulan itu dinamai orang Sunda sedekah: *tingkeb* atau *tebus weteng* atau ada djuga jang mengatakan *babarik*.

Perkataan *tingkeb* artinja tutup, djadi maksudnja sedekah itu sedekah penutup atau penghabisan, sedjak itu hingga empat puluh hari sesudah bersalin tidak bolèh dibuka sebelum sampai waktunja. *Tebus weteng*, asalnja dari perkataan: *tebus wetengan*; *tebus* artinja membajar, *wetengan* artinja anak jang dalam kandungan. Djadi maksudnja *tebus wetengan* itu membajar atau bersedekah menjelamatkan berhubung jang dikandung itu sekarang sudah berupa manusia dalam kandungan, djadi menerima kasihkan kepada Tuhan. *Babarik* asalnja dari kata *barik* artinja bersama-sama, sedekah *babarik* artinja sedekah menjelamatkan jang mengandung bersama-sama, dengan jang dikandung pada waktu itu sudah selamat dua-duanja, sehingga si anak itu sudah mendjadi manusia, sebab tjiptaan orang tua-tua anak itu sempurna keadaannja.

Adapun aturannja sedekah *tingkeb* itu, lebih dahulu menetapkan waktunja, biasanja harus djatuh pada tanggal bulan jang ada tudjuhnja, seperti tanggal 7, tanggal 17, dan tanggal 27. Setelah menetapkan waktunja, lalu bersedia segala keperluan untuk sedekah itu, jaitu matjam sajukan seperti: ubi, timun, labuh, matjam-matjam katjang, telur dan ikan. Bangsa daging binatang jang disembelih, seperti daging sapi, kerbau, kambing, dll., dilarang tidak bolèh dipakai untuk bersedekah *tingkeb*, sebab kata orang tua takut kalau-kalau anaknja jang dikandung kelak nurut buat, tjatjat atau meninggal seperti binatang jang disembelih.

Lain dari pada itu bersedia djuga bunga tudjuh matjam, majang pinang, daun andung, (*handjuang Sd.*), daun kelewih, daun kemuning, daun labuh besar, daun djawèr kotok, daun djaringao, tjengkir kelapa gading, jang lalu diukir diberi gambar wajang jang baik, biasanja gambar wajang Ardjuna atau Sumbadra. Djika tidak ada jang dapat membuat gambar itu, tjukup dengan tulisan nama wajang itu sadja.

Bersedia djuga djarum sekurang-kurangnja tudjuh batang untuk diperbuat biting takir tempat rudjak kanistrèn, jaitu rudjak bebek-pedas jang diperbuat dari pada: ubi, pisang muda, tjeremai, djambu, belimbing, buah muda dll. Dan untuk tempat bubur merah-putih. Kain pandjang jang masih baru tudjuh helai, belut tudjuh ekor, tetapi djika tidak ada, seèkor pun bolèh djuga, asal untuk sjarat sadja. Elèkan jaitu ruas bambu ketjil kira sedjengkal pandjangnja tudjuh batang, ajakan bambu tudjuh buah, kadang-kadang ada djuga jang

menjadiakan sebuah pendil nasi liwat dan air mentah didalam gendi.

Adapun waktunja bersedekah itu biasanja pukul tudjuh pagi atau petang. Waktu akan bersedekah menjadiakan dulu air ditempajan besar, disitu ditaruhnja bunga tudjuh matjam, daun-daunan dengan belut jang tadi sudah disediakan. Dekat disitu disediakan rudjak ditaruh ditempat jang besar.

Setelah orang-orang jang dipanggil bekenduri itu kumpul, lalu mendo'a, setelah mendo'a diambilnja air jang ada dalam gendi dido'anja dengan menurut buat, setelah itu baru makan minum berenang-senang.

Adapun air dalam gendi jang dapat mendo'a itu ditjampurkan dengan air jang ada dalam tempajan, untuk mandi orang jang mengandung itu, tetapi kadang-kadang air jang ada dalam gendi itu ada djuga jang untuk diminum.

Waktu orang-orang jang berkumpul itu makan minum, orang jang mengandung itu mandi dengan air bunga jang ada dalam tempajan, adapun tjaranja mandi itu mula-mula Ma' Dukun mentjurahkan air segajung, kemudian diganti olèh emak atau saudara perempuan jang tertua dari pihak jang mengandung itu, lalu diganti olèh saudara perempuan lagi jang lebih muda, terus sampai habis semuanya saudaranja, setelah itu baru diganti olèh perempuan jang lain teman sedjawatnja hingga tudjuh orang. Semuanya perempuan-perempuan jang memandikan itu saudara dari pihak jang mengandung itu, tetapi kalau tidak mempunjai saudara, bolèh djuga perempuan saudara dari pihak lakinja atau kenalannja.

Mentjurahkannya air itu ditadahi dengan ajakan, jang mana ajakan itu ditaruhnja uang ringgit atau perak atau perhiasan dari pada emas. Tiap-tiap orang mentjurahkan air itu, seorang sebuah gajung dan sebuah ajakan, tetapi ada djuga jang hanja memakai gajung dan ajakan sebuah sadja, djadi hanja orang sadja berganti-ganti. Tiap-tiap habis disiram air, kainnja ganti pula dengan jang lain, sehingga tudjuh kali ganti.

Waktu disirami air jang ketudjuh kali dimasukkannya olèh Ma Dukun kedalam kain orang jang sedang dimandikan itu, mula-mula anak batu pipisan didjatuhkannya, lalu telur ayam, elèkan, kemudian tjengkir gading itu. Telur itu olèh Ma Dukun terus dipetjahkan, tetapi tjengkir gadingnja waktu didjatuhkan diterima oleh lakinja orang jang mengandung itu, serta terus dibelah dengan golok sekali gus.

Adapun belut, sebagian ada jang dimasukkan kedalam kain se-

perti elèkan, telur atau anak batu pipisan, sebagian lagi hanja ditaruh sadja dalam tempajan, sebab kadang-kadang orang jang dimandikan itu ada jang takut akan belut itu, djadi hanja asal sadja untuk kias.

Sehabis mandi, sisa air dalam tempajan, elèkan, belut, tjengkir gading dll. dibawa olèh silakinja dibuang ketengah djalan perapatan atau pertiga (djalan ngoletjer Sd.). Waktu pulang sehabis membuang air, itu dilarang tidak bolèh menolèh kekiri dan kekanan, harus tunduk sadja sampai datang kerumah.

Adapun orang jang dimandikan, setelah berganti kain dan badju jang kering, duduk menghadapi tempat rudjak kanistrèn, seolah-olah orang mendjual rudjak.

Biasanja waktu itu, anak-anak tetangga jang dekat sudah berkumpul dengan membawa tjawan atau piring untuk tempat rudjak, dan kepingin genting atau beling dibulatkan dibuat seperti uwang, untuk membeli rudjak.

Disebagian tempat, kadang-kadang sebelum orang-orang dipanggil berkenduri itu pulang dan sebelum mendjual rudjak, air dalam tempajan itu belum dulu dibuang, jaitu guna untuk menjiram (njim-beuh Sd.) anak-anak jang membeli rudjak, tiap-tiap anak setelah diberinja rudjak disiram dengan air sedikit, anak-anak itu lari dengan ketawa sambil membawa rudjak, bahkan ada djuga orang jang habis berkumpul itu, waktu keluar hendak pulang disiramnja, orang-orang itu dengan ketawa dan gembira berdjalan dengan tjepat. Demikianlah sehingga rudjak habis. Djadi maksudnja menjiram dengan air itu membuat gembira, sebab orang jang mengandung itu harus selalu gembira sehat.

Setelah rudjak jang didjualnja habis, lalu masuk kedalam rumah, makan nasi atau makan makanan apa sadja jang diinginkan dengan suka raja.

Biasanja orang-orang jang berkumpul itu hendak pulang, dalam sedekah tingkeb itu, harus bersama-sama, tidak bolèh ada orang jang meninggalkan diri, dan djalannja harus keluar dari pintu jang lain, tidak bolèh dari pintu tadi masuk. Tikarnja bekas duduk dibersihkan dan dibalikan memasangnja apabila akan dipakai lagi waktu itu.

Adapun segala aturan itu maksudnja tidak lain, hanja supaja orang jang mengandung itu nanti kalau bersalin mendapat keselamatan, waktu mengeluarkan anak baji dengan mudah, keadaannja seperti tjengkir djatuh dari puhunnja atau belut keluar dari liangnja belubang lurus (molongpong Sd.) tidak ada penghalang seolah-olah lubang elèkan.

Lain dari pada itu segala matjam benda jang dipakai untuk mandi orang jang dipakai sjarat untuk mandi orang jang mengandung itu, dibuat djuga lambang nasehat bagi jang mengandung dan laki-nja itu, olèh karena itu dalam tiap-tiap tempat, matjam bendarja ada djuga jang berlainan, menurut bagaimana ketjerdasan orang tua-tua dalam tempat itu masing-masing, jang dianggap olèh orang ditempat itu achli adat dan achli pudjangga.

Adapun maksudnja sjarat-sjarat itu, menurut sebagian achli pudjangga, maka sebabnja diadakan untuk mandi orang jang mengandung tjuduh bulan itu demikian : *Daun andong*, jaitu jang dikatakan oleh orang Sunda; *handjuang*, olèh karena pohon itu adanja selalu ditanam dikuburan, mengandung arti nasehat, berhubung kita didunia tidak akan lama, tentu pulang ketempat jang ditanami handjuang atau mati, dari sebab itu kita berkelakuan baik, meninggalkan nama jang harum, djalannja harus mengerdjakan amal saleh. *Majang pinang*, dalam bahasa Sunda dikatakan; *majang djambe*, jaitu sindir dari perkataan; *hajang sing hade*, artinja kita dalam hidup itu segala kemauan harus sutji, lenjapkanlah segala kelakuan jang buruk itu, supaya mendjadi harum baunja, seperti harumnja majang pinang itu. *Bunga'an tudjuh matjam*, lambang dari pada ma'ani jang tudjuh, jaitu hidup, kekuatan, penglihatan, pendengaran, perkataan, perasaan dan kemauan. Semuanja itu harus harum artinja waktu kita hidup itu, budi pekerti kita harus baik, sehingga menjenangkan bagi orang lain atau masyarakat. Djalannja mentjapai kehalusan budi pekerti itu, tentu sekali harus dengan ilmu, jaitu airlah jang mendjadi lambangnja. *Ajakan*, artinja saringan, maksudnja; kita mempeladjadi ilmu itu harus disaring, mana jang baik ambillah, supaya manfaat untuk dunia dan achirat, dan mana jang buruk buanglah. *Tjengkir gading*, diberi bergambar dengan gambar wajang jang elok rupanja, maksudnja demikian: warna tjengkir itu boleh dikatakan *kajas* kata orang Sunda. Dibelahnja harus sekali gus, *sakeplas* kata orang Sunda. Djadi maksudnja kelakuan si bapa itu mudah-mudahan nurut buat anaknja jang ada dalam kandungan itu serupa dengan gambar jang ada pada kulit tjengkir itu, dalam bahasa Sunda dikatakan: *tjeples kawas nu aja dina tjengkir*. Perkataan *tjeples*, sindir dari perkataan keplas, jaitu sekali membelah: perkataan *kawas*, sindirnja dari perkataan *kajas*, jaitu warna kulit tjengkir itu.

Adapun lambangnja tentang membelah tjengkir gading itu, memberi nasehat kepada kedua orang itu, jang mengandung dan laki-nja,



harus berbuat baik lahir dan batin, seperti keadaan tjengkir gading dilihat warna luarnja elok, dibelahnja kelihatan airnja bersih, itulah seolah-olah tamsil, untuk hidup orang berumah tangga agar supaya mendapat keselamatan dunia-akhirat. Belut, untuk kias pada waktunya bersalin mudah keluarnja, seperti belut keluar dari liangnja, kita didunia itu harus seperti belut, litjin, artinja bidjaksana, banjak akal djangan sampai tertipu oleh orang lain. Sebab dengan kebidjaksanaan itu tentu hidup kita dengan serba mudah, seperti lubang elèkan, terang lurus tidak ada ragu-ragu lagi. *Rudjak kanistren*, jaitu rudjak jang diperbuat dari pada buah-buahan jang masam, manis, sepat, dll. dibubuhi: terasi, garam, gula, asam, dll. Artinja kita hidup tentu merasai; pahit, manis, sepat, dll. artinja: susah, senang, bingung, dll.

Berhubung sudah merasai perasaan itu dapat menimbang baik dan buruknja jang mana untuk pengadjaran anak jang akan lahir itu. Olèh karena itu dibuatnja lambang, rudjak itu diberinja kepada anak-anak, maksudnja pengalaman kita jang baik-baik itu harus diadjarkan kepada anak kita kelak.

Demikian lambang segala benda diadakan pada waktu orang memandikan orang mengandung tudjuh bulan itu.

Lain dari pada keterangan diatas itu ada lagi keterangan-keterangan jang lain, tetapi maksudnja sama, jaitu sjarat palakiah untuk keselamatan atau nasehat bagi orang jang mengandung dan lakinja itu.

Biasanja sesudah sedekah dan memandikan, hari itu djuga *sawaka* kata orang Sunda, jaitu memberi beras kira 5 liter, njiur sebuah, gula-kopi, sirih, kuweh-kuweh, dll. kepada Ma Dukun. Lain dari pada itu untuk kias: gabah kira setjawan, telur ayam sebutir, dan minjak njiur sebotol ketjil. Tetapi sesungguhnya memberi kias itu, hanja untuk orang jang mengandung *mendeking* sadja kata orang tua-tua, ialah mengandung pertama kali, ketiga, kelima kali dll. artinja jang gangsal. Sebab harus memakai kias sedemikian itu untuk keselamatan, karena orang jang mengandung mendeking itu, katanja lebih sakitnja dari pada jang genap, djadi gabah atau bangsal itu kata orang Sunda, kias supaya hilang: *balang-bengsalnja*, artinja djauh tjelakanja. *Telur* kias supaya waktu bersalin mudah keluar, seperti telur sifatnja mudah petjah. Minjak, maksudnja supaya litjin waktu keluarnja anak baji.

Sesudahnja sawaka, lalu jang mengandung itu *digèdog* kata orang Sunda, tjaranja; orang jang mengandung itu disuruh telentang, di-

bawah betulan pinggangnja dimasukannja selendang Ma Dukun, lalu kedua udjung selendang itu ditarik-tarik (diangkat), maksudnja supaya anak dalam kandungan itu betul letaknja dalam tempatnja.

Sesudahnja digèdog, kadang-kadang disalah satu tempat orang jang mengandung dara itu ada djuga jang diberi djimat oleh Ma Dukun. Djimat itu dibuat untuk ikat pinggang, adapun djimat itu jang diperbuat : benglè, rumput palias dan menjan sedikit dibungkus dalam setjarik kain jang dibuat ikat pinggang itu. Ada djuga djimat itu jang diperbuat dari pada dua puluh lembar kanteh putih diikat-ikat (Ditjangreud Sd.) beberapa ikat, jang mana ikatan itu bekas mendengarkan orang membatja hikajat Sech Abd. Kadir Djaelani, sebab kebiasaan adat orang tua-tua dulu, djika ada orang membuat upatjara membatja hikajat itu, tiap satu tjerita olèh orang jang mendengarkannja diikat-kannja kanteh itu, tiap ikatan itu untuk tanda satu tjerita, dan sesudah habis membatjanja, olèh orang jang berkepentingan disimpennja, untuk dimana ada perlunja. Gunanja kanteh itu tidak hanja untuk ikat pinggang orang jang sedang mengandung sadja, tetapi dipergunakan djuga gelang atau kalung anak ketjil, untuk kias supaya djangan kena penjakit tjatjing.

Setelah orang jang mengandung itu sedekah tingkeb dan sawaka, sedjak itu sudah mendjadi tanggungan dukun beranak sampai pada waktunja bersalin, biasanja seminggu sekali atau sepuluh hari sekali, ditengok olèh Ma Dukun dan diperiksa perutnja, takut kalau-kalau bersalin belum sampai waktunja.

Pada bulan jang kedelapan, tidak memakai sedekah apa-apa, hanja pada waktu sembilan bulan, biasanja sedekah *bubur lolos*, ja-itu bubur tepung sedikit kental dibungkus dengan daun pisang laju dapat mendiang, diberi berminjak sedikit, lalu digulungkan, djadi bubur itu kalau dipegang mudah djatuh. Maksudnja sedekah bubur itu, supaya mudah diwaktu bersalin, longgar seperti keadaan bubur lolos.

Lain dari pada itu, pada orang jang sedikit mampu ada djuga jang sedekah nasi tumpeng dengan masakan ikan basah, kadang-kadang ada djuga ditambah dengan sedekah lampu ketjil, maksudnja supaya anak jang akan lahir itu terang hatinja.

Ketika orang jang mengandung itu, mengindjak pada waktu sembilan bulan, orang tuanja atau lakinja bersedia-sedia semua daun-daunan, matjam-matjam ubi, akar-akaran, segala bidji-bidjian jang mana perlu untuk obat jang bersalin.

Daun-daunan jang biasa disediakan : putjuk daun singugu, daun teter, daun kemuning, daun ganas, putjuk daun awi tali, daun kahitutan, daun bau, daun sembung, daun djawer kotok, daun galing, daun urang aring, seureuh etek, daun trawas, daun tjambaj, daun dilam, dll.

Matjam-matjam ubi ja'ni : koneng santen, koneng gede, koneng temen, koneng hideung, koneng djoho, koneng bodas, lampujang, ladja, djahe, kuntji, panglaj, tjikur, bawang bodas, dll.

Matjam akar-akaran ja'ni : akar senggang, akar tjarulang, akar teter, akar kanjere, akar tapak liman, akar kijambang dadap dls.

Matjam-matjam bidji ja'ni : siki djaat, peundeuj, tjariu, ketan hideung, beas beureum, pala, tjengkeh, ratjek, djamudju, djinten, rimu, mata hiang, katuntjar, saparantu dan lain-lain.

Matjam-matjam papagan ja'ni : sintok, kiamis, putjuk masoji, kaju manis, dls.

Semua rempah-rempah itu persediaan untuk obat anaknja dan emaknja.

Adapun keperluan untuk menolak iblis jang suka djahil pada orang jang mengandung, seperti kata orang tua-tua iblis kunti anak, bersedia : panglaj, djaringao, daun salam dan djukut palias, digantungkan diatas pintu tempat bersalin nanti.

Bangsa barang pusaka jang dipandang keramat, seperti : keris, tombak, pedang, badi, dls. waktu itu diambilnja ditaruh dirumah orang lain, maksudnja takut kalau-kalau membawa pengaruh mendjadi susah bersalin.

Segala rempah-rempah jang tersebut diatas tadi, biasanja untuk memudahkan agar supaja pada waktunja, tidak susah mentjari kemana-mana lagi, dari sedjak mulai ada jang mengidam, orang tuanja atau lakinja djika waktu pergi kemana-mana, djika melihatnja salah satu rempah-rempah itu, diperingatkan sekali, maksudnja supaja nanti pada waktu bersalin jaitu dalam sembilan bulan, dengan mudah tinggal mengambil sadja.

Berhubung pada bulan jang kesembilan itu segala pusaka jang berkeramat diambilnja dipindahkan ketempat lain, dan segala daun, ubi-ubi, akar-akaran, bidji-bidjian jang tadinja sudah diketahui tempatnja sekarang sudah waktunja dipakai, diambilnja. Olèh karena itu bulan jang kesembilan orang jang mengandung itu dikatakannja oleh orang Sunda : *bulan alaeun*, artinja bulan waktu segala matjam rempah-rempah keperluan obat-obatan itu diambil (dipetik).

Keadaan anak jang dikandung sedjak mulai diidamkan sampai

dilahirkan, menurut anggapan orang tua ditanah Pasundan, tiap-tiap kedjadian dalam tiap bulan itu ada namanja, bahkan oleh tukang njawèr, jaitu orang jang biasa memberi nasehat sambil dinjanjikan, waktu diadakan kenduri keramaian menjelamatkan baji, anak chitanan atau orang nikah, selalu diikatkan akan sedjarah djadinja manusia itu, selama ada dalam kandungan emaknja, ja'ni : Waktu dikandung sebulan dikatakan : *mengherang*, artinja mendjadi djernih, dalam agama ada jang mengatakan *alkah*.

Dua bulan dikatakan *lumenggang*, artinja mendjadi kental, dalam agama dikatakan *kasapah*. Tiga bulan dikatakan *kumambang*, artinja sudah mulai mekar sehingga apabila dirasa perutnja terasa kentjang (keras), dalam agama dikatakan *mutpah*. Empat bulan dikatakan *gumulung*, artinja mendjadi satu, dalam agama dikatakan *amarulah*. Lima bulan dikatakan *mangrupa*, artinja sudah berupa manusia, dalam agama dikatakan *ahmad*. Enam bulan dikatakan *usik*, artinja bergerak, dalam agama dikatakan *ahmad* djuga. Tudjuh bulan dikatakan *malik*, artinja sudah sempurna mewudjud manusia dan dapat bergerak, dalam agama dikatakan *Muhamad*. Delapan bulan dikatakan *kumentar-mentir*, artinja sudah mulai bergerak mentjari djalan keluar, dalam agama dikatakan *Muhamad* djuga. Sembilan bulan dikatakan *ngaruang-ruang*, sudah ada djalan pintu keluar, tinggal menunggu saatnja sadja, dalam agama dikatakan *Muhamad* djuga.

Achir bulan kesembilan atau awal bulan kesepuluh keluarlah anak itu. Djika hidup dinamai Rasullulah kata orang tua.

Demikianlah keterangan keadaan dalam kandungan itu, menurut anggapan bangsa kita dahulu jang masih keras memegang adat nenek-mojangnja.

Sudah mendjadi adat, berhubung supaja mendjadi selamat dalam waktu mengandung sampai bersalin, dan anaknja jang dikandung djangan sampai ada tjatjatnja, didjaga benar orang jang mengandung itu, apa segala tingkah laku jang tidak baik, dilarang tidak bolèh didjalankan, larangan-larangan itu biasanja disandarkan kepada pembalasan jang gaib, jaitu jang dikatakan olèh orang Sunda : *pamali*, seperti :

1. Pantangan tidak bolèh tidur sembarangan dengan tidak berbantal, karena bisa kedjadian susah bersalin.
2. Pantangan tidak bolèh makan tutut (tjiput), karena bisa kedjadian mengantuk waktu bersalin.

3. Pantangan tidak bolèh duduk kaki berdjuntai, karena bisa ke-djadian anaknja keluar kakinja lebih dahulu.
4. Pantangan tidak bolèh duduk diambang pintu, karena bisa ke-djadian susah bersalin, kata orang Sunda kelak anaknja : *ngalong*, masuk tidak, keluar tidak.
5. Pantangan tidak bolèh duduk bertikar kulit domba, kambing, sapi atau kerbau. Atau duduk diatas tanah atau batu dengan tidak bertikar, karena bisa menimbulkan keluar darah sebelum bersalin (darah untjaleun Sd.).
6. Pantangan tidak bolèh mandi berkain basah terlalu lama, karena dapat menimbulkan penjakit *tudjuh rantjah*, jaitu banjak menge-luarkan air sebelum waktu bersalin.
7. Pantangan tidak bolèh makan telur rebus, karena bisa ke-djadian anaknja kelak berpenjakit bisul dikepalanja.
8. Pantangan tidak bolèh makan nanas, karena bisa terdjadi anak-nja berpenjakit gatal pipinja (sekat Sd.).
9. Pantangan tidak bolèh makan salak, karena bisa terdjadi kelak anaknja banjak koreng dikepalanja.
10. Pantangan tidak bolèh makan buah-buahan bekas kalong, karena bisa terdjadi berpenjakit koreng teteknja.
11. Pantangan tidak bolèh mandi berenang telantang (silanglang Sd.), karena bisa terdjadi waktu melahirkan anaknja telantang keluarnja.
12. Pantangan tidak bolèh mentjitjipi sajukan didalam senduk, ka-rena bisa terdjadi anaknja buruk mukanja (dekok Sd.).
13. Pantangan tidak bolèh makan kepiting atau ikan lele, karena bisa terdjadi anaknja kelak bertabiat kasar (harak Sd.).
14. Pantangan tidak bolèh makan belut, karena bisa terdjadi anak-nja kelak bertabiat kelujuran sadja.
15. Pantangan tidak bolèh melihat majat, karena bisa terdjadi anak-nja kelak sawan bangkai, jaitu matjamnja putjat seperti bangkai.
16. Pantangan tidak bolèh tidur siang, karena bisa terdjadi kelak anaknja waktu dilahirkan kotor badannja (Kikilieun Sd.).
17. Pantangan tidak bolèh ngobrol kelamaan dirumah orang, karena bisa terdjadi anaknja kelak bertabiat tidak suka tinggal dirumah.
18. Pantangan tidak bolèh berkain tinggi sampai menutup tete, ka-rena bisa terdjadi pandjang tete.
19. Pantangan tidak bolèh makan labu, karena bisa terdjadi habis bersalin gendut perutnja.

20. Pantangan tidak bolèh makan pedas-pedas, karena mudah menimbulkan penyakit susah buang air.
21. Pantangan tidak bolèh menaruh gulungan tikar didirikan, karena suka didekati kunti-anak.
22. Pantangan tidak bolèh melangkahi songsong, karena bisa terdjadi anaknja waktu dilahirkan melintang.
23. Pantangan tidak bolèh membawa botol didjindjit kepalanja, karena bisa terdjadi anaknja kelak besar kepalanja (hulu peutieun Sd.).
24. Pantangan tidak bolèh mengisi bantal atau kasur, karena bisa terdjadi anaknja kelak rakus.
25. Pantangan tidak bolèh makan kerak, karena bisa terdjadi baji susah keluar.
26. Pantangan tidak bolèh makan nasi didalam lelajah, karena bisa terdjadi anaknja kelak lebar mukanja seperti lelajah.
27. Pantangan tidak bolèh makan udang, karena bisa terdjadi anaknja susah keluar.
28. Pantangan tidak bolèh mendiang daun (ngaleumpeuh Sd.), karena bisa terdjadi anaknja kelak kena penyakit punggungnja biru. (leuleumeungeun Sd.).
29. Pantangan waktu mentjutji beras sambil membuangi gabahnja, karena bisa terdjadi ditinggalkan mati oleh anak jang sulung.
30. Pantang tidak bolèh menutup nasi panas-panas, karena bisa terdjadi anaknja kelak berpenjakit sesak napas.
31. Pantang tidak bolèh menguraikan rambut, karena kunti anak suka kepada orang bunting jang berkelakuan demikian. dls.

Lain dari pada itu, orang lain dilarang tidak bolèh mengatakan apa jang menimbulkan : sakit hati atau terkedjut didepan orang mengandung. Djadi apa jang akan dibitjarakan dimuka orang jang mengandung harus jang menjenangkan sadja.

Tentang urusan kelakuan atau pekerdjaan, baik orang jang mengandungnja, maupun si lakinja, terlarang tidak bolèh mengerdjakan sesuatu pekerdjaan jang kurang baik, seperti : mentjatjat orang lain, mempersakiti atau menjiksa binatang, menantjabkan apa-apa kedalam tanah, mengerat atau memukul, d.l.s. Karena bisa kedjadian nurut buat pada anaknja jang dikandung.

Bahkan sudah mendjadi buah tutur orang, djika melihat ada anak baji luka kepalanja, disangka bapanja melanggar larangan, suka menjabung ajam. Melihat anak baji tidak berupa orang disalahkan

orang tuanja karena suka berburu binatang, atau memelihara atau menjakiti. Djadi matjam-matjam tuduhan orang menjalahkan orang tuanja, djika melihat ada anak baji tidak sempurna rupanja.

Berhubung suka ada kedjadian jang sematjam itu, selandjutnja mendjadi larangan bagi orang mengandung atau lakinja tidak boleh terlalu gemar atau, bentji, apalagi menjiksa kepada salah satu binatang. Dalam waktu selama mengandung itu harus mengerdjakan atau mendengar jang baik-baik sadja, agar supaja anaknja kelak sempurna.

Akan tetapi meskipun demikian, djika terpaksa harus mengerdjakannya, boleh djuga didjalankan, asal sadja harus ingat dalam hati, dan sebelum mengerdjakan harus mengatakan mengadjak kepada anak jang dalam kandungan itu, umpamanja akan menjiangi ajam, oleh karena tentu memotong-motong ajam itu, sebelumnja harus mengatakan demikian : *Utun, Indji, haju urang ngome hajam, ulah satu-rut-turutna lain turutaneunana*. Artinja : Hai anakku (utun panggilan kepada anak laki-laki, indji panggilan kepada anak perempuan jang masih dalam kandungan) marilah kita menjiangi ajam, djanganlah kamu turut apa pekerdjaan ini, karena bukan jang kamu harus turuti.

Apabila akan berhuma mengatakan : *Utun, Indji, haju urang ngaseuk, ulah satu-rut-turutna lain turutaneunana*. Artinja : Hai anakku, marilah kita berhuma, djanganlah kamu turuti apa kelakuan ini, karena bukan harus kamu turuti, d.l.s.

Dengan djalan harus ingat dan mengadjak kepada anak jang dikandung itu, kata orang tua tidak mungkin akan menurut buat.

Dalam waktu bepergian, djika mendapat kaju melintang dite-ngah djalan, tidak boleh dilangkahi. Djika waktu mandi di sungai atau pantjuran, mendapat sampah menutup djalannya air, harus dibetulkan. Djika memasak nasi, mengangkat nasi jang sudah setengah matang (Timus) tidak boleh diangkat, hanja dengan kukusannya sadja, tetapi harus diangkat sama sekali dengan dandangnja, d.l.s. Pendek kata apa segala jang dilihat tidak baik harus dibetulkan, bagaimana harusnja, maksudnja supaja segala kerdjaannya itu nurut buat pada waktu nanti bersalin, dan anaknja sempurna tidak mendapat tjatjat.

Apa lagi kias bagi orang mengandung itu, djika kedjadian ada gerhana bulan atau terasa gempa bumi, orang jang mengandung itu, harus masuk kekolong sebentar, lalu mandi, dan habis mandi makan minum. Kata orang djika tidak dikiasi demikian, nanti akan kedjadian apa-apa pada anak jang dikandung itu.

Sekianlah pantangan larangan dan kiasnja bagi orang jang mengandung itu. Meskipun semuanya itu kata orang ahli adat dan ahli pudjangga hanja lambang sadja didikan kerochianian tetapi oleh anak-anak muda diturutkan sadja, apa segala perintah itu, menurut apa bunji perkataannya, sebab memang sebenarnya djika diturut apa nasehat orang tua-tua itu mendjadikan selamat, sebab nasehat itu djika didjalankan memang berguna, seperti: Pantang bagi orang jang mengandung tidak boleh makan salak, karena bisa terdjadi kelak anaknja koreng kepalanja. Nasehat itu boleh djadi menimbulkan penjakit kalau dilanggar, karena salak itu sepat dan mudah menimbulkan penjakit sariawan usus.

Adapun menurut sebagian pudjangga Sunda, sesungguhnya *salak* itu sindir dari perkataan *salaki*, artinja suami, maksudnja selama mengandung tidak boleh tidur bersama-sama dengan suami, sebab kalau-kalau menimbulkan penjakit kotor, jang mana bisa menular pada anak jang dikandung.

Pantang tidak boleh makan telur, oleh karena amis jang mana menimbulkan penjakit djuga.

Menurut pengertian Pudjangga, telur itu lambang dari kemaluan laki-laki, djadi maksudnja tidak boleh makan telur itu, tidak boleh tidur bersama-sama dengan suami selama mengandung.

Waktu terdjadi ada gerhana atau gempa bumi harus masuk kekolong dan mandi, maksudnja oleh karena waktu gerhana itu gelap, djadi harus masuk kekolong rumah (dalam rumah), dan berhubung merasa terkedjut supaja tentram (dingin) hatinja disuruhnja makan dan minum.

Adapun pengertian pudjangga Sunda: Gerhana itu gelap, gempa itu gojang, djadi mengandung arti orang jang sedang mengandung dan lakinja itu sedang gelap hati, jaitu berbantah djadi oleh karena itu supaja djangan terus berbantah, sampai terdjadi salah seorang ada jang gelap mata, harus didjauhkan salah seorang, dalam bahasa Sunda: *njelong*, djadi sindir dari perkataan *kolong*. Oleh karena salah seorang itu pergi, tentu hatinja masing-masing tentram, dingin seperti orang mandi, dan senang bagai orang akan minum, d.l.s.

Demikianlah menurut keterangan Pudjangga Sunda.

Lain dari pada itu, ada djuga larangan itu untuk mempertakuti, sebab biasanja anak-anak muda dahulu, tabiatnja lebih takut dapat pembalasan dari jang gaib, dari jang pada kelihatan, tjontohnja seperti kata orang Sunda: Ulah diuk dina panto bisi kadupak. Artinja djangan duduk diambang pintu nanti ketendang orang!



Dengan larangan sematjam itu, tidak akan takut anak itu, sebab duduknja bolèh pindah ketepi. Tetapi kalau larangan itu disandarkan kepada pembalasan jang gaib, jang belum tentu bila terdjadinja, seperti kata orang Sunda : *ulah diuk dina panto matak nongtot djodo*, atau : *lamun reuneuh engke dimana ngadjuru budakna ngalong*. Artinja : Djanganlah duduk diambang pintu, karena bisa terdjadi djauh djodo, atau : kalau mengandung susah bersalin. Dengan larangan jang sedemikian itu, anak-anak lebih takut. Itulah sebabnja maka orang tua-tua dulu, larangan itu disandarkan kepada pembalasan jang gaib, meski larangan itu ada djuga jang mengandung perlambang, didikan untuk kehalusan budi.

Diatas sudah dikatakan pada waktu bulan masanja bersalin olèh orang Sunda dikatakan : *Bulan alaeun*, artinja waktu bulan itu segala daun-daunan akar-akaran, papagan, d.l.s. diambil, untuk keperluan obat orang jang baru bersalin dan anak baji jang baru lahir.

Obat-obatan itu ada dua matjam, untuk keperluan maknja dan untuk keperluan anaknja.

Untuk maknja ja'ni : *Sasambetan*, *wewedjah* atau dikatakan djuga *galogor*, jaitu obat minuman, *djamu empat puluh hari*, *balur haneut*, *pipilis* dan *poko*.

Obat buat anak baji ja'ni : *Bura beuweung* atau dikatakan djuga *sasawanan*, jaitu obat boreh, *ubar haseum* ini djuga boreh dan *pupuk*.

Adapun rempah-rempah untuk obat itu ja'ni :

*Sasambetan* bumbuja : Panglaj, daun djaringao, bawang beureum, bawang bodas, katumbar, tjabe areuj dan pedes hideung.

Membuatnja : Semuanja rempah-rempah itu disatukan lalu ditepung, sesudahnja disimpan ditaruh didalam botol.

*Wewedjah* bumbuja : Ketan hideung kira 1 kobokan, koneng gede, lempujang pait, dja'at, peundeuj, tjariu, sintok, saparantu, akar teter, akar gedang, putjuk ganas jang masih putih, putjuk awi tali jang masih putih, dan djawer kotok, daun sembung, daun bau, daun kemuning, kaju manis Tjina, supa beureum, supa kakabu, daun kahitutan, daun singugu, dan daun tarawas.

Setelah rempah-rempah itu disediakan segala akar-akaran dan daun-daunan telah diiris-iris (disiksik Sd.), ketan hideung sudah ditjutji, lalu ditumbuk didjadikan satu, kemudian didjemur hingga kering. Setelah kering direndang (disangraj Sd.), dan sesudahnja

ditumbuk lagi hingga halus dan diberi garam sedikit, setelah diajak ditaruh didalam botol, serta ditutup djangan sampai masuk angin.

Obat wewedjah itu gunanja untuk minuman jang baru bersalin, hingga empat puluh hari. Sesudahnja empat puluh hari, baru minum djamu empat puluh hari.

*Djamu empat puluh hari*, diperbuatnja lain dari pada rempah-rempah jang didjual di toko-toko, jang asal dikeluarkan dari negeri lain, bagi orang didusun-dusun, biasanja memakan rempah-rempah jang ada disini sadja ja'ni : Putjuk kemuning, daun djawer kotok, daun sembung, koneng santen, lempujang seungit, daun saga, akar tetet, akar tapak liman, akar senggang, akar tjarulang, pentil tjangkudu dan pentil dalima bodas.

Semuanja rempah-rempah itu ditumbuk seperti membuat wewedjah, didjemur, ditepung dan direndang setelah ditumbuk halus diajak, dimasukkan kedalam botol.

*Balur haneut* bumbunja : beas beureum, ladja beureum, djahe pait, lempujang seungit, tjikur, pala, tjengkeh, saparantu, putjuk masoji, kelembak ganti, papagan kelor, tjabe areuj, daun kiurat, tikel balung dan buah tetengoran atau dikatakan djuga ules-ules.

Rempah-rempah itu djika akan dibuatnja, semuanja ditumbuk halus sadja tidak direndang lagi, sebab untuk dipakai diluar, dibuat boreh.

*Pipilis* bumbunja : ketan hideung, siki tjariu, siki saparantu, sintok, dja'at, peundeuj, masoji, kelembak ganti dan mata hijang.

Membuatnja : Semuanja rempah-rempah itu didjadikan satu, lalu direndang hingga hangus, kemudian ditumbuk halus dan lalu disimpan dalam botol.

*Poko* bumbunja hanja dua matjam ja'ni : panglaj dan koneng gede diiris-iris, lalu didjemur, kemudian ditumbuk dan sesudahnja disimpan dalam kaleng atau apa sadja asal ada tempatnja.

*Bura-beuweung* bumbunja : Seureuh etek, djambe ngora, katuntjar, daun tarawas, putjuk masoji, kelembak ganti, dan koneng temen.

Semuanja rempah-rempah itu ditumbuk, lalu didjemur hingga kering, tidak direndang.

*Ubar haseum* bumbunja : beas beunjeur, daun dilem, daun tek-lan, daun tandjung, putjuk asem, putjuk masoji, daun kemuning, lampujang seungit, putjuk daun mipis dan tjariu atah.

Semuanya rempah-rempah itu didjemur, kemudian ditumbuk halus dan lalu disimpan.

Dalam bumbu ubar haseum itu, ada dikatakan memakai *beas beunjeur*, artinja *menir*, padahal jang dipakai sebetulnja beras biasa sadja. Itu sesungguhnja hanja untuk kias sadja, berhubung ubar haseum itu untuk borèh anak ketjil, jang mana anak itu sering kena penjakit kulit seperti *menir* (*beunjeur Sd.*) dikatakan olèh orang Sunda indung-kesang, maksudnja dikatakan *beas beunjeur*, supaja penjakit itu lekas hilang, *beas beunjeur* sindir dari perkataan: *beak beunjeur*, artinja hilanglah penjakit jang seperti *menir* itu; maka dari sebab itu meskipun beras biasa, kalau untuk obat itu, harus dikatakan *beas beunjeur sadja*.

Adapun gunanja satu-persatu obat itu, ja'ni :  
 Sasambetan, untuk borèh perut jang akan bersalin, djika sudah merasa mules, maksudnja : pertama supaja mengurangi sakitnja, kedua supaja anaknja lekas keluar dan menolak supaja djangan didekati iblis kunti-anak jang suka djahil kepada orang jang sedang mengandung.

Wewedjah, gunanja untuk minuman orang jang baru bersalin hingga empat puluh hari lamanja.

Maksudnja : 1. Supaja mudah buang air dan buang air ketjil, 2. supaja djangan masuk angin, 3. mengentjangkan lagi urat-urat, 4. supaja bagian perut bekas tempat anak lekas sembuh, 5. mengeluarkan darah putih dan supaja djangan terasa lagi gatal dan 6. menambah banjarknja darah sebab waktu bersalin itu banyak keluar darah.

Adapun gunanja djamu empat puluh hari, jaitu supaja kuat badan seperti asal mula dan bertjahaja.

Pipilis gunanja : 1. Supaja djangan tidur siang sebab biasa bangsa kita waktu bersalin dilarang tidak bolèh tidur siang, 2. menolak sakit kepala, 3. mendjaga supaja darah putih djangan naik keatas, karena djika naik, kedjadiannja sakit mata, sakit kepala atau ngantuk sadja, 4. menolak supaja mata djangan bertahi dan tjintat (*bintit Sd.*) dan 5. supaja baik perdjalananan darah

Ubar haneut, gunanja untuk borèh supaja : 1. badan djangan sakit, 2. djangan gabes (*bareueus Sd.*), 3. djangan pegal (*paregel*, *karesel*), 4. supaja perdjalananan darah baik, 5. menolak lemas atau semuten, 6. supaja njenjak tidur waktu malam dan 7. supaja lekas sèhat.

Poko, gunanja untuk poko perut supaya peranakan (pianakan) lekas sembuh dan perut mendjadi hangat, karena kalau tidak memakai poko kadang-kadang orang jang baru bersalin itu, djika kurang kuat badannja suka kena penjakit demam, maka mendjaga itu harus memakai poko.

Bura-beuweung, atau sasawanan, gunanja untuk borèh anak baji supaya kelak djika sudah besar badannja djangan bau keringat.

Ubar haseum, gunanja untuk borèh anak supaya : 1. kelak anak itu manis kelihatannja, 2. badannja lemes, 3. kulitnja bersih dan harum baunja. Olèh karena itu sampai kini ada peribahasa *hedjo tjaurulang* artinja hitam manis. Kata orang tua anak itu disebabkan waktu ketjilnja sering diborèhi ubar haseum.

Memakainja obat-obat itu ja'ni :

Sasambetan memakainja, djika orang jang mengandung itu sudah merasa mulas, diambilnja sesèndok makan, lalu dipipis hingga halus, dan diberi air setjukupnja kemudian diborèhkan diatas perut. Terasanja kalau tadinja dingin, mendjadi hangat.

Wewedjah memakainja, pagi dan petang tiap hari mengambil sesèndok makan, dipipis hingga halus, diberi air hangat setjukupnja, kemudian diminum. Lamanja minum obat itu empat puluh hari, dan disamping itu, minumnja lagi tidak bolèh air sembarangan, harus godogan kumis utjing ditjampur dengan koneng gede dan daun sembung, maksudunja supaya mudah buang air besar dan buang air ketjil, tambahan pula supaya djangan sakit pinggang.

Djamu empat puluh hari, memakainja setelah bersalin empat puluh hari lamanja, pagi dan petang mengambil sesèndok makan dipipis halus, diberi air hangat setjukupnja, kemudian diminum. Minum obat itu seterusnya hingga sehat betul tidak merasa apa-apa.

Balur haneut memakainja, tiap petang sebelum tidur mengambil setjukupnja, dipipis halus, diberi air tjuka kawung, kemudian diborèhkan seluruh tubuh, ketjuala muka.

Pipilis memakainja, biasanja setelah anak baji itu putus-puser, pagi dan petang sesudah mandi, mengambil sesèndok tèh, dipipis hingga halus, diberi air setjukupnja, lalu diborèhkan diatas dahi.

Poko memakainja, pagi dan petang mengambil setekam, digodog dalam lajah hingga hangat kuku, lalu ditjampuri tjuka kawung, ditaruh diatas sehelai daun pisang jang diletakan diatas kain, kemudian ditaplokan dibetulan pusat.

Bura beuweung memakainja untuk anak baji jang sudah tjoplok puser, pagi dan petang setelah dimandikan, mengambil sesendok makan, lalu dipipis, dan diberi air sedikit, lalu diborèhkan seluruh tubuhnja.

Hampasnja bura beuweung itu, bisa dipakai pupuk anak baji itu, maksudnja : 1. supaya anak baji itu njenjak tidurnja, 2. batuk kepalanja (embun-embunan) supaya lekas rapat dan keras dan 3. supaya djika sudah besar djangan selalu keluar ingus (olol leho Sd.).

Pupuk itu djika tidak memakai hampas sasawanan, ada djuga jang membuat dengan rempah-rempah lain, ja'ni : bawang beureum, lampujang seungit, putjuk asem dan putjuk djeruk mipis, dipipis.

Adapun anak baji dari mulai dilahirkan sampai tjoplok puser, biasanja diborèhi dengan kunjit dan kapur dipipis, maksudnja menghilangkan bau amis.

Ubar haseum memakainja biasa anak baji setelah umur empat puluh hari, tjaranja seperti mengerdjakan ubar sasawanan sadja.

Sekianlah tentang obat-obatan dan memakainja untuk orang jang bersalin dan anak bajinja, itupun djika orang tuanja mengerti, biasanja menurut bagaimana petundjuk Ma Dukunnja sadja, lebih-lebih orang jang miskin dan tidak mengetahui tentang obat-obatan itu, biasanja djika habis bersalin, tjukup dengan minum air abu sadja, untuk pilisnja pagi dan petang tjukup dengan kunjit sadja dipipis dan borèh emaknja tjukup dengan beras kentjur sadja. <sup>1)</sup>

Djaman sekarang berhubung sudah banjak jang mendjual djamu-djaman, baik Ma Dukunnja, maupun ditoko-toko djamu, kebanjakan orang-orang jang mampuh, hanja membeli sadja sebab banjak jang berpendapatan lebih mudah, tinggal memakai, karena djika membuat sendiri, susah mentjari rempah-rempahnja, lagi banjak jang tidak mengetahui. Tetapi bagi orang jang didusun-dusun

<sup>1)</sup> Obat-obat dan rempah-rempah itu pada waktu Pasar Malam di Djakarta jang diadakan oleh Putra dengan pimpinan Dr. Suharto sengadja saja pertundjukan, supaya diketahui oleh bangsa kita jang belum mengetahui.

dan mengerti, masih terus membuat sendiri, sebab takut kalau-kalau obat jang dibeli itu ada kekurangnja atau sudah masuk angin, djadi kurang baik untuk dipakai. Olèh karena itu tetap sebelumnja bersalin bersedia-sedia menurut aturan orang tua-tua dahulu.

Tentang kekurangan rempah-rempah keluaran negeri lain jang didjual di toko-toko rempah-rempah, banjak jang tidak memakainja atau diganti dengan rempah-rempah jang ada disini, seperti kaju manis tjina, bolèh diganti dengan daun saga. Jang tidak bolèh diganti, sesungguhnya ada djuga jang bolèh dibuang sadja, sebab kalau diselidiki akan chasiatnja jang didjual ditoko-toko itu terutama hanja untuk membuat sari sadja, atau supaja harum, sedang jang mengandung chasiat jang terutama sudah ada pada rempah-rempah jang ada disini, djadi tidak mendjadi apa-apa meski tidak memakai rempah-rempah jang didatangkan dari luar sekalipun.

## II

### ADAT ORANG BERSALIN

Kebiasaan orang mengandung itu dari sedjak mengidam hingga waktunja bersalin, sembilan bulan, tetapi kadang-kadang ada djuga jang lebih sampai dua belas bulan lamanja. Mengandung jang sedemikian itu dikatakan olèh orang Sunda : *reuneuh mundingeun*, artinja bunting seperti kerbau, karena hanja kerbaulah jang buntingnja hingga begitu lama itu.

Djika kedjadian ada seseorang mengandung sedemikian, menurut setjara adat dahulu, biasanja dikiasi ja'ni orang jang mengandung itu diikat lehernja dengan tali, lalu dituntun dibawa ke dalam kandang kerbau. Djika tidak ada kandang, bolèh dibawanja kesamping rumah sadja. Orang jang menuntun dan menggiringkan, membawanja tjameti sambil berseru : *O-è, o-è !* seolah-olah suara kerbau. Setelah mengelilingi rumah, lalu dimandikan, dan terus disuruh masuk kembali kedalam rumah.

Djika orang jang mengandung itu sudah sampai waktunja akan bersalin, biasanja terasa olèhnja mulas, sakit dibetulan perindikan, bobokong dan punggung berasa panas, perut terasa melilit; keadaan jang sedemikian itu dikatakan : *ngaruang-ruang*, ialah tanda akan bersalin.

Seketika itu lalu memanggilnja bidan, ditanah Pasundan dikatakan : *Indung-beurang*.

Djika kedjadian waktu malam hari, pergi memanggil bidan itu, harus sekurang-kurangnja dua orang dan kalau gelap diharuskan membawa lampu, karena kata orang suka terdjadi berdjumpa di tengah djalan dengan iblis jang merupakan bidan itu.

Menurut adat kebiasaan, bidan itu djika dipanggil orang jang akan bersalin, tidak memikirkan hudjan, gelap atau berhalangan apa sadja, sewaktu ia masih dapat berdjalan, seketika itu djuga ia pergi, apalagi orang jang mengandung itu tadinja sudah *bersawaka* ketika sedekah tudjuh bulan, meskipun tidak, ia memerlukan sekali, sebab pendapatnja sudah berkewadajiban sebagai orang jang harus menulung itu, mengurus segala jang kotor-kotor, maka itulah sebabnja bidan itu oleh orang Sunda dikatakan : *Paradji*, asal terdjadi dari kata *purah* dan *djidji*.

*Purah* artinja tukang, orang jang ahli ; *djidji*, artinja barang jang

kotor. Djadi *paradji* itu artinja orang jang pekerdjaannja selalu mengurus segala jang kotor.

Sebagian orang ada djuga jang mengatakan : *paradji* itu terdjadi dari pada kata : *maparah* dan *adji*. *Maparah* artinja mengira ; *adji* artinja ilmu. Olèh karena *paradji* itu, baik *paradji-ngadjuru* (bidan), maupun *paradji-sunat* (dukun-sunat), biasanja suka mengobati atau mendjampi orang sakit dengan memakai ilmu jang dikira-kira, maka dari sebab itu selandjutnja orang jang sematjam itu dikatakan *paradji*.<sup>1)</sup>

Lain dari pada itu dikatakan djuga : *indung beurang*.

Perkataan itu kata sebagian orang, sesungguhnya bukan *indung beurang* tetapi *indung barang* katanja. *Indung* artinja emak ; *barang* artinja lumajan atau bukan sesungguhnya. Djadi *indung-beurang* atau *indung-barang* itu artinja bukan emak jang sesungguhnya. Barangkali maksudnja, olèh karena sudah biasa mengurus anak baji, padahal bukan emak jang sesungguhnya.

Tetapi sebagian ada djuga jang menerangkan, maka sebabnja bidan itu dikatakan *indung beurang*, berhubung bidan itu pekerdjaannja mengurus anak baji dari mulai dilahirkan, jaitu dialam dunia atau alam terang, sedang terang itu biasanja diwaktu siang, jang dikatakan olèh orang Sunda : *beurang*, maka olèh karena itu dikatakan : *indung beurang*, olèh karena jang mengurus sedjak lahir kealam terang.

Lawannja *indung beurang*, kata orang Sunda : *indung peuting*, ialah emaknja si anak baji itu, jang mengandung selama ada dalam kandungan. Selandjutnja nama itu dipakai menamai awan (mega Sd.) jang kelihatan pada waktu setelah matahari terbenam atau terbit. Djadi dipandang seolah-olah jang mengandung malam (*peuting Sd.*).

Demikianlah maka bidan itu dikatakan olèh orang Sunda : *Paradji ngadjuru* atau *Indung beurang*.

Maka setelah bidan itu datang, lalu bersedia membuat tempat untuk bersalin jang dikatakan : *djarian*, artinja tempat kotoran ; di situ disediakanja air dalam bokor dan minjak widjèn.

Adapun bidan itu biasanja kalau datang akan menolong orang jang hendak bersalin, tidak hampa tangan, selalu membawanja *kandjut-kundang*, jaitu kantung kain jang berisi rempah-rempah ja'ni : kunjit, bengle, djering, benang putih, pisau, d.l.s. apa keperluan untuk orang bersalin. Lagi pula sedatangnja tidak terus meng-

1) *Paradji*, ada djuga jang menerangkan asal dari bahasa Arab „*fardji*“ artinja kemaluan.



urus orang jang hendak bersalin itu, tetapi biasanja menjemburi mentera penolak hantu kunti-anak, demikian mentera itu : *Sangiang Sangandangan, Sangiang Sangender Upih, ulah rek sinigawe ka urang manusa, manusa madia pada, aing weruh ngaran sia, Nji Godru, Nji Buludru, Nji Dandang Saerang, Sang Suing Koleandap, bek mati Sang Kunti-anak, hurip ku Sang Anak-anak, si Lunggupung ngaran indung, Ki Daleungdang ngaran bapa, anta madja anta guna, babu dajang sabrang kelong.* „Demikianlah bunji mentera hantu kunti-anak itu”.

Kata orang tua hantu kunti-anak itu, djika mendengar mentera penolak itu, lari ketakutan.

Adapun kunti-anak itu, ialah suatu hantu jang suka mendjahili orang jang sedang mengandung atau bersalin, djika orang bersalin didjahilinja, kedjadian susah bersalin, kadang-kadang terdjadi djuga ada jang tjelaka mati.

Matjamnja kunti-anak itu kata orang seperti orang perempuan, rambutnja mengurai, punggungnja berlubang seperti lesung. Asalnja machluk itu kedjadian dari roch orang mati mengandung atau waktu bersalin. Djadi tiap orang jang mengandung atau waktu bersalin itu meninggal, rochnja lalu mendjadi kunti-anak.

Tempat tinggalnja, biasanja dihulu sungai, ditempat orang mandi, dipohon-pohonan ditepi sungai. Djika didaratan dipohon jang harum baunja, seperti : tjempaka, patjar-tjina, kenanga, d.l.s.

Lain dari pada itu, dipohon jang dahannja dapat dipakai berte-duh atau pohon jang didjalari pohon-pohonan (tumbuh-tumbuhan) jang mendjalar, jang dapat dipakai untuk berajunan, sebab kunti-anak itu kata orang suka sekali bermain ajunan.

Adapun perginja mentjari mangsanja itu, sedjak dari matahari terbenam.

Berhubung kunti-anak itu tempat tinggalnja selalu ditepi sungai atau ditempat orang mandi dan pekerdjaannja mengganggu orang jang sedang mengandung sadja, maka olèh karena itu pantang mengatakan : kunti-anak, sebab takut kalau-kalau disangka memanggil dia, djadi harus mengatakan : *Anu di tjai* sadja, artinja machluk jang tinggal disungai atau ditempat mandi.

Setelah bidan itu menjemburi keempat pendjuru djarian itu, lalu memeriksa, meraba perut jang akan bersalin itu, sudah dekat-kah atau masih lama. Djika kelihatan sudah dekat, disuruhnja berbaring, dan ia duduk disebelah-kakinja (tundjangeun Sd.) jang akan bersalin itu.

Letaknja kepala jang akan bersalin itu, tidak bolèh sembarangan, harus dihitung dahulu, tidak bolèh menudju Kala (mapag Kala Sd.), dan tidak bolèh melintang arah sungai, djika dekat disitu ada sungai.

Pada waktu perutnja terasa mulas, olèh bidan diborèhi dengan borèh *sasambetan*, maksudnja supaja perutnja mendjadi hangat dan anak bajinja lekas keluar, lagi supaja mengurangi rasa sakitnja.

Waktu itu biasanja adat didusun-dusun, orang tua-tua sanak keluarganja sudah bersedia-sedia, apa keperluan untuk kias-palakiah disediakannja. Ditempat orang bersalin itu ditaruhnja : benglè, djering, daun salam, rumput palias, d.l.s. apa kata nènèk-mojangnja dulu jang menarik mendjadi selamat, sebab sudah mendjadi kebiasaan untuk dibangsa Sunda, djika mempunjai sanak keluarga akan bersalin, hatinja selalu selempang, takut kalau-kalau kedjadian apa-apa, lebih-lebih bagi orang jang merasai sendiri bersalinnja, bukan main selempangnja, sebab katanja maka dikatakan : *ngadjuru* itu, olèh karena *njawana ngan kari sadjuru dewi*, artinja njawa orang bersalin itu tinggal sebuah pendjuru lagi, jaitu tinggal seperempatnja, ja'ni selama waktu meredjan mengeluarkan anak baji itu betulan pundaknja, karena waktu itu menghabis-habiskan tenaga ; pada waktu meredjan itu dikatakan : *uwat pandjang* kata orang Sunda, dan disitulah waktunja nasib untung dan malang bagi orang bersalin itu.

Selain dari pada *kias-palakiah* jang berupa daun-daunan jang diletakkan ditempat bersalin, dari sebelumnja, ada djuga jang sedjak ketahuan hamil, ada jang sedari selamatan tingkeb, ada djuga jang diwaktu bulan hendak bersalin, ditiap pendjuru rumah diluar disisipkan daun nenas jang telah ditjorèng-morèng dengan kapur, dan keris-keris pelapah pinang jang telah ditjorèng-morèng djuga, ditambah lagi dengan daun palias.

Diatas pintu digantungkan atau disisipkan : benglè, djering dan bawang putih. Ada djuga jang menggantungkan penggilingan sambèl, (tjowet Sd.) bolong. Maksudnja mentjegah kunti-anak jang suka mengganggu orang bersalin.

Selain dari pada itu djuga perempuan jang sehari atau dua hari sebelum baji keluar selalu mengeluarkan air sadja, jang sedemikian itu dinamakan : *tudju rantjah*. Kata orang sebabnja terdjadi jang sedemikian itu ialah karena melanggar pantangan (kapamalian Sd.), diwaktu hamil suka mandi berkain jang basah kujup.

Apabila ada jang hendak bersalin ragu<sup>2</sup>, tidak meredjan, biasanja olèh bidan dibudjuk-budjuk sadja katanja : Menunggu titah.

Apabila jang hendak bersalin lama, biar semalam atau sehari semalam, olèh bidan dan orang tuanja didjaga sadja, merèka duduk dikiri kanannja. Sedangkan suaminja biasanja dekat kepalanja.

Djika sudah terasa meredjan, waktu meredjan itu disertai dengan tiupan suaminja kepada ubun-ubun (embun-embunan Sd.) jang bersalin, *mepet-baju*, namanja; maksudnja membantu meredjan.

Sudah lazim apabila ada jang akan bersalin, apa lagi kalau jang hendak bersalin itu sering berhenti meredjannja dan datang mengantuk, maka orang tua<sup>2</sup> suka mendjalankan kias, dengan melalukan suatu perbuatan seolah-olah membantu jang mau bersalin itu, misalnja membuka-bukakan pintu, djendela, peti, lemari, menusai simpul baru, bahkan ada djahitan baru suka diretas, maksudnja supaya gampang melahirkannja.

Ada lagi palakiah untuk mempertjepat keselamatan, jaitu suaminja harus melemparkan sebutir telur meliwati bubungan, dari arah kepalanja terus kearah kakinja, atau melemparkan alu dikolong terus dari arah kepalanja sampai kearah kakinja.

Ada pula jang membuat djampi dengan air dalam gajung, disemburkan kepada ubun<sup>2</sup> jang bersalin, lalu kepada pusatnja dan kemaluannja, sisanja dibawa melangkahi kemaluannja, lalu keluar dari rumah sambil melemparkan gajung itu seraja mengatakan: *Haju geuwat tuturkeun bapa!* artinja: Mari lekas turutlah ajah!

Pada setengah tempat, ada djuga jang memakai djalan dengan mentjuri gajung berisi air dari bujung orang lain, tidak diketahui oleh jang punja, lalu didjampi dengan djangdjawokan (mentera), demikian bunjinja: „*Nini Balebar, aki Balibur, orok medal bali mabur.*” Lalu air itu dipakai menjembur orang jang hendak bersalin itu, dua atau tiga kali tentang kepalanja sampai kakinja.

Didusun djarang ada jang pandai rupa<sup>2</sup> djangdjawokan itu, oleh karena itu biasanja ada seorang-orang tua jang ahli dalam hal itu, tukang menolong jang sukar bersalin, memakai rupa<sup>2</sup> palakiah, supaya selamat djadinja.

Adapun perkuatan suami melangkahi kemaluan, sambil mengatakan: *Haju geuwat tuturkeun bapa*, itu sudah lazim dipakai didusun, supaya lekas keluarnja baji itu, katanja.

Apabila seorang perempuan hendak melahirkan malam hari, maka untuk mentjegah supaya djangan ada gangguan kunti-anak, suaminja harus keluar bertelandjang bulat membawa lidi tudjuh batang, jang disebut-sebatkannja kekanan dan kekiri, agar supaya hantu<sup>2</sup> jang ada diluar semuanja melarikan diri, mundur ketakutan.

Istri jang hendak bersalin itu, kalau sukar, suka disuruh duduk, berdjongkok, atau duduk mengudjur, maksudnja supaya dapat meredjan. Kadang<sup>2</sup> diwaktu orang bersalin ada djuga jang meredjannja selang<sup>2</sup> berhenti hingga tertidur, jang sematjam itu dinamakan: *susuheun*, sebabnja ialah karena diwaktu hamil suka makan susah (siput), melanggar pantangan, sehingga pada waktu melahirkan anak kena penjakit *susuheun*. Djika terdjadi hal jang serupa itu, maka muka jang hendak bersalin itu dipertjiki air bekas meredam siput dalam pinggan, supaya bangun lagi.

Ada pula orang jang lama melahirkannja diberi orang minum air dari njiru. Itu hanja satu kias sadja, sebab njiru itu ialah sebuah alat untuk menampi memilih gabah. Djadi maksudnja orang jang mau melahirkan itu harus memilih bagaimana sadja disukainja mau duduk atau berbaring, d.l.s. Djadi dalam air njiru itu, maksudnja bukan air sesungguhnya, kata Pudjangan Sunda, akan tetapi difahamkan oleh orang kampung betul<sup>2</sup> seperti bukti.

Selain dari pada itu ada djuga orang jang merendam rumput patimah, sematjam rumput jang tumbuh dinegeri Medinah, jang dibawa oleh orang jang baru kembali dari Mekah. Rumput itu diletakkan disebuah tjawan, disamping orang jang hendak bersalin itu. Djika sekiranya rumput itu merekah, itu tandanja baji akan segera keluar, sebaliknya kalau tidak merekah, artinja masih lama keluar.

Ada pula orang jang meletakkan *keris berodjol* (keris jang lurus) disamping istri jang hendak bersalin, dengan harapan supaya lekas *ngaborodjol* (keluar) sebagaimana nama keris itu.

Adapun jang dikatakan lama bersalinnja itu, pada lazimnja ialah apabila 2 atau 3 hari setelah mulai terasa, belum djuga keluar bajinja, terutama pada perempuan jang hamil pertama kali. Dalam hal jang demikian, bidan itu berdaja upaja mentjari djampi<sup>2</sup> kepada orang lain. Kalau dia dapat, dia sendiri mendjampinja, jaitu demikian: *Tjok lèngkong balèdog, tjimindi djeung maragati tjok borodjol*; sambil meniup ubun<sup>2</sup> jang bersalin tiga kali.

Setelah empat atau lima kali meredjan, biasanja keluarlah sematjam air jang dalam bahasa Sunda dinamakan *kakawah*, kadang<sup>2</sup> keluaranja bersama-sama dengan baji. Sekarang bidan bersiap dengan tangkasnja untuk menerima jang akan keluar, orang jang bersalin terus meredjan, dibantu oleh suaminja jang meniup ubun-ubunnja. Tangan jang bersalin biasanja berpegang kepada pundak suaminja atau jang duduk disampingnja, atau bertumpu kepada pangkal pahanja. Setelah keluar kekawah itu, maka bidan itu ta' berhenti-hentinja

mengatakan : „*Baeu banggeut Utun, Indji !*” atau : „*Ri, ri, ri, ....*” seperti gembala memanggil itik, maksudnja supaja baji dan tembuninja keluar beriring-iring seperti itik, berenang diatas air.

Setelah baji keluar, tembuni pun keluar, ada jang bersama-sama, ada jang agak lama, ada jang sama sekali tidak keluar. Itulah jang sering mendatangkan ketjelakaan. Karena itu bidan dikampung, tidak tergopoh-gopoh mengurus si baji, melainkan mengurus perut ibunjah dahulu, diurutnja sambil digojang-gojangnja, sedapat-dapatnja ditjari akal supaja tembuni lekas keluar.

Apa bila sudah keluar semuanya itu, baharulah dinamakan selamat.

Setelah lahir baji itu, biasanja ia menangis, tetapi ada djuga jang tidak, melainkan diam sadja, malah bernapas pun tidak, bagi bidan hal itu tidak mengagetkan, melainkan diambilnja dengan tembuninja, lalu diletakkan diatas njiru, diramasnja tembuni itu sambil dibatjakannja mentera demikian bunjinja : „*Niktrik bilik, naktrak lintjar, nèktrèk kondjara wesi, ongbraj, ongbraj*”.

Sesudahnja dikotjoknja bajinja dengan air dingin seraja ditjium-tjiumkan kepada asap jang hangit supaja terasa geli hidungnja. Dekat kupingnja diperdengarkan bunji-bunji jang njaring, lama<sup>2</sup> dengan perbuatan itu menangislah baji itu. Malah ada djuga jang badannja dipukul dengan daun kèlor setangkai.

Sekalian orang jang hadir itu, setelah mendengar baji menangis itu, barulah senang hatinja.

Sebabnja ada baji jang tidak bersuara apa<sup>2</sup> ketika baru lahir, menurut kepertjajaan di kampung, ialah karena djiwanja sedang bertandang kepada tembuni. Karena itu tembuni harus diramas supaja djiwanja kembali lagi kepada bajinja, sehingga hidup seperti jang lain.

Kadang<sup>2</sup> ada jang melahirkan baji masih dibungkus, belum pe-tjah pembungkusnja. Jang demikian diturih oleh bidan, atau digigitnja sampai sobek. Akan tetapi kata orang tua<sup>2</sup> harus digigit oleh bapannya, kalau tidak begitu harus diturih dengan garam sebutir atau dengan udjung putjuk sirih jang bangunnja seperti duri lalang.

Ada lagi baji jang keluar seperti matjam hewan, misalnja : kera, babi, atau tjatjat pada salah satu anggautanja. Jang demikian itu dinamakan : *nurut buat*, sebabnja karena tadinja ajahnja atau ibunjah suka atau bentji kepada binatang itu, atau menjiksa binatang sampai rusak salah satu anggautanja.

Kalau ada kedjadian jang begitu, dilarang oleh bidan tidak boleh

ribut, harus diam sadja, tidak boleh mengatakan ini dan itu, melainkan ditutupinja.

Apabila tidak diributkan, nanti djuga baik sendiri. Seandainya tetap sadja begitu, maka dibatjakan do'a nurut buat, agar supaja sembuh lagi.

Djika ada baji dilahirkan meninggal, padahal dikandungnja lebih dari sembilan bulan, mengurusnja harus seperti mengurus majat orang dewasa sadja, tjuma sedekahnja dengan bubur sadja pada waktu itu. Baji seperti itu, kalau terdjadinja pada hari Djum'at dan laki<sup>2</sup>, serta ibunja baru pertama kali melahirkan, dimasa dulu biasanja selama 7 hari sesudah dikubur, didjaga oleh orang tuanja, sebab majat baji jang begitu suka dipakai zimat mentjuri, supaja djangan tertangkap, atau dibuat *ketjit*, ja'ni hantu jang dapat disuruh mentjuri uang, tetapi sekarang sudah ta' ada, hanja tinggal ramai tjeriteranja sadja.

Apabila ada jang keluar belum berupa baji, masih berupa darah atau keluar belum pada waktunja, tetapi sudah berupa, disebut orang keguguran. Kalau masih berupa darah dikubur sadja, seperti mengubur barang jang lazim dikubur, tetapi kalau sudah berupa baji, dimandikan dan dibungkus dulu, baru dikubur.

Maka sekarang apabila jang bersalin telah selamat dan baji tidak kurang suatu apa, baji itu diletakan diatas njiru dengan tembuninja, sudah lazim oleh orang tua<sup>2</sup> dulu diselimuti dengan tjelana ajahnja jang bersih, katanja : *ngirabkeun sawan*, supaja nanti djika sudah besar tidak gampang sakit. Sesudah itu baji itu dibiarkan sadja, sementara merawat ibunja.

Jang bersalin itu disuruh bangun dan mandi, disebutnja : *adus wiladah*. Setelah selesai mandi, lalu dibakar orang sapu padi, dan orang jang baru bersalin itu dirabun dengan asapnja, maksudnja untuk menolak penjakit teluh baradja dan menolak supaja djangan djatuh sakit lagi. Sesudah itu didudukannja, bersandar kepada tumpukan bantal, kakinja mengandjur lurus kemuka, supaja darah mudah keluar. Lalu keningnja dipulas dengan pipilis, jaitu sematjam obat jang biasanja telah disediakan. Kalau tidak ada dibuatnja sadja waktu itu djuga dari kunir digiling dengan kapur. Ada djuga orang jang memakai : mata hijang, kunir-putih, meritja-bolong dan daun-turi digiling.

Setelah memakai pipilis itu, maka ia diberi minum air asam ditjampur garam, maksudnja supaja rahim (pianakan Sd.) lekas kunjup lagi. Beberapa menit kemudian, diberi lagi minum air temu

lawak, maksudnja mengobati luka<sup>2</sup> didalam. Achirnja beberapa menit, sesudah itu diberi air ketan hitam atau air setjang, maksudnja supaya darah banjak keluar.

Setelah mengaso sebentar jang bersalin itu diberi makan, segala matjam makanan harus dimakannja, makan itu dinamakan : *ngawajahan*, maksudnja supaya djikalau nanti ia makan sesuatu apa sadja, djangan mendjadikan penjakit.

Sekarang telah selesai memelihara ibunja, bidan itu mengurus bajinja.

Sebelum ia meraba baji itu, supaya anak itu djika telah besar banjak jang mengasihi, dibatjanja mentera, demikian bunjinja :

„*Tjur tjurug,  
tjahaja gumantung,  
gumilang datang kewata tjai nuus ka batu beuneur,  
diri daki datang atji,  
disusut ku Sang Seda Luput,  
diusap ku Sang Seda Lenjap,  
bur tjahaja ing datullah.  
Gumuju-gumuju Ratu,  
Semar-semar gumuju,  
seuweu Ratu komo imut,  
seuweu menak komo hajang,  
nu hajang paheula-heula,  
nu bogoh paboro-boro,  
nu asih teu weleh asih,  
nu dengki pahiri-hiri,  
sangkilang anak pandita,  
kagoda karantjanakeun,  
kitu adatna Sang Semar,  
sagupaj-gupajna meunang,  
kawantu loba nu asih,  
sih-asih ka awak udjang (njai).”*

Kemudian dibukanja selimut baji itu, diramasnja tembuninja dan diurutnja urinja (ari<sup>2</sup>) kepusat baji, maksudnja supaya sekalian njawa anak itu berkumpul pada baji. Tenang benar mengurutnja itu, malahan atjap kali dikerumuni oleh orang<sup>2</sup> tuanja, sanak-saudara jang bersalin itu, semuanja ingin mengetahui ada berapa buah bintil<sup>2</sup> jang keras dalam uri itu, sebab dalam uri itu ada bintil<sup>2</sup> jang keras waktu diurut oleh bidan itu. Bintil<sup>2</sup> itu kata orang, alamat banjaknja anak jang akan dilahirkan lagi sesudah itu. Kalau bintilnja ada

empat buah, artinja perempuan itu akan melahirkan empat orang lagi, kalau bintilnja tiga, artinja ia akan melahirkan tiga orang anak lagi. Demikianlah alamat bintil<sup>2</sup> jang ada dalam uri itu.

Selain dari pada itu, uri itu mendjadi alamat bagi si bajinja sendiri. Djika waktu dilahirkan uri itu melilit kepada lehernja, artinja dikemudian hari, kalau anak itu sudah besar ia akan dirantai, ja'ni mendapat hukuman. Djika terdjadi jang demikian, maka nanti setelah beres, baji itu suka dikiasi dengan selamatan, memakai do'a tulak bala, maksudnja mentjegah apa jang akan menimpa kepada anak itu nanti.

Ada lagi kalau uri itu, diam pada timbir tembuni, itu tandanja anak itu pendek umurnja.

Ketika bidan meramas tembuni dan mengurut uri, ta' berhentinja ia berkata-kata memudji baji itu, apalagi kalau bajinja laki<sup>2</sup>, katanja : „*Tuh geuning paingan gede tanagana da lalaki, ngadjak rusuh, dugal teu beunang dileuleujan, medal powe gangsal, dawuh gangsal !*” artinja : Patutlah besar tenaganja karena laki<sup>2</sup>, ingin ribut sadja, garang ta' dapat dibawa lemah lembut, berhubung lahirnja pada waktu hari jang gandjil.

Sebab ia mengatakan hari jang gandjil, ialah karena menurut kepertjajaan baji laki<sup>2</sup> selamanja dilahirkan pada hari jang gandjil, seperti tanggal : 1, 3, 5, 7, d.l.s. atau pukul 1, 3, 5, 7.

Ada lagi kepertjajaan, jaitu kalau seorang anak dilahirkan siang hari, ia akan mendjadi penakut, kalau malam hari, ia akan mendjadi orang jang berani.

Djuga orang kampung pertjaja, bahwa anak jang waktu dilahirkan membelakangi ibunja, mendjadi alamat bahwa anak itu tidak akan menaruh kasihan atau sajang kepada ibunja, kalau menghadap kepada ibunja, tanda ia akan setia.

Kalau kedjadian dilahirkan tengah hari atau tengah malam, anak itu kelak akan lama mendapat djodoh, sebaliknya kalau pagi atau petang, akan lekas mendapatnja djodoh.

Demikianlah kata orang tua<sup>2</sup> dikampung, menurut kepertjajaanja.

Uri itu setelah diurut, diikat dengan benang. Mengikatnja tidak sekehendak hati sadja, ada aturannja, jaitu ikatan jang pertama kira<sup>2</sup> dua djari dari perut baji, jang kedua djaraknja dua djari lagi dari ikatan jang pertama, jang ketiga djaraknja ada jang tetap dua djari ada djuga jang tiga djari dari ikatan jang kedua, dan selandjutnja ikatan itu beberapa buah. Setelah selesai diikat, lalu dipotong dengan



sembilu, ditekankan kepada kunir dan uang perak. Sembilu itu diambil dari èrang<sup>2</sup>, nama bagian rumah diatas pintu, atau dari galah pendjemuran. Sebabnja harus dipotong dengan sembilu dan ditekankan kepada kunir dan diberi bertilam uang perak, maksudnja supaya anak itu pandjang usianja, sehat badannja, tadjam otaknja, djudjur bekerdjanja serta gampang rezekinja.

Memakai sembilu galah pendjemuran, maksudnja kias supaya anak itu djika berpakaian matjam apapun jang dikenakannja pantas sadja : *Awak sampajan*, kata peribahasa Sunda.

Adapun memotongnja bagi anak laki<sup>2</sup>, diantara ikatan keenam dan ketudjuh, sedang buat anak perempuan, antara kelima dan keenam.

Setelah dipotong uri itu, baji itu dimandikan dengan air hangat, kemudian dipupuri dengan kunir dan sedikit kapur, maksudnja supaya djangan berbau amis. Pada pusatnja diberi kunir dengan sirih jang sudah dikunjah dulu, lalu ditutupi dengan kain sutra jang dilubangi ditengahnja, untuk memasukkan uri jang ada pada pusat itu, lalu diberi tameuh (gurita).

Setelah memakai tameuh diletakkan didalam ajakan, sedang bidan memegang potongan uri jang masih gandengan dengan tembuni, udjung uri itu dipulas-pulaskan kepada anggauta baji, mula<sup>2</sup> mulutnja, sambil berkata : *Udjang (Njai), mulutmu djangan kau katakan apa<sup>2</sup> jang ta' patut dikatakan !* Lalu kepada matanja, sambil berkata : *Mata djangan memandang apa<sup>2</sup> jang ta' patut dipandang.* Kemudian kepada telinganja, katanja : *Kuping djangan mendengarkan apa<sup>2</sup> jang ta' patut didengar ;* terus kepada kakinja, katanja : *Kaki djangan mengindjak apa<sup>2</sup> jang ta' patut diindjak, d.l.s.*

Sekarang bidan memegang alu lumpang dan sinduk nasi, ditumbukkannja empat kali dikepalanja, disampingnja kiri dan kanan, dan dikakinja, namanja *digebrag* ; tetapi sebelum digebrag dibatjanja dulu batjaan nama<sup>2</sup> hari jang tudjuh, mulai dari hari dilahirkan, kalau hari dilahirkan hari Sabtu, batjanja : Sabtu, Ahad, Senin, Selasa, Rabu, Kamis, Djum'at : buk, buk, buk, buk, empat kali. Maksudnja jaitu supaya nanti kalau sudah besar anak itu djangan djadi orang pengagèt. Dalam bahasa Sunda ada pepatah : Seperti orang jang ta' digebrag, edjekan kepada orang jang suka atjap kali terkedjut.

Maka baji itu sekarang dibedung dan sesudahnja dibatjakan adzan, sebaik-baiknya oleh ajahnja. Kemudian baji itu diangkat oleh bidan, diletakkannja diatas njiru sambil berkata : „*Kop legleg bu-ngaok, mere balangbengsalna, geuleuh keumeuhna, rudjit berewitna*”,

dls. perkataan jang sematjam itu, jaitu perkataan jang kasar<sup>2</sup> menjuruh kepada iblis makan segala tjelakanja baji itu, ditinggalkan selamat-sedjahteranja.

Ada djuga orang jang membawa baji itu bertandang berkeliling mengundjungi rumah orang, kira<sup>2</sup> tudjuh rumah, sudah itu baru kembali lagi kerumahnja. Oleh orang<sup>2</sup> tuanja didjemput dipangku dengan disertai perkataan<sup>2</sup> jang halus, lalu dibawa kedalam rumah, diletakkan disamping ibunja.

Sekalian orang<sup>2</sup> jang ada disitu, kadang<sup>2</sup> semuanja *njetjep*, ja'ni memberikan uang sesen atau dua sen atau lebih sesukanja sadsja, sebagai tanda turut bergirang hati karena telah selamat.

Semua orang tua<sup>2</sup> jang hadlir disitu berganti-ganti memangku, sambil berdo'a dan membatjakan mentera<sup>2</sup> supaya anak itu dikasihi orang. Setelah selesai diletakkan lagi pada tempat tidurnja, memakai tilam kain, dibawahnja ditaruh orang beras, uang dan bunga<sup>2</sup>. Kepala baji itu diberi bertilam daun talas hitam, maksudnja supaya kepalanja tidak djadi bendjol.

Adapun tilam baji itu, lazimnja kalau laki<sup>2</sup>, banjaknja gandjil dan djika perempuan genap.

Selandjutnja bidan membatjakan djampi jang begini bunjinja : „*Ashadu sahadat panetep panatagama, kang dadi ladjering iman, kang dadi ladjering urip, jaiki wawajangan Allah, jaiku wawajangan Muhammad, jahu ja Allah ja Rosulullah.*”

Pada waktu itu biasanja kaum keluarga jang bersalin datang menengok, ada jang memberi uang ada jang memberi pakaian atau bahannja, katanja : „*njeumpal*”. Apalagi saudara tua jang bersalin itu, sangat memerlukan hal itu, kalau tidak njeumpal, tidak memberi sesuatu barang apa sadsja, nanti ia akan dihinggapi penjakit kelinduan, tangan gemetar, sukar menulis atau memegang tjawan diwaktu minum.

Perkataan *njeumpal*, asalnja dari kata : *tjeumpal*, jaitu suatu barang tipis baik kertas, daun atau kain untuk menghalangi kalau hendak memegang barang jang djidjik atau barang jang kotor.

Karena diantara bangsa kita banjak orang tua jang ta' berani meraba baji, karena takut atau karena kasian atau sebab<sup>2</sup> jang lain, padahal meraba (memangku) baji jang baru lahir itu diharuskan sebagai penghormatan, djadi terpaksa mereka meraba memakai tilam. Selandjutnja perbuatan itu mendjadi adat, kalau ada orang jang bersalin keluarganja, suka njeumpal, memberikan barang sesuatu, sebagai tanda bahwa mereka telah menghormat, memangku baji.

Sekarang tentang sjarat<sup>2</sup> didekat baji.

Menurut kepertjajaan dikampung, baji dengan ibunja itu sangat disukai oleh hantu. Maka untuk menakuti hantu<sup>2</sup> itu, didekat baji diadakan rupa<sup>2</sup> barang, *tumbal* namanja.

Tumbal itu pada beberapa tempat ada berlainan, baik banjarknja atau mempergunakannja, bergantung kepada kepertjajaan orang jang dipertua masing<sup>2</sup> ditempatnja.

Dibeberapa tempat didekat kepala baji itu, diletakkan orang kukusan jang telah ditjoreng-tjoreng dengan kapur dan djelaga : tjerman, bengle, dan bawang putih jang telah dipanggang, dan kandjut kundang, jaitu sematjam kantung, berisi rupa<sup>2</sup> barang seperti : rempah<sup>2</sup> d.l.s.

Didekat kakinja ada bidjana berisi air, diatasnja ada pisau raut, sapu padi jang telah dibentuk seperti orang berdiri.

Diatas baji itu dibentangkan orang rambang, kepadanya digantungkan bawang putih dengan tjabai merah.

Disegala sudut rumah itu disisipkan rumput palias, djering dan daun nenas jang telah ditjoret-tjoret dengan kapur dan djelaga. Begitulah tumbal buat baji jang baru dilahirkan, pada beberapa tempat.

Ditempat-tempat lain ada jang seperti berikut, tjaranja :

Dekat kepala baji diletakkan sebuah kukusan jang telah ditjoreng-tjoreng dengan kapur, sapu padi jang dirupakan orang-orangan, seolah-olah *Aki Maranak dan Nini Maranak*, jaitu sebangsa orang halus, pelindung baji<sup>2</sup>, selandjutnja nasi tjongtjot dalam piring, sebutir telur ayam, garam jang belum ditumbuk dan pisau. Didekat kakinja lampu atau pelita jang sudah dipasang. Demikianlah pada sebagian tempat.

Ditempat-tempat jang lain lagi, hanja diambil jang pentingnja sadja, jaitu dekat kepala baji : kukusan tua jang telah diberi tjakra dengan kapur ditelengkupkan, kepadanya disisipkan daun nenas jang telah ditjoreng-moreng dengan kapur dan djelaga ; diatas kukusan itu ditusukkan panggang tjabai merah diatas sekali, dibawahnja bawang merah, kunir, bawang putih, dan bengle. Pisau dan kandjut kundang djuga ada diletakkan dekat baji itu.

Lain dari pada itu masih ada lagi, barang<sup>2</sup> lainnja, djadi pada masing<sup>2</sup> tempat berlain-lainan, akan tetapi walaupun begitu, jang diambil sebagai pokok sama, jaitu kukusan tua jang telah ditjoreng-tjoreng dengan kapur dan disisipkan padanja panggang tjabai dan jang lainnja.

Menurut kepertjajaan dikampung tumbal<sup>2</sup> itu maksudnja untuk penolak hantu<sup>2</sup> dan sjetan dan djin<sup>2</sup>. Tetapi menurut faham Pudjangga Sunda, bukan begitu sadja maksudnja, melainkan untuk mentjegah djuga hantu<sup>2</sup> jang njata, ialah kalau<sup>2</sup> salah satu fihak timbul napsunja jang tidak baik, istimewa pula dari fihak suaminja.

Sesungguhnja tumbal itu suatu isjarat, kepada suaminja dan kepada istri jang baru bersalin itu. Karena itulah djuga, sebabnja bidan ta' berhenti-hentinja, tiap<sup>2</sup> minggu satu kali datang menengok, kata-nja untuk mengurut, pada sebenarnja memeriksa keadaan kesehatan jang bersalin itu. Adapun sedari baru lahir sampai putus uri, itu hanja untuk memandikan baji.

Sesudah bereslah mengurus baji denganibunja, sekarang bidan memelihara tembuninja, karena tembuni itu setelah dipotong, tidak dibiarkan begitu sadja, melainkan diurus dengan tjermatnja, seperti mengurus baji djuga sebab kalau disia-siakan akibatnja tidak baik kepada baji, jaitu suka pusing dan menangis sadja.

Mula<sup>2</sup> tembuni itu ditjutji bersih, terus diberi garam dan asam, sesudahnja ditaruh dalam tempatnja, jang dibuat dari tempurung njiur atau kukuk pembuluh bambu, pohon paku, pendil, dl.s.

Dibeberapa tempat ada djuga jang diberi bertilam dengan daun waru, dibawah 6 helai, diatas sehelai. Selain dari pada itu disitu ditaruh uang, ta' ditentukan banjaknja, bagaimana kekuasaannja sadja: huruf bermatjam-matjam seperti jang sudah biasa, huruf: Sunda, Arab, Laten, pada zaman Djepang boleh djadi ada djuga jang dibubuh dengan huruf: Katakana, Hiragana, Kandji. Maksudnja supaja anak itu tjerdik.

Tudjuh warna setjarik kain, maksudnja supaja anak itu disajangi orang. Kemudian ditutup dengan tjowet, selandjutnja ditutup lagi dengan kain putih.

Setelah beres tutupnja, bidan membakar kemenjan, sambil membatja djampi seperti berikut: „*Bul kukus djadi tandana, tandana si pangleuwih, sekar mēdal meledug, ka awun<sup>2</sup>, njambuang ka awang<sup>2</sup>, baranang-siang ngaran ruhak, tjahja ngadeg ngaran haseup, pangnedjakeun pangdongkapkeun, si Udjang (si Njai) ka alus tanpa astag pirullah al adzim*”.

Setelah didjampi diserahkan kepada ajahnja.

Tembuni itu ada jang dibuang waktu itu djuga, setelah ditaruh dalam tempatnja atau menunggu sesudah terlepas pusatnja.

Tjaranja membuang ada dua matjam, pertama dikubur, kedua-nja dihanjutkan dalam sungai.

Jang dikubur maksudnja supaja anak itu nanti sesudah besar, tetap tinggal dikampung halamannja sadja, tentang jang dibuang ke-sungai maksudnja supaja anak itu nanti djauh perdjalanannja.

Apabila hendak dihanjutkan tembuni itu harus digendong oleh ajahnja atau siapa sadja jang hendak membuangnja, harus dipajungi dan lagi tidak boleh berkata-kata, ketjuali membatja selwat dalam hati, walaupun ada jang menegur tidak boleh didjawab dengan perkataan, tjukuplah dengan isyarat sadja menjahutnja. Waktu membuang tembuni itu selamanja harus sesudah liwat tengah hari, dan orang jang membuang itu, musti berpakaian jang baru<sup>2</sup> sekurang-kurangnja jang bersih, sebagai penghormatan. Djadi pendeknja membuang tembuni itu harus memakai upatjara.

Diwaktu meletakkan tembuni itu kedalam sungai atau kedalam kuburan biasanja dibatjakan dahulu mentera sebagai berikut : „*Munding Sang Kala, bral ajeuna geura balang siar, masing tjukul, masing rebo, didjangdjian tilu taun kaopatna, mun tatjan rebo ulah waka datang dewi.*” Artinja : Munding Sang Kala, pergilah sekarang mentjari untung, mudah-mudahan mudjur, serta banjak hasilnja, temponja tiga tahun keempatnja, kalau belum banjak penghasilannja djanganlah pulang dahulu.

Maksud batjaan itu, ja'ni kalau nanti beranak lagi, mudah-mudahanlah baji jang akan datang itu tinggi deradjatnja, jang dibawa tembuni jang datang itu, sebab menurut kepertjajaan orang dikampung, tembuni itu suka kembali lagi kembali lagi. Djadi walaupun beranak empat atau lima kali, tembuninja masih itu<sup>2</sup> djuga. Adapun kembalinja jaitu ketika perempuan itu hamil lagi. Itulah sebabnja perempuan jang mengidam suka muntah<sup>2</sup>, karena waktu itu ia sedang dimasuki tembuni itu.<sup>1)</sup>

Waktu membuang, orang jang menghanjutkannja itu tidak boleh terus pulang sadja, melainkan harus memperhatikannja dulu, selama masih nampak kelihatan, ia diam sadja dahulu, setelah hilang lenjap dari pandangan mata barulah ia pulang. Maksudnja jaitu kalau<sup>2</sup> tembuni itu tersangkut atau karam, sebab djalan hanjutnja itu mendjadi suatu alamat. Djika terus hanjut, artinja anak itu nanti akan berdjalan djauh, tetapi kalau tersangkut, apa lagi kalau karam, itu suatu tanda, bahwa anak itu nanti akan mendapat kesukaran dirantau.

---

1) Itulah sebabnja „tembuni” dikatakan „bali”, artinja kembali, sebab menurut kepertjajaan meskipun melahirkan beberapa orang anak, balinja hanja itu sadja satu.

Setelah tembuni itu hilang, orang jang membuangnja itu mandi sebentar, ketika itu ia menjelam sambil memungut sebuah batu kira<sup>2</sup> sebesar telur, jang dibawanja pulang. Setibanja dirumah batu itu dilemparkan keserambi muka, seraja bertanja : *Si Udjang telah kembalakah ?*

Maka didjawab oleh orang<sup>2</sup> tuanja dari dalam rumah : Sudah !

Maksudnja mengatakan demikian, ialah kias agar supaja semangat baji itu berkumpul semua.

Adapun tembuni jang dikubur, tutupnja diberi berlubang dan sebuah palet pembuluh bambu ketjil dimasukkan kesitu untuk djalan hawa, sesudahnja baru ditanam dibelakang rumah, dibawah tangga atau dibelakang lumbung padi.

Lubang djalan hawa jang dikatakan tadi, tidak boleh kemasukan tanah diwaktu menguburnja. Sampai empat puluh hari lamanja selalu diperiksa antara dua atau tiga hari sekali. Sebab kalau terdjadi djalan hawa itu tertutup, nanti baji itu akan merasa nafasnja sesak. Lubang itu diatasnja ditutup dengan tempurung ! karena itulah ada peribahasa dalam bahasa Sunda : Kurung batok, artinja seperti katak dalam tempurung, ja'ni sebab tembuninja ketika masih baji ditutup dengan tempurung.

Setelah dikubur, malam hari dibakar kemenjan sampai pada waktu pusat baji itu terlepas, djuga dipasang sebuah pelita. Djikalau terdjadi baji itu sakit demam sebelum empat puluh hari, maka diper-tjikkan air kepada tembuni itu atau disiramkan sedikit, sebab jang menimbulkan penjakit itu, ialah karena tembuninja kepanasan.

Dalam pada itu bidan merawat ibu jang baru bersalin itu, sedangkan orang tuanja sibuk menjediakan keperluan untuk mengadakan selamatan.

Diperlukannja memotong ayam barang seekor. Darahnja disimpan, sebab djikalau nanti sudah selesai mengurus itu, baji dan tembuninja, darah ayam itu dipulaskan sedikit pada kening ibu dan baji, maksudnja ialah kias mengganti darah, karena si ibu itu diwaktu melahirkan anaknja banjak mengeluarkan darah, djadi sekarang mudah-mudahan darahnja itu ada penggantinja.

Sesudah disediakan makanan dan minuman dan orang jang membuang tembuni itu telah kembali maka petang harinja diadakan selamatan. Kaum keluarga, orang<sup>2</sup> tetangga, handai taulan semuanya berkumpul bersuka-sukaan tanda bersenang hati, karena sudah selamat itu. Disitu terdengar djuga orang bernjanji, biasanja menjanjikan tjeritera<sup>2</sup> seperti : Sech Abdoel Kadir Djaelani, Jusuf atau Rawi

Mulud. Kalau ta' ada jang pandai bernjanji, ditjarinja berbagai-bagai tjeritera jang gembira, penghibur hati. Berkumpul-kumpul sematjam itu, kadang<sup>2</sup> sampai 40 hari lamanja kalau orang jang bersalin itu masuk golongan jang berada. Tetapi pada orang kebanyakan tjukup sampai waktunja terlepas pusat. Selandjutnja orang jang datang itu keluarga jang dekat<sup>2</sup> sadja.

Berkumpul-kumpul dirumah orang jang baru bersalin itu, bukan sadja turut bergirang hati, tetapi mula-mulanja menghiburkan hati jang baru bersalin itu, sebab biasanja ia suka merasa lengang, apabila ta' ada orang jang menemani atau ta' ada jang menghiburnja. Djadi memanglah disengadja, kalau ta' ada orang<sup>2</sup> berkumpul, ajahnjalah jang bernjanji hingga terlepas pusatnja.

Pada waktu itu banjak sekali pantangan berhubung dengan perkataan<sup>2</sup>, misalnja tentang orang jang baru bersalin, harus disebutkan : Orang jang sedang senang. Menjebut baji kalau diluar atau malam hari harus : anak monjet atau anak bagong !; kalau anak sakit atau menangis sadja tidak boleh dikatakan kena hantu, melainkan harus dikatakan : ku nu ti peuting, artinja didjahili oleh hantu malam ; menjebut kunti-anak harus : nu di tjai, artinja machluk jang tinggal diair atau ditepi sungai, d.l.s.

Djuga bagi ajahnja, banjak sekali rupa<sup>2</sup> pantangan, seperti : diwaktu hamil sadja, misalnja : tidak boleh memotong chewan, menantjapkan kaju atau bambu, tulis-menulis, mendjahit-djahit, menarah dengan golok, d.l.s. sebab pada waktu itu si baji masih mudah dipengaruhi kena oleh nurut buat seperti waktu dikandung.

Seandainya ia terpaksa melalukan perbuatan jang dipantang itu, maka disebutnja nama baji itu, seperti : Udjang (Njai) marilah kita memotong ayam, kalau ia akan menjembelih ayam. Atau : Udjang (Njai) djanganlah suka meniru-niru sadja.

Pantangan<sup>2</sup> ibunja sama sadja seperti waktu hamil, tidak boleh berpergian waktu tengah hari, magrib, berselang-selang antara malam dan siang. Sebab waktu jang tersebut itu, waktu keluar Sande Kala, jaitu hantu jang djahat. Apalagi pada malam Selasa dan Djum'at, waktu apapun djuga tidak boleh keluar, karena kata orang musim keluar hantu. Buktinja atjap kali terdjadi orang jang baru pulang dari sumur atau pantjuran suka mengigau atau djatuh pingsan. Sebabnja ialah karena diganggu oleh hantu<sup>2</sup>.

Jang demikian itu biasanja diobati dengan benglè, disemburkan kepada jang pingsan atau mengigau itu, dengan membakar

kemenjan dan diusap dengan tangan bekas mengusap kemaluan (ditjamahan Sd.).

Kalau hendak tidur kuku ibu djari tangan dan kaki digosok dulu dengan bawang putih, dan telapak kakinja ditjakra dengan kapur.

Dibawah ini ada pantangan jang bersalin selama tiga bulan.

1. Tidak boleh makan makanan jang digoreng,
2. " " " telur,
3. " " " labuh besar, supaja tidak besar perut seperti orang hamil.
4. " " " pisang.
5. " " " makanan jang masam<sup>2</sup>, suka lekas bunting lagi.
6. " " " mengojakkan tilam baji, sebab baji suka mendjadi pusing.

Setelah tiga selambat-lambatnja delapan hari, baji putus pusatnja.

Ketika putus pusatnja, besar atau ketjil diharuskan mengadakan selamatan, dengan idjab-kabul kepada Kandjeng Rasul dan para Aulia, dan djuga selain dari pada itu kepada saudara-saudaranja baji itu jang sama<sup>2</sup> dilahirkan, jaitu : kakawah, tali-uri, tembuni dan pembungkus. Malah selandjutnja apabila ada kedjadian baji sakit atau memakai asihan<sup>2</sup>, dalam djampinja itu selalu disebut djuga saudara jang empat itu, katanja : dulur opat kalima pantjer, jaitu empat saudara kelima pusat, jang empat saudara itu ialah kakawah dan jang lainnja, dan sebagai pusatnja itu ialah bajinja, djadi jang hidup didunia ini.

Menurut kepertjajaan dikampung, djikalau keempat saudara itu tidak dipelihara baik<sup>2</sup>, tidak diselamatkan, anak itu suka merasa pusing dan nanti kalau sudah besar harapan untuk mentjapai kebahagiaan kurang sekali.

Setelah terlepas pusat, pada malam harinja diadakan lagi selamatan, mengundang tetangga<sup>2</sup>. Pada orang jang ta' mampu biasanja tjukup berkumpul seisi rumah dan kawan<sup>2</sup> sadja, selamatan bubur merah-putih. Pada orang jang berada, agak besar djuga selamatan itu, sebab akan diperdengarkan rupa<sup>2</sup> njanjian. Sebelum membuka selamatan itu, biasanja ditjarinja dahulu beberapa nama untuk nama anak itu, dipilih mana jang bagus menurut fikirannja. Ada orang jang mengambil nama orang tua, mengharap berkahnja ; ada djuga jang mentjari sendiri, jaitu dengan djalan mendjumlahkan banjknja



huruf jang djatuh pada kebaikan. Biasanja nama<sup>2</sup> itu ditulis pada beberapa helai kertas, kemudian diundi. Disuruhnja ibunjia mengambil satu diantaranya, nama jang diambil itulah jang dipakai nama anak itu.

Nama itu bergantung kepada kegemaran masing<sup>2</sup> sadja. Orang dikampung biasanja memakai nama<sup>2</sup> Sunda sadja, misalnja : Misnem, Djakem, Usmin, Djaisem, Usri, Salnah, Astimah, dls. kalau anak itu perempuan. Buat anak laki<sup>2</sup> ; Istam, Astim, Uslam, Misnam, Sapan, Sapin, Djainan, dls.

Kaum agama lazimnja memakai nama Arab, kebanyakan mengambil nama pemuka Islam dahulu, seperti : Muhamad, Abdullah, Musa, Jusup, Kadir, dls. buat anak laki<sup>2</sup>. Buat anak perempuan biasanja memakai Siti, misalnja : Siti Patimah, Siti Djulaeha, Siti Marjam, dls.

Kaum jang suka kepada kehinduan suka memakai nama bahasa Sansakerta, seperti : Surja, Marta, Tjitra, Supria, dls. Untuk anak perempuan : Wangsih Sartika, Nengsih, dls.

Pada zaman almarhum Pemerintah Belanda ada orang<sup>2</sup> jang memakai nama ke-Eropaan, misalnja : Herman, Edi, Hari, dls. Untuk anak perempuan : Netty, Jetty, Annie, dls.

Ada lagi kepertjajaan bangsa Sunda jang berhubungan dengan nama, ja'ni djikalau seseorang beranak beberapa kali selalu meninggal sadja, biasanja suka mengambil nama barang, umpamanja : Runtah (sampah), Kadut (karung), Sarah (sampah diatas air), dls.

Apabila ada baji jang dilahirkan bulan Sapar, biasanja supaya anak itu tidak kena penjakit : *sasapareun*, jaitu pemaarah, diberi nama ikan, seperti Lele, Betok, Bulus, dls. maksudnja supaya sabar, tertarik oleh kasiat air.

Djika anak itu sudah agak besar, nama jang telah diberikan kepadanya itu, biasanja diganti dengan nama tjumbuan (neneh Sd.) misalnja : Muhammad djadi Emed, Hadidjah djadi Jojoh, Ahmad djadi Emod, Halimah atau Suamah djadi Emoh atau Emeh, Unasih djadi Onih, dls.

Ada lagi perkataan<sup>2</sup> pembudjuk jang ditambahkan dimuka nama anak itu, misalnja : Atjep, Udjang, Agus, Entol, Elu, dls. untuk anak laki<sup>2</sup>. Adapun untuk anak perempuan : Eulis, Enung, Enok, Eneng, dls.

Nama<sup>2</sup> itu nanti kalau sudah dewasa dan telah mempunjai pekerdjaan, kebanyakan diganti lagi dengan nama bahasa Sansakerta jang mengandung arti. Malah disebagian tempat didaerah Tjirebon, biar belum bekerdja sekalipun, asal sadja sudah dewasa, nama itu

banjak jang diganti, kadang<sup>2</sup> memakai selamatan setjara besar-besaran seperti jang mengchitankan atau mengawinkan.

Setelah pusat itu terlepas, kemudian diobati dengan kerikan senduk tempurung atau dari muka hawu, maksudnja supaya lekas kering, dan diletakkan djuga disitu meritja putih, supaya nanti kalau sudah besar, anak itu tidak kena penjakit mulas. Seterusnja ditempelkan kepadanya sebuah uang sen dan memakai ambet, maksudnja supaya djangan dosol, nanti kalau sudah besar dan supaya lukanja djangan kena kuman.

Memakainja obat itu, pagi dan petang hingga sembuh, djika sudah sembuh uang sen itu disimpan didalam kandjut-kundang.

Tali uri sisa memotong itu jang tadinja melekat pada pusat, kalau sudah terlepas dari pusat dikeringkan dan lalu disimpan dalam kandjut-kundang. Gunanja nanti kalau baji kena sakit, diberinja minum bekas merendam tali uri. Selama-lamanja tidak boleh hilang, sebab suka mendjadikan pusing kepada baji itu.

Sedjak anak itu dilahirkan hingga terlepas pusatnja, tiap hari diurus oleh bidan sadja, dimandikan sekali sehari dengan air hangat, sesudahnja dibedaki dengan kunir dan kapur digiling, maksudnja supaya anak itu djangan berbau hanjir. Setelah lepas pusat barulah jang mengurus baji itu orang tua atau saudaranja jang bersalin itu.

Baji jang telah lepas pusat itu, sekarang dimandikan dua kali sehari sesudahnja, dibedaki dengan *ubar sasawanan* atau *bura beuweung*, jang telah disediakan waktu hamil 9 bulan itu.

Maksudnja dibedaki dengan boreh itu, supaya anak itu djangan berbau busuk badannja.

Ampas bedak itu dipakai pupuk ubun<sup>2</sup>, supaya nanti kalau sudah besar tidak selalu keluar ingus.

Kira<sup>2</sup> umur 15 hari, suka dimandikan dengan air jang telah di-tjampur dengan petjahan genting jang telah dibakar, daun batjang dan ranting dadap atau tjangkring jang sudah kering, maksudnja supaya bulu hiangnja gugur, djangan tebal bulunja, dan supaya segera kuat tubuhnja dan supaya halus kulitnja.

Pada kemaluan baji perempuan, suka ditempelkan daun djawer kotor jang telah didiangkan, supaya kotoran keluar semuanja, sebab kata orang tua<sup>2</sup>, apa bila anak perempuan diwaktu ketjil tidak atau kurang mengeluarkan kotoran serupa itu, nanti kalau sudah besar suka dihinggap penjakit gatal, hingga mendjadi letjet (bereng Sd.), karena terlalu sering digaruk achirnja kalau sudah besar, mempunyai penjakit senang kepada laki<sup>2</sup> (hystirisch). Setelah dibedaki, dibedung

dan dibaringkan ditempatnja disamping ibunja, kepalanja diberi bekudung supaya djangan kedinginan. Disampingnja terletak dua buah tempat kain, sebuah tempat jang kotor dan sebuah lagi tempat jang bersih. Kain<sup>2</sup> jang tidak boleh lama<sup>2</sup> dibiarkan, harus segera ditjutji, sebab kalau dibiarkan sadja, akibatnja gampang menimbulkan penjakit bagi baji. Mentjutjikan biasanja memakai sabun, sesudahnja diperah, tetapi memerahnja tidak boleh diputarkan seperti memerah pakaian orang tua, hingga habis airnja, tjukuplah asal airnja tidak menetas sadja, karena kalau memerahnja diputarkan, anak itu suka merasa sakit badannja. Mendjemurnja djuga tidak boleh ditempat jang panas sangat, sebab mungkin menimbulkan demam kepada anak itu.

Adapun ibunja, sedjak bersalin hingga 40 hari 40 malam, duduk bersandar sadja, pagi dan petang setelah mandi, minum obat wewedjah atau galogor. Segenap badannja djika hendak tidur diborehi dulu dengan obat hangat, perindikan memakai poko.

Setelah membersihkan diri, keningnja memakai pilis. Tiap pagi matanja ditetes dengan air tuak dari ranting dadap, kapok atau waru, maksudnja untuk menolak mengantuk, sebab orang jang baru bersalin, menurut pendapat orang<sup>2</sup> dikampung, tidak boleh tidur siang hari, sebab badan suka dingin.

Selamanja harus memakai *bebengkung*, jaitu sematjam ikat pinggang jang dipalutkan sampai kepaha. Sedjak baru bersalin hingga lepas pusat jang dibuat bebengkung itu : *rambang* dan sesudahnja baru diganti dengan bengkung kain belatju atau berem. Sebabnja memakai bengkung rambang, pertama mendjaga darah, supaya djangan terus-terusan basah sadja, keduanja supaya djangan djatuh sakit lagi, supaya lekas sembuh. Maksudnja bebengkung kain putih, jaitu supaya sehat dan mendjaga supaya berkurang hamilnja (djangan sering bunting).

Berhubung dengan itu, kalau ada orang jang banjak anaknja, suka dikatakan : kurang bebengkung, artinja memakai bebengkung hanja sebentar sadja.

Adapun makannja harus nasi kukus, jang diambil tjongtjotnja, jaitu puntjaknja sekali, supaya banjak air susunja. Dan lagi didjaga supaya djangan ada gabah termakan, sebab kalau kedjadian ada gabah tergigit suka mendjadikan penjakit *sèsèraheun*, jaitu sakit susu.

Lauk-pauknja tidak boleh jang panas<sup>2</sup>, jang terbaik daging sapi atau daging ayam, itupun dimasaknja harus dipanggang sadja. Bangsa ikan tidak boleh dimakan, bahkan pantangnja sampai 4 atau 5 bulan,

sebab hanjir dan suka banjak kotoran mata, ada jang diketjualikan jaitu dèngdèng gabus.

Sajuran jang boleh dimakan jaitu daun-daunan, baik jang mentah maupun dikukus, terutama sekali jang diperlukan daun : *kahitutan*, supaja banjak keluar angin. Selain dari pada itu, rupa<sup>2</sup> matjam bidji-bidjian jang dibakar, seperti : bidji peundeuj, djaat, tjariu, katjang, dls.

Orang jang bersalin tidak boleh minum air mentah, sebab baji-nja suka muntah<sup>2</sup>, djadi harus diminum air hangat sadja, terutama air godogan : daun sembung, temu lawak, daun kemuning dan dja-wer kotok.

Faèdahnja godogan itu, supaja baunja darah djangan sampai tertjium lain orang.

Kira<sup>2</sup> tiga hari, kadang<sup>2</sup> ada djuga jang tudjuh hari sesudahnja bersalin, jang baru beranak itu dipidjat oleh bidan, namanja memidjat pertama kali, dikatakan oleh orang Sunda : ngurut ngirabkeun. Ngirabkeun artinja membuang, membuang segala matjam penjakit atau halangan jang baru bersalin, misalnja : pegel, sakit tulang sendi dan sebagainya.

Pada beberapa tempat ngurut ngirabkeun itu, ditambah dengan sedekah kepada bidan, jang terdiri dari pada beras setjupak atau sebuah tjutji tangan, telur ayam sebutir dan uang menurut sekuasanja.

Djika pada waktu melahirkan tidak memotong ayam, maka ayam itu dipotong sekarang, darahnja ditaruh dalam tempurung, untuk dipulaskan kepada kening jang beranak dan baji, kias untuk mengganti darah jang hilang. Dagingnja dipanggang untuk makanan jang baru bersalin.

Beberapa hari, biasanja tudjuh hari, sesudah ngurut ngirabkeun itu, bidan midjat lagi, namanja : ngurut netepkeun, jaitu menetapkan rahim (pianakan).

Setelah itu memidjatnja saban minggu sampai 40 hari lamanja sesudah bersalin.

Pada mengurut jang achir dinamakan : ngurut ngarerekep, artinja merapatkan, jaitu merapatkan atau membereskan segala bagian badan jang belum beres.

Dibeberapa tempat aturan memidjat itu, ada jang selang seminggu atau pada tiap<sup>2</sup> mengurut disertai dengan membuang tjabai jang dipanggang itu, dengan jang lainnja. Sebab panggangan itu, selain dari pada tumbal, djuga satu isjarat kepada suaminja, jaitu.

1. Kukusan tua jang ditjoreng dengan kapur, maksudnja lambang kemaluan perempuan.
2. Daun nenas ditjoreng, maksudnja lambang kemaluan laki<sup>2</sup>.  
Artinja oleh karena kemaluan perempuan sedang sakit, djanganlah berani mendekati.

Adapun panggangan : tjabai merah, bawang merah, kunir, bawang putih, dan panglaj (bengle), mendjadi lambang keadaan darah perempuan, sebab darah perempuan jang baru bersalin bermatjam-matjam warnanja.

Sedjak mulai bersalin, panggangan itu tetap, diatasnja : tjabai merah, artinja memberi isyarat kepada suaminja, bahwa jang baru bersalin itu darahnja merah seperti tjabai, djanganlah dihampiri atau diganggu.

Minggu kedua setelah ngurut ngirabkeun dan sesudah diketahui oleh bidan, bahwa darahnja kemerah-merahan, tjabai itu dibuangnja. Sekarang jang diatas sekali bawang merah, artinja memberi tahu kepada suaminja, bahwa jang bersalin itu darahnja kemerah-merahan.

Minggu ketiga, setelah diurut lagi dan ternjata bahwa darahnja kuning, bawang merah itu dibuang, tinggallah diatas sekali kunir, jang warnanja kuning artinja sekarang darah jang bersalin itu sudah berwarna kuning.

Minggu keempat, sesudah dipidjat, dibuanglah kunir itu, maka tinggallah bawang putih jang paling atas, artinja darahnja sekarang sudah mendjadi putih.

Minggu kelima, sesudah dipidjat, penghabisan (mengurut ngare-rekep), maka dibuanglah panglaj itu satu suara dengan *palaj*, artinja mau atau ingin.

Demikianlah maksud lambang kukusan tua dengan panggangan tjabai dan temannja itu, menurut keterangan bidan dan orang tua<sup>2</sup> jang ahli Pudjangga.

Selain dari pada itu kukusan tua itu, mendjadi seloka bagi ibu dan bapanja baji itu.

Kukusan itu sebuah alat memasak nasi, jang menghidupkan manusia, artinja bahwa ibu dan bapa itu telah masak, karena telah djadi orang tua jang telah mempunjai anak, djadi sedjak waktu itu, diberi tanda ditjoreng, sedjak waktu itu harus ingat, tingkah laku budi pekerti, djanganlah tetap bersifat seperti kanak<sup>2</sup>, tetapi harus seperti orang tua<sup>2</sup>.

Empat puluh hari setelah mengurut ngarerekep, orang jang bersalin itu, dipasrahkan kepada suaminja oleh bidan jang tadinja men-

djadi tanggungannja. Sebelumnja diminta kerelaannja dahulu, waktu itu dikatakan oleh orang Sunda : Sibanjo, artinja mentjutji tangan.

Adapun tjara sibanjo itu seperti berikut : Mula<sup>2</sup> disediakan sebuah tempat, biasanja bidjana jang berisi air, didalamnja ditaruh uang sekuasanja, dan rupa<sup>2</sup> makanan. Djuga ada seekor anak ajam untuk *hurip*. Kalau baji itu perempuan, ajamnja betina dan kalau bajinja laki<sup>2</sup> ajamnja djantan.

Setelah sedia semuanja sjarat<sup>2</sup> itu, lalu bidan membakar kemenjan, kemudian ia duduk berlundjur memangku baji, lalu dibatjanja radjah, maksudnja radjah itu memberi isjarat kepada ibunja baji itu supaya selamat dapat memelihara anak, dari sebab itu lalu anak ajam itu dihudjani beras.

Anak ajam itu nanti dipelihara untuk baji itu, biasanja lebih dari ajam jang lain disajanginja, sebab ajam itu mendjadi suatu tanda, kalau sakit nanti anak itu djuga suka djatuh sakit.

Setelah selesai meradjah baji itu, duduklah bidan berhadap-hadapan dengan jang baru bersalin itu. Bidjana itu ditaruh dimuka mereka. Lalu dipegangnja tangan jang baru bersalin itu, dimasukkannja kedalam air, dikotjoknja sambil berkata-kata, jang maksudnja minta maaf tentang segala perbuatannja jang telah dilakukannja, kalau ada salah satu hal jang tidak diridoinja.

Setelah tutup sibanjo, maka dipasrahkan perempuan itu kepada suaminja oleh bidan dengan utjapan kira<sup>2</sup> begini : Sekarang saja serahkan istrimu, kepadamu, apa djuga jang hendak diperbuat kepadanja, kerdjakanlah, saja ta' chawatir, sekarang sudah seperti sedia kala lagi.

Apabila si suami itu mendendam birahinja, ketahuan djugalah oleh bidan itu, sehingga ditegurnja dan diedjeknja.

Suami itu menerimanja, seraja mengutjapkan diperbanjak terima kasih atas segala pertulungannja bidan.

Maka uang bekas sibanjo itu, mendjadi milik bidan. Djuga ta' lupa ia diberi beras dan perwanten, dan sebagai tanda kebaikan dengan tjita panjeumpal atau kain. Kadang<sup>2</sup> bantal dan tikar bekas bersalin itu pun diserahkan kepadanja.

Selandjutnja pada tiap<sup>2</sup> tahun, anak itu suka memberikan zakat fitrahnja kepada bidan itu.

Ada kalanja kalau anak itu sakit, dipanggilnja bidan itu untuk dimintai djampinja.

Selain dari pada sibanjo itu, jang baru bersalin suka diberi *pahinum* maksudnja :

1. Mengobati isi perut kalau<sup>2</sup> ada jang berubah bekas bersalin itu :
2. Mendjalankan saluran darah ;
3. Supaja lekas sehat. Sebab tanggungan bidan sedjak itu sudah bebas.

Adapun pahinum itu, ada dua matjam jang telah diketahui. Sebelumnja ditanja dulu oleh bidan, apa jang dikehendakinja, apakah ingin sematjam djamu atau sematjam sajur ?

Jang berupa djamu jaitu terdiri dari tjampuran, rupa<sup>2</sup> kulit kaju jang pahit jang telah dikeringkan misalnja : hades, pulosari, putjuk masoji, kalembak ganti, remek daging, keras tulang, kiurat, dls. Semuanja itu ditumbuk sampai halus, kemudian digodok, setelah dingin barulah diminum.

Jang berupa sajian jang mendjadi pokok, jaitu hambut enau atau langkap, memakai bumbu segala matjam ikan sedikit<sup>2</sup> ; rupa<sup>2</sup> bidji-bidjian jang dapat dimakan, sajian dan sebagainya.

Selain dari pada itu ada djuga : sajur tjariu ditjampur dengan djagung atau katjang, bumbunja : garam, belatjan, asam, bawang merah atau bawang daun bawang putih, salam, serai, ladja, meritja, tjabai areuj, dan peundeuj.

Pahinum itu bukan sadja dimakan oleh orang jang beranak, kepada tetangga<sup>2</sup> pun ada djuga jang diberinja, seolah-olah pemberi tahu, bahwa sedjak itu sudah selamat empat puluh hari, sehat wal'afiat seperti sedia kala.

Oleh karena pahinum itu djadi tanda sudah empat puluh hari, maka djikalau ada jang beranak, sahabat-kenalan laki<sup>2</sup> suka memperolok-olok suaminja bergurau, katanja : Tjoba bagilah pahinumnja.

Kalau ada perempuan beranak, suaminja meninggal atau ditjeraikan, maka antara kaum laki<sup>2</sup> suka bergurau djuga. Katanja : Siapa jang beruntung mendapat *gumurihnja* ? Atau empat puluh harinja ?

Maksudnja gurauan itu, ialah menanjakan keuntungan, karena perempuan emput puluh hari sesudah beranak itu katanja mendjadi perawan lagi.

Perihal selamatan baji itu, selain dari pada selamatan lepas tali pusat, ada beberapa lagi, jaitu : menurunkan, menjukur dan mudun lemah ja'ni pertama kali kaki anak diindjakkan ketanah.

Menurut adat di Djawa Timur, menurunkan itu mula<sup>2</sup> mengindjak tanah. Tetapi di Djawa Barat, menurunkan itu mula<sup>2</sup> dibawa kehalaman. Dan jang dinamakan mudun lemah di Djawa Barat jaitu mula<sup>2</sup> anak itu pandai berdiri.

Selamatan menurunkan dan menjukur itu galibnja disatukan

sadja dengan waktu selamatan empat puluh hari. Tetapi ada djuga jang satu persatu.

Adapun jang satu persatu, waktunja tudjuh hari sesudah lepas tali pusat atau empat puluh hari djuga boleh. Tjaranja pada orang kaja<sup>2</sup> ada djuga jang memakai keramaian dan sedekah besar-besaran. Malam itu biasanja mereka berdjaga, malahan bajinja suka dipangku berganti-ganti. Kalau ta' memakai keramaian, malam hari diturunkan itu, baji itu suka didjaga oleh orang tua<sup>2</sup>. Keesokan harinja pagi<sup>2</sup> baji itu digendong oleh bidan, mendjindjing kandjut-kundang, membawa pisau dan bengle, turun kehalaman sambil dipajungi, diiringkan oleh orang tua<sup>2</sup>, kemudian mengelilingi rumah atau berputar-putar dihalaman. Pada orang jang berada biasanja membuat *kebon-alas*, dan baji itu dibawa mengelilingi kebon itu.

Kebon-Alas itu ialah satu bangunan ditengah halaman jang dihiasi dengan daun beringin, daun njiur, bunga pohon pinang, d.l.s. Ditengahnja ditanam pohon tebu atau pisang bertandan-tandan, kepadanja digantungkan ketupat lepat, tangtang-angin, d.l.s., malahan disekeliling kebon-alas itupun penuh dengan rupa<sup>2</sup> makanan bergantung<sup>2</sup>.

Kalau ta' ada itu, tjukuplah dengan sebatang pohon pisang, memakai rupa<sup>2</sup> makanan digantungkan kepadanja.

Setelah anak itu dibawa mengelilingi kebon-alas itu, bidan terus berdjongkok, membuat sebuah tjakra ditanah, lalu ditukilnja sedikit tanah itu, dan dimasukkannja kedalam kandjut-kundang, bekasnja disembur. Sesudah itu masuk lagi kedalam rumah, dipelimbahan berhentilah ia sebentar untuk disawer dahulu oleh seorang orang jang ada dirumah. Sawer itu ialah sematjam sa'ir berisi nasihat buat anak itu. Tetapi sesungguhnya sawer itu seolah-olah hanja menasehati orang<sup>2</sup> jang ada disitu sadja, terutama anak<sup>2</sup> muda.

Setelah disawer dibawanjalah masuk kedalam rumah.

Dalam pada itu anak<sup>2</sup> diluar ramai merebutkan kebon-alas, mengambil makanan-makanannja.

Kemudian orang<sup>2</sup> berkumpul mengadakan selamatan.

Selamatan menjukur djuga diadakannja kira<sup>2</sup> setelah empat puluh hari. Orang<sup>2</sup> jang kurang mampu biasanja hanja sedekah bubur merah-putih sadja dan tidak memakai upatjara apa<sup>2</sup>.

Lalu baji itu ditjukur rambutnja. Orang<sup>2</sup> kaja suka mengadakan keramaian seperti : wajang, najuban, tembang Sunda, dls. Djika mengadakan tembang Sunda biasanja memilih tjeritera Nabi Paras, jaitu tjeritera waktu Nabi Muhammad s.a.w. ditjukur.



Pada waktu menjukur biasanja mengadakan marhaba, membajtjakan kitab Berzandji, kisah kelahiran Nabi Muhammad s.a.w.

Sjarat<sup>2</sup> menjukur ialah : gunting jang telah diikat dengan kanti, dan benglè diikatkan kepadanja, uang dalam air, rupa<sup>2</sup> perhiasan mas, seperti : Gelang, penitih, tjintjin, dls. ditaruh dalam air didalam bidjana : daun djawèr kotok, djering, dan sjarat<sup>2</sup> jang lain diletakkan dalam bidjana itu djuga.

Ada djuga orang jang memakai : kelapa duwegan, ringgit dengan lampu lilin.

Setelah kumpul semua jang diundang, dimulailah marhaba itu. Baji itu digendong diiring oleh orang jang membawa bidjana, kelapa muda dan lilin jang telah dipasang. Lalu rambut baji itu digunting. Tiap orang, biasanja dimulai oleh orang jang tertua, atau ternama diantara hadirin, berganti-ganti menggunting sedikit<sup>2</sup>. Setelah tiap orang mendapat giliran, dibawa lagi kedalam rumah. Marhaba itu pun selesailah, terus disambung dengan selamatan.

Rambut jang telah dipotong itu, ditaruh dalam sebuah tempat, kemudian ditimbang, ada djuga jang ditimbang dengan mas, sesudahnja disimpan dalam kandjut-kundang. Maksudnja supaya anak itu tidak penangis.

Kurang lebih setelah dua bulan rambutnja itu ditjukur lagi hingga bersih, rambutnja dibuang kesungai, maksudnja supaya rambut anak itu pandjang dan dingin djadinja. Karena rambut jang pandjang itu pada orang perempuan mendjadi kepu djian keelokannja.

Adapun mudun lemah itu, menurut kebiasaan bangsa Sunda, jaitu mula<sup>2</sup> anak itu mendjedjak tanah ; biasanja selamatan itu diadakan apabila baji itu sudah agak besar, sudah pandai merangkak atau melangkah sedikit<sup>2</sup>.

Maka dihalaman didirikan kebon-alas, pada sekelilingnja digantungkan matjam<sup>2</sup> makanan, diluarnja dibentangkan kain atau daun pisang. Padi, barang-barang dari mas, dan uang ; kadang<sup>2</sup> gelamai dan ulèn dihidangkan djuga disitu. Djikalau bidan masih ada, baji itu digendong olehnja, dibawa keluar, lalu kakinja diindjakkan kepada gelamai atau ulèn, terus dilepaskan dibiarkan merangkak-rangkak.

Anak itu merangkak, kadang<sup>2</sup> berdiri berpegang kepada kebon-alas itu. Waktu itu sekalian orang tua<sup>2</sup> pun memperhatikan betul<sup>2</sup> apa jang terdahulu dipegang anak itu dari antara barang<sup>2</sup> jang ada disitu. Kalau anak itu memegang padi, bersoraklah mereka itu mengatakan : „Tani ! tani ! tani ! ..... ”, sebab hal itu mendjadi alamat bahwa anak itu akan mendjadi petani kelak. Kalau anak itu

memegang uang, artinja anak itu akan mendjadi saudagar. Kalau memegang barang mas akan mendjadi orang jang berpangkat, d.l.s.

Demikianlah tjara mengerdjakan selamatan baji satu persatu.

Tetapi pada dewasa ini, karena orang<sup>2</sup> banjak jang berhemat, banjak jang disekalikan sadja, bahkan mudun lemah itu sering kali tidak didjalankan. Perihal pemeliharaan baji, pada pokoknja mengambil teladan bidan dan orang tua<sup>2</sup>, baik tjara mebedungnja dan utjapan-utjapannja atau pun mentera-menteranj d.l.s.

Segala tjontoh dan fatwa bidan itu diturut, sebab ia itu dipandang lebih banjak pengetahuannja jang berhubung dengan roch<sup>2</sup> jang halus. Walaupun sekarang sudah banjak orang jang pandai<sup>2</sup>, dikampung bidan itu tetap mendapat penghargaan dan dihormati. Pada pandangan orang kampung, kepandaian jang diperoleh dari sekolah itu beda lagi dengan kepandaian bidan jang didaptnja dengan djalan mengadji. Lagi pula kepandaian dari sekolah banjaklah jang berhubungan dengan keduniaan sadja, sedang pengadjan itu berkenaan dengan kebatian.

Itulah sebabnja dukun<sup>2</sup> itu dikampung masih tetap disegani.

Lama-kelamaan ibu baji itu, karena tiap hari melihat tingkah laku bidan dan orang tuanja, mengurus anaknja, ia sendiripun pandailah.

Apabila baji itu menguap, ditutupnja dengan djarinja sambil berkata : „*Sup baju ka kurungan !*” artinja : masuklah daja kedalam djasmani. Maksudnja supaja kekuatan jang datang dari luar masuk kedalam tubuh baji. Selain dari pada itu, supaja mulutnja djangan terlalu terbuka, karena mungkin mendjadikan salah urat.

Kalau baji itu ketjekukan (sisidueun), digertaknja sambil ber-seru : „*Maling tjikur !*”

Kalau dua kali mengatakan : „*Maling djahe !*” Maksudnja supaja hangat, sebab kentjur dan djahe itu rempah<sup>2</sup> jang hangat.

Apabila ta' berhenti ketjekukannja, ditempelkannja daun sirih diantara alisnja, maksudnja supaja hangat djuga. Ada djuga jang menempelkan rambu tikar, maksudnja sindiran dari *samakta*, (tikar dalam bahasa Sunda : samak), artinja enjahlah ketjekukan itu.

Sebabnja suka digertak itu, karena tjekukan itu atjap kali hilang kalau kena terkedjut.

Sekarang apabila anak itu bersin, disahutnja oleh emaknja dengan perkataan : „*Tjleng sawanna !*” Maksudnja kalau ada penjakit sawan hinggap, mudah-mudahanlah hilang kembali.

Kalau bersin kedua kalinja, disahutnja dengan „*Hurip waras !*”

artinja sehatlah ! Ada djuga jang ditambah dengan bahasa Djawa kalau dapat, dengan kelimat : „*Lunga sing gabug, kari sing waras !*” artinja : Pergilah hampa, jang tinggal sehatlah.

Kalau anak itu batuk kebesèkan, didjawabnja : „*Bong-bong djalan ka gedong !*” sambil digojang-gojang dadanja dengan telapak tangannja. Djika beberapa kali batuknja, orang tuanja suka mendèhèm, sebagai pengganti anaknja karena anaknja belum pandai mendèhèm, ja'ni supaja kerongkongannja terbuka.

Djika anak itu hendak ditidurkan, disapu-sapunja punggungnja atau kakinja (dipepende).

Dilarang keras tidak boleh disapu keningnja, sebab kata orang tua, anak itu suka mendjadi kurang adat (ogo).

Baji jang agak besar ditidurkan dengan njanjian.

Bagaimanakah keadaan si ajah sedjak lahir anaknja itu ? Dia tidak turut tjampur, memelihara atau mendjaga, semata-mata diserahkan pada bidan dengan ibunja sadja. Sebaliknya djika ada seorang keluarga turut mengurus atau mendjaga baji, diperelok-olokkan kawannja, dikatakan seperti unggas (djulang Sd.). Sebab unggaslah jang suka mendjaga betinanj diwaktu mengeram, malahan suka turut djuga mengeram, hingga gugur bulunja, dipakai tilam anaknja. Djadi nama unggas itu selandjutnja djadi peribahasa jang dikatakan kepada orang jang suka mendjaga istrinja diwaktu beranak.

Sebagai pendjaga itu, baji itu tiap magrib dipangku, lalu dibakar kemenjan dan kadang<sup>2</sup> dimamah orang benglè jang terus disemburkan kepada pintu-pintu, sudut rumah dan bilik tempat baji itu. Maksudnja mentjegah segala hantu<sup>2</sup>, pengganggu keselamatan. Karena sudah lazim orang jang mempunyai baji berbuat begitu, kalau tidak didjalankan sungguh<sup>2</sup>, djadilah peribahasa seperti : „*si atah bura*” (si mentah sembur), atau kalau anak itu berpenjakit dikatakan orang : kurang sembur waktu masih ketjil.

Maka kepada anak<sup>2</sup> jang busuk bau badannja dikatakan orang : „*Si atah beuweung*” (mentah mamahan, ja'ni diwaktu masih ketjil kurang memakai boreh bura beuweung atau kurang disembur).

Karena itu orang tua<sup>2</sup>, mementingkan sekali memborèhi anaknja sedjak baru dilahirkan, untuk mendjaga supaja anaknja kalau sudah besar tidak berbau busuk badannja. Sebab anak jang busuk bau badannja suka membawa-bawa nama ibunja, kurang peliharaan katanja. Sebaliknya kalau nanti anak itu sudah besar, tjantik parasnja, mantjung hidunja, tjemerlang seperti bintang timur matanja, bukan-

kah ibunja djuga jang dipudji orang, sebagai seorang ibu jang pandai merawat bayi.

Apalagi ada petir serta hudjan angin, bayi itu dipangku, lalu ditjoreng keningnja dengan djelaga dari muka tungku, maksudnja supaya djangan kena penjakit sawan.

Malam hari apabila bayi itu telah tidur, didjilatnja tiga kali keningnja dan ulu atinja maksudnja kalau ada hantu malam djangan mengganggu pada anak itu.

Apabila malam hari terdengar ada burung : koreak, bebentje atau lok-lok, jaitu burung<sup>2</sup> malam jang dianggap sebagai tanda bahaya, anak itu *ditjamahan*, jaitu diusap dengan tangan bekas memegang kemaluan, sambil membatja sjahadat tiga kali, maksudnja supaya tidak kena kepada anak itu, kalau betul ada bahaya.

Djika bayi itu sudah agak besar, tidak ditjamahan lagi, tjukuplah kalau ditidurkan diatas samping badannja (njangigir Sd.), tidak melentang, kalau tadinja tidur begitu.

Dalam musim penjakit, malam hari sesudah anak itu tidur, kaki-nja dan punggungnja ditjakra dengan kapur, maksudnja supaya dilampau oleh hantu penjakit itu, karena sudah diberi tanda begitu. Djuga djika ada kematian jang dekat<sup>2</sup>, bayi itu kupingnja ditjoreng dengan kapur dan ubun-ubunnja disembur dengan obat sawan.

Djikalau bayi itu sakit demam atau sekonjong-konjong menangis dengan tidak ada sebab apa<sup>2</sup>, pada malam hari, maka sebelum bertindak apa<sup>2</sup> terlebih dahulu menjembur-njembur dengan benglè seraja membatja mentera<sup>2</sup>, jang sudah diketahui beginilah menteranja : Nini Bala ara<sup>2</sup>, „*Aki Bali iri<sup>2</sup>, ulah hiri dengki ka si bayi, da tunggal bareng ngadjadi, tjep meneng si djabang bayi*”.

Selain dari pada itu badannja diborèhi dengan sasawanan, lalu dibungkus dengan kain. Djika siang hari, selain dari pada diborèhi, djuga ubun<sup>2</sup>nja diobati (dipupuki) dengan putjuk rinu, putjuk asam dan bawang merah didjadikan satu.

Apabila anak itu ta' berhenti-hentinja djuga menangis, maka diadakan selamatan bubur merah-putih, ditambah dengan djuadah pasar tudjuh rupa. Idjabkabulnja kepada saudaranja jang keluar bersama-sama itu, malah kalau masih baru, kuburan tembuninja itu suka ditadran (dizarahi) seperti kuburan manusia kalau tembuninja dikubur, dan kalau dibuang kesungai ditadran pada tempat meng-hanjutkan.

Ada djuga terdapat anak<sup>2</sup> jang suka menangis sadja malam hari, padahal dia tidak sakit, tidak apa<sup>2</sup>, kata orang tua jang sedemikian

itu diktakan : *tjareuheun*, ja'ni bersifat seperti tjareuh (musang), malam berdjaga dan siang hari tidur. Orang tuanja tidak terkedjut karena hal itu, melainkan dipakainja palakiah, menaruh daun simpeureum atau daun djukut riut bawah bantalja, maksudnja supaja tidur (simpeureum, sindir dari kata sing peureum, artinja tidur biar njenjaklah).

Diwaktu baji itu hendak pindah kepandaiannja, biasanja suka kena penjakit mentjret (buang air). Hal itu pun tidak mendjadikan heran, sebab memang sudah biasanja begitu. Dalam bahasa Sunda dikatakan : *indah*, jang terdjadi apabila baji itu bertambah kepandaiannja, misalnja diwaktu mulai mau merangkak, waktu mulai duduk, waktu hendak berdiri, dls. Jang paling pajah ialah diwaktu hendak keluar gigi, kadang<sup>2</sup> seperti dihinggapi penjakit keras sadja.

Obat jang dipergunakan diwaktu indah itu, dikampung jang sudah lazim, perutnja disembur dengan ketumbar, garam dan kentjur atau dengan daun kemanilan dan kunir digiling.

Djika anak itu sakit perut biasa, bukan sakit perut indah, ada orang jang memakai tjekok jaitu obat minuman jang dibuat dari lempujang dengan bawang merah. Mula<sup>2</sup> digiling sampai halus, kemudian diberi sedikit air, lalu diaduk, disaring terus diminum. Kadang<sup>2</sup> ditjampur dengan hulu kunir temen, hulu kuntji, peundeuj dan kahitutan.

Ada djuga anak<sup>2</sup> jang tidak sakit, tidak apa<sup>2</sup> diberi minum tarawas, ditjampur dengan ketumbar dan kunir temen. Itu maksudnja penjagaan supaja anak itu nanti mulutnja tidak berbau busuk, akibat dari penjakit sariawan usus.

Anak<sup>2</sup> jang kena penjakit sawan, terbelalak matanja dengan ta' tentu sebabnja. Obatnja djika ta' sembuh dengan djalan ditjamahan dan disembur, ada jang memakai kias, menjapu mukanja dengan sapu padi tiga kali, atau memakai palakiah dimasukkan kebawah pelupuh atau kekolong apa sadja tiga kali, memakai kain bekas karung bagor, sambil dibatjakannja mentera, kalau dapat. Begini meneranja : „*Sang Patigel, sira adja hiri dengki maring bangsa manusa, sabab isun weruh maring anak sira kabeh, ia iku Tumenggung Antarawulung Demang Antawirasa. Kon balik marang enggone. Lan malih si Tjeleng dibawa pulang, ora gelem maring Gunung Tundjung, pager deto mring buana, Tjintamala urip Dewi Djamudi, waras Raden Tjahja Sawan, jen sawan mawa dewek Tulak sira urip waras si Utun lawan si Indji, sawan mabur ing djaladri, sebab iku kanan sira. Istam, Istam*”.

Setelah dimasukkan meliwati pelupuh atau kolong itu, dibaringkan lagi pada tempatnja.

Baji jang kena hantu banju atau hantu kantjing namanja, suka keluar buih dari mulutnja dan giginja dirapatkannja seperti orang marah, djampinja dengan mentera demikian : „*Tudju hantu djadi banju, wong indra baradja indra, sup sihung baradja mala, les ilang tanpa lekar lebur mangka djadi banju, tiis dingin tali purna, waras*”.

Adapun jang kena hantu balukang, giginja seperti menggigit-gigit dengan marah dan terperandjat-perandjat, djampinja demikian : „*Ashadu sahadat senggeng, sadjatina bapa tasmî, dat bismillah hirochman nirochim*”.

Baji jang kena hantu babi, suka bersuara seperti babi, menteranja : „*Parang ninggang djungkrang, tjongkrang ninggang parang, bisnu, bisnu, bismillah hirochman nirochim*”.

Selain dari pada itu masih banjak lagi mentera<sup>2</sup> jang lain.

Ada djuga terdjadi, bahwa baji itu pada usia 2—3 bulan, muka-nja mendjadi putjat seperti majat, jang sedemikian itu dikatakan sawan-bangkai kata orang tua, asalnja karena ibunjâ diwaktu hamil melihat majat. Apabila terdjadi serupa itu, maka obatnja dengan kias, dimandikan oleh seorang jang achli, mandi majat namanja. Sebelumnja dibatjakan dulu do'a nurbuat.

Mandi majat itu harus didjalankan pada siang hari kira<sup>2</sup> djam 12. Kalau tidak sembuh dengan satu kali mandi, boleh diulang dua-tiga kali, sampai tudjuh kali.

Kadang<sup>2</sup> kalau si ibu itu hamil lagi, anak itu suka menangis sadja, mau di-gëndong<sup>2</sup> sadja, tetapi tidak sakit. Anak jang sedemikian dinamakan orang : *lanus* (kesundulan) obatnja dengan palakiah dibawa mandi ber-sama<sup>2</sup> dengan ajahnja, diwaktu itu mulutnja didjampi-lanus, begini bunjinja : „*Lunas-lanus bisina lanus ti indung, mangkana lanus koe bapa, siit tjitjing tjihtjir refeh, ditawa ku kersa Allha. Saha nu geureuh di landeuh ? Bujut lanus. Saha nu tjektjok di tonggoh ? Bujut Mageung. Keur naon gawena Bujut Mageung ? Eukeur nempuh Bujut Lanus. Ah moal lanus da ditempuh Bujut Mageung*”.

Apabila anak itu sakit dan kebetulan ada orang lalu mengiringkan djenazah, segeralah anak itu keningnja disapu dengan air bekas mentjutji ambang (bangbarung), dan kupingnja ditjorèng dengan kapur, maksudnja supaja penjakitnja djangan mendjadi dua kali (kantjeuh Sd.).

Djika anak itu dibawa pindah atau menginap dirumah orang,

selama anak itu belum lebih tiga bulan umurnja, maka kandjut kundangnja tidak boleh ketinggalan, harus dibawa-bawa sadja. Itulah sebabnja dinamakan : kandjut kundang, artinja kantung jang selamanya tidak boleh ditinggal, harus selalu dibawa-bawa kemana djuapun.

Isi kandjut kundang itu, segala matjam rempah<sup>2</sup> obat-obatan baji, seperti : benglè, djereng, bawang putih, tjariu, kunir temen, lempujang, harum, lempujang pahit, tjabè areuj, ules<sup>2</sup>, mata hijang, koneng tinggang, ketumbar, djinten, supa kakabu, sintok, daun kahitutan, djeruk mipis, tjangkaruk mulud dan banjak lagi jang lain, jang mana keperluan untuk obat baji.

Selain dari pada itu, ditambah lagi dengan djarum, kantèh, uang bekas talenan memotong pusat tali dan rambut bekas menggantung dahulu itu. Karena banjaknja tjampuran rupa<sup>2</sup> obat-obatan dalam kandjut kundang itu, maka apabila seseorang kekurangan obat-obatan, dimintanja kepada kawannja katanja : Tjobalah tjari dalam kandjut kundang. Itu telah mendjadi tutur kata orang kampung, sebab memang sudah lazimnja, kandjut kundang itu tempat menjimpan ramuan segala matjam obat<sup>2</sup>an, se-olah<sup>2</sup> rumah obat.

Apabila hendak berangkat pergi, menginap kerumah orang lain itu, diambilnja dahulu abu dapur, terus diambilnja lagi tanah dari halaman sedikit, sambil membatja mentera jang artinja : *Marilah anakku, kita pergi berdjamu, baik djiwanja, maupun raganja!* Kemudian tanah dan abu itu disatukan dibungkusnja, dan dimasukan kedalam kandjut kundang. Sesudahnja dikunjahnja benglè sedikit, disemburkannya kemuka, kekiri dan kekanan, seraja membatja mentera : „*Nini Korondjo Kosong, Aki Korondjo Kosong, pangosongkeun djalan tudjuh poë, tudjuh peuting, intju putu neda ngaliwat!*” Sudah itu barulah sekarang berangkat.

Maksudnja membawa tanah dan abu, jaitu supaja anak itu dalam tempat jang dikundjungi nanti, asik tidak menangis atau mau pulang sadja. Batjaan<sup>2</sup> itu maksudnja supaja djiwa anak itu turut serta dengan djasmaninja, dan mentjegah jang hendak mengusik ditengah djalan, ja'ni kalau ada hantu.

Selain dari pada itu, kalau baji itu hendak dibawa pergi menempuh sawah atau hutan, menteranja ditambah dengan perkataan : „*Tanggala, Tanggali, blangdut, eu, eu!*” Maksudnja kalau anak itu dibawa melompat-lompat, melalui serakan atau saluran air, supaja djangan mendjadi kaget atau sawan.

Djika mereka hendak pulang dari tempat penginapan itu, maka bantal bekas anak itu tidur dibalikkan diteput-tepek tiga kali, sambil

membatja : „*Haju Udjang (Njai) badagna lembutna urang balik*”. Sesudah itu barulah pulang.

Kadang<sup>2</sup> anak itu pada usia kurang lebih sebulan, sedang berbaring suka tersenyum, kata orang, ia itu sedang dibawa bermain oleh Nini Maranak jaitu seorang bidan orang halus jang mendjadi pelindung baji, semua baji.

Kalau terdjadi anak itu menangis, dengan tidak ada sebab apa<sup>2</sup>, katanja diganggu atau ditjubit. Anak itu dipangku ibunya, ditetapkan. Hal itu tida mendjadi heran.

Makin besar anak itu, makin besar pula sukajita si ibu, apabila anaknja hidup sehat walafiat, tidak kekurangan sesuatu apa. Segala tjita<sup>2</sup> jang menjenangkan, timbullah dalam hatinja, tiap kali anak itu bertambah kepandaiannja. Katanja, djika si Udjang (si Njai) sudah berdjalan atau sudah pandai berlari-larian, hendak kuhitankan atau kubelikan anu, atau hendak kubawa tamasja kenegeri anu dls.

Adapun tingkatan anak itu, sebagai berikut :

Kurang lebih dua	bulan	terlentang.
„	„ tiga	„ berbaring disampingnja (njangigir S).
„	„ lima	„ meniarap.
„	„ enam	„ mengangsur.
„	„ tudjuh	„ lenggong <sup>2</sup> .
„	„ delapan	„ merangkak.
„	„ sembilan	„ duduk.
„	„ sepuluh	„ berdiri dan keluar gigi.
„	„ duabelas	„ melangkah.
„	„ tigabelas	„ berdjalan, d.l.s.

Setelah dapat berdjalan kalau sudah pandai berlari, anak itu suka sekali berkeliling-keliling dalam rumah, apa sadja dihampirinja serta dipegangnja.

Inilah tingkatan kepandaian baji hingga usia kurang lebih lima belas bulan.

Ketika baji itu dalam kandungan ibunya berusia sembilan bulan, ia telah dibudjuk-budjuk oleh Malaekat, supaja lekas keluar, katanja bahwa didunia ada segala matjam benda<sup>2</sup>. Akan tetapi anak itu ta' mau keluar.

Maka Malaekat memperlihatkan peruntungan anak itu supaja tertarik. Anak itu tidak mau djuga, kalau tidak diberikan. Oleh Malaekat diberikannja.

Setelah anak itu memegang peruntungannja itu, keluarlah ia, akan tetapi setelah keluar direbutnja kembali oleh Malaekat itu.



Karena itu menangislah anak itu, itulah sebabnja baji suka menangis waktu dilahirkan, karena peruntungannja direbut lagi.

Setelah baji itu berusia sebulan, atjap kali tersenyum, jaitu karena dibawa bermain-main Nini Maranak, dan djuga karena Malaekat sedang memperlihatkan peruntungannja itu.

Ketika berusia tiga bulan peruntungannja itu diletakkan diping-girnja. Demi dilihatnja peruntungannja itu, bergeraklah baji itu, sekuat tenaganja hendak mengambil peruntungan itu sehingga dapatlah ia berbaring disamping badannja.

Setelah berumur lima bulan baji itu bertiarap, hendak mengambil peruntungan itu, tetapi dengan segera dipindahkan diarah kepalanja.

Tatkala dilihatnja peruntungan itu ada dihadapannja, sedapat-dapat baji itu hendak mengambilnja, sampai ia dapat mengangsur.

Maka peruntungan itu dipindahkan lagi agak djauh. Lama-kelamaan baji itu merasa djemu, dikeluarkannja semua tenaganja, berdaja upaja supaja setjepat-tjepatnja dapat mentjapai peruntungannja, hingga ia dapat merangkak. Pada waktu merangkak, karena merasa lelah duduklah ia itu. Peruntungannja terlihat meraju-raju ditangan Malaekat, ditjobanja mengambilnja dengan tegak berdiri, kakinja dilangkahkan perlahan-lahan, tetapi segeralah djatuh, karena belum lagi kuat kakinja. Tetapi karena berulang-ulang berdiri lagi, bertambahlah tenaganja sehingga achirnja dapatlah melangkahkan kakinja, dapat berdjalan.

Setelah pandai berdjalan, peruntungan itu selalu di-pindah<sup>2</sup>kan sadja oleh Malaekat. Maka dikedjarnja sampai ia dapat berlari.

Sesudah dapat berlari, peruntungan itu disembunjkikan Malaekat dibelakang tungku. Anak itu masih djuga mentjarinja. Sebab itu, anak jang berusia setahun, biasanja suka bermain api di tungku, ja'ni sedang mentjari peruntungannja itu katanja.

Dari belakang tungku peruntungan itu dipindahkan lagi oleh Malaekat, disembunjkinnja dalam kebun. Oleh anak itu diselidiki, serta ditjarinja dalam tiap<sup>2</sup> kebun. Oleh karena itu maka anak<sup>2</sup> jang berumur kira<sup>2</sup> empat tahun gemar sekali bermain dikebun-kebun, kata orang jaitu untuk mentjari peruntungannja itu.

Makin besar makin djauhlah ia berdjalan, hingga kemana-mana.

Setelah berusia lima belas tahun, maka oleh Malaekat dimasukkannja kedalam djiwanja fikiran budi pekerti, dan sedjak waktu itu berubahlah tingkah laku anak itu, berganti kemauannja, mulai terbuka akalnja, untuk mentjari nafkah guna keperluan hidup.

### III

#### ADAT ANAK BERSUNAT

Segala bangsa jang beragama Islam mestilah bersunat atau berchitan.

Jang beragama lain, djika akan masuk Islam, haruslah disunat dahulu, jaitu dipotong sebagian kulit udjung kemaluannja kira<sup>2</sup> panjangnja 1 cm.

Bangsa Sunda boleh dikata semuanja beragama Islam, dari sebab itu orang jang mempunjai anak, terutama anak laki<sup>2</sup>, djika anaknja itu sudah kelihatan, tjukup untuk disunat, terlihat anak itu sudah mempunjai keinginan disunat, oleh karena malu melihat teman<sup>2</sup>nja bersunat, maka si orang tuanja itu lalu berembuk dengan istrinja. Lebih<sup>2</sup> kalau anak itu dengan tamat mengadji Qur'an, ia makin keras sadja, ingin lekas menjunati anaknja itu, sebab anggapan orang dusun bersunat itu dianggap sebagai tanda Islam, se-olah<sup>2</sup> rukun Islam jang pertama. Bahkan ada satu tjeritera ditanah Pasundan, ja'ni tjeritera Kian Santang, seorang putra Radja Padjadjaran jang mula<sup>2</sup> menjunati segala rakjat di Pasundan, oleh karena besar djasanja, dapat menjunati hampir seluruh tanah Pasundan, sampai sekarang makamnja jang terletak didesa Godog (Garut), ta' berputusan selalu di-zarahi orang.

Djadi bersunat itu, penting sekali bagi bangsa Sunda jang beragama Islam itu, diharuskan, baik laki<sup>2</sup> maupun perempuan, djika umurnja sudah tjukup pada waktunja disunati.

Anak orang miskin, jang sudah ta' beribu-bapa, harus sadja disunat, dan jang mengurus, sebagai jang mendjadi tanggungannja, ialah orang jang didiaminja.

Sebagian orang mengatakan, sebab kita orang Islam bersunat, supaja kita selalu bersih, diwaktu bersembahjang, sebab djika tidak dibuang sepotong kulit kemaluannja, mudah timbul kotoran.

Tjara adat menjunati anak itu, djika ada seseorang mempunjai anak tiga orang, ingin sekalian atau sama sekali satu waktu disunati, kadang<sup>2</sup> pada waktunja disunati itu, jang seorang didjauhkan tempatnja, dan dukun sunatnja harus berlainan. Kalau tidak demikian,

ditjarinja lagi seorang anak<sup>2</sup> orang lain, anak orang miskin, dibawa disunati disitu. Djadi maksudnja supaya djangan gandjil, sebab kalau gandjil menurut adat terlarang, dikatakan orang Sunda : *pamali nungku*, kelak kalau dilanggar, akibatnja mendapat kesusahan anak jang disunat itu, baik tjelaka waktu disunat, mau pun kurang redjeki bila anak itu kelak sudah berumah tangga.

Orang Sunda menjunati anak itu dikatakan : *njunatan*, asal dari kata *sunat*.

Kata itu menurut keterangan orang tua<sup>2</sup> ditanah Pasundan, asal dari kata *sudat*, sebab djaman dahulu kala dinegeri ini, tjara bersunat itu demikian : Udjung kulit kemaluan itu diturih. Mula<sup>2</sup> sebelumnja ditarik dahulu kulit itu, lalu dimasuki perkakas seperti pensil, jang dinamakan : *babango*, sudah itu dimaksukkannja lagi dibelakang babango itu perkakas, *tjapit* namanja, kemudian kulit jang diatas babango itu diturihnja, hingga belah, tjara itulah jang dikatakan *disudat*, artinja diturih.

Huruf atau suara *d* dalam kata *sudat* itu, lama-kelamaan berubah mendjadi *n*, atau *nd* djadi *sudat* mendjadi *sundat* atau *sunat*. Tambahan pula dalam agama Islam, ada hukum sunat, ja'ni : djika didjalankan mendapat gandjaran, djika tidak ta' apa<sup>2</sup>.

Djadi hal itu oleh karena ada dalam agama, hukum agama Islam, oleh orang<sup>2</sup> kampung selandjutnja pekerdjaan itu dikuatkan sehingga mendjadi kewadajiban, sebelum apa<sup>2</sup>, orang jang akan masuk Islam, disunat dahulu, bahkan sudah mendjadi kepertjajaan bagi orang dusun, mempunjai anggapan, asal sudah bersunat, sudah Islamlah perasaannja.

Kata bahasa Sunda disunatan, ada djuga jang mengatakan *disudatan* atau *disundatan*, bahasa halusnja *disepitan*, dan kata lainnja *dibersihan*. Tetapi kata *dibersihan* itu, tjeritera orang tua<sup>2</sup> setelah tjara peraturan bersunat diubah oleh Ulama<sup>2</sup> Islam, jang berpendapat, djika kulitnja tidak dipotong, kurang sjah, sebab masih mudah dimasuki kotoran, oleh karena itu sedjak itulah tjara bersunat itu tidak diturih lagi, tetapi dipotong, antara *tjapit* dan *bango*, sehingga habislah sebelah kulit udjung kemaluan itu.

Adapun achlinja orang jang biasa suka menjunati, dinamakan orang Sunda : *bèngkong* atau *paradji sunat*. Tetapi orang itu meskipun achlinja, kepandaian itu tidak dibuat mata pentjaharian, artinja tidak dibuat untuk tjari untung atau penghidupan, hanja seolah-olah untuk menolong sadja. Oleh karena itu, menjunat anak itu tidak ditetapkan upahnja, bagaimana ridlanja jang memberi, bahkan kalau

anak jang miskin sekali, asal suka datang sadja kerumah béngkong minta disunat, ta' urung dengan suka hati oleh béngkong itu disunatinja.

Oleh karena kepandaian mendjadi béngkong itu tidak dibuat mata pentjaharian, hanja sekedar untuk menolong sadja, dari sebab itu umumnja orang jang mendjadi béngkong, berpentjaharian lain.

Kepandaian orang jang mendjadi dukun sunat itu, tidak dari sekolah, tetapi dapat melihat dari orang<sup>2</sup> jang ahli sadja, asalnja suka melihat-lihat dan radjin memperhatikan diwaktu ada anak bersunat, lama-kelamaan pandailah orang itu. Oleh karena itu kebiasaannja jang mendjadi dukun sunat itu anak tjutju keturunan dari dukun sunat, disebabkan tadinja sering dibawa pergi oleh bapaknja diwaktu menjunati orang. Bahkan suka mendjadi kepujgian, kalau ada seseorang ahli, keturunan dari nenek-mojangnja, matjam<sup>2</sup> kata orang memudji kepandaiannja itu, dilebihkan dari pada orang ahli jang bukan keturunan. Banjak jang mengatakan: Tentu sadja ia tangkas atau bagus potongannja, atau tidak berasa sakit, karena dia orang ahli keturunan dari bapaknja atau datuknja atau leluhurnja, dan lain sebagainja.

Lagi pula biasa suka mendjadi kepertjajaan orang, kalau ada seseorang jang mendjadi seorang jang ahli, atau terdjadi jang luar biasa, kalau tidak diketahui tjeritera<sup>2</sup> nenek-mojangnja bahwa orang itu keturunan orang ahli, mereka itu tetap mempunjai sangkaan, bahwa orang itu mesti ada darah keturunan dari nenek-mojangnja, tentang pekerdjaan itu.

Tjara bersunat itu bagi bangsa Sunda sudah mendjadi adat, besar-ketjil harus sadja mengadakan upatjara, menurut setjara adat desanja, tetapi biasanja jang suka memakai upatjara dengan mengadakan keramaian, djika bersunat anak laki<sup>2</sup>, sedang anak perempuan tidak, bahkan dirahasiahkan bersunat anak perempuan itu. Ada djuga jang ditjampur diwaktu bersunat anak laki<sup>2</sup>, serta sekalian dengan *digusar tanda*, jaitu digosok empat gigi mukanja jang diatas dengan uang ringgit; kadang<sup>2</sup> hanja digigit sadja, seolah-olah hanja untuk sjarat sadja, mentjukupi adat kepertjajaan, perintah orang tua<sup>2</sup>, padahal kalau menurut adat dahulu, diharuskan gigi itu dipotong, tetapi sekarang di Pasundan umumnja adat itu hampir tidak dipakai lagi, hanja dibuat untuk kias sadja.

Keramaian upatjara waktu bersunat itu, selain dari pada menurut adat tjara desanja, seperti dalam desa ini, ada jang suka dengan bunji<sup>2</sup>an, dalam desa lain ada jang suka dengan asrakal, ada djuga

jang tidak mengadakan apa<sup>2</sup>. Tetapi meskipun demikian, sedekah atau selamatan, besar-ketjil tidak ditinggalkan, menurut kekuatannya.

Ada pepatah dalam bahasa Sunda, jang mengenai kepada adat bersunat : *disunatan bari siduru*, artinja bersunat sambil berdiang, maksudnja menjunati anak tidak dengan membuat keramaian ; pepatah itu untuk merendahkan diri, djika ditanja oleh orang lain tanda kehormatan.

Umur anak jang akan disunat itu, umumnja kurang lebih 8 tahun, tetapi ada djuga disebagian orang jang menjunati anaknja itu diwaktu masih baji. Lagi pula meskipun anak itu umurnja sudah tjukup untuk disunat, tetapi djika kurang sehat biasanja ditunggukan sehingga anak itu sehat, dan djika orang tuanja sudah mempunyai untuk ongkosnja, sebab adat ditanah Sunda, besar-ketjil harus sadja selamatan, seolah-olah membuat upatjara. Dari sebab itu setahun sekali, pada waktu setelah selesai memotong padi, ja'ni diwaktu mempunyai sekedar redjeki, disitulah orang kampung musimnja banjak orang menjunati anaknja.

Lain dari pada itu kata orang, sebabnja umur anak harus sedikit besar karena kalau terlalu ketjil, suka mendjadi kerdil, atau *katjentet* kata orang Sunda, ja'ni lama besar, dan lekas baleg (beger Sd.).

Adapun tjaranja apabila seseorang akan menjunatkan anaknja, lebih dahulu berdamai dengan istrinja dan sanak keluarganya, lalu menetapkan waktunja dan membuat rantjangan untuk ongkos<sup>2</sup> sedekah, kemudian baru memberi tahu kepada dukun sunat, supaya pada waktunja bisa datang, dan lagi mengundang sahabat kenalannya, lebih<sup>2</sup> kepada sahabat kenalannya jang tadinja sudah dibantu, sebab djika ada teman sedjawatnja, jang mana tadinja sudah dibantu, tiba<sup>2</sup> tidak diundang, biasanja suka mendjadi tegoran : „Apa sebab tidak memberi tahu ?” atau : „Ah terlalu, mempunyai hadjat tidak mengundang !”

Setelah segala keperluan sudah sedia semua, baik gubuk (balandongan Sd.) untuk tempat orang jang diundang dan orang jang berkerdja, maupun sjarat<sup>2</sup> untuk keperluan sedekah atau keperluan anak jang akan disunat. Kira<sup>2</sup> dua tiga hari lagi kepada waktunja, anak jang akan disunat itu diluluh, jaitu seluruh tubuhnja diborehi dengan boreh jang diperbuat dari pada : beras merah, lempung wangi, bengle dan djaringao digiling, maksudnja mendjaga supaya djangan kemasukan angin, dan supaya keluar tjahaja diwaktu mendjadi mempelai, karena anak jang akan disunat itu, atjap kali

kalau anak orang mampu, diarak-arak dibuat mempelai, maksudnja digembirakan hatinja.

Sedjak itu anak itu dimandjakan, diberinja pakaian jang elok, apa jang diinginkan, sekira patut diturutnja. Lagi dilarangnja bermain lari-larian, sebab suka terdjadi banjak keluar darah, kalau terlalu banjak lari.

Pada waktu jang ditetapkan, anak itu disuruhnja pergi berziarah ke kuburan nenek-mojangnja jang dekat disitu, diantar oleh seorang orang tua jang pandai mendo'a, diiring beberapa orang temannja dibawanja air do'a, bunga atau rampai dan menjan. Maksudnja berziarah itu supaja mendapat berkah selamat dari leluhur jang sudah berbadan halus. Pergi berziarah ke kuburan itu dikatakan orang : *nadran* atau *ngembang* dan bahasa halusnja *njekar*.

Menurut anggapan orang<sup>2</sup> dusun, maksudnja berziarah ke kuburan itu supaja waktu bersunat mendapat keselamatan, djangan sampai ada kedjadian apa<sup>2</sup>, karena djika tidak, suka mendjadi buah tutur orang djika kedjadian anak jang disunat itu pingsan atau mendapat kesusahan lain, kedjadian itu katanja oleh karena diganggu oleh leluhurnja karena tidak menghormat kepadanja, tidak memberi tahu.

Pada waktunja membuat hidangan, pagi kira<sup>2</sup> pukul sembilan, djika pada orang jang mampu dan akan mengadakan bunji-bunjian, mula<sup>2</sup> dipasangnja petasan, dengan diiringi oleh suara bunji<sup>2</sup>annja kalau mengadakan itu, dan bunji orang memukul lesung, suaranya waktu itu bukan main riuhnja.

Memula membunjikan bunji<sup>2</sup>an dan memukul lesung itu dinamai : *ngaleunggeuh*, artinja mempersilahkan datang atau duduk kepada arwah<sup>2</sup> leluhurnja dan memberi tahu kepada teman sedjawatnja jang sudah diundang itu, bahwa hari itulah mulai akan mengadakan upatjara bersunat atau berchitan itu.

Orang<sup>2</sup> jang memukul lesung itu ada djuga jang sambil menumbuk padi. Padi jang ditumbuk itu lebih dahulu ditumbuk oleh anak jang akan disunati itu barang 2—3 kali, sudah itu seterusnya diselesaikan oleh orang<sup>2</sup> jang lain.

Beras jang dapat menumbuk waktu itu, dibawanja mengarak pengantin itu, sebab hari itu pengantin sunat diarak dengan bunji-bunjian, dibawanja ada jang didukung, ada jang ditaruh dalam kereta atau djampana, dls. Anak itu dibawa ketepi sungai, kalau djauh ketepi sungai, dibawanja kesumur orang lain jang sudah ditetapkan. Disitu dimandikan, mula<sup>2</sup> dengan air biasa, kemudian disiram de-

ngan air beras, jang diletakkan disitu bunga tudjuh matjam. Setelah habis dimandikan baru anak itu dibawa pulang lagi kerumahnja. Mandi itu dikatakan : *mandi kembang*, jaitu mandi air bunga, maksudnja menolak marabahaja, kalau<sup>2</sup> ada hantu jang akan mengganggu, dan mendjadi lambang : sedjak itulah, oleh karena sudah sutji, artinja sudah mendjadi Islam, ma'ani jang tudjuh itu harus mendjadi harum, jaitu mendjadi kepujian segala orang, apa segala tingkah lakunja.

Sampai dihalaman rumah, anak itu didirikan dan dipajungi. Lalu *tukang sawer*, jaitu seorang jang tua jang ahli dalam memberi nasehat, memegang bokor kuningan berisi beras ditjampur dengan iris<sup>2</sup>an kunjit dan uang logam.

Tukang sawer bernjanji memberi nasehat ; waktu bernjanji itu, tiap berhenti bernafas menghamburkan beras itu segenggap keatas kepala itu anak, hingga nasehat itu tamat bersama-sama dengan beras itu habis jang dalam bokor.

Waktu anak itu disawer, anak<sup>2</sup> lain jang sedang menonton, berebutan uang jang djatuh, hingga riuh suaranya, ketawa sambil berdesak<sup>2</sup> berebut uang. (Tjontoh sadjak sawer anak bersunat, lihat lampiran I).

Setelah selesai lalu anak itu didudukkan dalam sebuah kamar jang dapat menghiasi sebaik-baiknja, ditemani oleh sanak saudaranya.

Kalau anak jang disunat itu dengan chataman, jaitu upatjara oleh karena tamat mengadji Qur'an, sesudahnja disawer, disuruh mengadji Qur'an dahulu, dipimpin oleh gurunja dan disaksi oleh orang tua<sup>2</sup>.

Qur'an jang dibatja itu tidak semuanja, hanja sebagian surat jang penghabisan sadja, untuk mentjoba betul tidaknja anak itu sudah mengetahui.

Bagi anak<sup>2</sup> dusun mendjadi kepujian, djika bersunat bersama-sama dengan waktu chataman, lebih<sup>2</sup> kalau anaknja itu berani, faham membatjanja dan fasih menjebutkan hurufnja, sebab kebiasaannja banjak anak<sup>2</sup> kalau waktu dichatamkan banjak jang ketakutan (kasima Sd.) karena dihadapi oleh orang banjak.

Setelah habis itu, baru sedekah, hidangan dikeluarkan.

Dalam selamatan itu ada dua matjam menurut kesukaannja orang jang mempunjai hadjat. Ada jang sesudahnja chataman itu hadjat besar biasa, ada jang hanja sekedar sadja dulu, sebab hadjat besarnja keesokan harinja, sesudah selesai bersunat anak.

Malam itu anak jang akan disunat, luar biasa dimandjakannja,

diambil-ambil hatinja supaya anak itu gembira suka disunat. Kadang<sup>2</sup> malam itu dukun sunat itu, ada djuga jang bermalam disitu, memandjakan anak itu.

Sesungguhja bagi orang<sup>2</sup> dusun, waktu akan menjunati anaknja itu, selalu selempang, takut ini, takut itu, dari sedjak mendirikan *balandongan* dan *ubrug*, jaitu bangunan untuk tempat orang<sup>2</sup> jang diundang dan jang bekerdja memasak, ta' tinggal dengan sjarat<sup>2</sup> atau mentera<sup>2</sup>.

Didepan rumah dikuburnja piring sebuah atau setangkap tjangkir, maksudnja : kias supaya perkakas djangan hilang atau rusak. Ditanam lagi sebuah kepala ajam hitam untuk *parepeh* kata orang, maksudnja untuk persembahan kepada orang halus supaya djangan mengganggu. Dan diadakannja selamatan bubur merah-putih.

*Pedaringan*, jaitu tempat beras diberi berisi dengan penuh, lalu ditutup dengan kain putih dan diikat dengan kantih putih jang digantungi : bawang putih, bengle, djaringao, bawang merah, tjabai merah, maksudnja supaya berkah, menarik tjukup tidak kekurangan apa<sup>2</sup> bagi keperluan sedekah itu.

Disamping pedaringan itu disediakan lagi beberapa bakul beras, untuk persediaan sedekah itu. Djadi beras jang ada dalam pedaringan jang tertutup itu, tidak boleh diambil selama hadjat, hanja buat sjarat sadja, seolah-olah pokok, maka oleh karena itu, beras jang ada dalam pedaringan itu dikatakan : *tugu*, seolah-olah ibu beras jang ada disitu.

Orang jang mendjaga beras itu, seorang perempuan tua jang ahli, jaitu jang tahu ilmunja tentang memegang beras, karena djika tidak tahu ilmunja, sering terdjadi menurut kata orang, meskipun banjak beras disediakan, kekurangan atau tidak berkah, jang achirnja mendjadi noda sekali bagi orang jang mempunjai hadjat. Orang tua pendjaga beras itu dikatakan orang : *tjandoli*, artinja orang jang mendjaga akan kehinaan.

Sedjak dari mulai *ngaleunggeuh* sampai *lekasan*, jaitu hari jang penghabisan hadjat, tjandoli itu siang dan malam, tetap tidak pergi kemana-mana, menunggui beras. Lagi selalu berpuasa, tidak makan, tidak tidur, tidak mandi.

Dan tiap mengambil beras dibatjanja mentera.

Dekat pedaringan itu diadakannja sadjian (sasadjen Sd.) jaitu matjam<sup>2</sup> makanan serba sedikit, misalnja : tempat sirih, minjak njiur, rampai, kendi, air kopi dan ta' putus<sup>2</sup> dibakarnja menjan. Sasadjen



itu ialah persediaan Nji Sri (Nji Pohatji, Kersa Njai S), jaitu roch beras.

Ditempat mandi, tempat tidur, tempat menanak, dls. sebelumnya dimulai ngaleunggeuh dibatjakannja *radjah pamunah*, jaitu menentera supaja segala hantu djangan mengganggu.

Diempat pendjuru pekarangan digantungkannja *antjak* jang berisi : telur ayam mentah, tjongtjot, tektek, daging mentah sedikit dan kuweh<sup>2</sup> serba sedikit.

Biasanja supaja djangan turun hudjan, jang mempunjai hadjat, selama waktu hadjat itu tidak mandi<sup>2</sup>, maksudnja kias menolak supaja djangan turun hudjan. Lain dari pada itu tidak makan sajur atau makan kuweh. Bahkan kalau kedjadian waktu ada orang sedekah turun hudjan suka mendjadi edjekan orang dikatakan : „Jang punja hadjat itu atau pengantinnja suka makan sajur atau makan kuweh”. „Ada djuga jang mengatakan katanja : Pengantinnja melanggar larangan, tadinja suka berdiang kaki”.

Ada lagi kias palakiah, untuk menolak supaja djangan turun hudjan itu, dipanggilnja orang jang sudah achli, membuat kias supaja djangan turun hudjan itu, oleh orang achli itu dibuatnja *matjam*<sup>2</sup> kias, ada jang begini ada jang begitu. Tjara menolak turun hudjan itu dikatakan orang : *njarang*, artinja supaja terang djangan turun hudjan. Dari itu dibuat palakiah seperti sarang jaitu sebuah nama bagian rumah panggung, penahan lantai kekolong. Djadi seolah-olah nahan, seperti keadaan lantai, jaitu dengan menetera atau palakiah.

Malam itu membuat keramaian, kalau ada orang jang berada, diadakannja *bunji*<sup>2</sup>an, kalau tidak, diadakannja sadja keramaian tembang, jaitu membatja tjeritera jang dinjanjikan atau hanja obrolan sadja, hal itu menurut kehendak orang jang mempunjai hadjat, besarketjilnja upatjara.

Pagi harinja sebelum matahari terbit, anak itu dibangunkan, pusatnja ditaruhnja pokok dengan tumbukan rempah<sup>2</sup> jang hangat ditutup dengan uang sen maksudnja supaja djangan sakit perut karena kedinginan, lalu didukung dibawa ketempat mandi, biasanja ketepi sungai, tetapi kalau tidak ada sungai, terpaksa disumur orang lain sadja, waktu itu diarak ramai<sup>2</sup> dengan *bunji*<sup>2</sup>an, dan orang jang mengarak bersorak-sorakan. Seorang atau dua orang membawa *obor* jaitu lampu jang dibuat dari seikat sapu padi atau bambu atau daun njiur, meskipun kedjadian sudah siang, obor itu harus sadja diadakan. Seorang lagi membawa seekor ayam dengan pisaunja, dan jang lain

membawa *pangradinan*, jaitu tampah ketjil berisi rempah<sup>2</sup> untuk obat persediaan.

Didalam sungai anak itu direndam beberapa menit, badannja digosoki oleh jang memandikan sambil dimandjakan. Orang<sup>2</sup> jang turut mengarak, sebagian turut djuga mandi, disitu ramailah orang, bersenda gurau didalam sungai, kadang<sup>2</sup> kalau ada jang tidak turut, kalau semuanja orang turut mandi, dilemparnja dengan batu atau lumpur pakaiannja, maksudnja supaya mendjadi tertawaan dan terus orang itu mandi. Djadi waktu itu semua orang bermatjam-matjam membuat keramaian, maksudnja ta' lain, hanja menggembirakan anak jang akan disunat itu.

Setelah habis direndam dikira sudah dingin badannja, didukung lagi keatas, seorang tua sudah duduk dikursi, lalu anak itu dipangku, mukanja ditutup dengan kain, supaya djangan melihat waktu dipotong, tangan dan kakinja dipegang supaya djangan bergerak.

Disebagian tempat anak jang akan disunat itu tidak dipangku, tetapi didudukan diatas dulang tengkurap, lalu tangan dan kakinja dipegang oleh orang lain kiri-kanan.

Ada djuga kalau orang tuanja tadinja ada jang mempunjai kaul, jaitu mempunjai tjita<sup>2</sup> atau perkataan perdjandjian djika anaknja akan disunat hendak begini atau hendak begitu, waktu itu ada jang didudukan dipunggung bapaknja dari sebab gembira<sup>2</sup>nja mempunjai anak hingga dapat atau sampai diwaktu disunat, atau ada djuga jang didudukan diatas kepala kerbau, bagaimana menurut djandjinja tadi sadja.

Pada orang jang berada, tempat waktu dipotong itu diadakan sebuah bangunan sematjam rumah ketjil jang dihias dengan matjam<sup>2</sup> daun<sup>2</sup>an, dengan digantungi matjam<sup>2</sup> kuweh. Bangunan itu dinamakan : *kebon-alas*, artinja kebon hutan.

Setelah anak itu habis dipotong, ramailah anak<sup>2</sup> jang menonton berebut makanan jang digantung-gantungkan itu. Tetapi pada orang jang tidak punja atau jang tidak memerlukan, tjukup waktu itu sekeliling anak itu dilindungi dengan kain sadja, maksudnja mendjaga supaya orang lain djangan melihatnja. Sebab atjap kali terdjadi banjak orang menangis melihat anaknja bersunat itu, oleh karena ngeri hatinja. Bahkan boleh dikata semuanja ibu atau bapanja anak itu suka pergi djauh meninggalkan, maksudnja ngeri, takut kalau<sup>2</sup> mendengar anak itu berteriak, sebab biasanja kalau anaknja terlalu ketjil atjap kali ber-teriak<sup>2</sup> menangis karena kesakitan.

Waktu anak itu disuruh duduk akan dimulai dipotong, bunji<sup>2</sup>an

dikeraskan memukulnja, semuanya orang membatja selawat (asrakal) se-keras<sup>2</sup>nja, maksudnja supaya djika anak itu berteriak djangan terdengar oleh orang lain, terutama oleh ibu-bapaknja atau saudaranja.

Sehabis anak itu dipotong, semuanya orang berteriak : *Kasep, kasep, kasep* ..... artinja : Tjantik, tjantik, tjantik ..... , maksudnja memudji supaya anak itu mendjadi gembira atau senang hatinja. Dan djuga jang mengatakan : *Selamat, selamat, selamat* ..... Sebagian lagi berteriak memberi tahu kepada orang jang sedang memegang ajam : *Bela!!!!* artinja potonglah ajam itu untuk membela kesakitan anak itu.

Anak itu dipangku dibawa kerumahnja, diarak dengan bunji<sup>2</sup>an itu, serta lalu didudukan diatas kursi, kakinja didiang dengan api sapu padi (Sapu penjaraan Sd.), maksudnja menolak penjakit dan supaya hangat.

Emaknja datang menghampiri anak itu, pada orang<sup>2</sup> dusun biasanya si anak itu disuruhnja memegang tete emaknja, maksudnja memberi tahu : Hari itulah pengabisan memegang tete emak itu, jaitu mengandung arti : sedjak disunat itu sudah tidak boleh lagi tidur bertjampur dengan orang tua, harus berpisah.

Anak itu diberinja makanan segala jang ada jang mana ia sukai, makan waktu itu dikatakan orang : *dahar ngawajahan*, artinja waktu itulah dapat segala dimakan selandjutnja kalau belum sembuh luka-nja ta' boleh makan sembarangan.

Segala orang jang hadlir dan tetangga<sup>2</sup> jang dekat masing<sup>2</sup> menghampiri, memberi uang sekehendaknja, memberi uang itu namanja : *njetjep*, artinja memberi uang supaya diam djangan menangis.

Lebih<sup>2</sup> ibu-bapaknja bukan buatan gembiranjja, djika anaknja selamat, njetjepnja luar biasa. Kadang<sup>2</sup> kalau pada orang jang berada, waktu anak itu baru habis dipotong, diwaktu makan ngawajahan, mengadakan sedekah panggang nasi pulut, tetapi hanja diberikan pada anak<sup>2</sup> sadja, seorang sebuah panggangan, maksudnja hal itu tidak lain menggembirakan, se-olah<sup>2</sup> turut bersuka ria makan minum. Anak jang bersunat melihat teman<sup>2</sup>nja makan panggang nasi pulut, hatinja senang.

Setelah selesai anak itu disunat, kalau sedekahnja waktu kemaren, sekarang hanja berkumpul makan-minum sekadarnja orang<sup>2</sup> jang ada disitu sadja, tetapi kalau sedekahnja diwaktu habis memotong, waktu itu mulai hidangan dipasang orang.

Kira<sup>2</sup> pukul 11 siang, orang<sup>2</sup> jang diundang itu datang, sebelum duduk selalu menjetjep dulu sesukanja.

Kebiasaan waktu itu, dihalaman rumah diadakan keramaian, ada gendang pentja ada ogel, ada rebana, ada musik, dls. untuk menggembirakan anak jang disunat dan menghormat tamu jang diundang itu.

Kalau keramaian itu dengan kendang pentja, undangan<sup>2</sup> jang suka, turut djuga waktu itu bermain pentja, katanja : Kaul turut gembira.

Waktu itu sebelum sedekah dimulai, kadang<sup>2</sup> ada djuga jang berpidato, tentang maksudnja hadjat itu, dari wakil jang mempunjai hadjat. Pidato itu ada jang memakai tembang (sa'ir), ada djuga jang pidato biasa. Setelah itu baru Pa' Lebai mendo'a, dan segala orang jang hadlir mengatakan : Amin, amin, amin, ..... Habis mendo'a barulah orang<sup>2</sup> itu pulang kerumahnja dengan membawa bungkusan berkat.

Pada adat bangsa Sunda, djika ada salah seorang jang akan mempunjai hadjat bersunat atau mengawinkan, orang<sup>2</sup> jang diundang itu semuanya memberi sumbangan, ada jang menjumbang (menulung) dengan uang, ada jang barang keperluan hadjat, dls. Waktunja memberi sumbangan itu jang sebelumnya hadjat dimulai, ada pula jang sesudahnja.

Adapun jang bekerdja memasak untuk hidangan itu, tetangga<sup>2</sup> jang diulemi, jaitu orang<sup>2</sup> jang dimintai tulung, sebelum mulai upacara diadakan.

Sesudah habis sedekah, oleh karena tadinja ramai lalu djadi sunji, kadang<sup>2</sup> malamnja ada djuga jang mengadakan keramaian sedikit, memanggil orang' tetangganja jang dekat dengan dihidangkanja makanan sisa bekas selamatan itu, kata pepatah Sunda : *Meakeun kakaren*, artinja menghabiskan sisa<sup>2</sup> bekas sedekah (hadjat).

Anak jang baru habis disunat itu kadang<sup>2</sup> oleh orang tuanja jang masih memegang teguh adat nenek-mojang, dilarang :

1. Keluar berdjalan melalui tempat bekas menaruh sasadjen atau tempat bekas memotong binatang jang dipotong untuk sedekah, selempang kalau<sup>2</sup> hantu masih ada disitu.
2. Tidak boleh memperlihat-lihatkan kemaluan kepada perempuan, suka mendjadi bengkok.
3. Tidak boleh melangkahi tai ayam, suka mendjadi lama sembuh dan berbau busuk.
4. Tidak boleh melangkahi tempat bekas dipotong atau bekas di-rendam, suka mendjadi sakit, dls.

Oleh karena banjak pantangan, kadang<sup>2</sup> anak itu kalau akan keluar djalan, diiring oleh anak<sup>2</sup> jang lain teman<sup>2</sup>nja, se-olah<sup>2</sup> penunjuk djalan. Lain dari pada itu berhubung anak itu banjak uangnja, djadi anak jang lain suka sekali mendekatinja dan melajani apa jang ia perintah.

Sebelum anak jang baru disunat itu keluar berdjalan-djalan, berhubung takut melanggar pantangan, kadang<sup>2</sup> oleh orang tuanja sebelumnja keluar berdjalan disuruhnja dahulu melangkahi alu atau anak pipisan, maksudnja sjarat supaya terhindar tidak kena penjakit, meski melanggar sekalipun.

Obat luka bekas disunat itu matjam<sup>2</sup> sekedar jang ada sadja, ada jang diobati dengan : abu kerikan senduk, getah djarak, getah nanangkaan, pupur daun pisang dls. Tetapi untuk orang mampu atau orang kota dibelinja obat dari Rumah Obat, seperti obat Dokter.

Lambat<sup>2</sup>nja 2—3 minggu anak itu sembuh lukanja.

Kebiasaan anak jang sudah disunat itu mendjadi pemalu kalau dilihat orang kemaluannja, oleh karena itu djika anak jang sudah disunat selalu bertjelana. Oleh orang tuanja sudah boleh disuruh apa sadja mentjukupi peladjaran agama. Sebab kadang<sup>2</sup> menurut anggapan orang tua<sup>2</sup> anak jang belum disunat tidak boleh memotong atau memegang kaki ajam jang akan dipotong karena katanja belum Islam. Lain dari pada itu, anak jang belum disunat sudah memegang kaki ajam jang akan dipotong, nanti kalau ia disunat mendjadi liat dipotongnja. Kalau tidak begitu suka banjak keluar darah ; tetapi kalau terdjadi ada seorang anak waktu disunat banjak keluar darah, padahal ia tidak melanggar kata orang tua, itu hal se-olah<sup>2</sup> alamat bagi si anak itu, kelak kalau sudah besar akan banjak redjekinja.

Upatjara meramaikan anak bersunat itu dikatakan oleh orang Sunda ; *kariaan*.

Kata orang dusun perkataan *kariaan* itu asal dari pada *ria*, artinja suka<sup>2</sup> karena waktu itulah kalau pada orang jang berada, suka mengadakan keramaian bunji<sup>2</sup>an jang menimbulkan suka ria. Pada sesungguhnya perkataan itu asal dari pada *kria*, bahasa Sansakerta artinja pekerdjaan, sebab anggapan orang dulu bersunat itu pekerdjaan jang penting sekali, mengumumkan anaknja mendjadi Islam, dari sebab itu diadakannja keramaian, sehingga pada zaman dulu banjak orang jang menghabiskan harta benda, karena mendjadi kewadjaban pekerdjaan jang terpenting, dari sebab itu selandjutnja pekerdjaan selamatan bersunat anak itu dikatakan oleh orang Sunda : *kuriak* atau *kariaan*, asal dari *kria* atau *karia* atau *karja*.

Pekerdjaan jang dikatakan *kuriak* itu, ada lagi pekerdjaan lain jaitu mendirikan rumah baru, sebab tentang mendirikan rumah itu lain dari pada harus mentjukupi matjam kepertjajaan, harus bekerdja berusaha mengadakan ini dan itu ramuan rumah. Itulah maka pekerdjaan bersunat dengan memakai ramai<sup>2</sup> dan mendirikan rumah itu dikatakan : *kuriak*. Bahkan selandjutnja mendjadi kepertjajaan, katanja kalau orang habis *kuriak*, suka mendapat kesusahan sesudah tiga bulan atau tiga tahun.

Adapun sedekah menikahkan atau membuat keramaian jang lain<sup>2</sup>, meskipun bagaimana ramainja sekalipun, tidak dikatakan *kuriak*, hanja dikatakan : *hadjat kawinan sadja* atau keramaian jang lain sadja.

Pada orang jang tidak punja, *hadjat* itu sekedarnja sadja, malah undangan pun sekedar teman sedjawat jang dekat atau jang karib sadja.

Peribahasa Sunda jang sudah dikatakan diatas tadi untuk merendahkan diri waktu akan menjunatkan anaknja : *njunatan bari siduru isuk*<sup>2</sup>, artinja menjunat anak sambil berdiang pagi<sup>2</sup>, sudah djadi biasa bagi bangsa Sunda, meski ia mengadakan keramaian, selalu merendahkanja, sebab kalau ia berkata : Hendak begini hendak begitu, tiba<sup>2</sup> tidak didjalankan, mendjadi edjekan orang dikatakan : *geledug tjés*, artinja berbunji keras tetapi tidak terdengar, pepatah Melaju : Indah chabar dari pada rupa. Edjekan itu hina benar kalau terdjadi ada jang sedemikian, oleh karena itu selalu merendahkanja.

Peribahasa itu asalnja dari pada adat hidup orang dusun jang tidak punja, oleh karena kalau pagi itu dingin, adatnya kalau pagi<sup>2</sup>, diwaktu tidak ada pekerdjaan diladang, seanak-bini berkerumun didapur berdiang sambil membakar : ubi atau djagung atau apa sadja jang perlu untuk dimakan. Berhubung adat orang dusun jang tidak mampu itu demikian, selandjutnja kelakuan itu dibuat peribahasa untuk merendahkan diri pada waktu menjunatkan anaknja, oleh karena merasa hina mendjadi orang miskin, waktu berdiang didapur itu, sekalian dengan menjunatkan anak, djadi tetangga tidak mengetahui.

Adapun menjunatkan anak perempuan, biasanja tidak diramalkan, bahkan dirahasiakan, serta sebagaimana jang sudah dikatakan, biasanja diwaktu anak masih ketjil atau masih baji, maksudnja supaja djangan malu. Sedekahpun kadang<sup>2</sup> tidak diadakan, paling rojal selamatan makan atau bubur merah-putih.

Jang mendjadi dukun sunatnja, biasanja bidan (dukun beranak). Tjaranja, uujung bidinja dipotong sedikit, kata orang tua sebab disitu ada kulit jang melekat se-olah<sup>2</sup> kuman jang suka menimbulkan penjakit, dari sebab itu harus dibuangnja.

Berhubung anak perempuan itu harus disunat, tetapi dirahasiakan, dari sebab itu tidak diramaikan, atau diadakan pada saudaranja laki<sup>2</sup> disunat atau ditikahkan.

Kadang<sup>2</sup> ada djuga salah seorang jang mempunyai anak perempuan akan disunat ingin diramaikan, apabila ada terdjadi jang sedemikian, dibuatnja keramaian dikatakan anak itu akan *digusar tanda*, jaitu menggosok giginja dengan uang perak. Kalau tidak dikatakan demikian, dikatakannja anak itu akan *ditindikan*, jaitu akan dilobangi daun telinganja. Waktu itu anak perempuan itu dihiasinja, rambutnja dikeningi, jaitu rambut dimuka dipotong sedikit dan bulu-bulunja jang ada dimuka dikerik supaja kelihatan bersih, maka oleh karena itu dikatakan djuga *dibersihkan*.

Aturan njetjep pada anak perempuan jang disunat tidak ada, djadi biasa sadja tidak ada aturan ini dan itu seperti bersunat anak laki<sup>2</sup>.

Ada lagi peribahasa orang Sunda jang berhubungan dengan itu, ja'ni peribahasa : *mupugkeun tai kandjut*, artinja mendjatuhkan atau mengeluarkan isi kandjut kundang.

Kandjut kundang itu, ialah sebuah kantung berisi segala matjam rempah<sup>2</sup> untuk dibuat obat anak ketjil, lain dari pada itu disitu djuga, semua tali pusat dan uang logam bekas talenan memotong semua pusat anaknja diwaktu baru dilahirkan. Kalau ada mempunyai lima orang anak, tentu tali pusat atau uang logam itu lima buah. Uang logam itu kalau pada orang jang berada ringgitan atau perakan, kalau pada orang jang tidak punja, uang tembaga.

Dalam kalangan bangsa Sunda dahulu, kalau orang itu sudah mempunyai anak, mesti ada mempunyai kandjut kundang, jang berisi rempah<sup>2</sup> obat<sup>2</sup>an, bahkan kalau pergi kemana sadja, sambil menggendong anaknja, dibawanja, itulah sebabnja dikatakan kandjut kundang, artinja kantung jang selalu dibawa-bawa.

Apabila ada seseorang mempunyai selamatan, menjelamatkan anak jang bungsu baik menjunatkan maupun menikahkan, diwaktu upatjara meramaikan itu, isi kantung itu dibuang, sebelumnja dikerdjakan, berkata dimuka orang banjak, katanja : „Berhubung sekarang sudah habis jang mendjadi tanggungan, tidak lagi mempunyai

anak ketjil, jang harus diobati dengan rempah<sup>2</sup> dari sini, sekarang isi kandjut kundang itu saja buang”.

Waktu membuang isi kandjut kundang itu, ramai benar anak<sup>2</sup>, sebab kadang<sup>2</sup> masih ada uangnja tetapi biasanja sebelum dibuang uang perakan itu ditukar dahulu dengan uang tembaga supaja mendjadi banjak.

Upatjara itu, oleh karena lama-kelamaan banjak orang jang tidak mengindahkan lagi, menjimpan rempah<sup>2</sup> dalam kandjut kundang, berhubung sudah banjak bangsa lain mendjual obat, pikirnja lebih mudah membeli, djadi banjak orang jang tidak mempunyai kandjut kundang jang berisi rempah<sup>2</sup> setjukupnja, hanja pusat sadja jang ada dan uang senan, bahkan ada jang tidak mempunyai sama sekali.

Djadi upatjara itu sudah tidak dipakai lagi, hanja sekedar djadi peribahasa buah bibir orang, mengatakan kalau menjelamatkan anaknja jang bungsu dikatakan : „mupugkeun tai kandjut”.

Pada orang jang berada, waktu menjelamatkan mupugkeun tai kandjut, jaitu menjelamatkan anak jang bungsu, baik menjunatkan maupun mengawinkan, meski tidak punja sekalipun, ada sedikit dilebihkan dari jang sudah<sup>2</sup>, kalau kebetulan ada uang, pikirnja oleh karena sudah tidak ada lagi jang diongkosi, se-olah<sup>2</sup> membuat keramaian jang penghabisan.

Demikianlah tjara upatjara bersunat didusun ditanah Pasundan.

Tetapi pada dewasa ini, berhubung dengan didikan baru atau pergaulan dengan matjam<sup>2</sup> golongan lain, bagi orang<sup>2</sup> jang dinegeri jang besar<sup>2</sup>, hampir tidak memakai lagi aturan dulu, banjak jang anaknja disunat oleh Dokter, upatjara ini dan itu setjara dulu hampir tidak ada, hanja sadja bagi orang jang didusun-dusun masih terus dipakainja, begitu pula hal keramaian dengan bunji<sup>2</sup>an sudah mulai berkurang, dan dalam hadjatnja hanja sekedarnja sadja menurut kuatannja.

Keterangan : Dalam karangan ini terdapat nama<sup>2</sup> benda atau rempah<sup>2</sup> bahasa Sunda, untuk penjelasan nama<sup>2</sup> itu lihatlah dalam kitab :

1. F. S. A. De Clercq, Nieuwe Plantkundig Woordenboek v. Ned.-Ind.
2. Mevr. Kloppenburg-Versteeg, Wenken en Raadgevingen.
3. Coolsma, Soend.-Holl. woordenboek.
4. R. Satjadibrata, Kamus basa Sunda.
5. R. Satjadibrata, Kamus Sunda-Indonesia.
6. Dr. Pegeaud, Jav. Ned. woordenboek.
7. Gericke-Roorda, Jav.-Ned. woordenboek.



## Lampiran I.

## TJONTOH SAWER UNTUK ANAK BERSUNAT. (1)

## Pendahuluan.

*Sinom.*

- |   |  |
|---|--|
| <p>1. Pangapunten ieu abah,<br/>ka anu sami lalinggih,<br/>ngaluuhan ieu hadjat,<br/>bade njuhunkeun permisi,<br/>henteu diwidji-widji,<br/>boh nu anom boh nu sepuh,<br/>sarehna dipuntangan,<br/>diperdih teu kenging<br/>[mungkir,<br/>abah kudu ngalubarkeun<br/>[pakaulan.</p>     | <p>1. Maafkanlah ajah ini,<br/>kepada sekalian jang duduk,<br/>menghadliri ini kenduri,<br/>akan minta izin,<br/>tidak satu persatu,<br/>baik muda ataupun tua,<br/>oleh karena dimintai tulung,<br/>dipaksa ta' boleh tidak,<br/><br/>ajah harus memadakan kaul.</p>                        |
| <p>2. Waktu tadi pakaulan,<br/><br/>si Udjang eukeurna alit,<br/>dimana rek disunatan,<br/>sarta ginandjaran ridjki,<br/>aja kaul saeutik,<br/>numutkeun adat karuhun,<br/>hajang disawer heula,<br/>ngalunaskeun kenging<br/>[djangdji,<br/>sabuktina ajeuna rek<br/>[ditjumponan.</p> | <p>2. Waktu dulu mempunjai<br/>[kaul,<br/>ketika anakku masih ketjil,<br/>djika akan disunat,<br/>serta dengan ada rizki,<br/>mempunjai sedikit kaul,<br/>menurut adat leluhur,<br/>ingin disawer dahulu,<br/>melunaskan perdjandjian,<br/><br/>sekedarnja sekarang akan<br/>[ditjukupi.</p> |
| <p>3. Wajahna bae wajahna,<br/>antosan da moal lami,<br/>estu ngan tamba lumajan,<br/><br/>ulah ngawudukeun teuing,</p>   | <p>3. Harap dima'lumkan,<br/>tunggu tidak akan lama,<br/>sesungguhnja hanja sekedar<br/>[lumajan,<br/>djangan sampai tidak<br/>[didjalankan,</p>   |

---

(1) Dikutip dari Sawer kariaan, karangan?

kapalajna pribumi,  
mung ulah kirang tawakup,  
  
disebat nanaonan,  
nurutan anu berbudi,  
gede hodjah neplak ka anu  
[binekas.

keinginan tuan rumah,  
djanganlah kurang  
[mema'lumkan,  
mengatakan perbuatan apa,  
meniru orang berbudi,  
besar hasrat meniru orang  
[sardjana.

*Sawer.*

- |   |   |
|---|---|
| <p>1. Astagpirullah pun sampun,<br/>neda maaf neda ampun,<br/>ka ondangan nu berhimpun,<br/><br/>rek njeepkeun obat sa-pun.</p>                     | <p>1. Astagpirullah, maafkanlah<br/>minta maaf dan ampun,<br/>kepada hadirin jang<br/>[diundang,<br/>akan meng'habiskan obat<br/>[satu pun.</p>           |
| <p>2. Isinna mah panteg ku tobat,<br/><br/>ieu hadjat kirang obat,<br/>timpah njuhunkeun per-<br/>[tobat,<br/>rumongkah wantun sa-<br/>[sambat.</p> | <p>2. Sesungguhnja malu bukan<br/>[buatan,<br/>kenduri ini kurang obat,<br/>lebih dahulu minta taubat,<br/><br/>hebat berani berkata.</p>                 |
| <p>3. Gugon neda kagegelan,<br/>maksad hajang ditungkulan,<br/>njelang tina padamelan,<br/><br/>teu ngetang dikarugelan.</p>                        | <p>3. Pertjaja akan tanda tjinta,<br/>maksud ingin didatangi,<br/>dari itu sebentar meninggal-<br/>[kan pekerdjaan,<br/>ta' menghitung kerugian.</p>      |
| <p>4. Pamugi ulah ngagendeng,<br/>da urang teh tara mindeng,<br/><br/>ngantos sakedap mah sedeng,<br/><br/>moal dugi ka lalendeng.</p>              | <p>4. Mojon djangan mengerutu,<br/>karena kita tidak selalu<br/>[demikian,<br/>menunggu sebentar tidak<br/>[mengapa,<br/>ta' akan mendjadikan pusing.</p> |
| <p>5. Abah njuhunkeun panaksen,<br/>ka nu hina ka nu kosen,</p>   | <p>5. Ajah minta disaksikan,<br/>oleh jang hina dan jang<br/>[perlente,</p>   |

- rek ngawurkeun beas  
[djeung sen,  
pikeun ka hajam meresen.
6. Top hajam patjokan beas,  
nu karia ngalap kias,  
  
doakeun budak dihias,  
rahajuna sing boreas.
7. Barudak duit pulungan,  
anu karia tulungan,  
  
doakeun sing kasenangan,  
  
djauh harungan halangan.
8. Si Udjang di-rentjeng<sup>2</sup>,  
taksir ku sadaja ketjeng,  
disamikeun kana etjeng,  
sor kadieu atjeng<sup>2</sup>.
9. Euleuh<sup>2</sup> murangkalih,  
iring<sup>2</sup>an geus mulih,  
tjahajaan tambah pulih,  
bungaheun temen nja galih.
10. Disasaput beunang midang,  
diarobeng leuwih gandang,  
  
tjahaja mentjorong padang,  
diriung ku nu diondang.
11. Daharna dipupudjuhkeun,  
lauk gede digigirkeun,  
beak karep disukakeun,  
ridjki kolot diutjutkeun.
12. Beak pirang<sup>2</sup> gantang,  
njajagikeun nu daratang,  
tambah pirang<sup>2</sup> pontang,  
  
teu boga ge andjuk-hutang.
- akan menghamburkan beras  
[dan sen,  
peresen kepada ajam.
6. Patuklah ajam,  
jang berkenduri membuat  
[kias,  
do'akan anak jang berhias,  
agar selamat selamanja.
7. Anak<sup>2</sup> ambillah uang itu,  
tulunglah jang mempunjai  
[hadjat,  
do'akan agar mendapat  
[senang,  
djauh dari marabahaja.
8. Si Udjang diramaikan,  
lihat olehmu sekalian,  
samakan dengan etjeng,  
mari kemari atjeng<sup>2</sup>.
9. Ambui anak<sup>2</sup>,  
barisan sudahlah kembali,  
tjahajanja tambah gemilang,  
alangkah girang hatinja.
10. Dihias serba indah,  
ditemani mendjadi lebih  
[garang,  
tjahaja gilang-gemilang,  
diiring oleh undangan.
11. Makannja diperlukan,  
menjampingkan ikan besar,  
disukakan istimewa,  
rizki orang tua ditumpahkan.
12. Habis beberapa gantang,  
menjadiakan jang datang,  
tambah lagi beberapa  
[bungkus,  
berhutang djika ta'  
[mempunjai.

13. Baraja dahar walatra,  
pang kituna geus madjastra,  
  
ilahar njaah ka putra,  
ngaweratkeun badju sutra.
13. Saudara samarata makan,  
demikian itu oleh karena  
[biasa,  
biasa tjinta terhadap anak,  
sekuat tenaga membeli  
[badju sutera.
14. Behna mah njaah ka anak,  
  
geus lumbrah di unggal  
[sanak,  
nja di kuring nja di menak,  
ka anak sok ngenak<sup>2</sup>.
14. Orang jang tjinta terhadap  
[anak,  
sudah biasa tiap orang,  
  
rakjat djelata maupun orang  
anak itu diperenak. [tinggi,
15. Deui sepuh kanjaahna,  
  
lain ngan wungkul ajeuna,  
sihoreng ti oorokna,  
langgeng tepi ka djagana.
15. Demikian pula kasih orang  
[tua,  
bukan sekarang sadja,  
tapi dari sedjak masih baji,  
kekal hingga kemudian.
16. Puguh nu ditjekel keneh,  
  
komo dititen disaneh,  
nu geus bisa mawa maneh,  
kolot mah ngan njaah aneh.
16. Apalagi jang masih di-  
[pegang,  
lebih<sup>2</sup> dipeliharannya,  
jang sudah akil balig,  
orang tua hanja tinggal  
[tjinta.
17. Mun pareng gering muriang,  
indung-bapa mani gojang,  
djauh ge ringkih diteang,  
boh poek hudjan arijang.
17. Djika terdjadi sakit demam,  
ibu-bapa hingga gojang,  
meskipun djauh ditengok,  
ta' pandang gelap dan  
[hudjan.
18. Sakur balai kutjiwa,  
kolot kagusur kabawa,  
mani dug hulu pet njawa,  
reuwas rempan teu kawawa.
18. Segala marabahaja,  
orang tua terbawa-bawa,  
hingga bagaimana sadja,  
kaget-chawatir ta' tertahan.
19. Saupama anak hardja,  
indung-bapa meunang bedja,  
anakna ginandjar bagdja,  
dahar leueut pasang medja.
19. Djika anak mulia,  
orang tua dapat kabar,  
anak mendapat kemuliaan,  
makan-minum diatas medja.

20. Saban poe masak sajur,  
loba dodol loba pujur,  
kolot teh henteu tagajur,  
teu gudjrud moro ngabijur.
21. Ngan Alhamdulillahi suka,  
teu tjara meunang tjilaka,  
kolot teh kagusur murka,  
paingan matak doraka.
22. Samborong saur Ulama,  
putra teh ka ibu-rama,  
sing tuhu nja tumarima,  
kudu hade tatakrama.
23. Kadjeun teuing ku nu  
[sedjen,  
sepuh teu pati diadjen,  
ku putra mah perlu diadjen,  
dihormat-hormat diadjen.
24. Naon anu diperdihkeun,  
sing gumati laksanakeun,  
anu dipundut tjaoskeun,  
ulah kaleked ngoretkeun.
25. Ulah ngitung katombokan,  
sepuh mah geus kaolokan,  
ti djaman eukeur orokan,  
puluh ratus pake hakan.
26. Lamun aja ridjki milik,  
seug ulurkeun masing telik,  
kade kasinggal katjelic,  
urang mah baheula belik.
20. Tiap hari masak sajur,  
banjak dodol banjak pujur,  
orang tua tidak gojang,  
ta' ribut tjepat mengedjar.
21. Hanja suka alhamdulillah,  
ta' seperti mendapat tjelaka,  
orang tua terbawa susah,  
itulah sebabnja mendjadikan  
[durhaka.
22. Patut kata orang Ulama,  
anak terhadap ibu-bapa,  
harus setia dan menerima,  
harus bersopan santun.
23. Biar oleh orang lain,  
orang tua tidak dihormati,  
tetapi anak perlu meng-  
[hormati,  
dihormat dipertinggi.
24. Apa jang diminta,  
harus titen dan djalankan,  
jang diminta serahkan,  
djangan sekali menolak  
[permintaan.
25. Djanganlah menghitung  
[rugi,  
sebab orang tua sudah  
[merugi,  
sedjak kamu masih baji,  
puluh ribu untuk makan.
26. Djika kamu ada rizki,  
berilah hingga menjenang-  
[kan,  
baik<sup>2</sup> djangan ketinggalan,  
kita waktu masih ketjil suka  
[marah.

27. Ngamumule ulah pusing,  
apilain masing<sup>2</sup>,  
keur leutik urang ngarung-  
[sing,  
teu kalis rea kapusing.
27. Memelihara djangan pusing,  
tidak mengindahkannya,  
waktu ketjil kita merung-  
[sing,  
sebentar<sup>2</sup> pusing.
28. Sumawon sepuh keur  
[gering,  
ladenan kemitan njaring,  
nja tumaros masing sering,  
dek mundut naon ka kuring.
28. Apalagi orang tua sedang  
[sakit,  
lajani djaga siang-malam,  
dan tanjakan sering<sup>2</sup>,  
akan minta apa jang diingini.
29. Sing dokoh mangku  
[mapajang,  
abdasan mun rek sambejang,  
laksanakeun nja kahajang,  
hihidan ana bajeungjang.
29. Harus radjin memangku dan  
[mengangkat,  
ambilkan air wulu djika  
[akan sembahjang,  
turuti jang diinginkan,  
kipasi djika kepanasan.
30. Sanadjan geringna lila,  
ulah sungkan kudu ridla,  
kapan urang mah baheula,  
sepuh teh lawas ngawula.
30. Meski lama sekalipun,  
djangan menolak harus ridla,  
kita dimasa jang lampau,  
orang tua lama mengabdi.
31. Tepi ka baleg ngadjaring,  
sakarengkak sakariring,  
ngabarungsinang ngarung-  
[sing,  
alahbatan tunggon gering.
31. Hingga akil-balig tetap  
[mendjaga,  
segala tingkah laku,  
marah dan membuat pusing,  
lebih dari pada mendjaga  
[orang sakit.
32. Bidjil modal teu dietang,  
sumawon bati teu datang,  
djinis ge teu rentang<sup>2</sup>,  
musna henteu djadi hutang.
32. Modal keluar ta' dihitung,  
apalagi untung ta' datang,  
meskipun pokok ta' ke-  
[lihatan,  
hilang lenjap ta' djadi  
[hutang.
33. Taja deui nu dipalar,  
ngan anak supaja gelar,
33. Ta' ada lain jang dipandang,  
hanja anak supaja mulia,

- mana kudu malik kelar,  
ka kolot ulah tamelar.
- oleh karena itu harus mem-  
[balas tjinta,  
pada orang tua djangan  
[membiarkan.
34. Mun pareng sepuh keur  
[ngeret,  
kasusahan kudu reret,  
sumawon lamun diperet,  
ulah rek kaleked koret.
34. Djika orang tua sedang  
[kekurangan,  
lihatlah apa jang djadi ke-  
[susahan,  
apalagi djika dipersusah,  
djanganlah ajal dan kikir.
35. Nu tjudek ka indung-bapa,  
ku Pangeran ge disapa,  
lamun teu di dunja hapa,  
bahla acherat katampa.
35. Jang kikir terhadap orang  
dikutuki oleh Tuhan, [tua,  
djika didunia tidak terdapat,  
pasti diachirat dapat siksaan.
36. Sumawon mun lanjap wani,  
njisia lampah teu uni,  
moal salamet-djasmani,  
rahaju ge henteu uni.
36. Apalagi djika berani tidak  
[sopan,  
memaki-maki memperhina,  
ta' akan selamat dirinja,  
dapat untungpun ta' akan  
[berkah.
37. Dosana geus puguh djaga,  
di dunja moal djamuga,  
ka kolot kurang perjoga,  
ku batur ditjatjad djaga.
37. Dosanja apalagi kelak,  
didunia pun ta' akan  
[selamat,  
pada orang tua tidak baik,  
oleh orang lain dimaki kelak.
38. Sanadjan ridjkina rowa,  
mun ka kolot lanjap tjuwa,  
teu sampurna nganteur  
[hawa,  
nu sedjen ge milu ngewa.
38. Meski rizkinja banjak,  
djika pada orang tua meng-  
[hina,  
ta' sempurna menurunkan  
[napsu,  
orang lain pun turut bentji.
39. Geus puguh lamun kokoro,  
kamana njalindung moro,  
hajang ngeusian tikoro,  
wargi boa mo ngawaro.
39. Apabila kalau djatuh miskin,  
kemana kita berlindung,  
ingin mengisi tenggorokan,  
saudara barangkali mem-  
[biarkan.

40. Perjoga njuhunkeun do'a,  
mugi lulus ti wong tuwa,  
  
sing salamet raga njawa,  
  
djeung deui inget pituwa.
40. Sebaiknja meminta do'a,  
supaja berkah dari orang  
[tua,  
supaja selamat badan dan  
[djiwa,  
dan ingatlah akan petuah.
41. Teu tuduh ka budak bae,  
sareng ka sadaja bae,  
ka ibu-rama sing sae,  
aremutkeun saban poe.
41. Tidak terhadap anak sadja,  
tetapi pada semuanja,  
pada ibu-bapa harus baik,  
ingatlah tiap<sup>2</sup> hari.
42. Keur hirupna pakelatkeun,  
geus maotna pangwakap-  
[keun,  
masing mindeng ngarewah-  
[keun,  
lamun werat panghadjikeun.
42. Waktu hidupnja perlukan,  
Sudah meninggal tulang  
[wakapkan,  
sering<sup>2</sup> beri hadiah,  
  
djika dapat naikan hadji.
43. Sing mindeng matja kalimah,  
di astana boh di imah,  
di saban<sup>2</sup> Djumaah,  
upadi saban poe mah.
43. Sering<sup>2</sup> mambatja kelimat,  
dimakam atau dirumah,  
pada tiap Djum'at,  
apalagi tiap hari.
44. Tamat muruk murangkalih,  
  
sobat ulah waka mulih,  
dangukeun deui sapalih,  
ulah pameng rido galih.
44. Tamat memberi nasehat  
[anak,  
handai djangan dulu pulang,  
dengarkan lagi sebagian,  
djangan kepalang sabar.
45. Ja Allah anu Kawasa,  
nu maparin ni'mat rasa,  
gelarna sakersa-kersa,  
abdi kalangkung rumaos,
45. Ja Allah jang Kuwasa,  
jang memberi segala nikmat,  
ada dimana sadja,  
saja bukan main menerima-  
[nja.
46. Dikentjar di alam dunja,  
ku Gusti nu Maha Mulja,  
  
dongkap ka werat karija,  
  
kuat ngumpulkeun baraja.
46. Dilepaskan didunia,  
oleh Tuhan jang Maha  
[Mulia,  
hingga dapat mengadakan  
[kenduri,  
dapat mengumpulkan sanak-  
[saudara.



47. Nu tjaket nu tebih sumping,  
boh bedja ngan wungkul  
[nguping,  
ngaluuhan ngaping<sup>2</sup>,  
dihormat mung sareng  
[emping.
47. Jang dekat dan djauh  
[datang,  
baik jang diundang maupun  
[tidak,  
datang menghadliri,  
dihormat hanja dengan  
[emping.
48. Abdi laksana nja ati,  
ku ridjki pasihan Gusti,  
nu welas kawanti-wanti,  
naon geusan pangabakti.
48. Maksud saja sudah kabul,  
rizki pemberi Tuhan,  
jang kasih bukan buatan,  
apa jang untuk dibaktikan.
49. Ulah dugi ka marudah,  
mulang tamba ku ibadah,  
milampah amal nu pedah,  
sing ngahidji djeung  
[sadjadah.
49. Djangan sampai hati gelisah,  
membalas obat dengan  
[ibadah,  
mendjalankan amal jang  
[berguna,  
bersatulah dengan sadjadah.
50. Ja Allah nu ngajugakeun,  
sim abdi sedja masrahkeun,  
budak nu dikariakeun,  
pamugi dipikirkeun.
50. Ja Allah jang mengadakan,  
saja akan menjerahkan,  
anak jang diramaikan,  
semoga diberinja petundjuk.
51. Kana lampah nu utama,  
nurut aub ka Ulama,  
djauhkeun nu djadi hama,  
tuturkeuneun ibu-rama.
51. Kepada djalan jang utama,  
turut ikut pada Ulama,  
djauhkan jang mendjadi  
[hama,  
dapat diikuti ibu-bapa.
52. Mun lojog ka patanian,  
mugi sing mulus djadian,  
bisa djadjan ka nu lian,  
sesa meuli papeakean.
52. Djika mengerdjakan tani,  
sehingga selamat mendjadi,  
dapat membeli pada orang  
sisa membeli pakaian. [lain,
53. Mun lojog kana balantik,  
sing mapat ku modal leutik,  
mibit hajam mibit pitik,  
keur meuli poleng djeung  
[batik.
53. Djika berdjual-beli,  
supaja tjukup modal sedikit,  
memelihara ayam dan itik,  
pembeli poleng dan batik.

54. Lamun lojog kana dagang, mugu dipaparin senggang, bisa mais bisa manggang, bisa neundeun bati dagang.
54. Djika berdjualan, supaja diberi senggang, dapat memais dan memang- [gang, dapat menjimpan bati [dagang.
55. Mugu purug meunang bati, sing mapahat djadi peti, gampang waka meuli roti, pilihan bae nu misti.
55. Semoga mendapat untung, memfaat mendjadi peti, djangan dulu membeli roti, pilih dulu jang perlu.
56. Lamun lojog kana pangkat, mugu sing salamet berkat, masing teurak nja nasehat, ka wargi nu kurang sehat.
56. Djika mendapat pangkat, semoga berkah-selamat, nasehat supaja diturut, oleh saudara jang tidak [sehat.
57. Mugu ka manah ku menak, sing lulus djeung para sanak, bisa makelatkeun anak, ka sepuh sing ngenak<sup>2</sup>.
57. Semoga diterima oleh madji- [kan, supaja sesuai dengan sanak- [saudara, dapat memberi apa<sup>2</sup> pada [anak, terhadap orang tua dapat [menjenangkan.
58. Abah njawer teh geus [sampe, ngan sakitu nja ngadjampe, sugan sakieu ge sampe, lumajan keur baris kope.
58. Ajah njawer sudah tjukup, sekianlah djampi ajah, barangkali sekian tjukup, sekedar dibuat kope.
59. Ongkoh lamun papan- [djangan, abah isin ku ondangan, geus ngurubuk patuwangan, hajang murak pamasangan.
59. Djika terus-terusan, malu oleh hadlirin, perutnja sudah kerubukan, ingin membuka hidangan.

*Idjab kabul.*

## Sinom

- |  |  |
|--|--|
| <p>1. Sim abdi undjuk uninga,<br/>ka sadaja nu lalinggih,<br/>wireh abdi kawakilan,<br/>ku ieu nu gaduh bumi,<br/>wakilna ka sim abdi,<br/>abdi kedah idjab kabul,<br/>maksud nu kahidjina,<br/>taja sanes ti panggalih,<br/>nganuhunkeun ka sadaja,<br/>nu darongkap.</p>                     | <p>1. Saja memberi maklum,<br/>kepada hadlirin semua,<br/>saja mendjadi wakil,<br/>oleh jang mempunjai rumah,<br/>wakil kepada saja,<br/>supaja idjab kabul,<br/>maksud jang pertama,<br/>tidak lain hati saja,<br/>terima kasih kepada semua,<br/>jang datang.</p>                                    |
| <p>2. Wireh kersa ngaluuhan,<br/><br/>sareng merlukeun sarum-<br/>bingah taja papadana, [ping,<br/>ajeuna undjuk tingali,<br/>djeung njuhunkeun disaksi,<br/>wireh adjaman kapungkur,<br/>parantos ieu laksana,<br/>dikabul ku Maha Sutji,<br/>tjunduk waktu parantos<br/>[dugi ka mangsa.</p> | <p>2. Oleh karena sudah suka<br/>[menghadliri,<br/>memerlukan datang,<br/>girang ta' ada bandinganna,<br/>sekarang memberi tahu,<br/>lagi minta disaksikan,<br/>oleh karena tjita<sup>2</sup> dulu,<br/>sekarang sudah kabul,<br/>dengan pertolongan Tuhan,<br/>sudah sampai pada waktu-<br/>[nja.</p> |
| <p>3. Putra anu disepitan,<br/>ajeuna parantos trapti,<br/>nguninga ka sadajana,<br/><br/>maksad nu kagungan bumi,<br/>sapulukaneun bakti,<br/>ka sadajana karuhun,<br/>djembar ka pra Ambia,<br/>sarawuh ka para Wali,<br/>sadajana teu aja anu kaliwat.</p>                                  | <p>3. Anak jang bersunat,<br/>Sekarang sudah selesai,<br/>mempermaklumkan pada<br/>[sekalian,<br/>maksud tuan rumah,<br/>aku bakti sesuap nasi,<br/>ke semuanja leluhur,<br/>demikian pula pada pra<br/>serta para Wali. [Ambia,<br/>seorang pun ta' ada jang<br/>[tinggal.</p>                        |
| <p>4. Sareng ka ejang-ejangna,<br/>anu tjaket anu tebih,</p>   | <p>4. Demikian pula pada Datuk<sup>2</sup>-<br/>[nja,<br/>jang dekat maupun djauh,</p>   |

oge sadjabi ti dinja,  
 mugi ieu murangkalih,  
 sing enggal damang deui,  
 ulah lami<sup>2</sup> ngujung,  
 ulah njesahkeun sepah,  
 njuwun hibar sami<sup>2</sup>,  
 mung sakitu sim abdi  
 [undjuk uninga.

lain dari pada itu,  
 semoga anak ini,  
 supaya lekas sembuh,  
 djangan terlalu lama sakit,  
 djangan menjusahkan orang  
 minta do'a sekalian, [tua,  
 sekianlah saja memberi  
 [tahukan.

5. Mangga bae ajeuna mah,  
 salah sawios nu linggih,  
 sumangga geura do'aan,  
 teu aja antoseun deui,  
 sadaja parantos sumping,  
 anu tjaket anu djauh,  
 mugi kersa njaksian,  
 ieu teh sedja babakti,  
 enja eta hadjat salametan,  
 [sunat.

5. Silahkan sekarang,  
 diantara hadirin,  
 supaya batjakan do'a,  
 ta' ada lagi jang ditunggu,  
 sekalian sudah datang,  
 jang dapat maupun djauh,  
 supaya suka menjaksikan,  
 ini hendak berbakti,  
 ialah kenduri selamatan,  
 [bersunat.

## BAJĀN TADJALLĪ

Gegevens voor een nadere studie over Abdurrauf van Singkel  
verzameld door

P. VOORHOEVE

---

Het tractaatje, dat de hierboven genoemde Arabisch-Maleise titel „Exposé der Emanatie” draagt, behoort tot de werken die toegeschreven worden aan de beroemde Sjattaritische leraar ‘Abdurra’uf bin ‘Ali, afkomstig van Singkel, die, na een langdurig verblijf in Arabië, in de tweede helft van de 17de eeuw in Atjèh werkte en er na zijn dood als Teungku di Kuala vereerd werd. De studie die Rinkes in zijn proefschrift aan Abdurrauf gewijd heeft biedt een onmisbare inleiding tot diens werk maar put het onderwerp bij lange na niet uit. Rinkes’ hoofddoel was trouwens anders, n.l. de betekenis van de door Abdurrauf geïntroduceerde Sjattaritische mystiek voor Java en de ontwikkeling op dat eiland te tekenen. Wie verder in Abdurrauf’s gedachtenwereld wil doordringen zal zich in zijn eigen geschriften moeten verdiepen. Hij stuit dan echter op de moeilijkheid, dat veel daarvan nog niet in druk is verschenen, de handschriften her en der verspreid zijn en met het onderscheiden tussen wat echt en wat apokrief is nog nauwelijks een begin is gemaakt. Met de vraag naar de authenticiteit van de Bajān Tadjalli als uitgangspunt ondernamen wij een verkenningstocht in Abdurrauf’s oeuvre, waarvan wij als resultaat meebrachten: een bibliografie (in de bijlage), een uitgave van twee korte teksten, en enkele biografische gegevens.

Voor de chronologie van Abdurrauf’s leven vond Rinkes slechts weinig vaste punten. Een ervan was, dat hij na de dood van zijn leermeester Aḥmad Kṣjāsji, d.i. na 1661, in Atjèh kwam. Hij was toen 19 jaar in Arabië geweest, en schreef daarna enkele werken in opdracht van de sultane Ṣafijatuddīn (1645-1675). Rinkes stelde op grond hiervan zijn geboortejaar op ongeveer 1615. Later vond Hoesein Djajadiningrat dat een ander werk van Abdurrauf geschreven is op last van Zakijatuddīn (1678-1688). Uit de handschriften

valt nog iets meer te leren. In de eerste plaats is er een exemplaar, waarvan de in het Arabisch gestelde colophon (vergelijk onze bijlage no. 16) vermeldt, dat het in het klad schrijven voltooid was op 29 Sja'bān 1098 (1686). De dan volgende woorden: dit heeft geschreven... 'Abdurra'ūf bin 'Alī zullen wel door de copist uit het klad zijn overgenomen en bewijzen niet, dat we hier een eigenhandig door Abdurrauf geschreven stuk voor ons hebben; de eulogie achter zijn naam toont echter aan, dat hij toen nog in leven was. Verder is er een werk van hem (bijl. no. 3J) in 1105 (1693) door een Boeginees te Djakarta overgeschreven uit een exemplaar dat hij uit Atjèh had meegebracht. Daarin staat vermeld, dat de Meester toen woonde te Peunajōng, d.i. de kampong aan de rechteroever van de Atjèhrivier schuin tegenover de „kraton”. Onwaarschijnlijk is het, dat een handschrift uit H. 1111 (bijl. no. 2A) door Abdurrauf eigenhandig geschreven zou zijn, hoewel ook daar staat: „katabahu”; daarvoor bevat dit exemplaar te veel fouten, tot zelfs in de naam van de auteur. Het laatste jaar waarin we weten dat Abdurrauf nog in leven was is dus 1693; zijn geboorte zal wel iets later gesteld moeten worden dan 1615.

In het zojuist genoemde handschrift uit H. 1111 wordt de schrijver genoemd: 'Abdurra'ūf bin 'Alī al-Djāwī al-Manṣūrī al-Si'kili, te lezen: al-Fanṣūrī al-Singkilī. Hierbij moet men Fanṣūr, de meest bekende handelsplaats van Sumatra's westkust in de oudheid, opvatten als een aanduiding van de gehele westkust. Men moet dus vertalen: de Indonesiër, van Sumatra's westkust, uit Singkel. Vandaar dat men van Abdurrauf, hoewel hij uit Singkel en niet uit Barus afkomstig was, kon zeggen: jang berbangsa Fansuri, d.i. een West-Sumatraan. Later was in de kringen, waarin de populaire mystiek haar aanhangers vond, Fansuri voornamelijk bekend uit de naam van de dichter van mystieke sjairs Hamzah Fansuri, en daardoor werd jang berbangsa Fansuri tot: jang berbangsa Hamzah Fansuri. Dit is m.i. de verklaring van de aanduiding van Abdurrauf in Javaanse geschriften als „kang abangsa Sjech Hamzah Fansuri”. Een volgeling van de extreme mystiek van Hamzah was Abdurrauf zeker niet; „aanhanger” of „volgeling” zou men trouwens ook niet met „jang berbangsa” uitdrukken.

Toen Abdurrauf in Atjèh kwam, werd hem door een broeder (in den gelove) een kwestie voorgelegd. Als naam van deze broeder wordt in één der handschriften genoemd: Kātib Seri Radja bin Hamzah al-Āsji. Wellicht mag men hierin zien de toenmalige drager

van de ambtstitel Keureukōn Katibōj Mulō', in die tijd nog inderdaad de geheimschrijver van de Sultane, die dan wel op last van zijn meesteres de zo juist uit Arabië gearriveerde geleerde aan de tand kwam voelen. Voor deze opvatting pleit, dat Abdurrauf hem noemt : een van mijn *aanzienlijke* broeders. Toen kort daarna Abdurrauf van de Sultane de opdracht kreeg een Maleis fiqh-boek te schrijven en tegen deze taak opzag, omdat hij na zijn langdurige verblijf in Arabië het Pasai-Maleis niet goed beheerste, schonk Allah hem twee bekwame en vrome leermeesters in die taal; volgens mededeling van de kopiist van de Mir'āt at-Ṭullāb (no. 3 hs. J) was een van hen dezelfde Kātib Seri Radja, terwijl de ander Faḳih Indera Ṣāliḥ heette. Kātib Seri Radja beschrijft zijn ontmoeting met Abdurrauf als volgt :

Maka tatkala sampai saudaraku Sjaich Abdurrauf anak Ali ghafara'llāhu 'anhu ke Bandar Atjèh Dārussalām, dipeliharakan Allah subhānahu wata'ālā djua kiranja akandia daripada bid'ah dan mengada-ada, maka kubawa kepadanya suatu risalat bahasa Arab daripada perkataan jang telah diperpegangi oléh kebanjakan segala orang Djawi dan jang telah diperbesar meréka itu akan dia hingga seolah-olah adalah perkataan itu pada meréka itu tiada sah dan tiada sempurna ma'rifat Allah melainkan dengan mengetahui perkataan itu, demikian bunjinja :

Hierop volgt de passage over de verschillend gekleurde gestalten die een stervende ziet komen, zoals die door Abdurrauf in zijn hieronder volgende antwoord herhaald wordt. Katib Seri Radja gaat voort :

Setelah itu maka bertanja aku kepadanya : Adakah mu'tamad seperti perkataan jang tersebut dalam risalat itu atau tiada ? Maka djawabnja : Tiada aku tahu akan seperti perkataan jang seperti tersebut dalamnja itu dan tiada pernah kulihat dalam kitab ḥadīth dan tiada dalam kitab ahlu's-ṣūfi pun seperti jang demikian itu, hanja jang kulihat dan kuperpegangi lain daripada itu. Setelah itu maka dikarangnja suatu risalat bahasa Arab pada menyatakan perkataan jang telah diperpegangi akan dia pada ketika sakarat al-maut. Kemudian maka kupindahkan daripada bahasa Arab kepada bahasa Djawi supaja mudah memfahamkandia segala muḥtadī.

Terwijl hier gesproken wordt over een Arabische verhandeling, die aan Abdurrauf ter beoordeling wordt voorgelegd, heeft Abdurrauf zelf het over een verhandeling in de bahasa Djawi. Rinkes heeft dit geharmoniseerd tot „een Arabisch werk, dat ook in het Maleisch was

vertaald", hetgeen wel juist zal zijn. Abdurrauf beantwoordt de vraag in een Arabisch tractaat, dat door Katib Seri Radja in de bahasa Djawi wordt overgebracht.

Het antwoord van Abdurrauf bestaat uit :

1. een stuk over de doodstrijd, getrokken uit kitāb at-Tadhkira bi-aḥwāl al-mautā wa-aḥwāl al-āchira door Muḥammad b. Aḥmad Ibn Farḥ al-Ḳurṭubī. Dit werk is hier niet beschikbaar ; alle geciteerde passages komen echter ook voor in het uittreksel door asj-Sja'rānī (3de dr. Cairo 1904).
2. een stuk over methodes om het tijdstip van de dood te voorspellen, ontleend aan een werk, waarvan de auteur niet genoemd wordt, getiteld: Ṭibb al-mar'i min nafsīhi. Nadere gegevens hieromtrent heb ik niet gevonden. Het schijnt een Arabisch werk geweest te zijn van het soort dat men ook nu nog in Atjeh kitab téh (Ar. ṭibb) noemt : een medicijn- en wichelboek.
3. een betoog, dat de beste dhikr in het doodsuur is lā ilāha illā 'llāh; hierbij wordt de Tuḥfa van Ibn Ḥadjar aangehaald.
4. Hieraan is toegevoegd een aanhangsel, waarin Abdurrauf meedeelt, dat hij de kwesties schriftelijk heeft voorgelegd aan zijn leermeester Ibrāhīm al-Kūrānī te Medina, en dat deze het met het antwoord van zijn leerling eens bleek te zijn.

In de Arabische tekst volgen nog een drastische schildering van de doodstrijd in tradities ontleend aan de Muchtaṣar al-Iḥjā' en een stuk over het verblijf van de zielen tot de opstandingsdag. Uit het feit dat dit stuk in de Maleise vertaling niet voorkomt mag men misschien concluderen dat het een latere toevoeging is.

Zowel het Arabische origineel als de vertaling van Abdurrauf's antwoord zijn bewaard ; de laatste laten wij hier volgen <sup>1)</sup>. De titel luidt volgens de colophon van de Arabische tekst (met een door mij gegiste verbetering): Lubb al-kasj wa'l-bajān limā jarāhu 'l-muḥtaṣar bi'l-'ijān, d.i. Quintessens van onthulling en verklaring ten aanzien van hetgeen de stervende met eigen ogen ziet.

<sup>1)</sup> Tekst naar de handschriften A en E (zie bijlage no. 13), wier verschillen nauwelijks het vermelden waard zijn, waar nodig vergeleken met de Arabische tekst van hs. G. Tussen [ ] staan woorden die in het Arabisch ontbreken ; tussen ( ) noodzakelijke invoegingen.



Bismi'llāhi'r-rahmāni'r-rahīm.

Dengan nama Allah djua aku memulaï membatja sekeping kertas ini. Ia djua Tuhan jang amat murah dalam negeri dunia ini lagi jang amat mengasihani hambanja jang mu'min dalam negeri achirat itu. Al-ḥamdu lillāhi rabbi'l-'ālamīn, segala pudji-pudjian bagi Tuhan sarwa 'ālam sekalian, wa's-ṣalātu wa's-salāmu 'alā sajjidinā Muḥammadin wa 'alā ālihi waṣaḥbihi adjma'in, dan rahmat Allah dan salamnja atas penghulu kita nabi Muhammad rasulullah ṣallā'llāhu 'alaihi wasallam dan atas keluarganja dan segala sahabatnja. Wa-ba'du, adapun kemudian dari itu, maka bahwa sanja kudapat pada setengah kitab bahasa Djawi pada menjatakan barang jang datang ia kepada manusia pada ketika matinja demikian bunjinja : Telah datang kepada manusia pada ketika sakarat al-maut beberapa rupa jang amat banjak, maka apabila datang kepadanya rupa jang hitam maka jaitu iblis maka hendaklah ia mengutjap lā ilāha illā'llāh [Muḥammad rasūlu'llāh] huwa huwa huwa. Dan apabila datang kepadanya rupa mérah maka jaitu nasrani maka hendaklah mengutjap lā ilāha illā'llāh Muḥammad rasūlu'llāh huwa huwa huwa. Dan apabila datang kepadanya rupa kuning maka jaitu jahudi maka hendaklah ia mengutjap lā ilāha illā'llāh [Muḥammad rasūlu'llāh] huwa huwa huwa. Dan apabila datang kepadanya rupa jang putih maka jaitu rupa nabi kita Muhammad rasulullah maka hendaklah ia mengutjap mā sjā'Allāh kāna min al-mu'minīna'l-ḥaḳḳ. Setelah itu maka datang pada péhak kepala manusia jang sakarat al-maut dari antara kedua keningnja seperti bulan purnama pada malam empat belas hari, tjahajanja memenuhi tudjuh patala langit [dan bumi] dan adalah dalamnja suatu rupa seperti rupa kita. Dan berlandjutlah perkataannja jaitu jang belum pai lagi penah kulihat sepertinja pada segala kitab ḥadīth dan kitab kaum ahlu's-ṣūfi pun. Sjahdan bahwasanja telah bertanja kepadaku setengah daripada segala saudaraku jang mulia-mulia daripada perkataan itu adakah mu'tamad pada kaum ahlu's-ṣūfi atau tiada dan adakah ia tersebut pada segala kitab ḥadīth atau pada segala kitab jang lain daripadanja atau tiada. Dan lagi pula telah bertanja kepadaku setengah daripada segala saudaraku jang mulia-mulia daripada alamat maut adakah baginja alamat atau tiada dan daripada dhikir pada ketika maut itu dhikir jang mana terlebih afḍal daripada segala dhikir pada ketika itu. Maka djawabku bahwa pengetahuan itu pada Allah ta'ālā djua dan diatas tiap-tiap jang tahu itu ada jang amat tahu.

Adapun segala rupa jang telah tersebut itu jang datang ia kepada manusia jang sakarat al-maut maka tiada kudapat akandia pada segala kitab ḥadīth dan tiada pada segala kitab kaum ahlu's-ṣūfi pun, hanja sanja jang ada kudapat perkataan sakarat al-maut itu dalam kitab Tadhkirah djua karangan Sjaich Djamāluddīn raḍija'llāhu 'anhu [anak] Muḥammad anak Aḥmad Ḳurṭubī. Kata Sjaich Djamāluddīn raḍija'llāhu 'anhu tersebut dalam kitab Tadhkirah <sup>1)</sup> tjeritera daripada setengah 'ulamā' bahwasanja seseorang hamba Allah apabila adalah ia pada ketika sakarat al-maut maka duduk disinja dua orang sétan seorang dari kanannja dan lagi seorang dari kirinja. Maka sétan dari péhak kanannja itu merupakan dirinja seperti rupa bapanja pada hal berkata ia akan dia : Hai anakku, bahwa sanja adalah aku menjajangi dikau dan mengasihi dikau, tetapi matilah engkau atas agama nasrani, dan ialah sebaik-baik daripada segala agama. Dan sétan daripada péhak kirinja itu merupakan dirinja seperti rupa ibunja pada hal berkata ia akan dia : Hai anakku bahwasanja adalah perutku bedjanamu dan air susuku minumanmu dan pahaku tempat kedudukanmu, tetapi matilah engkau atas agama yahudi, dan ialah sebaik-baik daripada segala agama. Dan lagi pula tersebut dalamnja bahwasanja Iblis 'alaihi'l-la'nat menjuruhkan segala tenteranja kepada manusia jang sakarat al-maut dan menjuruhkan bekerdja meréka itu mengharu-harakan dia. Kemudian maka datang meréka itu kepada manusia pada hal ia sakarat al-maut, maka adalah meréka itu merupakan dirinja bagi orang itu seperti rupa segala kaumnja jang telah mati daripada kekasihnja jang telah mati dahulu jang ada baginja memberi nasihat dalam dunia seperti bapanja dan ibunja dan saudaranja laki-laki dan perempuan dan tolannja jang memeliharakan dia, maka kata meréka itu akan dia : hai fulān bahwa engkau sekarang mati dan bahwasanja kami telah dahulu daripadamu pada pekerdjaan mati ini, maka matilah engkau pada agama yahudi maka ialah agama jang maḳbūl pada Allah subḥānahu wata'ālā. Maka djika berpaling orang itu dan enggan ia daripada pengadjar segala sétan, maka datang pula kepadanya segala sétan jang lain serta berkata meréka itu baginja : hai fulān matilah engkau pada agama nasrani, maka bahwasanja ia agama Masīḥ ja'ni 'Īsā dan sanja mansūchlah dengan dia agama Mūsā, dan disebut-sebut meréka itulah baginja segala i'tiḳād tiap-tiap agama. Maka pada ketika itu ditjenderongkan Allah ta'ālā akan barang siapa jang

1) asj-Sja'rānī p. 12.

dikehendakinja menjenderongkan dia kepada agama jang sesat. Maka jaitulah isjārat mafhūm firmān Allah ta'ālā: Rabbanā lā tuzigh ḡulūbanā ba'da idh hadaitanā<sup>1)</sup>, artinja hai Tuhan kami djangan kiranja kautjenderongkan segala hati kami kepada agama jang sesat pada ketika sakarat al-maut kami kemudian daripada sudah kautundjukkan akan kami agama jang betul dahulu daripada ketika ini ja'ni pada ketika hidup kami. Maka apabila dikehendaki Allah subḡānahu wata'ālā menundjuki seseorang hambanja djalan jang betul dan menetapkan dia pada kalimah tauḡīd, nistjaja datang kepadanya malā'ikat ar-raḡmat, kata setengah 'ulamā' ialah Djibrail 'alaihi's-salām, maka ditolakkannjalah daripada orang itu segala sétan dan disapunjalah mukanja, maka djadi tersenjumlah ia sekali-sekali. Dan kebanyakan orang jang sakarat al-maut kita lihat akan dia tersenjum pada maḡām ini pada hal sukatjita ia dengan beroléh tjetera kebadjikan jang datang kepadanya [malaikat ar-]raḡmat dari ḡadrat Allah ta'ālā. Maka kata malaikat ar-raḡmat akan dia: hai fulān tiadakah kaukenal akan daku, akulah Djibrail, dan meréka itu seterumu sétan, matilah engkau atas agama jang sutji dan sjari'at jang sebenarnja. Maka tiadalah sesuatu jang terlebih kasih dan jang terlebih ditjita kepada manusia dengan datang kepadanya malaikat ar-raḡmat. Dan itulah isjārat mafhūm firmān Allah ta'ālā: wahab lanā min ladunka raḡmatan innaka anta'l-waḡḡab<sup>2)</sup>, artinja Tuhan-ku kauanugerahai kiranja bagi kami rahmat daripada ḡadratmu bahwasanja engkau djua Tuhan jang amat menugerahai. Setelah itu maka diambil malak al-maut njawa orang itu. Dan lagi pula tersebut dalamnja<sup>3)</sup>: maka apabila naiklah ja'ni keataslah njawa seseorang hamba Allah jang mu'min nistjaja datanglah kepadanya malak al-maut maka katanja akandia: as-salāmu 'alaika jā walija'llāh, Allāhu juḡri'uka 's-salām artinja: sedjahtera atasmu hai wali Allah, bahwa sanja Allah ta'ālā mengirinkan salam akan dikau, kemudian maka diambilnjalah njawa hamba Allah itu seperti firmān Allah ta'ālā: alladhina tatawāfāhum al-malā'ikatu ṡajjibina jaḡlūna salāmun 'alaikum<sup>4)</sup>, artinja: meréka itulah jang diambil malak al-maut njawa meréka itu dengan sukatjitanja kata malak al-maut akan dia salām 'ālaikum. Dan kata 'Abd Allāh anak Mas'ūd raḡija'llāhu 'anhu: apabila datang malak al-maut pergi mengambil njawa seseorang mu'min maka katanja akan dia demikian bunjinja: Rabbuka juḡri'uka 's-salām, artinja hai fulān bahwa Tuhanmu mengi-

1) S. 3 : 6. 2) S. 3 : 6. 3) asj-Sja'rāni p. 18. 4) S. 16 : 34.

rimkan salam akan dikau. Dan tjeritera daripada Barā' anak 'Āzib raḍija'llāhu 'anhu pada tafsir firmān Allah: taḥijatuhum jauma jalkaunahu salāmun <sup>1)</sup>, artinja bahwa adalah haluan daripada Allah ta'ālā akan segala mu'min pada hari mengadap meréka itu keḥaḍratnja itu jaitu salām dengan wāsiṭah malaikat, maka sebab itulah malak al-maut memeri salam akan segala mu'min pada ketika ia mengambil njawanja, tiada djua malak al-maut mengambil njawa seseorang mu'min hingga ia memeri salam akan dia. Dan lagi pula tersebut dalamnja <sup>2)</sup>: kata Abū'l-Ḥasan Tāsi <sup>3)</sup> raḥmatu'llāhi 'alaihi bahwa pada madhhab jang saḥiḥ jang diperpegang oléh ahl as-sunnat wa'l-djamā'at bahwasanja njawa tatkala keluar ia daripada tubuh maka diterbangkan malaikat Allah akan dia keatas tudjuh patala langit hingga sampai ke 'arsji Allah ta'ālā lalu didirikan akan dia diḥaḍrat Allah ta'ālā, maka ditanjai Allah ta'ālā akan dia, maka djika ada njawa itu daripada njawa orang jang berbahagia maka firmān Allah ta'ālā akan segala malaikat: hai segala malaikat bawa oléhmua akan dia dan perlihatkan oléh kamu kepada <sup>4)</sup> tempatnja dalam surga, kemudian dibawa meréka itulah akan dia berdjalan kedalam surga dengan sekira-kira masa dimandikan orang akan mait itu. Maka apabila dimandikan orang dan dikafani oranglah akan dia nistjanja dikembalikanlah njawanja [akan dia] kesisi tubuhnja dan kafannja. Maka apabila ditanggung oranglah akan dia atas djenazah maka bahwasanja didengarnja akan perkataan segala manusia jang berkata-kata ia akan dia dengan kebadjikan dan jang berkata ia akan dia dengan kedjahatan. Maka apabila sampailah dibawa orang akan dia kekubur dan disembahjangkan oranglah akan dia maka dikembalikan njawanja ketubuhnja dan (di) dudukkan akan dia pada halnja bernjawa dan bertubuh dan masuklah kepadanja dua orang malaikat jang memeri fitnah keduanja. Hingga inilah kesudah-sudahan perkataan Abū'l-Ḥasan <sup>5)</sup>. Maka inilah perkataan jang telah kudapat akan dia dalam kitab Tadhkirah pada menjatakan barang jang datang ia pada ketika sakarat al-maut <sup>6)</sup>.

Dan adapun segala 'alāmat maut itu maka bahwasanja kulihat dalam kitab jang bernama Ṭibb al-mar'i min nafsīhi kata mu'allifnja raḍija'llāhu 'anhu: Maka barangsiapa hendak mentjeraikan per-

<sup>1)</sup> S. 33 : 43. <sup>2)</sup> asj-Sja'rānī p. 20. <sup>3)</sup> Hs. G. al-Kābis; Tadhk. : al-Ḥāfiẓ Abū Nu'aim. <sup>4)</sup> I. kepadanja? <sup>5)</sup> Tadhk. : Abū Nu'aim. <sup>6)</sup> In hs. G. is hier bijgevoegd, dat het voorgaande alleen voor de gelukzaligen geldt; over het lot van de verdoemden wordt een aanhaling gegeven uit an-Nuṣūṣ van al-Qōnawī.

himpunannja <sup>1)</sup> ja'ni mengetahui akan setengah daripada 'alāmat matinja, maka hendaklah ia menilik kepada segala 'alāmat jang berlain-lainan jaitu seperti segala maṭāli' artinja segala tempat menilik jang lagi akan datang sebutannja. Maka maṭla' jang pertama hendaklah ia berdiri pada waktu terbit matahari pada ketika terang matahari pada tanah rata dengan sekira-kira hendak ada matahari berbetulan dibelakangnja, maka berdirilah ia betul-betul dengan sekira-kira djangan bergerak sehelai romanja pun ditiliknjalah kepada bajang-bajangnja dengan sekali tilik dan djangan ia memeri belakang dan djangan ia berpaling pun seketika baik-baik kemudian maka ditilikkan kehawa maka bahwasanja didapatnja seseorang berdiri jang putih warnanja jaitulah bajang-bajang perhimpunannja <sup>2)</sup>. Maka djika didapatnja akan dia dengan tiada berkepala nistjaja adalah tinggal daripada umurnja kurang daripada tiga hari dan djika didapatnja akan dia dengan tiada dua belah telinga nistjaja adalah tinggal daripada umurnja lima belas hari dan djika didapatnja akan dia dengan tiada sebelah telinga nistjaja adalah tinggal daripada umurnja sebulan dan djika didapatnja akan dia dengan tiada berbatang léhéer nistjaja adalah tinggal daripada umurnja kurang daripada tudjuh hari dan djika didapatnja akan dia dengan tiada dua belah tangan nistjaja adalah tinggal daripada umurnja kurang daripada enam bulan dan djika didapatnja akan dia dengan tiada sebelah tangan nistjaja adalah tinggal daripada umurnja setahun dan djika didapatnja akan dia dengan tiada dua belah kaki nistjaja adalah tinggal daripada umurnja dua tahun, dan demikian lagi sebelah kaki dan segala anak djari atas kias ini. Dan maṭla' jang kedua hendaklah ia menilik kedalam tjermin kemudian maka menilik ia pada bajang-bajang jang kedua <sup>3)</sup> maka djika tiada kelihatan bajang-bajang dalam tjermin itu sesuatu pun nistjaja hampirlah adjalnja pada hari itu dan djika tiada kelihatan dalamnja bajang-bajang hidung nistjaja adalah tinggal daripada umurnja kurang daripada tiga hari dan djika tiada kelihatan dalamnja bajang-bajang dua belah mata nistjaja adalah tinggal daripada umurnja kurang daripada enam bulan dan djika tiada kelihatan dalamnja bajang-bajang dua belah kening nistjaja adalah tinggal daripada umurnja dua tahun dan djika tiada kelihatan dalamnja bajang-bajang dahi nistjaja hampirlah umurnja pada hari itu dan segala anggotanja jang tinggal itu seperti

<sup>1)</sup> hs. G : faman arāda an jafruḳa baina djam'itjatihi. <sup>2)</sup> hs. G : zill idjtimā'ihī.

<sup>3)</sup> hs. G : fi 'aks ath-thānija.

anak djari. Dan adalah tilik ini bagi orang jang sakit dan orang jang tiada sakit pun bersamaan keduanja. Dan maṭla' jang ketiga apabila keluar daripada ḳubl dan dubr dua ḳaḏā ḥādjat ja'ni buang air besar dan buang air seni suatu tempat keduanja nistjaja hampirlah adjalnja.

Hingga inilah kesudahan perkataan mu'allif Ṭibb al-mar'i min nafsihī. Maka kataku bahwa jang dinjatakan Allah kepadaku bahwasanja jang telah tersebut itu berlaku ia atas ghālib djua dan tiada berlaku ia atas tiap-tiap manusia, karena terkadang ada dimatikan Allah ta'ālā akan seseorang manusia daripada tiada dinjatakannja akan dia segala 'alāmat ini dan terkadang dinjatakannja segala 'alāmat ini baginja pada hal belum pai lagi dimatikkannja akan dia, dari karena bahwasanja Allah ta'ālā berbuat sekehendaknja, maka dikerdjakannja barang jang dikehendakinja akan dia mengerdjakan dia dan dihukumkannja barang jang dikehendakinja menghukumkan dia<sup>1)</sup>. Dan atas perkataan ini tiadalah kita harus memutuskan kematian kita karena berdjabat kepada segala 'alāmat ini, karena pada i'tikād jang sebenarnja jang muwāfaḳat dengan dalil tiada seseorang manusia pun mengetahui manakala ketika kematiannja melainkan dengan diberi Allah ta'ālā tahu akan dia demikian itu, seperti bahwa tiada seseorang manusia pun mengetahui pada bumi jang mana tempat kematiannja, seperti firmān Allah ta'ālā: wamā tadri nafsun bi-ajji arḏin tamūtu inna'llāha 'alimun chabīrun<sup>2)</sup>, artinja: dan tiada seseorang manusia pun mengetahui pada bumi jang mana akan tempat kematiannja bahwa sanja Allah ta'ālā djua Tuhan jang amat mengetahui akan segala sesuatu lagi jang amat tahu akan segala bāṭinnja dan zāhirnja. Dan lagi pula bahwa kesudahan ketika kematian seseorang itu dari pada segala pekerdjaan jang ghā'ib, maka jang ghā'ib itu tiada siapa mengetahui dia hanja Allah ta'ālā djua. Maka djika bertanja seseorang: apa hal setengah daripada segala manusia menghinggakan hari kematiannja dan terkadang benar ia seperti jang dihindakkannja akan dia dan māti ia dalamnja, maka adakah orang itu mengetahui daripada segala 'alāmat jang tersebut itu atau lain daripadanja? Maka djawabku: terkadang diketahui seseorang akan jang demikian itu dengan segala 'alāmat jang tersebut itu serta muwāfaḳat dengan taḳdir Allah ta'ālā jang pada azal dan terkadang diketahui daripada

(1) hs. G: li'annahu fa'alun limā jurīdu faja'alu mā jasjā'u wa-jaḥkumu mā jurīdu; vgl. S. 11: 109, 85: 16 en ar-Rānīrī, Tibjān p. 55. 2) S. 31: 34.

tiada 'alāmat itu dianugerahai Allah ta'ālā tahu akan dia, seperti jang djatuh ia <sup>1)</sup>) bagi setengah daripada segala orang jang kebanyakan dan segala orang jang durhaka kemudian daripada dikarunia'i Allah ta'ālā akan dia taufiḳ bagi taubah dan berbuat 'amal ṣāliḥ, seperti sabda nabi ṣallā'llāhu 'alaihi wasallam : inna 'llāha 'azza wadjalla idhā arāda bi'abdihi chairan ista'malahu, faḳīla kaifa jasta'miluhu jā rasūla'llāh ? ḳāla juwaffiḳuhu li'amalin ṣāliḥin ḳabla 'l-maut <sup>2)</sup>), artinja : bahwasanja Allah subḥānahu wata'ālā apabila dikehendakinja kebadjikan akan seseorang hambanja nistjaja dikerdjakannja akan dia. Maka berdatang sembah ṣaḥābat kepadanya : jā rasūla'llāh betapa perinja dikerdjakan Allah akan dia ? Maka sabdanja : dikarunia'inja akan dia taufiḳ pada berbuat 'amal ṣāliḥ dahulu daripada matinja, dan [dengan] ḳudrat itu patut bagi demikian itu <sup>3)</sup>). Dan seperti firmān Allah ta'ālā : walā juḥitūna bi-sjai'in min 'ilmihī illā bimā sjā'a <sup>4)</sup>), artinja : dan tiada meréka itu meliputi akan sesuatu daripada segala ma'lūmāt Allah melainkan dengan barang jang dikehendakinja menjatakan dia, dan seperti firmān Allah ta'ālā : idhā arāda sjai'an an jaḳūla lahu kun fajakūnu <sup>5)</sup>), artinja : apabila dikehendaki Allah ta'ālā akan sesuatu maka berfirmān ia baginja djadilah engkau maka djadilah ia.

Dan adapun dhikir jang terafḍal daripada segala dhikir pada ketika sakarat al-maut itu maka jaitu dhikir lā ilāha illā 'llāh. Maka itulah sebab disunnatkan mengadjari orang jang hendak mati itu dengan dhikir lā ilāha illā'llāh djua hanja <sup>6)</sup>), seperti sabda rasūlu'llāh ṣallā'llāhu 'alaihi wasallam : laḳḳinū mautākum lā ilāha illā 'llāh <sup>7)</sup> artinja : adjari oléh kamu akan orang jang sakarat al-maut daripada kamu itu dhikir lā ilāha illā'llāh, seperti sabda rasūlu'llāh ṣallā'llāhu 'alaihi wasallam : man kāna āchiru kalāmihi lā ilāha illā'llāh dachala'l-djannata artinja : barangsiapa ada kesudahan katanja lā ilāha illā'llāh nistjaja masuk surga ia, bersama-sama dengan segala meréka itu jang beroléh kemenangan, dan djika tiada demikian, maka tiap-tiap orang jang islām djikalau ada ia fāsiḳ sekalipun nistjaja masuk surga djua ia. Dan tiada nabi menjuruhkan kita dengan mengadjari segala orang jang sakarat al-maut itu dengan lā ilāha illā'llāh Muḥammad rasūlu'llāh huwa huwa huwa atas seperti jang telah tersebut ia dalam kitab bahasa djawi itu. So'al :

<sup>1)</sup> hs. G : kamā waḳa'a. <sup>2)</sup> o.a. Tirmidhī, Ḳadr 8. <sup>3)</sup> hs. G : wa'l-ḳudra ṣāliḥa lidhālika. <sup>4)</sup> S. 2 : 256. <sup>5)</sup> S. 36 : 82. <sup>6)</sup> hs. G : faḳaṭ <sup>7)</sup> Deze en de volgende traditie in verschillende verzamelingen in het hoofdstuk Djanā'iz, bijv. Abū Dā'ūd, Dj. 16.

djika bertanja seseorang adakah disjaratkan pada menghasilkan pahala sunnat mengadjar dia kalimah itu serta menjebut kalimah Muḥammad rasūlullāh atau tiada? Djawab : bahwa dengan zāhir ḥadīth laḳḳinū mautākum lā ilāha illāllāh jang tersebut itu tiada disjaratkan dalamnja menjebut dia dan lagi pula kata Sjaich Ibnu Ḥadjar raḍija'llāhu 'anhu dalam Tuḥfat <sup>1)</sup>: bahwa kata segala djamā'at : diadjar akan orang jang sakarat al-maut itu Muḥammad rasūlullāh pun karena disahadjanja akan kematiannja atas agama islam dan tiada dinamai akan dia muslim melainkan dengan menjebut lā ilāha illāllāh Muḥammad rasūlullāh itu, maka kata jang demikian itu tertolak tiada terpakai, karena bahwasanja ia tatkala itu muslim, hanja sanja jang disahadjanja pada mengadjar dia itu supaja ada kesudah-sudahan katanja dalam dunia dengan menjebut lā ilāha illāllāh djua, tiada dengan lainnja, supaja ḥāsil baginja pahala dhikir lā ilāha illāllāh. Hingga inilah kesudahan perkataan Sjaich Ibnu Ḥadjar. Hai saudaraku jang mulia, perbanjak oléhmua daripada mengutjap dhikir lā ilāha illāllāh pada hal kamu mengi'tikādkan dia diambil sabda rasūl Allah <sup>2)</sup> dahulu daripada mati kamu dan pada ketika sakarat al-maut kamu, supaja ditetapkan Allah subḥānahu wata'ālā akan kamu dengan kata tetap jaitu lā ilāha illāllāh dan dengan nugeraha Allah subḥānahu wata'ālā, Tuhan jang mengempukan taḥḳik, dengan dia djua kita beroléh tolong dan taufik.

Dhail ar-risālat, artinja ini suatu risalat upama kaki badju menjempurnakan risalat ini. Al-ḥamdu lillāhi 'lladhi ḥadānā lihādḥā wamā kunnā la-nahtadī laulā an ḥadānā'llāhu, segala pudji bagi Allah jang telah menundjuki kita pada pekerdjaan ini dan tiada kita beroléh penundjuk djikalau tiada ditundjuki Allah akan kita. Maka ketahu oléhmua hai talib bahwasanja tatkala sudah hamba karang risalat ini maka hamba berkirim surat ke Madīnat ar-rasūl kepada ḥaḍrat Sjaich kita jang kāmīl mukammal lagi laut pada 'ilmu ḥaḳā'ik dan daḳā'ik jaitu Sjaich Mollā Ibrāhīm pada bertanjakan segala mas'ilah jang tersebut pada bahasa djawi jang pada awal risalat ini adakah ia mu'tamad pada kaum ahlu 'ṣ-ṣūfi atau tiada dan adakah ia tersebut pada segala kitab ḥadīth atau kitab jang lain daripada ḥadīth atau tiada dan bertanjakan jang mana dhikir terafdal dibawa oléh orang jang sakarat al-maut.

Kemudian beberapa lamanja maka dikirimkan sjaich suatu risalat karangannja, dinamai akan dia Kasj al-muntazar, tersebut

<sup>1)</sup> Ed. Kairo 1282 (1865) I p. 307 ev. <sup>2)</sup> hs. G : 'an ḳauli rasūli 'llāhi.



dalamnja segala djawab mas'ilah itu. Ḥāṣil perkataan : jang tersebut pada bahasa djawi jang pada awwal risalat ini tiada ia mu'tamad dan tiada sjaich melihat dia tersebut dalam segala kitab ḥadīth dan tiada pada kitab segala ṣūfī pun, dan lagi pula adalah dhikir jang terlebih afḍal tatkala sakarat al-maut itu *lā ilāha illā'llāh* djua, seperti jang tersebut dalam risalat ini, dan lagi pula bahwa kita ketahui malak al-maut itu malak al-maut dengan ia memeri salam serta menjampaiakan salam daripada Ḥaḳḳ ta'ālā seperti telah tersebut lafz salāmnja dalam risalat ini.

Tamma 'dh-dhail walillāhi 'l-ḥamdu wa'sj-sjukru waṣallā 'llāhu 'alā sajjidinā Muḥammad wa'ālihi wa-ṣaḥbihi wasallam. Tammam.

Het antwoord van Mollā Ibrāhīm op Abdurrauf's vraag, getiteld Kasjf al-muntazar limā jarāhu 'lmuḥtaḍar, kennen wij alleen uit de djawivertaling van Kātib Seri Radja <sup>1)</sup>. Het begint met het citeren van een aantal tradities, waarvoor als bron opgegeven wordt Djalāl ad-Dīn as-Sujūṭī's boek Sjarḥ aṣ-ṣudūr bi-sjarḥ ḥāl al-mautā wa'l-ḳubūr, een werk over dood en hiernamaals dat ook in Indonesië een zekere bekendheid genoot <sup>2)</sup>. Samenvattend zegt de auteur daarna : een zwarte gedaante, door een stervende gezien, behoeft niet altijd Iblis te zijn, en een witte niet Muḥammad, aangezien in tradities voorkomt dat een stervende soms witte en zwarte *engelen* ziet. Dat de stervende Djibrā'il ziet is juist; de vaak verkondigde mening, dat deze na de dood van de Profeet niet meer op aarde neerdaalt is te verwerpen. Ook voor een verband van de kleur geel met de Joden en rood met de Christenen is geen grondslag te vinden in de overlevering. De vertaler voegt nog toe, dat *lā ilāha illā'llāh* inderdaad de voortreffelijkste dhikir is in het stervensuur, hoewel Mollā Ibrāhīm het niet nodig geacht heeft dit nogmaals uitdrukkelijk te vermelden.

Kennisname van de voorgaande verhandeling van Abdurrauf was noodzakelijk voor een juist begrip van het werkje, waarvan wij thans een uitgave laten volgen : Bajān Tadjalli. Het is in drie van de vijf handschriften anoniem. Het vierde noemt in de colophon als

<sup>1)</sup> Bijlage no. 13 hs. H en J. Aan de inleiding van Kātib Seri Radja is de medegedeelde passage over de aankomst van Abdurrauf in Atjèh ontleend.

<sup>2)</sup> Er is een handschrift van in de oude collectie van het Bataviaasch Genootschap (Cat. Friederich no. XXII), terwijl de Leidse Cod. Or. 1400 te Medina geschreven is maar door P.P. Roorda van Eysinga in 1829 „van Toebagoes Djaga Nalendra, Demang van Bantam, tot aandenken ontvangen”.

auteur: „onze Sjaich ‘Abdurra’ūf bin ‘Ali’ en het vijfde: „Tuan Sjaich, de Godskenner ‘Abdurra’ūf Aminuddīn bin ‘Abdullāh al-Fanṣūrī al-Āsji’”. De eretitel Aminuddīn, „aan wie de zorg voor de Godsdienst is toevertrouwd”, wordt aan Abdurrauf ook elders toegekend (bijlage no. 4 hs. B en de aant. bij no. 19); vreemd is echter Abdullah als naam van zijn vader in plaats van Ali; toch wordt dit ook nog in een ander hs. gevonden (bijl. no. 9 hs. A). Van de Bajān Tadjallī bestaat een quasi-uitgave, gedrukt te Cairo in H. 1310, die slechts de eerste 18 woorden bevat, gevolgd door een uiteenzetting in één bladzijde van de ontwikkeling van het menselijke embryo. Deze falsificatie dient zich aan als werk van „de geringe bedelaar, d.i. ‘Abdurra’ūf”.

De vijf handschriften van de Bajān Tadjallī zijn alle uit de 19de eeuw en uit Atjèh afkomstig. De verschillen die ze vertonen zijn voor een groot deel onbeduidende variaties of het klaarblijkelijk gevolg van afschrijversfouten. Toch hebben wij gemeend een uitvoerige apparatus criticus te moeten geven om een vaste grondslag te krijgen voor een beoordeling van de authenticiteit op grond van de taal en stijl. Geen van de handschriften is zoveel beter dan de andere dat het als basis voor de uitgave gekozen moest worden; een stamboom van handschriften viel niet te construeren. Nadere studie van Abdurrauf's spraakgebruik zal misschien leren dat enkele van de variae lectiones in de tekst hadden behoren te staan.

A. hs. Instituut voor de Tropen, Amsterdam 674/815, fol. 3v-5v, gecatalogiseerd door Ph. S. van Ronkel in Mededeeling no. XXXVI (Afd. Volkenk. no. 7), 1935, p. 149. 23 × 16 cm. 19 reg. v. 9½ cm. Het gehele hs. telt 197 ff. Grof papier uit de eerste helft van de 19de eeuw (watermerk Heawood no. 880). Het op f. 67r. voorkomende jaartal 1332 is van een latere hand. Verzameling van, meest mystieke, teksten in het Maleis, Arabisch en Atjèhs, behalve de laatste katern alle met dezelfde nette hand geschreven. In de marge enkele glossen. In de bundel komen nog twee stukken van Abdurrauf voor; zie de bijlage no. 8A en 11A.

B. hs. KBG 115 Mal. fol. 1v-3v, gecatalogiseerd door Ph. S. van Ronkel, Cat. Mal. hss. Batavia no. DCLIV. Te Leiden microfilm (Or. A 24d).

De bundel bevat verder nog: Sjiḡā' al-ḡulūb van ar-Rānirī (Cat. no. DCCXXXII) en Mawā'iz (Cat. no. DXCVII), d. i. de eerste 32

pengadjarans van het aan Abdurrauf toegeschreven werk al-Mawā'iz al-badī'a (Bijlage no. 7 hs. D).

Het boek is volgens een aantekening op f. 1r eigendom geweest van Teungku di Lam Gut en volgens de colophon van 't tweede stuk geschreven in de meunasah te Lam Gut. Teungku di Lam Gut leefde in de eerste helft van de 19de eeuw (zie Snouck Hurgronje, *The Achehnese* II p. 28, 185).

D. hs. KBG 474 Mal. fol. 15v-19v. Niet in de gedrukte catalogus. Te Leiden microfilm (Or. A 23b). Het gehele bundeltje telt 138 ff. 15 × 10 cm en bevat de volgende stukken :

- Fol. 1v - 3r. Aantekeningen (Mal. en Arab.).  
 3r - 14r. Hikajat Fartana Islam (Mal.).  
 14v - 15r. 'Azīmat, obat e.d. (Mal. en Arab.).  
 15v - 19v. *Bajān tadjallī* (Mal.).  
 19v - 21r. Dikir (Mal.).  
 21v. Vermanende sjair (Mal.).  
 22r - 36r. *Ṭarīk al-mustakīm ilā djannāt an-na'īm* (Atj). Gedateerd H. 1221 (A.D. 1806). Geschreven door een leerling van 'Abdurra'ūf geheten 'Abdussalām at-Tirawī (van Tiro). Het bevat o.a. een persoonsbeschrijving van de Profeet, door de Atjehse auteur ontvangen van 'Abdurra'ūf, en ontleend aan al-Kanz al-asnā van Aḥmad al-Ḳusjāsji.  
 36v - 55r. *Bajān at-ṭarīk*, een risalah jang simpan in vragen en antwoorden (Mal.).  
 55r - 69r. *Kisah Asan Usén* (Atj.).  
 69v - 73r. Over de sjahādah (Mal.).  
 73v - 78r. Over de fātiḥah (Mal.).  
 78v - 79r. Personalia 1234 - 1264.  
 79v - 84r. *Asal taḥḳīk*, in vragen en antwoorden (Mal.). Hetzelfde als H p. 129—134.  
 84v - 85r. Aantekeningen (Mal. en Arab.).  
 85v - 92r. Overlevering van Ibn 'Abbās (Arab. Mal.).  
 92v - 93r. Djimat tegen dieven; personalia (Mal. en Arab.).  
 93v - 133r. *Hidājat al-muttakīn*, Maleise bewerking van het Arabische *Anīs al-muttakīn* van 'Abduššamad al-Palimbānī.  
 133v-137r. *Hikajat nabi meutjukō* (Atj.).  
 137-138r. Aantekening (Mal. Arab.).

H. hs. Kon. Inst. T.L.V. Den Haag no. 624, p. 71-75, 21 × 15 cm. Gecatalogiseerd door Ph. S. van Ronkel in BKI 60 (1908) p. 230. De titel Bajān tadjalli wordt hier niet genoemd, vandaar dat het in de catalogus slechts beschreven is als „Kleine verhandeling over geloofsleer”. Geen der stukken in deze bundel is gedateerd. Het hs. is in 1874 in Atjèh buitgemaakt.

L. Universiteits-Bibl. Leiden Cod. Or. 7243 fol. 41r-42v, 24 × 16½ cm, 21 regels, lelijk schrift. Gecatalogiseerd door Ph. S. van Ronkel, Supplement-Catalogus no. 325, 326, 327, 331. Het hs. bevat nog twee andere werkjes van ‘Abdurra’ūf, één van een leerling van een zijner leerlingen, en een van ar-Rānīrī. De catalogus zegt slechts: Achteraan (de Ḥāll az-zill van ar-Rānīrī, no. 326) eene kleine verhandeling over de zeven martabat’s e.d.”; dit is de Bajān tadjalli, in de colophon echter genoemd: al-Muḥaddamah wa-Bajān marātib sab’at.

Een zesde exemplaar, voorkomend onder no. 2 op een lijstje van in 1896 te Leupoeëng buitgemaakte handschriften (Cod. Or. 8400), heb ik niet in de collectie Snouck Hurgronje gevonden.

Bismi’llāhi’r-raḥmāni’r-raḥim.

Al-ḥamdu lillāhi waḥdahu wa’s-ṣalātu wa’s-salāmu ‘alā man lā nabija ba’dahu. Ammā ba’dū, adapun kemudian dari itu, maka ketahui oléhmū hal ṭālib<sup>1</sup> bahwasanja asal<sup>2</sup> i’tikād jang sempurna itu jaitu mengi’tikādkan bahwa<sup>3</sup> Ḥaḥḥ ta’ālā laisa kamithlihi sjai’un, wa-lahu kullu sjai’in<sup>4</sup>, artinja: tiada sepertinja<sup>5</sup> suatu dan baginja djua tiap-tiap suatu, ja’ni tiada sepertinja<sup>5</sup> sesuatu daripada péhak dhātinja dan baginja djua tiap-tiap sesuatu daripada péhak asmā’nja dan tadjallinja. Maka dengan kata in sejogjanalah kita i’tikādkan bahwa<sup>3</sup> Ḥaḥḥ ta’ālā itu tiada baginja rupa jang tertentu Ia dengan dia<sup>6</sup> dan harus baginja tadjalli dengan barang rupa jang dikehendakinja, dengan maḥmūm<sup>7</sup> wa-lahu kullu sjai’in jang tersebut itu, seperti sabda Nabī shallā’llahu ‘alaihi wa-sallam: ra’aitu rabbī fī aḥsani ṣūratin<sup>8</sup>, artinja: telah kulihat Tuhanku pada sebaik-baik rupa. Tetapi djangan kita i’tikādkan akan<sup>9</sup> Ḥaḥḥ ta’ālā berupa

<sup>1</sup> D + al-ḥaḥḥ. <sup>2</sup> D ontbr. <sup>3</sup> B + sanja. <sup>4</sup> S. 42:9 en 27:93. <sup>5-5</sup> ontbr. in B. <sup>6</sup> Arab. constructie; ook vele andere passages zijn alleen te begrijpen door ze terug te vertalen in het Arabisch. <sup>7</sup> H ma’lūm. <sup>8</sup> ad-Dārimī, Ru’yā 12; vgl. ar-Rānīrī, Tibjān p. 119. <sup>9</sup> A ontbr.

seperti rupa<sup>10</sup> manusia jang baik, karena rupa itu maẓhar djua baginja. Maka apabila tadjallī Ia dengan nūrja jang sja'sja'ānī nistjaja tiada dapat Ia dipandang dan apabila tadjallī Ia dengan nūrja jang ghairu sja'sja'ānī nistjaja dapat Ia dipandang, tetapi dengan<sup>11</sup> tiada<sup>11</sup> betapa<sup>12</sup> djua. Maka adalah kesempurnaan ni'mat dalam sjurga itu menilik kepada Ḥaḫḫ subḥānahu wa-ta'ālā. Dan sejogjanja pula kita ketahui dan kita i'tikādkan bagi Ḥaḫḫ ta'ālā itu tudjuh martabat, ja'ni<sup>13</sup> mempunjāi Ia<sup>14</sup> akan tudjuh martabat dengan idjmāl<sup>15</sup>, pertama martabat aḥadījat namanja, kedua martabat waḥdat namanja, ketiga martabat wāḥidījat namanja, keempat martabat 'ālam arwāḥ namanja, kelima martabat 'ālam mithāl namanja, keenam martabat 'ālam adjsām namanja, ketudjuh martabat 'ālam insān namanja. Maka tiga jang pertama itu martabat ketuhanan dan empat jang kemudian itu martabat kehambaan lagi maẓhar bagi Ḥaḫḫ ta'ālā. Dan sejogjanja pula<sup>16</sup> kita i'tikādkan bagi Ḥaḫḫ ta'ālā itu tudjuh šifāt jang dinamāi akan dia ibu segala šifāt, pertama ḥajāt, kedua 'ilm, ketiga ḫudrat, keempat irādat<sup>17</sup>, kelima sam', keenam bašar, ketudjuh kalām. Maka dengan šifat ḥajāt itulah Ia bernama ḥajj dan dengan 'ilm bernama 'ālim dan dengan ḫudrat bernama ḫādir dan dengan irādat bernama murīd dan dengan sam' bernama samī' dan dengan bašar bernama bašīr dan dengan kalām bernama mutakallim.

Bermula adalah segala šifāt jang tudjuh pada kita ini bajang-bajang bagi<sup>18</sup> segala<sup>10</sup> šifāt Ḥaḫḫ ta'ālā jang telah tersebut itu seperti wudjūd kita ini bajang-bajang bagi wudjūdnya<sup>20</sup>. Maka bajang-bajang itu tiada ia<sup>21</sup> mawdjūd<sup>22</sup> melainkan dengan<sup>23</sup> empunja bajang-bajang, maka bukan ia ia<sup>24</sup> dan tiada lain daripadanya. Maka dengan kata ini hendaklah netiasa<sup>25</sup> pandang kita pada<sup>26</sup> segala hal kita<sup>27</sup>: lā ḥajja walā<sup>28</sup> 'ālima walā ḫādira walā murīda walā samī'a walā ba-

10 B ontbr. 11 B tiada dengan. 12 L heeft t in plaats van b en las wschl. tetap; D + peri. 13 L + jang. 14 BHL ontbr. 15 „potentieel”, vgl. mudjmal, Drewes diss. p. 92; eigenlijk: „in algemene zin”. Vgl. nog Cod. Or. 7255 f. 29r (zie Bijl. no. 13 hs. H). 16 ABHL + bahwa. 17 H steeds irādat vóór ḫudrat enz. In Cod. Or. 8154a f. 77 wordt van Aḥmad al-Ḥusjāsī gecileerd: šifāt Allāh ta'ālā itu tudjuh šifat sadja jang wādīb kita kenal, jaitu šifat dhātī jang bernama šifat ma'ānī jang ia ibu sekalian šifāt jang lain. 18 D pada. 19 AD ontbr. 20 D wudjūd Ḥaḫḫ ta'ālā. 21 H ontbr. 22 B ontbr. 23 L + jang; ook ar-Rānīri gebruikt in deze uitdrukking „jang” niet, zie BKI 104 p. 410 r. 9. 24 A empunja bajang-bajang. 25 ABL sentiasa; H nentiasa. 26 A kepada; DH ontbr. dit en de drie volgende woorden. 27 H ini. 28 A mist steeds wa-

šīra walā mutakallima<sup>29</sup> illā'llāhu, <sup>30</sup>artinja: tiada jang hidup dan tiada jang tahu dan tiada jang kuasa dan tiada jang berkehendak dan tiada jang menengar dan tiada jang melihat dan tiada jang berkata<sup>31</sup> pada ḥaḳīkat<sup>32</sup> hanja Allah djua<sup>30</sup>. Maka apabila meseralah pandang ini<sup>33</sup> pada<sup>33</sup> kita nistjaja kembalilah kita kepada<sup>34</sup> ḥāl 'adam kita, maka apabila kembalilah kita kepada ḥāl 'adam kita nistjaja dihukumkanlah<sup>35</sup> kita dengan mati ichtijārī jang di-isjaratkan oléh Nabi šallā'llāhu 'alaihi wa-sallam dengan sabdanja: mūtū ḳabla an tamūtū<sup>36</sup>, artinja: mati<sup>37</sup> kamu<sup>37</sup> dahulu daripada mati kamu. Maka dengan kata ini adalah mati itu atas<sup>38</sup> dua bagi, suatu mati iḏṭirārī namanja, jaitu zāhir, tiada masuk dalamnja ichtijār<sup>39</sup>, kedua mati ichtijārī namanja, jaitu masuk dalamnja ichtijār<sup>40</sup> dengan menafjkan<sup>41</sup> diri <sup>42</sup>dan mengembalikan dia ke<sup>42</sup>pada ḥāl 'adamnja jang telah tersebut itu<sup>43</sup>. Bermula sebenar-benar dan sehampir-hampir djalan kepada mati ichtijārī itu jaitu karam <sup>44</sup>dengan dhikir lā ilāha illā 'llāh, karena ḥāšil ma'nā lā ilāha illā 'llāh itu pada orang jang muntahī<sup>45</sup>: tiada mawdjūd hanja Allah, karena segala jang mawdjūd jang lain daripada Allah itu bajang-bajang djua<sup>46</sup> bagi Ḥaḳḳ ta'ālā<sup>47</sup>, tiada ia mawdjūd sendirinja hanja dengan Dia djua berdiri wudjūdnja<sup>48</sup> dan milik<sup>49</sup> baginja. Maka tiadalah jang mawdjūd ḥaḳīḳī hanja Allah djua. Adapun mati iḏṭirārī itu maka jaitu<sup>50</sup> tiada<sup>51</sup> djalan kepadanya dengan ichtijār kita. Dan adalah tersebut

29 H + fi'l-ḥaḳīḳati. Vgl. Rinkes p. 42. 30-30 ontbr. in A. 31 B + kata. 32 D + nja. 33 A ontbr. 34 ADH + pandang kita kepada. 35 A di'alamkanlah. Vgl. Rinkes p. 66 n. 3. Volgens Rinkes zou dit een van Abdurrauf's leer afwijkende opvatting zijn; op p. 73 haalt hij echter zelf uit de 'Umdat al-muḥtādjin aan: „Door dzauc zal hij (die het dhikr van lā ilāha illā'llāh beoefent) voelen hoe alles terugkeert tot den toestand van Niet-bestaan”. 36 Komt niet in de kanonieke traditieverzamelingen voor. 37 H matikan oléhmū dirimu; A matikan diri kamu. 38 DL ontbr. 39-40 ontbr. in D; ook in L ontbr. hier een stukje. 40 H + namanja. 41 BL memfanākan; A onduidelijk. 42-42 ontbr. in H. 43 BL + (in L onvolledig) Bermula kata setengah 'ulamā' mati iḏṭirārī itu dinamai šuwarī dan mati ichtijārī itu dinamai akan dia mati ma'nawī. Dit is blijkbaar een glosse die in de tekst terechtgekomen is. De tegenstelling šuwarī — ma'nawī in andere samenhang bij 'Abdurra'ūf's leermeester al-Ḳusjāsji, b.v. as-Simṭ al-Madjd p. 31. 44 B + lah. 45 Zo ook in de 'Umdat, Rinkes p. 68 ev. 46 B ontbr. 47 B + djua. 48 BDL + itu. 49 D + nja; A menilik; L mjltk, wschl. ook milik bedoelend. Vgl. ar-Rānirī, Sjifā' al-ḳulūb, BKI 104 p. 392. r. 12. 50 DL ontbr. 51 DL + ada.

dalam kitāb Tadhkirah<sup>52</sup>, apabila hampirlah kita kepada<sup>53</sup> mati, maka datanglah disisi kita segala ra'jat Iblīs merupakan<sup>54</sup> dirinja seperti rupa segala kaum kita dan kekasih kita jang sudah mati<sup>55</sup> menjuruh kita mati<sup>56</sup> pada hal mengikut agama jahudi. Maka djika tiada kita<sup>57</sup> mau mengikut dia, nistjaja datang<sup>58</sup> jang<sup>59</sup> lain menjuruh kita mati<sup>60</sup> pada hal mengikut agama nasrani. Maka apabila dikehendaki Allah menundjuki<sup>60</sup> kita kepada djalan jang betul, maka datanglah pada<sup>61</sup> kita malaikat, maka diniahkannjalah<sup>62</sup> daripada kita segala sétan itu dan disapunjalah muka kita maka sukatjitalah kita. Kemudian maka datanglah malak al-maut memori<sup>63</sup> salām kepada kita serta menjampaikan salām daripada Allah ta'ālā kepada kita, demikian bunjinja : as-salāmu 'alaika jā walija'llāhi; Allāhu juḡri'uka 's-salām, artinja: sedjahtera atasmu hai wali Allah, Allah subhānahu wata'ālā mengirinkan<sup>64</sup> salām akandikau, maka diambiljalah njawa kita. Dan pada suatu riwayat katanja<sup>65</sup> : rabbuka juḡri'uka 's-salām, artinja : Tuhanmu mengirinkan<sup>66</sup> salām akandikau. <sup>67</sup>Maka djawabnja : wa'alaika 's-salām wa-minhu 's-salām wa-ilaihi jardji'u 's-salām<sup>67</sup> Maka hendaklah kita tatkala datang segala sétan itu datang kepada<sup>68</sup> tatkala keluar njawa kita, djangan berteduh<sup>69</sup> daripada mengata lā ilāha illā'llāh, seperti hal kita sekarang mematkan diri kita dengan kalimat lā ilāha illā'llāh itu dengan lidah atau dengan dhikir anfās<sup>70</sup> atau dengan<sup>71</sup> hati<sup>72</sup>. Bermula segala 'alāmat jang telah<sup>73</sup> disebut<sup>74</sup> meréka itu tiada lāzim<sup>75</sup>, karena mati itu<sup>76</sup> tiada dengan ichtijār.

<sup>52</sup> D.i. Kitāb at-Tadhkira bi-ahwāl al-mautā wa-ahwāl al-āchira door Ibn Farḡ al-Ḳurṡubī; de bedoelde passage komt voor in het uittreksel door asj-Sja'rānī, 3de dr. Cairo 1304 p. 10. ADH hebben ḡadīth i.p.v. kitāb Tadhkirah. <sup>53</sup> H akan. <sup>54</sup> D menjerupakan; dit misschien ook in L bedoeld, maar de punten ontbreken. Het afzonderlijke stamwoord spelt L steeds rupah. <sup>55</sup> B + seperti bapa dan ibu dan saudara dan tolan kita. <sup>56</sup> D + engkau. <sup>57</sup> AB ontbr.; in D na mau. <sup>58</sup> B datanglah pula; L datang pula; H ada. <sup>59</sup> DL ontbr. <sup>60</sup> -i slechts aangegeven door een w in de laatste lettergreep; A menundjuk ia. DL missen een n, een vaak voorkomende spelling waarmee wellicht menudjuki is bedoeld. <sup>61</sup> B kepada. <sup>62</sup> A dinnjèhkan. <sup>63</sup> BH membri. <sup>64</sup> D memori; BH memberi. <sup>65</sup> DHL dikatanja. <sup>66</sup> DL memori; BH memberi. <sup>67-67</sup> ontbr. in D. <sup>68</sup> H ontbr.; B ia kepadanja; D + kita. <sup>69</sup> D teduh; AB berhenti. <sup>70</sup> AB nafas. Vgl. Rinkes p. 83 en uitvoerig Drewes diss. p. 200 evv. <sup>71</sup> B + dhikir. <sup>72</sup> A + djuga. <sup>73</sup> B ontbr. <sup>74</sup> A tersebut pada; D tersebutkan; HL disebutkan. <sup>75</sup> A lama. <sup>76</sup> L ini; A itulah. Deze laatste zin is een door zijn beknoptheid niet zeer duidelijke samenvatting van het stuk over de voortekenen in de verhandeling van 'Abdurra'ūf (boven p. 96 ev.).

Wa-llāhu a'lamu bi's-ṣawāb<sup>77</sup> wa-ṣallā 'alā sajjidinā Muḥammad wa-ālihi wa-ṣaḥbihi wa-sallam. Āmīn<sup>78</sup>.

De korte inhoud van dit tractaatje is als volgt: Niets is Gode gelijk; alles behoort God toe, d.w.z. God openbaart zich in alles volgens de leer der zeven graden van het Zijn. God heeft zeven hoofdeigenschappen; diezelfde eigenschappen heeft ook de mens als afschaduwing van de eigenschappen Gods. In werkelijkheid komen die eigenschappen, ja het Bestaan zelf, slechts aan God toe. Het besef van deze waarheid brengt ons tot niet-bestaan. Dit is de vrijwillige dood, die ons ontoegankelijk maakt voor de verschrikkingen van de gedwongen dood. De naaste weg tot deze vrijwillige dood is het reciet van *lā ilāha illā'llāh*, er is geen God dan Allah, hetgeen voor de ingewijde betekent: er is niets dat bestaat dan God, want alles buiten Hem bestaat slechts als Zijn afschaduwing. Als de duivels komen, wanneer gij de laatste adem uitblaast, laat dan niet af van het reciet van *lā ilāha illā'llāh*, zoals wij ook nu reeds ons zelf doden door het reciet van die woorden hetzij met de tong hetzij met de ademhaling. De zogenaamde voortekenen van de dood zijn niet algemeen geldig, want de dood hangt niet van ons af.

Onmiddellijk valt in dit stuk op de nauwe samenhang met Abdurrauf's verhandeling over de dood. Het laatste gedeelte is zelfs niets anders dan een korte samenvatting daarvan, waarbij ook de voortekenen, die in dit betoog niet van belang zijn, toch even vermeld worden. De verwijzing naar dezelfde plaats in de Tadhkirah van Ibn Farḥ al-Ḳurṭubī stelt de samenhang buiten elke twijfel. Waar het in Abdurrauf's verhandeling ten slotte op aankwam, was de aanbeveling van de formule *lā ilāha illā'llāh* als het beste reciet in het stervensuur. Aan deze aanbeveling wordt hier een theoretische grondslag gegeven. De uiterst beknopte uiteenzetting van de emanatieleer en van de leer der eigenschappen Gods dient hier tot fundering van de stelling dat de beste voorbereiding voor de onverbod-

<sup>77</sup> DL ontbr. <sup>78</sup> BH missen de zegenspreuk. De colophon luidt: A Tammat kitāb Lebai Batu (of Leubè Batèè, de Atjèhse eigenaar van het hs.) Bajān Tadjallī geubōh (Atj.) namanja. Āmīn. B Inilah risālat jang bernama dengan Bajān Tadjallī karangan Tuan Sjaich jang 'arif billāh 'Abdurra'uf Amīnuddīn bin 'Abdullāh al-Fanṣūrī al-Āsji ghafara'llāhu li wa-lahu wa-li'aba-wajja wa-lahu (?). Āmīn. D Tammat al-kitāb al-musammā Bajān Tadjallī ta'līf al-fakīr wa-huwa sjaichunā Sjaich 'Abdurra'uf bin 'Alī ghafara'llāhu lahu wa-liwālidaihi. Āmīn jā Rabba'l-'ālamīn. H Tammat. L Waḳad waḳa'a 'l-farāgh ḥādhā'l-Muḳaddamah wa-Bajān marātib sab'at fi ṣjāh Djumādī'l-āchir fi jaumi'sabtu fi waḳt 'isjā. Tamma.



delijk komende dood is het opvolgen van het woord van de Profeet : „sterft vóór gij sterft”.

Het komt mij voor, dat op grond van taal en stijl geen bezwaren tegen Abdurrauf's auteurschap van de Bajān Tadjalli te maken zijn. Abdurrauf had geen sterk persoonlijke stijl, zoals Hamzah Fansuri en in sommige stukken ook Sjamsuddin. Zelfs bij ar-Rānirī vinden we meer karakteristieke zinswendingen dan bij hem. Abdurrauf schrijft als regel geheel in het stereotype kitab-Maleis, woord voor woord vertaald uit het Arabisch. Zijn grootste werken zijn zuiver vertalingen : de Koran-vertaling en het handboek van de plichtenleer, in hoofdzaak vertaald uit de Faṭḥ al-Wahhāb. In zijn mystieke geschriften is veel dat letterlijk vertaald is uit as-Simṭ al-madjid van zijn leermeester al-Ḳusjāsji. Nog op latere leeftijd schrijft Abdurrauf verhandelingen, die geheel tweetalig zijn : telkens een zin Arabisch met de Maleise vertaling er achter (bijl. no. 16, 17). Verrassend veel vrijer van stijl is alleen het werkje over de niat sembahjang (no. 9), waarin hij het kurkdroke onderwerp : de synchronisatie van de drie bestanddelen van de niat-formule met de klanken van Allāhu akbar, door inkleding in verhaalvorm werkelijk enigszins genietbaar weet te maken. De Bajān tadjalli is woord voor woord stereotype kitab-taal, maar in uiterste beknoptheid met zekere virtuositeit gehanteerd.

Vergelijken wij de inhoud van de Bajān tadjalli met wat Rinkes over de leer van Abdurrauf meedeelt, dan blijkt het een samenvatting van de hoofdpunten daarvan te zijn. Op enkele bijzondere punten van overeenkomst is al in de noten bij de tekst geweest. De hoofdzak, de idee van „levende dood zijn”, het Javaanse „mati sadjroning urip”, vinden we bij Abdurrauf o.a. uitgedrukt als hij zich in de ondertekening van een van zijn geschriften (zie bijlage no. 16) noemt: al-majjit ibn al-majjit, „lijk zoon van een lijk”. Volgens mijn opvatting van de Bajān tadjalli wordt *hier* met mati ichtijārī noch askese (Zoetmulder diss. p. 196 ev.) noch ekstase (Kraemer p. 20, Drewes p. 126) bedoeld, maar speculatieve zelfontkenning (menafjkan diri). Dit past m.i. beter in het betoog dan de (even goed door de handschriften gesteunde) varia lectio memfanākan dirinja (zie noot 41 bij de tekst). Wel wordt onmiddellijk daarop gesproken van „ver-zinken” (karam) in het reciet, maar dit wordt direct weer in de speculatieve sfeer getrokken : karena ḥāṣil ma'nā lā ilāha illā'llāh itu ..... Dat overigens ook de ekstatische ervaring Abdurrauf niet vreemd was blijkt wel uit het epitheton al-fānī (zie bijl. no. 16), terwijl

ook de vermelding van de ademhalings-dhikr in die richting wijst.

De opvatting dat „sterft” betekent: „doodt Uw hartstochten” vinden we in het verhandelingetje dat aan het slot van de bijlage genoemd is.

Elders hebben wij gesproken over de verhouding van Abdurrauf tot zijn grote voorganger Nūruddīn ar-Rānīrī<sup>1)</sup>. In de Bajān tadjallī treft het gebruik van de bij ar-Rānīrī bijzonder geliefde uitdrukking, dat de wereld eigendom (milik) Gods is. Afwijkend van ar-Rānīrī is de interpretatie van de aan de Profeet toegeschreven uitspraak: ik zag mijn Heer in de schoonste gestalte. Terwijl ar-Rānīrī het anthropomorfisme weginterpreteert (in de schoonste gestalte zou betekenen: terwijl ik, Muhammad, in de schoonste gestalte was)<sup>2)</sup> neemt de schrijver van Bajān tadjallī aan, dat Allah zich in de gestalte van een schoon mens kan openbaren. Overigens komt de speculatieve theorie van de Bajān tadjallī wel met die van ar-Rānīrī overeen. Men kan echter het hele werkje zien als een antwoord op ar-Rānīrī's prediking. Deze had in Atjèh de geesten wakker geschud met zijn prediking over dood en hiernamaals. Zijn Achbār al-āchira, Berichten over het Hiernamaals, was zijn populairste werk geworden<sup>3)</sup>. Als uitweg uit de zielenood, door ar-Rānīrī's boetprediking gewekt, wijst Abdurrauf de mystieke orde met haar recietoefeningen aan: ook een consequent doordenken van de emanatielèer leidt ten slotte tot het betreden van dit mystieke pad.

---

Bijlage. Werken van of toegeschreven aan 'Abdurra'ūf.

a. Arabisch.

1. *Tanbīh al-māsī ilā ṭarīk al-Ḳusjāsī*. Zie Rinkes index s.v.

Handschriften: (A) Djakarta KBG 101 Arab. p. 121-150. (Cat. v.d. Berg p. 91. Microfilm te Leiden Or. A 13d). Copie gedateerd 1186 H. (B) KBG 655 Arab. f. 172r — 184v. (Suppl. Cat. v. Ronkel no. 289, waar de titel niet vermeld wordt. Microfilm te Leiden Or. A 34). Copie uit H. 1158 van een origineel uit H. 1081 (A. D. 1670). Dit hs. heeft toebehoord aan 'Abd Allāh b. 'Abd al-Ḳahhār al-Djāwī, bekend als auteur en copist van verscheidene hss. in de Bantense kraton-bibliotheek (zie de index op de catalogus Friederich-van den Berg onder zijn naam). Dat hij ook als Sjattārīja-

---

<sup>1)</sup> B.K.I. 107 (1951) afl. 4. <sup>2)</sup> Tibjān p. 119. <sup>3)</sup> Zie BSOAS, XIV p. 335 sqq.

leraar optrad blijkt uit Cod. Or. 7267 (Suppl. Cat. v. R. no. 324). (C) Leiden Cod. Or. 7030 p. 115-153. Collectie Snouck Hurgronje. Uit Bodjonegoro 1905. (D) Cod. Or. 7031 (1), 68 pp. Coll. SH. Copie naar ex. uit Tjerbon, 1889.

2. Tractaatje over *dhikr*. Zie Rinkes p. 37.

Hss.: (A) Leiden Cod. Or. 5702 f. 23v — 31r. Het met dezelfde hand geschreven voorafgaande stuk is gedateerd H. 1111. De naam van de auteur hier als volgt vermeld: Katabahu al-fakīr ilā'llāhi 'Abdurra'ūf b. 'Alī al-Djāwī al-Manšūrī al-Si'kilī (sic). (B) Cod. Or. 7179. 22 pp. Coll. SH. Copie van 1889 naar ex. uit Tjerbon.

2a-c. Werken in het Arabisch en Maleis, zie beneden no. 13, 16, 17.

b. Maleis.

3. *Mir'āt at-tullāb* fi tashīl ma'rifat al-aḥkām asj-sjar'ija lil-malik al-wahhāb. Handboek van de Fikḥ (mu'āmalāt), geschreven in opdracht van de Sultane Šafijatuddīn, klaarblijkelijk als vervolg op as-Širāṭ al-mustakīm van ar-Rānirī, dat slechts de 'ibādāt behandelt. Zie Rinkes p. 32 ev.

Uitgaven: S. Keyser in BKI 2, VII, p. 211 evv. (de voorrede); A. Meursinge, 1844 (uittreksels).

Hss.: (A) Djakarta KBG 289 Mal., 109 pp. (Cat. v. R. DLXII). Incomplete. (B) KBG 399 Mal., 196 pp. (Cat. v. R. DLXIII). Fragment. (C) KBG 234 Arab., 696 pp. (Cat. v. R. CMXVI). Compleet. (D) KBG 445 Mal. 3 dln. in een band (dl. 2 en 3 bij het binden omgewisseld). 814 pp. 26 × 18 cm. 23 regels. Compleet exemplaar, fraai geschreven te Singapura A.D. 1824, maar ontsierd door het weglaten van alle Arabische citaten en door een onzinnige aantekening op de titelpagina, bewerende dat het door Sjaich Zakarijā (al-Anšārī, de auteur van de Faṭḥ al-Wahhāb) uit het Arabisch in het Perzisch vertaald zou zijn en daaruit door Sjaich Abdurrauf in de bahasa Djawi! Dit en het volgende niet in de catalogus; bijzonderheden mij medegedeeld door Dr. R. Roolvink. (E) KBG 581 Arab., een incomplete-exemplaar, zo verteerd dat het bij aanraking uit elkaar valt. (F) Leiden Cod. Or. 1633, 727 pp. (Cat. Juynboll p. 265). Uit Gorontalo. Compleet. (G) Cod. Or. 3255, 535 pp. (Cat. Juynboll p. 266). Ongeveer 2/3 van het werk. (H) Cod. Or. 5834 (Suppl. Cat. v. R. no. 278), volgens de Cat. 476 pp. Een gedeelte van de bladen ligt los en de juiste volgorde is nog niet bepaald. Voorafgaand aan de complete *Mir'āt at-tullāb* bevat dit hs. een niet meer compleet exemplaar van as-Širāṭ al-mustakīm van ar-Rānirī, met dezelfde hand geschreven. De colophon van de *Mir'āt* luidt: wakāna 'l-faraġh min taswīdihī nahār as-Sabt ath-thāmin min Djumād al-āchir bi-zāwijāt al-fakīr fi nūr šalawāt Allāh sanat 1083 min al-hidjra an-nabawija. Te beginnen niet nahār..... is deze datering geschreven over een weggeradeerde vroeger colophon heen. Dit zou op een falsificatie uit later

tijd kunnen wijzen. Een andere mogelijkheid is echter, dat de copist de oorspronkelijke datering mee had gecopieerd, en dat degeen die het hs. heeft gecollationeerd (waarvan talrijke notities in de marge getuigen) deze (oudere) datering door de datum van het voleindigen van de collatie heeft vervangen. Dit laatste lijkt mij het waarschijnlijkst. De woorden „bi-zāwijat al-faḳīr”, d.i. in *mijn* langgar (zāwijah, Atj. déah = Jav. langgar) wekken de indruk dat deze collator de auteur zelf was. Onmiddellijk na deze colophon volgt het begin van *Bajān al-arkān* (ben. no. 8). (I) Cod. Or. 5837, 2 dln., 232 en 233 pp. (Suppl. Cat. v. R. no. 279). Gedateerd 1274-1275 H. Compleet. (J) Cod. Or. 7651, 233 ff. Gedateerd 1105 H., te Batavia afgeschreven van een exemplaar uit Atjèh meegebracht door een leerling van Abdurrauf. Deze woonde toen in kampong Pandajung, door de heer Damsté herkend als Peunajōng, aan de rechteroever van de Atjèh-rivier, nu een wijk van Kutaradja.

4. *Tardjumān al-mustafid*. Koranvertaling en -commentaar, (hoofdzakelijk) bewerkt naar die van al-Baidāwī. Zie Snouck Hurgronje, *The Achehnese* II p. 17 n. 6. Volgens een aantekening aan het slot heeft een leerling van de auteur hieraan meegewerkt.

Uitgave: Constantinopel H. 1302 (in 2 dln.).

Hss.: (A) Djakarta KBG 291 Mal., 967 pp. (Cat. v. R. DXXX). Incompleet. (B) KBG 233 Arab., 290 bl. (Cat. v. R. CMXV). Incompleet. (C) KBG 373 Mal., 328 bl. (Cat. v. R. DXXXII). Niettegenstaande de titel *Tafsīr al-Djalālain* (zie Rinkes p. 31 n. 2) fragment van hetzelfde werk. (D) KBG 290 Mal., 539 bl. (Cat. v. R. DXXIX), eveneens een gedeelte van hetzelfde werk. (E) KBG 322 Mal., 321 bl. (Cat. v. R. DXXXI) volgens mededeling van Dr. Roolvink ook hetzelfde werk. (F) Leiden Cod. Or. 7596. Fragment.

5. ? *Sullam al-mustafidīn*, Maleise commentaar op een manzūma van Aḥmad al-Ḳusjāsī. Aan Abdurrauf toegeschreven door de copist van Cod. Or. 8210; volgens de Parijse catalogus is het een werk van 'Abduššamad al-Palimbānī. In het Parijse hs. zelf heb ik echter niets gevonden dat op 'Abduššamad als auteur wijst.

Hss.: (A) Djakarta KBG 109 Mal. bl. 1-124 (Cat. v. R. DCLVIII). Hierin komt, volgens een mededeling van Dr. R. Roolvink, wel de (door v. R. niet genoemde) titel *Sullam al-mustafidīn*, maar geen auteursnaam voor. In hetzelfde, uit Atjèh afkomstige, hs. volgen: (2) een anoniem stuk, wschl. een bewerking van een gedeelte van de *Sanūsija*, dat wel van 'Abduššamad zou kunnen zijn; (3) *Zuhrat al-murid* door 'Abduššamad al-Palimbānī; (4, 5) twee verhandelingen van *ar-Rānīrī*. (B) Leiden Cod. Or. 5741 f. 163v — 247r (Suppl. Cat. v. R. no. 349). (C) Cod. Or. 8210, 104 pp. Afschrift door Tk Moh. Noerdin voor Snouck Hurgronje gemaakt. (D) Parijs, Mal.-Pol. 30, 143 pp. (Cat. Cabaton p. 218).

6. Commentaar op *Arbaʿina ḥadīthan* van an-Nawawī, vervaardigd op last van de Sultane Zakījatuddin (1678-1688).

De Alg. Secretarie bezat hiervan omstreeks 1850 een hs. no. 18, beschreven door Van der Tuuk, Cod. Or. 3301 p. 15-17, maar sedert verloren gegaan.

7. ? *al-Mawāʿiẓ al-badīʿa*. Zie Rinkes p. 33evv.

Uitgaven: Būlāk z.j.; Mekka H. 1310 (4de of 5de druk); beide in een bundel die als algemene titel heeft: Djamʿ djawāmiʿ al-muṣannafāt. Hss.: (A) Djakarta KBG 323 Mal. p. 5-75 (Cat. v. R. DCCXLII). (B) KBG 341 Mal. p. 1-80 (Cat. v. R. DCCXLIII). Geeft als datum van de vertaling op: 27 Sjawwāl 1250. (C) Leiden Cod. Or. 7235, 85 pp. (Suppl. Cat. v. R. no. 309). Afschrift van A.

De eerste 32 vermaningen (pengadjaran) zijn ḥadīth kuḍsī (niet in de Koran voorkomende woorden Gods); no. 33-50 bevatten uitspraken van de Profeet, van geleerden, mystici enz. Het eerste gedeelte komt ook afzonderlijk voor in de handschriften:

(D) Djakarta KBG 115 Mal. p. 11-46 (Cat. v. R. DXCVII). Microfilm te Leiden Or. A 24d. (E) vdW. 22, 40 bl. (Cat. v. R. DXCVIII).

Dit werk is uit het Arabisch vertaald; vgl. Van Ronkel, Suppl. Cat. Arab. Mss. Bat. no. 130 en Leiden Cod. Or. 7030 p. 197-216. Een hs. van de Arabische tekst (Berlijn, Ahlwardt 3949) is gedateerd 1046 (1637) en afkomstig uit Turkije. Abdurrauf kan dus hoogstens het eerste gedeelte vertaald en het tweede gedeelte er aan toegevoegd hebben (aangenomen, dat de datering van B op het afschrift slaat). Indien echter hs. Gotha 3 (13), eveneens uit Turkije afkomstig, en, zonder enige grond, aan al-Ghazzālī toegeschreven, hetzelfde werk is, bestaat ook in het Arabisch reeds een langere redactie. Dit hs. eindigt n.l. abrupt in faṣl 38. Dat Snouck Hurgronje het werk aan Abdurrauf toeschreef, berust waarschijnlijk daarop, dat de uitgave hem als auteur vermeldt.

8. *Bajān al-arkān*, eenvoudig leerboekje van de voornaamste godsdienstplichten, het uitvoerigst over de sembahjang.

Hs.: (A) Amsterdam 674/815 f. 17v-33r. (Cat. v. R. in Meded. Volkenk. 7 p. 149). Microfilm te Leiden (Or. A 25e) en te Djakarta. De auteur in de colophon genoemd Sajjidi Sjaich 'Abdurrauf bin 'Alī. (B) Leiden, het slot van Cod. Or. 5834, vgl. boven no. 3 H. Grote lacune midden in de tekst.

9. Een verhandeling zonder titel over de *niat sembahjang*, in de vorm van een verhaal (hikajat) over twee lieden, die met veel aplomb verkeerde meningen daarover voordragen en door de schrijver beter ingelicht worden. De auteur noemt zijn naam in het begin: hamba jang bebal lagi da'if daripada segala jang da'if jaitu Sjaich 'Abdurra'uf Fansūri al-fāni bin 'Abdullāh.

Hss.: (A) Breda Ethn. Mus. 10061 M f. 54v-69v. Lacuneus en gedeeltelijk onleesbaar. Microfilm te Leiden (Or. A 25e) en te Djakarta. (B) Djakarta KBG 303 Mal. p. 10-11, slechts een klein stukje van het begin. Microfilm te Leiden Or. A 26a.

10. '*Umdat al-muhtādjin ilā sulūk maslak al-mufridin* (bij 'Abdušamad al-Palimbāni, Sair as-sālikin ed. 1316, III p. 194 genoemd: ..... fi sulūk .....) Zie Rinkes, index s.v.

Hss.: (A) Berlijn, Schoemann V, 38 (Cat. Snouck Hurgronje XXXVIII), 101 pp. Noemt in de colophon Abdurrauf als auteur. (B) Breda, Ethn. Mus. 10061 F, f. 94r-101r. Alleen het vijfde hoofdstuk. (C) Ibid. 10061 L, bevat slechts twee kleine fragmenten, waaronder het begin. (D) Djakarta KBG 103 Mal., 84 pp. (Cat. v. R. DCCV). (E) KBG 107 Mal. p. 120-227. (Cat. v. R. DCCVI). (F) KBG 301 Mal. p. 1-123. (v. R. DCCVII). (G) KBG 302 Mal. p. 1-129. (v. R. DCCVIII). (H) 375 Mal. p. 20-141. (v. R. DCCIX). (I) vdW. 41, 80 pp. (v. R. DCCX). Waarschijnlijk afschrift van het volgende. (J) Alg. Secretarie 34; beschreven door Van der Tuuk, Cod. Or. 3300 p. 220 evv.; ongev. 60 ff. kl. 4°, „tersurat didalam kantor Secretarie”. Is verloren gegaan. (K) Leiden Cod. Or. 1930, 158 pp. (Cat. Juynboll p. 270). Copie, gemaakt in 1845, van het vorige of omgekeerd. (L) Cod. Or. 5464 (Suppl. Cat. v. R. no. 350). Begin ontbreekt. (M) Cod. Or. 7250 p. 1-125. (Suppl. Cat. v. R. no. 290). Copie gemaakt voor S. H. omstr. 1889. Door Tk. Moh. Noerdin gecollationeerd, wschl. met vdW. 41. (N) Cod. Or. 7320, 86 ff. (Suppl. Cat. v. R. no. 291). (O) Cod. Or. 7341 f. 26v-121r. (Suppl. Cat. v. R. no. 730). (P) Cod. Or. 8154c p. 1-4. Bevat een stukje uit het tweede hoofdstuk. (Q) Parijs, Mal.-Pol. 104, 138 pp. (Cat. Cabaton p. 241). De meeste handschriften zijn uit Atjeh afkomstig.

11. *Kifājat al-muhtādjin ilā masrab al-muwaḥḥidin al-kā'ilin bi-waḥdat al-wudjūd*. Zie Rinkes p. 39-42.

Hss.: (A) Amsterdam 674/815 f. 69r-83v. (B) Djakarta KBG 336 Mal. p. 60-82. (Cat. v. R. DCCXXXVI). (C) KBG 349 Mal. 20 pp. (v. R. DCCXXXVII). (D) Alg. Secretarie 13c, beschreven voor Van der Tuuk Cod. Or. 3301 p. 20 ev., sedert verloren gegaan. Dit ex. had de volledig titel. (E) Cod. Or. 7229 p. 1-27. (Suppl. Cat. v. R. no. 329). Afschrift door Tk. Moh. Noerdin van C. (F) Cod. Or. 7243 f. 42v-51r. (Suppl. Cat. v. R. no. 327). (G) Cod. Or. 7255 f. 1v-12r. (Suppl. Cat. v. R. no. 328). Gedateerd H. 1145. De titel is hier: ..... ilā sulūk maslak kamāl at-tālibin. (H) Cod.

Or. 7643 p. 95-123. (Suppl. Cat. v. R. no. 330). Microfilm te Djakarta. Zie over dit hs. onder no. 16. Met volledige titel. (I) Cod. Or. 8214 p. 1-28, afschrift van G.

12. *Bajān aghmaḍ al-masā'il wa'ṣ-ṣifāt al-wādjiba li-rabbi'l-arḍ wa's-samawāt*, over de kwestie van de a'jān thābita. Ook door ar-Rānirī (Djawāhir al-'ulūm hs. Londen p. 85) wordt dit onderwerp aghmaḍ al-masā'il, de meest intricate kwestie, genoemd.

Dit kwam voor in de beide verloren gegane handschriften van de Alg. Secretarie no. 13 en 18, beschreven door Van der Tuuk Cod. Or. 3301 p. 14, 19/20. Glossen van de auteur zelf worden vermeld door 'Abduṣṣamad al-Palimbānī, *Sair as-sālikīn* ed. 1316, III p. 198: Ta'jīd al-bajān ḥasjija atas Ḫāḥ (Cod. Or. 3282: Nafi'at) al-bajān fi taḥkiḳ masā'il al-a'jān. Dit wordt door 'Abduṣṣamad tot de hoogste klasse van taṣawwuf-werken gerekend.

13. *Lubb (?) al-kasif wa'l-bajān limā jarāhu 'l-muḥtaḍar bi'l-'ijān*, de door Rinkes p. 42 evv. vermelde verhandeling over Sakarat al-maut, door Abdurrauf in het Arabisch geschreven; Maleise vertaling van Kātib Seri Radja hiervóór uitgegeven.

Hss. van de Mal. tekst: (A) Breda Ethn. Mus. 10061 D f. 19v-28v. (B—D) Djakarta, Cat. v. R. DCLXVII—IX, behandelen hetzelfde onderwerp maar bevatten volgens mededeling van Dr. R. Roolvink niet deze tekst. (E) Leiden, Cod. Or. 7255 f. 20r-25v. (Suppl. Cat. v. R. no. 337). Ged. H. 1138. (F) Cod. Or. 8214 p. 50-67. Afschrift van E.

Arabisch: (G) Leiden, Cod. Or. 5660 f. 1v-5r, in de colophon: al-musammāt Sabab al-kasif wa'l-bajān, naar ik gis een verschrijving voor: al-musammāt bi-Lubb al-kasif wa'l-bajān.

De Maleise vertaling van Ibrāhīm al-Kūrānī's verhandeling *Kasif* (A: *Kasif*) al-muntaḍar limā jarāhu 'l-muḥtaḍar vindt men in:

(H) Leiden Cod. Or. 7255 f. 27v-35v. Slot ontbreekt. (I) Cod. Or. 8214 p. 77-102. Afschrift van H. (J) Londen, School of Oriental and African Studies (collectie Marsden) 12151 p. 1-15. Gedat. H. 1199. Compleet; vermeldt als vertaler Kātib Seri Radja bin Ḥamzat al-Āsji al-Ḫādirī asj-Sjattārī. (K) Ook in het niet teruggevonden hs. 2 van het lijstje Cod. Or. 8400 kwam deze tekst voor.

Volgens Van Ronkel (Suppl. Cat. Leiden no. 325 slot) zouden ook de o.a. in Cod. Or. 7243 f. 33v-34r voorkomende notities over de tekenen van de naderende dood van Abdurrauf zijn; dit is echter zeer dubieus.

14. *Bajān tadjallī*, zie boven.

In Hs. Den Haag Mal. CXXXIII (gecatalogiseerd door v. R. in BKI 103 p. 575) wordt een stukje aangehaald uit een risāla van Abdurrauf getiteld *Bajān Allāh tadjallā*. Het is niet duidelijk of dit slaat op hetgeen in het hs. voorafgaat (een mystieke verklaring van de niat sembahjang) of op hetgeen volgt (tekenen van de naderende dood). Het hele hs. is van late datum en zeer verward; misschien is de geciteerde titel slechts een onduidelijke reminiscentie aan het hier behandelde geschrift.

15. *Dakā'ik al-hurūf*, verklaring van 2 versregels van Ibn al-'Arabī en andere zaken.

Hss.: (A) Breda Ethn. Mus. 10061 F f. 76v-84v bevat slechts een klein stukje, dat volgens de colophon aan dit werk ontleend zou zijn. (B) Djakarta, Alg. Secretarie no. 13, beschreven door Van der Tuuk Cod. Or. 3301 p. 19, is verloren gegaan. (C) Leiden Cod. Or. 7243 f. 51r-68v (Suppl. Cat. v. R. no. 331). Compleet, maar gebrekkig hs. (D) Cod. Or. 7351 (Suppl. Cat. v. R. no. 749) bevat tegen het einde van het hs. een stukje van 5½ blz. van het begin van deze tekst. (E) Cod. Or. 7643 p. 124-161. (Suppl. Cat. v. R. no. 332). Microfilm te Djakarta. Uitstekend, oud hs. (zie beneden onder 16), maar het slot ontbreekt.

16. *Risālat adab murīd akan sjaich*. Deze titel is door Tk. Moh. Noerdin gegeven aan het eerste gedeelte van Cod. Or. 7643 (p. 1-48, Suppl. Cat. v. R. no. 334. Microfilm te Djakarta). Men zou dit werk ook onder de Arabische kunnen rangschikken, daar het geheel tweetalig is. Snouck Hurgronje zegt hiervan: „Verhandeling, Arabisch en Maleisch, over de wederzijdsche verplichtingen van sjeich en moerid; begin en een deel tussen pg. 12 en 13 ontbreken; — geciteerd: ..... Simṭ al-madjid (p. 48, misschien alles hieraan ontleend). Geschreven Donderdag 29 Sja'bān 1098 door 'Abdoerra'oef b. 'Alī.”

De colophon luidt: Tammat ar-risāla wa-kāna 'l-farāgh min taswidihā nahār al-chamīs at-tāsi' wa'l-'isjrīna min sjahr Sja'bān al-mubārak sanat thamānija wa-tis'īna ba'da 'l-alf min al-hidjra an-nabawija 'alā šahībihā afdal aš-šalāt w'at-taslim. Katabahā al-fakīr al-fānī al-majjit ibn al-majjit asj-sjaich 'Abd ar-Ra'ūf ibn 'Alī laṭafa 'llāhu bihi. Āmīn.

De genoemde datum valt in het jaar 1686. Het schrift is echter eerder dat van een copist dan van een geleerde, en in het volgende stuk, dat met dezelfde hand geschreven is, zijn verbeteringen aangebracht met een andere hand. Deze verbeteringen zouden eerder van Abdurrauf's eigen hand kunnen zijn dan de tekst.

De watermerken van het papier komen het meest overeen met Heawood 737 en 745, beide uit 1688. Het volgende stuk is van dezelfde hand (t.e.m.p. 83;



een blanco blz. tussen 48 en 49 is ongenummerd). Daarna is het schrift iets anders, maar de afwijking is gering. Het vierde en vijfde stuk (zie boven 11H en 15E) hebben afzonderlijke titelpagina's („Ini kitab bernama ..... karangan fakīr jang hina Sjaich 'Abdurra'ūf ghafara'llāhu lahu wali-wālidaihi), hetgeen aan het werk van een kopiist doet denken, vooral omdat op de tweede de naam 'Abdurra'ūf zonder w en hamza gespeld wordt. Dit is een fout (of weergave van een vluchtige uitspraak?) die ook in latere handschriften herhaaldelijk voorkomt. Het papier is hetzelfde als van het eerste gedeelte, de inkt iets anders. Het tweede stuk is gevoaliseerd en gecollationeerd door een andere hand; dit zou wel die van de auteur zelf kunnen zijn. (vgl. boven no. 3 H.)

17. *Risāla muchtaṣara fī bajān sjurūt asj-sjaich wa'l-murīd*, evenals het vorige tweetalig (Arab. en Mal.) maar met een fā'idah van 6 blz. alleen in het Maleis.

Hs.: Cod. Or. 7643, p. 49-83. (Suppl. Cat. v. R. no. 335). Microfilm te Djakarta. Het slot ontbreekt. Zie no. 16.

18. Fā'idah jang tersebut dalamnja *kaiḥjat mengutjap dhikr lā ilāha illā 'llāh*; auteur niet genoemd, waarschijnlijk 'Abdurra'ūf.

Hs.: Cod. Or. 7643 p. 84-93. (Suppl. Cat. v. R. no. 336). Microfilm te Djakarta. Zie no. 16. Het begin ontbreekt; de eerste regels, waarin de titel, zijn door een latere hand toegevoegd.

19. *Gebed*, aanbevolen door Sjaich 'Abdurra'ūf Kuala Atjèh. Zie Rinkes p. 37 n. 2.

Hss.: (A) Djakarta KBG 342 Mal. p. 21 (Cat. v. R. DCCXCIV). (B) Leiden Cod. Or. 7230 p. 11-12. (Suppl. Cat. v. R. no. 324). Afschrift van A. Een dergelijk stukje vindt men in hs. KBG 165 Arab. f. 119v-120r. (Suppl. Cat. v. R. no. 339).

In hs. Amsterdam 481/96 komt een stukje voor getiteld: In fawātih jang dibatja oléh Sjaich 'Abdurra'ūf pada permulaan rātib (Cat. v. Ronkel in Meded. Volkenk. no. 7 p. 147 spreekt ten onrechte van fatwā's van 'Abdurra'ūf). Onder de zielen waarvoor deze fātiha's werden gereciteerd vinden we: Sajjidī asj-Sjaich al-wāli al-fānī Aminuddīn 'Abdurra'ūf b. 'Alī al-Djāwī al-Fanṣūrī!

20. ? *Madjmū' al-masā'il*. Waarschijnlijk apocrief, zie Rinkes p. 33.

Hss.: (A) in proza: Djakarta KBG 336 Mal. p. 119-131 (Cat. v. R. DCCXL). (B) in dichtmaat: KBG 343 Mal. p. 1-12. (Cat. v. R. DCCXLI).

21. ? Vrijwel zeker apocrief is de zgn. *Sjair Ma'rifat*, die aan 'Abdurra'ūf wordt toegeschreven in het Leidse hs. v. Oph. 78

(Suppl. Cat. v. R. no. 227; zie het daar geciteerde slot). Deze tekst bestaat uit twee gedeeltes; het eerste (f. 9r-20r) is in hoofdzaak een berijmde verhandeling over de 20 eigenschappen Gods; het tweede (f. 20r-24v) is een eschatologisch aanhangsel. Het slot van het eerste stuk luidt:

Dengan kehendak Tuhan jang ghani, Tammatlah sudah karangan ini, Djikalau bersalahan dichabar ini, Kepada Allah minta ampuni,

waarna de overgang naar het aanhangsel wordt gemaakt met het vers:

Inilah djumlah rukun jang sebelas, Kerdjakan oléhmudjanganlah malas, Serta radjin tulus ichlas, Supaja diachirat beroléh balas.

De door Van Ronkel als begin van het tweede gedeelte opgegeven verzen vindt men op f. 13r; de tekst loopt daar echter (na een Arabische passage) door. Deze sjair, hier in een geminkabauiseerde versie overgeleverd, moet tamelijk oud zijn. Hij komt in een enigszins afwijkende redactie en zonder het eschatologische aanhangsel voor als eerste stuk van hs. KBG 83 Mal., dat waarschijnlijk uit het laatst van de 18de eeuw dateert. Het tweede stuk (p. 38-103) bevat de gedichten van Hamzah Fansuri, het derde (p. 103-152) andere mystieke gedichten, o.a. hetzelfde als bij Van Nieuwenhuijze, diss. 313-316. In deze twee mij bekende redacties is de „Sjair ma'rifat" een vrij jammerlijk gerijmel; de teksten zijn echter te corrupt om over de literaire kwaliteiten van het oorspronkelijke werk te kunnen oordelen. Noch in het oude handschrift, noch in de summieere gegevens van catalogi en eigen notities over hss. die mogelijk hetzelfde werk bevatten wordt Abdurrauf als auteur genoemd.

Handschriften: (A) Djakarta KBG 83 Mal. p. 2-32 (Cat. v. R. DXVII), zonder het aanhangsel. Te Leiden microfilm (Or. A 17c). (B) vdW 229, *Sjair Usul*, met het aanhangsel (Cat. v. R. DXIX). Vgl. ook de hss. v. R. DXVIII, DXX en DXXI. (C) Leiden Cod. Or. 1956 p. 243-244 (Juynb. p. 32), alleen het begin. (D) v. Oph. 78 (Suppl. Cat. v. R. no. 227), met het aanhangsel. (E) Londen, Br. Mus. Add. 12390 (46 pp.), met het aanhangsel, slot ontbreekt. (F) Br. Mus. Or. 6899 (28 ff.), met het aanhangsel, compleet. (G) R. A. S. Maxw. 63 (38 ff.), met het aanhangsel, slot ontbreekt.

Uit de school van Abdurrauf is wellicht een verhandelingetje, dat voorkomt in een uit Atjèh afkomstig handschrift Cod. Or. 8154a f. 2v-33v. Het is een handleiding voor de sembahjang, ingeleid door een uiteenzetting van de geloofsleer in mystieke zin. Het begin luidt : Al-ḥamdu lillāhi'lladhī akrama banī Ādama bi-ilbāsihim ḡilla ṡifātihi, segala pudji-pudjian bagi Allah Tuhan jang memuliakan sekalian anak Adam dengan dipakaiakan akan meréka itu bajang-bajang ṡifātinja. De traditionele uiteenzetting van de 20 eigenschappen Gods wordt gevolgd door een citaat van Aḥmad al-Ḳusjāsji, die gezegd heeft dat men slechts verplicht is er zeven van te kennen (zie noot 17 bij de tekst van Bajān tadjalli). Over de innerlijke dhikr wordt gezegd : jaitu membiasa mengingat kalimah lā ilāha illā'llāh dengan hati serta menahan nafas, pada satu nafas dua puluh kali ingat kalimah itu, supaya segera mati nafsu itu. Maka itulah murād dengan sabda nabi ṡm mūtū ḡabla an tamūtū, matikan diri kamu hai ummatku dahulu daripada mati kamu, ja'ni hendak kamu matikan nafsumu dahulu daripada diambulkan njawamu. Het stuk eindigt abrupt in een aanwijzing over Koranpassages die men bij de sembahjang moet reciteren.

---

## BALISCHE ZEGSWIJZEN

Spreekwoorden, gezegden, woord-  
spelingen, raadsels en liedjes

door

J. L. SWELLENGREBEL

---

III <sup>1)</sup>

518. *Pagehan anak not*, of: *tepukin*, *pagehan gelah tuara not*, of: *tepukin*.

Andermans heg ziet men, eigen heg ziet men niet.

Een raadsel op de tanden (*gigi*). Het raadsel doet sterk denken aan spreekwoorden als *lawat anaké not*, *lawat gelahé tusing* — andermans schaduw ziet men, eigen schaduw niet —, waarmee Van Eck (no. 68) het gelijk stelt. Vgl. ook Van Eck nrs. 67, 69 en 146.

519. *Kuangan paja di katjangé/  
kuangan daja di basangé.*

Te weinig *paja* (*Momordica Charantia*) bij de bonen:

Te weinig slimmigheid in het lijf.

Hier is *basang* = buik dus wederom de zetel van het verstand en het overleg. De uitdrukking wordt gebezigd van iemand die gauw met de mond vol tanden staat.

520. *Alah pajas nagabandané, mekiré mepanah.*

Als de dos van een *nagabanda*: hij staat op het punt door-  
schoten te worden. —

De *nagabanda* is een draak welks lange lijf verbonden is met de verbrandingstoren van een *ksatria*. Als de toren wordt uitgedragen, gaat de *nagabanda* voorop. Op een plein of viersprong buiten het huis nadert de *pedanda*, die eerst bloemenpijlen in de vier wind-richtingen schiet, en vervolgens het monster zelf onder schot neemt. — Gezegd van iemand die er indrukwekkend uitziet, maar er eigenlijk slecht aan toe is.

---

<sup>1)</sup> I: p. 159 vv., II: p. 280 vv., beide in jaargang LXXXIV van dit Tijdschrift.

521. *Pajuk tekèn tutup (masih dja kapah-kapahé mekrumpungan).*  
Een rijstpot en een deksel: toch stoten ze wel eens tegen elkaar. —

Betekenis: ook al passen echtelieden of vrienden goed bij elkaar, toch kan er wel eens een ruzie ontstaan.

522. *Gelem-gelem pajuk .....*!

Al is de rijstpot ziek .....

Zegt men van iemand die, hoewel ziek schijnend, grote hoeveelheden rijst weet te verwerken.

523. *Anggona pajung don.*

Als een regenscherm van bladen gebezigd.

Zo'n scherm van bladen werpt men na gebruik achteloos weg. De uitdrukking wordt dus gebruikt van iemand wiens hulp in de nood gaarne wordt geaccepteerd, maar die wordt genegeerd, zodra de nood voorbij is.

524. *Paksi bina paksa.*

Vogels verschillen van spijs.

Het woord *paksa* kan ook „oogmerk” betekenen. Men gebruikt de uitdrukking in de betekenis van: 's lands wijs, 's lands eer.'

525. *Njamparang palu (, ngenèn dja, ada; sing dja, sing dja kènkèn).*

Met een kurk gooien: raak je, dan ben je er; zo niet, dan doet het er niets toe. —

'Baat het niet, het schaadt ook niet'.

526. *Panaka kedjekdjek, mèmèna kesèdèhang, of: kesadahang.*

De kinderen er van streelt men, de moeder doet men achterover leunen. —

Een zeer bekend raadsel op de sporten en stijlen van een ladder (*djan*) of van zijn wat primitiever equivalent, de *banggul* (een bambustaak waar latten als sporten doorheen zijn gestoken). Men zegt ook *panaka kedjekdjek, mèmèna keuit* — de kinderen vertrapt, de moeder streelt men. Een langere — en waarschijnlijk niet geheel onschuldige — vorm heeft de *tjetjangkriman*:

*Berag landung / ngelah panak tjenik liu / memenné slèlègang / panakné djekdjek endjekin / menèk tuun / mèmènné gelut gisiang.*

Mager en lang van stuk / het heeft vele kinderen / de moeder doet men achterover leunen / de kinderen worden vertrapt en vertreden / omhoog, omlaag / de moeder houdt men omhelsd. —

527. *Panak-panakan njalian* (, *tjenik-tjenik duweg njilem*).

*Njalian*-jongen : al zijn ze nog klein, duiken kunnen ze als de beste. —

Zal men bv. zeggen van een jongen uit een geleerd geslacht : al is hij jong, van hem kun je wijze opmerkingen verwachten.

528. *Pandé bakat kingsanin adeng* (, *sinah tusing tilehanga*).

Een smid bij wie arang in bewaring is gegeven : natuurlijk blijft hij er niet van af. —

Gelijke betekenis als van no. 314 e.d.

529. *Seluh pangi*.

Leeg gepeuterd als een *pangi*-vrucht (van de *pangium edule*). —

Is een uitdrukking voor „schoon op”, helemaal leeg, want de *pangi*-vrucht laat geheel los uit de schil, zonder dat er iets achterblijft. Vgl. no. 394 e.d.

530. *Buka anaké ngipil-ipil di pangkungé* (, *saang dja maan liu, nanging tusing dja dadi baan ngaba mulih*).

Als iemand die sprokkelt in een ravijn : hij krijgt veel brandhout, maar mee naar huis nemen kan hij het niet. —

Men gebruikt dit spreekwoord van iemand, die zo overstelpt wordt met goede raad, dat hij, thuis gekomen, alles vergeten blijkt te zijn wat men hem heeft gezegd.

531. *Pangotné gedé gaé, kuangan amah*.

De *pangot* (een rond houtsnijdersmes) doet zwaar werk maar heeft weinig te bikken. —

Wordt in de zelfde betekenis gebruikt als no. 384 : veel moeite, weinig nut. De *poïnte* zit in het woord *ngamah*, dat zowel een laag woord voor „eten” is, als het „aantasten” of „afbikken” van hout kan aanduiden.

532. *Lait panjinan*, of : *penganjinan*.

Een klamp van een scheringsstoestel. —

„Een windvaan”, immers, de klamp wordt heen en weer geschoven naar gelang van de breedte van de schering, die er op wordt uitgezet.

533. *Anak tjerik pantigang, ngurek gumi.*

Een kind dat wordt neergesmeten en de aarde uitholt. —  
Een raadsel op de draaitol (*gangsing*).

534. *Mulang pantjing, menèk bé djagul.*

Een hengelhaak uitgooien, omhoog komt een reuzenpaling. —  
'Een spierinkje uitgooien, een kabeljauw vangen'.

535. *Pantjoran apit bulakan, of: gumbleng, of: tlag.*

Een spuijer geflankeerd door wellen, of vijvers. —  
Zegt men van drie kinderen, wanneer de middelste van het drietal een jongen is. Is de middelste een meisje, dan heet dat natuurlijk *bulakan*, of: *gumbleng*, of: *tlaga, apit pantjoran*. Vgl. Bhadra, *Bijdr.* pag. 91 nt. 1).

536. *Lantang papahné, liu slèpanné.*

Lang is zijn bladsteel, vele zijn zijn bladvinnen. —  
Veel verdient hij, maar veel verteert hij ook. Vgl. no. 281 e.d.

537. *Parekan ngamah gustinné.*

De dienaar eet zijn heer op. —  
Zegt men als een dienaar met de dochter van zijn meester op de loop gaat.

538. *Buka ngujahin pasih.*

Alsof men de zee wil zouten. —  
'Uilen naar Athene brengen'. Een variant heeft: *ngentungang ujah ka pasih* — zout in zee gooien. — Vgl. no. 332 e.d.

539. *Buka ngrobok pasih.*

Alsof men de zee moet doorwaden. —  
Gezgd van iets heel moeilijks; vooral gebezigd wanneer men iets onderneemt, waarvan men zich haast geen succes durft te beloven, of een verantwoordelijkheid op zich moet nemen, die eigenlijk te zwaar is. Ook hoort men wel *buka ngelanginin segara* — alsof men de oceaan moet overzwemmen —, vgl. Van Eck no. 9.

540. *Ngemasin patin anak.*

Andermans dood bekopen. —

Gezegd, wanneer iemand zijn hulp aan een ander, die in doodsgevaar verkeert, zelf met de dood bekoopt. Deze uitdrukking geeft ook aanleiding tot woordspelingen met de woordelijke betekenis van *ngemasin* = „be-gouden”, vergulden, en *pati* = heft. Vgl. voor een dergelijke woordspeling met *pati* no. 236.

541. *Buka pawahé sikatin.*

Alsof men een tandeloze (de tanden) poetst. —

Zegt men b.v. van een dief die ergens inbreekt, waar niets te halen is.

542. *Buka pegaèn kedjingé, of: batisé.*

Als werk van een vogelpoot, of: van een poot. —

'Wat een hanenpoot' van schrift, 'wat een gekrabbel' van een tekening gezegd. De meest woordelijke benadering van 'wat een hanenpoot' is *buka kèhkèh siapé* — als kippengekrabbel —.

543. *Pehan, of: empehan, maduné sutji, tuara ko gawènja lènan tekèn sulinggih.*

Melk en honing zijn rein, zij hebben geen nut dan voor een hoogerwaarde (priester).

Met deze, nogal literaire, spreuk troost in *Tantri Parikan* I, 134, de patih zijn gemalin: evenals reine melk en honig alleen op hun plaats zijn en hun bestemming bereiken bij de priester en diens erediens, zo past een juweel als onze dochter alleen in het paleis van de vorst.

544. *Buka pekené undit.*

Alsof men een pasar over de schouder draagt.

Gezegd van grote luidruchtigheid, bv. bij een hanenklopperij tijdens het wedden op een beroemde haan. Vgl. no. 674.

545. *Menang di pengambiaran, kalah di pedjongkokan.*

Overwinnend in het openbaar, verslagen in het optrekje.

*Pedjongkokan*, woordelijk „plaats waar men hurkt” wordt wel gebezigd als een bescheiden term voor de eigen woonplaats. Men gebruikt deze zegswijze van een vrouw, die in het openbaar wel door haar man wordt ontzien, maar thuis aan haar lot wordt overgelaten.

546. *Mengèsan.*

Zijn als de *pengèsan* (een staak, die men in de grond steekt om tegen de punt er van de vezelbast van kokosnoten af te steken).



Gezegd van iemand die twee partijen tegen elkaar opstoott. Zo iemand is immers naar twee kanten scherp, evenals de *pengèsan*. Vgl. no. 307.

547. *Abut pengèsan* (, *ngeledjer tan petjarang*).

Uitgerukt (als) een *pengèsan* : rechtuit, zonder takken. — Een zegswijze toegepast op iemand die geheel alleen op de wereld staat.

548. *Pengigi di gawahé / tong megigi pawahé.*

Een ploegijzer op steenachtige grond / geen tanden heeft een tandeloze mond. —

Gezegd van een onderneming die al verloren is voor men er aan begint, bv. van een onvermogen man die het tegen machtigen en rijken wil opnemen. In deze pantun schijnt de eerste regel niet alleen ter wille van de klank er te zijn, maar ook de zin er van sluit bij de volgende regel aan, beide regels immers zijn beelden van iets, waarbij geen uitzicht op succes is.

549. *Buka penginané, engkèn ngetekok ento metaluh.*

Als hennen : wie van hen kakelt, die is het die een ei heeft gelegd. —

Zegt men van iemand, die voortdurend praat over wat hem bezig houdt, bv. van een jongen, die voortdurend praat over de vrijers van het meisje zijner keuze.

550. *Bedug pengorèngan.*

Gebogen als een braadpan — (, ...van recht buigen is geen sprake).

Een beeld voor een stijfkop, die voor geen goede raad toegankelijk is; volgens anderen voor toorn, die niet te kalmeren is. Vgl. no. 249.

551. *Buka penjuné petawahang.*

Als een zeeschildpad waarover getaward wordt. —

Ter typering van iemand, die onrustig knipoogt of met de ogen draait.

552. *Suba bek penjuluhané.*

Zijn rijgstokje (een lidi waaraan men de gevangen libellen rijgt) is reeds vol. —

Gezegd van een misdadiger, die eindelijk tegen de lamp loopt.

553. *Perit mlali ka binginé* (, *kèwala maan ngetis, basangné pujung*).  
Een rijstdiefje dat zich bij een waringin gaat vermeien : het kan er slechts een luchtje scheppen, maar zijn maag blijft leeg. —  
Betekenis : hoe vaak een onontwikkeld man bv. in het huis van een priester diepzinnige gesprekken hoort, hij steekt er niets van op.

554. *Suba pèsan, plaibang mèng*.

Al in de bladeren gaar gestoomd, loopt er een kat mee weg. —  
Gebruikt in de zin van : hoe zuinig of voorzichtig je ook bent, je raakt toch kwijt wat het noodlot je niet gunt.

555. *Ngagah peti di rurungé*.

Een kist openen op de weg. —  
Volgens sommigen gezegd van iemand, die te koop loopt met eigen kundigheden; volgens anderen van iemand, die de goede naam van eigen familie of vrienden openlijk door het slijk haalt.

556. *Buka petjèhé ngentuk-entukin peliat*.

Als oogvuil dat het gezicht in de weg zit. —  
Wordt bv. gezegd, wanneer in een groep keurig uitgedoste dansers één er slordig uitziet en dus het geheel bederft.

557. *Omong*, of : *Raos, di petuakan*.

Praatjes in de palmwijnclub. —  
'Bittertafel-klets'. Men zegt ook *ia ngelah baan nguping-nguping di petuakan* — hij heeft het van afluisteren op de palmwijnclub —.

558. *Buka pilé, manis di sisi*.

Als een pil, zoet aan de buitenkant. —  
Een modern spreekwoord, waarvan de betekenis wel voor zich zelf spreekt.

559. *Buka njambahang pipis di ambengané (tondèn karwan lakar bakat mekedjang)*.

Alsof men geld in de alang-alang strooit : het is nog lang niet zeker dat je alles (weer) te pakken krijgt. —  
Een spreekwoord, dat wordt toegepast op iemand die onoordeelkundig met zijn geld omspringt, bv. op een koopman die links en rechts crediet verleent.

560. *Pitik kesikepan.*

Een kuiken onder de kiekendieven. —

In woorden het omgekeerde van no. 56b; in betekenis speciaal toepasselijk op een kind, dat het slecht heeft bij een stiefmoeder.

561. *Pitik mlali di ketungané.*

Kuikens spelend bij het rijstblok. —

Met deze uitdrukking kan men een sneer geven op iemand die overal verschijnt waar wat te halen is.

562. *Pitik ngedjohin*, of: *muikin, ketungan* .....!

Kuikens die zich verwijderen van, of: mokken tegen, een rijstblok. ....!

Zo waarschuwt men een morkkend kind (waarschijnlijk denkend aan spreekwoord no. 561): als je niet zoet bent krijg je niets!

563. *Pitik*, of: *Bikul*, of: *Semut, mebèla gadjah.*

Een kuiken, of: rat, of: mier, door een olifant tot de dood toe bijgestaan. —

Men zou dit spreekwoord bv. kunnen gebruiken, wanneer door een klein grensincident het gehele rijk in een oorlog wordt betrokken.

564. *Kadèn poh kuning-kuning, manas ko kepelut/*

*kadèn boh kenjing-kenjing, rengas ko buin tjelut.*

Gehouden voor gele mangga's, maar het is geschilde ananas/ gehouden voor gedwee en glimlachend, maar (ze) is schuw en schichtig. —

Zo zingt men op een aspirant-vrijer, die vol vertrouwen een meisje het hof is gaan maken, maar geen schijn van kans blijkt te hebben.

565. *Pongpongan nepèn tunggak.*

Een loze klapper die op een afgehouden boomstronk valt —  
(..... blijft er natuurlijk vast op zitten).

Zegt men van iemand die 'komt als geroepen'.

566. *Prakpak danjuh*, of: *somi.*

(Als) een fakkel van verdord palmblad, of: rijststro —

(..... waait een ogenblik hoog op, maar is gauw uitgebrand).

Ter aanduiding van een opvliegend man, die echter gauw weer gekalmeerd wordt. Ook de genasaleerde vorm komt voor.

567. *Ngadjahin pranda mewèda.*

Een *pedanda* spreuken leren reciteren. —

In betekenis gelijk aan no. 385 (een vogel africhten op vliegen). Volgens een van mijn zegslieden is no. 385 een betere uitdrukking om overbodige moeite aan te duiden, immers, alle vogels kunnen vliegen, maar niet iedere *pedanda* kan, volgens hem, spreuken reciteren! Zie ook no. 94.

568. *Angujuh ing pretiwi.*

Urineren op de aarde. —

Is, volgens een aanhaling uit de *Sarasamutjaja*, in *Adatrechtbundel* 37, pag. 117, een rechtsspreuk ter aanduiding van een vorm van insect, die niet gevaarlijk is voor het gehele land, maar alleen voor de persoon in kwestie.

569. *Pugpug tiing alawas, jèh gumbleng anggon mesugi/  
suba lepug lawas, kèwala subeng anggon tjiri.*

Een droge arèn-bladschede en een geleding bamboe, water uit 'n plas om zich het gezicht mee te wassen/  
al lang geschonden, maar toch een oorknop ten teken. —

Een hatelijkheid op een vrouw, die al lang niet meer ongerept is, maar toch nog een oorknop draagt, het teken van maagdelijkheid dat bij het huwelijk uit het oor wordt verwijderd.

570. *Apa pula, kèto pupu.*

Wat geplant wordt, dat wordt geoogst. —

'Wat ge zaait, zult ge ook maaien'. Zie ook no. 408 e.d.

571. *Buka puléné, of: Memulé, (babakan pekidihang ada, anggon tuara ada).*

Als de *pulé* (*Alstonia scholaris*): schors is er te geef, maar te benutten is er niets. —

In plaats van *pulé* kan men ook van *punjan kèlor* (*Moringa oleifera*) spreken, aangezien van beide bomen de schors vaak als geneesmiddel wordt gebruikt. Men bedoelt met het spreekwoord te zeggen, dat iemand veel weggeeft, maar voor zich zelf niet genoeg heeft, of dat een balian veel zieken weet te genezen, maar ten opzichte van eigen kwaal te kort schiet. Vgl. no. 434.

572. *Buka (punjan) sandaté di teba (, bunganné bungaang, punjanné kiladin).*

Als een kenanga (-boom) op de plaats waar men zijn behoefte doet: de bloem steekt men achter 't oor, aan de stengel veegt men zich af. —

Wordt in het bijzonder gezegd van iemand, die de familieleden van zijn vrouw niet wil kennen, omdat ze van mindere rang zijn.

573. *Purisia mungguh ing mèru.*

Drek die zich in een tempelpagoda bevindt. —

Is de complimenteuse rechtstern ter aanduiding van een man uit het volk met wie een Brahmaanse zich afgeeft. Vgl. Korn, *Adatrecht*, pag. 648.

574. *Di tjeniké mepusing, di kelihné megambahan.*

Als het klein is heeft 't een haarwring, als het groot is heeft 't loshangende haren. —

Een raadsel op een varen (*paku*).

575. *Puuh mekekèpu, teka nenipi njagdjagin.*

Een rondtollende kwartel, op wie een slang komt toeschieten. —

Een raadsel op het spinnen (*ngantih*), dat K.B.W. IV 646 opgeeft, maar aan mijn zegslieden niet bekend was.

576. *Adjum-adjum puuh (, sangkuré paju).*

Al wordt een kwartel hoog opgehemeld, staartloos is en blijft hij. —

Gezegd van een domoor, die zich airs geeft.

577. *Buka raabé bolong.*

Als een dak met een gat. —

Zo'n dak is natuurlijk lek (*tuduh*). Dat Balische woord heeft echter ook de betekenis van „goddelijke beschikking”. De woordspeling wordt dus wel gebezigd in uitdrukkingen als „het is nu eenmaal zo beschikt”, „het is mijn noodlot”.

578. *Awèh raga tan pési.*

Een lichaam zonder vlees schenken. —

*Agama*, art. 196 duidt hiermee aan het uitbrengen van een onwaar rapport aan de autoriteiten.

579. *Raré arebut swarga.*

Kinderen die elkaar de hemel betwisten. —

Wanneer lieden elkaar iets betwisten op een gevaarlijke plek en er gebeurt een ongeluk, dan kan daarvan geen zaak worden gemaakt, bepaalt K.A. art. 61; zo'n geval wordt met de bovenstaande rechtspreuk getypeerd. Men zou er haast een zekere ironie in willen zien, wanneer dat niet in strijd was met de droogheid dezer teksten.

580. *Betjatan tekèn rasé*, of: *tjitjing belang*, of: *angin*.

Sneller dan een muskudier, of: een bonte hond, of: de wind. — Het enige wat ons bij deze zegswijzen onduidelijk schijnt, is de reden waarom bonte honden sneller zouden zijn dan gewone.

581. *Ririh di ati*.

Schrander in het hart. —

Men vindt deze zegswijze o.a. in *Bungkling*, no. 91, waar Pan Bungkling zijn Mohammedaanse tegenpartij naar 't hoofd gooit: je doet je wel schrander voor maar 't is slechts „schrander in het hart”. Ongeveer dezelfde gedachte kan worden weergegeven met *ririh bibih* — schrander van lippen —: Schrander pratend maar in werkelijkheid een ezel.

582. *Ririh di basang*, of: *keneh*.

Schrander in de buik, of: in gedachten. —

Duidt, in tegenstelling tot het vorige nummer, een goede eigenschap aan: wijs en verstandig, maar zwijgzaam en niet scheutig met woorden en raadgevingen.

583. *Di tjerikné dadi roang; di kelihné dadi musuh*.

Als het klein is, is het een helper; als het groot is, is het een vijand. —

Een raadsel op het vuur.

584. *Ngalih roang, bakat gusti*.

Een hulpe zoeken, een heer krijgen. —

Toepasselijk op iemand die een bazige vrouw heeft gekregen. Zo'n pijnlijk geval kan men echter beter met een pantun aanduiden:

*Ngalih don antjak, bakat don bengkel/*

*ngalih pandjak, bakat pemekel.*

*Antjak*-bladeren (van de *Ficus Rumphii*) zoeken, *bengkel*-bladeren (van *Nauclea purpurascens*) krijgen/  
een knecht zoeken, een baas krijgen. —

De *antjak*-bladeren zijn noodzakelijk bij allerlei offers, zijn dus nuttig; de *bengkel*-bladeren zijn waardeloos. Hier hebben we dus weer een pantun, waarvan de eerste regel niet alleen met het rijm maar ook met de betekenis van de tweede samenhangt.

585. *Buka rodané mlinder.*

Als een wentelend wiel. —

Ter aanduiding van de onbestendigheid van het aardse: 'het rad der fortuin'. Ook zegt men wel: *buka tjakraning gilingan* — als het draaiwiel van een handmolen —.

586. *Kondèn ngenah rorobanné.*

Nog niet zichtbaar is het schuim (dat boven komt drijven als men olië uit klappernoten bereidt). —

Past men toe op een meisje, dat nu nog niet mooi is, maar waarvan men verwacht dat het zich tot een schoonheid zal ontwikkelen. Vgl. no. 309 e.d. — *Kondèn* komt vaak voor in plaats van *tondèn* (nog niet, af te leiden van *endo endèn* — dat, wacht even).

587. *Alah kena rudjak gadung.*

Als onder de invloed van rudjak van *gadung*-knollen. —

Als deze knollen (van *Dioscorea Hispida*) niet goed bewerkt zijn (zie no. 770), zijn ze bedwelmend. Men bezigt de spreekwijze van een man, wie 'het hoofd op hol is gebracht' door een vrouw.

588. *Rurung buntu/tan mesepak nolor terus / njèn mekeneh mentas/apang èlahan agigis/musti blenggu/medjalan ditu megaang.*

Een slop/zonder zijweggetjes, recht toe recht aan/wie er langs wil lopen/moet, om het zich wat gemakkelijker te maken/geboeid zijn/en er op handen en voeten gaan. —

Een raadsel op iemand die een klapperboom beklimt (*menèkin njuh*) met behulp van een klimstrik (*slingkad*).

589. *Buka nulukang saangé matah.*

Alsof men te jong brandhout in het vuur gooit. —

'Tegen heug en meug'; vgl. no. 86.

590. *Buka sabeté (, dadi aba ka tebènan dadi aba ka luanan).*

Als een veger (sapu idjuk): je kunt hem naar het voeten-einde of maar het hoofdeinde brengen. —

Zo'n sapu kan men op een slaapplaats nl. neerleggen waar men wil, in tegenstelling tot het hoofdkussen dat steeds aan het hoofdeinde, d.i. aan de stroomopwaartse, naar de bergen gerichte, kant van het bed hoort. Men gebruikt het spreekwoord van iemand, die zowel ruw als fijn werk kan verrichten.

591. *Awak ngelah sabuk lantang, ileh-ilehang ditu di basangé.*

Als je een lange gordeldoek hebt, draai hem dan om en om daar op je buik. —

Als je hersens hebt, gebruik ze dan ook goed: 'bezint eer ge begint'.

592. *Lebihan salah, kuangan urip.*

Een te veel aan fout, een tekort aan leven. —

Betekent, dat iemands schuld te groot is, dan dat zij met het leven kan worden geboet. In wat meer literaire bewoordingen kan men zeggen: *agung dosa, kurang pati* — groot de zonde, te weinig de dood —.

593. *Salak 'likawana, timun 'likangina/  
galak né luana, kimud né muanina.*

Salaks aan de West-zijde, komkommers aan de Oost-zijde/fel is het wijfje, bedeesd is het mannetje. —

Zingt men spottend op een bleue jongen, die door een meisje achterna gelopen wordt.

594. *Buka ngorèng sambel embané.*

Alsof men *sambel emba* (van uien, knoflook, trassi en andere delicatessen) bakt. —

Ter typering van iemand, die met verbazingwekkende berichten komt, welke op de keper beschouwd slechts kletspraat zijn.

595. *Jèn sambungin, dadi bawak temahannja; jèn getepin pandjang dadi.*

Als er een stuk aangezet wordt, is het resultaat kort; als er iets afgesneden wordt, dan wordt het lang. —

Een raadsel op het palmwijn tappen (*ngirisin*), dat immers pas kan geschieden als de bloeisteel wordt aangesneden. K.B.W. IV 727 haalt een met dit raadsel samenhangende uitdrukking als spreekwoord aan: *buka anaké ngirisin: jèn sambungin* etc. — als mensen die palmwijn tappen, als er een stuk aangezet wordt etc. —; zo'n spreekwoord was mijn zegslieden echter niet bekend.



596. *Buka sampiné dämpingin ambengan alab (, masa ké tilehanga?).*  
 Alsof men een koe bij malse alang-alang brengt: hoe zou ze er van af kunnen blijven? —

'De kat bij het spek brengen', vgl. no. 314 e.d.

597. *Sampi tjono mepalu selat pundukan.*

Runderen met naar achter gebogen horens, tegen elkaar vechtende, met een sawah-dijkje er tussen. —

Een raadsel op de wenkbrauwen.

598. *Ngalih sampi galang bulan/  
 ngalih bati, kèlangan kemulan.*

Een rund zoeken in de maneschijn,  
 winst zoeken maar zijn kapitaal verloren zijn. —

Vgl. no. 361 e.d.

599. *Buka sampiné lung ; of : Njampi lung.*

Als een rund met gebroken poot. —

Gezegd van iemand die niets uitvoert maar veel eet, of van iemand die veel praatjes heeft en veel eet.

600. *Sampi abada, seenan sing njak amaha, batu gitgit gutguta.*

Een kraal vol runderen, alang-alang spruiten lusten ze niet,  
 maar ze bijten op kiezelsteen. —

Een raadsel op hoofdhuizen (*kutu*).

601. *Sampi somahanga djaran.*

Hij paart rund en paard. —

Ter typering van iemand die alles door elkaar haalt.

602. *Sanan empeg.*

Een gebarsten draagstok. —

Hiermede duidt men een kind aan, welks oudere en jongere broertjes of zusjes dood zijn. Zo'n kind zal zelf ook sterven, tenzij men het een gordel (*sabuk*) van een bepaald soort garen maakt, die de *sabuk sanan empeg* wordt genoemd.

603. *Negenang sanan lung.*

Dragen aan een gebroken draagstok. —

Zal men bv. zeggen van iemand, die zijn steun geeft aan een zaak welke reeds bij voorbaat verloren is.

604. *Buka sangkètè dagelang* (, *sing-sing djalan engsut*).

Alsof men een weerhaak gooit : waar hij komt blijft hij steken. —  
Gezegd van iemand, die overal waar hij komt blijft plakken.

605. *Njangut*.

Doen als Sangut. —

Sangut, de jongere broer van Dèlem, panakawans van de Korawazijde, houdt graag beide partijen te vriend. Het spreekwoord betekent dus 'twee heren dienen'.

606. *Buka mesaputé bawak*.

Zoals wanneer men een kort bovenkleed heeft. —

De uitleg is : trek je het omhoog, dan zijn je voeten koud ; laat je het zakken, dan is je hoofd in de tocht. De toepassing luidt : hoe je het ook keert of wendt, je schiet er bij in. Men zegt ook *buka kambené pundat* — als een ingekorte kain —.

607. *Mara anak mesaput, kadèngang dingin*.

Zodra iemand een kleed om de schouders heeft, denkt men dat hij het koud heeft. —

Betekenis : de mensen zijn steeds geneigd naar het uiterlijk te oordelen. Het spreekwoord komt ook vaak als een waarschuwing voor : *Anak saput-saput*, of : *Mara anak saput-saput, da kadènganga dingin* —.

608. *Buka medjek saputé puun*.

Alsof men een verbrand kleed stuk wrijft. —

'Dood-gemakkelijk'. Vgl. no. 11 en K.B.W. III 287.

609. *Sari tan luputing bramara*.

Stuifmeel blijft niet vrij van de hommelmij. —

Betekenis : de mens kan zich nu eenmaal niet aan ongeluk en noodlot onttrekken.

610. *Njumput sarining mondèl*.

Een greep doen in het vetste van het gemeste kalf. —

'Maaien wat men niet gezaaid heeft'.

611. *Sata atarung tan patadji*.

Een haan die opvliegt zonder vechtspoor. —

Is in K.A. art. 174, een aanduiding voor iemand, die ter rechtzitting verschijnt zonder schriftelijke stukken, zoals proces-verbaal, terwijl de tegenpartij die wel kan overleggen; hij verliest automatisch het geding. Vgl. ook Korn, *Adatrecht*, pag. 392.

612. *Amun(an) satak metimpal akètèng.*

Als een snoer van twee honderd duiten naast één duit. —  
'Een verschil van hemel en aarde', vgl. no. 692.

613. *Anak satak, makasatak metlusuk.*

Tweehonderd mensen, alle tweehonderd met doorboorde neus. —  
Een raadsel op de dakribben (*iga-iga*), die door de dwarslopende verbindingsbambus worden doorboord. Zo'n bambu heet *penusukan iga-iga*.

614. *Ngaduk-aduk satakan dogèn.*

Het tweehonderdtal slechts in de war brengen. —  
Gezegd van iemand die zich opdringt, waar hij niet hoort en niet gewenst is. Een *satakan* was in de oude tijd een gewone uitdrukking voor een afdeling soldaten. Thans spreekt men van een *bebarisan*; het spreekwoord heeft zich overeenkomstig gewijzigd.

615. *Njungdjung satru, ngandap* (of, archaïstisch: *angandapaken*)  
*roang.*

Vijanden vereren, makkers vernederen. —  
Zegt men van iemand, die steeds op eigen vrienden afgeeft.

616. *Sauné kerep, dungkiné langah.*

Het schepnet dichtgevlochten, de tas met grote openingen. —  
Wat men met het ene vangt, verliest men naderhand uit de andere. Gezegd, wanneer iemand een goede kans op het laatste moment verspeelt.

617. *Buka ngenot sebun kedisé* (, *tujuhé masih ragané menèk*).

Als het bekijken van een vogelnestje: men moet zelf de moeite nemen (er heen) te klimmen. —  
Betekenis: het kost veel moeite bij een voorname in dienst te komen, maar het levert vaak meer moeite dan voordeel.

618. *Buka segara madu njanding gunung sari.*

Als honingzee naast bloemenberg. —

Een dichterlijke uitdrukking voor iemand die zoetgevooid is en fraai uitgedost; wordt volgens sommigen ook gebruikt, als een knappe jongen een dito geliefde krijgt. — De woorden *buka* en *njanding* laat men ook wel weg.

619. *Sekajanné tusing ada dadi dii, pragat telah dadi pakan.*

Hij heeft geen inkomsten die schering kunnen worden, alles gaat op aan de inslag. —

Het woord *pakan* moet men voor het recht begrip van deze uitdrukking opvatten als een toespeling op het Indonesische woord *makan*; men bedoelt dus te zeggen, dat iemand zo arm is, dat al zijn verdiensten opgaan aan voedsel en er niets overblijft voor sparen.

620. *Medéwan Selam.*

Als de godheid der Moslims. —

Een *bladbadan*, die met deze omschrijving het Indonesische woord *Tuhan* (Allah) suggereert, wat weer de gedachte kan oproepen aan *dituan* (aan gene zijde). Men past de *bladbadan* wel toe op iemand wiens geest afwezig is, die zich met iets anders bezig houdt dan wat juist in zijn omgeving wordt besproken.

621. *Ngelidin sema, nepukin sétra.*

Een begraafplaats ontwijken, op een dodenakker terecht komen. —

'Van de regen in de drup'. *Sema* en *sétra* betekenen hetzelfde, het tweede is wat deftiger. Volgens sommigen moet men eigenlijk zeggen: *ngelidin sema, nepukin pempatan* — een begraafplaats ontwijken, op de (evenzeer magisch-gevaarlijke) viersprong terecht komen —. De eerste genoemde vorm is echter de meest gewone.

622. *(Berag) ada amun semalé kelèt.*

(Mager), zo erg als een gevilde klappereekhoorn. —

'Zo mager als een talhout'. Vgl. no. 284.

623. *Buin pidan semalé ulung kongkong tjitjing?*

Wanneer zal een klappereekhoorn vallen omdat hij door een hond wordt aangeblaft? —

Zegt men van iets dat zeer hoog verheven is en onbereikbaar. De uitdrukking is vergelijkbaar met no. 174, maar minder literair. — Een wat langere variant geeft K.B.W. III 335: *semalé nongos di duur*,

*tjitjingé betèn metjakal, dong djuga, of: nugi, bakat ulati* — de klappereekhoorn zit in de hoogte, de hond slaat beneden aan: hij zal hem vast niet kunnen bereiken —. Voorts heeft men de vorm *buka tjitjing ngongkong semal, kènkènanga makatang* — als een hond die 'n klappereekhoorn aanblaft: hoe zal hij het klaar spelen hem te pakken? — en de variant *semal kongkong tjitjing, sing belur* — een klappereekhoorn aangeblaft door een hond, geen schrammetje loopt hij op —.

624. *Ririh-ririhan semalé meketjog, taèn, of: di atjepoké taèn, masih bisa ulung.*

Al is een klappereekhoorn nog zo knap in het springen, toch valt hij wel eens, of: ééns valt hij toch. —

In plaats van met *ririh-ririhan* begint het spreekwoord ook wel met *amun apa ririh*. Bedoeling: ook een zeer geleerd man heeft het wel eens aan het verkeerde eind. 'Quandoque bonus dormitat Homerus' is wat te literair, en te klassiek, om een weergave van dit spreekwoord te zijn, maar het geeft dezelfde gedachte weer. Vgl. no. 255.

625. *Maan semal tekèn kiuh/  
maan mar tekèn tujuh.*

Klappereekhoorns en boskippen krijgen/  
uitputting en moeiten krijgen. —

Zegt iemand, die in de put zit wegens alle vergeefse moeite welke hij zich voor een bepaald doel heeft getroost.

626. *Buka sematé intjuk.*

Als fijn gestampte bamboepennetjes. —

Evenals no. 293 een uitdrukking voor iemand die 'geheel verslagen' van hart is.

627. Volgens *Agama* art. 280 mag een vrouw, wier echtgenoot ongeheel ziek is, na een termijn van drie jaar hertrouwen; haar geval wordt aangeduid met de rechtsspreuk:

*Anganti semining pang aking.*

Wachten op de loot uit een dorre tak. —

628. *Alah kena sempèngot.*

Als getroffen door een *sempèngot*. —

Een *sempèngot* is een bezweringsformule, die men uitspreekt over

een paar in de sawah begraven lappen. Wie over deze lappen heen stapt met kwade bedoelingen zal een scheve mond krijgen. De uitdrukking wordt toegepast op iemand, die dat gebrek heeft.

629. *Kerik tingkih.*

Uitgekrabd als een kemiri-pit (waarin niets achterblijft). — Een uitdrukking voor 'schoon op'. Hetzelfde betekent: *ketog sèmprong* — uitgeklopt als een blaaspijp —; en *togtog titih* — uitgeschud als een wandluis (uit een mat e.d. —). De laatste uitdrukking wordt ook wel toegepast op iemand die 'zonder vorm van proces' ergens uit wordt gezet. Vgl. no. 394 e.d. en zie K.B.W. II 654, 824.

630. *Kudiang mangeleg sendi*, of: *talenan*.

Waartoe zul je een neut, of: een hakblok, ophitsen? — Zo heet het in *Bungking*, vs. 96, van iemand, die met geen enkel middel tot strijd lust is te bewegen. Men schijnt de uitdrukking ook te bezigen van iemand, die zo koppig is dat hij voor geen goede raad toegankelijk is, vgl. no. 656. Voor *ngeleg* zie no. 393.

631. *Senggauk agrobag/*

*mauk buin bobab.*

Een kist vol gedroogde nasi/  
liegen en jokken.

Zingt men op een aartsleugenaar. Met dezelfde betekenis: *bobabé teked ka tilu* — zijn liegen is tot aan het oorsmeer —; ook: *bobabé nilun kuping*.

632. *Sèngkok sidakepang.*

Een kromarmige wien de armen over de borst worden gekruist. —

Gezegd bv. van iemand die, van nature lui, vermaand wordt vooral niets uit te voeren: 'hij doet niets liever'.

633. *Sèngkok mesangkilan.*

Een kromarmige die iets op de armen draagt. —

'Dat komt goed uit'; vgl. no. 285 e.d.

634. *Gagah sepèda: kembung*, of: *kantongé kembung, baan angin.*

Indrukwekkend als een fiets: hij is, of: de zakken zijn, opgeblazen met wind. —

Een moderne hatelijkheid op iemand die piekfijn gekleed is, maar niets bezit. Het woord *gagah* wordt hier genomen in de betekenis, die het in het Indonesisch heeft; in het Balisch zou de betekenis van het woord zijn: maak los, neemt uit elkaar. Vgl. ook Bhadra. *Bijdr.*, pag. 111.

635. *Buka sepité, pedaduanan.*

Als een tang: getweeën. —

Zegt men van broers of vrienden, die onafscheidelijk zijn.

636. *Pengit-pengitan sera, gedé gunanné.*

Al stinkt trassi, het nut er van is groot. —

Toegepast op iemand die lelijk van uiterlijk is, maar zeer verstandig.

637. *Sera mekikih.*

Trassi geraspt. —

Een uitdrukking voor grote gierigheid en inhaligheid, immers, alle trassi blijft aan de rasp kleven. De uitdrukking wordt, evenals *goak mesatsat* — kraaien van hun kam ontdaan —, soms te zamen met no. 157 gebruikt.

638. *Buka ngaput serané (, kènkènanng apang tera mebo).*

Alsof men trassi inpakt: hoe moet men het aanleggen dat hij niet stinkt?

Men bedoelt hiermee te zeggen: op de lange duur komt de waarheid, hoe zeer ook verborgen, toch aan het licht.

639. *Sera pànggang sera tunu (, bonné patuh, of: padana).*

Geroosterde trassi, gepofte trassi: de stank is gelijk, of: ze zijn aan elkaar gewaagd. —

Gezegd van twee schurken, die elkaar niets toegeven in boosheid.

640. *Buka sesajut agungé (, wadah dogèn gedé, tera misi amun apa).*

Als een groot *sesajut*-offer: de mand alleen is groot, het bevat niet veel bijzonders. —

Betekenis als van no. 62. Van de *sesajut*-offers heeft men vele soorten; de *sesajut-agung* heeft veel versierselen van jong klapperblad.

641. *Sesendèn di Batubulan, balang minjak duur palungan/  
tiang meendèn buin abulan, lakar njak suud Galungan.*

Een deuntje in Batubulan, olie-sprinkhanen op de varkenstrog/  
 ik wil nog een maand uitstel, ik wil wel na Galungan.  
 Zo zingt een meisje tot haar ongeduldige vrijer.

642. (Se)sintat (se)sintut, blebet di punapi/  
 njèn sing njak ngaku ngentut, embet ngelantas mati.  
 (Se)sintat (se)sintut, een blebet-koekje (van pisang en ubi)  
 op het hard-rek/  
 wie niet erkennen wil een wind te hebben gelaten, raakt ver-  
 stopt en sterft direkt. —

Deze pantun is een soort van aftelversje, onder kinderen in gebruik. Onder het opzeggen draait men een aantal lidi's tussen de handpalmen heen en weer, één waarvan 'n omgebogen punt heeft. De schuldige is hij, die door de punt wordt aangewezen, als het versje uit is. Iemand op deze manier aanwijzen heet *njintutin*, een woord dat ook wel in een algemener verband schijnt te worden gebruikt. Het werd mij althans indertijd door mijn taalassistent opgegeven als een geschikte vertaling van „door het lot aanwijzen”, in een plechtig zinsverband. Ik kwam gelukkig nog tijdig genoeg achter de werkelijke zin van de term om een pijnlijke vergissing te voorkomen.

643. *Njèwanggara.*

Doen als *Sèwanggara*, of: *Tjèwanggara*. —

*Sèwanggara* is een figuur uit de Tantri-verhalen. Hij zag een aap op de zee dansen. Hoewel hij geen getuigen had om zijn verhaal te bevestigen, meldde hij aan zijn vorst dit wonder. De vorst ging kijken, maar de aap was verdwenen. *Sewanggara* werd voor een bedrieger uitgemaakt en gedood. Men gebruikt de uitdrukking van iemand, die met ongeloofwaardige en oncontroleerbare berichten aankomt.

644. *Siapé metaluh di djinengé.*

Kippen eieren legend in de rijstschuur. —

'Als in Abrams schoot'. Ook *buka siapé mekeem di glebegé* (, *mekeem maan, mamahan maan*) — als een kip die zit te broeden in de rijstschuur: ze heeft gelegenheid om te broeien en krijgt voer —.

645. *Buka siapé sambihin indjin.*

Als kippen voor wie men zwarte kleefrijst uitstrooit, — (..... die ze wegens de donkere kleur niet kunnen zien).



Gezegd om aan te duiden, dat iemand helemaal niet weet hoe hij een werk moet aanpakken, of dat hij aan een gesprek, dat hij hoort, 'geen touw weet vast te knopen'.

646. *Buka siapé ngaba pemanggangan.*

Als een haan die (zijn eigen) spit bij zich draagt. —  
Zegt men spottend van iemand, die met een reusachtige kris in de gordel loopt.

647. *Buka siapé metatu baong.*

Als een haan die aan de hals gewond is. —  
Zo'n haan maakt in het gevecht nog maar een heel slechte kans, is doorgaans doodsbenuwd en steekt de kop tussen de veren. Gezegd van iemand die thuis een grote mond heeft, maar in het publiek in zijn schulp kruipt. Een variant is *buka siapé kena bulun tajung* — als een haan die bij de nekharen getroffen is —.

648. *Buka siapé lawatin sikep.*

Als kippen, waarop de schaduw van een kiekendief valt. —  
Ook een uitdrukking voor 'doodsbenuwd'.

649. *Buka siapé urek sangsit.*

Als een kip die aan *sangsit* lijdt. —  
Volgens K.B.W. III 423 is de *sangsit* een insect, dat kippen ziek maakt door in hun aars te kruipen. Men duidt met deze zegswijze aan, dat iemand er slecht uitziet en zwak is.

650. *Mlali siap, aud ka ikuh.*

Zit men met een haan te spelen, men masseert hem in de richting van de staart. —  
Dit spreekwoord, dat een der meest bekende Balische straattoneeltjes voor het oog oproept, past men toe op iemand die bij al zijn gesprekken steeds over vrouwen komt te spreken. Dezelfde betekenis heeft *buka ngelainin siapé lua* (vgl. K.B.W. III 309), waarvan de woordelijke betekenis (de kip bij stukjes en beetjes opmaken?) onzeker, maar de toepassing duidelijk is.

651. *Sedih siap (, njoktjoké masih ia).*

Bedroefd als een kip, eten pikken doet ze toch wel. —  
Toegepast op iemand wiens uitingen van droefheid men niet ver-

trouwt, die zich er zijn eetlust althans niet door laat benemen. Ook *sedih-sedihan siap*, etc. — ook al is een kip bedroefd, etc. —

652. *Siap djanggaran*.

Een haan met de kam (nog) op zijn kop. — Ook, maar minder gebruikelijk: *kalah djanggaran* — overwonnen met de kam (nog) op de kop —. Men gebruikt de zegswijze van iemand die een gevaarlijke onderneming niet aandurft, niets waagt, en dus ook niets wint. Speciaal van jongens die bang zijn om een blauwtje te lopen, maar dan ook geen meisje weten te veroveren.

653. *Sikep galak, desek pitik*.

Een woeste kiekendief, wien de kiekens aan het lijf komen. — Die kuikens overleven het natuurlijk niet. Het spreekwoord duidt iemand aan die het gevaar, waaraan hij te gronde gaat, zelf heeft overroepen.

654. (*Pianakné*) *sikut kuping*.

(Zijn kinderen zijn) oor-maat. — Hiermede duidt men aan, dat een hele reeks kinderen allen zóveel in leeftijd verschillen, dat ieder van hen juist tot de oorlel reikt van het broertje of zusje, dat een editie ouder is.

655. *Silak-siluk, nomplok lelipi selem*.

Zig-zag, beukend een zwarte slang. — Een raadsel op het weven, waarbij de spoel immers zig-zag gaat en het weefsel vervolgens door de sabel (*blida*) aangeslagen wordt.

656. *Pengkung sinduk* (, *tera dadi keleg*).

Koppig als een schuimspaan (een ondiepe lepel): niet recht te buigen. — 'Een stijfkop', vgl. no. 630, tweede betekenis.

657. *Sintok, pulesai*, of: *mesui/*

*baang atjepok, nagih sai*, of: *sesai*.

Cinamon, *pulesai* (Indon. *pulasari*), of: *massooi/* wie eenmaal een gift heeft ontvangen, vraagt dagelijks. — Een rijmpje met de betekenis van ons 'als je hem de vinger geeft, neemt hij de hele hand'.

658. *Kènkènanng ngaadang sipenan gelah?*

Hoe kan men een vuiltje uit eigen oog verwijderen? —  
Zegt men bv. van een balian die wel heel kundig is, maar zijn eigen kind niet kan genezen.

659. *Sisinné ukiran, tengahné pulasan, of: usapan.*

Aan de buitenkant uitgesneden, aan de binnenkant geveerd,  
of: gepolijst. —  
Een raadsel op de vrucht van de *paja* (*Momordica Charantia*).

660. *Buka sitsitan busungé.*

Als gespleten jong klapperblad. —  
De twee stukken zijn natuurlijk nooit precies gelijk; de uitdrukking duidt partijdigheid aan, bv. van ouders die een kind voortrekken.  
Vgl. het beeld van no. 684.

661. *Sok wèk pedemin tjitjing, lelawahé kena tepis/  
njaka djelèk njaka tusing, ngulahé maan pipis.*

Een gerafelde mand waarin een hond slaapt, vleermuizen  
gevangen in een net/  
lelijk of niet, haar doel is om geld te krijgen.  
Zingt men op een meisje, dat een lelijke man trouwt om zijn geld.

662. *Nimpug segara baan sopak.*

Naar de zee met zoutmandjes werpen. —  
'Uilen naar Athene brengen'. Een *sopak* is een mandje van lontarblad, dat bij de zoutmakerijen in Noord-Bali in gebruik is (vgl. *Adatrechtbundel* 37, p. 17) en ook als maat dienst doet. Vandaar de uitdrukking *bungut sopak* — een mond als een zoutmandje — voor een grote mond; en: *njopak* — met de mond wijd open (van verbazing) —. Zie no. 332 e.d., benevens K.B.W. III 284.

663. *Alah sotong nguda ulung di enduté.*

Als een jonge djambu-bidji die in de modder valt. —  
Een aanduiding van een hatelijke, scherpe opmerking, die het hart treft, zoals de vrucht in de zachte modder doordringt.

664. *Suah ngelangkahin gumi.*

Een kam die over de aarde schrijdt. —  
Een raadsel op de maan, vgl. no. 734.

665. *Suarga tumut, papa mangsul.*

Verdient ge de hemel, men wil met u mee; vaart ge ter helle,  
men spuwt u uit. —

Een meer literair, maar minder gangbaar, equivalent van no. 484.

666. *Buka sumangahé (, njegut kanti mati).*

Als de grote rode mier: hij bijt door tot hij dood is. —

Zegt men van iemand, die niettegenstaande vele gevaren volhoudt  
en op zijn recht blijft staan. Vgl. no. 31.

667. *Buka sunduké, kudu-kudu numbak, masih bah ngandang.*

Als de dwarsbalk van een balé: hoe hij ook steekt, toch ligt  
hij geveld en dwars in de weg. —

De *sunduk* is een verbindingslat die door de poten van een *balé*  
heengestoken is. Zijn naam gaat op deze eigenaardigheid terug, vgl.  
*sesundukan* (braadspit) en *sudukan* (steek in de zij). Men past het  
spreekwoord bv. toe op iemand, die wel zijn proces heeft gewonnen,  
maar wiens bezittingen aan de kosten zijn opgegaan. — Een be-  
schrijving van de *sunduk* vindt men in de volgende *tjetjangkriman*:  
*kriman*:

*Ia medjudjuk / ketumbak, enu medjudjuk / ané numbak,*  
*ebah / ngelaut ngandang ngulintik / bes kedurus / pengèntjèlé*  
*memètèlang.*

Hij (nl. de poot van de balé) staat rechtop / al wordt hij door-  
stoken / hij staat nog / de doorsteker ligt geveld / voortdurend  
in de weg en lang uit / in hoge mate / boort hij er recht  
doorheen.

668. *Njèn makena sungga, ia kuat kena.*

Wie voetangels uitzet, hij wordt vooral geraakt. —

'Wie een kuil graaft voor een ander valt er zelf in'.

669. *Suriak siu.*

Geroep van duizenden. —

De stem van de grote menigte.

670. *Ngapung sutji.*

Nutteloos zijn de *sutji*-offers. —

Dit spreekwoord wordt, evenals no. 95, gezegd van een gewijd per-  
soon, die zich zijner wijding onwaardig gedraagt.

671. *Tusing tjara*, of: *Tuara buka*, naar *tabiané* (, *lalah predjani*).

Niet als het eten van spaanse peper, die dadelijk bedis is. —  
'Wacht maar, er ligt nog wat voor je in het zuur'.

672. *Buka ngetaraang tabuané* (, *ané metudjuhang balikina tundèna ngalap*).

Alsof men (iemand) op een wesp opmerkzaam maakt: tot wie hem aanwijst keert men zich met de opdracht hem te vangen. —  
Zegt men van een dienaar die het zaakje moet opknappen, waarvoor hij zelf het eerst heeft gewaarschuwd.

673. *Ngugug tabuan*.

Er uit stoten als wespen. —  
Wordt gezegd, wanneer niet de dienstplichtigen alleen, maar alle onderdanen worden opgeroepen, zie K.B.W. II 812. De uitdrukking is als één geheel te beschouwen; men kan zeggen *ugug-tabuanga* = zij werden in „levée en masse” opgeroepen.

674. *Buka tadjené tomplok upas*.

Als een (klandestien) hanengevecht, waarop een politie-oppasser stoot. —  
Een uitdrukking voor een grote verwarring en luid tumult, vgl. 544.

675. *Njuun tai mewadah*, of: *metatakan, sisi*.

Drek op het hoofd dragen in, of: op, een zeef. —  
Betekenis: wie kwaad van eigen familie spreekt, wordt daardoor ook zelf getroffen. Vgl. *medjek*, of: *mulasang, tai di gidat* — drek fijn wrijven, of: verven, op het voorhoofd —, in de betekenis van 'zijn eigen nest bevuilen'; ook no. 348. e.d.

676. *Rasan ngendjekin tain belèk, tong entjak*, of: *belah*.

Kippenstront zou, om zo te zeggen, als hij er op trapte, niet eens kapot gaan. —  
Zegt men van iemand die erg mager is, of van een danser die heel slap danst.

677. *Tain belèk, tain blenget / mara djelèk, mara inget*.

Kippenstront, hondendrek /  
pas als men kwaad (ondervindt), wordt men zich er van bewust. —

'Berouw komt vòòr de zonde niet'.

678. *Buka tain sampiné udjanan.*

Als verregende koeiendrek. —

Zegt men van een pokdalig gezicht.

679. *Tai kadut (, kidja ko laku tutuga; of: ileh-ileh).*

Drek in je gordel: overal waar je gaat volgt die je; of: overal in het rond (hangt de stank). —

Betekenis: je kunt je ongeluk niet ontlopen.

680. *Buka tainé di tibuané (, kliang-klieng djalan mula).*

Als drek in een draaikolk: in een kringetje ronddraaien. —

Ter aanduiding van iemand die 'met zijn ziel onder zijn arm loopt', telkens weer op dezelfde plaats terugkomende. Een variant geeft Van Eck no. 186.

681. *Lunjig-lunjigan, of: Melenjig-lenjigan, tain djaran, di tengahné memesak, of: pesak.*

Wel zijn paardenvijgen glad, maar van binnen zijn ze als zemelen, of: zitten zemelen. —

Betekenis: hij lijkt vriendelijk en zachtmoedig, maar zit vol boze plannen. Vgl. no. 687 en Van Eck no. 18.

682. *Tlimpuk takilan pujung.*

Gestruikeld over een leeg mandje (gemaakt van arèn-bladschede). —

Gezegd van iemand, die de kwade gevolgen ondervindt van een zaak, waaraan hij part noch deel heeft. Zie ook K.B.W. II 713 en Van Eck no. 188.

683. *Marak talenan.*

Als de hakblokken rood zijn. —

Een hatelijkheid op iemand, die aan de voorbereidingen voor een feest niet heeft mee gedaan, maar komt aanzetten, wanneer alles klaar is en de hakblokken dus nog rood zijn van het bloed.

684. *Buka njitsit taliné, of: tiingé, (amis ka tjerikan; of: gedènan anèh).*

Alsof men touw, of: bamboe, slijt: het gaat scheef naar 't kleinste; of: het grootste deel is aan één kant. —

'Aan het kortste eind trekken', vooral van kleine luiden ten opzichte van grote heren gezegd. Vgl. het beeld van no. 660.

685. *Taluh apit batu.*

Een ei tussen twee stenen. —

'Tussen twee vuren zitten'.

686. *Taluh abengbengan.*

Eieren van één nest. —

Gezegd van kinderen uit een gezin: allemaal hetzelfde type; door-  
gaans in malam partem: allemaal even misdadig. — Als raadsel  
heeft men *taluh abengbengan, tusing bakat baan metèkin* — een  
nest vol eieren, niet te tellen —: de sterren.

687. *Buka taluhé, di sisi putih, di tengah kuning.*

Als een ei: van buiten wit, van binnen geel. —

'Hij is lang zo onschuldig niet als hij er uit ziet'.

Ik kwam het spreekwoord tegen in een Bulelengs feuilleton.

In Zuid-Bali schijnt in deze betekenis no. 681 gebruikelijker te zijn.

K.B.W. I 65 haalt uit de Tantri aan: *panditaning antelu*, of: *pandita  
endog* — een eier-priester —, met dezelfde nadere uitleg in het  
Balisch. Men duidt daarmee aan „een priester die een slechte  
naam heeft”.

688. *Taluh-taluh lindung, bé sudang gorèng /*

*tujuh-tujuh nganggur, bin pidan ngantèn.*

Eieren van modderalen, gebakken zoute vis /

hij slooft zich uit om het hof te maken, wanneer is de  
trouwdag? —

Een liedje op een jongen die men niet veel kans geeft.

689. *Gedènan tambangé tekèn topané /*

*gedènan tandangé tekèn gobané.*

Groter is de klapperdop (om water mee te scheppen) dan  
het filtreervat /

grootser is zijn optreden dan zijn uiterlijk. —

Van een lelijke vent, die een indrukwekkende houding aanneemt.

Volgens sommigen ook toegepast op een domme vent, die geleerd doet.

690. *Tjara tamb(u)lilingan, demen ngisep madu sari, jan suba majang  
katilasin.*

Als houtbijen: zij zuigen graag honing, maar laten de verwel-  
kende bloemen aan hun lot over. —

Wordt in *Tantri Parikan I*, 62 gebruikt ter typering van de ver-

gankelijkheid der echtelijke liefde (i.t.t. de ouderlijke liefde die blijvend is).

691. *Tamiu satak, makasatak meklambi barak.*

Tweehonderd gasten, alle tweehonderd met rode baadjes aan. — Raadsel op een rode ui, opgegeven in K.B.W.

692. *Amunan tanah metimpal langit.*

Zoveel als aarde bij hemel. —  
'Een verschil van hemel en aarde', vgl. no. 612.

693. *Buka tanduké, ngulah pesu.*

Als hoorns : ze streven er naar te voorschijn te komen. — Evenals no. 275 toegepast op iemand die maar praat zonder zich om de gepastheid of juistheid van zijn woorden te bekommeren. Nog duidelijker blijkt deze betekenis uit de wat uitvoeriger variant *buka tanduk sampiné lua*, of : *kebo luana, ngulah pesu dogèn, njaka lèngkong, njaka piret* — als hoorns van een koe, of van karbouwenkoe, strevend om te voorschijn te komen, hetzij goed, hetzij verschrompeld —.

694. *Alah tapel dagdagé of : dagdag tajeman.*

Als een masker van *dagdag*-hout (van de *Pisonia Silvestris*), of : van *dagdag*-hout waar het vocht in zit. — Zegt men van een lelijk, papperig gezicht. Van fijn besneden gelaatstrekken daarentegen heet het *buka tapel tèlèké* — als een *tèlèk*-masker —. De *tèlèk* is een figuur die optreedt bij de *barong*-dans. In tegenstelling tot de daarbij eveneens optredende *djauk* heeft de *tèlèk* de trekken van de goede partij.

695. *Taru tan luputing angin.*

Bomen lopen niet vrij van de wind. —  
'Hoge bomen vangen veel wind'.

696. *Sing nawang mereng.*

Geen zwart vliegje (ook wel betekend : zwart vlekje op katjang) weten. —  
Ter aanduiding van het toppunt van onwetendheid. In plaats van *mereng*, kan men ook zeggen *lud* (splintertje vlees of hout op hakblok), *entut* (wind), *pamor* (kalk), *ra buntut* (staartloze R, vgl.



K.B.W. IV. 856), *bol pelud* (uitpuilende endeldarm): allemaal even dom. Waarschijnlijk nog sterker is het, wanneer men van iemand zegt, dat hij geen *bebedag*, *tempenges*, *tempurus* of *tempedu* weet, hoewel de betekenis dezer woorden mij door geen mijner, toch zeer ter tale kundige, taal-assistenten kon worden opgegeven! Van het eerste woordje was dat, blijken K.B.W. IV 931, in Van der Tuuks tijd ook reeds het gevel. Zie voort no. 363.

697. *Ngadjap tawang*.

De open hemel aanroepen. —

Betekenis: hulp zoeken, waar men die niet kan verwachten; ook: streven naar zaken, die toch buiten iemands bereik liggen.

698. *Buka makpak tebuné, ampasné kutang*.

Alsof men suikerriet kauwt: het uitgekauwde riet wordt weg-  
geworpen. —

Gezegd van een man, die zijn oude vrouw verstoort om een jonge te nemen.

699. *Wareg tan peteda, bungah tan nganggo*.

Verzadigd zonder eten, uitgedost zonder kleding aan te hebben. —

Dit zegt bv. iemand van zich zelf, als hij zeer verheugende berichten heeft gehoord, die hem het materiële a.h.w. doen vergeten. Ook in de vorm: *wareg tan peneda, bungah tan mepenganggo*.

700. *Tegehan tegaké, di ulungé gedènan tjekugané, of: tjegugané*.

Hoe hoger uw zitplaats is, des te groter de plof bij uw val. —

'Wie hoger klimt dan hem betaamt, die valt veel dieper dan hij raamt'. Ook, in vermanende vorm: *da tegeh menegak, jèn labuh baongé lung* — ga niet hoog zitten: als je valt, breek je je nek —. Vgl. Van Eck no. 163.

701. *Buka tektek baan kèboté*.

Als uitgehouwen met de linkerhand. —

Gezegd van een heel lelijk gelaat.

702. *Ngutang tenahan, nuduk pedjangan, of: sepingan*.

Een last (rijst) weggooien, een handvol oprapen. —

Iets goeds laten schieten voor iets dat waardeloos blijkt te zijn. Vgl. no. 361 e.d.

703. *Tjolah*, of : *Goloh*, *tendas*, *kelet ikuh*.

De kop kan er door, de staart blijft steken. —

Gezegd b.v. van iemand, die de vrijer van zijn dochter goede hoop geeft, maar toch zorgt dat hij haar niet krijgt.

704. *Rengat-rengat tendas penju* ( , *pulangin kandik pindo, tuara belur*).

Wel zit de kop van een zeeschildpad vol kloven, maar, al gooi je tweemaal een bijl naar hem, hij krijgt geen schrammetje. —

Gezegd van iemand die een bedeesde indruk maakt, maar, als hij aangevallen wordt, geen krimp geeft; ook van iemand die zich schijnbaar weinig om zijn familieleden bekommert, maar dadelijk op de bres staat, als een ander hen te na komt.

704a. *Saksat tendas empas*.

Als de kop van een schildpad. —

In KAg. art. no. 181 een beeld voor iemand die op zijn bekentenis terugkomt. Ook in het algemeen gebruikt van iemand die aarzelt of terugkrabbelt.

705. *Ada tengeh, mesui kaput /  
ada keneh, memunji takut*.

Er is verfbast en omwikkelde massooi /  
hij wil wel, maar durft niets te zeggen. —

Een liedje op een jongen, die het niet waagt zich tegen het meisje zijner keuze uit te spreken.

706. *Tjenik-tjenikan tetani, njidajang mungkatang punjan kaju*.

Wel is een witte mier klein, maar hij kan een boom vellen. —

Gezegd van klein mannetje, dat een reus te sterk af is.

707. *Buka tetèmbé*.

Als een ??? . —

Schijnt thans nog een gangbare vergelijking te zijn voor een grote mond met dikke lippen, maar de betekenis van *tetèmbé* konden mijn zegslieden mij evenmin verklaren, als die van Van der Tuuk zeventig jaar geleden; vgl. K.B.W. II 775.

708. *Tiing tamblang apit gumbeng /  
mua njambang apit subeng /*

*buka bulan apit bintang.*

*Tamblang*-bamboe geflankeerd door vijvertjes /  
een gevuld gelaat geflankeerd door oorknoppen /  
als een maan geflankeerd door sterren. —

Een combinatie van pantun en vergelijking, ter beschrijving van een mooi meisjesgezicht.

709. *Buka tiing gesing(é), ngangasin ibana.*

Als (de) doornige bamboe, hij voorziet zichzelf van een *angasan*. — Men doelt hier op de gewoonte om de klapperbomen van een vlechtsel van dorre bladeren (*angasan*) te voorzien, om dieven te weren. De *gesing* heeft zo'n afweermiddel van nature. Men past dit spreekwoord toe op iemand, die steeds alle verzoeken om hulp afslaat, nooit een geschenk geeft, maar dan ook geen hulp of geschenken moet verwachten.

710. *Njepeg tiing, takut kena medang.*

Bamboe willen splijten, maar bang zijn voor de haartjes. — Toegepast doorgaans op een jongen, die wel graag met een meisje wil praten, maar bang is voor haar scherpe tong. Het spreekwoord komt ook voor in de vorm van een vermaning: *jèn njepeg tiing, da takut kena medang*. Vgl. ook no. 12 e.d.

711. *Kadirasa tikeh wèk sing ngelah.*

Hij bezit om zo te zeggen zelfs geen gescheurd matje. — 'Hij bezit geen rode duit'. Ook *tiuk buntut*, of: *tiuk tukung, sing ngelah* — hij bezit geen gebroken, of: afgebroken, mes —.

712. *Timpas puntul, pengiris pungak /*

*Mimpas nguntul, mirib tuara njak.*

Een bot hakmes, een afgeknot aftapmes /  
ze loopt voorbij met gebogen hoofd, 't lijkt of ze niet wil. —  
Zegt men van een schuchter meisje.

713. *Gangsaran tindak, kuangan daja.*

Sneller in het stappen nemen dan in overleg. —  
Gezegd van iemand, die begint eer hij bezint.

714. Wie bang is wordt geacht zijn achterste dicht te knijpen.  
Daarom zegt men van iemand die heel benauwd is :

*Rasa tjelepin tingkih abesik, mèn belah.*

Als je er een kemiri-pit in zou stoppen, zou hij barsten, bij wijze van spreken. —

715. *Negehang tjadik.*

De onderkaak omhoog steken. —

'Met de neus in de wind lopen'.

716. *Tjalèp tjalong.*

Onbeschaamd als een zoutvaatje van klapperdop. —

Gezegd van iemand die onbeschaamd bedelt. Het beeld schijnt uit te gaan van de gedachte, dat zo'n vaatje steeds wordt bijgevuld, dus als het ware onverzadigbaar is. Met 'n andere betekenis van *tjalong* (de luchtkoker in een bevoeiings-tunnel) houdt dit spreekwoord geen verband volgens mijn Balische zegslieden. Vgl. K.B.W. IV 642.

717. *Tjaling gumi.*

De slagrand van een land. —

Een aanduiding voor de leider, voorvechter, stuwende kracht in een land. De uitdrukking werd mij opgegeven als een mogelijk equivalent voor het Oudtestamentische beeld van de hoorn, in uitdrukkingen als „horns des heils” (Ps. 18 : 3).

718. *Buka tjangaké mebalih ombak.*

Als een reiger, die naar de golven staat te kijken. —

Een uitdrukking voor 'stomverbaasd'. Vgl. no. 726.

719. *Buka njepejepin, of : nutug, tjapung masé.*

Alsof je de gouden glazenmaker besluit, of : achterna gaat. —

Gezegd van een werkzaamheid die met grote omzichtigheid wordt gedaan, maar toch slechts een zeer geringe kans op succes biedt.

720. *Buka ngèbat, of : ngelawar, tjapung.*

Alsof je van een glazenmaker 'n vleesgerecht, of : gehakt, maakt. —

Een beeld voor een onderneming die veel moeite en kosten oplevert, maar weinig nut.

721. *Buka tjapungé mekontjèng.*

Als een glazenmaker die zich tjèbekt. —

Het heen en weer scheren van de glazenmakers over het water wordt wel tjëbokken genoemd, omdat ze telkens even met het water in aanraking komen. De uitdrukking wordt toegepast op iemand die voortdurend heen en weer loopt en niet bij zijn werk blijft.

722. *Anak tjenik maid tjatjing.*

Een kind dat wurmen meesleept. —

Een raadsel op naald-en-draad (*djarum* en *benang*).

723. *Tjektjek polèng, temisi bengil /*

*desek ngerèng, gisi nengil.*

Een bonte tjitjak, een smerige boomsak /

ze schreeuwen als je ze nadert, maar zwijgen als je vastpakt. —

Werd mij door mijn Balische zegsman als een juiste omschrijving van de aard der vrouwen opgegeven. Een nog iets onomwondener variant heeft in plaats van *temisi*: *blatuk* (specht), en in plaats van *gisi*: *katuk* (beslapen).

724. *Njèlèng bolotan (, asing ada kena endoet, ia siba kadèna ngosod).*

Als een bemoddert varken: al wie een modderspat oploopt denkt, dat het hem heeft aangeraakt. —

Gebezigd in de zin van ons 'wee de rover die in een kwaad gerucht staat'.

725. *Ngorok tjèlèng gelaha.*

Zijn eigen varken kelen. —

Zal men bv. zeggen van iemand die een meisje trouwt, waarover hij voogd is: 'dat zijn zijn zaken', een ander zal zich er niet mee bemoeien.

726. *Tjenat, buka madiké lung panggeha.*

Versteld als een hakbijl, waaraan de ijzeren steel gebroken is. —

Het beeld schijnt doorgaans als versterking van *tjenat* voor te komen. Dat woord (vgl. *tjengag* en *tjenag*) heeft een dubbele betekenis (evenals het woord „versteld” bij ons): omgebogen en stomverbaasd. Varianten zijn Van Eck no. 128 en: *tjenat buka tjangak* — „achterovergeslagen”, als (de hals van) een reiger —. Te vergelijken is ook no. 718.

727. *Tjèngtjèng timah /*

*tondèn mekontjèng suba ngamah.*

Bekkens van tin /

zich nog niet gereinigd hebbend, reeds aan het eten. —

Een hatelijkheid op een meisje dat uit gulzigheid de zindelijkheid verwaarloost.

728. *Buka tjèngtjèngé paid, of: kebès.*

Als een over de grond gesleept, of: een geschonden, bekken. —

Ter typering van iemand die altijd scheldt en aanmerkingen maakt.

729. *Tjenik Aju / mekam(b)en gadang alus / mara nutug daha /  
lantas kepula-palinin / ngekeb sampun / pesu ia mekam(b)en  
djenar.*

Is het meisje klein / dan heeft ze een fijne groene kain aan /  
zodra ze maagd geworden is / worden de ceremoniën aan haar  
voltrokken / en, nadat ze in afzondering heeft geleefd, / komt  
ze te voorschijn met een gele kain. —

Het beeld is ontleend aan het gebruik, dat een meisje hetwelk maagd  
wordt, zich enige tijd in een apart vertrekje afzondert. Het liedje  
is een raadsel op het rijp broeien van pisang.

730. *Mepajung tjetjapil.*

Een hoed als regenscherm hebben. —

Iemand, die zich zo tegen regen beschermt, zorgt voor zich zelf  
alleen, want hij heeft een regenscherm waaronder niemand anders  
kan schuilen. Daarom bezigt men de uitdrukking van iemand met  
een egoïstisch karakter. Het spreekwoord was niet aan al mijn zegs-  
lieden bekend.

731. *Buka (tje)tjotèk soané.*

Als een *tjetjotèk*-vis in een riviermond. —

Gezegd van iemand die nu eens arm is dan weer in goede doen is,  
zoals de vissen in een riviermond, die het bij vloed goed hebben  
maar bij eb op het droge liggen.

732. *Buka Tjinané kebègalan.*

Als een Chinees, die door struikrovers overvallen is. —

'Moord en brand schreeuwen'. Ook *buka anaké kebaak* — als iemand  
die onder de rovers gevallen is —.

733. *Adepa tekèn Tjinané njen.*

Zo wordt je aan de Chinees verkocht. —

Was reeds in de tijd van Van der Tuuk een dreigement tot lastige kinderen (K.B.W. I 564).

734. *Tjingkrong pindo, bunter apisan.*

Tweemaal gekromd, eenmaal rond. —

Een raadsel op de maan dat reeds een eerbiedwaardige ouderdom heeft, blijkens *Korawāgrama* (pag. 84, 9-12): *tjèngkok pindo, bunder pisan.*

735. *Buka tjitjingé medemin djalikan (, kudu-kudu anget, bulunné telas aas, of: puun).*

Als een hond die op de vuurtest slaapt: hij heeft het wel warm, maar zijn haren vallen uit, of: verbranden. —

Gezegd bv. van een rijkwaard, die aan zijn veeleisende vrouw al zijn geld opmaakt.

736. *Njitjing, of: Masong, kebelet (, malikin negor).*

Optreden als een hond die in het nauw gedreven is: hij keert zich tegen u en bijt. —

'Een kat in doodsnood maakt rare sprongen', komt de betekenis van dit spreekwoord nabij. Volgens sommigen wordt het speciaal gebruikt van lieden, die steeds aan de macht van anderen onderworpen zijn geweest, maar eindelijk tot een wanhoopsdaad worden gebracht.

736a. *Ngolasin tjitjing meslungkih (mara kelès, malikin ia negor).*

Alsof ge u ontfermt over een vastzittende hond: nauwelijks is hij los of hij keert zich tegen u en bijt. —

'Stank voor dank'.

737. *Buka tjitjingé kesingal.*

Als een hond die in de armen wordt gedragen — (...hij likt je in het gezicht). —

Gezegd van een gunsteling die vrijpostig wordt, of van een verwend kind. Ook *njitjing singal*. — Vaak wordt aan de uitdrukking een gelijksoortige zegswijze toegevoegd, ter versterking: *bodjog gandot* — een aap die in een band op de rug wordt gedragen —.

738. *Mengkok tjitjing gondong.*

Trots als een hond met een kropgezwel. —

Ter typering van iemand, die overal geurt met iets dat op de keper beschouwd niet veel bijzonders is.

739. *Njitjing gongan.* (, *dija dja metjegir, ditu metjlikuan*).

Doen als een hond die de gamelan hoort: waar die klinkt, zit hij. —

'Er op afkomen als vliegen op de stroop'. Het beeld is vergelijkbaar met dat van no. 383, de toepassing echter een andere.

740. *Tjlebingkah di batan biu, belahan pané belahan paso / gumi linggah adjak liu, ada kéné ada kèto.*

Scherven onder een pisang, gebarsten kommen en schalen / het land is wijd, met zijn velen, nu zus, dan zo.

'Zoveel hoofden, zoveel zinnen'. In een variant luidt regel 1 b: *ada sènté, ada plèndo* (twee plantnamen).

741. *Alah ngentungang tjlebingkah.*

Alsof hij met potscherven smijt (zo smijt hij met geld). —

Een variant is *alah njambehang buk* — alsof men met stof strooit —. Met echte of gehuichelde minachting zegt men wel voor geld: *buka tjlebingkah* — als potscherven —: 'dat aardse slijk'; vgl. no. 513 en K.B.W. I 646.

742. *Ngadep tjolok ka Pabèan.*

Lucifers verkopen naar Pabèan (letterlijk: tolhuis, naam van de rede van Bulèlèng). —

'Uilen naar Athene brengen'. Een variant is *ngadep ujah ka Bukti* — zout verkopen naar Bukti (een dessa in het district Tédjakula, waar men veel zout wint) —. Vgl. no. 332 e.d.

743. *Tjotèk mesambung lajur.*

Een *tjoték* (kleine zeevis) met een *lajur* (grote zeevis) tot verlengstuk. —

Gezegd van een kleinigheid die door allerlei geroddel tot een hele perkara uitgroeit.

744. *Tjukilang-tjukaling / tiuk ilang djuang maling.*

*Tjukilang-tjukaling* (ter nabootsing van het geluid van een *tjruktjuk*) /



een mes, weggenomen door een dief. —

Een liedje waarmee men kinderen plaagt die iets onhandig doen :  
't lukt je lekker niet !

745. *Tjunguhné tjunguh semut.*

Hij heeft een mierenneus. —

Gezegd van iemand die een 'fijne neus heeft'.

746. *Tlaga abesik, pantjoran dadua.*

Een vijver, twee spuiers. —

Als een vrouw twee maal is gehuwd geweest en uit ieder huwelijk 'n kind heeft, kan men van die kinderen de bovenstaande uitdrukking bezigen. Een grove uitdrukking, met gelijke betekenis, luidt : *menjama di tjambra*, of : *tjedar* — elkaars broers, of zusters, zijn „op z'n hondjes” —. Vgl. no. 535 en K.B.W. I 614, s. vs. *tjedar* en *tjedor*.

747. *Tlaga ngembeng.*

Een vijver die overloopt. —

Wordt wel gebezigd ter aanduiding van een dorp, hetwelk zo gelegen is, dat het twee pura's bovenstrooms, ten Oosten en ten Westen van de hoofdweg, en twee idem benedenstrooms heeft. Zo'n ligging heet zeer gunstig : voor boze magische invloeden is zo'n dorp niet toegankelijk. Als voorbeeld werd mij opgegeven de desa Tambahan (Bangli, distr. Tembuku).

748. *Trompong di batan umah, panggul tingklik meprada / megondjongan adjak somah, bakal tidik tuara ada.*

Slagwerk onder het huis, een vergulde xylofoon-hamer / kibbelen met moeder de vrouw, te vreten heeft men niet. —

Een pantun, die door Van der Tuuk (K.B.W. III 27) wordt opgegeven, als voorbeeld van een *sesandaran* (een bij het toneel gebruikt liedje).

749. *Buka anaké ulung metuakan (, tepèn bebena tepèn pemalu).*

Als iemand die komt te vallen bij het palmwijntappen : hij krijgt *bebena* en ook de klophamer op zich. —

'Een ongeluk komt nooit alleen'. — *Bebena* noemt men de *lau* (Jav. en Ind.: *laru* : bijmengsel bij de palmwijn tegen het zuur worden), als die reeds enige tijd heeft gestaan.

750. *Nuturang tuak labuh.*

Uitwijden over gevallen palmwijn. —

Gezegd van iemand die het voornemen had om een geschenk aan te bieden; hij heeft dat echter niet kunnen doen, en volstaat nu met steeds over de deugden van dat niet aangeboden geschenk te praten.

751. *Ngampahang tuak sekaa.*

Achteloos met de palmwijn van de vereniging omgaan. —

Dit spreekwoord werd plagend tegen mij gebruikt, toen ik eens bij vergissing uit het cigarettapakje van een mijner gasten presenteerde.

752. *Tuduh ugug.*

Een lek opengestoten. —

Past men toe op iemand die een gedane misstap nog vererbert.

753. *Tuhan tekèn gerang*, of: *kundaliné, medèngdèng.*

Droger dan vis die, of: een paardentoom dat, in de zon is gelegd. —

Dus droger dan droog. De uitdrukking betekent: heel ondeugend, met een woordspeling op de dubbele betekenis van *tuh* (of *ngetuh*): „droog” èn „ondeugend”. Men zegt ook *buka kulit tingkih* (of: *buka kulit tingkih di tèmboké*) — als een kemiri-schil (op een muur) —, met dezelfde woordspeling en betekenis; vgl. Van Eck no. 41.

754. *Nuké anjud* (, *asing paek djamita*, of: *grèbèda*, of: *djlimata*).

Als een door de stroom meegesleepte tokké doen: wie in de buurt is trekt hij mee. —

Gezegd van iemand die anderen in zijn strafzaak betreft, opdat hij niet alleen de schande dragen moet. Vgl. no. 20 en K.B.W. II 626.

755. *Tusing karwan tu(k)tuk bongkola.*

Top noch onderkant er van is duidelijk. —

‘Er is geen touw aan vast te knopen’. Men spreekt ook van de „top” en de „onderkant” of „voet” van een verhaal, bedoelende het begin en het eind.

756. *Kasih-kasih tuma.*

Lievig als een klerenluis. —

Gezegd van iemand, die een ander uitzuigt met een vriendelijk gezicht.

757. *Tumbak bungutné, kena matanné; tumbak djitné, kena tendasné.*

Spiets je zijn bek, dan raak je zijn ogen; spiets je zijn achterste, dan raak je zijn kop. —

Een raadsel op de *barong*, de mythische leeuw die door twee dansers ten tonele wordt gevoerd; de één houdt de kop ongeveer ter hoogte van zijn eigen gezicht, de tweede draagt het achtergedeelte van het lijf op zijn hoofd.

758. *Metutih sumingkin buta.*

Hoe meer ingedruppeld, hoe blinder. —

Hoe meer onderwijs, hoe dommer. Vgl. no. 371.

759. *Ngalesan tekèn uat kebo, of: kulit mèng.*

Taaier dan karbouwen-zenen, of: kattenvel. —

Ter typering van een luiaard die, wat hij nog uitvoert, alleen gedwongen en dus zo langzaam mogelijk doet.

760. *Keled-keled ubi, kau-kau entjak /*

*keled-keled mebudi, tau-tau enjak.*

Voor en achteruit, bataten, vertrapte klapperdoppen /  
telkens terugtrekken, telkens weer willen. —

Toegepast op lieden die aarzelen, nu willen, dan weer zich terugtrekken; speciaal op vrouwen, die preuts doen, maar eigenlijk best wat voor een vrijage voelen.

761. *Udjan-udjan umah tuduh /*

*indjan-indjan sing ada nguduh.*

Regen in stromen, een lekkend huis /

heen en weer rennen, zonder dat iemand er opdracht toe geeft. —

Een liedje op iemand, die ongevraagde diensten verricht en zich opdringt.

762. *Buka memaseh ujah.*

Alsof men zout wast. —

Een uitdrukking voor 'reddeloos verloren', nooit meer terug te krijgen. Vgl. K.B.W. I 344, een aanhaling uit de *Tantri*.

763. *Ala ulahé, ala temu, of : pupu.*

Slecht het gedrag, slecht wat men ontmoet, of : oogst. —  
'Wie kwaad doet, kwaad ontmoet'. Een ironische woordspeling naar aanleiding van het voorgaande is *ala ulahé, alu nragas* — slecht het gedrag, een leguaan krabbelt tegen je op —. Vgl. nrs. 408 e.d.

764. *Ulanan* of *wulanan* is een aanduiding van de periode der zwangerschap. Is die periode abnormaal lang, dan spreekt men van (*w*)*ulanan kebo* — een karbouwen-zwangerschap —, duurt ze kort, zodat het kind te vroeg geboren wordt, dan heet het (*w*)*ulanan kedis* — 'n vogel-zwangerschap —. Vgl. K.B.W. I 274.

765. *Amunan ngenot uled ategal.*

Zo erg als wanneer men een veld vol rupsen ziet. —  
Duidt het toppunt van weezinwekkende afschuw aan : „de jongen die het griezelen niet kon leren”, uit Grimm's Sprookjes, zou op zo'n veld, naar Balisch besef, zijn wensen ongetwijfeld vervuld krijgen.

766. *Ngadep uma, meli glebeg.*

Een sawah verkopen, een rijstschuur kopen. —  
Iets nuttigs wegdoen om iets aan te schaffen, waarvan men weinig voordeel heeft. Vgl. no. 361 e.d.

767. *Tusing ada uma tera lelintahan.*

Geen sawah is vrij van bloedzuigers. —  
Betekenis : nergens is men veilig voor ongunstige elementen.

768. *Buka umah tabuané : di sisinné leh, di tengahné petjlomping, of : ngrokagak.*

Als een wespennest : van buiten glad, van binnen vol gaten. —  
Gezegd van een grote en sterke familie, waarbinnen echter niet zoveel eensgezindheid heerst als een buitenstaander zou denken.

769. *Sumasat nulung umah puun.*

Alsof men een in brand staand huis te hulp komt. —  
Toegepast op hulp die reeds te laat en daardoor eigenlijk overbodig is, bv. op iemand die geneesmiddelen haalt voor een stervende : 'als het kalf verdronken is dempt men de put'.

770. *Alah umbin gadung, djekdjek sumingkin tabah.*

Als *gadung*-knollen (van *Dioscorea hispida*), hoe harder er op wordt getrapt, hoe flauwer (minder giftig) ze worden. —

De uitdrukking is eigenlijk een woordspeling op *tabah*, dat zowel „flauw” als „ongezeggelijk” kan betekenen, en wordt toegepast op een kind dat voor geen vermaning of straf gevoelig is. — Dergelijke woordspelingen vormen de grondslag van de volgende *tjetjangkriman* :

*Raré pengkung / jèn djekdjek sumingkin ngetuh / depinin negagang / kuat sigug ngewisianin / tjening bagus / pemulunné putih sentak.*

Een koppig kind / hoe harder je trapt, hoe stouter het wordt / laat je het zijn gang gaan dan wordt het brutaal / steeds onbehouwen en giftig / klein maar schoon / met een spierwitte huid. —

Bij het woord *djekdjek* moet men denken aan de bereidingswijze van deze knollen, die door stampen van hun giftige stoffen worden ontdaan, vgl. ook no. 587. Voor (*nge*)*tuh*, zie no. 753.

771. *Selem-selem undis (, kuahné bangkit).*

Al is *undis* (een peulsoort, *Cajanus cajan*) zwart, saus er van is lekker. —

Gezegd van iemand met een donker maar aantrekkelijk uiterlijk, meestal van vrouwen. Ook *selem-selem undis gunung, bangkité pasti* — al zijn *undis* uit de bergen zwart, lekker zijn ze zeker —.

772. *Uni glatik, of: uni siap.*

Op-z'n-rijstdiefjes, of: op-z'n-kips. —

Gebezigd van een meisje, dat nog onvolgroeid en niet mooi is, maar een schoonheid beloofd te worden: een variant dus van no. 309 en 586. Het woord *uni* wordt in dit verband verklaart met „regel”, „wijze”, „methode”; in ander verband is deze betekenis mij echter in het huidige Balisch niet bekend. Op grond van de Oud-Javaanse betekenis (geluid) zou men geneigd zijn te denken, dat de uitdrukking oorspronkelijk sloeg op de stem. — In het tegengestelde geval, van een bekoorlijk kind dat zich tot een lelijke volwassene ontwikkelt, zegt men: *uni tjtjing* (of: *uni kuluk*) — op-z'n-(jonge-)honds —.

773. *Ia mebulu baan utang.*

Hij is met schulden behaard. —

'Hij zit tot over zijn oren in de schulden'. Ook schijnt men wel te zeggen *utangé ngebekin bulun tjunguh* — de schulden vullen de neusharen —.

774. Een gaper kan men al rijmende en assonerende aan de kaak stellen met het volgende liedje :

*Waa hem / meli tuak adji nemnem / sing telah baan nginem /  
budi ngutang nu demen / mata kiap nagih medem / / ,*  
waaraan kan worden toegevoegd, of waarop kan worden gevariëerd :  
*teka I Kutang laut nglenggeng / grenek-grenek kadèn gelem /  
mara medju tainé nglengen.*

Gaap / palmwijn kopen zes duiten waard / drinken, zonder dat 't wordt opgemaakt / het weg willen gooien, maar nog verslaafd // vaak in de ogen, verlangend naar slaap / Kutang drinkt, zodra hij genaakt / zit ineen gedoken, voor ziek uitgemaakt / een grote hoop, als hij afgaat.

775. *Wajang meukir tur meprada.*

Een uitgesneden en vergulde wajang-pop. —

Ter typering van iemand, die fraai is uitgedost, maar zelf zijn woord niet kan doen.

776. *Mesiat-siat*, of: *Siat-siatan, wajang (, njananné kasih).*

Elkaar bestrijdend als wajang-poppen, of: Ook al strijden wajang-poppen, straks zijn ze weer goede vrienden. —

Gezegd van lieden die snel ruzie maken, maar even later weer de beste maatjes zijn, zoals poppen die na de opvoering broederlijk in dezelfde kist liggen.

777. *Kaubaning waringin.*

Door de waringin overschaduw. —

Rechtstern, die aanduidde dat de dienstbaren van Brahmanen, in zonderheid van Brahmaanse priesters, deelden in de bevoorrechtiging van hun meesters t.ov. gerechtelijke straffen. (vgl. Liefcrinck, *Landsverord... Bali*, p. 156 vv.). Wat men in de Engelse geschiedenis der Middeleeuwen „benefit of clergy” noemt is met deze rechtstern vergelijkbaar.

778. *Kena tampuh*, of: *tampuh, watu gumulung.*

Gebeukt door een rollende steen. —

Is in K.A. art. 132 de aanduiding van een persoon die mede geholpen heeft om een onderlinge schikking te treffen in een zaak, welke reeds bij de vorstelijke rechtbank was voorgebracht, en die daarom behoort beboet te worden, volgens het wetboek.

779. Tot slot een raadsel, dat op het toneel door de Raden Galuh wordt gebruikt om een ongewenste minnaar af te poeieren : zij zegt hem ter wille te zullen zijn, als hij haar weet te bezorgen :

*Woh-wohan medaging sirah Tjina.*

Vruchten die een hoofd van een Chinees bevatten. —

De Raden Galuh is echter in werkelijkheid niet zo kannibaals als men op grond van deze eis zou nemen. Zij bedoelt slechts te vragen om een *utu*-vrucht, d.i. een soort van *angka*, waarvan de pitten enige gelijkenis met het hoofd van een Chinees schijnen te vertonen. In verband hiermede moet men waarschijnlijk beschouwen de uitdrukking *buka utuné*, ter aanduiding van een knobbelige of hobbelige oppervlakte, (vgl. K.B.W. I 179).

---

## REGISTER OP TREFWOORDEN

N.B. Trefwoorden werden alleen genomen uit de eerste zinsnede, dus vòòr de eerste komma of deelstreep. Als trefwoord werd beschouwd het eerste substantief (uitgezonderd *anak*, *tjara*, *rasa*) in de zinsnede, bij ontstentenis daarvan de eerste *me*-vorm, bij ontstentenis van deze 2 categorieën de eerste genasaleerde of vervoegde vorm, en in laatste instantie het eerstvoorkomende adjectief. Genasaleerde en *me*-vormen zoeken men onder hun grondwoord. — Voorts werden vaak, om het opzoeken te vergemakkelijken, in dit register ook nog opgenomen woorden die als secundair trefwoorden beschouwd zouden kunnen worden of waarom een woordspeling draaide, en de oplossing van raadsels en *bladbadan*. — De cijfers verwijzen naar de nummers der zegswijzen. — Voor de verschillende vertegenwoordigde soorten van zegswijzen (vgl. eerste gedeelte, p. 160) zoeken men onder *sloka*, *sesenggakan*, *tjetjangkriman*, *tjetjimpedan*, *bladbadan*, „pantun”, „woordspeling” en „rechtsspreuk”.

<i>aa</i>	163.	<i>ampas</i>	15 v.
<i>abangan</i>	290.	<i>andjur</i>	97.
<i>abasan</i>	506a.	<i>andus</i>	17, 294.
<i>abian</i>	1, 2.	<i>angasan</i>	298, 709.
<i>abut</i>	418.	<i>anggo</i>	699.
<i>ada</i>	234 v.	<i>anggrèk</i>	18.
<i>adeng</i>	3.	<i>angin</i>	17, 580.
<i>adjang</i>	4.	<i>angkab</i>	19.
<i>adji</i>	5, 485.	<i>angkrah</i>	20.
<i>aju</i>	729.	<i>anjud</i>	95.
<i>agung</i>	330.	<i>antelu</i>	687.
<i>alap</i>	6.	<i>anti</i>	21.
<i>alas</i>	7.	<i>antjak<sup>2</sup></i>	334.
<i>alasan</i>	454.	<i>api</i>	22-25, 586.
<i>alis</i>	8, 597.	<i>apun</i>	26.
<i>alu</i>	9, 10, 422.	<i>asep</i>	27.
<i>aluh</i>	11, 286.	<i>asu</i>	28.
<i>alutan</i>	12, 37.	<i>ati</i>	581.
<i>amah</i>	13.	<i>aud</i>	394.
<i>ambengan</i>	14, 483.	<i>æungan</i>	29.
<i>ambul</i>	116.	<i>aut</i>	394.
<i>amé</i>	391.	<i>awak</i>	104.



<i>baak</i>	732.	<i>bègal</i>	732.
<i>babuang</i>	30, 31.	<i>bekul</i>	108.
<i>badé</i>	32.	<i>belet</i>	466.
<i>badjag</i>	33.	<i>bèlong</i>	109.
<i>badjang</i>	381.	<i>belus</i>	468.
<i>badju</i>	34, 35.	<i>benang</i>	110, 722.
<i>Badung</i>	36.	<i>berag</i>	111, 526.
<i>Bajung</i>	222.	<i>beruk</i>	112-115, 155, 192.
<i>balang</i>	37-40.	<i>besahan</i>	116.
<i>balé</i>	41.	<i>besi</i>	117.
<i>balerman</i>	42.	<i>bet</i>	118.
<i>balik</i>	43.	<i>betsk</i>	119.
<i>balung</i>	44.	<i>betjitja</i>	120.
<i>bandjar</i>	45, 46.	<i>bias</i>	121.
<i>bangbang</i>	47, 48.	<i>bibih</i>	122, 470, 581.
<i>banggul</i>	128, 526.	<i>bikas</i>	353.
<i>bangka</i>	132.	<i>bikul</i>	123-125, 471, 563.
<i>bangké</i>	49-52, 235.	<i>bilbil</i>	381.
<i>bangkung</i>	1, 53-56, 86, 93.	<i>Bima</i>	126, 127.
<i>bangun</i>	268.	<i>bingas</i>	128.
<i>bani</i>	283.	<i>bingin</i>	129.
<i>banju</i>	394, 451.	<i>bintang</i>	130, 686.
<i>bantang</i>	57-60.	<i>biu</i>	131, 729.
<i>bantas</i>	61.	<i>blabad(an)</i>	<i>z.o. bladbadan.</i>
<i>banten</i>	62.	<i>blabar</i>	132 v.
<i>baong</i>	63-65.	<i>bladbad(an)</i>	(zie ook onder „pan- tun”) 2, 7, 61, 76 (2), 235 (2), 289, 307 (2), 426 (2), 485 v., 584 (2), 620; en I pag. 162.
<i>bapa</i>	66.	<i>blajag</i>	134.
<i>barong</i>	67.	<i>blakas</i>	135, 136.
<i>basang</i>	68-70, 292, 341, 519.	<i>blanak</i>	137.
<i>basé</i>	258.	<i>blandja</i>	138.
<i>batan</i>	19, 136.	<i>blatuk</i>	139.
<i>batis</i>	71, 72.	<i>blida</i>	655.
<i>batu</i>	73-79, 187.	<i>blingbing</i>	140, 141.
<i>bawak</i>	69, 70.	<i>bluang</i>	142.
<i>bawang</i>	80, 82.	<i>bobab</i>	631.
<i>bé</i>	83-91, 302.	<i>bodag</i>	68, 143.
<i>bebandan</i>	92.	<i>bodjog</i>	144-147, 471.
<i>bebarisan</i>	614.	<i>bok</i>	148-150.
<i>bebegèr</i>	93.	<i>bol</i>	151, 696.
<i>bèbèk</i>	94-96, 238.	<i>bon</i>	2.
<i>bedag</i>	696.	<i>bongkok</i>	64, 152-155.
<i>bedak</i>	97.	<i>bongol</i>	156.
<i>bedèg</i>	98-100.	<i>botor</i>	157, 158.
<i>bedigal</i>	101.		
<i>bedil</i>	102 v.		
<i>beduda</i>	104-106.		
<i>bedug</i>	107, 550.		
<i>beduur</i>	406.		

<i>Bratan</i>	159.	<i>dina</i>	221.
<i>bregiding</i>	160-162.	<i>djaé</i>	220.
<i>buah</i>	163, 167, 168, 378.	<i>djagung</i>	222-224, 272, 408.
<i>buaja</i>	164, 165.	<i>djagut</i>	225.
<i>buangit</i>	166.	<i>djaka</i>	256.
<i>budag</i>	169.	<i>djakan</i>	191.
<i>bujung</i>	170, 171.	<i>djalak</i>	226.
<i>buk</i>	742.	<i>djalèr</i>	273.
<i>bukal</i>	172, 469.	<i>djan</i>	526.
<i>bukit</i>	48.	<i>djangkrik</i>	122, 227-229.
<i>bulakan</i>	535.	<i>djarak</i>	230.
<i>bulan</i>	8, 173-175, 664, 734.	<i>djaum</i>	361, 722.
<i>bulih</i>	176.	<i>djawa</i>	2, 231.
<i>bulitan</i>	77.	<i>djekdjek</i>	514, 526.
<i>bulu</i>	177-179.	<i>djela</i>	232.
<i>buluan</i>	74.	<i>djelé</i>	233, 234.
<i>bun</i>	180-183.	<i>djelma</i>	151, 170, 235, 236.
<i>bunga</i>	184-188.	<i>Djembrana</i>	237.
<i>bungah</i>	699.	<i>djempong</i>	238, 497.
<i>bungut</i>	156, 189-191.	<i>djemut</i>	170.
<i>burik</i>	192.	<i>djepit</i>	239.
<i>buron</i>	193.	<i>djepun</i>	240.
<i>busung</i>	485, 660.	<i>djit</i>	241, 242.
<i>buta</i>	194, 205.	<i>djlingdjingan</i>	243, 244.
<i>butju</i>	195 v.	<i>djoan</i>	245.
<i>butuh</i>	197.	<i>djoh</i>	246.
		<i>djompong</i>	497.
<i>dadja</i>	198.	<i>djongkok</i>	192.
<i>dagdag</i>	199.	<i>djrekutut</i>	497.
<i>daja</i>	179.	<i>djudjuk</i>	667.
<i>daki</i>	200.	<i>djukung</i>	247-249.
<i>dalang</i>	201.	<i>djukut</i>	250-252.
<i>damar</i>	202.	<i>djulit</i>	87.
<i>damuh</i>	203, 204.	<i>djan</i>	253.
<i>dandan</i>	205.	<i>djuragan</i>	254.
<i>dangap<sup>2</sup></i>	206.	<i>djuru</i>	255.
<i>danu</i>	207, 207a.	<i>djuuk</i>	167.
<i>dapdap</i>	397.	<i>dlima</i>	493.
<i>dara</i>	208.	<i>don</i>	256-260, 403, 523, 584.
<i>daratan</i>	209.	<i>dongkang</i>	261-264.
<i>dedalu</i>	210.	<i>dori</i>	323.
<i>Dèlem</i>	211-213.	<i>dosa</i>	592.
<i>dèngdèng</i>	214, 215.	<i>drutdut</i>	265.
<i>désa</i>	216.	<i>dug</i>	266.
<i>déwa</i>	217, 218.	<i>dugdug</i>	266.
<i>déwasa</i>	219.	<i>duk</i>	267.
<i>didja</i>	220.	<i>dum</i>	419.

<i>dundun</i>	268.	<i>gelut</i>	298.
<i>durèn</i>	269 v.	<i>gèmpèl</i>	z.o. raos ngèmpèlin.
		<i>genit</i>	299.
<i>èbat</i>	46.	<i>gerang</i>	300-302.
<i>èbèr</i>	271.	<i>gèrèngan</i>	305.
<i>embot</i>	134.	<i>gesing</i>	702.
<i>embud</i>	134.	<i>geti</i>	303.
<i>empehan</i>	543.	<i>Gianjar</i>	304.
<i>empas</i>	704a.	<i>gigi</i>	518, 549.
<i>empuk</i>	272.	<i>girang</i>	305.
<i>endjek</i>	273.	<i>glagah</i>	306.
<i>endog</i>	687.	<i>glanggang</i>	307, 308.
<i>enggung</i>	274.	<i>glatik</i>	309.
<i>ental</i>	257.	<i>glebug</i>	362.
<i>entikan</i>	275, 276.	<i>glonok</i>	310.
<i>entut</i>	277, 696.	<i>goak</i>	311-317, 637.
<i>ès</i>	278.	<i>godèl</i>	318, 319.
		<i>goloh</i>	703.
<i>gaangan</i>	70.	<i>gonda</i>	320.
<i>gadjah</i>	279, 280, 325.	<i>gondong</i>	321, 322.
<i>gadung</i>	587, 757.	<i>gong</i>	323.
<i>gaé</i>	281.	<i>grago</i>	324.
<i>gajung</i>	282.	<i>grudugan</i>	325.
<i>galak</i>	30, 122, 334, 893.	<i>gugu</i>	326.
<i>galar</i>	283, 284.	<i>gulem</i>	327.
<i>galeng</i>	13, 285.	<i>gumbleng</i>	535.
<i>galuh</i>	286.	<i>gumi</i>	328.
<i>gamana</i>	14, 478.	<i>gundul</i>	329.
<i>gambang</i>	287, 288.	<i>gunung</i>	48, 93, 321, 330-332.
<i>gambel</i>	255.	<i>gusti</i>	333.
<i>gamongan</i>	289.	<i>guungan</i>	154, 334.
<i>gampang</i>	11.		
<i>gandong</i>	143, 290.	<i>ibi</i>	335.
<i>gangsar</i>	713.	<i>idup</i>	239.
<i>gangsing</i>	183, 533.	<i>iga</i>	613.
<i>gantih</i>	575.	<i>iket</i>	180.
<i>gantjang</i>	324.	<i>iketani</i>	180.
<i>gantut</i>	356.	<i>ikuh</i>	336, 337.
<i>Garuda</i>	104, 328.	<i>ikut</i>	336, 359.
<i>gebug</i>	291.	<i>ilu</i>	81.
<i>gedah</i>	292, 293.	<i>impek</i>	461.
<i>gedang</i>	58.	<i>ina</i>	338.
<i>gedé</i>	281, 294.	<i>intaran</i>	8.
<i>gedebong</i>	295.	<i>iri</i>	339, 340.
<i>gedjor</i>	305.	<i>iris</i>	595.
<i>gegaé</i>	296.	<i>isi</i>	341.
<i>gegitik</i>	297.		
<i>gelur</i>	325.	<i>jèh</i>	72, 253, 342-350.

<i>kabang</i>	351.	<i>kendal</i>	397.
<i>kadung</i>	462.	<i>kendang</i>	398, 399.
<i>kaju</i>	352, 353.	<i>keneh</i>	582, 705.
<i>kakul</i>	354.	<i>kentjang</i>	400.
<i>kalah</i>	484.	<i>kepetjit</i>	401, 402.
<i>kamben</i>	355-358, 606.	<i>kepluk</i>	403 v.
<i>kambing</i>	353, 359, 360.	<i>kepundung</i>	405.
<i>kamen</i>	= <i>kamben</i>	<i>kopung</i>	246.
<i>kandik</i>	361, 362.	<i>kerèk</i>	406, 443.
<i>kangin</i>	102, 363.	<i>kerik</i>	629.
<i>kantjil</i>	454.	<i>kerug</i>	327.
<i>kapal</i>	364.	<i>kesègsèg</i>	407.
<i>kapat</i>	365.	<i>kesèla</i>	408, 409.
<i>kapuk</i>	366.	<i>kesumba</i>	395.
<i>karang</i>	367.	<i>ketekok</i>	548.
<i>karung</i>	68.	<i>ketèl</i>	410.
<i>kasap</i>	16.	<i>kètèng</i>	5.
<i>kasur</i>	368.	<i>ketimun</i>	411-413.
<i>katak</i>	263, 369, 370.	<i>ketjuh</i>	414.
<i>katilampa</i>	378.	<i>ketog</i>	629.
<i>katja</i>	371.	<i>ketungan</i>	415.
<i>katjang</i>	193, 372-377.	<i>kiap</i>	285.
<i>katulampa</i>	378.	<i>kidang</i>	473.
<i>kau</i>	508.	<i>kidkid</i>	45.
<i>kauh</i>	363.	<i>kilap</i>	416.
<i>kawah</i>	379.	<i>kisa</i>	197, 417.
<i>kebat</i>	380.	<i>kitir</i>	359.
<i>kebilbil</i>	381.	<i>klabang</i>	99.
<i>kebo</i>	325, 382, 383.	<i>kladi</i>	230, 417-419.
<i>kebon</i>	2.	<i>klambi</i>	420.
<i>kèbot</i>	701.	<i>klesih</i>	421, 422.
<i>kedelé</i>	384.	<i>kokokan</i>	423.
<i>kedis</i>	385-387, 391.	<i>kopi</i>	424.
<i>kedukduk</i>	388.	<i>kori</i>	425.
<i>kèhkèh</i>	389, 542.	<i>krama</i>	174.
<i>kekawa</i>	390.	<i>krandjang</i>	70.
<i>kekelik</i>	391.	<i>kratja</i>	426.
<i>kekolongan</i>	197.	<i>krèbèk</i>	416.
<i>kelas</i>	15.	<i>kropakan</i>	427.
<i>kélé</i>	392.	<i>kruntung</i>	415.
<i>keleg</i>	393, 412, 630, 656.	<i>kubal</i>	458.
<i>kelik<sup>2</sup></i>	391.	<i>kujuh</i>	428.
<i>kèlor</i>	394, 571.	<i>kukur</i>	429.
<i>kembung</i>	78.	<i>kulit</i>	430, 754.
<i>kemik</i>	470.	<i>kuikul</i>	291.
<i>kempul</i>	55.	<i>Kumbakarna</i>	75.
<i>kernuh</i>	97.	<i>kunjit</i>	7.
<i>kenawan</i>	396.	<i>kuping</i>	246, 396, 399, 431 v.

<i>kurungan</i>	334, 433.	<i>Majong</i>	472.
<i>kutang</i>	434.	<i>manas</i>	497.
<i>kutu</i>	600.	<i>mandjangan</i>	473.
		<i>mandjus</i>	200.
<i>lai</i>	650.	<i>mandori</i>	403.
<i>lajah</i>	435, 436.	<i>mandus</i>	26, 200.
<i>lajangan</i>	437.	<i>manggis</i>	270.
<i>lakar</i>	438.	<i>mas</i>	474, 475, 540.
<i>lalah</i>	278.	<i>masa</i>	486.
<i>lalang</i>	483.	<i>matah</i>	476.
<i>landak</i>	422.	<i>matjan</i>	477-480.
<i>langit</i>	439-442.	<i>medju</i>	11.
<i>langkang</i>	379.	<i>Mekah</i>	481.
<i>langsé</i>	443.	<i>mémé</i>	482, 483.
<i>lantang</i>	69, 70.	<i>menang</i>	417, 484.
<i>lantjingan</i>	444.	<i>mèng</i>	471, 486-491.
<i>latih</i>	445.	<i>menjan</i>	492.
<i>latjur</i>	465.	<i>mèong</i>	= <i>mèng</i> .
<i>lawar</i>	446.	<i>mereng</i>	696.
<i>lawat</i>	447.	<i>mertjapada</i>	236.
<i>leak</i>	164, 448-450.	<i>mimba</i>	8.
<i>leb</i>	207a.	<i>mingmang</i>	181.
<i>lebah</i>	451.	<i>mirah</i>	493.
<i>legu</i>	452, 453.	<i>mudah</i>	90.
<i>lelasan</i>	454.	<i>munji</i>	494.
<i>lelawah</i>	172.	<i>muntjuk</i>	495.
<i>lelebahan</i>	451.	<i>musuh</i>	496.
<i>lelintah</i>	455.		
<i>lelipi</i>	42, 456, 457.	<i>naga</i>	497.
<i>lemet</i>	458.	<i>nagabanda</i>	520.
<i>lengéh</i>	168.	<i>nangka</i>	498.
<i>lengis</i>	138, 459.	<i>nasi</i>	11, 499-503.
<i>lepas</i>	460.	<i>ngad</i>	504.
<i>liat</i>	461.	<i>ngèmpèlin</i>	z.o. raos <i>ngèmpèlin</i> .
<i>lima</i>	462.	<i>ngèngès</i>	505.
<i>lindung</i>	313, 463-465.	<i>njalian</i>	94, 506, 527.
<i>linggah</i>	466.	<i>njuh</i>	322, 404, 507, 508,
<i>linuh</i>	467.		588.
<i>liu</i>	283.		
<i>luas</i>	468.	<i>olas</i>	509.
<i>lubak</i>	469.	<i>ombak</i>	510.
<i>lud</i>	696.	<i>omong</i>	556.
<i>lunak</i>	470.	<i>ong</i>	511.
<i>lutung</i>	471.	<i>oong</i>	275, 511.
		<i>oot</i>	512.
<i>madik</i>	726.	<i>orta</i>	513.
<i>madu</i>	492.	<i>otak</i>	113.
<i>mael</i>	90.	<i>oton</i>	514.

<i>padang</i>	515.	<i>papah</i>	536.
<i>padi</i>	516.	<i>paras</i>	76.
<i>padjeng</i>	41, 497.	<i>parekan</i>	537.
<i>paet</i>	517.	<i>pasih</i>	207, 538, 539.
<i>pagehan</i>	1, 518, 537.	<i>paso</i>	83.
<i>paid</i>	54.	<i>pati</i>	236, 540.
<i>paja</i>	519, 659.	<i>patuh</i>	113.
<i>pajas</i>	520.	<i>pawah</i>	541.
<i>pajuk</i>	504, 521, 522.	<i>pegae</i>	542.
<i>pajung</i>	523.	<i>pehan</i>	543.
<i>paksi</i>	524.	<i>pekeber</i>	105.
<i>paku</i>	574.	<i>peken</i>	544.
<i>palud</i>	525.	<i>pelas</i>	11.
<i>pamor</i>	696.	<i>peneket</i>	455.
<i>panak</i>	411, 483, 486, 526, 527.	<i>pengambiaran</i>	545.
<i>pandé</i>	528.	<i>pengaukan</i>	486.
<i>pandita</i>	687.	<i>pengésan</i>	546, 547.
<i>pandjer</i>	323.	<i>pengigi</i>	548.
<i>pandus</i>	26.	<i>pengina</i>	549.
<i>pané</i>	145.	<i>penglikasan</i>	482.
<i>pang</i>	352.	<i>pengorèngan</i>	550.
<i>panggul</i>	288.	<i>penjembèan</i>	138.
<i>pangi</i>	529.	<i>penju</i>	551.
<i>pangkung</i>	132, 530.	<i>penjuluhan</i>	552.
<i>pangot</i>	531, 532.	<i>perah</i>	186.
<i>pantig</i>	75, 533.	<i>perit</i>	553.
<i>pantjing</i>	534.	<i>pèsan</i>	554.
<i>pantjoran</i>	345, 535.	<i>pesemuan</i>	253.
„pantun”	27, 33 v., 36, 47, 55, 80, 82, 100, 131, 140, 163, 165 v., 172, 199, 212, 215, 230, 260, 271 v., 289, 303, 310, 316 v., 358, 364 v., 372 v., 378 v., 419, 428, 438, 492, 502, 511, 549, 564, 569, 584, 593, 598, 625, 641 v., 657, 661, 677, 688 v., 705, 712, 723, 727, 740, 744, 748, 760; en I, pag. 161 v.	<i>pesu</i>	301.
		<i>peteng</i>	118.
		<i>peti</i>	555.
		<i>petjèh</i>	556.
		<i>petuakan</i>	557.
		<i>piis</i>	486.
		<i>pil</i>	558.
		<i>pindang</i>	302.
		<i>pipis</i>	422, 486, 559.
		<i>pitik</i>	560-563, 569.
		<i>poh</i>	564.
		<i>pongpongan</i>	565.
		<i>prakpak</i>	566.
		<i>pranda</i>	567.
		<i>pretiwi</i>	568.
		<i>puḡpuḡ</i>	569.
		<i>pula</i>	570.
		<i>pulé</i>	571.
		<i>pules</i>	75.
		<i>pundak</i>	432.

<i>punja</i>	58, 322, 571 v.	<i>sangkal</i>	438.
<i>punuk</i>	48, 321.	<i>sangkèt</i>	135, 604.
<i>purisia</i>	573.	<i>sangkil</i>	633.
<i>pusung</i>	574.	<i>sangsiah</i>	120.
<i>puuh</i>	575, 576.	<i>sangut.</i>	605.
		<i>saput</i>	17, 606-608, 616.
<i>ra</i>	696.	<i>sari</i>	609, 610.
<i>raab</i>	442, 577.	<i>sastra</i>	235.
<i>radja</i>	497.	<i>sata</i>	611.
<i>raga</i>	578.	<i>satak(an)</i>	612-614.
<i>raos</i>	556.	<i>saté</i>	465.
<i>raos ngèmpèlin</i>	z.o. „woorspeling”; en I, p. 163.	<i>satia</i>	92.
<i>raré</i>	579.	<i>satru</i>	615.
<i>rasé</i>	580.	<i>sau</i>	616.
<i>rata</i>	331.	<i>sebun</i>	617.
<i>ratu</i>	333, 497.	<i>sedih</i>	651.
<i>rebab</i>	65.	<i>seet</i>	181.
<i>rebad</i>	65.	<i>segara</i>	539, 618, 619, 662.
„rechtsspreuk”	4, 28, 54, 205 (?), 226, 254, 267, 280, 352, 367, 382, 432 (2), 473, 568, 573, 578 v., 611, 627, 778; en zie I, pag. 161.	<i>sekeb</i>	729.
		<i>selam</i>	620.
<i>ridjasa</i>	8.	<i>seluh</i>	529.
<i>ririh</i>	136, 581 v., 624.	<i>sema</i>	621.
<i>roang</i>	583, 584.	<i>semal</i>	622-625.
<i>roda</i>	585.	<i>semat</i>	626.
<i>roroban</i>	586.	<i>sèmèr</i>	97.
<i>rudjak</i>	587.	<i>semi</i>	627.
<i>rurub</i>	4.	<i>sempèngot</i>	628.
<i>rurung</i>	588.	<i>sèmprong</i>	629.
		<i>semut</i>	563.
<i>saang</i>	589.	<i>sendi</i>	163, 630.
<i>sabet</i>	590.	<i>senggaok</i>	631.
<i>sabuk</i>	591.	<i>sengguhu</i>	497.
<i>sajang</i>	399.	<i>sèngkok</i>	632, 633.
<i>salah</i>	592.	<i>sepak</i>	310.
<i>salak</i>	593.	<i>sepèda</i>	634.
<i>sambel</i>	594.	<i>sepit</i>	310, 635.
<i>sambung</i>	595.	<i>sera</i>	83, 636-639.
<i>sampang</i>	492.	<i>sesajut</i>	640.
<i>sampat</i>	230.	<i>sesendèn</i>	641.
<i>sampi</i>	596-601.	<i>sesenggakan</i>	32, 38, 83, 109 v., 113, 125, 142, 160, 164, 168, 189, 224, 247, 270, 275, 285, 287, 297, 299, 312 v., 315, 318, 329, 346, 355, 357, 369, 378 v., 390, 413, 418, 437 (2), 446,
<i>sanan</i>	307, 602, 603.		
<i>sanat</i>	572.		

	448, 465, 469, 523.	<i>suluh</i>	112.
	527, 545, 547, 559,	<i>sumangah</i>	666.
	584, 590, 604, 606,	<i>sunduk</i>	667.
	629, 656, 736, 739,	<i>sungga</i>	668.
	749, 771; en I, p.	<i>suriak</i>	669.
	160.	<i>sutji</i>	670.
<i>sesintat</i>	642.	<i>sutra</i>	69.
<i>Sewanggara</i>	643.		
<i>siap</i>	382, 429, 433, 501,	<i>tabah</i>	769.
	542, 644-652.	<i>tabia</i>	671.
<i>sikat</i>	541.	<i>tabu</i>	431.
<i>sikep</i>	56, 653.	<i>tabuan</i>	672, 673.
<i>siksik</i>	497.	<i>tadjen</i>	674.
<i>sikut</i>	654.	<i>tai</i>	341, 505, 675-681.
<i>silap</i>	491.	<i>takilan</i>	682.
<i>silem</i>	145.	<i>takut</i>	410.
<i>silih</i>	359.	<i>talenan</i>	76, 629, 683.
<i>siluk</i>	655.	<i>tali</i>	458, 684-686.
<i>simbuh</i>	434.	<i>taluh</i>	11, 90, 687 v.
<i>sinduk</i>	656.	<i>tambang</i>	689.
<i>sintat</i>	642.	<i>tamb(u)lilingan</i>	690.
<i>sintok</i>	657.	<i>tamiu</i>	691.
<i>sipenan</i>	658.	<i>tanah</i>	25, 103, 692.
<i>sisi</i>	659.	<i>tanduk</i>	693.
<i>sisig</i>	265.	<i>tangkeb</i>	439.
<i>sitsitan</i>	660.	<i>tapel</i>	694.
<i>slingkad</i>	588.	<i>taru</i>	695.
<i>sloka</i>	3, 12 e.d., 17, 49,	<i>tawang</i>	363, 696, 697.
	78, 85, 87-89, 94	<i>tebu</i>	698.
	e.d., 108, 121, 123,	<i>teda</i>	699.
	130, 149, 221, 234,	<i>tedasih</i>	385.
	253 (?), 261, 263,	<i>tegak</i>	700.
	268, 344, 376, 420,	<i>tegeh</i>	700.
	435, 441 (2),	<i>tekep</i>	18.
	458, 473, 477, 484,	<i>tektek</i>	701.
	496, 524, 530, 576,	<i>telu</i>	494.
	591, 609, 615, 658,	<i>tembuku</i>	441.
	682, 700, 710, 775;	<i>tempedu</i>	696.
	en I, p. 160.	<i>tempenges</i>	696.
<i>sok</i>	661.	<i>tèmpol</i>	107.
<i>song</i>	106.	<i>temu</i>	7.
<i>sopak</i>	662.	<i>tenahan</i>	702.
<i>sorog</i>	247.	<i>tendas</i>	508, 703, 704, 704a.
<i>sotong</i>	58, 408, 663.	<i>tengah</i>	705.
<i>suah</i>	664.	<i>tepunj</i>	231.
<i>suarga(n)</i>	234, 665.	<i>tetani</i>	706.
<i>sudang</i>	302, 375.	<i>tetèmbé</i>	707.
<i>sugi</i>	97.	<i>tetongkok</i>	153.



<i>tigtiġ</i>	111.	<i>tjetjimpedan</i>	13 v., 41, 61, 64 v.,
<i>tiing</i>	128, 684, 708-710.		72, 102 v., 153 v.,
<i>tikeh</i>	711.		182 v., 228, 239,
<i>tilu</i>	631.		247, 257 v., 269,
<i>Timbrah</i>	472.		283, 290, 298, 323,
<i>timpas</i>	712.		351, 378, 403 v.,
<i>timpug</i>	461.		406, 443, 483, 495,
<i>tindak</i>	713.		497, 508, 518, 526
<i>tingkih</i>	629, 714.		(1), 533, 574, 600,
<i>titih</i>	629.		613, 655, 659, 664,
<i>tiuk</i>	236, 711.		686 (2), 691, 722,
<i>tjadiġ</i>	715.		734, 779; en I, p.
<i>tjakra</i>	585.	<i>tjetjotèk</i>	161.
<i>tjalèp</i>	716	<i>Tjèwangġara</i>	731.
<i>tjaling</i>	717.	<i>Tjina</i>	643.
<i>tjalung</i>	716.	<i>tjingkrong</i>	732, 733.
<i>tjandang</i>	100.	<i>tjitjing</i>	734.
<i>tjangak</i>	718, 726.		323, 336, 383, 580,
<i>tjaptjapan</i>	136.	<i>tjlebingkah</i>	623, 735-739.
<i>tjapung</i>	719-721.	<i>tjlepuk</i>	740, 741.
<i>tjaratan</i>	64.	<i>tjoloġ</i>	388.
<i>tjarik(an)</i>	43, 61.	<i>tjolak</i>	703.
<i>tjaruk</i>	349.	<i>tjota</i>	742.
<i>tjatjing</i>	722.	<i>tjotèk</i>	444.
<i>tjèdok</i>	155.	<i>tjraktjuk</i>	731, 743.
<i>tjèkel</i>	320.	<i>tjukilang</i>	120.
<i>tjèkèl</i>	392.	<i>tjunguh</i>	744.
<i>tjektjek</i>	723.	<i>tjurik</i>	497, 745.
<i>tjekuk</i>	64, 65.	<i>tlaga</i>	387.
<i>tjèlèng</i>	724, 725.	<i>toġtoġ</i>	535, 746, 747.
<i>tjelep</i>	396.	<i>tolih</i>	629.
<i>tjelor</i>	326.	<i>tomplok</i>	246.
<i>tjenag</i>	726.	<i>tongos</i>	133.
<i>tjenat</i>	726.	<i>trompong</i>	198.
<i>tjengag</i>	726.	<i>tua</i>	748.
<i>tjèngtjèng</i>	727, 728.	<i>tuak</i>	230, 381.
<i>tjenik</i>	574, 729.	<i>tuduh</i>	749-751, 774.
<i>tjerik</i>	583.	<i>tuh</i>	577, 752.
<i>tjerol</i>	326.	<i>tukad</i>	753.
<i>tjetjangkitan</i>	z.o. „woordspeling”, en I, p. 163.	<i>tuké</i>	132, 294.
<i>tjetjangkriman</i>	64, 66, 191, 265, 273, 322 (2), 430, 482, 497, 526 (2), 588, 667 (2), 729, 770 (2); en I, p.	<i>tuktuk</i>	754.
	161, 730.	<i>tuma</i>	755.
		<i>tumbak</i>	756.
		<i>tuntun</i>	757.
		<i>tutuh</i>	205.
		<i>tutup</i>	758.
		<i>tuuh</i>	418.
			413.

<i>uat</i>	759.	<i>utah</i>	43.
<i>ubi</i>	760.	<i>utang</i>	773.
<i>udjan</i>	391, 761.	<i>utu</i>	779.
<i>ugug</i>	673.	<i>waahem</i>	774.
<i>ujah</i>	762.	<i>wajang</i>	775, 776.
<i>ukir</i>	659.	<i>walik</i>	43.
<i>ulah</i>	763.	<i>waluh</i>	431.
<i>ulanan</i>	764.	<i>wareg</i>	699.
<i>uled</i>	765.	<i>waringin</i>	777.
<i>ulu</i>	367.	<i>watu</i>	778.
<i>ulung</i>	269.	<i>wedus</i>	353.
<i>uma</i>	766, 767.	<i>wimba</i>	8.
<i>umah</i>	136, 438, 768 v.	<i>wuruk</i>	382.
<i>umbi</i>	770.	<i>wulangan</i>	764.
<i>undar</i>	182.	<i>woh</i>	779.
<i>undis</i>	771.	„woordspeling”	21, 193, 220, 237,
<i>uni</i>	772.		286, 301, 320, 355,
<i>upih</i>	66.		467, 499, 531, 540,
<i>urih</i>	47.		577, 619, 726, 753,
<i>uruk</i>	382.		770 ; en I, p. 163.
<i>uta</i>	205.		

## TREKTOCHTEN VAN TIMORESE GROEPEN

Amabi-tekst uit de verzameling van wijlen Prof. J. C. G. Jonker,  
verhaald door Jun Talan, uitgegeven en vertaald

door

P. MIDDELKOOP

---

### Inleiding

Dit is het tweede der vier Timorese handschriften uit de verzameling van Prof. Jonker. Het grote verschil met de reeds uitgegeven Amarasische tekst <sup>1)</sup> is dat deze laatste door hemzelf werd opgenomen.

De thans vertaalde en toegelichte tekst werd door een Timorees van het radjageslacht Amabi geschreven. Het is jammer dat bij de datering de plaatsnaam niet vermeld staat, want wel is de schrijver een Amabi-telg, doch zeer nauw verwant aan Taèbenu blijkens het bijgevoegde geslachtsregister van Taèbenu te Baumata, aan het slot van hoofdstuk XV.

In de datering wordt wel genoemd: Bondjim nè Laseo <sup>2)</sup>, maar dat is een vroeger gebied van Nai Abi, gelegen tussen Bi Loto (het huidige gebied van fettor Mèla) en Benlutu, thans gelegen in het landschap Amanuban. Even boven Benlutu in de richting van So'è moeten nog de sporen van zijn beide bentengs zichtbaar zijn. Vandaar ook dat in de rituele taal de verbinding van deze plaatsnaam als volgt luidt: Munè am Hainlam

Bondjim nè Laseo.

Daar is deze tekst zeker niet geschreven, want het is enige honderden jaren geleden dat Abi daar woonde. Het is dus niet na te gaan waar de schrijver van deze tekst zijn werk gedaan heeft. Er zijn enkele symptomen van invloed van het Amarasisch, maar over het algemeen draagt de taal duidelijk de sporen van samenhang met

---

<sup>1)</sup> Verh. B.G. 74, '39, 2e st. <sup>2)</sup> Er is nog een Bondjim Laseo, een berg achter het schoolhuis te Bidjeli, maar vermoedelijk is die in deze tekst niet bedoeld.

Amfo'an, dus met de groep Taëbenu die uit Amfo'an afkomstig is en zich in Baumata en omgeving gevestigd heeft.

De schrijver noemt zichzelf met twee namen en wel: Jun Talan of Jun Amtarm <sup>1)</sup>. Dit is een algemeen op Timor voorkomend verschijnsel, deze wisseling van naam. In hoofdstuk X staat in de tekst achter Nai Abi tussen haakjes Nai Talan, evenzo achter Sonba'i, Oëmatan. In het eerste geval wordt dus Talan met Abi, in het tweede geval Sonba'i met Oëmatan vereenzelvigd. Deze identificatie kan berusten op huwelijksverhoudingen, maar de verklaring is vooralsnog onzeker. Immers uit de geslachtsboom blijkt eventuele identificatie van Amabi-Amtarm-Talan.

Het is mij opgevallen hoe de schrijver van deze tekst volkomen nuchter en vrij van elke mythische inkleding zijn verhalen met een sterk rhythmische inslag heeft neergeschreven. Hierin komt een zeer sprekend verschil uit met verhaalstof uit de bergen, waar juist de mythische inkleding het historisch gebeuren omhult. Soms is dit opzettelijk bedoeld ten einde minder mooie feiten of daden van de hoofdpersoon te verbloemen of te supprimeren. Toch meen ik dat, op Timor althans, die mythische inkleding een historisch gebeuren tot kern heeft. Maar soms is het ondeugende fantasie die het werkelijk gebeuren, de ware toedracht van iets, met opzet een wending wil geven waarachter de feiten onherkenbaar worden; soms ook zijn vrees en ontzag inspiratie tot een mythische uitwerking van ervaringen en verhoudingen in het verleden doorgemaakt of ontstaan.

Het schijnt dus dat de nabijheid van Kupang en de invloed der Westerse samenleving de schrijver tot nuchterheid hebben genoopt; wellicht ging zijn aanleg ook die kant uit.

#### S a c r a a l k a r a k t e r.

Ondanks het voorafgaande blijkt uit verschillende dingen dat de schrijver dit werk van groot belang geacht heeft en dat hij zich met het neerschrijven van dit stuk geschiedenis op ritueel terrein begaf. Het betekende voor hem dus een werk, verbonden met de verborgen achtergrond van het leven waartegenover hij een eerbiedige huivering voelde. Dit blijkt in de eerste plaats hieruit dat hij aanvangt en eindigt met *slamat*. In het Kupangse zijn de echte Timorese benamingen voor rituele taal als *natoni* en *asan* of *basan*

<sup>1)</sup> Thans woont er nog een oude Amabi telg die fettor genoemd wordt te Tarus aan de grote weg.

e.d. vervangen door het woord *slamat* ter aanduiding van de gebonden stijlform in strak volgehouden parallelie. Deze rituele taal werd oudtijds en wordt tegenwoordig nog dikwijls voorafgegaan door offergebruiken bij begrafenissen, herdenkingsmalen voor overledenen, het betrekken van een nieuw huis en de herdenking van de stam- of groepsgeschiedenis die bv. veelal samenvalt met herdenking van overledenen.

Ook het feit dat de schrijver tweemaal een aanloop heeft moeten nemen voor hij zijn vorm vond, is opmerkelijk. Eerst bij de derde keer heeft hij zijn vorm gevonden en steekt hij dan voorgoed van wal. Om die reden heb ik opzettelijk die beide aanloop-stukken laten staan. Een zekere emotie bij de schrijver toen hij zijn werk begon mag m.i. wel verondersteld worden. In dezelfde richting wijzen de woorden in het slot-*slamat*: *Eсна манас а те аи хаlpам утаи, fai lo аи хаlpам утаи*, „daarom overdag bewaar ik (vestig mijn hoop op) en verberg (weerhoud) ik, 's nachts bewaar en verberg (bewaak) ik.” In de toelichtingen bij het origineel wees ik op het geheime karakter dat daardoor aan de inhoud van het geheel gegeven wordt; maar dat is niet het enige. Aan dat geheime zit ook verbonden een besef van het sacrale dat deze stof voor de schrijver en zijn familie heeft.

Dit gevoel van eerbiedige emotie tegenover de behandelde stof spreekt ook uit de daarop volgende zinnen die spreken van komende wisselingen, van de verwachting aangaande een nieuwe tijd die staat aan te breken en waarbij zijn blik zich richt op: „De alles te Boven gaande, de alles Overtreffende” die zal zorgen voor het vervolg van het gebeuren op Timor. Hij, de Almachtige, heeft en de wisselingen en de voortzetting van de geschiedenis van Timor in Zijn hand.

Titulatuur: *monef-atonif* = *fettor*.

Een moeilijkheid schuilt in de titulatur van *monef-atonif* in deze tekst gebruikt en door de schrijver zelf meestal toegelicht met het woord *fettor*. Het is bekend dat het woord *fettor* van Portugese oorsprong is. De oudere, vóór-Portugese titel zal wel *monef-atonif* moeten zijn; *monef-atonif*, bestaande uit: *monef-mannelijk*, echtgenoot(elijk) en *atonif* — man, is nl. een zuiver Timorese uitdrukking. In hoofdstuk IV aan het slot worden Fina, Isu, Nuban, Nope genoemd als *monef-atonif* van Obe Abi, en vervolgens Nuban en Lasi genoemd als „de schoppers van het land, en de schoppers van het water”. Dit is een elliptische vorm van de

zegswijze waarmee een aanvoerder-koppensneller wordt aangeduid: „hij die het land breed (ruim) schopt en het water ruim schopt”. Deze verbinding met monef-atonif doet vermoeden dat in de tijd voordat de titel fettor op Timor in zwang kwam, monef-atonif wellicht aanduidde de mannen die de krijgsmacht hadden. In die richting wijst ook in hoofdstuk III de zegswijze dat Tilan, Abneno, monef-atonif, het land en het water van Abi Uf bewaakten (*antitu in pah in nifu*). Nu is het moeilijke dat men op Timor in de oudste tijd geen ijzer kende. Ook zijn er aanwijzingen dat men in de oudste tijd in sommige streken op Timor het koppensnellen niet gekend heeft. Indien dus de titel monef-atonif oer-Timorees is, dan kan daarmee niet bedoeld zijn op gebruik van wapengeweld, doch alleen op mannelijke fysieke kracht. Het is bovendien bijna zeker dat de koppensnellers-geslachten op Timor van vreemde oorsprong zijn.

In hoofdstuk II echter worden Kono Oèmatan genoemd als monef-atonif, als de verzorgers (*ahaut*) en onderhouders (*afatis*) van Molo en Miumafo. Daarbij tekent Prof. Jonker dan aan *temukun besar*, maar dit moet op een misvatting berusten. De titel ahaut-afatis is oer-Timorees; de woorden *hau* en *fati* zijn verbaal-stammen die steeds als parallel-woorden gebruikt worden in de zin van „voeden en onderhouden”. De vormen ahaut-afatis zijn substantiveringen van de verbaal-stammen. De titel temukun is echter uit latere tijd en van vreemde oorsprong <sup>1)</sup>. Deze titel in zijn alleroudste betekenis wijst in de richting van de oorspronkelijke bewoners van Timor die de invallers opnamen. Het is er echter zo meegesteld dat bv. Kono Oèmatan vóór Sonba'i kwamen, zodat zij ahaut-afatis werden tegenover Sonba'i. Echter is het regel dat hoofden-geslachten niet de namen noemen van hen die zij als eerste bewoners aantroffen en het is dan ook uitermate moeilijk een goed beeld te krijgen.

Later hoop ik op grond van nog nader aan te vullen uitvoerig tekst-materiaal te adstrueren dat a. men in de oudste tijd in sommige streken op Timor het koppensnellen niet kende; b. er oorspronkelijke bewoners waren van wie de namen moeilijk zijn uit te vinden.

Het is dus niet helemaal zeker wat de oudste betekenis geacht moet worden van de titel monef-atonif. In deze tekst wordt er, behoudens de genoemde uitzondering, door de schrijver de zin van fettor aan gehecht, en in die zin is het ook later gangbaar geworden. Het komt mij dan ook voor dat de derde stelling bij de dissertatie

<sup>1)</sup> Voor tumengung, zie N. Adriani in Alb. C. Kruyt, Bijdr. K. I. 79, '23, p. 395 n.

van F. A. E. van Wouden <sup>1)</sup> luidende : „De in den Timor Archipel veel gebezigde titel *fettor* is eerder te beschouwen als een verbastering van een inheemschen term, dan als een vervorming van het Portugese *feitor*, zoals veelal wordt aangenomen” aanvechtbaar is. Immers het woord *feto* is een genealogische term, die in alle lagen van de samenleving zich voordoet, in het Timorees in *an feto* — dochter, *feto* — zuster.

Deze term is dus inhaerent aan de genealogische terminologie en geen aanduiding voor een machtsfiguur. De hoofdentitels op Timor zijn van vreemde oorsprong, bv. *kessel*, *fettor*, *temukun*, behalve de titels *lopo* en *Nai*, thans respectievelijk toegepast op de in rang laagste hoofden; de laatste, bijna in onbruik, als aanduiding van hoogste hoofd. Evenzeer wijst de speciale titulatuur in Amarasi zoals *Taninti*, *Kumlol*, in de richting van invloed van buitenaf, in dit geval van bijzondere Portugese invloed.

De gelijkschakeling van *monef-atonif* = *fettor* in deze tekst zou doen vermoeden dat op de krijgsmacht later de titel *fettor* is toegepast. De titel *fettor* is dan ook in het binnenland van Timor van vrij jonge datum, naar het mij voorkomt. Wel werd bij onderwerping na oorlogvoering aan de overwinnaar een vrouw aangeboden. Dit is een moment dat zich bij de vredesluiting op Timor vroeger voordeed.

Bij de bespreking van de kwestie *monef-atonif* = *fettor* te *Baumata* bleek dat men in de omgeving van *Kupang* het *fettorschap* in twee personen belichaamd beschouwde, een *fettor bale fafon* en een *fettor bale pinan*, respectievelijk een *fettor* van de boven- en een *fettor* van de benedenplaats. De eerste vertegenwoordigde zijn volk tegenover het Gouvernement, de tweede was uitvoerende macht in de kampong. Deze waren echter tegenover elkaar oudere en jongere broer.

Naast de aanduiding van *monef-atonif* komt in deze tekst ook veel voor een oude Timorese titel, nl. *lopo*, en daarbij wordt dan als parallel-woord *fatu* — steen, rots gebruikt. Dit is zeer typisch voor de oudste toestand op Timor. Elk dorp lag toen op een rotstop, en dus identificeerde men de rots, dat is de plaats waarop het dorp gelegen was, met het hoofd dier gemeenschap. Daar is men wel op verdacht zolang de beide parallel-woorden gebruikt worden. Zodra echter alleen *fatu* gebruikt wordt ter aanduiding voor dorp en dorps- hoofd beide, is men niet direct daarop verdacht. Dit is het geval

---

<sup>1)</sup> *Sociale structuurtypen in de Grootte Oost*, '35.

in tekst XIIb waar gezegd wordt dat de Fonai's een „rots" sloegen en de Mardijkers een „rots" sloegen. Dit heeft betrekking op een benteng onder leiding van het hoofd van de benteng of sterkte.

In hoofdstuk V is sprake van een grote en een kleine lopo, dus een groot en een klein dorps hoofd. In Amanuban-Amanatun gebruikt men voor een groot dorps hoofd tegenwoordig temukun en voor een onder-dorps hoofd de titel lopo, terwijl men in het Molose spreekt van temukun besar en temukun ketjil.

Een oudere titel van groot dorps hoofd staande boven lopo's in Amanuban en Amanatun is bele <sup>1)</sup> welke titel uit het Belunees afkomstig moet zijn.

Wat de term *feto* <sup>2)</sup> betreft, zij nog opgemerkt dat de vrouw-gevende groep de vrouw-ontvangende groep *feto* noemt. Zo is de Nitibani vrouw-gevende groep aan Nope, de radja van Amanuban en heet deze, ten opzichte der Nitibani, *feto*, juist het omgekeerde van hetgeen in de bovengenoemde stelling aangenomen wordt. Dit ligt ook in de lijn van *monef-atonif* als aanduiding voor *fettor*.

#### De spelling.

De spelling door Jun Talan (Amtarm) gebruikt, wijkt vrij sterk af van die welke Prof. Jonker gebruikte. Vele korte è's worden door hem dubbel geschreven, bv. tee, lee, feen enz., maar niet in nètèn. Zo ook korte ò's als in too = tò e.d. Voorts schrijft hij medeklinkers in het midden van een woord dubbel, bv. sobbè = sobè, sekki = seki, soebbe = soebè, kobbe = kobè enz., en meestal een lange *y* voor een *i*-klank zoals in byan = bian e.d. De korte à schrijft hij dikwijls als ä zoals in amä = amà en hä = hà; evenzo de korte o, bv. in poö = pò. Opvallend is verder dat bijna alle stamwoorden met een hoofdletter geschreven zijn en niet verbonden met het praefix, bv. an Lelu, an Saoue, an Soebbe enz.

In verband met mijn opmerking aangaande Sonba'i, in het Kupangse veelal als Sonnebait uitgesproken en geschreven <sup>3)</sup>, viel mij op dat Jun Talan meestal Soneba'i schrijft; slechts eenmaal merkte ik Sonnebait op. Het is in dit opzicht verder opmerkelijk dat in de studie van Dr S. Muller <sup>4)</sup> ook steeds geschreven wordt Sonabai. De *a* of *e* wordt dikwijls geëlimineerd in het Timorees.

<sup>1)</sup> Zie A. Mathijssen, *Tettum-Holl. Woordenlijst*, Verh. B. G. 56, 2e st. '06, p. 9: *bele* — kunnen, mogen; ook: alle, allemaal. <sup>2)</sup> Zie L. Onvlee, *Bijdr. K. I.* 105, '49, p. 448: *muni-kawini*, op Timor: *muni-feto*. <sup>3)</sup> T. B. G. 78, '38, p. 393.

<sup>4)</sup> *Reizen en onderzoekingen in den Indischen Archipel*, *Bijdr. K. I.* 5, 1857.



Duidelijksheidshalve heb ik de oorspronkelijke schrijfwijze in deze tekst aangepast aan de huidig gangbare, uit practische overwegingen, en daarom alle *oe*'s veranderd in *u*'s.

#### Meervoudsvormen.

Voorts komen in deze tekst twee meervoudsvormen voor, waarvan de ene anders uitsluitend in Noordwest en Midden Timor voorkomt, bv. *nekin* — hun harten, en de andere *nekan ninu* = *nekan inu* = *nekan enu* wat in Zuid Midden Timor en Amarasi gangbaar is.

#### Afwijkende parallelie.

Soms ontmoette ik een parallelie die afwijkt van de elders gangbare, zo bv. *matut-matalu*, terwijl algemeen gangbaar is *malut-matalu*. De vorm *matut* is van de stam *tutu* — smeden, terwijl *lutu* en *talu* verbaal-stammen zijn die „kneden van zachte substantie” betekenen. Zo ook in *unu*, in *pupu* dat in deze tekst voorkomt naast *nafufu-namnasi*. *Unu* betekent stronk, onderste deel van een stam, terwijl *pupu* betekent Zenith, bv. *manas napup* „de zon staat in het Zenith”. Het eigenaardige in deze parallelie is dan ook de tegenstelling van de beelden: tronk en kroon. De tweede: *nafufu-namnasi* ligt in de algemene lijn van de tegenstelling der beelden, immers *namnasi* „hij is oud”, *nafufu* in dit verband „hij erkent als hoofd” liggen voor het Timorese besef in één vlak, daar beide zinspeling inhouden op „oud zijn, grijs zijn en als zodanig machthebbend”.

Verder *nenu am natuk* (*nenum natuk*) elders *nanono am natuk* „men weidt en hoedt”. Heel uitzonderlijk is *upam nè* in hoofdstuk Vb ter aanduiding van de „krijgsleus”, immers overal elders gebruikt men *fanu am nè*. Aan dit laatste zit een heel typisch rechtsbesef vast. Het woord *up* is een afkorting van *upan* — prijs, eventueel ook „boete” en kan in de samenstelling *up am nè*, gezien de betekenis van *nè* in de koppensnellersmagie, wel worden opgevat als wraakneming of betaald-zetten. Maar deze parallelie van *up am nè* kwam ik hier voor het eerst tegen.

Onder Maleise invloed komt, zoals mij bij de bespreking van deze tekst in Baumata bleek, in het Timorees in die omgeving voor de parallelie *poni ma begwe*. Het woord *poni* is het oude woord ter aanduiding van belasting in natura, waarvan mij geen enkel parallel-woord bekend is en tot nu toe kon ook niemand er mij een noemen. Wel omschrijft men het aldus: *pèna nakan*, *anè nakan*, *pèna pupun ma anè pupun*, „het hoofd van de maïs, het hoofd van de rijst, de

top van de maïs en de top van de rijst". De nevenstelling *poni ma begwe* komt echter elders niet voor; het tweede woord is een vermaleising van *bea* — cijns, belasting.

#### Bastardwoorden.

Andere vermaleisingen die ik in deze tekst opmerkte zijn: *sulat*; *slamat*; *sum* van *tjuma*; *hadtan* van *adat*; *tukal* van *tukar*; *manaku* van *mengaku*; *loti* van *roti*; *lakang* van *dagang*; *soba* van *sobat*; *Malekas* van Mardijkers, afleiding van *Mardeka* <sup>1)</sup>.

Een opvallende samentrekking *Kapa-landa*, *kepala landraad* en voorts *takseel* van taxeren, een woord dat nu ook in de bergen begint door te dringen <sup>2)</sup>.

#### Plaatsnamen.

Een moeilijkheid in de plaatsnamen is deze, dat een groep die bv. bij een rots Tun bes kwam en zich daar tijdelijk vestigde, bij het verdertrekken een andere rots waar zij zich ophielden wederom Tun bes noemden. Zo zijn er verscheidene Tua le'u's — heilige lontarbomen, als plaatsnaam en het is niet steeds doorzichtig in verhalen welke dier verschillende plaatsen in een verhaal of ritueel bedoeld zijn.

Eigenaardig is de schrijfwijze in hoofdstuk III waar niet zeker is of daar Feuba laen Bolane dan wel Teuba laen Bolane geschreven staat. Waar elders de spelling Teulane en Bolane in de tekst voorkomt, zal wel de tweede spelling daar bedoeld zijn. Dan is hier achter de open *u* van *Teu* dus geen slotconsonant *g*, maar een *b* gevoegd, terwijl overigens in het Amfoans en ook in het Amarasisch de slot-*g* overheerst en de slot-*b* meer in *Fatule'u* en *Molo* gebruikelijk is. Ook blijkt uit deze spelling dat de oudste naam dezer plaats dus *Teulane Bolane* is geweest, die onder invloed van de komst der *r*-sprekers in Amaras (i.p.v. *Ama Lasi* of beter *Nai Lasi*) veranderd is in *Teu(n)raen* en *Buraen*.

#### Oudste plaatsnamen van Babau en Kupang.

In deze tekst wordt als oudere naam van Oninama (tegenwoordig Babau) genoemd *Koat tua* — burcht van lontarstammen, d.w.z. men had toen een omheining van lontarstammen eromheen gemaakt.

<sup>1)</sup> P. J. Veth, *De Gids* 1885, p. 66.

<sup>2)</sup> Jonker, *Rot. Grammatica*, p. 66.

De naam Kupang <sup>1)</sup> is zeer waarschijnlijk afkomstig van Nai Kofan, in deze tekst meermalen Kofean gespeld. Dit zou dan op te vatten zijn als Kofè + an (suffix 3e persoon). Aangezien er in Nuattaus een groep Nai Kofi woont die aan de Kupangse verwant is, zal wel de oudste uitspraak Kofean zijn, waaruit later de *e* geëlimineerd is zodat Kofan ontstond. En daaruit is dan Kupang ontstaan (de *ng* wellicht te verklaren als nasaal; op dezelfde wijze sprak bv. een Ambonese guru van Saparua Amanuban uit als Amanubang met een nasale *ng*). Volgens een toelichting van Elia Nupun te Baumata is de oorspronkelijke naam van Kupang: Kai Salun, een Helonees woord bestaande uit *kai* — boom (Rotinees *ai* met voorslag *k*) en *salun* — tjendana. Vermoedelijk zal de grondvorm van sandel wel in verband staan met *salun* <sup>2)</sup>.

#### Grensbepaling tussen Nai Bèsi en Nai Lasi.

In hoofdstuk VIII wordt aan het slot verhaald de grensbepaling tussen het huidige gebied van de radja Kupang (vroeger Bèsi, in de oudste tijd Bisi) en Lasi, het huidige Amarasi. Zoals dat nog tot op heden gewoonte is, dienen als grensbepaling: rotsen, rivieren, bomen of bossen. Zo wordt dan ook aan het slot van het onderhavige hoofdstuk genoemd: *masi mutu* en *masi mèè*. In een Maleise versie van dit gegeven die ik ter inzage kreeg in Baumata, vond ik dit vertaald met „wit zout en rood zout”. Naar men zegt loopt daar een duidelijke grenslijn tussen rode en witte zoutaarde. Intussen kan *masi* ook Bauhinia betekenen en zou daar ook van Bauhinia met witte en rode bloemen als grensbepaling sprake kunnen zijn.

#### Tijdsbepaling.

In hoofdstuk X wordt na het vertrek van de Portugezen van Kupang een tijdsverloop aangenomen van tien jaar, waarna zij zouden teruggekeerd zijn en verslagen bij Pen fui. In Amarasi vertelde men mij dat daartussen acht jaar (*ton fanu*) verliepen. Bij het woord

<sup>1)</sup> Muller, o.c., p. 101 verklaart Kupang uit het Maleise woord *kupang* — een soort van zoutwatermossel volgens Klinkert. Dit komt mij niet juist voor. Een verbastering van een landstaalwoord als boven vermoed, ligt meer voor de hand.

<sup>2)</sup> Voor de betekenis van dit welriekende hout zie C. R. Boxer, *The Topasses of Timor*, Meded. 73, Kon. Ver. Ind. Inst., Afd. Vlkk. no. 24, '47, p. 4: „Antonio Bocario ..... stresses the commercial prosperity of Solor which was based on its flourishing sandalwood trade from Timor to Macao (official account of Portuguese Asia at Goa in 1635).”

*fanu* dat weliswaar tegenwoordig „acht” betekent, is het duidelijk dat daarmee oorspronkelijk een onbepaalde tijdsduur werd aangeduid. Immers het is vrijwel zeker dat er een groot tijdsverloop bestaat tussen het eerste terugtrekken der Portugezen en de latere slag bij Pen fui. De tijdsbepaling *ton fanu* die ik in Amarasi hoorde noemen lijkt mij een duidelijke aanwijzing dat *fanu* een onbepaalde tijdsduur aangeeft. Dit klemmt temeer omdat *faun* (waarbij de tweede lettergreep van *fanu* is omgekeerd) betekent „veel” <sup>1)</sup>.

Dit ook is het geval met de belofte van Bi Neno Sonba'i dat zij over „twee maal acht jaar” uit het graf zou terugkeren <sup>2)</sup>. Op grond daarvan meen ik ook dat in deze tekst de aanduiding van „tien jaar” niet letterlijk op te vatten is. Naar ik vermoed gaat de oudste betekenis van *bo'ès* terug op *bua ès*, een samenvoeging vermoedelijk der beide handen. Tegenwoordig is *bo'ès* algemeen gebruikelijk ter aanduiding van het getal „tien”.

In hoofdstuk IX wordt het jaartal 1460 genoemd, in Amarasi 1560 als het jaar van de komst der Kasè mètan — „zwarte vreemdelingen”. Hoe de schrijver aan dit jaartal komt is mij niet duidelijk. Over kasè mètan hieronder nader.

#### Geen genealogie.

In de aanvang van hoofdstuk II wordt schijnbaar een genealogie gegeven waarbij twee stamvaders worden genoemd: Kamanasse Liulai en Belu Liulai. Aangaande de afstamming van de eerste wordt dan toegelicht dat deze is voortgezet door Abi Sonba'i van wie aan het slot van het betreffende hoofdstuk wordt gezegd dat zij zijn „het ronde ei”, Abi Sonba'i, dus een twee-eenheid. Van Kamanasse Liulai wordt eerst gezegd dat zijn afstammelingen zijn Abi en Sonba'i, voorts dat Kamanasse Liulai voortbracht een zoon Liulai geheten, vervolgens dat Kamanasse een zoon Poto kreeg, en Poto een zoon Kubè, en dat Kubè voortbracht Abi Kubè en Sonba'i Kubè.

Aangaande Belu Liulai wordt meegedeeld dat hij twee zonen voortbracht: Liulai en Banu naèk; de laatste is het huidige radja-geslacht van Amanatun, de eerste algemene aanduiding van Belu.

Reeds merkte ik op dat dit slechts schijnbaar genealogie is, en die mening is gegrond op de volgende overwegingen. Kamanasse is aanduiding van een gebied evenals Belu; daarom vat ik Kamanasse

<sup>1)</sup> Men denke in dit verband ook aan het Jav. walu — periode, bv. in triwalu.

<sup>2)</sup> T. B. G. 78, '38, p. 464 en 469.

Liulai op als een genitief samenstelling, nl. de Liulai van Kamanasse, evenzo Belu Liulai als de Liulai van Belu.

Aangaande het woord Liulai of Liurai merkte ik reeds op <sup>1)</sup> dat Likurai vermoedelijk identiek is met Liurai <sup>2)</sup>. Op grond daarvan vermoedde ik dus dat Liurai oorspronkelijk een titel beduidde, nl. het hoofd van de krijgscans. Deze opvatting wordt bevestigd door hetgeen Muller <sup>3)</sup> dienaangaande mededeelt: „Aan het hoofd van elk dier twee rijken staat een vorst welke de titel voert van Lioerai (gewoonlijk door Keizer of Grootvorst vertolkt), en: „Sonabai, de Lioerai der Timorezen was bij de O. I. C. het tweede Inlandsche hoofd in rang”.

In verband met hetgeen Grijzen dienaangaande opmerkt, ligt het voor de hand dat Liurai of Likurai, bestaande uit Liu en Lai <sup>4)</sup> oorspronkelijk een titel was voor het hoofd van de krijgvoering. Het is duidelijk dat in de aanhef van hoofdstuk II waar Kamanasse Liulai en Belu Liulai ten tonele gevoerd worden als stamvaders, geen sprake kan zijn van genealogie. Integendeel, we hebben hier te doen met een groepsaanduiding en wel die welke door krijgvoering gebieden van Timor aan zich onderwierp. Hoe moeilijk deze kwestie is moge nog even worden toegelicht met het volgende. In de meer genoemde studie van Muller wordt op p. 150 gezegd dat Sonabai, oorspronkelijk Fai Wele <sup>5)</sup> heette, maar door zijn dapper gedrag de bijnaam Sonabai kreeg. (De etymologische verklaring in dit verband berust m.i. op een misvatting. Muller verklaart *sona* met „steken”; in de woordenlijst op p. 315 echter is „steken” — *kono* in het Timorees en *pau* in het Rotinees, en op p. 316 is „veel” *bauk* in het Rotinees, *namfaun* in het Timorees. In het Timorees betekent *sona* — schoonmaken, opruimen, en *bai* = *ba'i* — trog, etensbak). Nu is Fai Wele — Fai Bele(k) volgens andere verhalen <sup>6)</sup> de oorspronkelijke naam van Uis Kono en Iuf Belek die van Oëmatan. Het ligt dus voor de hand dat oudtijds zowel Sonba'i als Oëmatan een soort bijnaam als titulatuur bedoelden. Ofschoon dus de verhalen uiteenlopen, is één ding duidelijk, nl. dat de genealogische schijn in de aanvang van hoofdstuk II onhoudbaar is.

Het typische is dat in de aanroeping tot de geesten in het gebied

<sup>1)</sup> T. B. G. 78, '38, p. 395 n. <sup>2)</sup> H. J. Grijzen, *Meded. omtrent Beloe of Midden-Timor*, Verh. B. G. 54, 3e st., '04, p. 143. <sup>3)</sup> o.c., p. 91 en 94.

<sup>4)</sup> T. B. G. 78, '38, p. 395. <sup>5)</sup> Men zie de opmerking over de titel *bele*, zeker identiek met *wele*, sub: titulatuur. <sup>6)</sup> T. B. G. 78, '38, p. 407.

van Baumata stereotiep deze zin voorkomt: Nubè Pon Pati, Lelu Liurai. In verband daarmee vertelde mij Elias Nupun dat in de oude tijd Nubè als toenaam werd gevoegd bij alle namen van landsgroten, dus: Abi Nubè, Djabi Nubè, Lasi Nubè enz. In deze teksten is Kubè = Nubè; deze omstandigheid is een bevestiging van de bovengenoemde toelichting van Elias Nupun. Voor het woord Nubè = Kubè heb ik nog geen verklaring kunnen vinden.

#### K a s è m è t a n.

In hoofdstuk IX wordt genoemd in het opschrift „vader en moeder Kasè Mètan”. Nu betekent kasè mètan — zwarte vreemdelingen<sup>1)</sup>. Uit het verband (nl. de vermelding dat de „zwarte vreemdelingen” de *kota* „concordia” hebben gemaakt), blijkt hoe hier bedoeld wordt op de macht van de Portugezen. Kasè mètan is in de Timorese verhalen de stereotype aanduiding voor de zwarte negersoldaten der Portugezen.

Prof. Veth<sup>2)</sup> neemt aan dat deze „Zwarte Portugezen”, zoals hij ze noemt, nakomelingen zijn van een zekere d’Ornay, die na zijn komst in Oè Kusi huwde met een prinses van Ambenu, en van Da Costa die later van Larantuka Hornay volgde en te Oè Kusi gestrand zou zijn. Wat Ornay betreft, deze is een Hollander; Muller<sup>3)</sup> noemt hem een Amsterdammer en spelt zijn naam Hornay. Ds J. Mooy<sup>4)</sup> schrijft zijn naam Antonio d’Ornay. Wellicht is deze spelling van Portugese herkomst. Immers deze Ornay was dienaar der O. I. C.; hij verried de bezetting van het fort te Larantuka en leverde die over aan de Portugezen. Toen de Hollanders op het punt stonden Larantuka te hernemen, vluchtte hij naar Oè Kusi en werd door de Portugezen aangesteld over al hun bezittingen op Timor<sup>5)</sup>.

Aangaande Kosta, zoals Muller hem noemt, meent deze schrijver dat hij een Arabisch koopman zou zijn. Wellicht is dit onjuist, te meer omdat de naam Da Costa op Timor nog goed bekend is en o.a. op Kupang nog voorkomt als familienaam. Zowel op Timor als op

1) Bij een bezoek aan Oè Nai bij Niki-Niki bleek mij dat deze kasè mètan (dat zijn „zwarte vreemdelingen”) daar aangeduid worden met mètan falauk; nu is *falauk* de gebruikelijke aanduiding voor het zwartsel onderaan een *periok*, door walm en vuur veroorzaakt. Dit is typisch voor de indruk die de zwarte huidstint van deze „zwarte vreemdelingen” op de Timorezen gemaakt heeft, immers mètan falauk betekent roetzwart. <sup>2)</sup> De Gids 1855, p. 57 vv. <sup>3)</sup> o.c., p. 189.

<sup>4)</sup> *De geschiedenis der Protest. Kerk in Ned. Indië.* <sup>5)</sup> Voor Hornay, zie ook: P. A. Tiele, *De opkomst van het Ned. Gezag in O. I.* II, p. 164, 314, 354.

Ambon neemt men aan dat Da Costa uit Portugal afkomstig is. In de volksoverlevering is deze naam overgegaan in Kosat, welke in een bepaalde bevolkingsgroep steeds tesamen genoemd wordt met Olnai, dus Kosat ma Olnai.

De mening van Prof. Veth dat de Zwarte Portugezen op Timor afstammelingen zouden zijn uit de gemengde huwelijken van Hornay en Da Costa met Timorese prinsessen gaat, naar ik meen, terug op mededelingen van G. Heymering <sup>1)</sup>. Nu moet in de eerste plaats opgemerkt worden dat in de Timorese volksmond steeds sprake is van „zwarte vreemdelingen” en niet „zwarte Portugezen”. Dit laatste verklaar ik als een onbewuste transpositie, omdat kasè mêtan inderdaad de stereotype aanduiding is der Portugezen, maar deze laatste heten zelf in de volksmond op Timor nog steeds Poltugies of Putalkis (de uitspraak van de gutturaal zweeft soms tussen *k* en *g*). Maar juist dit laatste is een symptoom van de omstandigheid dat de Timorezen zelf dus wel degelijk onderscheid maakten tussen Portugezen en kasè mêtan.

Van den beginne viel mij, tijdens mijn arbeid op Timor, de aanduiding „zwarte vreemdelingen” op. Immers de bevolking onderscheidt sterk uiterlijke kenmerken, geeft bijnamen op grond van in het oogvallende bijzonderheden, zodat men bv. embonpoint aanduidt met „labu-buik”. De bevolking zelve is donker van huidskleur en duidt zich dan ook in tegenstelling tot de blankhuidigen (*pò muti*) aan met *pò mêtan*. In verband daarmee was mijn eerste gedachten-gang deze. Nakomelingen van Hornay en Da Costa zullen als halfbloeden zeker lichter van tint geweest zijn. Men kan dit bij de Da Costa's bv. nog waarnemen. Het is dus onverklaarbaar dat een donkerhuidige bevolking deze zelf „zwarte vreemdelingen” zou noemen. Zodoende was ik geneigd de verklaring dezer situatie in een andere richting te zoeken. In de Timorese gegevens kwam ik later naast kasè mêtan de uitdrukking mêtan falikas <sup>2)</sup> tegen, eveneens een aanduiding voor de Portugezen, die daar in beeldspraak „de wind van het Oosten” genoemd worden. Het tweede deel der samenstelling mêtan falikas houdt etymologisch verband met de uitdrukking die Grijzen <sup>3)</sup> noemt: *ferikatuas*. Dit woord bestaat dus uit twee delen: *ferika* en *tuas*. Op dit spoor kwam ik er toe *ferika* te beschouwen als afleiding van Africa, temeer omdat de Timorezen bijna algemeen in de constructus-vormen der substantiva de *a* welke

<sup>1)</sup> Tijdschr. v. Ned. Indië 7—9, 1845—47. <sup>2)</sup> T.B.G. 78, '38, p. 393 n.

<sup>3)</sup> o.c., p. 31.

in de absolutus van het substantief wordt gebruikt, weglaten. Nu werd deze opvatting versterkt bij de bewerking van deze tekst op de volgende gronden.

In hoofdstuk IX worden de kasè mètan genoemd als zich vestigende te Kupang in 1460. Ofschoon het jaartal geen houvast geeft gaat het hier over de eerste komst van de Portugezen in het gebied Kupang, dus geruime tijd vóór de komst van Hornay en Da Costa in Oè Kusi. Er kon toen nog geen sprake zijn van nakomelingen van deze beide blanken. In hoofdstuk X wordt dan verhaald hoe „vader en moeder zwarte vreemdelingen” zich terugtrekken en later weer opdagen, doch verslagen worden bij Pen fui. Sedert die tijd bleven de Portugezen in het Oosten gevestigd en vandaar dan ook dat zij in de bovengenoemde beeldspraak geïdentificeerd worden met de „Oostenwind”. Voorts is in hoofdstuk XIX sprake van *atoni metnin* (*aflikin*) waarin dus de „zwarte mannen” worden toegelicht als te zijn *aflikin* — Africanen. In de literatuur trof ik, verder zoekende in de richting van de gevonden sporen, bij J. E. Heeres <sup>1)</sup> de volgende bijzonderheden aan: „ende sij in tranquilliteit een sigure domicilie met weringh der Portugalsche en de Moorsche jnvasie possideren mochten .....”. Aangezien het in deze instructie gaat over Solor en Timor ligt het verband tussen Moren en de Timorese uitdrukking kasè mètan voor de hand.

Bij J. S. G. Gramberg <sup>2)</sup> vond ik het volgende: „In het belendende bosch van Soleo werd mijn aandacht getrokken door eenige voorwerpen welke langs de weg stonden en die mij onmiddelijk aan mijn verblijf in West Afrika herinnerden. Daar toch bevond zich aan den ingang van iedere krom (kampong) een houten raam of galg, waaraan eenige bundels kruiden en soms een pot met verschillende ingrediënten hingen om den boozen geest (Saman) <sup>3)</sup> af te keeren. Hetzelfde raam, dezelfde bundels en bossen kruiden ontmoette ik thans weder opgericht tot hetzelfde doel. Deze ramen, Toea Nitoe genoemd, waren hier en daar opgericht tot afwering van rampen, bv. de pokken”.

Ook vond ik nog deze vermelding: „De beide Afrikaansche negers, die ik uit Atapoepoe mede nam en een drietal neger deserteurs uit Timor Dilly” <sup>4)</sup>. Voorts wordt daar van de Sikkanezen opgemerkt

<sup>1)</sup> *Bouwstoffen voor de geschiedenis der Nederlanders in de Maleise Archipel* III, p. 317.    <sup>2)</sup> *Een maand in de binnenlanden van Timor*, 1870, p. 175.

<sup>3)</sup> Het woordt Saman is mij niet bekend. Wellicht is smanan — geest bedoeld.

<sup>4)</sup> H. F. C. ten Cate, *Verslag eener reis in de Timor-groep en Polynesië*, p. 207.



dat zij *ata*, dat is slaaf Misir, heten. Eindelijk is in een artikel in de Nieuwe Rotterdammer van 1912 in verband met het toenmalige grensverschil tussen Nederland en Portugal sprake van negersoldaten, in dienst van de Portugezen.

Deze gegevens werden plotseling van een heel andere kant op verrassende wijze belicht. Toen de anthropologe Mej. W. Keers in 1937 te Kapan schedelmetingen verrichtte, vroeg zij mij plotseling: „Zijn hier negerinvloeden mogelijk?”<sup>1)</sup> Ofschoon ik toen de gegevens uit de litteratuur welke ik boven aanvoerde nog niet alle bij elkaar had, heb ik Mej. Keers mijn opinie aangaande deze materie meegedeeld.

Inmiddels verscheen in 1947 de studie van C. R. Boxer<sup>2)</sup>, op de inhoud waarvan hier nader dient te worden ingegaan. Als inleidende opmerking moge eerst worden gezegd dat de vermelding van Mej. Keers in de voetnoot aangehaald, dat de Timorese bevolking de negers „zwarte Portugezen” noemde, voor zover mijn ervaring gaat, ten enen male onjuist is. In de Timorese traditiestof is sprake van „zwarte vreemdelingen” of „zwarte Afrikaners”, doch nimmer van „zwarte Portugezen”. Dat is juist het opmerkelijke. Boxer (p. 1) vangt aan met de verklaring: „This was the origin of that race of half-breeds who in the following century were termed *Toepassen* or *Swarte Portugeezen* by the Hollanders. The same term was also applied to the corresponding class of Eurasians and native Christians in India, Malacca and Batavia by the Dutch and English (the latter like the Portuguese, under the form of *Topasses* or *Topazes*) for over two hundred years. Its derivation is uncertain, but the ancient attribution of the Hindustani *Topi*, has much to commend it, since this class of persons often called themselves *Gente de Chapeo* in Portuguese, whilst the Indians also referred to them as *Topee Walas* or „Hat-men”. Another explanation is that the term originated from the Dravidarian *Tupāssi* „interpreter”.

Op Roti werd deze hoed nagebootst in vlechtwerk en deze vorm van hoeden is onder de Rotinezen nog gebruikelijk tot op de huidige

---

1) Men moet op Timor met tweeërlei negroïde typen rekening houden: kleine negrito typen van de Philippijnen en de langbenige negertypen van Afrika. Inmiddels verscheen van Mej. Keers: *An anthropological Survey of the eastern Little Sunda Islands* enz., Meded. 74, Kon. Ver. Ind. Inst., Afd. Vlkk., no. 26, '48. Zie p. 113: „At the time the Portuguese brought along in their army negroes from Mozambique who were called by the natives „Black Portuguese”. 2) Meded. 73, Kon. Ver. Ind. Inst., Afd. Vlkk. no. 24.

dag. Onder de Timorezen niet. Wel wordt daar de sapeo genoemd in het doden-ritueel <sup>1)</sup>: *bait ma boa neo pik runte ma sapeo runte* — „zij delen en verdelen het op borden met figuren, hoeden met figuren”. sapeo — chapeo (zie noot) wordt daar gebruikt als parallelwoord bij plat bord. Dat die hoed in het doden-ritueel genoemd wordt hangt wellicht samen met de idee dat mensen van overzee tot het rijk der geesten behoren. Hun hoeden passen als beeldspraak voor omgekeerde borden, die de overledene doen terugkeren of zich omwenden naar het rijk der geesten, in de sfeer van het dodenfeest. Maar desondanks worden op Timor noch de Portugezen noch de „zwarte vreemdelingen” Toepassen genoemd.

In hetzelfde artikel verdient (p. 2) in dit verband de volgende aanhaling bijzondere aandacht: „Wt het fort zijn wel getrocken over de duysent ziele waaronder over de 250 weerbaere swaerten ende mestijssen, ende omtrent de 30 Portegijsen, sieck ende gesonde, met 7 Dominicaner monniken” en (op p. 3): „The centre of the Portuguese influence in the Lesser Sunda Islands was now Larantuka in Flores, which contemporary Portuguese writers confusingly continued to call „Solor”, whilst they referred to the *Tupasses-Toepassen* ofte swarte Portugeesen as *Larantuqueiros*”. Het is m.i. evident dat Lamkoles waarvan in hoofdstuk X sprake is, een Timorese vervorming is van dit *Larantuqueiros*. Een aardig voorbeeld van het symptoom dat de *n* achter een *r* neiging tot overgang vertoont naar *m* is de naam van de schrijver van deze teksten zelf: Jun Talan. Onder invloed der *r*-sprekers in het landschap Amarasi en omgeving wordt dit Taran. Hij noemt zich echter Am — vader en tarm, zodat de *n* is overgegaan in *m*. (Prof. Jonker tekent bovendien bij Lamkoles aan: Kesa Namkoles = Solor). Men denke voorts aan Kumlol = Timorese omvorming van kolonel, een voorbeeld van metathesis van *n* tot *l*, waar *n* ook overgaat in *m*. In de vorm Lamkoles is de *r* geëlimineerd.

In Boxer's aanhaling op p. 2 is opmerkelijk de onderscheiding in: „250 weerbaere swaerten, ende mestijssen ende omtrent de 30 Portugijsen .....”. Het is duidelijk dat de onderscheiding in „swaerten” en „mestijssen” deze beide groepen niet gelijk acht. In hun traditiestof onderscheiden de Timorezen alleen Putalgis en „zwarte vreemdelingen”. De verklaring van dit verschijnsel zal gezocht dienen te worden bij Boxer op p. 1: „The same term was also applied to the corresponding class of Eurasian and *native Christians*

1) Verh. B. G. 76, '49, p. 403.

in India, Malacca and Batavia by the Dutch and English (cursivering van mij, M.) (the latter, like the Portuguese under the form of *Topasses* or *Topazes*)". Men mag dus aannemen dat de inheemse R. K. christenen in India en Malacca dezelfde hoed zijn gaan dragen als de Portugezen als teken dat zij de godsdienst van de overheersers hadden aangenomen. Op grond daarvan werden zij „Hat-men" genoemd, of te wel *Topasses*. Die term werd gebruikelijk ook in de Portugese journalen en rapporten voor de inheemse christenen in die tijd, die in hun dienst stonden. Maar de oorspronkelijke bevolking op Timor heeft deze term nooit gebruikt en de aanduiding van „zwarte vreemdelingen" door de Timorezen berust op de zwarte huidskleur van de negersoldaten der Portugezen.

Ook voor de nakomelingen van Da Costa en Hornay bij Timorese prinsessen van Benu en Oè Kusi hebben de Timorezen, getuige de traditionele verhaalstof, nooit de naam Toepassen gebruikt. De onderscheiding in „swaerten", „mestijssen" en „Portegijsen" en ook die van Toepassen en Portugezen is geworteld in de geschiedenis der Westerlingen, in hun aanraking met Azië en ligt buiten de voorstellingswereld der Timorezen. Ofschoon de Rotinezen deze hoed hebben nagebootst in vlechtwerk, is de naam Toepassen nimmer door hen op de Portugezen noch op de „swaerten" als karakteristieke aanduiding toegepast, en is het woord Toepassen ook niet door hen geassimileerd als aanduiding van een ethnologische gemeenschap op Timor.

#### Krijgslist der Portugezen.

In hoofdstuk XIII is sprake van de oorlog van Noè Muti, de naam van een gebied waar toentertijd de kasè mètan gevestigd waren. Tegenwoordig is zelfs de uitdrukking kasè mètan nog gangbaar voor mensen die in het gebied van Noil Muti<sup>1)</sup> wonen. Kosat en Olnai roepen daar de hulp van de Compagnie in om de mannen van Noè Muti (vermoedelijk dus de „zwarte vreemdelingen") tot rede te brengen, aangezien zij tegen Kosat en Olnai in verzet gekomen waren. Het typische in dit verhaal is dat het een duidelijke parallel bevat van de krijgslist van Hannibal, verhaald in het geschiedwerk van Livius (Hannibal dolo Fabium dictatorem eludit, XXII, 13, 15 vv.).

#### Tekst Lelogama (A).

In hoofdstuk XV wordt verhaald de komst van Taèbenu die van Lelogama vlucht naar Kupang. In Mei 1938 nam ik van de

<sup>1)</sup> Noè Muti en Noil Muti komen naast elkaar voor.

fettor van Lelogama, Paulus (Po'u) Bai Uf, een verhaal op dat dit gebeuren van zijn kant belicht (zie tekst A met vertaling). Aangezien dit verhaal sterk afwijkt van de versie in hoofdstuk XV geschilderd en aan de andere kant een mooie aanvulling van dit gegeven vormt, voegde ik het aan de door Jun Amtarm geleverde gegevens toe. Bij vergelijking van beide valt op hoe de verschillende belangensferen de respectievelijke verhaalstoffen beheersen. Bai Uf, de huidige fettor van Lelogama, die de grond van Taèbenu overneemt doet het voorkomen of Taèbenu zelf niet wenst terug te keren, omdat hij zich gebonden acht aan de vrouwen van Bi Besi, Bi Poto, die hem binden aan Kupang, aan het „kalkhuis” en de „kalk-lopo”. Taèbenu echter doet duidelijk doorschemeren hoezeer hij naar Lelogama wenst terug te keren, maar daarvan weerhouden wordt door zijn schoonvader. Het liep eerst uit op een hooglopende twist, die bij de Compagnie werd voorgebracht. Men vond toen wel een minnelijke schikking, echter onder aanvaarding van de voorwaarde van Taèbenu dat hem de waardigheid van hoofd, welke hij door zijn vlucht verloren had, in het Kupangse onder een andere vorm zou worden teruggegeven. Dit is dan ook geschied zodra het hoofdengeslacht Nakamnanu in het Kupangse uitstierf. Het is typisch hoe hij dan in de tekst gekarakteriseerd wordt als de *bubu bèla bà bèla*. *Bubu* is een boomsoort in het Kupangs Maleis *bubuk* genoemd, een ficussoort: *bà* is anders wortel, maar hier parallelwoord bij *bubuk*; *bèla* is verbaalstam aanduidende iets dat door de voorouders is overgeleverd of vastgesteld. Dus na de dood van Nakamnanu werd Taèbenu in diens plaats opgenomen in de voorvaderlijke hoofden-geslachten rondom Kupang en daarmee zijn positie als zodanig bevestigd.

Het is wel typisch dat het stamhoofd van de stamboom Taèbenu Lasi Lelo genoemd wordt (zie C), want daaruit is wellicht de naam van het landschap Amarasi = Nai Lasi te verklaren, en ook de naam Lelogama, nl. Lelo-g-am.

Taèbenu moet bij de Compagnie in hoog aanzien zijn gekomen, zoals blijkt uit een grafopschrift waarboven een V. O. C. teken:

Hier leijdt Taynoof  
Koning van Taybeno  
Op den 24 October  
a 1737 is komen te over-  
lijden en begraven  
den 7 January 1739.

Dit graf is gelegen boven Airmata bij Kupang; aangezien hier geen Christennaam genoemd is, zal dit waarschijnlijk Tanof Taèbenu zijn in de geslachtsboom sub 2 genoemd.

Een graf van Nai Abi waarmee Taèbenu zich door huwelijk vermaagschapte werd in 1915 te Kupang opgegraven en de daarin gevonden sieraden aan Jacob Amabi overhandigd.

### Chronologie.

Het is duidelijk dat de schrijver van deze tekst heeft getracht een chronologische volgorde te brengen in zijn verhaal. Ofschoon de jaartallen geen betrouwbaar houvast bieden, lijkt mij de ontworpen volgorde van de komst van de verschillende groepen naar Kupang in grote trekken ongeveer juist. Met dit voorbehoud, dat volgens door mij elders opgenomen gegevens, het eerst Nuban en Nakamnanu naar Kupang kwamen.

Voorts vernam ik dat Besi (oudste uitspraak: Bisi) niet gelijk met Kofan en Tabun gekomen is, zoals de inhoud van hoofdstuk IX zou doen vermoeden, maar dat eerst Kofan en Tabun kwamen en zich in het gebied Kupang vestigden, waarna Bisi hen volgde.

Het is in dit verband niet doenlijk dieper in te gaan op de rangschikking der gebeurtenissen die zeker nog nadere belichting van andere kant behoeven. Slechts een aanvulling zij hier gegeven. Van Hanoeh Tanof, zoon van de onlangs overleden fettor Baumata en nazaat van Taèbenu, vernam ik wat de aanleiding tot de latere vlucht van Bisi naar Semau was. Zijn mededelingen nam ik op in tekst B met vertaling als een nadere toelichting op het stamverloop van Nai Bisi. Typisch is in dat korte relaas de beeldspraak *antau pilu koto* — „men doet een gevlekte hoofddoek aan” ter aanduiding van de trouweloosheid waarmee de landsgroten uit het Kupangse overdag Nai Bisi en 's nachts Nai Lasi hielpen. Aangezien in hoofdstuk VIII verhaald wordt van de woede waarmee Lasi reageert op de listige wijze waarop Bisi de waardigheid van hoofd aan zich weet te trekken, geeft tekst B een goed beeld daarvan, dat die oude wrok niet gedoofd is, maar later weer de kop op stak. De trouweloosheid van zijn bondgenoten noopte Bisi toen tot de vlucht naar Semau. De verklaring van de plaatsnamen Oè Ba en Namo Sain daarbij gegeven, lijkt mij plausibel.

### Beeldspraak.

Treffend is de pakkende beeldspraak die hier en daar in deze teksten voorkomt en die voor ongewijden niet steeds direct door-

zichtig is. Zo in hoofdstuk Va, „het steken van de bijen en het steken van de roofwesp”, waarmee bedoeld wordt op de angel der vijandschap, die krijgvoering teweegbracht. En aan het slot van hetzelfde hoofdstuk de uitdrukking „het afbreken (van de maïskolven) en het losscheuren” waarmee eveneens bedoeld wordt op een gewelddadig uit elkaar gaan ten gevolge van bloedige twisten met wapens gevoerd.

Kernachtige beeldspraak komt ook voor in tekst A, door mij te Lelogama opgenomen, o.a. „hij had niet lief de hoofddoek van zijn hoofd en de selimut van zijn lichaam”; dit slaat op de boetebetaling van de voorvader van Bai Uf aan Oèmatan om recht op de grond te krijgen, en dit wil in goed Hollands zeggen „hij kleepte zich tot op zijn hemd uit”, nl. terwille van het verkrijgen van recht op het gebied van de gevluichte Taèbenu.

Het overgaan van beeldspraak in symbool trof me in hoofdstuk XVI. Daarin wordt verteld dat een oude Fonai, toen ondergeschikt hoofd van Sonba'i in het Mutis gebied, sterft. Dit is een aanleiding om een eind te maken aan het „bukken en buigen” voor Sonba'i. Bij deze beeldspraak blijft het niet. Deze wordt bekrachtigd met de daad en wel deze: men hakt de kop van de overleden Fonai af en de groep Fonai vlucht naar Kupang; het hoofd nemen zij mee, de romp van het lijk laten zij achter; en het heet verder: „met deze Fonai stierf het bukken en buigen voor Sonba'i”. — Een treffend staal daarvan hoe in de potentie van deze bewustzijnsinhoud woord en symbool direct in elkaars verlengde liggen.

### S t a m b o o m.

Als genealogische aanvulling voegde ik aan deze teksten nog toe een stamboom van het geslacht Taèbenu (zie hoofdstuk XV), welke een vollediger beeld geeft dan het fragment daarvan aan het slot van genoemd hoofdstuk.

In de vertalingen gebruikte ik kromme haakjes ( ) voor toelichtingen en rechte haakjes [ ] ter aanduiding van toevoegingen welke geen vertaling van Timorese woorden zijn, doch nodig om een goed lopende Nederlandse zin te krijgen.

Kapan, Juni 1939.

## Naschrift op de inleiding.

Onlangs nam ik in Baumata enkele gegevens op, die een aardige aanvulling vormen op deze inleiding nl.

a. oorsprong van de naam Baumata :

## Bi Baun — Nai Mat.

Bi Baun antoko bi nisa un ma antenu tais. Oket soënbiko nèm naplèl anpune. Okèt antèkal in ninèn, oèl antom Bi Baun aun, anoètene. Okèt Bi Baun nak naskèk : Oètene in etmè, bat au ite. Okèt soënbiko naplèl anpune naktut aktut tè neno nua. Anpanat soënbiko naplèl naplèl ma anpisil oèl. In ankius nit soënbiko, soënbiko naplèl antam anbi bol ès, anbi fatu ; ka lo fa tè soënbiko anpoi anpisil anten oèl neo Bi Baun. Okèt Bi Baun malil, naklolo tenu nok haèn, in nau ma antaè bola ma nanona niman, niman antam oèl. In nait nain fatu bèn-ès ma antobè bola. Sin kan nau anloi anten oè, fun sin oè anpaumak. Atoni bi kuan<sup>2</sup> paumak anbi Baumata sin mantotin ès nok es nak : Bi Baun ma Nai Mat sin kan loin fa oèl nane kleofè, nua tè sin ninun oèl sa ? Leko nèsi hit nau hè tamat sin, kiso, sin napen oèl bi mè, ès sin kan loi fa oèl. Nèm namat sin, kis-kiso, Bi Baun nau ma anloi oèl anbi lè bola, lè antobè neki faut bèna. Okèt sin alè sin nahin, ka nakolo anteni fèn, sin nèm ansotè ok-okè.

Namuni anpol-polo fatu tè oè ansaè naèk.

Baumata, Septèmber 1950.

Een zekere vrouw Bi Baun was gehuwd met een man Nai Mat geheten. Eens in de oude tijd zat ze te weven aan de voet van een *kalumpang* boom. Zij was verdiept in haar weefwerk, toen zij plotseling besprenkeld werd met waterdruppels. Zij dacht wat heerlijk koel ; maar waar komt dat vandaan ? Eensklaps hoorde zij de vogel Soënkiku zijn eigen naam roepen ; dan zag zij hem met zijn zwarte vederdos en snavel en lange staart. Soënkiku vloog telkens om haar heen. Daarop merkte zij, dat het de Soënkiku was die haar besprenkelde. De volgende dagen, terwijl zij aan de voet van de *kalumpang* te weven zat, kwam telkens de Soënkiku haar besprenkelen met druppels druipend van zijn veren. Zij wou weten waar die druppels

vandaan kwamen, want water moest van ver gehaald worden. Scherp lette zij op en zag hoe Soènkiku in een gat in de kalksteen in de nabijheid wegdook, dan van waterdruppels druipend weer opdook en haar besprenkelde. Vlug stond Bi Baun op met vreugde; zij deed haar weefgetouw niet over het hoofd uit, zoals zij placht te doen, maar liet het langs haar voeten neerglijden. Snel knielde zij bij het gat neer en stak haar hand erin, tastend in koel water. Zij zocht en vond een platte steen en dekte daarmee het gat dicht. Nu gingen Bi Baun en Nai Mat niet meer ver weg om water te putten. De mensen uit de omtrek merkten, dat zij niet meer uitgingen om water te putten. Zij zeiden: „Hoe zit dat toch, Bi Baun en Nai Mat dragen geen water meer? Wij moeten ze eens bespieden, waar zij het water vandaan krijgen”. Behoedzaam verscholen, keken zij uit en wachtten. Daar zagen zij Bi Baun water putten uit een gat in de kalkrots, dat zij daarna met een platte steen afdekte. Toen wisten zij allen hoe het zat en kwamen zij allen daar water scheppen. Tenslotte sloegen zij de kalksteen stuk en werd het een grote bron. Daarom noemde men Baumata naar Bi Baun en Nai Mat.

b. voor en achterzijde van een gouden penning in bezit van de huidige nazaat van Taebenu in Baumata.

Voorzijde :

t he

Johanes v.d. Broeke  
Coopman  
opperhoofd ds Casteels  
Concordia op den 15 April  
168(3)  
4 man  
et um ora  
sumius.

Achterzijde :

memento mori

boven een tekening voorstellende een man zittend in een rond bootje, met aan elke kant een geknakte lotusbloem en in zijn hand een wimpel. De vorm van het bootje doet denken aan Fig. 15 van de Westminster historical atlas, p. 28.

So'e 10 Oct. 1950.



TEKST EN VERTALING

## I

Sulat !

Molok nakò pah ian, in monin in pèan  
 uf-uf nai-nai anmonim natol  
 bi pah pulu Timol ian sin  
 amuitsam nè amnatus.

---

Amoèt ataus au ian attèkem bi pinan ian  
 JUN TALAN

Fettor nakò pah Abi  
 Bondjim nè Laseo

Moèt neno mèse funan bo ès am nua ton nifun  
 mèse natun seo ton mèse (1 December 1901)

---

Slamat !

Au baisenum lonan amèsen pah.  
 Hi anaèt about hi amnanut am nè apalat.  
 Tà-tà man tok-tok amèsen pah  
 nekam kan makoè maèt namlila maèt  
 ansaun kan makoè maèt namlila o maèt.  
 Hai sobè alakai uèl o ala kai  
 hai usi fèto usi monè, monè naè, monè kliko  
 hai amuits am nè amnatus  
 hè nati hai usam hai ta'um  
 hai monim nè hai pèam  
 bi surat in nanan atuga in nanan  
 hè nati nekman hè nahin ai ansaum at nè hè nahin.  
 Nok afi bi neno in unun ai fai o in unun  
 nakò nenonum.

Slamat !

Au basenum lonan amèsen pah  
 hi anaèt about, hi amnanut am nè apalat.  
 Tà-tà man tok-tok amèsen pah  
 nekam ka makoèné tèb-tèb ansaum ka makoè o tèb-tèb  
 hai sobè ala kai uèl o ala kai  
 hai usi fèto usi monè, monè naè, monè o kliko

## I

Het boek van het relaas (gesprek) van dit land (volk), zijn opkomst en zijn oorsprong, van de landsgroten en vorsten [die] leefden en opbloeden, in dit land, het eiland Timor, n.l. : de gouden en de zilveren.

---

Degene die dit heeft gedaan en vastgelegd, ben ik, die op dit ondermaanse genoemd wordt : Jun Talan, fettor van het land Abi, Bondji en Laseo.

Dit is gedaan op de eerste dag van de twaalfde maand van het jaar 1901.

---

## Heil !

Ik zie tot U op en aanschouw U, die het land hebt gepacificeerd (lett. tot één gemaakt), tot U groten en kleinen, langen en korten.

Ongemerkt en langzamerhand heeft ons hart, o vredebrenger, zich zeer verheugd en verblijd, onze inborst heeft zich zeer verheugd en verblijd ; wij allen, gekroonden en wij allen die de scepter voeren, wij vorsten van vrouwelijke en vorst<sup>as</sup> van mannelijke lijn, wij oudere en jongere broeders, wij gouden en zilveren ; dat onze oorsprong en onze stam, ons leven en onze verspreiding (zou worden opgenomen) in schrift en in het boek. [Het is], opdat zijn (i.e. vredebrenger) hart het wete en zijn inborst het wete.

Men zegt vroeger, in lang vervlogen dagen en nachten, sedert oude geslachten .....

## Heil !

Ik zie op tot en blik op tot de vredebrengers, gij groten en kleinen, langen en korten.

Ongemerkt en langzamerhand, o vredebrengers, is ons hart werkelijk heel ijverig en onze inborst zeer ijverig, van ons allen met kronen, van ons allen met scepters, wij allen vorsten van vrouwelijke en vorsten van mannelijke lijn, wij gouden en zilveren. Welaan,

hai amuits am nè amnatus.  
 Neu hai usam hai ta'um, hai monim nè hai pèam  
 haè unu haè muni, bi sulat in nanan atuga in nanan  
 hè nati nekam hè nahin ai ansaum at nè nahin  
 nok afi bi neno in unun ai fai o in unun  
 nako nenum batnenum, afi usi in human in matan nai unu.

Selamat !

Au basenum lonan amèsen pah  
 hi anaèt abaut, hi amnanut am nè apalat.  
 Tà-tà man tok-tok amèsen pah,  
 nekam kan makoèn maèt namlila maèt  
 ansaum kan makoèn maèt namlila maèt.  
 Hai sobè ala kai, uèl o ala kai  
 hai usi fèto, usi monè,  
 hai monè naèk, monè o kliko ;  
 neo hai usam hai ta'um hai monim nè hai pèam  
 haè unu haè muni,  
 bi sulat in nanan atuga in nanan  
 hè nekam antè hè nahin ai ansaum at nè hè nahin.  
 Nak afi bi neno in unun fai o in unun,  
 nakò nenum batnenum,  
 afi usi unu in human in <sup>la</sup> matan  
 nai unu in human nè in matan  
 natènab-natènab nekin, natènab-natènab o ansaukin  
 nok at monim atnanau, mausingkit manakingkit  
 mainaingkit am nè maamaingkit,  
 hè nati pah nalèok nifu o nalèok  
 ai pah namtetu namni, nifu namtetum o namni.  
 Es na anlomi tèb-tèb anmakoè o tèb-tèb  
 nok neka knino ansau o knino.  
 Es na napip nakesin naunan natnanab o naunan  
 hi sob lèko bia lèko  
 hi nisi moko naka mofa  
 hi matmeo nè olanit o  
 ès lè toko nok i am naènom o i  
 hi anaèt abaut  
 hi amnanut am nè apalat  
 ès nà amtitu pahan nau nan titu nifu o naunan

onze oorsprong (navel) en onze stam, ons leven en onze verspreiding, in de oude tijd (keer) en in de huidige tijd (keer) [wordt opgenomen] in schrift en in het boek, opdat zijn hart het wete en zijn inborst het wete.

Men zegt in de oude dagen, in oude nachten, sedert heel oude geslachten, [was] vroeger het aangezicht en de aanschijn van de oude vorst .....

### Heil !

Ik zie op tot en blik op tot de vredebrengers, gij groten en kleinen, gij langen en korten.

Ongemerkt en langzamerhand, o vredebrengers, is ons hart zeer ijverig en zeer verheugd, onze inborst zeer ijverig en zeer verheugd, van ons allen, wij gekroonden, van ons allen, die een scepter voeren ; van ons vorsten van de vrouwelijke lijn, van ons vorsten van de mannelijke lijn, wij oudere en jongere broeders.

Welaan onze oorsprong en onze stam, ons leven en onze uitbreiding, in de oude tijd (keer), in de huidige tijd (keer) [zal worden opgenomen] in schrift en in het boek, opdat Uw hart het weten moge en uw inborst het weten moge.

Men zegt, dat vroeger, in oude dagen en oude nachten, sedert heel oude geslachten, ten tijde van vorsten van vroeger en koningen van vroeger, werd overdacht in hun hart en overlegd in hun inborst [zodat] men zei : wij leven en gaan steeds voort, wij [moeten] hebben een heer en een hoofd, een moeder en een vader, opdat het land goed zij en het meer goed zij, of het land voorspoedig zij (opgericht zij) en het meer voorspoedig zij.

En daarom willen zij zeer gaarne en zijn heel ijverig met een rein hart en met een reine inborst. Daarom zijn ze zeer welsprekend en gaat [de sprake] vloeiend verder en op de rechte wijze steeds voort, gij goede vrienden en goede genoten, gij tandelozen en grijsaards, gij krijger-ogigen, gij Hollanders.

Gij, die hier troont, en gij die hier zetelt, gij groten en kleinen, gij langen en korten.

Zo is het dan, dat gij het land zonder ophouden bewaakt en het meer zonder ophouden bewaakt, n.l. het land en het meer van Lilo en Bakunase van Kupang en Olain of Babau en de kaap Pan Muti (witte neus, witte steilte), of alle eilanden en alle kusten.

En daarom hebt gij, uw hart van Heer des hemels erop gesteld, en uw inborst van Heer des hemels erop gesteld, gij hebt U de

paha nan niufgan Lilo Baknaès, Kopnam nè Olain  
 ai Babaun am nè Panmuti  
 ai nusa ala sin pulu o ala sin.  
 Es nà mubèla-mubèla nekam Uis Neno, ansaum Uis Neno  
 mususab misom muhaèm misom,  
 na amnona kai uèl nona kai o sobè,  
 muinut kai menu muinut kai o snaè  
 usif ala kai, nai o ala kai  
 hai us fèto hai us monè, monè naè monè kliko  
 hai amuits am nè amnatus  
 on manèkat ès nan, matakus o ès nan  
 ès na pah nalèok nauga, nifu namlia o nauga  
 ès nà miusi minak, miina miama  
 nok neka knino ansau o knino  
 natuin menu in a'an in tonin,  
 snaè in a'nam nè in tonin  
 hai on mimtau maèt, misman o maèt  
 hè nati miina nalèok, miamat nè nalèok.  
 On neno moè nabèla  
 in bian, talan anmoè nè nabèla  
 ès nà au halp am ufnek  
 au on basenum nè lonan  
 neu hit Usi anèsit am nè afinit  
 nati annèka tèb-tèb antaku o tèb-tèb  
 naneot naleok, nahafot ne naleok,  
 nok nenot nati namnanu fai o nati namnanu  
 neu aina ama, amnanut nè apalat  
 bi niku Kopan in nanan, tola Kopan o in nanan,  
 slamat nati mimni mimeut nok manikn-am nè oètènes  
 slamat a'nan antu'u bia nan, anheun o bia nan.  
 In slamat amnèna kah.

Nel (pantong) Ikan biluin Kupan Bol Baun  
 Al-al kit tausi Kumlolo.

grootste moeite gegeven en U dodelijk afgemat, opdat gij ons een scepter zoudt uitreiken en ons een kroon toereiken, gij hebt ons het bittere doen drinken met zand, ons vorsten allen, en koningen allen, wij vorsten van vrouwelijke en vorsten van mannelijke lijn, oudere en jongere broeders, wij gouden en zilveren. Zo is dat dan de liefde en dat dan de zorg. Vandaar dat het land (volk) voortdurend goed is en het meer zonder ophouden voorspoedig is.

Daarom erkennen wij als Heer en Hoofd, als moeder en vader met een rein hart en een reine inborst, overeenkomstig de sprake van het bittere en de rede van het zand <sup>1)</sup> (nl. U Compagnie). Wij vrezen zeer en hebben diep ontzag opdat wij [U] werkelijk erkennen als moeder en waarlijk erkennen als vader. Het is zo dat de hemel het heeft gewerkt en vastgesteld en de wederhelft van de hemel (i.e. de aarde) het heeft gewerkt en vastgesteld.

Dientengevolge dan hoop en vertrouwen ik, zie ik op en richt de blik op tot onze Heer, de Alles-te-boven-gaande en Alles-overtreffende, om ons echt lief te hebben, en heus voor ons te zorgen, dat Hij [ons] goed beschermte en goed overschaduwde, opdat de dagen lang mogen zijn en de nachten lang mogen zijn voor Moeder en Vader, de lange en de korte, in het binnenste van de ommuring van Kupang en het binnenste van de omheining van Kupang, opdat het heil recht op en overeind staande zij met koude en koelte. De sprake van het heil houdt hier op en is hier vol.

Hebt gij zijn heil gehoord (of) niet?

Pantun :

Ikan dujun van Kupang reikt tot (komt aan te) Baun  
Wij allen erkennen Kumlol als Heer.

---

<sup>1)</sup> Beeldspraak voor de dronk der eedzwering.

## II

Molok pah ian nako nè'en batan  
 uf-uf nai-nai pulu Timol,  
 Abi, Sonba'i muni fêto.

---

Afi unun pulu ian usif mèse bi Babiko Babali.  
 Usif Liulai nahoni Kamanasa Liulai nok Belu Liulai  
 bias nako unun usif anah nua ma tenu, bati nan sin pah,  
 bati nan sin to. Es Belu Liulai in taun mehonin ès Liulai Banunaè  
 sin mone nua, èsa sin pala pah in anakan titu to 'oian.  
 Kamanasa Liulai in hèlon nèma neo Prasa Lifau, in taun mehonin  
 sin monè nua amsà, ès sin Abi Sonba'i, sin pala pahè hain, Nai Abi  
 pala neno saèt noko Pika pè'es, Banam.  
 Hanlam, Bondje, Seki nema neo Bolane tè Kopan.  
 Nai Abi djali luli naèk, keso naèk,  
 kessel neno saèt, fun Nai Sonba'i in pal nako Noèmuti, Molo Manubait  
 Nefo (Kauniki), Benu nok Amfo'an.  
 Kamanasa Liulai nahonis Liulai, Kamanasa nahonis Poto, nahonis  
 Kuben, nahonis sin Abi Kubeh, Sonebait Kubeh.  
 Sonbai, anfo nèman bi Noèmuti nok in muni in fêto, ès Benu  
 Amfo'an; monef atonif Kono Oèmatan, ahaut afatis Molos Memafos,  
 andjali on kolo ninan bian, manu ninan bian.  
 Abi Soneba'i anah koèn, antèkem nak: Tèko tème Abi-Soneba'i,  
 sin monè naèk, monè kliko, naèl lo antitu ini, kliko lo antitu in,  
 antèk at namneo, anboni t- nè namneo.

---

## III

Molok Abi uf monè naèk, monè kliko,  
 muni fêto, Nai Lasi, Nai Nuban.

---

Namuni Nai Abi uf nèma neu Pika pè'es lèknan in fêtof Bi Nabu  
 Kobe anpoh(o) to bian, ès Nai Fai, Nai Namu, Tilan Abneno, Pasu



## II

Het relaas van dit land sedert, oude geslachten, van landsgroten en vorsten, op het eiland Timor, van Abi, Sonba'i ; van de vrouwelijke lijn (fettoren).

---

In heel oude tijd was er één vorst van dit eiland te Babiko — Babali (Waiwiku — Waihalè) de vorst Liulai ; hij bracht voort Kamanasa Liulai en Belu Liulai ; van oude tijd is het gewoonte dat de vorst twee of drie kinderen heeft ; [zij nu] verdeelden hun land en hun onderdanen. De nakomelingschap nu van Belu Liulai waren twee zonen, n.l. Liulai en Banunaè. Zij kregen het brongebied van het land (hoofd van het land), zij waakten over een deel van het volk. Kamanase Liulai trok verder en ging naar Prasa-Lifau ; zij nakomelingen waren ook twee zonen, n.l. Abi en Sonba'i : zij kregen de vlakte (voet van het land).

Nai Abi kreeg het Oosten van Pikape'ès (Amanuban), Hanlam, Bondji-Seki verder tot Bolanè tot aan Kupang.

Nai Abi werd de grote, langgehoorde karbouw, de grote karbouwstier, keizer van het Oosten. Vervolgens kreeg Nai Sonba'i [het land] vanaf Noimuti, [verder] Molo, Manubait, Nefo (Kauniki), Benu en Amfoan. Kamanase Liulai bracht voort Liulai Kamanase, [deze] bracht voort Poto ; Poto bracht voort Kubè, Kubè bracht voort Abi Kubè en Sonnebait Kubè.

Sonba'i trok verder naar Noimuti met zijn fettoren, Benu [en] Amfoan ; de echtgenoten en mannen waren Kono Oèmatan, zij die Molo en Miumafo voedden en onderhielden, zij waren als de vleugels van de vogel en de vleugels van de kip aan elke zijde.

De kinderen Abi Sonba'i waren tweelingen, men noemt [hen] en zegt [van hen] het gave ei Abi Sonba'i, zij zijn de oudere broer en de jongere broer ; de oudere, wel hij waakte over het zijne, en de jongere over het zijne, zo zegt men het recht en noemt men het juist.

---

## III

Het relaas van de grote Abi, de oudere en de jongere broer [en] zijn fettoren Nai Lasi, Nai Nuban.

---

Nadat de grote Abi naar Pika Pe'às gekomen [was], droeg hij zijn zuster Bi Nabu Kubè op een deel van zijn onderdanen onder

Nai Bano, antoko bi Prasa Lifau nok Noèmuti atnanan, tok-tok onnan Bi Nabu nahonis Nai Lasi; nèm neo Nai Lasi matan, in nok Soneba'i mahèken, papmèse Nai Lasi natoom nèm naton in unu pupu, Abi uf, onnane tè Abi uf lélu nèm antok bi Fauba laèn Bolanè, Nèkon Haumeni ai Bonam ne Tarba, nèm antok nalèk-lèkon, sèn puah tè anhoè, noah tè anhoè.

Es nà Nai Lasi in su'u nan in kanan Lasi uf, fun nana Tilan Abneno djali monf atonif antitu Abi uf in pah, in nifu, in puah, in noah, anpoi neno ian, antitu nabal anpu nabal.

---

 IV

Molok Abi uf, monè naèk, monè kliko,  
muni fèto, Lasi Nai Nuban on fè an-  
matula anmatalu.

Afi Abi uf fèn nakò Prasa Lifau anfo bua nok Bituk Binafus,  
Natun Nai Neonmèta, monèf atonif.

Fina Nai Isu nèm antu Pika pè'es nane neo sonaf balè.

Monèf atonif anpoho neki Abi uf fètòf, Bi Nopè, Kuba, ahaut afatis,  
Saè Nai Bakon ankono nèma Nik-niki, mès naina naam, nausi  
nanak Abi uf.

Abi Kube nahonis Finimau, nahonis Nobe, nahonis Abi, nahonis Fini,  
nahonis Obe nok Bnao, monè nua in ian nasikan kanaf èn al aktitia  
makènat maòtès bian am bian.

Onnane tè manbatis tenidjen, anmalèkan maa'an, Banau Abi anfèna  
nahun, nèma neo Lilo Baknais Kopan Olain, Babaun am nè Panmuti,  
nèma nau, mès eni nan nikan nan Natun Nai Neonmèta, sum anpoh  
neki Kofan Nai Tabun, Mau Nai Meto nok Tenimau Banobe, antok  
bi bale Sakala ai Fetnai, mès Obe Abi nèm neo Bondjim Laseo  
tèkem tak pah Abi ès nan, hèn titu Muna Hanlam Seki Suana'è,  
on antèk Nai Obe Nai Banau sin monè naè monè kliko.

Kessel nèten kessel mnèlan, okè onnan Obe Abi tala nafu anbumum

haar hoede mee te nemen, n.l. Nai Fai, Nai Namu, Tilan en Abneno, Pasu en Nai Banu [dat] zij zich vestigden tussen Prasa-Lifau en Noi-Muti. Toen het dan zo gesteld was, baarde Bi Nabu Nai Lasi. Toen de tijd van Nai Lasi aanbrak, kreeg hij twist met Sonba'i, het kwam er op neer, dat Nai Lasi boos werd en aan zijn oudste, zijn dak (i.e. de vorst die hem beschermde) Abi uf [het] ging mee delen. Zo droeg dan Abi uf hem op te komen naar en zich te vestigen te Teun Laèn, Bolanè, Nèkon, Haumeni of Bona en Tarba; hij kwam en vestigde zich heel goed; zijn pinang leverde overvloedig vrucht en zijn klapper gaf overvloedig vrucht. Dit is de reden dat Nai Lasi op zijn hoofd nam de naam van de grote Lasi.

Vervolgens nam hij Tilan en Abneno tot zijn mannen om te bewaken het land en het meer van de grote Abi, zijn pinang en zijn klappers; tot op heden blijven zij [er op] passen en blijven zij [er over] waken.

---

#### IV

Het relaas van de grote Abi de oudere en de jongere broer, de fettoeren Lasi en Nai Nuban, zoals zij pas met elkaar in verbinding kwamen en aan elkaar verbonden werden.

---

In de oude tijd maakte de grote Abi zich op van Prasa -Lifau met Bi Taek, bi Nafus, Natun en Nai Nenometan en hun mannen Fina [en] Nai Isu. Nai Isu kwam en hield stil bij Pika Pe'ès voor [zijn] paleis en [zijn] plaats, hun mannen namen mee onder hun hoede de zuster van de grote Abi, Bi Nopè Kubè, de verzorgers en opvoeders [waren] Soè [en] Nai Boko. Zij gingen verder tot Niki-Niki, maar zij erkenden als moeder en vader, als heer en hoofd, de grote Abi.

Abi Kube bracht Teni Mau voort [en deze] bracht Nobe voort, Fini kreeg twee zonen: Obe en Bnau. Deze beide zonen betwistten elkaar hun naam (i.e. hun macht als hoofd), het scheelde maar een haar, of beide zijden hadden elkaar bekrijgd met geweer en zwaard.

Zo ging men wederom uit elkaar, er werd beslist en afgesproken [dat] Bnau Abi eerst zich zou opmaken en komen naar Lilo Bakunase, Kupang Olain, Babau en Panmuti; hij ging en kwam, maar vergat en liet achter Natun [en] Nai Nenometan. Slechts bracht hij onder zijn hoede mee Kofan [en] Nai Tabun, Mau [en] Nai

naklab, Banam in nenum ès mina baluf, ès nà antèk nak Nenum Banam, Bunu Bi Tèno, ai Klaln am nè Tainlais.

Onnane tè Obe Abi anlèk nok monèf atonif Fina Nai Isu Nuban Nope, soe kanaf ès hè nabian Nai Lasi, hè nati attèka muni nuasin Nai Lasi Nai Nuban, atika paha, atika nifu, hè Nai Abi nahat nalèko ninut o nalèko, on Nai Lasi Nai Nuban on maina maama ma mausi manaka ès Nai Abi, ai pah in usin am nè in tuan.

---

V

Molok Abi uf monè naèk monè kliko  
lopo anaèt about.

---

Afi Banau nakò Pika pè'es antok bi Kopan bale Sakala (Fetnai) antok-tok onnan ton ès, ton ès lo hèn fua nifug ès èt nan kanan Nifu Taninau bias anfua tè fua neki bidjaè kèso mèlès nèma ton in hèn solè lèn anfua onnane tè atoniès kanan Nai Saèl anketu nafèka tani bi bidjaèle neon, ès bidjaèl nain sona. Es nà antèke Banau Abi nok in lopoinu nak Nai Abi Ketun, on hèn moègon onnan ai hèn taugon onnan; ton ian oni anpoi ai babun anpoi nèm ansau Banau Abi nok in lapon.

Ma kan tahan fa lèn ala sin nain sisailen.

Nai Kofan ankono nèma bi Kopan, Nai Tabun di Tabun, Hetmina olif Banau Abi, bi a Nai Lasi, Banau Abi nok Mau Nai Mèta, Tenimau Banobe li'djon fani bi pah am nifu, nuntè Obe Abi tatfan lèkan antok bi Muna Hanlam.

Mès monè naè lo antitu in to in tafa, monè kliko antitu in to in tafa. Banau Abi nahonis Nai Funan, nèma neo Funan nahonis sin monè

Meto, Teni Mau [en] Banobè. Zij vestigden zich op de plaats Sakale of Fetnai, maar Obe Abi kwam naar Bondji en Laseo. Wij noemen het en zeggen er van : daar is het land van Abi, opdat hij bewake Muna Hanlam, Seki Suanaä, zoals men zegt Nai Obè [en] Nai Bnau zijn oudere en jongere broer, keizer van de bergen en keizer van de vlakke. Nadat het zo was geweest, verbood Obè Abi ten enen male, hij versperde en sloot af het bewaken van Banam, n.l. de vetigheid der aarde. Daarom zegt men : Nenu Banam, Bunu Bitèno of Klaban en Tainlais. Zo beval dan Obè Abi te vergaderen zijn mannen Fina Nai Isu, Nuban Nope [om hun] een naam op het hoofd te geven : om Nai Lasi een wederhelft te geven, opdat wij zouden noemen en zeggen : zij zijn beiden *muni*<sup>1)</sup> (fettoren), die het land [wijd] schoppen en het meer [wijd] schoppen, opdat Nai Abi goed zou eten en goed zou drinken.

Zo was het dan dat Nai Lasi en Nai Nuban als moeder en als vader, als vorst en als hoofd erkenden Nai Abi of te wel de vorst en de heer van het land.

---

 V

Het relaas van Abi de Grote, de oudere en de jongere broer.  
De grote en de kleine Lopo.

---

In de oude tijd [kwam] Banau van Pikapèès [en] vestigde zich in het Kupangse, in de plaats Sekala (Fetnai). Aldus gevestigd zijnde, werd er ieder jaar een offer gebracht aan het meer ; dat meer heet Nifu Taninau. Het was de gewoonte om een rode karbouwstier te offeren. Tot op een zeker jaar, dat men hem (n.l. de karbouwstier) wou afzonderen om te offeren, heeft een atoni Nai Saèl geheten, het touw aan de hals van den karbouw doorgesneden, dus liep de karbouw weg voor niets. Daarom noemde men Banau Abi met zijn lopo's en zeide men : Nai Abi de doorsnijder ; het was zo, dat hij zich aldus gedroeg en aldus handelde. Dat jaar kwamen de bijen te voorschijn of de kleine roofwesp kwam naar buiten en stak (letterlijk : beet) Nai Banau Abi met zijn lopo's en zij konden het niet uithouden, zij allen liepen weg en gingen uiteen. Nai Kofan ging door naar Kupang, Nai Tabun naar Tabun, de jongere broer van Hetmina, n.l. Banau Abi naar Nai Lasi. Banau Abi met Mau Nai

---

1) *Muni* jong, later, beneden, onder.

nua, Loè mnanu Funan, Slolo Funan amfan namnasi onnan, anbait nan sin to.

Loèmnanu neki uèlan, Tenimau Banobe bian nok muni kliko bian ès Tenimau Funan Haumeni, nèma nesi naton Bondji tuan nan, ès nà lèke nèma toko bi Seki Suana'e, on masekit èsnan, mapisut èsnan. Es antèke Loèmnanu nok Abi Seki.

#### Va

Nèm neo Slolo in matan ka nèna lèko aina ama kase mètan Aina ama noèn Sonebai nok monèf atonif, Kono Oèmatan, muni fèto Benu Amfo'an, nabua lasi nami in up am nè.

On Sonba'i in asu mèse natfun.

Es nà manua Nai Slolo nok in lupon bi Muna Hanlam.

Ankène tè ton tenu Sonba'i anòtè nan usif Funan in anakan neki bi Sonba'i.

Onnane tè Nai Lasi Nai Nuban nekakin susa namèn.

Es nà Nai Lasi anlélú lopo nakf-ès nok ala to fun Nai Nuban anlélú lopo nakf-ès nok ala to.

Nai Lasi nakfan kanan Nai Honin.

Nai Nuban indjan kanan Mat(a) lalan nu napoit Slolo Abi ai Muna Hanlam in usin in tuan nok ala in toana, nakò musu ai luli bèsa Paneno Oènam in usin in tuan : ès Nai Sonba'i, nok aina ama kasè mètan, nakesin natnanab fani nèma bi Kopan Olain, Lilo Baknasi ai Babaun am nè Panmuti antupa nan fai tenu bi lalan nà antè.

Nèm antè ton nè bi Sonebai nulan papmèse oèfat faknais.

Mès bi pah Muna Hanlam, Bondjim Laseo, Seki Suana'e, Nenum Banam, Bunu Biteno, Klaln am nè Tainlasi, Tenulanem Bolane, Nekon Haumeni, ai Bona am nè Tarba ai Lilo Baknais Kopan Olain, ai Babaun am nè Panmuti, oèfat faknais ka tititaf ulan ton ès in ian.

Es al aktitia atoni pah ian matè okè nok mnahat. <sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> hier *mnahat* i.p.v. *mnahas* = hongersnood.

Meto, Tenimau Banobe keerden terug naar [hun] land en [hun] meer. Bij Obè Abi aangekomen besloot zijn oudere broer [dat] hij zich [moest] vestigen te Muna Hanlam. Maar de oudere broer bewaakte zijn volk en zijn onderdanen, de jongere broer bewaakte zijn volk en zijn onderdanen. Abi bracht voort Nai Funan; toen de tijd van Funan aanbrak, bracht hij twee zonen voort, Loè mnanu Funan en Slolo Funan. Toen dan de vader oud [was geworden] verdeelde hij hun het volk, Loè mnanu nam de scepter mee, Tenimau, Banobe [kregen] een deel en de jongere zuster-lijn een deel. En dan kreeg Loè mnanu twee temukuns Funan Haumeni, zij kwamen en gingen aan bij [en] gaven kennis aan de Heer van Bondji, en deze nu gaf opdracht, [dat] zij kwamen naar en zich vestigden te Seki Suanaä. Het is er zo mee gesteld dat daar het afbreken der maïskolven en daar het afscheuren plaats vond. Daarom zegt men ook: Loè mnanu en Abi van het afbreken.

## Va

Toen de tijd van Slolo aanbrak, luisterde hij niet goed naar Vader en Moeder, de zwarte vreemdelingen. Vader en moeder riepen Sonba'i met zijn mannen Kono en Oèmatan, en de fettoren Benu Amfoan, zij beraadslaagden en zochten de zin en de strijdleus van hun geschil. Het was zo, dat de hond van Sonba'i verwond <sup>1)</sup> was. Daarom nu ontstond de strijd van Nai Slolo met zijn lopo's te Muna en Hanlam. Men voerde krijg tot drie jaar toe. Sonba'i snelde de kop van vorst Funan en bracht [die] naar Sonba'i (hier het gebied van Sonba'i). Zo leden dan de harten van Lasi en Nuban smart en pijn. Daarom beval Nai Lasi een hoofd-lopo met al zijn volk, want Nai Nuban beval [ook] een hoofd-lopo met al zijn volk, — het hoofd van Nai Lasi heette Nai Honin, en die van Nai Nuban heette Mata lalan, om te gaan en Slolo Abi, of wel de heer en de vorst van Muna en Hanlam met al zijn volk te bevrijden uit [de macht van] de vijand of te wel van het neerbuigen en neigen voor de heer en de vorst van Paneno Oènam, [nl.] Soneba'i en vader en moeder, de zwarte vreemdelingen, om hen met beleid en op de juiste wijze terug te brengen naar Kupang Olain, Lilo Bakunase of Babau en Panmuti. Zij sliepen drie nachten onderweg en toe kwamen zij aan. Toen het zesde jaar aanbrak regende het in [het gebied van] Sonba'i zowel in de regen- als in de droge tijd, maar in het land van Muna-Hanlam,

<sup>1)</sup> Het Timorees „natfun” door Jonker toegelicht: *kena luka*; *natfun* elders: hij liep rond.

Es nà Nai Lasi Nai Nuban neknou nau bi Sonba'i nau basenun lonan  
Sonbai uf.

Kalau fèn Muna Hanlam hè nahan bi nan ninu bi nan.

Es nà topu nafani Funan Abi in anakan ès na neki nau bi Nenum  
Banam ansube bia nan, ès nà ulan anfani nèma pah lè attèk ianu.

---

## VI

Molok Abi uf nèten anfani djalin monèf atonif  
bi Kopan Olain bi Abi uf mnèlan.

---

Afi Obe Abi nèma nakò Pika pè'es antoko bi Bondjim Laseo, antèke  
usik Obe Abi nak-nak(a) Bondji tuan. Obe Abi nahonis Fain Obe,  
nahonis Talan Fain, Obe anmatè Fain ansèka.

Fain anmatè Talan ansèka, mès Fain ka sube fa fè.

Onnan tè Talan Fain annèna Sonba'i nok aina ama kasè mètan,  
nèma manua olifan Slolo Foenan, Nai Talan in namtau maèt anpoin  
neki ala in ton Bi Taèk Bi Nafu ; Boi Nai Sba'at, muni fetu, mès  
nikan nan Nome, Nai Fa'ot : ès nuain nan ka nokan fa.

Talan Fain lélu ketu amfè nakan, aun anaène nabal.

Nèm antè Kopan nà ansube bi popè Kiunaèk Naimèè, tom alidjan.

Nèm antè, sin Nai Baki To Amnanu tèlen tokon bi alà in. Fun Nai  
Besi t- antok nanen nabua nok sin Nai Kofan Nai Tabun.

Talan Fain nahonis Memas Talan, nahonis Beta Memas, Ulamu  
Memas, Talan anmatè anah Memas ansèka, Memas anmatè anah  
Ulamu ansèka. Mès antèke t- nak(a) monèf atonif (fettol) mone  
kliko in lomin in makoèn, nekan namneo nok Nai Slolo in anah  
Balbesi, hèn djadi uf tè, in nok tataf djalin monès atonis.



Bondji en Laseo, Seki Suanaä, Nenum Banam, Bunu Biteno, Klaban en Tanlasi, Tenulane en Bolane, Nekon en Haumeni, of Bona en Tarba, of Lilo Baknase, Kupang Olain, Babau en Panmuti, was er in regen en droge tijd in het geheel geen regen. En daarom scheelde het maar een haar of heel dit land kwam om van de honger.

Daarom gingen Na Lasi en Nai Nuban hun opwachting maken bij Sonba'i, zij gingen opzien tot en de blik opslaan naar de grote Sonba'i, [dat] hij zou vrij geven Muna en Hanlam, opdat zij [er] zouden eten en [er] zouden drinken. Deswegen werd de kop van Funan Abi terug geleid, [en] deswege bracht men hem weg naar Nenu en Banam [en] begroef hem aldaar.

Dientengevolge kwam de regen terug naar het land, dat wij dit land noemen.

---

## VI

Het relaas van de grote Abi der bergen, [die] monef-atonif (fettor) werd te Kupang Olain, bij de grote Abi der vlakke.

---

In de oude tijd kwam Obe Abi van Pika Pèès, hij vestigde zich te Bondji en Laseo, men noemde [hem] vorst Obe Abi, men zeide : de heer van Bondji. Obe Abi bracht voort Fain Obe ; Fain Obè bracht voort Talan Fain. [Toen] Obe stierf volgde Fain hem op, [toen] Fain stierf volgde Talan hem op. Maar Fain was nog niet begraven, zo geschiedde het dat Talan Fain hoorde, [hoe] Sonba'i met vader en moeder, de zwarte vreemdelingen, kwamen krijgvoeren met hun jongere broer : Slolo Funan. Nai Talan vreesde zeer, hij riep op (hij haalde bij elkaar) en voerde al zijn volk Bi Taek en Bi Nafu, Boi en Nai Sbaat, zijn ondergeschikte hoofden, maar hij vergat Nome [en] Nai Faot, dus gingen die twee niet mee. Talan Fain gelastte om het hoofd van zijn vader af te houwen, de romp bleef achter ; te *Kupang* aangekomen begroef men [het hoofd] te Popè Kiunaèk, ten Noorden (links) van Nai mèè. [Toen] zij aangekomen waren bij Nai Baki, kwam To Amnanu aan en verbleef in alle bladerhutten want Nai Besi had zich reeds gevestigd tesamen met Nai Kofan en Nai Tabun.

Talan Fain bracht Memas Talan voort, Memas Talan bracht Bèta Mèmas voort [en] Ulamu Mèmas. [Nadat] Talan gestorven was, volgde zijn kind Mèmas hem op, [na] het overlijden van Mèmas, volgde zijn zoon Ulamu hem op, maar men noemde en zeide „Monef atonif” (d.i. fettor).

Beta Memas Ulamu Memas mantòan.

Beta Memas hèlon nèma neo Nèkamneo (Koèmino).

Mès Ulamu natò neo olifan manèbet tè seka, nak bait tabati in on tua mnanu, mès olifan manebte djali tua popè bati namneo, naèl djali uf, olif andjali fettol.

Bèta anmatè Ulamu Memas anah ansèka.

Ulamu Memas anmatè olifan Beta Memas ansèka.

Matam Abi Ulamu, anmatè Etu Abi anah ansèka, anmatè Kobo ansèka anah Etu Abi. Kobo anmatè Etu anah anseka.

Etu anmatè kan mui fa anah olifan sèka kanan Kobo.

Nèma Kobo Talan in matan maputun, ka ètaf paumaka ian, mafu piut. Atoni nau nok in eno, in lèlu antèta al atoni in bale.

Ai in tone anmepu in anoèk, mansi tama nà anpoi nakò in mepu no makpète-makpète kan senggou fa fè, fun namnah anmatè.

In tone basenun, hèn senggou ai hèn sau beti in pèn, batula olas in hèn naha, in naha onnan, al in atoni hakè puna nana mei, ankoènenò piut, bifèl atoni koènenò-koènenò tè anmiun fini nà nasnasa, ma antaman fani bi mepu.

In monin hadtan anhukun in tone annakè bi neon, li ana tè nalai bi kèsa. In tai lasi naèk anah, luli bèsa huma mèse.

In lèlu atoma ka lasi nuain nan matufun. Sekau matani in natupa sekaoe, amatanitan in lasi namneo, ka amatanitan in atoni asanab ès nan.

De jongste zoon had welgevallen in en lust tot, zijn hart kwam overeen met het kind (de dochter) van Nai S'olo, n.l. Balbesi, om landsgrote te worden, opdat hij met zijn oudste broer monef atonif zou kunnen worden.

Bèta Mèmas [en] Ulamu Mèmas werden boos op elkaar.

Bèta Mèmas trok zich terug en kwam naar Neke mneo (d.w.z. de rechte kapokboom het tegenwoordige Koinino). Maar Ulamu was boos op de jongere broer; hij was zeer vernederd; hij dacht als hij (n.l. de oudere broer) gelijk was aan de lange lontarboom dan moest de jongere broer verlaagd worden tot de jonge korte lontarboom, als het recht [ware], dan zou de oudere broer Radja en de jongere broer fettor [hebben moeten worden]. <sup>1)</sup>

[Nadat] Ulamu Mèmas was gestorven, volgde zijn jongere broer Bèta Mèmas hem op; nadat Bèta was gestorven, volgde de zoon Ulamu Mèmas hem op.

Matam Abi Ulamu stierf, de zoon Etu Abi volgde hem op. Hij stierf, de zoon Kobo volgde hem op.

Diens zoon was Etu Abi; Kobo stierf, zijn zoon Etu volgde hem op. Etu stierf, hij had geen kinderen, zijn jongere broer Kobo volgde hem op.

Toen de tijd van Kobo Talan aanbrak was hij zo heet (i.e. woest), dat niemand hem durfde naderen; hij was onophoudelijk dronken. [Wanneer] een man langs zijn deur ging, beval hij alles van die man af te pakken.

Al werkten zijn onderdanen op de sawah tot zonsondergang, om dan pas van het werk terug te keren, nog nat en bemodderd en zij zich nog niet konden omkleden, bovendien vergingen zij van de honger, en zagen zijn onderdanen dan tot hem op (i.e. zij verzochten) om zich om te kleden of te gaan eten, dan weigerde hij. Het was wel het uur, dat hij moest eten en dan at hij, terwijl al zijn onderdanen om zijn tafel stonden en voortdurend een koorzang-refrein (*koi neno*) aanhieven. Mannen en vrouwen bleven zonder ophouden dat refrein aanheffen, met daglicht gingen zij weer naar hun werk.

Het was zijn gewoonte om zijn onderdanen te straffen met een blok om de hals, kinderen zette hij in een gevlochten zak. [Wanneer] hij rechtszaken onderzocht, grote of kleine, het was enerlei verne-

<sup>1)</sup> Volgens deze samenhang, was de oudste broer boos, omdat de jongste gelijk in rang werd met de oudste. Dit klopt met het bijgevoegde geslachtsregister door de schrijver aan het slot van dit hoofdstuk gegeven.

Foen an kleleon anotè Tabenu uf.

Er usif Mano Abi, usif Kono Tabenu, nok Kobo Talan in lopon nabua lasi antoti aina ama nasaèb polin bi pah Sapus, nan ton tenu hen tukal in nekan in ansaun.

Nasopu in tonan ma anfain nèma, naiti teni.

Mès lo hadat nabal nok in maputnan.

Es nà in to nan naèn sisaè naèk, ès ka nèma neone fa fun ana monlan maputu nesi amaf.

Onnana tè nua sin amaf nok ale anah-anah umè nanan, nau bua nok mesokan nun tè in lopon, lopon poli neki fatu toma ansauna, ma anmatè nabal, fun ankène anhan, kanan Kobo, antoma bi niman bian, kono snini, kona nua sin.

Mès kan matèf, nà napau neki auni na anmatè kono.

Es nà on naknino namneogen, Kobo Talan in maputun neka leufan. Es nà Beta Memas in taun in mahonin, ansèkam ansenu djalin monèf atonif (fettol).

Beta nahonis Kauna, nahonis Lunat nahonis Pa'an nahonis Pa'an bata ha in, kan djalin fettol suma Pa'an; Pa'an djali anusat ababit afi Kobo Talan nasaèba bi pah Sapus, fun andjalin Kapa Landa bi aina ama Comapnia in human.

Es nèma Pa'an in human nahonis Johannis Pa'an Talan; Johannis Talan sèka djalin monef atonif (fettol), fun andjalin kapa Landa msa. Johannis Talan matsau fetnai Kolbafos, Lotes, nahonis Junus Johannis. Talan fain anmatsau fetnai Nai Bakis, ès nahonis Jacob Johannis Talan, Johannis Talan in plènat nan ton bo ès am tenu, anmatè.

Anah Nai Junus Johannis Talan ansèka, djalin monèf atonif (fettol) djali ès neno 1 December 1896, ton nifun mèse natun fanu, boà seòm nè. Junus Talan anmatsau fetnai Kolbafos Lotes, nahonis anah fèto Bi Lina, Bi Foi.

dering. Hij beval de twee, die bij het geschil betrokken waren elkaar te lijf te gaan; hij die de ander tegen de grond werkte, hij was de sterke en zijn zaak was recht, en hij, die niet sterk was, die was de schuldige.

Want het scheelde maar weinig of hij sloeg de Radja Tabenu dood. Daarom beraadslaagde de vorst Mano Abi en vorst Kono Tabenu en de lopo's van Kobo Talan [en] zij vroegen vader en moeder om hem op te laden [op het schip], en te verbannen naar het eiland Savu voor drie jaar, omdat hij zijn hart en zijn inborst zou omwisselen.

Toen hij zijn jaren had volgemaakt en was teruggekomen, werd hij weer aangesteld, maar heus zijn manier van doen en zijn heet-hoofdigheid waren onveranderd gebleven. Daarom liepen zijn onderdanen in alle richtingen uit elkaar, niemand kwam tot hem, immers zijn zoon was nog heter gebakerd dan zijn vader.

Zo gingen dan [eens] vader en zoon met alle huisgenoten te samen bij donker; aangekomen bij zijn lopo <sup>1)</sup>, wierp deze hem met een steen tegen de borst en hij bleef [op slag] dood. Verder schoot men zijn zoon, naam Kobo in de ene arm [en de kogel] kwam door de oksel van de andere kant eruit, maar hij was niet dood. Eerst nadat men hem met een speer gestoken had, stierf hij.

Het is dan ook heel duidelijk, dat Kobo Talan vreselijk woest van aard was. Daarom is de nakomelingschap van Bèta Mèmas hem opgevolgd; zij werden monef atonif (fettor).

Bèta bracht Kauna voort, Kauna bracht Lunat voort, Lunat bracht Pa'an voort, Pa'an bracht Pa'an voort. Deze vier geslachten werden geen fettor, alleen Pa'an; Pa'an werd helper en waarnemer, terwijl Kobo Talan naar Savu verbannen was. Voorts werd hij lid van de landraad bij vader en moeder Companie.

Ten tijde van Pa'an Pa'an werd Johannes Pa'an Talan geboren; Johannes Talan volgde op als monef atonif (fettor), voorts werd hij ook lid van de landraad. Johannes Talan huwde een prinses van Korbaffo, een Rotinese; zij baarde Junus Johannes Talan.

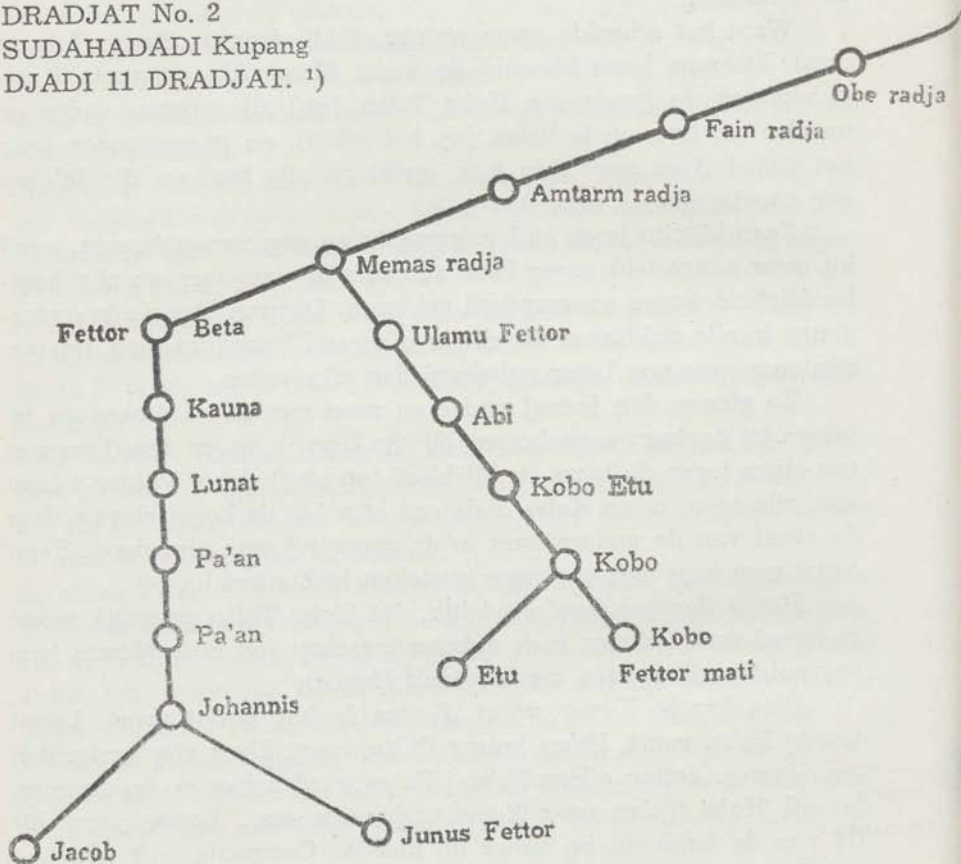
Deze huwde een prinses van Nai Bakis (van fettor Saubaki), zij baarde Jakob Johannes Talan.

Johannes Talan regeerde 13 jaar; [toen] hij stierf volgde zijn zoon Nai Junus Joh. Talan op [en] werd monef atonif. Dus op de 1 ste December 1896 huwde Junus Talan een prinses van Korbaffo,

<sup>1)</sup> Lopo: hier het ondergeschikte hoofd.

Anah nakò Nai Talan, tèke ai noène, nak a : Uusi Fain Talan (Amtarm).

DRADJAT No. 2  
SUDAHADADI Kupang  
DJADI 11 DRADJAT. <sup>1)</sup>



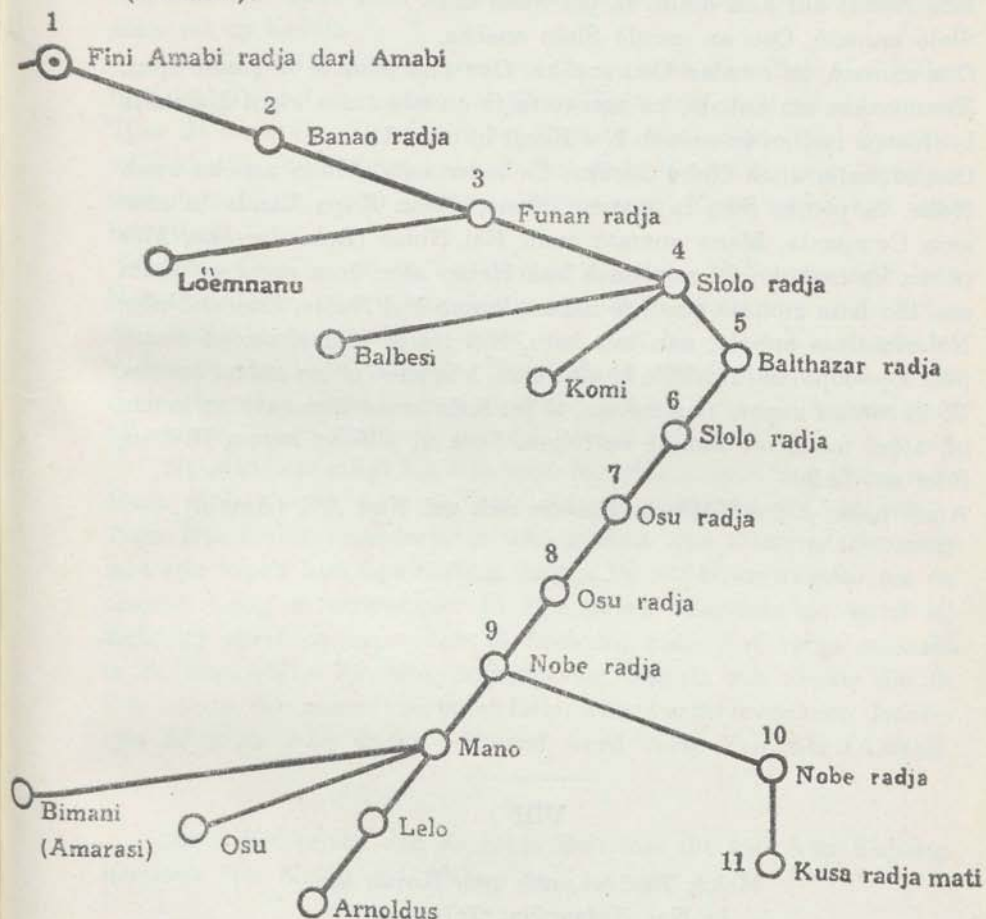
## VII

Molok Abi in sufan in ka'un  
in taun in mahonin.

Afi Nai Lasi Nai Nuban, nakesin natnanab, Slolo Funan Abi, nèm anbi Kopan, Nai Besi, Baki, To Amnanu, Nai Talan Abi èt Kopanèn. Slolo anmate anah mone Nai Balbesi djalin uf, Balbesi ainaf fetnai

<sup>1)</sup> Voor die 11 (elf) dradjat zie cijfertje's bij rechtse lijn, betrekking hebbend op de radja-tak Amabi, die zich vanaf Banao in Kupang vestigde, waar altijd nog de z.g. „sonaf Amabi" i.e. paleis van Amabi zich bevindt. met No. 11 stierf het uit.

een Rotenese; zij baarde twee dochters bi Lina en bi Foi. De kinderen van Nai Talan noemt of roept men, zeggende Usi Fain Talan (Amtarm).



## VII

Het relaas van de bloesems en bloemen (i.e. nakomelingschap), de stam en de stamboom van de grote Abi.

Nadat Nai Lasi en Nai Nuban met beleid Slolo Funan Abi hadden gevoerd en binnengebracht in Kupang, waren Nai Besi Baki, To Amnanu, Nai Talan Abi te Kupang.

Nadat Slolo gestorven was, werd zijn zoon Nai Balbesi hoofd [want] de moeder van Balbesi was een dochter van een prinses van de grote Besi. Balbesi werd verbannen, dus dat was net zo goed

Nai Besi uf, anah fêto, Balbesi an nasaèbe on anmatè ès nan olif Baltas, ainaf Oèmatan anah fêto sèka.

Mès Baltas olif kan djalin fa poi neno ian.

Slolo anmatè, Osu an monlè Slolo ansèka.

Osu anmatè, an monlan Osu ansèka, Osu unu anmatè tè Komi upuf, Komi annus am anbabi, ka nan to fa fè on nèso nisa atoni Maleksès bi Oèsapa noèlan ès nasaèb Nai Komi bi pulu Lotes.

Osu anmatè, anah Nobe ansèka, Nobe anmatè, Mano ansèka anah Nobe. In plènta lèko fa, napeni Kune, djalin Kapa Landa bi aina ama Compania, Mana anmatè anah Nai Nolos (Lela) ansèka. Mès pèhen ka makoko fa, napèhe à lasi. Halap kèna lusa anmèse, djalin nan ton fanu anmatè, anah fè nabau, kanan Nai Nolos, Kus(a) Nobe, Nobe annusa anbabi, nan ton fanu, Nai Nolos nanaè, monef atonif peni lopo-lopo, sanu naklila bi aina ama, hèn simo uèlan anfani neman. Tè in sonfan napeni nan mènans, tè fai boès amnesi anmatè on kanan uf, atoni monè on anmatè natfèken. Sum al bilfèlès kanan Bi Osu, fêtof usi Lèlo.

Anah nako Abi uf, tèke ai moène nak usi Nau Abi (Amabi).

---

## VIII

Molok Besi uf, nok pah Kopas ian  
 ès Nai Kofan Nai Tabun nok  
 Lasi uf.

---

Afi Nai Besi uf ian, un-unan hai bi pahan nifugan, hai monim hai pèam, uf-uf nai-nai mibuaòm fè ai milèlòm fè, hai bian am bian mahinen, seku namnanu, napala, hai ka feu ka matè, hai panas nani mna' nani, in bi mneneo-neo bifè mneneo, in kan naèk ka mnanu.

Mès afi in mo'è sana usinan, ès usinan sali hèn kasa mnasesoe. Es nà in nain nèma bi Kopan, nèm-nèma pah ian in usin in tuan Nai Abi teunon fandjen, suma ala Nai Kofan Nai Tabun, nok to bian.



alsof hij stierf. De jongere broer Baltas [wiens] moeder een dochter van Oëmatan was, volgde hem op. Toen Baltas overleden was volgde zijn zoon Nai Slolo hem op, maar de jongere broer van Baltas werd niets tot op heden.

Toen Slolo gestorven was volgde de zoon van Slolo, [nl.] Osu hem op. Toen Osu gestorven was volgde zijn zoon Osu hem op. Toen de oude Osu stierf was het Komi de kleinzoon [die] over het volk waakte; hij had dat nog geen jaar gedaan, toen hij een Mardijker doodsloeg bij de rivier Oësapá, daarom werd Komi verbannen naar het eiland Roti.

Toen Osu gestorven was volgde zijn zoon Nobe hem op; toen Nobe gestorven was volgde Manu op, in de plaats van zoon Nobe. Hij voerde goed bevel, hij kreeg een ster, hij werd Kapalanda bij vader en moeder Companie. Toen Manu stierf volgde Nai Nulus (Lelo) hem op. Maar hij was geweldig lui, lui om recht te spreken; hij was er alleen maar op uit, om herten te jagen.

Na acht jaar stierf hij, zijn zoon Nai Nulus werd nog opgevoed; Kusa Noba Nobe nam de heerschappij gedurende 8 jaar waar. Toen Nai Nulus meerderjarig was, gingen zijn mannen (fettoren) met zijn lopo's hun opwachting maken bij vader en moeder om de scepter terug te ontvangen. In zijn paleis aangekomen, werd hij ziek, hij stierf na meer dan 10 nachten, zodat het radja geslacht in de mannelijke lijn was uitgestorven. Slechts een vrouw die Bi Osu heette, een zuster van vorst Lelo, was overgebleven, een dochter van de grote Abi, welke genoemd werd vorst Nau Abi (Amabi).

---

### VIII

Dit is het relaas van de grote Besi met dit volk van Kupang, namelijk Nai Kofan, Nai Tabun en Lasi uf.

---

Wat betreft Nai Besi vroeger in de oude tijd toen we nog in het land en het water (i.e. ons oorsprongsland waren) bij de oorsprong van landsgroten en vorsten, toen wij nog bijeen en in de engte waren, wisten wij wederzijds, wie lang was en wie kort (d.w.z. wie radja was en wie ondergeschikt hoofd), wij waren geen nieuwelingen, geen groenen, [toen] waren wij immers de oude heren van de grond, [toen was] hij (nl. Nai Besi) volgens de juiste situatie werkelijk een vrouw, hij was niet groot en niet lang.

Maar in de oude tijd beging hij een overtreding tegen de vorst, daarom voer de vorst tegen hem uit om hem te tuchtigen en te

Afi Besi uf nèma nakò Nusan Besi in nà neki nakf-ès ès in nèma tè, in sakana nakaf ian papmèse. Onnane tè nakaf nua in ian, Nai Kopan Nai Tabun, on namtau nasmana neknè inuh noni, sisi maka ; funès-funès Nai Besi in teni-teni nok sakanat. Es Nai Kofan Nai Tabun kan tahan fa lèn nok tuthaès. Onnane tè Nai Kofan Nai Tabun malominèn nok Nai Besi, sakana namamoè nakaf-nakaf mnà lè nan, hèn tuthaè piut.

Onnan lopo nua ian noèn Nai Besi natone nak :

Nai Kofan au umnasidjen hai lomi ko hèm sèka kau Nai Kofan. Onnane tè Nai Besi nok al in nontin lomin matè ai namlile seka.

Onnane tè Lasi uf natòn sèka nok Nai Besi, atoni babaun ès. Mès in nèma hèn nak nokne pah ian, nok pah ian sin monè naèk monè kliko, sin Nai Abi, Nai Lasi. Sin pah am nè sin nifu, ès annakèna piut al aktitia Nai Besi hè nanainah-èn, mès nalèko laba Nai Abi, Nai Sonba'i nèm laba. Es nà nalèko sin nanaka fè ès sin paha, hè kais nasika natote nanaèk. Es nakò masi muti, masi mè'e, masi mè'e Nai Lasi ini nah antu'u bi tnanan, masi muti Nai Besi ini ès nan tu'u bi nan, nèma neo Hal-ò, nema neo Fatu Ulan, nunu Nai Abi, Kofin, Kesen, sanu kono on Nunu Unus kotin nan, nun tu'u bi Fatule'u, mes muni ian anbeo fanin nok Tua u tenu, Masi Baki, Aiteo, Noèhain, Menifôn, on Nai Loèmnanu pala Oèfèto.

Es afi nasupap Nai Lasi, Nai Besi, fèto Bi Sosè Lasi fèto Bi Poto Besi, loi nek sin Hal-ò on sulat ès nan atuga ès nan.

bestrafpen. Dientengevolge liep hij weg naar Kupang. Toen hij in dit land was aangekomen, is de heer daarvan, [nl.] Nai Abi teruggekeerd, slechts Nai Kofan en Nai Tabun met een deel van het volk [bleven achter].

In de oude tijd kwam de grote Besi van het eiland van Besi en hij bracht een schedel mee; [toen] hij nu aangekomen [was], hief hij de koppensnellers-roep aan [steeds] dezelfde. Zo vreesden dan de beide hoofden Nai Kofan en Nai Tabun, zij waren buiten zichzelf van vrees; zij brachten hem bloedkralen, zilvergeld, vlees en spijze. Maand aan maand herhaalde Nai Besi die koppensnellers-roep. Daarom konden Nai Kofan en Nai Tabun het niet uithouden van dienstbaarheid. Zo kwamen dan Nai Kofan en Nai Tabun overeen [en] zeiden: „Nai Besi heft bedriegelijk die koppensnellers-overwinningskreet aan, opdat wij hem steeds met onze goederen dienen”. Toen riepen die beide lopo's Nai Besi en deelden hem mee, zeggende: „Ik Nai Kofan en ik, Nai Tabun, wij zijn oud; wij willen graag dat gij in onze plaats treedt”. Toen verblijdde zich Nai Besi zeer met al degenen, die in zijn vruchtbaarheidsmagie waren opgenomen, zij verheugden zich bovenmate.

Toen werd Nai Lasi zeer boos; hij zeide: „Nai Besi is een kleine man, maar die komt aan zijn (i.e. Lasi) landpalen grenzen in dit gebied”. Hij zei: „de grote en de kleine vorst van dit land zijn Nai Abi en Nai Lasi, het is *hun* land en *hun* water”. Daarom voerden zij voortdurend krijg. Het scheelde maar heel weinig of Nai Besi was er van doorgestaan; maar het was goed dat Nai Abi en Nai Sonba'i snel kwamen. Het was goed, dat zij de grens bepaalden en hun land gaven, opdat zij niet al te zeer roofden en elkaar te lijf gingen. Dus [bepaalden zij de grens] van de witte zoutaarde (Bauhinia?) en de rode zoutaarde (Bauhinia?). Nai Lasi kreeg (letterlijk: at) de witte zoutaarde; [zijn grens] hield op in 't midden, en de witte zoutaarde die was van Nai Besi, daar hield hij (i.e. zijn grens) op en liep door naar Hal-ò, verder tot Fatu ulan, de waringin van Nai Abi, dan Kofan-Kesen, afdalend verder achter Nunu unus (Nunkurus) langs en hield op bij Fatu le'u. Maar in de huidige tijd werd hij teruggedrongen naar Tua u tenu (de drie lontar-stammen), Masi Baki, Aiteo, Noè haèn, Menifoon. Het was zo, dat Nai Loèmnanu Oëfeto kreeg. Derhalve deed men Nai Lasi en Nai Besi zweren, hun zusters waren Bi Sosa Lasi en Bi Poto Besi, men droeg [en] bracht hen naar Hal-ò, dat was als een brief, dat was het geschrevene.

## IX

Molok Nai Besi Nai Lasi nok  
aina ama kasè mètan.

---

Nèma Nai Besi on namnasi nafufu bi pah Kopan ian ansèkam ansenu Nai Kofan.

Es nèma neo ton nifun mèse natun ha bò nè, aina ama kasè mètan nèma bi Kopan hèn toko nabua nok Nai Besi, nana neo soba lèko aina ama ; ka lolo kasè mètan natotidjen uf mè antok paumak ètain. Nai Besi natah : nak Lasi uf ; onnane tè kasè mètan lélu noèn. Es Lasi uf amsà anlomi hèn tau soba.

Anta-tau soba onnan, Nai Lasi Nai Besi nok kasè mètan moè nan kot-es, es kase metan nakanab kote : Konkordia (maadu lasi), ès okè Malekas nèma. Ka lo-lo Fonaisin nèman, mès Fonaisin ès ka nahine sin, nok nabua nok Maleksin, djalin kasè, ès tèke sin nak Kefi ai anah Malekas. Okè onnane tè Baki To Amnanu nèman. Nai Talan nèma, lo ala sin naina naama okè-okè aina ama kasè mètan, okè onnan Nai Abi msà nèm natuinèn.

---

## X

Molok uf-uf nok aina ama Comapnia  
Olanit.

---

Nèm neo neno muni tenidjen, abnau Lamkolsès, nèma sanu bi Kopan, nok anin nain nek sin, uf-uf nite onnane natotidjen : „Ho meki lasi sa'an ? Kanmè sekau ? Mukò mè ?” Atondji natah : „Au tanu ika. Au kanak Maudasi, au ukò Lamkelas.” Onnane te Maudasi namolok uf-uf :

„Hai naèlah kasè muti naplènta kai, anmasoba nok kai.

Hai Solos Lamkelas, Talong Lamhalas nok Adonala, on hai uf nima ès miusnelen. Anmoè kot-ès èt o Labajo, nakanab kote Nai Bellen, al sà at lèko okè, ka kulan fa sà ès”.

Onnan tè uf-uf anmalominen hè nu nane hè nausin bua, onnane tè bian tita, bian on hè nami lasi in aknino nok pulu ian ai pah

## IX

Het relaas van Nai Besi en Nai Lasi met vader en moeder,  
de zwarte vreemdelingen.

De tijd brak aan, [dat] Nai Besi oud was [en] hij hoofd geworden was in dit land van Kupang [en] hij getreden was in de plaats van Nai Kofan. Het kwam tot het jaar 1460, [dat] vader en moeder de zwarte vreemdelingen naar Kupang kwamen om zich bij Nai Besi te vestigen, hem te winnen als goed vriend van vader en moeder. Het duurde niet lang, of de zwarte vreemdelingen vroegen: „Welke landsgrote woont dicht hierbij?” Nai Besi antwoordde en zei: „Lasi uf”. Toen bevalen de zwarte vreemdelingen [hem] te roepen. Lasi uf nu wilde ook graag vriendschap sluiten.

Nadat zij zo vriendschap gesloten hadden, maakten Nai Lasi en Nai Besi met de zwarte vreemdelingen een burcht; de zwarte vreemdelingen nu gaven die burcht de naam, „Konkordia” (*maadu lasi*). [Toen] dat afgelopen was, kwamen de Mardijkers; het duurde niet lang of de Fonai's kwamen. Maar niemand kende de Fonai's; zij voegden zich bij de Mardijkers en werden vreemdelingen. Daarom noemt men hen Kefi of Mardijkers-kinderen. Daarna kwamen Baki, To Amnanu, kwam Nai Talan, immers zij allen erkenden als vader en moeder de zwarte vreemdelingen. Daarna kwam [en] volgde ook Nai Abi.

## X

Het relaas van de landsgroten met vader en moeder  
Olanit (Belanda).

In later dagen weer daarna, kwam er een schip van Lamkelas (Solor) af naar Kupang; men zei [dat] de wind hen weggedreven had. Toen de landsgroten hem zagen, vroegen zij: „Wat voor bericht (kwestie) breng je mee? Hoe heet je? Waar kom je vandaan?” De man antwoordde: „Ik vang vis met de haak, ik heet Maudasi, ik kom van Lamkelas”. Daarop vertelde hij aan de landsgroten: „Wij daarginds worden bestuurd door de blanke vreemdelingen; zij zijn vrienden met ons. Wij van Solor, Lamkelas, Talong, Lamhalas en Adonare wij landsgroten met zijn vijven, wij erkennen hen als heer. Zij maakten een burcht ginds te Labajo, zij gaven die burcht de naam van Willem; alles is heel goed, er ontbreekt niets aan”.

ian, mausi matua, maina maama, nakò neno mo'è nabela. Es anmalèk-malèk onnane tè, antita Nai Abi (Na Talan) nok Nai Sonba'i (Oèmatan) nu nana aina ama kasè muti. Hè masimo t- nè namneo ai nataim at nè namneo. Es usi nua inan manau natuin; nua saè bua nok Lamkelas Nai Maudasi.

Sin nau ian nesi nok pah Lotes, tè nane ansanu tendjèn am namolok, on lè namolok unu, uf-uf pah Lotès namlil anmatè: onnane tè pah uis kenu tuaken, usif neno saèt, usif neno tamas, nadju Kolbafos, Pello Ndio, nadju Loles, Ndi Hua ansaè bua nun tè nan funan nua, abnau nok sin fani nèm, nèm bua nok aina ama Comapnia kasè muti, nèm idja nesi nok pah Lotès, nasanut usi nua inan, èsnà antunu koki lotim bi nan, ès na attèkem tak pulu Lotis. Mès un-une antèkem nak pulu Kàle.

Okè onnane ankono nèman neo Kopan, antè ansanu bua, kasè mètan antoti kasè muti, aum tau sà, kasè natah:

„Au aum lakang”. Onnane te uf-uf ansaè bua bi bnau in tunan nok aina ama nah bua, ninu bua, nok molok-molok uab-uab, fun anmanba'an hè naina naama, nausi nanak sampe neno saè neno antès. Mès kasè mètan lo anpène namne-neogen.

Aina ama kasè muti in pèn, kan lomi hèn kène ai manua kasè mètan. Mès uf-uf anmanaku, kalau kasè in hè namaun, uf-uf hèn kène, onnane tè annoka fa aina ama Olanit hok uf-uf, sanu nako bnau in tunan, nèma naha ninu bua, bi uf-uf in balan, nabua antè neno bò nua onnan. Kasè mètan nahinlen, Olanit uf-uf nek bua èn, kasè mètan natoti uf-uf: „Neo sà hi mibua papmèse mok Komapnia Wolanit?” Uf-uf natah: „Kais mutò.” Hai soba mnà nakòga, fun hom tok idja msà hai soba ko.”

Zo kwamen dan de landsgroten overeen, dat hij hen zou gaan halen om tezamen als heer te erkennen [de blanke vreemdelingen]. Sommigen nu schoven anderen naar voren als het ware om het duidelijke te zoeken van deze zaak met dat eiland of dat land, [dat] het een vorst en een heer, een vader en een moeder had (erkende) van de hemel gemaakt en neergelegd (geplaatst). Als zij dan zo met elkander beslisten, werden Nai Abi (Nai Talan) en Nai Sonba'i (Oèmatan) [ervoor] geschoven om vader en moeder, de blanke vreemdelingen, te gaan halen, opdat zij die terecht zouden ontvangen en juist opnemen. Dus stemden die beide vorsten toe [deze beslissing] te volgen; zij beiden gingen sloop tezamen met de man van Lamkelas, Nai Maudasi. [Bij] dit hun gaan, legden zij tevens aan bij het eiland Roti. Daar aangekomen, gingen zij aan wal en vertelden, zoals zij vroeger ook verhaald hadden; de landsgroten op Roti verheugden zich zeer. Zo gingen dan de heren en vorsten van [dat] land, de vorsten van zonsopgang en zonsingang (ondergang) de grote heer van Korbaffo Pello Ndio, de grote heer van Lolles Ndy Hua, tezamen sloop. Na verloop van twee maanden kwam het schip met hen terug, het kwam tezamen met vader en moeder Kompanie, de blanke vreemdelingen. Het kwam hierheen, legde aan bij het eiland Roti en zette daar de beide vorsten aan wal. Daar bakte men toen brood, en daarom noemt men en zegt men: Brood (roti) eiland! Maar in de oude tijd zei men: Eiland Kalle (*Kale*).

Daarna kwamen zij verder naar Kupang; aangekomen gingen zij tezamen aan wal. De zwarte vreemdelingen vroegen aan de blanke vreemdelingen: „Wat komt gij hier doen?”

De blanke vreemdelingen antwoordden: „Ik (wij) kom handel drijven”. Zo gingen dan de landsgroten samen aan boord van het schip, zij aten en dronken samen met vader en moeder, zij spraken en redeneerden, want zij spraken af, dat zij als vader en moeder, als vorst en hoofd [hen] zouden erkennen van zonsopgang tot zons-  
ondergang. Maar de zwarte vreemdelingen wezen hen voorwaar helemaal af. Vader en moeder de blanke vreemdelingen weigerden, zij wilden niet krijg of oorlog voeren met de zwarte vreemdelingen; doch de landsgroten stemden toe, indien de zwarte vreemdelingen te keer zouden gaan, dat de landsgroten op hen zouden schieten.

De volgende morgen dan, riepen vader en moeder Olanit, de landsgroten bijeen en gingen van het schip aan wal. Zij aten samen en dronken samen in de woonplaatsen van de landsgroten, gedurende ongeveer twintig dagen.

Mès kasè mètan nami neknilen nekni namèna nanaèken.  
 Aina ama Olanit nok uf-uf funan mèse onnan nabua anfanidjen.  
 Kasè mètan neknen susa neu nà'en onnane no'en teni uf-uf lèka Olanit  
 in fain, uf-uf natah : „Hai ka mihine fa, hè lèka in hèn fani. Et in  
 lomin ; nok nua ki kasè muti kasè mètan, hai soba okè-okè.” Onnane  
 tè kasè mètan antabèn, ka nabe'i mibua amteni mok kasè muti.  
 Uf-uf natah : „Kais amèke kai, nok hai soba mokne nok nek aknino.”  
 Okè onnane tè no'en tenidjen nò tenu i, in nasesu nanaèk nok uf-uf.  
 Uf-uf natah : „E kase metan kaisa amà lasi mnananu mok kai,  
 bukan ho katèl kai. Hai kowas kim nok. Haim lomi kim bi hai pah.  
 Ai sekau in nesi mbi ian. Atoni kan tu'u kan èk.” Fun biana han  
 maputu nokan. Anso'op neno nua, kasè mètan no'en tenidjen. Mès  
 uf-uf nok Malekas kan lomi natah falen, nok sin nabalap nalalidjen.  
 Ai kasè mètan hè makèn, uf-uf amsà hèn kène. Sum sin toni palam.  
 Ho hè munsan kai. Ai lomi muti ai mètan.  
 Kasè mètan anlèke naton sin uf-uf nak : Au ka lomif pèn-pène  
 nuasin manle'un. Ai hi kam lomi miusi fa len. Au hè fanidjen.  
 Uf-uf natah : „Hai kam èke, kam li'u !” Onnane tè kasè mètan ansaè  
 bnau ma anfanidjen. Aina ama Olanit, lo antitu anpau pahi len.  
 Kasè mètan, nun tè in pahi onnan, of funan nè, onnane tè lèk atoni-  
 ès kanan Nai Balkah, nèma neo Kopan tau mata, neo aina ama



De zwarte vreemdelingen wisten [nu, dat] de Hollanders [en] de landsgroten eensgezind waren. De zwarte vreemdelingen vroegen aan de landsgroten: „Waartoe vergadert gij eensgezind met de Compagnie Olanit?” De landsgroten antwoordden: „Wees niet boos, [het is] onze oude vriend van oudsher; voorts ook gij zijt hier gevestigd, gij zijt onze vriend”.

Maar de zwarte vreemdelingen zonnen op iets, zij waren zeer gekwetst. Vader en moeder Olanit verbleven met de landsgroten een maand, [daarna] keerden zij terug. De zwarte vreemdelingen waren zeer bezorgd, dus riepen zij weer de landsgroten. [Zij vroegen]: „Wanneer komen de Hollanders terug?” De landsgroten antwoordden: „Wij weten niet, wanneer zij terugkomen. Dat hangt van hun wil af. Men zegt, gij beiden, zwarte vreemdelingen, blanke vreemdelingen, zijt allen onze vrienden.”

Toen verboden de zwarte vreemdelingen: „Het mag niet, [dat] gij wederom vergadert met de blanke vreemdelingen.” Daarop antwoordden de landsgroten: „Verhinder ons niet; men zegt, wij zijn vrienden met hen, met een zuiver hart.”

Daarop riepen zij wederom, voor de derde maal. Zij voeren geweldig tegen de landsgroten uit. De landsgroten antwoordden: „Hè, zwarte vreemdelingen, gebruik geen omhaal van woorden met ons; wij zijn Uw slaven niet, wij hebben macht over onze eigen wil in ons land. Of wie is hier meer? Men sluite hier niet af en verhindere niet.”

Andere vorsten spraken woedend met hen. Toen twee dagen verlopen waren, riepen de zwarte vreemdelingen opnieuw. Maar de landsgroten en de Mardijkers wilden niet antwoorden. Zij zeiden: „Wij zijn al klaar, al zouden de zwarte vreemdelingen op ons willen schieten, [dan] zullen de landsgroten ook „schieten”. Zij spraken alleen maar kort: „Wat je ons ook wilt aandoen; zij spraken alleen maar: „[zeg maar] of je wit of zwart wilt.”

Deze zwarte vreemdelingen bevalen aan de landsgroten mee te delen, zeggende: „Ik wil niet, dat de twee vlaggen elkander beoorlogen. [Indien] gij soms [mij] niet als heer wilt erkennen, zal ik terug keren.” De landsgroten zwegen. Wij verhinderden [hen] niet, wij joegen [hen] niet weg. Zo gingen dan de zwarte vreemdelingen scheep en keerden terug. Vader en moeder Olanit bewaakten en behoedden dus dit land.

Nadat de zwarte vreemdelingen in hun land waren aangekomen, het zal ongeveer 6 maanden geweest zijn, toen bevalen zij een man.

Olonit nok uf-uf hè a'at nak onmè. Nèm antoko bi bale Sikmana, antoko funan mèse, onnane tè anfanidjen, nu naton kasè mètán. Ka lo-lo anlèke, ès nèma tenidjen hèn tau ten mata, nèma nok oèfat (ook Kisar) <sup>1)</sup> in kanan Nai Balpoi, nèman tè antoko bi Neno-mata, bi oèl ès kanan Oèpoi.

Kasè mètán nahine nan to Kopan ka namfau. Es nà ton bo ès onnane tè, po neki Belus, Timol, Lantukas, Oèkusi nok Kosta Olnai. Soi bua-bua to nifun bò ès, hèn kène uf-uf nok aina ama Olanit, hè in titu nafani pahi. Es nèma onnane tè antè Fatule'u nasnas anbi nan. Onnane tè fettol Abneno, lè fè antoko bi Koatua (Oninama) in nèna musu antama nèma tè in lèke natona uf-uf nok aina ama, neo musu antama nèm antè Fatule'ugoeèn, aina ama nok uf-uf Malekas namolok lo uf-uf nok Malekas, Kaptein Flaas anmanaku hèn senu hèn makèn.

Onnane tè uf-uf Kaptein Malekas, nabua al to nèma senu musu, nèm antè noèl Liba, fai nan sin, ala sin tupa bi nan.

Anmeu fini onnan Kaptein ian pò nafèna ala pah naèk ian.

Anlèk sin nabalbon matani hè naun teni nutèfa musu.

Mès Besi nainen, nok al in tonan anlak èt Buntenu fun fettol Abneno. msà nain tè Oèkbiti djèn. Kaptein Flaas nok al to ian anpau neno ha bi Penfui tè, nà kasè mètán nok ale tèpa naèk ian nà nèma, nèm antè kasè mètán, nabokan nak : „Hit sekau ?” Malekas natah : „Hit Comapnia Olanit.” Onnane kasè mètán ankeneguèn, han ès antoma atoni Malekas, ès anmatè nabala. Onnane tè Kaptein annèna onnane tè nak a : „Nau mata het kè'o tèb-tèb ; kaisa amtèta koti.” Onnane tè ka lo-lo, kasè mètán nok al tò tèpa naèk ian anmatè okè-okè. On Usi Neno annèk am antulun tèb-tèb neo aina ama Olanit nok uf-uf Malekas, naöin suma Olnai anah nok atoni mètn-ès, nok kasè mètánin sin malolo mafani nan, in meu fini onnane tè Kapten Malekas, anlèke natonan Komapnia neo musu in okèèn.

<sup>1)</sup> Deze toevoeging tussen haakjes is van Prof. Jonker.

genaamd Nai Balkah naar Kupang te gaan om vader en moeder Olanit te bespieden met de landsgroten; hoe het bericht zou luiden. Hij kwam en vestigde zich op de plaats Sikmane. Hij woonde er een maand, toen keerde hij terug, hij ging [het] vertellen aan de zwarte vreemdelingen. Het duurde niet lang, of zij bevalen weer iemand, om opnieuw te gaan verspieden. Hij kwam in de regentijd. Hij heette Nai Balpoi. Hij kwam en woonde te Nenomata, bij een bron, die Oè Poi heet. De zwarte vreemdelingen wisten, dat het volk van Kupang niet talrijk was. Dus ongeveer 10 jaar later, verzamelden zij Belonezen, Timorezen, mensen van Larantuka, Oè Kusi met Dacosta [en] Hornay, bij elkaar gerekend 10.000 mensen om de landsgroten en vader moeder Olanit aan te vallen, opdat zij wederom dit land zouden bewaken.

Zo kwamen zij dan te Fatu le'u aan en rustten daar uit. Toen hoorde fettor Abineno, die toen nog te Koa tua (Oninama) woonde, [dat] de vijand was binnengekomen. Hij beval nu mee te delen aan de landsgroten en vader en moeder aangaande de vijand, die bij Fatu le'u was binnengekomen. Vader en moeder met de landsgroten, de Mardijkers, zij overlegden met elkander. Waarlijk, de landsgroten met de Mardijkers, Kapitein Frans, zij namen op zich [hen] tegemoet te gaan om te strijden.

Zo verzamelden dan de landsgroten, Kapitein, Mardijkers, al hun volk om den vijand tegemoet te trekken. Bij de rivier Liba overviel hen de nacht; zij allen sliepen daar. De volgende morgen blies de Kapitein de réveille over al dat volk. Hij beval hen zich sterk uit te rusten om verder te gaan, de vijand tegemoet. Maar Besi met al zijn onderdanen liep weg en stak over naar Semau. Voorts liep ook fettor Abineno weg naar Oè Kabiti.

Kapitein Frans met al dat volk wachtte 4 dagen te Penfui totdat de zwarte vreemdelingen met heel die menigte volks aankwamen.

Aangekomen bestrafden de zwarte vreemdelingen hen, zij zeiden: „Wie zijt gij?” De Mardijkers antwoordden: „Wij zijn Compagnie Olanit!” Daarop schoten de zwarte vreemdelingen, een schot trof een Mardijker. Hij bleef daar dood. Toen de Kapitein dat hoorde zei hij: „Voorwaarts, laten we er op los gaan; trek niet terug.”

Het duurde niet lang of de zwarte vreemdelingen met heel die menigte volks waren allen dood. Het was zo, dat de Heer des hemels waarlijk lief had en hielp vader en moeder Olanit met alle landsgroten en Mardijkers. Er bleef alleen maar over de zoon van Hornay met een zwarte man.

Onnane tè al anaèk-anaèk kasè muti, an nèm antau mata loh tèbla, ès na anlèlu naiti ala kasè mètan in balè. Suni kènat, neki nèma bi Kopan.

Taksel ton mèse, atoni ka nau nok fa bale nan, nà-a<sup>2)</sup> isinsèka hun amsà ka moni fa bi kleo lè nan.

---

## XI

Molok manuat aina ama nok Lasi uf.

Nema neu munin Komapnia Olanit, no'èn Lasi uf, Lasi uf ka lomi nèma nèn nok manuat kase metan, in kan tulun Komapnia, uf-uf nok Malekas, onnane te Komapnia natotidjen neo sà ès kam lomi aum mutah? Lasi uf natah: Au umtau nok, fun au umèn.

Onnane tè Komapnia anlèlu uf-uf Malekas manua Nai Lasi.

Ankène fai bo ès onnane tè, ankène nanagoèn, uf-uf Malekas anfutu al Nai Lasis sin nok ala nakafin ma ansanu sin neman neo Kopan bi aina ama, antitu funan mèse onnane tè Lasi uf nok al fèl anah, napau nison, fun ala Nai Lasis sin antoti ampo, onnane tè nasnasa manuati len, mès Nai Lasis sin djalin katel, bi Komapnia. Es nà anfè Kumlan-ès antoko bi Nai Lasi.

Taksel of ton boa nua onnan, nafetin sin nakò katel. Mès Nai Lasi naka fatu tenidjen, antè ton boa ha, tè aina ama lèlu uf-uf Malekas manua tenidjen, ka lo-lo onnane tè anfutu nan sin fanidjen. Ala nakafa to ana a nasaèb polin sin bi Boentenu, Solos fun pulu bian, andjalin kotel tè ton natun mèse.

Nèma neo ton nifun mèse natun fanu bo ès am seo, ès nà Kumlolo Nai Kobis Nulus Hasan, nà antui surat neo Kumlolo naèk, ès na anfè ampo neo sin, nafeti kan djalin kotel fa len, ès nà ka natam nini haumeni fa lèn, anpoi neno ian.

---

<sup>2)</sup> Prof. Jonker tekende boven de tweede a van *naâ* een i.

Men zegt, de zwarte vreemdelingen gingen elkander te lijf. De volgende morgen beval dan Kapitein Mardijker om aan de Compagnie te zeggen, dat het met de vijand gedaan was. Toen kwamen alle grote heren, blanke vreemdelingen om het te zien; het was heus waar. Men beval om de goederen van alle zwarte vreemdelingen zwaarden en geweren naar Kupang te brengen.

Het zal ongeveer een jaar geweest zijn, [dat] de mensen niet over die plaats trokken; men zegt, er was geweldig veel bloed, ook het gras leefde er niet, zelfs geen beetje.

---

## XI

Het relaas van de strijd van vader en moeder met Lasi uf.

Toen de tijd daarna aanbrak, riep de Compagnie Olanit Lasi uf. Lasi uf had niet willen komen; in de strijd met de zwarte vreemdelingen hielp hij de Compagnie, de landsgroten met de Mardijkers niet. Zo ondervroeg hem dan de Kompanie: „Waartoe wilt gij niet komen antwoorden?” Lasi uf antwoordde: „Ik was ook bang, omdat ik ziek ben.”

Zo beval de Compagnie de landsgroten, de Mardijkers, om Nai Lasi te beoorlogen. Men voerde tien dagen strijd, men schoot zonder ophouden; de landsgroten, de Mardijkers zij bonden allen Nai Lasi met al zijn hoofden en zonden hen naar Kupang naar vader en moeder. Nadat zij een maand in arrest waren, stak Lasi uf zijn vrouw en kinderen allen en zichzelf dood. Verder vroegen allen van Nai Lasi vergiffenis. Toen hield het oorlogvoeren op. Maar Nai Lasi kreeg kwartier-straf bij de Compagnie. Daarom werd een Commandant ingekwartierd en vestigde zich in [het gebied van] Nai Lasi.

Ongeveer twintig jaar [later] maakte men hen vrij van inkwartiering. Maar Nai Lasi [werd] weer hardhoofdig; toen het veertigste jaar aanbrak, beval vader en moeder Compagnie de landsgroten [en] de Mardijkers opnieuw oorlog te voeren. Het duurde niet lang of zij werden weer gebonden. Alle hoofden en het kleine volk, zij werden verbannen naar Semau, Solor, voorts andere eilanden; zij kregen honderd jaar inkwartiering.

Het kwam tot 1819. Dan heeft de Resident Kobus Nokus Hazaart een brief geschreven aan de Gouverneur-Generaal, en daarop gaf hij vergiffenis aan hen. Men hief de inkwartiering op; daarom werd toen geen bijenwas en sandelhout meer ingebracht [bij de Compagnie] tot op de huidige dag.

## XII

Molok manuat Oèkusi nok aina ama  
Comapnia Olanit.

Afi Oèkusi nèma neo manuat Pènful, onnane tè in antoti ampon neo aina ama Comapnia Olanit, hè nà nalèko bian-bian. Aina ama anlomi nok neka lèko. Mès Oèkusi antoti Comapnia, hèn nau neo Oèkoesi, hè nalèko bi naè, nok sin kan mu'i bnau hèn saè nèma neo Kopan. Onnanè tè kasè naèk Plosuk nok Eset, Eset in aètfan atoni Lotes ès; onnane tè in natona usin noka kaisa amsanu mok, of mumatè sona, Eset natoti : Sekau naton ko ? Natah nak : Au nèna bi meto.

Onnane tè atèf ian nanoni usin, anmabè tè meti mana kalapeo fo leuf, mupèla paumaka bu'um konman, of noka human of molo, hè nati usik Posuk no'èn hèm nau on Oèkusi tè nati kais mok, muton mak a : „Fini au ka tupaf, au taik putlon papmèse ansauk nahèo.”

Onnane tè Plosuk in mès ansanu, on Oèkusi nun tè Namo Fua, in atoni Oèkusi ès, napau nakò kotinan ma anmatè al atoni lè natuinèlan anòklon okè-okè on tasi nanan, bian nabhaè tè bnau tunan, mès bian anmatè bi tasi.

Onnane tè van Eset ankaèm nak : Aidoh. Au uak nok ho muton fainèk kau, bait ka fa tè au matè msà.

Al atoni biakinan, ansaè tè bnau tunan, Nai Eset anlèlu au hèla Bollie nèma nau on Kopan. Nèm antè onnan, antui sulat annau on Batabi, on naton neo lasi ian, onnane tè naèk abit Batabi, naiti van Eset djalin Opper hoof bi Kopan.

## XIIa

Taksel of ton bò ha, Oèkusi antoti ampo namneo nok anlolo atoni naèk aina ama kasè muti, hè nati antulne, hèn manua Nai Benu, nok in ka nèna Oèkusi, Kosat Olnai. Onnane t- kasè naèk neknon bi Tulan Ika nok Prasa Lifau, hèn manua Nai Benu, tè Tulan Ika,

## XII

Het relaas van de strijd van Oè Kusi met vader en moeder  
Companie Olanit.

Toen later Oè Kusi hoorde van de strijd te Penfui, vroeg hij vergeving aan vader en moeder Companie Olanit, opdat zij van beide kanten goed zouden worden. Vader en moeder stemden toe met een goed hart. Maar Oè Kusi vroeg aan de Companie om naar Oè Kusi te komen om daar goed te worden. Zij zeiden: „Er is geen schip, aan boord waarvan wij naar Kupang kunnen komen. Zo [gingen dan] de grote vreemdeling (Hollander) Plosuk met Eset. De bediende van Eset was een Rotinees. Die nu zeide tot zijn heer: „Ga morgen niet mee, gij zult zeker voor niets sterven.” Eset vroeg: „Wie heeft je [dat] gezegd?” Hij antwoordde: „Ik heb het aan de wal gehoord!”

Zo instrueerde dan die bediende zijn heer: „Vanavond als het ebt, neem dan een flink stinkende knoflook-ui, stop die dicht bij de anus van uw posteriores, zeker zult gij morgen geel zien, opdat gij, wanneer heer Plosuk roept om aan wal te gaan, niet mee zoudt gaan. Geef bericht [en] zeg: „Vannacht heb ik niet geslapen, mijn ingewand is draaiërig, het is net of er in mijn inborst gezaagd wordt!”

Zo ging dan Plosuk alleen aan wal naar Oè Kusi. Aangekomen stak een man van Oè Kusi, Namo Fua, [Plosuk] van achteren en hij stierf. Slechts de mannen, die hem volgden sprongen allen in zee; sommigen zwommen naar het schip, sommigen verdronken in zee. Toen weende Eset en zei: „O wee, het is mijn geluk dat je [het] mij gezegd en raad gegeven hebt, zo niet ik [ware] ook gestorven.”

Slechts een deel kwam aan boord van het schip. Nai Eset beval het anker te lichten en naar Kupang te gaan. Daar aangekomen schreef men een brief naar Batavia; het was zo dat men deze zaak mee deelde. Toen hebben de grote heren in Batavia Eset tot opperhoofd te Kupang verheven.

## XIIa

Naar schatting zal het 40 jaar zijn [dat] Oè Kusi waarlijk vergeving vroeg; hij zei dat er een grote blanke vader en moeder was omgebracht, daartoe [vroeg] hij hulp om Nai Benu te bestrijden. Hij zeide: „Hij, nl. Benu, gehoorzaamde niet aan Oè Kusi, Da Costa

kasè naèk napau suni bi afu, onnane tè nak : Manuatan lo hèn bi ian, Tulan Ika ka titaf usif, suma Kapitan nok nakaf-nakafin mèsen, ès Fonais sin nèso fatu mèse, Malekas in nèso mèse, ka lo-lo nasèl fatu nuaïn nan, to tèpa naèk anmatè, bian nain Benu uf nun bi Oèkusi, antoti ampo on Kosta Olnai hèn toti aina ama Comapnia hè nasnasa manuaf bi Prasa Lifau.

---

### XIII

Molok manuaf Noèmuti nok  
aina ama Olanit.

---

Nèma neo fai bo ès Kosat Olnai, antoti Comapnia hèn tulun manua bi Noèmuti, nok in ka nèna bi Oèkusi ; manuaf nan Banamsin anfani tulun Comapnia ès ansaè tè mabè nan, mès Noèmuti nabalapnanèn bidjaèl-bidjaèl anfututu nan sin nok paku noa no, natuin Comlan Noèmuti in aplèntan, anfututu neo al sunkin. Onnane fai naèk namnesa an nutu ai neo paku lè anfututu bi bidjaèlan, okè onnan aliu bidjaèl-bidjaèl antanhai aina ama Comapnia, nita sin onnane, Comapnia nok al to tèpa naèk ian, nain okè-okè polin al sin balè, suni kènat, bikasè, amnaintin ès ka nahine fa ès.

Anmeu fini onnane tè, Noèmuti an nèma kiso sin, ka tititaf atoni mèse bi nan. Comlan anlèk ma naiti ala balè in nan, natam sin bi kuani nanan. Nain-nain tè meun fini, sin nun tè bi Nai Oèmatan eno bi Puah Pala, nanau anfaï onnane tè tupa bi Oèsusu, in nok-anteni nèma nau nok Oninama. Tè ankono nèma bi Kopan, nèma antè ma anso-soi al togi, mès namtisi ka kulan fa mèse.

---



en Hornay. Toen gingen dan de grote vreemdelingen naar Tulan Ika en Prasa Lifau om oorlog te voeren met Nai Benu. Bij Tulan Ika aangekomen, stak de grote vreemdeiling (Europeaan) een zwaard in de grond; zo zei men dan [dat] de oorlog zeker hier gevoerd zou worden. Tulan Ika had geen radja, alleen een Kapitein met zijn hoofden. De Fonai's nu vielen één *lopo* (steen) aan en de Mardijkers vielen een [andere] *lopo* (steen) <sup>1)</sup> aan; het duurde niet lang, of beide bentengs werden ingenomen. Een menigte van volk suerf, een deel liep weg; Benu uf liep weg naar Oè Kusi, vroeg om vergeving bij Kosat Olnai om aan vader en moeder Compagnie te vragen om op te houden met de oorlog bij Prasa Lifau.

---

### XIII

Het relaas van de oorlog van Noimuti met  
vader en moeder Olanit.

---

Toen de tiende nacht was aangebroken vroegen Kosat [en] Hornay aan de Compagnie om te helpen krijgvoeren te Noimuti; zij zeiden, dat [Noimuti] niet gehoorzaamde aan Oèkusi; in die krijg hielpen de Amanubanners de Compagnie. Als nu de nacht aanbrak, hield Noimuti gebonden karbouwen gereed met fakkels van klapper bladeren. Overeenkomstig het bevel van de Commandant van Noimuti werden [die klapper-fakkels] gebonden aan de horens [der karbouwen].

In het holst van de nacht stak men de fakkels aan, die men gebonden had aan de karbouwen hoorns. Daarop joeg men die karbouwen voorbij vader en moeder Compagnie. Toen deze [dit] zagen, liep de Compagnie met heel die menigte van volk weg; ze gingen er van door [en] wierpen alles, zwaarden, geweren, paarden weg. Niemand van degenen, die wegliepen kende de ander. De volgende morgen kwam Noimuti kijken [en] zag geen mens daar. De commandant beval om alle buit op te nemen en in het dorp (i.e. Noimuti) te brengen. [Toen] zij tot de volgende morgen waren gevlucht, kwamen zij aan de toegang van Nai Oèmatan „de Korte Pinang” [genaamd].

Zij gingen verder en sliepen 's nachts te Oèsusu. De volgende morgen kwamen zij te Oninama; vandaar gingen zij verder naar Kupang. Te Kupang aangekomen telden zij al hun manschappen, maar zij waren allen voltallig, er ontbrak er niet een.

1) „Steen” is hier beeldspraak voor: benteng.

## XIV

Molok usif amutis Nai Tbèl uf  
nakò in pah in nifu pah Timau.

---

Afi Besi uf in nau bi Timau, tè onnane tè ansau usik Tbela uf in an fèto kanan : Bi Bati. Es nà Besi uf namolok Nai Manubait Tbèlak : „Bi Kopan, aina ama Comapnia anpaumak.” Onnane tè ka lo-lo, Besi uf natona Amfo'an uf am in noka fèlan neo Kopan. Nèma neo ton nua anso'op onnane tè, Besi uf fa-fai nita paku anpina èta Kakula. Onnane tè Besi uf anlèlu in lopo nakaf nua, esi kanan Nai Lopo nok Sektimo, nun tau mata neo sa'an ès nan. Es nà nu nita Manubait Tbèlak, nok al in fè in anah fun al in lopin, ès nakaf Takain Nisnoni, Takain Nakmofa, Nai Lasa, Asone Nai Nupu, Sila Tapenu, nok al bifè li'it.

Lai Lopo nok Sektimo, fani nèma natona usik Besi uf, onnane tè Besi uf anlèlu atoni ahine lalan nok mèto, hè nu nana Tbel uf nok al in fè in anah hèn tama nèma neo Kopan.

Nok sin nèma tè anetu Oninama, nèma naèku Malekas. Es nà Malekas anpoho sin, nok sin tama nok Malekas in kuan, nèma neo Komapnia, ès nà natokob sin bi us(i) Buku bi kote Konkoldia in kotin (kote Aadu lasi).

---

## XV

Molok usif Tabenu uf nok Oèmat uf antè  
Tabenu in taun mahonin in sufan in ka'un.

---

Afi unun antèke sin Nai Tbèlak, Tabenu, monèf nua sin atonif nua sin (fettol) Amfo uf, fettol ianu antoko bi Lelogama Fatumonè, mès Tabenu in taun nabaka fettol Oèmatan in bidjaèngguin bi Molo neki nau bi Lelogama, nu natama sin bi fettol Nai Taebenu in o'fan anotè sin okè, sum(a) naöin mana nuagwa ko, aina bèlo okè, Oèmatan pe'o nobkin lo napeni sin bi Lelogama, Oèmatan natonan Nai Tabenu nak : „Au bidjaèlan èsan in.” Tabenu natah nak : „Au nu.”

## XIV

Het relaas van de vorst van Mutis Nai Tbèl uf, [die kwam] van zijn land, zijn water, het land van Timau.

---

In de oude tijd ging Besi uf naar Timau; daar aangekomen trouwde hij de dochter van vorst Tbèla uf, genaamd Bi Bati. Toen vertelde Besi uf aan Nai Manubait Tbelak, [dat] vader en moeder Companie te Kupang dichtbij waren. Het duurde dan niet lang of Besi uf gaf aan Amfoan uf te kennen, dat hij met zijn vrouw naar Kupang ging.

Toen twee jaren om waren zag Besi uf 's nachts fakkels vlammen bij de kaap Pakula (i.e. fakkelhut). Toen beval Besi uf aan twee van zijn hoofdlopo's, genaamd Nai Lopo en Sek Timo om te verspieden, wat dat toch was. Daar zag hij toen Manubait Tbèlak met al zijn vrouwen en kinderen [en] al zijn lopo's, nl. de hoofden Takun Nisoni, Takain Nakmofa, Nai Lasa, Asone Nainupu, Sila Tapenu met al hun vrouwen en kinderen.

Nai Lopo en Sek Timo keerden terug [en] deelden [het] aan Besi uf mee. Toen beval Besi uf aan een man, die de weg over land kende, om Tbèl uf met al zijn vrouwen en kinderen af te halen om naar Kupang te komen. Men zegt, zij kwamen en gaven te Oninama bericht [dat] zij kwamen [om] Mardijkers te ontmoeten. Toen hebben de Mardijkers hen opgebracht en zijn zij in de stad der Mardijkers binnen gegaan tot de Companie. Zij kregen en plaats te Us(i) Buku, achter kota Concordia (kota tot gemeenschappelijk overleg).

---

## XV

Het relaas van Tabenu uf met Oèmat uf tot op de stam en de nakomelingschap van Tabenu.

---

Vroeger noemde men hen Nai Tbèlak Tabenu, beiden mannen, beiden kerels (fettoren) <sup>1)</sup>; ze waren fettoren van Amfo uf. Zij woonden te Lelogama Fatumone. Maar Tabenu pleegde diefstal. Hij bracht de karbouwen van fettor Oèmatan op naar Lelogama. Aangekomen voerde hij ze in de kraal van fettor Nai Tabenu. Hij slachtte ze alle, slechts liet hij er ongeveer twee over, karbouwkoeien van

<sup>1)</sup> monèf-atonif.

Onnane tè Oèmatan anlèlu, ai honu tèb-tèb, amtama hè ainikau mit sin. Onnane tè Tabenu amtama, fè tama tè o'fan tè bidjaènguin nèma nautu Tabeun sin, bian anmatè, tè bian nain poi.

Onnane tè Tabenu anlèk Oèmatan nak : „Hom tama anikau Oèmatan. Antama onnane tè antèke bidjaèl kankin, nak : „Haè bi Elof bi Takake.” Onnane tè bidjaè aina nua in ian, nahine tuakin, nèman anlami tuakin nimnenu nok al aukin. Onnane tè Tabenu namaèbon, ma anlèlu al tonu ankène Oèmatsin. Es bian anmatè, bian nain anfani nu naton usik Oèmatan.

Onnane tè usik Oèmatan no'èn al in tonu ma nèma kène Tabenu. Es nà Tabenu kan tahan fa, onnane tè nok usin Nakamnanu, usik kliko Amfo'an naèn nèma on Nai Lasi, balè Poti, antok-toko bi nane tè, Tabenu nok Lasi uf anmahèken. Es nà Nai Lasi li'u sin am nain tenidjen, nèma neo Kopan, nèma Nai Baltas Abi anbasenun bin. Es nà usik Nai Abi natokob sin bi Nisa naèk, paumaka bi noèl Liba ninan, neno tamas, fun lopo-lopo nakfin natokob sin bi Baumata.

Antok-toko onnan usik Taenof Tabenu, antoti usik Nai Abi in an fèto hèn sau, kanan Bi Lot (Lota Prof. Jonker). Antok-toko onnan oesin Nakamnanu anmatè natfèk(a), ka titaf atoni hèn sèka, onnane tè Amfo uf nèm anpeo Nai Tabenu hè noknen fani on Lèl(o)gam(a). Mès usik Baltas Abi natin neo an fèto hè nokne nau-goèn, ès kan lomi nafetin fa. Onnane tè Nai Abi uf, Amfo uf nua sin matoè naèk, mahèla tè aina ama Comapnia in matan, mès Abi uf nok monè feuf Tabenu, matoè neki Amfo uf, ma in fani luman. Mès Abi anba'an Amfo uf on anfène kuan am balè ès Manikin, hè nati „oètene”, ai koks anhèl, ai ninu tel a anhèl, nati nèma tè antu'u bi nan.

de kleur van apen. Daarna volgde Oèmatan de sporen en vond ze te Lelogama. Oèmatan gaf Nai Tabenu te kennen [en] zeide : „Dat zijn mijn karbouwen.” Tabenu antwoordde [en] zei : „[Het zijn] de mijne.”

Toen gaf Oèmatan opdracht : „Als het werkelijk de jouwe zijn, ga dan [de kraal] binnen, opdat je probeert ze over de kop te krawen.” Toen ging *Tabenu* binnen; terwijl hij de kraal binnen ging kwamen de karbouwen de mannen van Tabenu stoten. Sommige stierven, andere liepen weg. Toen beval Tabenu aan Oèmatan [en] zei : „Ga binnen en kraw ze.” Terwijl Oèmatan binnenging noemde hij de namen der karbouwen, hij zeide : „hé, Bi Elof, bi Takake.” Toen herkenden die beide karbouwkoeien hun heren, ja, zij lekten de handen van hun heren en hun hele lichaam. Toen was Tabenu zeer beschaamd. Hij beval al zijn volk te schieten op Oèmatan; sommigen [werden] gedood andere vluchtten terug; zij gingen het berichten aan vorst Oèmatan.

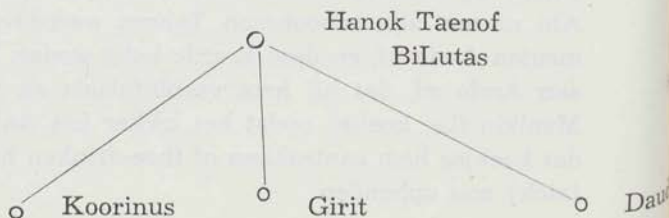
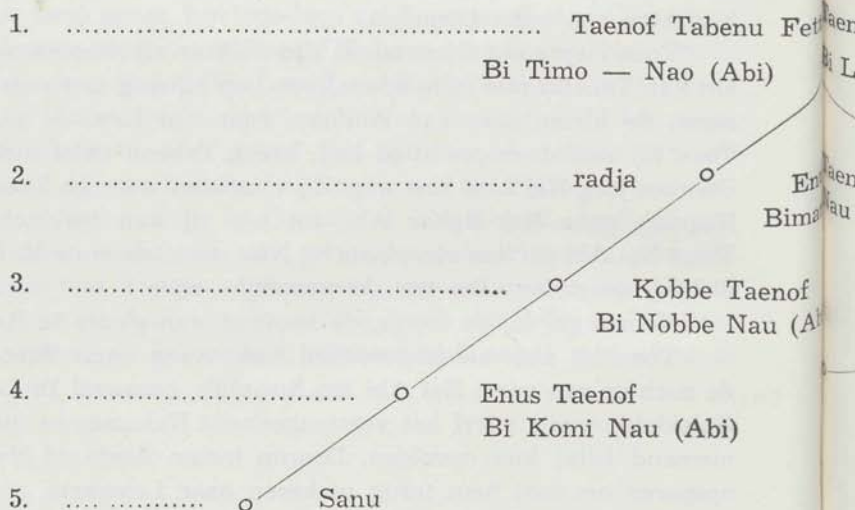
Toen riep vorst Oèmatan al zijn volk en zij schoten op Tabenu. Dit kon Tabenu niet uithouden. Toen liep hij weg met vorst Nakamnanu, de kleine heer van Amfoan, naar Nai Lasi, de plaats Poti. Toen hij zich daar gevestigd had, kreeg Tabenu twist met Lasi uf. Daarom joeg Nai Lasi hen weg. Zij vluchtten weer en kwamen naar Kupang, naar Nai Baltas Abi, tot wie zij hun toevlucht namen. Vorst Nai Abi gaf hen een plaats bij Nisa naèk (de grote Kalumpang), dichtbij de rivier Liba aan de westelijke zijde.

Voorts gaf hij de lopo's, de hoofden, een plaats te Baumata.

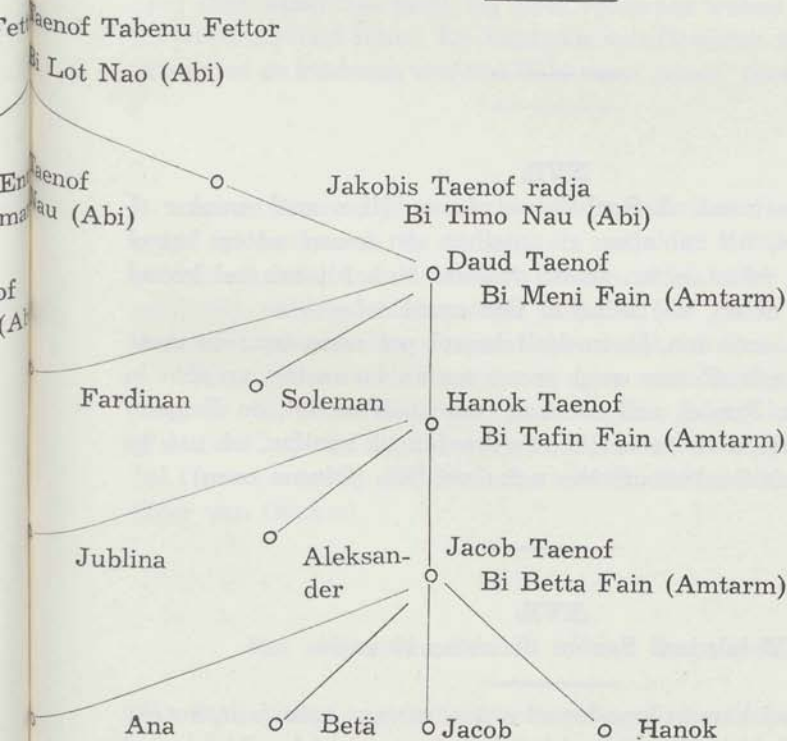
Toen hij zich aldus gevestigd had, vroeg vorst Tanof Tabenu de dochter van vorst Nai Abi ten huwelijk, genaamd Bi Lot (Lota). Geleidelijkerwijs stierf het vorstengeslacht Nakamnanu uit; er was niemand [die] kon opvolgen. Daarop kwam Amfo uf Nai Tabenu opsporen om met hem terug te keren naar Lelogama.

Doch vorst Baltas Abi zag er tegen op, dat zijn dochter met hem mee zou gaan; daarom wilde hij haar niet laten gaan. Toen kregen beiden, Nai Abi uf en Amfo uf, met elkander hooglopende twist; zij trokken elkaar voor Vader en Moeder Companie, maar Abi uf met zijn schoonzoon Tabenu overduvelen met hun argumenten Amfo uf, en deze keerde ledig weder. Maar Abi uf beloofde aan Amfo uf, dat hij hem verblijfplaats en woning zou geven te Manikin (i.e. koelte) opdat het lekker fris zou zijn. Mocht het zijn, dat koekjes hem aantrokken of thee-dinken hem lokte, dat hij daar [zich] zou ophouden.

Lasi ian okè onnane tè Abi uf lèka naiti Taenof Tabenu sèka usin Nakamnanu, djalín Tabenu uf, ès Abi uf fo'on teni natokoban bi balè Man(u) Tasi, ma ansimo uèl naka mnatu, fun okè tè ansau teni Abi uf an fèto naèlan kanan Bi Timo Abi uf, Tabenu uf anba'an nan, antè Taenof Tabenu in sufán in ka'un, lo Tabenu hèn sau nabal, ès okè, èse sèka nabal, nati kanfan ai bonifan, ai bubu bèla tba bèla, ès nà ansu'u man loi, antitu ma anpau, poi neno ian. Anah nako Tabenu uf, noène ai tèke : usi Bani.



Toen deze zaak was afgelopen, besloot Abi uf, [dat] Tanof Tabenu vorst Nakamnanu zou opvolgen en Tabenu uf worden bij Abi uf. Hij trok verder en vestigde zich op de plaats Mantasi en hij kreeg een scepter met gouden knop. Daarna huwde hij ook de oudste dochter van Abi uf, genaamd Bi Timo. Abi uf en Tabenu uf beloofden [elkander], dat de nakomelingschap van Tanof Tabenu heus zou trouwen [met de nakomelingschap van Abi] steeds door. Dus daarna [wanneer] iemand opvolgde, dat de naam of de *van*, of het vorstendom en het huis bestendig zou zijn. Daarom neemt hij op het hoofd en draagt, bewaakt en past op [die belofte] tot op den huidigen dag. De zonen van Tabenoe uf, roept men of noemt men vorst Bani. (*bani* beteekent „werken”, ook: „veranderen”. Wellicht is *bani* hier zinspeling op het gebeuren, dat Tabenu uf door Abi uf tot vorst is verheven).



## XVI

Molok usif Sonba'i nok in monfin atonifin  
Baki To Amnanu.

---

Antèke nok monèf atonif ès Kono Oèmatan, mès in muni in akliko ès Baki To Amnanu. Es sin Baki To Amnanu nèma nau bi Kopan, nèma sin mèsen, nok al to bian, nèma Besi uf kan laka bi Buntenu fa fè, ès Nai Baki antok nabal Nai-mè, fun To Amnanu antoko bi Bonipoi, ès nanau fettol Nai Oèmatan nèma natuinatè, in sèka To Amnanu djalin monèf atonif (fettol) nok fettol amna ès nan nako unun poi neno ian. To Amnanu anfo'o nèma neo Koèmino tè, Nai Oèmatan nà nèma ma sèka bi nan, simo nafani to Funan Biaf. Mès Nai Baki lo in toko nabal Naimè fun andjali fettol nabal. Anah nakò Oèmatan antèke: usi kaunan, ai Nai Baki anah, usi Ifo (Tunbesi tuan).

---

## XVIa

Nèma neu neno muni nà Sonba'i nà nèman. Nèm antè onnane tè sin kessel fettol, hè nabiabon ai natalbon sin kessel nèten kessel mnèlan. Ai sin fettol nèten fettol mnèlan. Nok hit tak sel kessel ian nok kessel nèten, naè kliko ai fèto monè.

Es in nèman antè ian, lo in djali kessel poi neno ian; ès matè ès sèka nabal, nok afi unu anah monè amfan bo'ne tog, an fèto lo anbo'ne to msà. Fun ai usif mè kan mui anah monèl, an fètgan anlomi atoni mèl a tè in bolèh su'u kanfan ai bonifan, ai titu to djalin usif. Anah Sonba'i uf tèke nak: usi Sila (Oènam tuan).

---

## XVIb

Molok usif Sonbai uf nèten Kauniki.

---

Kessel nèten, nakò unun lopo-lopo ton-ton natama haut fatis, antèke t- nak: sisi-maka, ton èsa anmasolen lopo-lopo mès-mèse hè namuni mènás, kessel in bijas nako ton ès, lo hèn lolo lopo nakf-ès, ès anlolo nalali al fatu-fatu (lopo-lopo). Anbijas lopo nakaf mè namuni mènás a tè, ès nà lo hè napau neo nan, nok kessel in toko nan bi sèèt,



## XVI

Het relaas van de vorst Sonba'i met zijn fettor  
Baki To Amnanu.

---

Men noemde en zeide, dat de fettoren Kono [en] Oèmatan waren, maar zijn jongere broer was Baki To Amnanu. Toen kwam Baki To Amnanu naar Kupang, hij kwam slechts met een deel van zijn volk. [Toen] hij kwam was Besi uf nog niet overgestoken naar Semau. Nai Baki nu bleef wonen te Naimè en To Amnanu vestigde zich te Bonipoi. Na verloop [van tijd] kwam fettor Nai Oèmatan [hen] volgen. Hij volgde To Amnanu als fettor op, [die] men de oude fettor noemde van oudsher tot op heden. To Amnanu trok verder en kwam naar Koinino; Toen kwam Nai Oèmatan en volgde hem daarop. Hij kreeg weer [het bevel over] het volk van Funan [en] Biaf. Maar Nai Baki, hij bleef voorwaar wonen te Naimè, want hij werd blijvend fettor. De kinderen van Oèmatan noemt men vorst „slang” of de kinderen van Nai Baki vorst „muis” (heer van Tunbesi).

---

## XVIa

In de latere tijd weer kwam Sonba'i aan [te Kupang]; zij, radja en fettor van de bergen en radja en fettor van de vlakke wilden elkander tot wederhelft hebben of elkander aanvullen. Men zegt, wij vermoeden dat deze radja en de radja van de bergen oudere en jongere broer zijn of vrouwelijke en mannelijke lijn.

Want indien welke vorst ook geen zoon heeft, en zijn dochter mag de een of andere man gaarne lijden, [dan] kan hij de naam of de „van” op zijn hoofd nemen of het volk (de onderdanen) bewaken [nl.] vorst worden. De kinderen van Sonba'i noemt men vorst Sila (heer van Oènam).

---

## XVIb

Het relaas van Sonba'i uf van de berg Kauniki.

---

Bij de radja van de bergen brachten de lopo's ieder jaar voeding en onderhoud binnen; men noemde [dat en] zeide: vlees en eten. Ieder jaar werd er onderling een lopo afgezonderd om helemaal achteraan te komen. De radja was gewoon van (i.e. sedert) een [zeker] jaar werkelijk een hoofd, een lopo, om te brengen. Vandaar

annà auni suni, in neknon napau nisan, okè anheli k(a) nutu-k(a) nutu, hau al in asu.

Onnane tè nè m antè neno ai ton, Fonai in matèn ai luli bèsa on tèkas topa ès nan, hèn matèn, onnane Fonai pò neki al in fè anah in to mèse nua, nok nain sin ma nain nèma neo Kopan.

Onnane tè a'at ian tè kessel neo haut fatis ka namneo, nakoidjonen nabadjonen, on balè nan, djalin oèl kum-kumu, oèl-bis-bisu, oèl Mutis Babnain on in kolan nako luli bèsa haut fatis Paneno Oènam.

---

## XVII

Molok neo manuat Oninama (Oèfau nok Taklale)  
ès okè manuat Banam.

---

Nèm neo ton nifun mèse natun fanu bo nu ma nua. Atoni Banamsin nèma nabakan noka napen kuan Fau nok Taklale. Es nèma neo ton nifun mèse natun fanu bo nuam tenu, ès Kumlol Kobis Nollus Hasan in human nok uf-uf Malekas Lotes, an nu kène Banam, antitu ton tenu nan. Atoni Fonaisin èsa anlo-loi Kumlol balin, fun natitu Kumlolo nok lèko, in on meo lèko ès. Mès suma kale-leon atoni Fonaisin ka nahinen fa ès Banamsin nakèkat sin atoni bo nima, bi nèfo Supul in nanan, sin nak nan) mèto, nok lilo ankube, djalin atoni tèpa naèk nan, anmatè okè, nahoma anmatè. Es Banamsin nèma otla, ketu neki nakakin.

dat hij alle lopo's (stenen) had omgebracht. Het was gewoonte [om] de lopo, het hoofd, wie ook, die helemaal achteraan kwam, op de plaats neer te steken. Men zeide de radja zat daar op zijn erf, hij hield een speer in zijn hand, hij trad toe [en] stak hem dood. Daarna werd hij in kleine stukjes gesneden [en] aan zijn honden te eten gegeven <sup>1)</sup>.

Toen brak de dag of het jaar aan dat Nai Fonai stierf; of zoals men in de oude tijd zei: „Het neerbuigen, het gebukt gaan <sup>2)</sup> zou sterven.” Toen verzamelde Fonai zijn vrouw en kinderen en een deel van zijn onderdanen, [daarna] liep hij weg naar Kupang. Toen bereikte dit bericht de radja, dat het voeden en onderhouden niet recht [toe ging]; zij trokken zich terug van en gingen uiteen op die plaats, het werd mondspoel-water [en] gorgel-water, <sup>3)</sup> het water van Mutis Babnai. Het was zo, dat hij vrij kwam van het neerbuigen en bukken, het voeden en onderhouden van Paneno en Oènam.

---

## XVII

Het verhaal van de strijd [bij] Oninama (Oè fau en Taklal) en daarna de strijd van Amanuban.

---

Gekomen bij het jaar 1822 kwamen de Amanubanners stelen, men zegt zij kregen de dorpen Fau en Taklal te pakken. Toen het jaar 1823 was aangebroken, ten tijde van Resident Kobus Nulus Hazaart, [kwam] hij met de Mardijkers, de Rotinezen Amanuban beoorlogen, zij hielden drie jaar de wacht. De mannen van Fonai droegen de bagage van de Resident. Immers zij pasten goed op de Resident, hij was als een goed soldaat. Maar er ontbrak slechts dit aan, dat de mannen van Fonai niet wisten, dat de Amanubanners hen, vijftig man, omsingeld hadden, <sup>4)</sup> midden in de plas Supul. Zij dachten: „Dat is droog!” Men zei: „Bladeren liggen er dik!” Dus viel daar die hele menigte mannen. Toen kwamen de Amanubanners en snelden de koppen.

---

<sup>1)</sup> T.B.G. 78, '38, p. 420. <sup>2)</sup> Beeldsprak voor: *dienstbaarheid*. Het overlijden van de oude Fonai werd dus aanleiding tot de vlucht, als symbool, dat met hem de dienstbaarheid stierf. <sup>3)</sup> Mondspoel-water-en gorgel-water: beeldspraak voor de afkeer, waarmee Fonai zich van Sonba'i losmaakte. Hij kon hem uit spugen; ook beeld van de definitieve scheiding, na afloop van een feest.

<sup>4)</sup> Prof. Jonker tekende hierbij aan: Bungkus; nauwkeuriger is: in 't nauwbrengen, in de val lokken.

Anbulik ton tenu ian, ka nabei Banam ka napè nafu fa msà. Es Kumlol natoti,, hèn moè onmè, nok to namnah anmatèn, uf-uf natona nak : Aina ama anlomi tè nu nan usik Loèmanu, hè nalèko laba. Onnane tè Kumlol lèlu abnao nain laba bi pah Lotes, nu nana Loèm nanu bi naè, nok in sana lasi msà, ès nasaèbe bi naè, nasaèb neki nèma tèan nokne kono bi Banam. Nun tè, tè Banamsin onnane tè in tama makèon mès Banamsin ka nahinle fa, nok in pakè pou Lotes, nasobè kola, ès Banamsin kène piut, okè onnane tè na naskèke napoit in niman tuk-an, ès na Banamsin nahinle nak : Aido hit usi anaètan Nai Abi leu, usik manat apinat aklahat, usik neno anan, o ho atèl ho to, hai ka mihine fa'o te'i naè. Onnane tè ala sin polin al sin kènat suni ma nèma mofu bi usik Loèmnanu haènan. Es nà Loèmnanu a'a sin, ès na nalèkon nafetin nok manuat ès idjeagwen.

---

### XVIII

Molok usik Fonai uf nakò in monin  
in pèan Mutis Babnain.

Nako unun Fonai ka usif fa, in lopo nakaf nako kessel neten. Molkan on a'an bianan, molok bi sulat kesel nèten. Es Nai Fonai in nèma ès ka nahinle fa, nok in nabua nok Malekas sin bi kotin maklin djali paha naèke nak nan anah kase, antèke t- naka Kefi poi neno ian.

In tok-toko nok Maleksin, a'at anbi mè bi mè, unu muni Fonai lo an bi mata, anmoè lèko nok aina ama ; nèma in fo nako Suba Fatufèto, in toko bi Tua le'un, sin monè hitu, nok fètòf mèse, kanan Bi Susu Tenu, fèotnai ian in susuf tenu, mès ka nahinle fa, ès Slolo Abi natama puah manus neon, hèn sau, tè neno hè nabua sin tè naufin anma-a'an hèn ketu polin susuf mèse, nok namaèbon, anketu polin, onnane tè fètnai anmatè. Onnane tè Nai Abi natoòn am anhoka lopo-lopo ankène Fonaisin bi Tua le'un, ès sin nain nako Tuale'un,

Drie jaar legde men het erop toe, [maar] men kon Amanuban niet aan; men nam [zijn burcht] niet in (letterlijk: men brak hem ten enenmale niet). Toen vroeg de Resident: „Wat zullen we toch doen?” Men zegt: „Het volk lijdt honger!”

De landsgroten deelden mee, zij zeiden: „[Als] vader en moeder het willen, ga men vorst Loëmnanu halen, opdat het spoedig goed worde.” Toen beval de Resident een schip naar het land Roti te snellen, om daar Loëmnanu te halen. Men zei, hij had overtreden, daarom werd hij daarheen verbannen. Men bracht hem aan boord [naar Kupang] en ging met hem verder naar Amanuban. Te Amanuban aangekomen, begaf hij zich in de strijd, maar de Amanubanners kenden hem niet. Men zegt: „Hij was gekleed in een Rotinese *selimoet*, en een gevlochten hoed op het hoofd.” Daarom schoten de Amanubanners voortdurend. Daarna stak hij plotseling zijn armstomp in de hoogte. Daaraan herkenden de Amanubanners hem; zij zeiden: „O wee, onze grote vorst, de heilige Abi, de vlammeende zonvorst, de vorst-zoon des hemels, o! Uw slaven, uw onderdanen, wij herkenden U niet o, dik-buik!” Toen wierpen zij al hun geweren en zwaarden weg en vielen neer aan de voeten van vorst Loëmnanu. Toen sprak Loëmnanu hen toe. Toen werd het goed en liet men deze strijd varen.

---

### XVIII

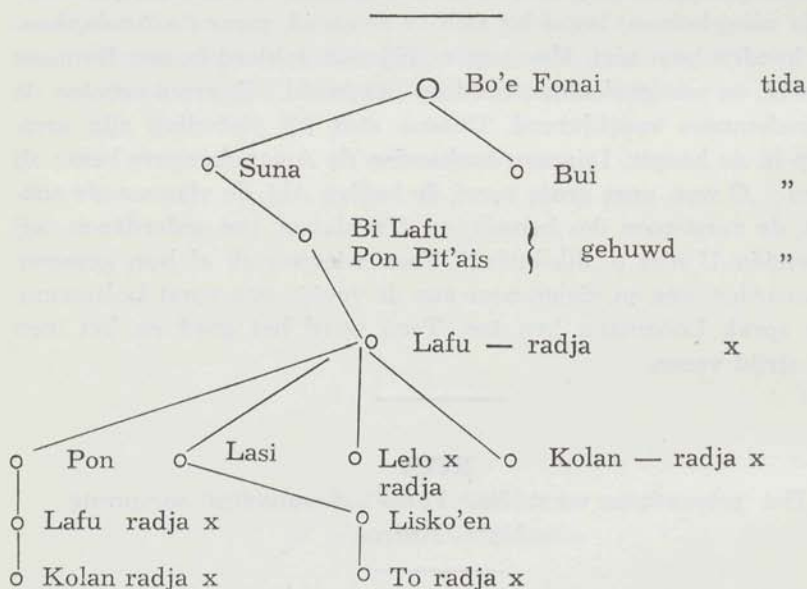
Het relaas van vorst Nai Fonai uf van zijn oorsprong  
Mutis Babnai.

---

Sedert oude tijd was Fonai niet vorst; hij was lopo, hoofd, van de vorst van de bergen; zo zeggen sommigen, [nl.] het verhaal van het schrift van de vorst der bergen. Toen Fonai kwam kende niemand hem; men zegt, hij voegde zich bij de Mardijkers, [hij ging staan] achter hun rug, in hun gevolg. Ze werden veel volks; men zei: „dat zijn vreemdelingen-kinderen.” Men noemde hen Kefi, tot op heden.

Hij had zich bij de Mardijkers gevestigd, [en als] er ergens iets te doen was, dan stond Fonai vooraan. Hij deed goed zijn best bij vader en moeder; hij vertrok van Suba Fatufeto en vestigde zich te Tua le'u, zeven mannen en één zuster, die Bi Susu tenu heette. Deze jonkvrouw had drie borsten, maar niemand wist het. Toen bood Slolo Abi haar sirih pinang aan om te trouwen. Toen

usi Talan nà a'an nalèko sin, bian am bian sin Nai Abi Nai Fonai, ès nà Fonai antoko bi noèl bi Kolan ninan neno tamas, ès ka lo-lo, sin naèl kliko, Bui Bo'e, Suna Bo'e fo nèma bi Pola, Bui Bo'e ansau Nai Besi uf anah anbo'neh atoni nua Foè Toto, Foet Bo, Suna Bo'e ansau Lasi uf anah, anfène lopo tenu, ès Suna Bo'e Fonai nahonis an fèto kanan Bi Lafu, ansau atoni Pit'ais kanan Pon Pit'ais nahoni Lafu. Es afi manuat Banam, na'if Suna Bo'e ka nokaf, anlèke neo upuf ès Comapnia anfani nèma tè Kopan onnane tè Kumlol nalomi uf-uf neo hèn nona Fonai uèl, lo anlomi maktuin am upufan bi mata lo in simo uèlan.



## XIX

Molok neo makènat Bakoi nok  
aina ama Comapnia Olanit.

Taksel of ton bo hitugwen atoni Slam ès kanan Pambona, ansaoe bi non Sala anah fèto Comlan Bi Nifu. Nai Pambona naiti al balè huma-huma bi Kopan bale oepakin bua, tè nifun natun, djali Pambona nok fèlan fun matlos Belus, sin atoni fanu neki nok al bikasè nasaèba blua, nanau on nèten-nèten hèn lakan. Anna-nau nun tè Bakoi of meo tè natun poi nèma antèta al balè tèpa naèk ian, meonu nèm antè matlos fanu in ian nain polin Pambona nok fèlan, djalin al

de dag, dat zij bij elkaar zouden komen aanbrak, besloten de zeven broeders om één borst af te snijden en weg te werpen. Men zegt: Zij waren beschaamd. Toen zij [de borst] hadden afgesneden en weggegooid, stierf zij. Toen werd Nai Abi boos, riep zijn lopo's bij elkaar en viel de Fonaïers aan bij Tua le'u. Daarom vluchtten zij van Tua le'u. Vorst Talan sprak [en] maakte het met beide partijen, Nai Abi en Nai Fonai, in orde. Toen vestigde Fonai zich bij de rivier Bi Kola, aan de Westzijde.

Het duurde niet lang of de jongere en de oudere broer Bui Boè [en] Suna Boè kwamen naar Pola. Bui Boè huwde een dochter van Nai Besi uf. Men deelde hem twee dorpschouwen toe, Foè Toto en Fut Bo. Suna Boè huwde een dochter van Lasi uf, men gaf hem drie lopo's. Toen bracht Suna Boè Fonai één dochter voort, Bi Lafu genaamd. Zij huwde een man van Pitais, Pon Pitais geheten. Deze bracht Lafu voort. Toen nu in het verleden de oorlog van Banam uitbrak, ging grootvader Suna Boè niet mee. Hij wees zijn kleinzoon daartoe aan.

Toen nu de Compagnie te Kupang was teruggekeerd, deed de Resident de landschouwen toestemmen, om aan Fonai een scepter uit te reiken. De landschouwen, de een na de ander, gingen er op in, [dat] de kleinzoon op den voorgrond [zou staan], en heus hij kreeg een scepter.

---

## XIX

### Het relaas van de strijd van Bakoi met Vader en Moeder Companie Olanit.

---

Het zal ongeveer het jaar '70 (i.e. 1870) geweest zijn, dat er een Islamiet, Pambona <sup>1)</sup> genaamd een „*bi non*” (vroeger meestal aanduiding van een Chinese schone) Sala huwde; een dochter van de Commandant Bi Nifu <sup>2)</sup>. Nai Pambona kocht allerlei moois te Kupang, de prijs van de goederen bij elkaar bedroeg honderd duizend <sup>3)</sup>. Dus brachten brachten Pambona met zijn vrouw en acht Belunezen, dienstbaren (matlos), met alle paarden, [waarop] de bagage geladen was, [die goederen weg], zij gingen handel drijven in

---

<sup>1)</sup> Pambona en Panbona, zie T.B.G. 78, '38, Pau Bonat, waar de lezing een andere is. De juiste spelling moet zijn: Panbona i.e. „pokkenneus”

<sup>2)</sup> Bi nifu = Pariti; Bi nifu is de oudste naam der plaats, die thans Pariti heet.

<sup>3)</sup> Dit is hyperbolisch.

meo ianu naiti neki al balè in nan, fun anfutu Nai Pambona, anpò neki in fèli msà, noen tè anfutu Nai Pambona bi haugwes in un of kènat hana natun, na anlèsa nò mèse, mès fua an nun tè Nai Pambona tè kan tamaf, fua na anmofu fandja, ès atondji lo kan matèf, nun ta-taèle tè nà in aklisa nasnifi bi taina, noka anòtè msà kan tamaf. Es nà anhosu nan in aklisan, nà napau neki, nà anmatè, al balè tèpa naèk ian, neki kesel Kauniki, blua bikasè nima, kènat nono nima, kesel nataim na nan sin mès ini msà nahine neo bifèl ètan, ès in lomlomi hè in sau Pambona fèlan, ès Bakoi nokne nau, kesel lo ansau Pambona felan.

Onnane tè a'at ian Comlan BiNifu Nai Ladden neu mone-feuf anmatè, nok al balè namneku fun anah fèto msà, susa na-naèk èt kesel Kauniki, onnane tè Comlan in sulat nema neo Kopan bi Kumlolo ès nà naèk-naèk malomin nok uf-uf Lotes Malekas fun nok atoni mètnin (Aflikin) nau kène fani haè tenu, otè nana nakaf nuagwa, al to Bakoisin nain okè-okè bi al fatu-fatu bian, ma sin balne lo luman nok Aflikan lè ianu, susi al bola fatu, mès luman okè. Es nà aina ama anfani nèman neo Kopan, mès ka lo-lo, Bakoi anlelu monè feuf sin sà nèma a' nok aina ama, ma nalèkon anbain nafani sosa, fun bain Pambona nak nuina lo pah nalèkogwen.

---

 XX

Molok neo makènat Manbait nok  
aina ama Olanit.

---

Nak makènat Bakoi anso'op ton nima nè, tè atoni Manbaitin nèma nabak, nan kasè naèk Nai Daloi in bikasè Sapus nok ainfin bi



de bergen. Toen zij langzamerhand aankwamen bij Bakoi, kwamen er wel honderden koppensnellers en pakten al die bende bagage weg. Toen de koppensnellers kwamen, gingen de acht dienaren er vandoor. Zij lieten Pambona en zijn vrouw in den steek. Dus namen al die koppensnellers al die goederen mee. Zij bonden Nai Pambona, zij namen zijn vrouw ook mee. Aangekomen bonden zij Pambona vast aan de voet van een boom, er waren wel honderd geweren, die in één salvo werden afgeschoten. Maar [als] de kogels bij Pambona aankwamen, drongen zij niet door, de kogels stuitten af. Dus stierf die man niet. Zij kwamen naderbij om hem nauwkeurig te onderzoeken; dan zag men zijn kris gestoken tussen zijn kleding om zijn lijf. Men zegt: „Men sloeg hem met het zwaard, [maar] ook dat drong niet door.” Daarna trok men zijn kris [uit zijn kleding] om hem er mee te steken, dat hij stierf. De hele bende goederen bracht men naar de vorst van Kauniki; vijf bagage-paarden, vijf geweren. De vorst nam dat alles in ontvangst, maar hij wist ook, dat er een vrouw [bij] was. Daarom wou hij graag trouwen met de vrouw van Pambona. Dus ging Bakoi met haar [er vandoor naar] de vorst deze trouwde de vrouw van Pambona.

Toen dit bericht de Commandant van Bi Nifu (i.e. Pariti) bereikte, [nl.] Nai Ladden, dat zijn schoonzoon dood was en alle goederen verloren, en ook dat zijn dochter zeer leed bij de vorst van Kauniki, gaf dan de commandant een brief aan de Resident. Dan kwamen de grote [heren] met de landsgroten; de Rotinezen [en] de Mardijkers, en ook de zwarte mannen (Afrikanen) zij gingen drie maal een geweer-aanval doen. Men snelde twee koppen; al het volk van Bakoi vluchtte naar alle andere rotsen en hun plaats was geheel leeg. Men zegt, al de Afrikanen kropen in alle rotsholen, maar die waren alle leeg. Toen keerden vader en moeder terug naar Kupang. Maar het duurde niet lang of Bakoi beval zijn schoonzoon, een Chinees, naar vader en moeder te komen en hij maakte het in orde. Hij betaalde de goederen terug, en betaalde schedel en beenderen van Pambona; wel het land was tot rust gekomen.

---

## XX

Het relaas van de oorlog van Manubait met  
vader en moeder Olanit.

---

Nadat de oorlog met Bakoi vijf of zes jaar geleden was, kwamen de mannen van Manubait stelen; zij namen het paard van de aan-

an-oèk Oninama, Nai Daloi anah umè nanan peo natuin nobikin antama kono bi Nai Manbait, natoti sin Manbait nakan sin fun ankène akata-tau sin. Onnane tè anfani nèma natonan usin Nai Daloi. Nai Daloi nèma natona Kumlolo, ès noèn uf-uf Lotes Malekas nabua sin, nèma kène Nai Manbait Es kèn nisa Manbaitin bian, fun futu nan bian nasaèb polin sin bi pulu-pulu tetin. Es nà namtau nà nanè-telan bi Sinas alakan. Es na naleko nok Nai Manbait toti ampo es na nasnasa manuati.

---

XXI

Molok neo manuât Nunu Unus ès pah  
 Sonba'i fatu-fatu nok Lotes  
 Dengkas bi Nunu Unus.

---

Taksel paumak-maka èt ton bo nè Lotes Dengkas tèpa naèk antoko bi Nunu Unus, mès bakakin ka makoko fa, anlolo bikasè Sonba'is sin piuta. Es nà pah Sonba'i nabua lasi neka mèse. Ala pah Sonba'is sai nèma okè-okè bi Nunu Unus, fai namnèsa lèko-lèko tè nèma anpuna ala umèn lè nan. Umlès anikut of bò nima bò nè, ès nà notu ala umèn, fun mè nain poi nèma anotè nisan, ala liàn-in polin sin neo tunè khana tunan, sum bifèl ès tama nakòlo bi tunè mopu in nanan fun nafini atoni mès-ès nain tama nok tasi nanan, nà nabhaè poi, mès ala paha naèk ian anmatè okè. Mès Comapnia ka nansa'an atoni Sonba'isin. Sum aina ama nalèok-a, ka titaf a'at ale'ut.

---

zienlijke vreemdeling Nai Daloi mee, een Savunees paard met zijn merries op de sawah van Oninama. De huisgenoten van Nai Daloi speurden de sporen na en drongen helemaal door tot Manbait.

[Toen] zij Manubait ondervroegen, scholden deze hen uit, en vuurden geweren af om hen schrik aan te jagen. Toen keerden zij terug, zij gaven het heer Nai Daloi te kennen. Nai Daloi deelde het aan de Resident mee. Toen riep men de landsgroten, de Rotinezen, de Mardijkers tezamen, en viel men Manubait met geweren aan.

Men schoot sommige mannen van Manubait dood en bond anderen; men verbande hen naar andere eilanden. Toen werden zij bang, namen tot tussen-persoon een Chinese handelaar. Toen werd het goed met Manubait; hij vroeg om vergeving, en toen hield deze oorlog op.

---

## XXI

Het relaas van de strijd bij Nunu Unus (Nun Kurus)  
nl. van de lopo's van het volk van Sonba'i met  
Rotinezen, Dengkanezen bij Nunkurus.

---

Omstreeks het jaar '60 (1860) had zich een grote menigte van Rotinezen en Dengkanezen gevestigd te Nunkurus, maar zij stalen niet weinig, zij slachtten voortdurend de paarden van de mensen van Sonba'i. Daarom nam het volk van Sonba'i eensgezind een besluit. Heel het volk van Sonba'i kwam tezamen naar Nunu Unus; ze kwamen in het holst van de nacht aan. Zij omsingelden alle huizen. Elk huis werd omsingeld door 50 of 60 mannen.

Toen brandden ze alle huizen af en wie er uit wegliep hieuwen ze neer; alle kinderen wierpen ze in een dichte wildernis van *gewang* bomen. Slechts één vrouw verborg zich in een holle dode *gewang* palmstam en alleen één man zagen ze over het hoofd, die de zee in liep en wegzwom; maar al het [andere] volk vond de dood. Echter deed de Compagnie de mannen van Sonba'i niets aan. De Compagnie wist, dat de Rotinezen zelf misdreven hadden, vader en moeder vonden het wel goed; ze zeiden er niets kwaads van.

---

## XXII

## S l a m a t

Amèsen pah ! Au on basenum lonan neo  
 hi anaèt about hi amnanut  
 am nè apalat.

Nok amlomi tèb-tèb, ammakoe ne o tèb-tèb, hai monim hai pè'am. Kanaf ala sin ai bonif o ala sin, nakesin-nakesin nanelen, natnanab-natnanb o nanelen, bi sulat in nanan atuga in nanan. Es bait ka fa tè au on basenum ak(a) onnan, lonan o (ak(a) onnan. Hè nekman nahin ai taiman o hè nahin nok a'tan am toinsan ankulan nak onmè ai anlabu o nak onmè.

Hai uf-uf nai-nai, nekfan ansaufan, bi tunok ian naènok ian, hi anaèt about, hi amnanut am nè apalat, nà amluta bi nan amtalu o bi nan, hè nati kanaf ala sin ai bonif o ala sin, namni nau nan, namtetu o nau nan, fun amtunom ian ai amnaenom ian. Hi nis moko nak mofa, hi matmeo nè Olanit, nok uf-uf nai-nai. Hai miina t-nalèokgwèn, miama t- nè nalèokgwèn, miusi minak nok mainikn-am nè oètènes.

Es nà manas a tè au halp am utau, fai lo halp am nè oetau, atnoès ian aketis o ian, ataè sulat ataè o atu, nok neno fe'u anlu'-unaim paumakonen, ai fai fe'u t- anlu'unainom nè paumaknen, on ansèk am nè ansenu hi neno hi fai, hi amnanut am nè apalat, on hit usi anesit afinit antuta ès nan, antalu o ès nan.

Slamat antuta nauga, antalu o nauga, nok to feugwan ai neno o feugwan.

Ai maneo muhafo uf-uf nai-nai, pulu ala sin ai nusa o ala sin, nok tetus nok nit, nok aumina nè aulèko.

Slamat onnan antu'u bi nan  
 anbakèn o bi nan.  
 Amnèna kah.

—o—

Terbuat olèh saja jang bertanda tangan :

1 December  
 1901.

H. J. A M T A R M

f'ettor dari keradjaan Amabi.

## XXII

Heil !

Gij, vredebrenger. Ik zie tot U op en hef eerbiedig mijn ogen op tot U, groten en kleinen, U, langen en korten.

---

Men zegt, gij wilt werkelijk gaarne en zijt heus verlangend, [dat] ons leven, onze oorsprong, alle namen en alle afstammingen met beleid worden voorgedragen, zorgvuldig worden rechtgesteld in de brief en in het boek. Zou het soms niet zo zijn? Ik zie tot U op en spreek aldus, ik hef eerbiedig het hoofd op en zeg het aldus, dat Uw hart het moge weten en Uw binnenste het moge weten. Men zegge, wat er aan de taal en de sprake ontbreke, of wat er aan te kort komt. Wij landsgroten en vorsten, ons hart onze inborst houden hier op en rusten hier uit. Gij, groten en kleinen, gij langen en korten, gij moogt het hier voortzetten en hier vervolgen, opdat alle namen zonder ophouden rechttop mogen staan, voortdurend opgericht mogen zijn.

Want gij hebt hier Uw zetel en hier Uw troon, gij tandelozen en gij, grijsaards, gij krijgerogigen, Hollanders, met landsgroten en vorsten; het is goed dat wij U als moeder erkennen en goed, dat wij U als vader erkennen, als vorst en hoofd, met koude en koelte.

Daarom overdag bewaar ik en houd opgeborgten, 's nachts bewaar ik en houd opgeborgten deze uiteenzetting en dezen uitleg, o gij, die het geschrevene leest. Men zegt, een nieuwe dag breekt aan en is dichtbij, of een nieuwe nacht breekt aan en is dichtbij, het is zo, dat men opvolgt en vervangt Uw dagen, Uw nachten <sup>1)</sup>, U, langen en korten. Het is zo, dat onze Heer, de alles Overtreffende, de alles te Bovengaande, het daar zal voortzetten en daar zal vervolgen. Moge het heil zonder ophouden voortgaan en verlengd worden in nieuwe jaren en nieuwe dagen.

Moge het zo recht zijn, dat gij beschaduwet en beschermt, landsgroten en vorsten van alle eilanden en kusten, ongedeerd en onge-rept, in welzijn en welvaren. De sprake van het heil neemt hier een einde, men laat [haar] hier varen.

Hebt gij het gehoord?

Dit is opgesteld door mij, ondergetekende, H. J. Amtarm, fettor van het radjaschap Amabi.

1 December 1901.

<sup>1)</sup> Beeldspraak voor de steeds voortgaande wisseling der ambtenaren.

A

## L E L O G A M A

Paulus (Po'u) Bai uf.

Unu Taebenu uf in balan ès i ; in to nabak Molog in bidjaèl. Nabak nalali anpò, nèm antè noèl Besiam, bidjaèl inaf anhaè anmate, anheli — anheli aun bian. Ketu bidjaèl susun — nalali tè ahelit nanan neki, sisi aun bian nakta'n (nakte'i), antèk nak : Sustuka nop-tedj, nalali neki bidjaèl amonit neo Tèno, neki neman nu. Molo etu (nami) nèmèn, nit bidjaèl anbi Tèno. Okè Molo noèn Tabenu uf nu nak :

„Oli of bidjaèl i, ho bidjaèl ka, ai au bidjaèl.” Taebenu uf nak : „Au bidjaèl.” Okè Molo antoti Taebenu uf nak : „Ho bidjaèl kanan sa ? Nalali Taebenu uf nak : „Au bidjaèl kanan Elof Takaka. Molo nak : „Au bidjaèl kanan Molog Tèt Nafu.” Nalali nak : Oli Tabenu uf nak : Mo'èn bidjaèl tèk in kanan. Tabenu nu nak : „Hoè, Elof Takaka !” Bidjaèl neku ma'u natèsa kun, ka naboka fa nakan. Oken noèn ten-teni, bidjaèl neku ka naboka fa nakan. Molo nak : Neo ho mo'èn mulali Taebenu uf ai ka fè fa ? Tabenu uf nak : Au okèn, oèn oelalidjen. Nalali Molo nak : „Au oèn ! Nalali Molo noèn nak : „Molog Tet Naf ! Bidjaèl nait nakan ma nain nu ma homaè ma anlain in tuan niman. Oken nak : „Howe ka, ai au ?” Taebenu uf ka nataè fa. Oken anlelu usif Molog ma Taebenu of tok, ma tè anmo'e bonèt. Anmo'è bonèt nane, Taebenu in atoni, Molog atoin nub, Taebenu bi atnanan, bonèt-bonèt Molog nait nèl nak :

## LELOGAMA

Paulus (Po'oe) Bai Uf.

Vroeger was de plaats van Taebenu uf hier; zijn volk stal de karbouwen van Molo. Nadat zij [die] gestolen hadden, brachten zij [die] op tot de rivier Bes-iam. Een karbouw-koe was doodmoe. Zij sneden de ene helft in repen. Zij sneden de uier van de karbouw-koe af. Daarna nam hij, die de karbouw uitsneed, het ingewand mee; op het andere deel van het vlees deed men zijn grote behoefte. Men noemde dat en zei: „Speen-stompjes (van de uier) en binnenste, waarin men zijn grote behoefte gedaan had.” Vervolgens bracht men de levende karbouwen naar Teno, zij brachten [ze] mee en kwamen aan. Molo zocht en kwam, zag de karbouwen te Bi Teno. Toen riep Molo Taebenu uf; hij zei: „Jongere broer, zijn deze karbouwen heus jouw karbouwen of mijn karbouwen?”

Taebenu uf zei: „Mijn karbouwen!” Daarop vroeg Molo aan Taebenu uf, hij zei: „Hoe heten jouw karbouwen?” Daarop zeide Taebenu uf: „Mijn karbouwen heten Elof, Takaka!” Molo zei: „Mijn karbouwen heten Molog Tet Nafu.” Vervolgens zei hij: „Jongere broer Taebenu uf, zeg, roep jij de karbouwen [bij] haar naam!” Taebenu kwam nader en zei: „Hoi, Elof Takaka!” De karbouwen aten gras, zij bogen haar koppen, zij bewogen haar koppen niet. Daarna riep hij weer en nog eens, en nog eens, de karbouwen aten (gras) en bewogen hun koppen niet.

Molo zei: „Welaan, grote Taebenu, heb je al geroepen of nog niet?” De grote Taebenu zei: „Ik ben klaar, ik ben uitgeroepen!”

Daarna zei Molo: „[Dan] zal ik roepen!” Vervolgens riep Molo en zei: „Molog Tet Naf.” De karbouwen hieven de koppen op en kwamen aanlopen, terwijl zij loeiden en likten de hand van hun heer.

Toen zei hij: „Zijn het [nu] de jouwe, of de mijne?” De grote Taebenu antwoordde niet. Daarna beval men, dat de vorsten van Molo en Taebenu zouden gaan zitten en het volk hief de reidans aan. Toen men de reidans ging maken, stonden er [telkens] twee mannen van Molo en een van Taebenu ertussen in. Terwijl men de reidans hield, hief Molo een zangregel aan; hij zeide:

- 1 Kol bi fa'ug Taebenu nube  
of tasfu tan bi Lelgwe anlum.  
Ten-teni nèl ès :
- 2 Tani uki mauf bi Lelog to'an  
Of natfek bi Lelo to luman ;
- 3 Pup pan noni Taebenu kasel nubè  
nasfu (naspu) ansan bi Lelow anlum

Amfoan nak :

Bidjaèl bnap mama'u oè mamat  
Pailalis penu Molo, ho ba'u ko,  
hè tais ko ampètak fafaiman.

Taebenu uf antoti nak : Sekau amnaiti nèl.

Bonèt naton nak :

Ton faun Molge am Miumafo  
Sanam am Timau.

Huku anoètlen — otè nalali, uisfini ka maokin fa — ka maotèn fa.  
Tabeun uf nainen, neo Kupang. Sotè neki in oèl Lelowam buti neki  
naidjan Lelowam nau neo Kupang, antau naidjaan i nabèla oè i ma  
antaoe nani neo naidjaan, nain pis-i nak : Labat — in kanan unu :  
Klaè ba.

Okè in bidjaèl, in bikase in fafi anfui nabala i. Nalali Molog  
antitu pah i. Atoni mèse kanan : Nai Kiso Safi (atoni Amfoan) in  
neki in le'u kanan : Nai Fe lasi. In neki in le'u, in kani (kifu)  
neo noèl neo suf-suf. Lali bidje kase bidjael neku nan, neku nan  
le'u nan, bi noè, bi ma'u, bi suf-suf, kan fui nan fa.

Nalali anpo' bidjaèl i, bikase i neo nuaf : Koèl, Nuaf nane  
paumak Nan bas.

Neki Taebenu uf ini bidjaèl ini bikase neo naidjaan kanan :  
Koèl. Nalali neki antè, Molog etu am nu'è nu nak : O oli ho meki  
bidjaèl bikase i mès au ak : Poès Oènam akmulu Oènam. Nalali  
opnèn, anbain neo molog neo poès Oènam, akmulu Oènam.

Op am nalali, in nak pos Oènam ma akmulu Oènam, mès au ak  
poès Timau kmulu Timau, ho muhin poès kmulu, mès lèka mè ka  
muhin fa lèlè tofa ma tua heli (pah).



- 1) „De vogel „juffer kreke!”, de tranen van Taebenu wij zullen die zeker met het blaasroer schieten [dan] is Lelogama leeg.”  
Nog een andere reidans-zangregel :
- 2) „Touw van pisang-bast om de hals van Lelog(ama) het breekt zeker af, [dan] is Lelo(gama) leeg van volk”.  
[Nog een] :
- 3) „Het blaasroer met het zilveren uiteinde, Taebenu schreit om het pak slaag, men schiet met het blaasroer mis, juffer Lelogama is ledig.”

Mannen van Taebenu in de reidans riepen :

„[Een karbouw] met murwe flanken met sirih pinang water ;  
Laat lopen de smurrie van Molo, hoe groot ben je wel.

We willen je melken, [je buik] is hard, maak hem open.”

De grote Taebenu vroeg : „Wie heft [daar] die zangregel aan ?”

De reidans antwoordde [en] zei : „Veel volks van Molo en Miumafo,  
Sanam en Timau.”

Men pakte [hen] vast, men sloeg neer. Nadat men neergehouden had, vielen de vorsten elkaar niet lastig ; zij gingen elkaar niet te lijf met het zwaard. De grote Taebenu liep weg naar Kupang. Hij schepte op [en] nam mee water van Lelogama, hij nam mee een handvol aarde van Lelogama. Hij ging naar Kupang, hij legde [daar] deze aarde neer, en bewaarde [daar] dit water en legde dat op de grond ; dit stuk grond heet : Labat — zijn vroegere naam was : „Klaè bà.”

Daarna verwilderden zijn karbouwen en varkens ; zij bleven achter. Vervolgens waakte Molo over dit land. Een man, Nai Kiso Safi geheten, een man van Amfoan, hij bracht zijn *le'u* (magie) mee, de naam [ervan was] : „Nai Fe lasi !” Hij bracht die *le'u* mee ; hij strooide [die] uit op drinkplaatsen [van het vee] en op de [berg] weiden. Vervolgens aten paarden en karbouwen die tovermiddelen bij drinkplaatsen en op de [berg] weiden ; zij waren [toen] helemaal niet meer wild. Toen bracht hij deze karbouwen en deze paarden op naar het gebergte „Koèl” Dat gebergte is dicht bij Nan Bas.

Hij bracht de karbouwen [en] de paarden van Taebenu naar de grond (het gebied) „Koèl”. Nadat hij ze [daar] aangebracht had, zocht Molo en kwam aan. Hij kwam aan en zeide : „O, jongere broer, je neemt deze karbouwen en paarden, maar ik zeg : Riviergarnalen (udang) van Oènam en grondel van Oènam”. Vervolgens

Nanali au ama naungwen bi Taebenu uf, natuin namnau Taebeun uf, nak : Of hit atop neo pal pahelen, nanau Taebeun uf an-fainem etu in pah, hit opte luman." Maut fe hit nau tahin. Anaut anbi Taebenu uf, nane ès Anpupu Baidj. Nalali antè Taebeun uf nèman antè Uki sisin, anfai nan sin, antup anbine, oken antèk oè anten nak : „Oèl bi fai." Oken anmiu noka onnane anfini Taebenu, oket Taebenu naiti suni mèse auni mèse nak : „Hom fani nai, au ka okaf, mès meki suni „Tol Taebenu", aundje „Nua kol ana" ; au fain pol an fatu, otu an auben, bi Poto Basis nakhèlan nan kau èn, natnone nan kau èn, bi None Lasi nakhèla nan kau, nanonen nan kau.

Es meki suni am auni, — fani am mu, muusi kesel Abnau Nai To'as, Oki Tel Noni, nok topa hal noèl, nèpat funan sinel.

Nalali au ama naoe antok kun anbine. Tok anbi i taian poi i. Okè anop neo Molog — ka nèk pilug anakan, betig auk neo lele tofa, ma tua heli. Lali naidjaan kanan :

Lelowam Hindjam

Isag Pola Ni Lulat

Bèt-bèt Oè sa.

Es Lemim amnahas

Kuni Noè tef

Kuas Anè ut

Mosu Poè haki

Ele bahan Takain hu ma'u.

bracht hij boete, betaalde aan Molo voor de riviergarnalen van Oènam en de grondels van Oènam. Nadat hij nu boete betaald had [zei hij] : „Men noemt dit garnalen van Cènam en grondels van Oènam, maar ik zeg garnalen van Timau en grondels van Timau. Je weet wel [van] de riviergarnalen en de grondelingen, maar hoe zou je niet weten van het wied-ijzer en het tapmes (grond).”

Daarna ging mijn vader naar de grote Taebenu, omdat hij Tabenu uf gedacht; hij zei : „[Wanneer] wij boete betalen voor de grond, en naderhand Taebenu uf terugkeert, zijn grond (gebied) zoekt, dan is onze boete ijdel. Wacht maar ! wij [zullen] gaan [en het] te weten komen.”

Degeen, die naar Taebenu uf ging, was Anpupu Baidj : Toen zij bij [het gebied van] Taebenu aankwamen, [nl.] aankomende bij Uki sisin overviel hun de nacht; zij sliepen aldaar. Dan noemde men dat water opnieuw, men zei : „De bron (het water) „Juffer van de nacht.”

Degeen, die naar Taebenu uf ging, was Anpupu Baidj. Toen nam Taebenu een zwaard en een speer, hij zei : „Keer gij terug, ik ga niet mee ! Maar neem het zwaard : „Spruit van Taebenu” en de speer : „Het spietsen van de kleine kip.” „Ik ben overgegaan eens voor al tot het splijten van stenen en het branden van kalk. Juffer Poto Basis heeft mij helemaal aangetrokken en mij eens vooral gebonden en ingepalmd, juffer bi Nonè Lasi heeft mij helemaal aangetrokken en eens vooral ingepalmd. Dus neem zwaard en speer mee, keer terug en kom aan, erken als „Keizer” Abnau Nai To'as, Oki Tel Noni met de labu-bast-topa van de zilveren balè-balè en de draagbaar van maan en lichtschijn.

Daarna ging mijn vader en vestigde zich daar. Hij zetelde daar tot op heden. Dan heeft hij boete betaald aan Molo, hij heeft de hoofddoek van zijn hoofd en de omslagdoek van zijn lichaam niet liefgehad ter wille van het wiedijzer en het tap-mes.

De naam van de grond nu was :

Lelowam Hindjam

Isag Pola Ni Lulat

Bèt-bèt Oè sa

Es Lemim amnahas

Kuni Noè tèf

Kuas Anè ut

Mosu Poè haki

Ele bahan Takain hu ma'u.

Nai Bnau ès kesel muni i, nai To'as natfèk, Nai Telnoni natfèk, Topa — poni mèse — topa antau neo hal nèpat, neki nok meosine neki lasi nau mat.

Lelogama, 12 Mei 1938.

B

*Hanoch Tanof.*

Nak : Uf-uf antau pilu koto, tè naman amnèmat nok Nai Besi uf anken Nai Lasi uf, ma fafai tè uf amnèmat na'ko neten nok Nai Lasi uf anken Nai Besi. Oken nanau Besi uf nahin taus i, in nekne anle'u in anfen he nau neo Buntenu. Fèn hè nau neo Buntenu ammoè lais ba'an nak : 1 au kèn Nai Lasi ka ube'if, au fè ki pah Kopan i, hè hi manua makèn nok Nai Lasi. Kalau hi mis Nai Lasi him pal afu pah Kopan. Ma kalau hi ka mis fa Nai Lasi ma hi main mituin kau bi pul ana am nus ana, of ho mate t- hom sos afu, hè na hom subom fun hèm kaun lele, sos afu na hom kanu hè muah. On antau han manba'an i anbi Oè ba, ès antèk in kanan Oèba. —

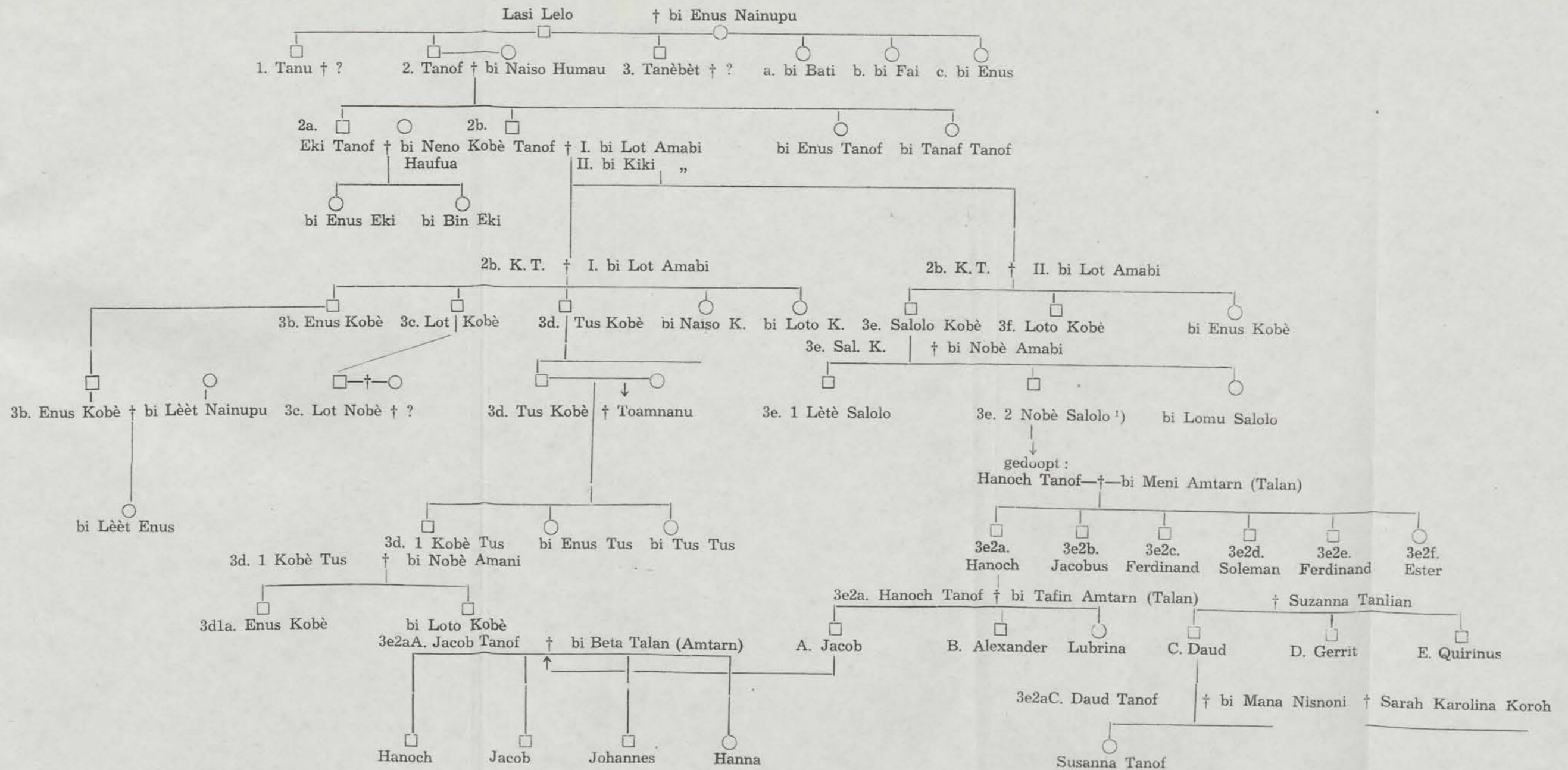
Nalail na'ko nai nèm neo noèl ès, paumak Air mata antèk at nak : Aboèn. On uf-uf pah nètèn, nok Nai Bisi sin naboènon (naboè-nok) anbine, he Nai Besi anfèn nok neka knino ma ansau knino. —

Nalali anfin neo Namo sain ma nasain usif Lai Besi anbine ès nak : *Namo tasaen.*

Muni i : Namo sain. —

Baumata, Maart '39.

## STAMBOOM TAEBENU



□ man  
○ vrouw

1) Zie : Toelichtingen Stamboom Taebenu sub 3e2.

Nai Bnau is de huidige Keizer, Nai To'as is uitgestorven, 'el Noni is uitgestorven. *Topa* is een schaal (van labu-bast) die wordt op een draagbaar gelegd, wordt gebracht bij maneschijn, men brengt dan de zaak voor.

Lelogama, 12 Mei 1938.

---

B

Hanoch Tanof.

Men zegt [dat] de landsgroten een gevlekte hoofddoek aandeden, zodat ze overdag (bij zonneschijn) het met de grote Besi hielden [en] krijg voerden met Nai Lasi, en 's nachts hielden de landsgroten van de bergen het met de grote Lasi [en] schoten op Nai Besi. Daarna kwam de grote Besi langzamerhand achter deze manier van doen. Zijn hart was er kapot van. Hij stond op (vertrok) om naar Semau te gaan. [Toen] hij opstond om naar Semau te gaan, maakte hij een afspraak, [en] zei : „Ziehier, ik kan in de krijg niet op tegen Nai Lasi ; ik geef U dit land van Kupang, opdat gij met speer en geweer Nai Lasi zoudt aanvallen. Indien gijlieden Nai Lasi kunt overwinnen, zult gij het gebied (de grond) van Kupang krijgen. En indien gij Nai Lasi niet overwint en gij vlucht, mij volgende, naar het kleine eiland, de kleine kust, dan zult gij, bij overlijden grond moeten kopen om [iemand] te begraven, want wilt gij een tuin kappen, dan zult gij eerst moeten grond kopen om te kappen, opdat gij kunt eten.” Deze stem van het wederkerig afspreken werd vastgesteld te Oè Ba, en daarom noemt men de naam van die plaats : Oè bà.

Vervolgens kwam men vandaar aan een bron dicht bij Air mata, men noemt [die plaats] en zegt : „Aboèn.” Het is zo, dat daar de landsgroten van de bergen met Nai Besi zichzelf daar wiesen (baadden) opdat Nai Besi zou vertrekken met een rein hart en een reine inborst.

Vervolgens ging men verder naar Namo saèn en daar deed men Lai Besi uitgeleide, daarom zegt men : „*Namo tasain* = gebied [waar] wij uitgeleide doen. Tegenwoordig [zegt men] *Namo sain*.”

---

## D.

## TOELICHTINGEN OP STAMBOOM TAEBENU

1. De eerste radja van Taebenu was Lasi Lelo, hij huwde met bi Enus Nainupu. Zij kregen drie zoons en drie dochters nl.:

1) Tanu Lasi	a) bi Bati Lasi
2) Tanof Lasi	b) bi Fai Lasi
3) Tanèbèt Lasi	c) bi Enus Lasi

Uit deze stamboom blijkt, dat de vrouwelijke telgen voor de opvolging onbelangrijk zijn. Voorts, dat Lasi zoon is van Lelo, de oervader in deze stamboom, wiens huwelijksrelatie niet vermeld wordt. Naar hem heet de hoofdplaats van Amfo'an: Lelo-g-ama naast Lelo-b-am; hetgeen betekent: vader-Lelo; (beide „g” en „b” zijn slechts verbindingsletters). Deze radja had een scepter van de Portugezen gekregen. Typisch is ook, dat Lasi het oudste hoofdengeslacht is van het Landschap: Ama-rasi (rasi = lasi). Volgens het verhaal van Pandita Ramehau zou een jongere broer van Lasi Lelo, in het Savunees Rebo Babo geheten, in zijn eentje naar Savu overgestoken zijn; afgedreven door de stroom, kwam hij verhongerd aan de kust van Savu, landschap Minia, aan. Hij strandde; zijn benen waren reeds met wier begroeid, toen Savunezen hem vonden en hem naar hun hoofd brachten. Hierop baseert men een huwelijksrelatie tussen Taebenu en Minia. Voorlopig plaatse men achter dit verhaal een vraagteken.

2. Radja Tanof Lasi had eveneens een scepter van de Portugezen; zijn vrouw heette bi Naiso Haumau.
- 2a. Radja Eki Tanof; deze had een Portugese (en?) Hollandse scepter. Hij huwde met bi Neno Haufua. Zij kregen twee dochters. Men zegt een Portugees-Hollandse scepter; ik maakte daarvan een Portugese (en?) een Hollandse scepter.
- 2b. Radja Kobè Tanof; hij had een Hollandse scepter. Hij huwde met twee dochters van Amabi, nl. Lot Amabi en Kiki Amabi. Uit het huwelijk met Lot Amabi werden geboren: drie zoons en twee dochters; uit dat met Kiki Amabi: twee zoons en één dochter.

- 3b. Radja Enus Kobè met een scepter van de Hollanders. Hij was gehuwd met bi Lètè (Lèèt) Nainupu. Zij kregen één zoon, nl. Lèèt Enus.
- 3e. Radja Salolo Kobè was gehuwd met een dochter van Amabi, nl. bi Nobè Amabi. Zij kregen twee zoons en één dochter, bi Lomu. <sup>1)</sup>
- 3d1. Radja Kobè Tus, was gehuwd met een dochter van Amabi, nl. bi Nobe Amabi. Zij kregen één zoon en één dochter.
- 3e2. Radja Nobè Salolo gehuwd met een dochter van fettor Amabi, Meni Amtarn (Amtarn). (In de stamboom staat Meni Talan). Hier blijkt dus dat: Amabi = Amtarn = Talan. De kwestie in de inleiding aangeroerd en speciaal ook deze naamswisseling heeft dus nog een andere achtergrond dan alleen de belis kwestie.) Zij kregen vijf zoons en één dochter. Hij was de eerste radja die christen werd uit dit huis; hij werd Hanoch Tanof gedoopt. Sedert dien tijd is de familienaam: Tanof.
- 3e2a. Radja Hanoch Tanof was gehuwd met een dochter van Amabi, zij heette bi Tafin Amtarn. Zij kregen twee zoons en één dochter. Bi Tafin Amtarn overleed en daarna huwde Hanoch Tanof met Suzanna Tanlian. Zij kregen drie zoons.
- 3e2aA. Radja Jacob Tanof huwde met een dochter van fettor Amabi, bi Beta Talan (Talan = Amabi). Zij kregen drie zoons en één dochter.
- 3e2aC. Radja Daud Tanof werd radja van Kupang. Hij huwde met bi Mano Nisoni. Zij kregen één dochter Suzanna Tanof. Nadat Mano Nisoni overleed, nam Daud Tanof een dochter van de radja Amarasi, die Sarah Karolina Koroh heette. Het is in deze geslachtsboom opvallend dat de zoon telkens tot achternaam heeft de anam van zijn vader, zo Tanof Lasi enz. Eerst na de doop wordt Tanof familienaam. Dit verschijnsel doet zich in sommige streken op Timor voor en ook op Savu. Het wordt door mij opgevat als een genitief-samenstelling, dus Tanof Lasi, d.w.z. Tanof (zoon) van Lasi.

<sup>1)</sup> De naam van de dochter „Lomu” is Tettum en betekent: „reiger”. Deze Belunese naam is opvallend onder al de andere Timorese namen.



## E.

## LEXICOGRAPHIE.

- a) De romeinse cijfers achter de woorden hebben betrekking op het hoofdstuk, waarin ze voorkomen.  
 b) De volgorde is niet alfabetisch, doch overeenkomstig de nummering der hoofdstukken.

## A

anmonim natool — anmoni am natol (I)	het leeft en loopt uit
amuitsam ne amnatus (I) (van stammen muti en mnatu)	zilveren en gouden (i.e. fettoren en radja's)
annanut tam ne apalat (I) (van stammen: mnanu en pala; de t voor tam berust op ditographie)	de langen en de korten of de hogen en de lagen
amèsen pah (I)	hij, die het land één maakt
ansaun (I)	zijn borst
atuga (I)	potloodschrift; ook: boek, ge- schrift
anbunum naklab (IV)	men maakt magische afsluiting om aanplant
amfan (Va) amaf met suffix -an	zijn vader
aina ama kase mêtan (Vb)	vader en moeder zwarte vreem- de romp [ delingen
aunaène (VI) — aun naène	de een of ander, die in een rechts- geding betrokken is,
atomakalasi (VI) bestaat uit: atoma-ka-lasi	
aina ama Compania (VII)	vader en moeder Compagnie
anoklon (XIIa)	men springt
ainbèlo (XV)	aapkleurig (grijs van karbouw)
ainikau — anikau (XV)	krieuwen
aido (XVII) elders: ailo	uitroep van verwondering of smart
atoni mèt nin (aflikin) (XIX)	zwarte mannen (Afrikaners)
akatau (XX)	vrees aanjagen
alakan (XX) (Maleiisme)	handelaar
atoni mès ès (XXI)	één enig man, één man alleen
ankulan (XXII) (Maleiisme)	het is te weinig
ataè (XXII)	hij, die onderzoekt

- bias (II) (Maleïisme)  
batinan (II) — bati nan  
man-batis (IV) (reciprook)  
babun (Va) — mabun  
batula (VI) (Maleïisme)  
bian (X)  
Buntenu (X)  
bait kafatè (XIIa)  
Bakoy (XIX)  
babakin (XXI)  
anbaken (XXII) 3e pers. van  
baken
- eni (parallelwoord bij : niken)  
(IV)  
ka ètaf (VI)  
ètain — at-ai-n (IX)  
èka (X) naast èke (verb. stam)  
èsi ... èsi (XIX)  
etu, 3e pers. anetu (XIV)  
(etu in Amfo'an voor : nami)
- Fatu le'u gu en (X)  
foon teni (XV) — fo anteni  
nafini (XXI)  
(Bi) Fa'ug (in pantuns) (A)
- hadtan (VI) — hadat-an (Malei-  
isme)  
homaè (A)
- ian (I)  
ianu (Vb)  
is insèk a — isin sèka (X)  
inaan . . inanan (in nanan) (XIII)  
ina klissa (XIX) — in aklisa  
(Maleïisme)
- B  
biasa, gewend zijn  
zij verdelen definitief  
het uiteengaan  
roofwesp  
betul, juist  
anders  
eiland Semau  
indien niet  
Baki Koi (T.B.G. 78, '38, p. 445-6)  
het voortdurend stelen  
men werpt weg, men verbant
- E  
vergeten  
er is niet (niemand)  
daar is het  
weerhouden  
de een . . . de ander  
men geeft kennis  
men zoekt
- F  
*Fatu le'u* (i.e. naam van rotstop)  
hij ging weer verder  
zij zagen over het hoofd  
krekel
- H  
zijn adat, zijn manier van doen  
loeien van karbouw
- I  
deze  
dit.  
een geweldige beurt  
hij daar ... zijn binnenste  
zijn kris

## K

kamakoèn (I) amakoèn met voorslag <i>k</i> uit het Ro'is (Verh. B.G. 74, 2e st. inl.)	zijn ijver
nakesi (I) stam, : kesi ka amatanitan (VI) — ka ama- tanit an	men doet voorzichtig hij, die niet sterk is
kune (VII)-afkune kepalanda (VII) ka makoko fa (VII) kais sa am a — kaisa ama' katel (X) atel me voorslag <i>k</i> Ro'is	ster <i>kepala</i> landraad niet gering, enorm praat niet slaaf
keo (X) kais saam sanu (XIIa)-kaisa amsanu	erop los gaan kom niet naar beneden, daal niet af
koksan anhel (XV) kanutu (XVIc) kolan (XVIc) nakekat (XVII) stam : kekat kotin ma klin (XVIII) kefi (XVIII) luli ma keso (II)	de koekjes trekken aan kleine stukjes loslaten, toestaan in het nauw brengen, omsingelen rug en achterzij vreemdeling hengst en stier; beeldspraak voor: oer-stamvaders, krijger, en hoofd- palen van huis
kottel (XI)	kwartier
leknan (III) Lamkolses (X)	L
lopo (XVIc)	zijn besluit volgens aantekening van Prof. Jonker van : Kesa Namkolas = Soior rond huis zonder wanden; hoof- dentitel; parallelwoord bij : <i>fatu</i> rots, sterkte
lloi (XVII) redupl. van : loi lakan (XIX) (Maleïssme van : dagang)	op den schouder dragen handeldrijven
anlesa (XIX)	men geeft een salvo

## M

monin — pèan	
matula-matalu (IV) elders :	
maluta-matalu	zijn leven, zijn nakomelingschap
	aan elkander kleven, samenhan-
	gen
mantoon (VI) elders; manto'an	boos op elkander zijn
mansi tama (VI)	het westen (Mal. : <i>matahari</i> )
meisokan (VI)	duisternis <i>masuk</i>
Malekses (VII)	een Mardijker
mneneo (VIII) redupl. van : mneo	heel waar, heel recht
masi muti (VIII)	Bauhinia met witte bloem
masi mèè (VIII)	Bauhinia met rode bloem
(masi)	(ook : zout)
Menifoon (VIII)	plaatsnaam betekend : Welrie-
manauk (X) (Maleïisme :	bekennen
mengaku)	kend
mana (XV)	soortwijzer
molkan (XVIII)	men beweert, babbelt
matlos (XIX) van : matroos	dienaar van een Chinees

## N

Namlila (I)	men verblijdt zich
nenum batnenum (I)	alle tijden en geslachten
(opmerkelijk is de herhaling van	
de conjunctief <i>n</i> (van : <i>am</i> ) aan	
het slot)	
napip (I) parallelwoord : naskek	men is verschrikt
natnanab (I) parallelwoord :	men plaatst in het midden ;
nakesib ; nakesib	men doet het behoedzaam
niku ma tola (I)	omheining en offerpaal (als mid-
	delpunt van rituele vergadering)
nèèn batan (elders : eke batan)	van geslacht op geslacht
ninan (II) naast : ninen	zijn vleugel, zijn rand
nana (III)	men koopt, men neemt aan
nenum es mina baluf (IV)	zijn gebied was het vette der
	aarde
(elders : nenu am natuk)	(men weidt en hoedt)
nesi (V)	men gaat aan bij
nunapoit (Vb) = nu — napoit	hij komt (en) bevrijdt
noo makpete (VI) — nok makpete	hij is door en door nat
natfeken (VII)	afgeknapt

- nasmanan (VIII) (van : smanan-  
zijn ziel)  
(parallellie : namtau am nasman)  
namomoè (VIII) redupl. van: moè  
nontin (VIII) (Prof. Jonker te-  
kent hierbij aan : perut radja)  
(Nontin van: nonot met suffix-in)  
nanainahen (VIII)- nanaina-ha-en  
nanaka fe es sin pah (VIII)  
nunu (VIII)  
nataah (IX) elders : nataè  
nek bua en (X)  
nakoga (X) elders : nakoba  
-nakakoba  
nami nekilen (X)  
nabalbon matani (X)  
napau nison (XI)  
noka feelan (XIV) nok afel an  
nau gu en (XV)  
nenno tamas (XV)  
natin (XV) afkorting van : natinu  
neki (XV)  
namuni menas (XVIc)  
nakoidjon (XVIc) (stam : oi hier  
in parallellie : nakoidjon am na-  
batdjon)  
nasobe kola (XVII) ansobe kola  
nasnifi (XIX)  
naknuina (XIX)  
nana netelan (XX) = na nane-  
telan  
ka nansa'an (XXI) van : nansa'-  
waarom
- men denkt sterk aan  
men vreest en is beducht  
men bedriegt  
zij die tot één vruchtbaarheids-  
magie, i.e. tot één verwanten-  
groep behoren  
zij zijn er geheel van door gegaan  
men bepaalt de grens en geeft  
waringin [elk zijn gebied  
men antwoordt  
eensgezind  
van oudsher  
men zint op iets  
men maakt zich krachtig gereed  
hij steekt zichzelf dood  
hij met zijn vrouw  
hij is gegaan  
zonsondergang  
men heeft ontzag voor,  
is jaloers  
in pregnante zin : men overwint  
helemaal achteraan  
men houdt apart en gaat uiteen  
hij heeft een gevlochten baret op  
men steekt (bijv. mes) in (gordel)  
zijn schedel  
opdat hij tot brug zou maken  
hij deed (hem) niets aan
- O  
bijen  
zo, dat daar het afbreken was
- oni (Va)  
on masekit es nan (Va)  
(seki betekent : afbreken van  
maiskolf van de stengel)

onamate (VI) — on nane te oè bis-bisu	op deze wijze, aldus mondspoelwater (beeldspraak voor: verwerping, wat uitge- spuwd wordt)
Oè nam (A) parallellie: Paè neno am Oè nam	aanduiding van gebiedsdeel
Oè Ba (B)	plaatsnaam: Bron van het juichen

## P

peni (VII) verb. stam	verkrijgen
(peni subst. met parallelwoord: kuni	onderlaag
pahhi (X) — ditographie — pah i	dit (het) land
Pakula (XIV)	naam van een kaap
po'u (XVII) (Rot.)	selimut, weefsel
(Nai) Pan-bona (XIX)	de man met de pokken neus
poès (A)	garnaal ( <i>udang</i> )
pilu koto (B)	gevlekte hoofddoek (i.e. trouwe- loosheid)

## S

Slamat (I) naast: sramat	heil
su'u (III)	op het dragen
senggon (VI) — senuon	verwisselen, afleggen
sau beti (VI)	proviand bijten, i.e. eten onder- weg
soo ma (VIII) (van: tjuma?)	(ook mogelijk): zeg toch
ansuu ma nloi (XV)	men draagt op het hoofd en de schouder
se'et (XVIc) — se'at	erf

## T

taun-mahonin (II)	zijn stengel — zijn levenskracht
tepa naek (X)	een grote menigte
tebla (X) = teblah	het is heus waar
(in) taun nabaka	hij deed er het stelen toe
toppa (XVIc) = topa	a) labu bast schaal; b) platte mand

tataèlete (XIX) -tatae-l-a-te	zij bekijken, onderzoeken
tune khana (XXI) (Prof. Jonker	dicht gebanga-bos
tekent hierbij aan : tune-gewang	
en khana-antero, dit laatste op te	
vatten in den zin van : dicht)	
tune mopu (XXI)	dode gebanga-palmstam

## U

usam-taum (I)	navel en streng
(elders parallellie : usam-alale =	
navel aun-taun = lichaam)	
(in : usam-alale is de <i>m</i> conjunc-	
tivum van am ; in : aun-taun is	
de <i>n</i> pron. suffix)	

---

## GEVANGENNEMING EN DOOD VAN RADEN TRUNA-DJAJA

26 Dec. 1679 — 2 Jan. 1680

door

Dr. H. J. de GRAAF

---

De dood van Raden Truna-Djaja is het dramatische slot van de grote oorlog, die gedurende vijf jaren Java heeft geteisterd. De wrede en onverwachte moord op de gevangenen opstandeling, bedreven door zijn eigen vroegere bondgenoot, de sunan Mangku-Rat II, heeft menig hart voor deze verstoorder van Java's rust gewonnen en het is daarom begrijpelijk, dat de vereniging Jong Java in het laatst van zijn bestaan zich verlustigde aan een toneelstuk, getiteld „De gevangenneming van Trunadjaja” waarin deze held tot drager werd van staatkundige idealen en inzichten, die zeker nimmer de zijne zullen geweest zijn. Ter voorkoming van dergelijke minder juiste opvattingen in de toekomst stellen wij ons daarom voor de laatste maanden van Raden Truna-Djaja's leven aan een zo nauwkeurig mogelijk onderzoek te onderwerpen.

De bronnen, die wij daartoe gebruiken, zullen hoofdzakelijk Nederlandse zijn, n.l. de gewone: Valentijn, de Jonge en het Dagregister van Batavia, zo mede enige stukken uit het Koloniaal Archief in Den Haag.<sup>1)</sup> Helaas doen wij een bijna vergeefs beroep op de Javaanse gegevens. Wel zijn deze in dit geval hoogst schilderachtig, doch voor historisch onderzoek zijn ze ditmaal niet wel bruikbaar. Zo is het daar niet de Ambonese kapitein Jonker, die de grote rebel van de berg afhaalt, doch diens eigen oom, adipati Tjakra-ning-Rat. Dit maakt ons voorzichtig bij de waardering der overige Javaanse verhalen, b.v. ten aanzien van de belangrijke rol, die Raden Truna-Djaja's gemalin, Raden Aju Kalet-ing-Wungu speelt als bemiddelaarster tussen haar echtgenoot en haar broeder, de Susuhunan. Mogelijk is ook de moord op Raden Truna-Djaja wat al te dramatisch geschilderd. Wij komen op deze zaken terug. Doch in ieder geval verstrekken de Nederlandse bronnen ons veel meer betrouwbare berichten, ook al gaan deze grotendeels op Indo-

---

<sup>1)</sup> Afgekort: Val., d. J., D. en K. A.



nesische getuigen terug. Zo min bij de gevangenneming als bij de dood van Raden Truna-Djaja waren n.l. Europeanen tegenwoordig.

### Truna-Djaja in Batu en Ngantang

Op 23 November 1678 veroverde het verbonden leger van de Susuhunan en de Compagnie Raden Truna-Djaja's hoofdstad Kediri, en terwijl de losgebroken soldatesca de schatten van de kraton plunderde, wist de grote opstandeling met enig gevolg, naar men meende door een gat in de achtermuur, te ontsnappen, hoewel zijn beste paarden nog op stal stonden (d. J. VII, 246).

Wat hij mede kon nemen was gering. Onder zijn nevenvrouwen verdeelde hij een 10.000 realen, zo mede zoveel kostbare kleden, als zij konden dragen. Voorts nog enige kleinodiën en juwelen (K. A. 1240 Dagregister Cadiry 1 Dec. '78; D. 17/4-79). Dit was weinig, vergeleken bij wat hij achterliet. Men schatte zijn aanhang nog op een 1000-tal Sampangers. Anderen zeiden zelfs: 3000, hetgeen overdreven lijkt. Toen de orde in Kediri was teruggekeerd werd hij wel door een even groot aantal Javanen achterna gezeten, zonder dat hem deze vervolging schaadde (ibid. 29-30 Nov. '78).

Zijn tocht ging Zuidwaarts naar Blitar, om vandaar Malang te bereiken (ibid. 1 Dec. '78). Daar zal hij omstreeks begin Dec. 1678 zijn aangekomen. Reeds op 9 Jan. 1679 ontving des Susuhunans veldheer, de slappe Demakse gouverneur Tg. Sura-Nata, van Raden Truna-Djaja een brief uit het Malangse, waarin hij verzocht in die streek al zijn verdere levensdagen padi te mogen planten. Zodra de vorst in zijn gezag hersteld was, zou hij zich voor deze komen vernederen (D. 17/3-79; d. J. VII, 255).

In het tegenwoordige Malang zal hij echter niet lang getoefd hebben, doch wel verderop, in het hoger gelegen Batu. Wij horen dit het eerst uit het afgelegen Bantam. De Bantammers, niet dadelijk geloof hechtende aan de overwinningberichten der Nederlandse posthouders in hun stad, zonden enige boden uit, om zich van Raden Truna-Djaja's toestand te vergewissen. Op 16 April 1679 meldde het Nederlandse opperhoofd te Bantam, dat de boden terug waren, nadat ze Raden Truna-Djaja aangetroffen hadden „op een bergh, *Batouw genaemt*”. Tegen zijn bezoekers klaagde hij over zijn moeilijke ontsnapping uit Kediri, waardoor zijn vrouwen enkel wat gouden sieraden en juweeltjes hadden kunnen redden, te zamen slechts een 100.000 rijksdaalders waard (D. 17/4-79). Hier staat stellig een nul

te veel. Toch zou hij in Batu een tamelijk vergenoegd leven hebben geleid.

Een kwart mijl boven de plaats Batu, meer naar het gebergte toe, had hij op een heuvel „een seer plaijsante woonplaets gemaect met een vierkante pagger omtrocken”, wat dus enigszins op een kraton gelijkt. Daar binnen lag een kunstmatige vijver, die echter somtijds droog liep. De omstreken waren, als nu nog, „seer vermaekelijck”. De Nederlandse gezant Van Vliet meende, „dat die vorst in ballingschap wandelende, sigh wel schijnt te connen diverteeren” (Vide diens rapport en cort relaes K. A. 1240 f. 2631r & vlg.).

Een bezwaar was, dat deze eertijds bloeiende landstreek weinig meer opbracht. In 1677 had er een broederoorlog tussen Makassaren en Madurezen gewoed en toen waren alle dessa's plat gebrand, zodat men slechts aan de van vruchten beroofde klapperbomen kon zien, dat daar eertijds huizen hadden gestaan. De bevolking was er vandoor, verder de bergen in. Daarom zal het vrij wat moeite gekost hebben, om Raden Truna-Djaja en zijn hof regelmatig van voedsel te voorzien, aangezien dit later vanuit Blitar moest worden aangebracht. Mogelijk stonden met deze voedselschaarste de rooftochten in verband, die meermalen vermeld worden, tot in Wira-Saba toe (D. 29/11-79).

Wij horen dan ook telkens van hongersnood en ziekten, die onder de weinige aanhangers van Raden Truna-Djaja woedden (D. 6-7/5-79). Hij zelve moet ook ziek geweest zijn. Op Malang alleen zouden 400 zijner Madurezen begraven liggen (D. 5/7-79). Ook vond men op Batu het graf van „een sijner waartste vrouwen”, en dat van zijn enige zoon. Zo heel groot was het vermaak van Raden Truna-Djaja in Batu toch niet.

Het gebrek, dat in het Malangse heerste, werd naar buiten bekend en deze mare bewoog zijn trouwe Madurezen hem acht vaartuigen vol provisiën toe te zenden. Deze schepen, wier lading Raden Truna-Djaja zeer te stade zou zijn gekomen, vielen te Gombong echter zonder slag of stoot in handen zijner tegenstanders.

Wellicht heeft het slinken zijner scharen, zo mede het oprukken van Compagniestroepen tegen de nog overige Makassaren in Kappaper, de rebel bewogen naar een veiliger schuilplaats om te zien. Een Maleier, uit Malang aan zijn handen ontsnapt, wist te verhalen, dat Raden Truna-Djaja zich met de zijnen naar Ngrata had teruggetrokken. Nader wordt zijn verblijfplaats opgegeven in een brief van de kommandeur Jacob Couper uit het leger voor het Makas-

saarse roofnest Kakapper (D. 3/11-79): „Adangh, niet verre van Ratta gelegen”. Gelijk Ratta voor Ngrata staat, zo kan dit Adang moeilijk iets anders wezen dan Ngantang, vooreerst omdat wij dit later nog meermalen zullen tegenkomen, doch ook, omdat de Babad Tanah Djawi de berg Antang als laatste toevluchtsoord van Raden Truna-Djaja noemt (Babad 199-200). Zijn gevolg zou toen reeds verminderd zijn tot 200 man, terwijl er vroeger 300 vermeld werden (D. 17/4-79 ; 6/5-79).

Van zijn hachelijke toestand getuigt ook zijn boodschap aan de machtige heerser van Buleleng op Bali, Gusti Pandji Sakti, wie hij verzocht in geval van nood derwaarts te mogen terugtrekken. Het verzoek werd plat afgeslagen. Aan elke strohalm klemde de Madurees zich vast. Zo zond hij brieven naar Bantam, gericht tot de oude Sultan (vergezeld van twee kloeke paarden en evenveel geitebokken) en aan de Engelse resident aldaar, met verzoek om volk en ammunitie. Deze brieven zullen wel over Madura verzonden zijn, want Raden Truna-Djaja had in zijn bergen geen vee weg te geven. De Bantammers bleven echter weifelen en aarzelen, tot hun beste kansen verkeken waren (D. 24/7-79).

Toch blijft het merkwaardig, dat deze in het nauw gedreven Raden Truna-Djaja, nog een zekere heerschappij over de naaste omgeving wist uit te oefenen. Terwijl de Compagnie de handen vol had met de weerbarstige Makassaren in Kakapper, waartegen zij zelfs een nederlaag leed, wist Raden Truna-Djaja de landen van Kediri, Panaraga, Kerta-Sana enz. weer onder zijn invloed te krijgen (D. 19/9-1679). De Susuhunan kon uit Kediri en Madiun geen soldaat los krijgen (D. 3/11-79). Ja, Madura, dat zijn meester tot het einde toe trouw bleef, zond hem zelfs een 500 Madurezen, die over Wira-Saba Malang wisten te bereiken.

Op 21 Oct. 1679 viel echter het sterke Kakapper en was het met de hoge sprongen der Makassaren op Java, en dus ook op den duur met Raden Truna-Djaja gedaan. Wel vervolgde Compagnies bondgenoot, de Boniër Aru Palakka de vluchtelingen nog twee dagen, doch de bandeloosheid zijner benden maakte het mogelijk, dat een grote troep onder Kr. Galesong naar het Zuiden wist te ontsnappen (D. 29/11-79). De Boeginese vorst had tenslotte maar 60 zijner manschappen bij zich over gehouden, met welke inderdaad weinig te beginnen viel. Kr. Galesong had zich daardoor naar Malang kunnen redden, waar hij, door de nood gedreven, nauwer met Raden Truna-Djaja samenspande.

Aan de zijde der Compagnie werd toen de hoop gekoesterd, dat de rebellen, onder de indruk van de nederlaag der Makassaren, geneigd zouden wezen, de wapens neer te leggen, en dus greep Couper naar het bij de Compagnie zo geliefde middel van onderhandelen, hetgeen zo wel goedkoop als onbloedig was.

#### V a n V l i e t n a a r d e M a k a s s a r e n

Twee brieven verzond de kommandeur Couper: één naar Kr. Galesong; een andere naar Raden Truna-Djaja. In de eerste werd aan de Makassaar nogmaals pardon verzekerd, mits hij zich kwam verootmoedigen.

Dit maakte wel indruk. Kort vóór 13 Nov. 1679 verschenen enige gezanten van Kr. Galesong in het veldleger te Solo (bij Kakapper), medebrengende een brief, „waerby hy sich *vry recklycker* liet hooren als voorheen” (D. 29/11-79 p. 545). Dit moedigde aan tot het zenden van de treinmeester kapitein Jeremias van Vliet, met een compagnie militairen te paard (dragonders), zo mede 200 Buginezen naar Malang. Zijn strenge opdracht luidde, dat hij zou zien, of de Makassaar zich zou laten gezeggen, en zo niet, dat hij hem dan ten uiterste zou vervolgen en verdelgen. De verwachting was, dat indien Kr. Galesong zich onderwierp, waarop men de kans groot achtte, ook Raden Truna-Djaja niet lang zou achterblijven.

Deze laatste had tot dusverre nog niet op Couper's brief geëigeerd en men vatte dit uitblijven van een antwoord als een weigering op. Desniettenstaande besloot Couper de rebel in een tweede schrijven nogmaals op zijn plicht te wijzen (D. 29/11-79).

Aldus vertrok van Vliet naar het Malangse, een streek, tot dusverre door geen Westerling betreden. Zijn wedervaren vindt men in zijn Rapport of cort relaas (K. A. 1240 f. 2631r & vlg.).

Sterk werd hij reeds op de eerste dag, 13 November, getroffen door de sporen van de oorlog. Daar alle dessa's onderweg verwoest waren, was van Vliet genoodzaakt in het bos onder het lommer te overnachten. Zij troffen er een Makassaarse „meijt” aan, die, uit Kakapper gevlucht, verhongerd en gewond bleek. Christelijke barmhartigheid noopte haar te verbinden en te spijzigen.

De tweede dag hetzelfde tafreel van lijken en afgehouden hoofden, „dat een seer vilijne stanck door 't heele bosch verweckte”, als op de eerste. Men moest toen van de paarden afstijgen, om te voet de steilte van Malang (of Lawang?) te beklimmen.

De 15e November, omstreeks 8 uur v.m. bereikte men Batu, waar een Makassarse wacht de gezanten en hun gezelschap aanhield en in enige vervallen huizen onderbracht. Van daaruit werd Kr. Galesong schriftelijk uitgenodigd om de vredehandel te beginnen. Een tweede schrijven met het dreigement van te zullen terugkeren, als Kr. Galesong of zijn gemachtigde niet afkwamen, was nodig, om op de 18e November eindelijk enige Makassarse groten te doen verschijnen, zijnde afgezonden van Kr. Galesong. Van hen vernam van Vliet, dat hun meester door „koorts en stercke affganck” (bacillaire dysenterie ?) „plat te cooij” lag in Ngrata, waar ook de meeste Makassaren gelegerd waren.

Deze afgezanten waren wel bereid op dezelfde voorwaarden in te gaan, als de overige Makassaren in Kakapper — al hadden ze dit recht ook, volgens van Vliet, ten enenmale verbeurd — doch zij bleven bij de eis, met eigen schepen naar Celebes te mogen terugkeren, „’t welck we haer, als een onbehoorlijk versoeck, absoluut affsloegen”.

Terwijl de gezanten nog aarzelden, schilderde van Vliet in levendige kleuren hun ellendige toestand: de nederlaag bij Kakapper, het verlies aan mensenlevens, de vlucht dergenen, die „naackt ende bloot geschiappeert, meer met quetsure en sieckte geslagen als gesont volck overigh hadden”, zodat hij zich over hun hardnekkigheid verbaasde. Hij verzekerde, dat „off haar op de vlucht mogte verstouten, om van de eene bergh int andere holl..... (zich) te verbergen, het de Compagnie niet verveelde, nogh ..... haar, soo wel als Trunadjajaja te vervolgen tot de laaste man.....”.

Verzoenender klonk het woord van de Buginees Aru Marewangi, die van Vliet vergezelde, welke aanbood, de Makassaren op zijn eigen schepen mede te nemen naar hun eiland.

Hierop vertrokken de afgevaardigden weer naar Ngrata, behalve van Vliet's strenge boodschap, ook nog de (tweede) brief voor Raden Truna-Djaja medenemende.

Toen zij de 19e November tegen de avond terugkeerden namen zij een zeer nederige en verzoeningsgezinde houding aan, doch zij stelden de volgende drie voorwaarden :

- 1e dat zij bij elkander mochten blijven, bij hun gezinnen ;
- 2e dat ze van Ngrata niet „verhaest, nogh door onse wapenen gedwongen werden” ;
- 3e dat ze zelve schepen mochten zoeken of kopen voor hun overvaart.

De voorwaarden 1 en 2 werden als redelijk toegestaan, de 3e echter wederom „absoluijt afgewesen”.

Na veel en lang praten werd tenslotte een contract van 8 artikelen opgesteld, dat men afgedrukt vindt in het Corpus Diplomaticum Neerlandico-Indicum (III, 194), waarbij zij hun derde voorwaarde opgaven. Overigens bevat het weinig ander nieuws, dan dat de Makassaren beloofden zich van de Madurezen af te scheiden en de Nederlanders bij hun aanval op Raden Truna-Djaja niet te hinderen (art. 8).

De Makassaarse gezanten konden zich met dit contract, hetwelk hun in het Makassaars werd voorgelezen, wel verenigen, doch zij betwijfelden ernstig, of zij zich in zes dagen van hun Madurese bondgenoten zouden kunnen losmaken. Daarop werden de onderhandelingen afgebroken en de volgende morgen (20 Nov. '79), reeds om drie uur, keerde de Nederlandse gezant met de zijnen naar Kakapper terug, waar hij twee dagen later aankwam.

Als reden voor zijn, ons plotseling voorkomend vertrek, geeft van Vliet op, dat hij buiten medeweten van Couper niets meer verrichten kon. Inderdaad had hij met gevolmachtigden van Kr. Galesong ernstig onderhandeld, en men was tot het begin van een overeenkomst gekomen. Als hem toen juist geen Maleis schrijver had ontbroken, zou het ontworpen contract ook in het Maleis zijn overgebracht en had het ondertekend kunnen worden, meende van Vliet.

Het wonderlijke is nu, dat in het genoemde Corpus Diplomaticum wèl van een Maleise vertaling gerept wordt, die „in Maleytse characters” ondertekend of gemerkt zou zijn door een elftal lieden, van welke er zeven reeds in het rapport van van Vliet voorkwamen. Mogelijk is deze vertaling achteraf vervaardigd en zijn de handtekeningen en merken er naderhand onder geplaatst, nadat bedoelde personen zich overgegeven hadden.

Denkelijk meende ook van Vliet, na vijf dagen onderhandelen niets meer te kunnen bereiken, dan dit ontwerpcontract. Mogelijk werd hij ook ongeduldig of vreesde voedselgebrek. Hij keerde dus huiswaarts, het beste er van hopen.

Hij had intussen in Batu een ervaring opgedaan, die voor hem geheel nieuw was, doch die men er thans nòg kan opdoen. Hij schreef n.l. „iemand van een combaars off goede bolcvanger voorsien . . . hoeff hem niet te sparen, nog in 't guarnisoen te vergeten, want 't gebruijck van d'selve dáár soo wel als op *Kersdagh* in Europa voor 't steken van de . . . *felle kouw* te staade comt”.

In twee dagen was onze gezant weer in Kakapper terug en bracht aan Couper verslag uit.

Wat hij daarin niet vermeldt en dus wel niet geweten zal hebben, zijn de maatregelen, welke Raden Truna-Djaja trof, toen hij van de onderhandelingen zijner Makassaarse bondgenoten met de vertegenwoordiger der Compagnie de lucht kreeg. Hij deed zijn schoonzoon, de doodzieke Kr. Galesong snel van Ngrata naar Ngantang overbrengen, „alwaer hy kort daeraen ellendigh . . . gestorven” is, terwijl hij tevens de meeste overige Makassaren wist te „verleyden”. Begin December 1679 werd van Compagnies zijde ernstig gevreesd, dat dit overlijden, het „onderhandse werck niet weynigh verachten zoude”, niettegenstaande de verzekeringen der thans „hooffdeloose vluchtelingen”, dat zij zich niet zouden laten „debaucheren”. Doch op de 3e December 1679 waren zij nog niet afgekomen (D. 25/12-79). Men gaf evenwel de hoop niet op en inderdaad zijn in de volgende twee weken enige groepen uit de bergen afgedaald. Het voormelde Maleise contract is toen wel door de leiders dezer verzoeningsgezinde lieden getekend. Wij komen hierop terug.

#### Couper's Briefwisseling met Truna-Djaja

Wat was er intussen van de door Couper tot Raden Truna-Djaja gerichte brieven geworden?

Wij vermeldden reeds, dat de kommandeur op zijn dd. 26 Oct. 1679 geschreven brief, waarin hij de rebel verzocht zich te komen vernederen (Val. IV, 116), aanvankelijk geen antwoord kreeg. Dat wekt de schijn, alsof Raden Truna-Djaja niet wilde antwoorden (D. 29/11-79 p. 544), wat sterk afstak bij de gedweë houding van Kr. Galesong. Desniettegenstaande besloot Couper hem in een tweede briefje, dat van Vliet meekreeg, voor het laatst te wijzen, op wat Couper als zijn plicht beschouwde.

Doch juist terwijl van Vliet nog aan het onderhandelen was met de Makassaren in Batu, verschenen op 18 Nov. 1679 bij Kakapper voor Couper een viertal mantri's van Raden Truna-Djaja, geheten: Dem. Agra-Juda, Ng. Karti-Juda, Ng. Wira-Juda en Ng. Juda-Wangsa. Zij verontschuldigten hun late komst — onderweg waren zij opgehouden — en overhandigden een schrijven van hun meester, dat geheel afgedrukt staat bij de Jonge, deel VII blzn. 280-292.

De korte inhoud van deze scherpe en „spotagtige” brief luidt als volgt: Raden Truna-Djaja vangt aan met een zelfverdediging,

waartoe hij het verleden ophaalt en ons, onbedoeld, belangrijke gegevens over zijn jeugd verschaft. De Gouverneur-Generaal heeft geen schuld in hem bevonden. De verstrooide Makassaren waren in een ellendige toestand en hij verzoekt hen te mogen aanhouden in plaats van zijn gesneuvelde Madurezen. Het zijn niet meer dan 80 weerbare koppen. Verder vraagt hij Couper, zich niet met de Javaanse zaken in te laten, „maar laat de Javanen met malcandren spotten”.

Daarna volgt een gedeelte over de Hollandse ‘rechtvaardigheid’ : „het sal misschien een gebrek en onwetendheid van Radeen...sijn, dat hij de sekerheid van de rechtvaardigheid (der Nederlanders) niet en kan uijt vinden. Daarom versoekt Radeen, dat ghij hem zulx segt en leert ; maer indien ghy ongefondeerde redenen tot uw oordeel gebruyckt, soo durft d’Ed. Radeen U bestraffen met gefondeerde reden”.

Had Couper wellicht in zijn eerste brief de rechtmatigheid der Hollandse interventie bepleit ?

Op Couper’s tweede schrijven, dat Raden Truna-Djaja ongeveer op 19 Nov. 1679 zal bereikt hebben, kwam op 2 Dec. 1679 opnieuw een voor de kommandeur zeer onbevredigend antwoord, ditmaal gebracht door slechts twee dienaren, n.l. Tg. Wira-Paksa alias I. Saijid, en Ng. Nala-Wangsa.

De inhoud van deze brief is in hoofdzaak gelijk aan de vorige, doch de toon is nog een weinig vrijmoediger. Eer Raden Truna-Djaja verkiest te antwoorden, dienen de Nederlanders eerst „reden van oprechticheijt” te zenden. Hij schrijft het aan zijn eigen domheid toe, dat hij „de woorden van regtvaardigheijt” niet kan begrijpen. Geen land is zo rechtvaardig als de Compagnie, waarom zij ook zo door God geholpen wordt ! Doch waarom helpt de Compagnie dan Truna-Djaja verdelgen ? Is dat rechtvaardig ? Of helpt men bij voorkeur hen, die veel beloven en geven ? „Misschien is dit hetgene, dat se rechtvaerdigheijt heeten”. Daarom is het beter, dat „ghij het werck maer aensiet . . . want U broeder Radeen en begeert geensints te oorlogen tegen de Compagnie”. Wanneer heeft Truna-Djaja ooit gezondigd tegen de „Capiteyn Moor ?” (= G. G.). Welke Bataviase handelaar is door hem niet goed onthaald ? (K. A. 1240 f. 2628r-2629v).

Nog was Couper’s geduld niet uitgeput en hij schreef op 3 Dec. 1679 een derde brief, waarvan een uittreksel bij Valentijn (IV, 116) te vinden is. De kommandeur schreef, „dat onze *regtvaardigheid* bestond in ’t nakomen der verbonden met de Soesoehoenan gemaakt, om dien tegen syne vyanden te helpen, en om hem (Truna-Djaja)



als een wederspannigen... aan te tasten; dog dat zy, zoo hy zich vernederen wilde, zyn verderf niet zогten". Dit was het einde der briefwisseling, want Couper kreeg nimmer antwoord. De Hollander had drie maal, de Madoerees twee keer geschreven. Er was geen overeenstemming bereikt; de wapens zouden beslissen.

### Couper verovert Ngantang

Couper heeft blijkbaar het antwoord op zijn laatste brief van 3 Dec. 1679 niet meer willen afwachten, doch is kort daarop tot militaire maatregelen overgegaan. Nu hij wist, waar Raden Truna-Djaja zich bevond, t.w. op de pas tussen Malang en Kediri, begrensd ten Zuiden door de Kelud en ten Noorden door het Kawi-complex, besloot hij beide toegangen af te sluiten. Voor de Westelijke toegang bij Kediri bestemde Couper kap. Renesse met twee brigades. Hiertoe behoorde ook de bekende Ambonese kapitein Jonker. Renesse en Jonker hadden zich bij kap. Caspar Altmeyer te voegen, die reeds met één brigade te Biara zich versterkt had. Blijkbaar lag het niet in de bedoeling, dat deze drie brigades zouden oprukken, het gebergte in.

Kap. Altmeyer was al eerder uitgestuurd, n.l. kort na de verovering van Kakapper, en wel met 350 Buginezen en de Javaanse Tg. Mangun-Oneng naar het Wira-Sabase, ten einde die streek van rondzwerfende Madurezen te zuiveren. Dezen hadden daaruit kort te voren nog heel wat buit weggesleept. In Biara was hij dus niet ver van zijn oorspronkelijke bestemming verwijderd (D. 29/11-79, p. 542, 546).

De kommandeur Couper zou de Oostelijke toegang, aan de zijde van Malang afsluiten. Hem zouden vergezellen kap. van Vliet, die er als gezant al geweest was, met nog vijf andere Compagnies dienaren, zo mede de Buginees Aru Palakka en zijn wilde onderhorigen. Deze aanzienlijke macht werd niet slechts opgedragen Raden Truna-Djaja's vlucht te beletten, doch hem ook in zijn bergvesting op te zoeken. Omstreeks St-Nicolaas zal dit legertje Kakapper verlaten hebben, daar zij op 10 Dec. 1679 zich boven op de pas bevonden.

Van Vliet had, toen hij in Batu vertoefde, een en ander omtrent de opstelling der vijanden vernomen.

Kr. Galesong lag met twee andere karaengs bij Ngrata. Hoger op, bij Ngantang waren de overige Makassarse hoofden, gelegerd met hun volk, in gezelschap van 5 tot 600 Madurezen.

Wat hun versterkingen betreft, de Madurezen hadden volgens van Vliet bij Ngrata „in 't hange van de bergh” reeds lang te voren een pagger gemaakt, die wel een half uur lang was, lopende van Noord naar Zuid, „maar 't is niet, . . . als van gevlogte bamboese, sonder . . . aerde, dat van ver wat lijkt”. Deze pagger zal wel bedoeld zijn met de „twee sterke en welbezette paggers van Troenodjojo, op 't hangen van een steylen berg, door hem als onwinbaar geoordeeld”, welke de troepen der Compagnie en van hun bondgenoten op 10 Dec. 1679 ontmoetten en vermeesterden. Daar achter, bij Ngantang, lag weer een pagger die Truna-Djaja's hof beschermde (d. J. VII, 280). Volgens het Bataviase Dagregister van 17 Febr. 1680 zouden dit zelfs meerdere paggers geweest zijn, wat wel zo waarschijnlijk is.

Wat de bewapening der Madurezen en Makassaren betreft, aan vuurwapens, die hun bij de verdediging hunner talrijke stellingen zo zeer te stade zouden zijn gekomen, hadden ze groot gebrek. Bij hun vlucht uit Kakapper hadden de Makassaren niet slechts een derde hunner sterkte verloren, doch waren zij ook hun meeste snaphanen kwijt geraakt (Rapport v. Vliet). In plaats van te schieten, wierpen zij dan ook meermalen met grote stenen.

Voorts waren vele verdedigers ziek, of gewond, zodat van strooptochten in de omgeving weinig meer kon komen.

Gaan wij thans tot de krijgsverrichtingen zelve over.

Toen de troepen der Compagnie Batu naderden en de daar gelegen Makassaren inzagen, dat het ernstig gemeend was, kwamen er 1000 mannen, vrouwen en kinderen „onder goede conditie” over (d. J. VII, 279). Dit „onder goede conditie” kan moeilijk iets anders bedoelen, dan met inachtneming van het op 19 Nov. 1679 door van Vliet met hen opgestelde verdrag, dat, naar wij zien zullen, na de verovering van Ngantang toch nog door de belanghebbenden getekend is. <sup>1)</sup>

Na het overkomen der 1000 Makassaren te Batu volgde de aanval op Ngrata en Ngantang, welke, gelijk bij zovele gevechten, niet heel helder is voorgesteld. Het uitvoerigste is nog Couper's brief van 16 Dec. 1679, geschreven uit het „verlaten hoff van Troenajaya

<sup>1)</sup> Hebben deze 1000 soms iets te maken met de 100 Makassaren en 900 Touwadjouwers, die volgens het Bataviase Dagregister van 17 Febr. 1680 resp. naar Sura-Baja en Batu afgezakt waren? Mogelijk wel, maar dan zijn de berichten wel heel verward. Waarom zouden ze zich ook helemaal in Sura-Baja gaan melden?

op Antangh" (D. 17/2-80 p. 76-78). Vluchtiger is zijn schrijven van 7 Jan. 1680 (d. J. VII, 279-80), gedeeltelijk uitgetrokken in Valentijn IV, 116.

De eerste brief vermeldt 7 paggers, de latere slechts 2, vermoedelijk alleen die, waarbij gevochten is.

Eerst gold het Ngrata, „welcken bergh redelyck sterck bevonden" werd (D. 17/2-80). De onderste verdedigingslinie was echter door de vijand 's nachts ontruimd, daar zij onder de indruk van het getal der oprukkende aanvallers gekomen waren. Zij vloden naar de „hoogste steylte", waar nog twee sterke paggers lagen, wier bezetters, Madurezen, dadelijk vuur gaven, toen zij hun tegenstanders ontwaarden. Na een korte schermutseling werden die versterkingen echter spoedig genomen en de vijand op de vlucht gedreven. Zij lieten enige aanzienlijke doden, vijf bassen en wat ammunitie achter.

Onder die voorname gesneuvelden zullen zich ook de twee „voorvechters" bevonden hebben, die zich zo mannelijk weerden en loffelijk stierven, gelijk Couper prijzend vermeldt. Hun hoofden werden in triomf door de Buginezen meegenomen (d. J. VII, 280).

#### Truna-Djaja's ontsnapping. Couper's aftocht

De vijanden werden door de Buginezen 1 ½ tot 2 uren lang scherp vervolgd, tot men stuitte op „de geheele magt van Troenjaja" in twee sterk paggers gelegerd (D. 17/2-80 p. 77). Dit bracht de achtervolgers voorlopig tot stilstand, doch nu haalde het gehele leger de vooruitgesnelde Buginezen in en bereikte na het passeren van drie (sic) paggers, ten slotte „Antang ... het hof van Troenjaja".

Het latere verslag van Couper wijt het oponthoud voor de twee sterke paggers aan de zware stortregens, die Raden Truna-Djaja gelegenheid boden, er ongemerkt van door te gaan (d. J. VII, 280). Het was nu 11 Dec. 1679.

Hoe het ook zij, de vogel was gevlogen. Verdedigers werden niet meer aangetroffen. Het hof stond open en was verlaten. Slechts ontmoette men nog 300 Makassaren, met nog ruim zoveel vrouwen en kinderen, die zich op genade of ongenade overgaven en „'t gemaekte contract gewilligh teekenden". Dit zal het contract van 19 Nov. 1679 geweest zijn, dat aldus bekrachtigd werd.

Waar was ondertussen Raden Truna-Djaja gebleven?

Volgens het oudste bericht was de rebel gevlucht naar een

hoog gebergte, omtrent 1 ½ mijl van Ngantang gelegen. Tweeduizend man, zowel Madurezen als Makassaren zouden hem nog vergezellen.

Couper zette hem na tot op de berg Coendjangan, maar hij vond Raden Truna-Djaja sterk begaggerd op een nog veel hogere berg gelegerd, de Rubbont Pouwan (elders: Goenong Roeboet), „daar regtegenover”.

Deze hogere berg werd nu „beset”, d.w.z. geblokkeerd, ten einde de vijanden uit te hongeren. Hierop scheen wel kans te zijn, want „uyt verscheyde voorvallen” had men hun grote nood leren kennen. Daardoor gelukte het op 15 Dec. 1679 nog een groot aantal Makassaren tot overkomen te bewegen (de tekst zegt: 2500!), die zich op de „voorgestelde conditiën” (zeker die van 19 Nov. 1679) aan de Compagnie onderwierpen.

Raden Truna-Djaja echter, die deze top niet meer kon houden, wist door een klein in het bos gekapt pad te ontkomen, naar Couper meende, in de richting van Puger. Welk Puger hier bedoeld wordt, is niet zeker. Dat bij Djember aan de Zuidkust ligt, is wel een heel eind uit de richting. Misschien bedoelt Couper, die zeker zelve niet zo goed op de hoogte van de aardrijkskunde van Java zal geweest zijn, eenvoudig de Zuidkust en in die richting leidt vanuit Ngantang over Blitar thans nog een smal bergpad. Wellicht had de kommandeur dit pad op het oog.

Doch Couper's mannen konden de vluchteling daar niet meer volgen, „soo door de onbreekeleycke bosschen en steyle bergen als gebreck van leeftogt”. Gehoopt werd echter, dat hij bij Blitar in handen van kap. Renesse zou vallen. Aldus begaf Couper zich weer met de ganse macht terug naar Ngantang, waar hij op 16 Dec. 1679 zijn meermalen aangehaalde oudste brief schreef.

Duchtende, dat de rebel misschien naar Madura zou willen vluchten, gaf hij nog order, de zeeplaatsen te bezetten. Op zijn vroegst de volgende dag, de 17e December 1679, zal Couper Ngantang verlaten hebben en naar Biara vertrokken zijn, waar immers kap. Altmeyer reeds een versterking had opgericht. Daarmede had de kommandeur het ganse gebergte van Oost naar West doorkruist.

De hem begeleidende Buginezen onder hun koning Aru Palakka gingen evenwel niet die kant uit. Niet slechts heersten tussen de Sunan Mangku-Rat II en deze Radja van Bone „grootte discrepantiën”, doch de onderdanen van laatstgenoemde roofden en moordden „sonder onderscheyt”, „waertegens niets te doen viel”. Daarom zou het maar het beste wezen, „dien grooten onbendigen hoop” (over de 9000 man)

hoe eer hoe liever op de boot naar Makassar te zetten, meende Couper (D. 17/2-80 p. 78).

Daarom verliet Couper, tegelijk met Aru Palakka de hofplaats Ngantang, doch hij liet deze, eer hij Biara bereikte, met de hem vergezellende 500 Buginezen, rechtsaf slaan en over Wira-Saba, de grote rivier af naar Sura-Baja vertrekken. Zo kwam hij slechts met klein gevolg bij de Sunan aan.

Een zeer opmerkelijke beschuldiging is die van Karaeng Linques, vervat in diens schrijven aan de Directeur Generaal, opgenomen in het Bataviase Dagregister van de laatste dag des jaars 1680 (p. 841-42). Hierin verhaalt deze, dat toen hij onderweg Sura-Baja aandeed, daar kap. Jonker ontmoette, welke hem vertelde over de gevangenneming van Raden Truna-Djaja.

Doch ook vernam hij uit de mond van een lijfeigene van Jonker, dat Raden Truna-Djaja kostbare geschenken van goud en diamanten aan Radja Palakka had vereerd, en dat zij overeen kwamen, in broederlijke vriendschap te zullen leven, „onder versoeck, dat Radja Palacca van Sourobaya soude opbreecken” (dus naar Makassar terugkeren). Van andere zegslieden had Kr. Linques vernomen, dat Aru Palakka op dit voorstel was ingegaan, zeggende o.a. „laet hy (Truna-Djaja) maer gerust zyn en wel voorsigtig in 't verschuylen van zyn persoon ; ick sal nu vooreerst naer myn landt wederkeeren...”

Op 20 Aug. 1680 had Aru Oedjoen Boeloe, die ook op Java aanwezig was geweest, Kr. Linques opgezocht en ook hij had bevestigd, dat Aru Palakka goud en diamanten van Raden Truna-Djaja had aangenomen : „doen wy op Lantan (= Ngantang) waren, soo heeft Troenadjaja zyn eygen soon (sic) gesonden met de *schenkagie* naer Aroenpone (Aru Palakka) met versoeck, dat hy 't geringe geschenck ... de landen van Madure, van zyn broeder niet soude ... versmaden ... mits hertelyck bidden(d) om Aroen Pone van Sourabaya soude opbreecken en naer zyn eygen landt sig begeven, daerby seggende : laet de Hollanders met Javanen myns gelycken my opsoecken. Soo verclaert hy zelfs heeft gezien de *schenkagie* ... 25 st. goude beckens en 13 st. groote diamanten”.

Deze beschuldigingen zien er zeer wonderlijk uit ! Indien zij waar zijn, zou men Aru Palakka niet slechts de tuchteloosheid zijner benden en zijn ongenoegen met de Sunan kunnen verwijten, doch ook, dat hij zich door Raden Truna-Djaja heeft laten omkopen. Aldus zou inderdaad eenvoudiger kunnen verklaard worden, dat Couper, juist op het ogenblik, dat hij met zijn troepen vlak bij het

lang gezochte wild stond, zijn Buginezen over Wira-Saba zag aftrekken en zelve met een zeer klein gevolg langs bijzonder moeilijke wegen, of wat daarvoor doorging, naar Biara moest afzakken. Zijn Buginese bondgenoten waren dan niet slechts ongedisciplineerd, doch ook onbetrouwbaar geworden.

Zo kwam de kommandeur slechts met weinigen te Biara aan. De tocht „over die moeyelycke bergen” was zwaar geweest en hij was ernstig ziek (d. J. VII, 293).

De dag na zijn aankomst ontmoette hij de Susuhunan !

De Sunan zendt Jonker op Truna-Djaja af

Susuhunan Mangku-Rat II bevond zich tijdens de gevechten om Kakapper in de nabijheid van de kommandeur, zonder dat hij een krachtig aandeel in de strijd poogde te nemen. Integendeel, zijn gedrag wekte de verbazing van Couper op (D. 29/11-79 p. 543). Zo liet hij, door drift meegesleept, na de verovering het huis van Kr. Galesong, trouw bondgenoot en schoonzoon van Raden Truna-Djaja, in brand steken, waardoor tevens een 3000 huizen en een ganse maand provisie verloren gingen. Toen men hem daarentegen geluk wenste met de zege, verklaarde hij nooit vorst van Mataram te zullen worden en liever een pelgrimstocht naar Mekka te willen ondernemen ! Hij beledigde voorts Aru Palakka grof, door diens geschenken : een tulband en een slavin, zonder enige boodschap terug te zenden. Zorgeloos vertoefde hij op Trusan en weigerde in het leger af te komen, zonder daarvoor een reden op te geven. Op 11 Nov. 1679 liet hij zelfs zijn vrouwen uit Sura-Baja overkomen, waar ze zo lang in de oude kraton der vroegere koningen hadden gelogeed (D. 29/11-79 p. 546). Toch mogen we hem zeer zeker niet beschouwen als een ongeïnteresseerd toeschouwer van al deze staat- en krijgskundige gebeurtenissen !

Twee jaar te voren had hij aan de Admiraal Cornelis Speelman in het Maleis en Javaans een „versegelt versoektschrift” gezonden, bevattende drie begeerten, waarvan de eerste luidde : „Eerst de doot van Troenadjaja en alle de Mantris, die het met hem houden” (d. J. VII, 171). Hij eiste dus het bloed van deze vroegere vriend, die hem in de slag bij Gegodok zo snood verraden had (13 Oct. 1676). Voor nadere bijzonderheden moge ik naar mijn „Opkomst van Raden Troenadjaja” (Djawa XX, 1940 no. 1) verwijzen. Deze dorst naar wraak was niet gelest en er bestaat geen enkele reden om te onder-

stellen, dat zijn verlangen naar Raden Truna-Djaja's dood van zijn eerste plaats was afgedwongen. Integendeel, het slot der geschiedenis toont aan, dat deze vurige wens steeds door de Sunan is gekoesterd, tot hij zijn bloedige vervulling vond op de 2e Januari 1680. Wij zullen met dit snakken naar de dood van de Madurees ter dege rekening dienen te houden in ons verhaal.

Toen Couper dan ook aandacht begon te besteden aan het vangen van Raden Truna-Djaja, die zich ver in het gebergte verstoken had, scheen Z. H. a.h.w. te ontwaken. Hij begeerde mee te doen aan de jacht op de rebel.

Volgens zijn eigen schrijven aan de Hoge Regering, dat op 15 April in het Bataviaas Dagregister werd opgetekend, zou hij toen met de kommandeur zijn overeengekomen, daar er op en bij Kakapper toch niets meer te doen viel, in gezelschap van kapitein Altmeyer (die hij steeds bij zijn voornaam: kapitein Caspar noemt) op te trekken (D. p. 172).

Over Babatack ging het daarop naar Menganto(r) (onder Madja Warna, Ngara), terwijl er voortdurend moeilijkheden waren met de 550 tuchteloze Buginezen, die kap. Altmeyer onder zich had. Voorts ging de tocht naar Pajak, dat bezuiden Wira-Saba en wat ten Westen van Biara lag, alwaar zich de kapitein versterkte. De Sunan daarentegen bleef met de zijnen in Pajak.

Gelijk wij reeds opmerkten, zond Couper daarna, omstreeks St.-Nicolaas 1679 kap. Renesse naar Biara, ter versterking van kap. Altmeyer. In gezelschap van eerstgenoemde bevond zich ook kap. Jonker van Manipa met zijn Ambonezen (D. 18/4-80 p. 173). Deze zou in het oude keizershof te Sura-Baja de Sunan reeds als lijfwacht gediend hebben (Val. IV, 116). Van Biara uit werden toen enige kleine tochten ondernomen, die door een toevallige omstandigheid niet zonder betekenis zouden blijken.

Zo had de pas aangekomen kap. Renesse een van Raden Truna-Djaja's trouwste aanhangers, de bejaarde Tg. Mangku-Juda, rondzwervende met 200 Madurezen en nog ruim zo veel Javanen, aangestast en verslagen. Vervolgens was hij naar Blitar opgerukt, om de uitgang aldaar voor Raden Truna-Djaja af te sluiten. Wij wezen reeds op het smalle pad, dat van Ngantang naar Blitar voert. (D. 12/2-80 p. 77). Volgens de Sunan, die zelve bij dit gevecht tegenwoordig zou zijn geweest, sneuvelden in dit treffen twaalf vijanden (D. 15/4-80 p. 173).

Teruggekeerd in Pajak zond de vorst tevens kap. Renesse naar

Blitar, om daar de vlucht van Raden Truna-Djaja te beletten, aangezien hij voorzag, dat de Madurees niet Westwaarts naar Biara, doch Zuidwaarts naar Blitar zou pogen te ontsnappen.

Zo bleef dus de vorst alleen met kap. Jonker in Pajak achter.

Het zal omstreeks deze tijd geweest zijn, dat de Sunan door vier zijner dienaren een brief aan Raden Truna-Djaja liet bezorgen, zeer waarschijnlijk toen deze nog in Ngantang vertoefde, dus vóór zijn gedwongen vertrek vandaar op 11 Dec. 1679. Van de inhoud weten wij alleen iets uit het antwoord, dat Raden Truna-Djaja er op schreef. De Sunan beschouwde daarin de rebel niet meer als vijand, doch als onderdaan. Ook de bezorging van het schrijven door vier hofdienaren wijst op een zekere onderscheiding. Hoe kunnen wij ons zulk een vriendelijke brief aan zijn doodsvijand verklaren?

Gelijk wij reeds opmerkten, had de Susuhunan eertijds in hevig verzet tegen zijn vader Mangku-Rat I Tegal-Wangi, nauw met de rebel Raden Truna-Djaja samengewerkt. Viel deze nu levend in handen der Nederlanders, dan ware het niet uitgesloten, dat de welbespraakte avonturier 's vorsten doopceel zou lichten, hetgeen voor de Sunan minder aangename gevolgen kon hebben. Hoe licht zouden de Nederlanders ertoe bewogen kunnen worden, hem als candidaat voor de Mataramse troon te laten varen en in zijn plaats zijn broeder Pg. Puger te nemen. Laatstgenoemde troonde nog immer in of bij de kraton zijns vaders Plèrèd en droeg ook diens titel: Susuhunan Sénapati Ingalaga. Daarom was het voor de Susuhunan zaak, zijn vroegere medesamenzweerder zo snel mogelijk in handen te krijgen, om hem vervolgens voor goed te laten verdwijnen.

Een poging hiertoe is ongetwijfeld de plotselinge reis des Sunans naar het oorlogstoneel geweest, terwijl te voren de algemene klacht der Nederlanders was, dat hij zich van de ganse zaak niets scheen aan te trekken. De hartelijke brief aan Raden Truna-Djaja kan daarom geen andere bedoeling gehad hebben, dan de rebel zorgeloos te maken en listig voor zich te winnen. Zo zal hij gepoogd hebben de Madurees goedschiks in het kamp te krijgen, om hem dan in een onbewaakt oogenblik naar betere gewesten te doen verhuizen, gelijk hij dit onder enigszins andere omstandigheden op 2de Nieuwjaarsdag 1680 tenslotte heeft gedaan.

De brief zal intussen Raden Truna-Djaja mede genoeg gedaan hebben, omdat dit het eerste teken van vertrouwelijkheid was, dat hij sedert ruim drie jaren van de Susuhunan mocht vernemen. Of hij hem dadelijk beantwoord heeft, moet betwijfeld worden. Hij zal het



schrijven nog in Ngantang hebben ontvangen, doch er pas op zijn vlucht van daar een antwoord op hebben geschreven. Dit laatste is vermoedelijk op enigszins toevallige wijze in 's vorsten handen geraakt, daar deze, sedert Raden Truna-Djaja's vlucht uit Ngantang, blijkbaar het spoor van de rebel uit het oog had verloren. Dit toeval leidde tenslotte tot de gevangenneming en dood van Raden Truna-Djaja.

De uitgezonden twee Nederlandse kapiteins Renesse en Altmeyer met hun troepen, zo mede de Javanen, die hen vergezelden, vingen n.l. een drietal „hoffjongens" van Raden Truna-Djaja. Dezen werden voor de vorst gebracht. Hij vroeg hen, waar de grote Madurees zich bevond en zij deelden hem mede: ten Zuid-Westen van het gebergte Galiemboer (Andjasmara?). Zijn aanhang telde nog 1000 koppen.

Veel later deelde de Sunan dit aan de Hoge Regering mede, doch hij berichtte niet, wat Couper vrij spoedig van kapitein Jonker vernam. Laatstgenoemde verhaalde, dat „zekere jongen (geseght Panahawan off pypedrager van Troena-Djaja te zijn) capn. Jonker gerapporteert had, hoe den commandeur (Couper) en Radja Bone (Aru Palakka) om een schenckagie van dry diamanten en 30 meyden Troenadjaja en verdere Maduresen gelast hadden, de vlucht te nemen en zich naar Madjapayo (Madja-Pahit) zoude begeven, om daer een sterck fort bouwen." Hij zou zich daar tegen de Javanen zeer wel kunnen verweren, aangezien de Compagnie de Javaanse vorst niet langer wenste te steunen.

Wij zagen reeds, dat in dit verhaal vermoedelijk een kern van waarheid schuilt. Inderdaad schijnt Aru Palakka door Raden Truna-Djaja's geschenken (en de bandeloosheid zijner benden) bewogen te zijn, naar Celebes terug te keren. Doch het overige zal de commandeur vreemd in de oren hebben geklonken. Maar nog vreemder moet hij hebben opgekeken, als hij toen reeds de brief onder de ogen had gekregen, die Raden Truna-Djaja tot de Susuhunan, zijn vroegere vriend en bondgenoot, richtte, en welke een antwoord is op het bovengenoemde hem door vier hofdienaren bezorgde schrijven van de vorst.

Na zijn verdrijving uit Ngantang zal de bittere nood de Madurees gedwongen hebben op de brief van de Sunan meer acht te geven. Zie hier wat hij aan Z. M. schreef:

Eerst komt een kort historisch overzicht zijner rebellie, van zijn rebellenstandpunt bekeken. Ook somt hij de schatten in Kediri

op, die hij netjes voor zijn vorst bewaard zou hebben, als deze maar alléén gekomen was ! Dan poogt hij de Sunan van de Nederlanders los te maken. Mèt hen zal hij nooit het vertrouwen der Javanen winnen, want „de geringe lieden vreezen, dat se nog eens onder het onhebbelijk gebied van de Hollanders zullen moeten geraken ... want al de Javanen zullen Christenen worden ...” Raden Truna-Djaja meent heel Java, tot Balambangan toe, weer te kunnen herstellen, als de Sunan zich van de Nederlanders los maakt. Slaat hij dit af, dan betekent dat een weigering om Raden Truna-Djaja als dienaar aan te nemen.

Ten slotte stelt hij onderdanig de Sunan voor, zijn hof te gaan houden op Madja-Pahit. Als de kettters vertrokken zijn, zullen alle Javanen zich voor hun vorst vernederen en de weinige wederspannigen zal Z. H. gemakkelijk kunnen bedwingen.

Dit merkwaardige schrijven poogt dus een toenadering tussen Raden Truna-Djaja en de Sunan te bewerken en de laatste van zijn Christelijke bondgenoten te scheiden. Samen zullen zij dan de oude kraton van Madja-Pahit herstellen ! Het zou daarom niet verwonderlijk zijn, indien de drie genoemde hofjongens van Raden Truna-Djaja deze brief bij zich voerden. Immers, de boodschap die een hunner mondeling aan kapitein Jonker overbracht, vertoont opmerkelijke overeenkomst met de inhoud van dit schrijven. Terwijl dit laatste aanspoort tot een scheiding van Sunan en Compagnie, wordt in de boodschap dit als een voldongen feit aangesteld, dank zij de vrijgevigheid van Raden Truna-Djaja. In beide wordt dus gelijkelijk gestreefd naar een verzoening van Sunan en Raden Truna-Djaja.

Het opmerkelijkste evenwel is, dat zowel in de brief als in de boodschap gesproken wordt over Madja-Pahit als de toekomstige kraton. Het noemen van deze oude, roemrijke hofstad brengt beide wel heel dicht bij elkaar en maakt het waarschijnlijk, dat de uitspreker van de boodschap, ook wel de drager van de brief zal geweest zijn.

In Raden Truna-Djaja's schrijven valt voorts een bijzondere trek van de Madurees op, n.l. zijn gave om vooruit te zien. Hij is een der eerste Indonesiërs, die openlijk en met nadruk de komende heerschappij der Nederlanders voorspelde, ja, overdrijvende, zelfs de gedwongen kerstening der Javanen voorzag, beide zaken, waaraan de Compagnie nauwelijks dacht en waarop zij nog allerminst gesteld was.

Deze brief moet bij de Sunan niet in goede aarde gevallen

zijn, daar hij al te weinig met zijn plannen en bedoelingen strookte. Immers, na het opvangen der drie Madurese 'staetjongens' door de twee Nederlandse kapiteins en hun gezelschap, liet de vorst dit drietal door zijn hofgrote Adipati Urawan naar kapitein Jonker brengen, welke immers in zijn nabijheid zich bevond, om deze volledig omtrent de plaats van Raden Truna-Djaja in te lichten (D. 15/4-80 p. 174). Vervolgens had een mondeling overleg plaats tussen de vorst en kap. Jonker, waarvan het verslag bij Valentijn (IV, 116) enigszins een beeld geeft. Jonker zou n.l. lang geaarzeld hebben, daar hij slechts last had om de Sunan te bewaken. Laatstgenoemde nam echter alle verantwoordelijkheid op zich. Na dit gesprek trok de Ambonees met 122 soldaten der Compagnie het gebergte in en vond de rebel, dank zij de aanwijzingen der (medegenomen) hofjongens te „Gadongen”, be-Oosten de „berg” (Kelud?). Daar ontbrandde een gevecht met de vooruitgeschoven posten der vijanden, waarover wij naderhand zullen spreken.

Deze voorstelling wordt, wat het laatste deel betreft, door de Nederlandse berichten bevestigd (d. J. VII, 293). In zijn brief van 13 Mrt. 1680 deelt Couper n.l. mede, dat toen hij siechts met zijn secretaris Briel, drie assistenten en zeven oppassers zwaar ziek te Pajak verscheen, daar van de achtergebleven Ambonese luitenant Bagus vernam, dat de Sunan, „op seekere becomen rapporten, hoe Troenadjaja zich op den bergh *Limbangan* ... begeven had, cap. *Jonker* met 120 *Amboinesen* die wegh uytgesonden hadt”. Dit klopt dus vrij aardig. Op de verschillende bergnamen komen wij aan het einde dezer verhandeling terug.

De Sunan heeft Raden Truna-Djaja's z.i. te ver gaand schrijven nimmer beantwoord. Wel is het stuk later in handen der Hoge Regering geraakt, ten minste, een vertaling bevindt zich in het Koloniaal Archief. De Madurees echter heeft, gelijk wij zien zullen, nog lang vergeefs op antwoord gewacht. De vorst weigerde zich van zijn Nederlandse bondgenoten af te scheiden om met Raden Truna-Djaja een hoogst onzekere toekomst tegemoet te gaan. Bovendien kreeg hij weldra opnieuw met de kommandeur Couper te maken.

#### Couper ontmoet de Sunan

Het valt te betreuren, dat nergens de juiste datum van Couper's terugkeer uit Ngantang vermeld staat. Mogelijk viel deze omstreeks 20 Dec. 1679.

Bij zijn komst te Pajak bevond de kommandeur zich in vrij zwakke en ziekelijke toestand (d. J. VII, 294; D. 15/4-80 p. 174), welke later zelfs nog verergerde. Ook zijn gevolg was ongesteld, uitzonderd de secretaris Briel.

De volgende dag, dus naar onze rekening de 21e December, reed Couper, zo goed en zo kwaad als het ging, naar het verblijf des Sunans. Z. H., die zeker de illusie had gekoesterd, de onverkikkelijke historie met Raden Truna-Djaja zelve alleen tot een bevredigend einde te brengen, zonder inmenging van nieuwsgierige derden, moet over deze onverwachte verschijning van de kommandeur in hoogst eigen persoon alles behalve gesticht zijn geweest en hield zich slapende. Couper mocht buiten wachten.

Toen dit hem ten slotte verdroot, maakte hij „de mine ... hem zelfs te porren.” Deze aan majesteitsschennis grenzende handeling werd nu echter door de ontstelde hofdienaren „affgeleyt, daarin te vooren soo beschroomt scheenen te weesen”.

Inderdaad kwam Z. H. na enige tijd voor de dag, ofschoon „zigh in 't eerst al wat koeltjes toonde”, doch dank zij een ernstige, ofschoon beleefde toespraak van de kommandeur, kwam hij weer wat bij, excuseerde zich wegens zijn afgetrokkenheid, en verklaarde zich geheel naar Compagnies orders te willen schikken.

Er werden nu inderdaad enige belangrijke maatregelen getroffen.

De latere rijksbestuurder, Raden Aria Sindu-Redja, die kort na Jonker's vertrek te Pajak was aangekomen, had daar een 4000 Javaanse soldaten gebracht uit Wana-Kerta, waar later de kraton Kartasura zou verrijzen. Van deze 4000 werd een aantal de Ambonees ter versterking achterna gezonden, dat volgens Couper, 1000 man zouden zijn onder Tg. Mataram (d. J. VII, 294) of, volgens de Sunan, slechts 400 koppen onder Ng. Wira-Leksana (D. 15/4-80 p. 174). Zich haasten deden zij niet, want de secretaris Briel, die drie dagen later kapitein Jonker bereikte, trof nog geen Javanen aan, aangezien Ng. Wira-Leksana met een 5 tot 600 Javanen pas tot het dorp Goening genaderd was (d. J. VII, 296). Tegelijkertijd trokken nog 1000 Javanen met wat Ambonezen naar Ngantang onder Raden Aria Sindu-Redja zelve (volgens de Sunan 1500 man naar de berg Galiemboer (= Andjasmara?).

Tenslotte stuurde de kommandeur de enige gezonde van zijn gezelschap, de secretaris Briel, naar kapitein Jonker, om daar eens „nauwkeurige inspectie en grondige informatie te nemen”. De dag

na dit besluit, de 22e Dec. 1679, vertrok Briel met drie Ambonese soldaten. Doch dit gebeurde pas, nadat bericht was binnengekomen over het eerste handgemeen van kap. Jonker met de Madurezen.

### Jonker vindt Truna-Djaja

Gaan wij thans kap. Jonker's wegen na.

Deze moet, daar Briel op 22 Dec. 1679 naar boven vertrok, op zijn laatst op 19 Dec. 1679 dezelfde kant opgegaan zijn. Immers, het besluit tot Briel's zending zal de dag aan zijn vertrek voorafgaande, dus de 21e December gevallen zijn. De aanleiding tot dit besluit was de toezending door kap. Jonker van een gevangen Madurees, Balega geheten (d. J. VII, 285). Deze zal dus op de 20e December omlaag gezonden zijn, mogelijk op de dag, dat hij gevangen werd genomen. Kap. Jonker en de zijnen zullen ook één dag hebben nodig gehad, om zo ver het gebergte in te trekken. Hij zal dus op zijn laatst op 19 Dec. 1679 op mars zijn gegaan, vermoedelijk zelfs iets eerder.

Kap. Jonker en zijn voorhoede, in het gebergte komende, stuitten op die 20e Dec. 1679 op een honderdtal Madurezen en Makassaren, welke pas de berg afgekomen waren met hun vrouwen en paarden. Reeds hadden zij nieuwe pondoks gemaakt, toen Jonker met slechts een twintigtal Ambonezen verscheen. Wel gingen zij hem met hun pieken „wacker te gemoet”, doch enige weinige musketschoten waren voldoende om hen met achterlating van vijf doden en enige gevangenen op de vlucht te drijven (d. J. VII, 286).

De vijf doden zag Briel op de avond van 22 Dec. 1679 voorbij Goening nog aan een boom bungelen en onder de gevangenen zal zich de Madurees Balega bevonden hebben, wiens mondeling verslag, gelijk gezegd, voor Couper aanleiding zal geweest zijn om Briel uit te zenden (d. J. VII, 285). De gevangenen verklaarden ook, dat kap. Jonker juist op tijd gekomen was en ingegrepen had, daar Raden Truna-Djaja net op het punt gestaan had, vandaar weg te vluchten, zodat hij ongehinderd had kunnen ontsnappen (d. J. VII, 287).

Raden Truna-Djaja lag nu met zijn overschot op de berg Limbangan, die zich in N.W. — Z.O.-lijke richting uitstreckte. Jonker en zijn Ambonezen waren op de Westelijke punt daarvan gelegd; Raden Truna-Djaja en de zijnen boven hem. Ofschoon zijn hoofdmacht met de ammunitie elk ogenblik kon verwacht worden, voelde kap. Jonker zich toch nog te zwak tegenover de restanten van Raden

Truna-Djaja's troepen, voor welke ontsnappen een kwestie van leven of dood was, zodat hij zich enigszins terugtrok en een stenen borstwering liet bouwen.

Spoedig werd het eerste contact met de lang gezochte opnieuw verkregen. In de avond van de 20e December 1679 daalden twee afgezonden van Raden Truna-Djaja van de berg af, Nala-Wangsa en Marta-Nala geheten, en voorzien van een witte vlag. Beleefd verzochten zij kap. Jonker, om Raden Truna-Djaja met zijn volk ongehinderd de berg te laten afgaan.

Jonker antwoordde eenvoudig, dat als Raden Truna-Djaja bij hem wilde komen, hij hem tot de kommandeur en de Susuhunan zou geleiden. „Anders was er geen passagie voor hem open”.

De volgende dag, dus de 21e, verscheen de rest van Jonker's volk. Daarop liet Jonker twee paden, die Raden Truna-Djaja door zijn volk op de berg had laten maken en waarlangs hij misschien afgekomen was, ieder met een compagnie soldaten bezetten. Voorts werden nog hier en daar voorposten geplaatst. Hierna kwamen de twee afgezonden opnieuw, verzoekende, dat kap. Jonker met de zijnen maar vast naar Pajak zoude terugkeren, want dat hij, Truna-Djaja zo spoedig mogelijk wilde volgen, en naar Blitar gaan, waar de vier gezanten des Sunans, die onlangs een brief van Z. H. bij hem bezorgd hadden, hem afwachtten, om dan zich gezamenlijk naar de vorst te begeven.

Kap. Jonker antwoordde snedig, dat als Raden Truna-Djaja het ernstig meende, hij wel bij hem, Jonker kon komen, wanneer ze dan te zamen naar de Sunan konden gaan.

Toen voor de derde maal afgezanten van Raden Truna-Djaja verschenen, vroegen zij slechts voor 10 realen rijst. Maar kap. Jonker liet aanzeggen, dat als hij met zijn volk afkwam, zij geen gebrek zouden lijden (d. J. VII, 287-88). De geringheid van dit laatste verzoek wijst er wel op, dat Raden Truna-Djaja de moed begon te ontzinken.

Daarop stokten de onderhandelingen. Op 23 Dec. 1679 kwam Briel, Couper's secretaris, in Jonker's kamp en inspecteerde in een stromende regen, die de beekjes hevig deed zwellen, de voorposten, waarvan de voornaamste ruim een halve mijl uiteen lagen. Briel stelde vast: „Datter weder hont nog kat... ontkomen kan”. Toen hij een berg ten Zuiden van de Limbangan beklom, had hij het gezicht in het kamp van Raden Truna-Djaja. Er stonden nog vele paarden gezadeld en enige pieken overeind. De aanvoerder zelve

zag men „in zyn swart habit, d'handen onder d'arm geslagen". Een waardige houding !

De Ambonezen, van hun hoogte, losten enige schoten in het Madurese kamp, waarop werd geroepen : „Schiet niet meer, wij zullen afkomen". De Ambonezen antwoordden, dat het goed was, zij zouden maar afkomen ; doch er verscheen niemand. Ondertussen kwam Tg. Wira-Leksana met zijn volk eindelijk aansloffen. Dit werd over de verschillende posten verdeeld, zodat de afsluiting nog hechter werd.

Briel verbaasde zich over de moeite, die Raden Truna-Djaja en de zijnen zich getroost hadden, om met paarden en vee langs ongebaande wegen zo hoog te klimmen. Echter, deze schuilhoek was teven hun „gevangenhuis" geworden. Langs de weg lagen ook bezweken mensen, paarden en buffels. Daar zij zich slechts met stenen verweerden, onderstelde Briel, dat hun kruit en lood op was (vgl. ook D. 15/4-80 p. 174). De 24e December keerde Briel naar Pajak terug, nadat kap. Jonker ernstig om een 20-tal Nederlandse scherp-schutters had verzocht. Dezen zijn niet gezonden, en geen wonder ! Couper had in die dagen geen Nederlandse militairen bij zich, kon ze dus niet sturen. Dit behoeft daarom geenszins op een slechte verstandhouding tussen de kommandeur en de aanvoerder der Ambonezen te wijzen. Weliswaar schijnt die nooit heel hartelijk te zijn geweest, doch het dient bepaald onjuist geacht te worden, dat Couper, gelijk het Omstandig Verhaal bij Valentijn (IV, 117) wil, Jonker's zending niet alleen zou hebben afgekeurd, doch hem zelfs bevel hebben gegeven, aanstonds terug te keren. Drie maal zou de kommandeur zijn ondergeschikte hebben aangeschreven af te komen, en drie maal zou deze afwijzend hebben geantwoord. Niet alleen, dat in de beide brieven van Briel van deze correspondentie geen spoor te vinden is, er ware ook nauwelijks tijd voor geweest, om zo vaak binnen een week heen en weer te schrijven.

Bovendien, wat zou Couper er aan gehad hebben, als Jonker zijn bevel ware nagekomen ? Hij had niemand anders om hem te vervangen en zelve was hij te ziek.

#### De Sunan zoekt zelve Truna-Djaja

Briel was net twee dagen in Pajak terug, toen er van de berg geboodschapt werd, dat Raden Truna-Djaja de vorige dag (d.i. 26 Dec.) zou afkomen. Dadelijk zond Couper zijn secretaris voor de

tweede maal omhoog, al had hij ook liever zelve willen gaan. Zijn ernstige ziekte en de onbegaanbare wegen maakten het echter volslagen onmogelijk.

Dus vertrok Briel dadelijk met twee Ambonese soldaten, overnachtte in een onbekend dorp en kwam de volgende middag (27 Dec. 1679) voor Goening tot zijn verrassing Z. H. de Sunan met gevolg tegen! Deze vorst had een etmaal in die dessa doorgebracht en zal daar dus, onmiddellijk na Briel's terugkeer van zijn eerste tocht, op 24 Dec. 1679 zijn heengetrokken, blijkbaar besloten om er thans geen gras over te laten groeien en met Raden Truna-Djaja voor goed af te rekenen.

Ook de Sunan vermeldt in zijn bekende brief (D. 15/4-80 p. 174-75) deze kleine tocht naar „'t dorp COUNINGH", een half uur van de plek, waar Raden Truna-Djaja zich bevond. Van hieruit had de vorst zich met kap. Jonker in verbinding gesteld. Helaas is de tekst hier wat onduidelijk, doch kennelijk is zijn bedoeling geweest, dat Raden Truna-Djaja aan hem uitgeleverd zou worden, want hij had aan de kommandeur Couper door Adipati Urawan laten zeggen: „Wanneer den commandeur de Maduresen krygt, bindt se en geeft se aen Depatty Oerawan, om door hem *aen myn overgelevert* te worden..." (D. 15/4-80 p. 174).

Denkelijk verbleef de Sunan van 25 tot 27 Dec. 1679 op COUNINGH en van daaruit trok hij wel zelve de bergen niet in — de wegen zullen voor hem en zijn gevolg onbegaanbaar geweest zijn — doch hij stuurde er Adipati Urawan en Ngabehi Nerang-Kusuma op af (D. 15/4-80 p. 175; d. J. VII, 290). Hij beweerde wel graag zelve gegaan te zijn, doch zijn gevolg had hem tegen gehouden en dus was hij in Goeningh berichten omtrent Raden Truna-Djaja blijven inwachten. Inderdaad vernam hij daar, dat de grote rebel zich had overgegeven en hij ontbood toen zijn groten, die nog in de bergen waren, t.w. Ad. Urawan, Ng. Nerang-Kusuma, Aria Sindu-Redja, Ng. Wira-Leksana en Tg. Mataram terug naar Pajak. Of des Sunans beide afgezondenen nog gepoogd hebben de grote gevangene uit Jonker's handen te krijgen, wordt niet vermeld. Mogelijk wel, want waartoe zou de vorst ze anders naar boven hebben gestuurd? In ieder geval Z. H. kwam platzak van de jacht op Raden Truna-Djaja weer thuis.

Op de terugweg ontmoette hij Briel, die juist naar kap. Jonker op weg was en maakte hem de gevangenneming van Raden Truna-Djaja bekend. Briel wenste er Z. H. geluk mede en daarop ging ieder zijns weegs.



Het was de Susuhunan niet gelukt, om zelf Raden Truna-Djaja in zijn macht te krijgen, daar deze in handen van Compagnies dienaren was gevallen.

#### Truna-Djaja's overgave

Wat er na Briel's vertrek op 23 Dec. 1679 nu precies gebeurd is in de bergen, weten wij niet nauwkeurig. Het enige bericht, dat ons daarioe ten dienste staat, is het „Omstandig verhaal van het gevangen nemen van Taroena Djaja door Kapitein Jonker”, aan te treffen bij Valentijn (IV, 116).

Dit verhaal put gedeeltelijk uit ons bekende bronnen, zoals de brieven van de secretaris Briel, doch, merkwaardigerwijze gezuiverd van uitheemse woorden, zodat hier een taalkundig eind-redacteur aan het werk moet zijn geweest. Doch niet slechts taalkundig, ook anti-Coupers was deze in hoge mate, zodat men hem met behoedzaamheid dient te lezen.

De voorstelling is anders, dan die bij Briel wordt aange-troffen.

Zo zou Jonker begonnen zijn met het zenden van „gezanten met een witte vaan”, die door het volk van Raden Truna-Djaja „qualyk gehandelt wierden” (Val. IV, 117). Raden Truna-Djaja, deze mishandeling afkeurende, zond op zijn beurt dadelijk „vier gezanten met zulk een vaan aan Kap. Jonker, die er drie af liet dooden, en den vierden terug zond, met de reden waarom hy dit gedaan had”. Deze gebeurtenissen zouden evenwel gemakkelijk geplaatst kunnen worden in de dagen, waarover wij niets weten, n.l. op 24 of 25 Dec. 1679. Men kan zich dan voorstellen, dat kap. Jonker, nadat Raden Truna-Djaja tot drie maal toe getracht had zijn tegenstander te vermurwen, op zijn beurt poogde aan de ondragelijke verhouding een einde maken door het zenden van gezanten. Deze zending prikkelde echter Raden Truna-Djaja's volk tot onberedeneerd geweld, wat een bittere weerwraak van Jonker's zijde uitlokte. Ten slotte restte de Madurees niets anders dan de onvoorwaardelijke overgave. Wederom vinden we hiervan slechts een uitvoerige beschrijving ter zelfde plaats in Valentijn, waarop echter hier en daar wat valt af te dingen.

Raden Truna-Djaja, ondertussen door honger en dorst gekweld (N.B. het had gestortregend!), daar hij 3000 zielen (sic) bij zich had, zond wederom gezanten naar Jonker, en „verzogt, aangezien

hy in zyn jeugd over zyn Nadjoem, of geboortester, de geleerden had laten raadplegen, en daar by bevonden, dat hy, hoe groot hy ook ... werden mogt, egter gevangen en overwonnen zou worden, en hy geloofde, dat die tyd nu vervuld was; dat dog Jonker hem in genade geliefde aan te nemen ...”

„Daar op liet Taroena Djaja al zyn pieken, krissen enz. by een binden ...”

Het enorme getal van 3000 versterkt ons vertrouwen in deze passage niet. Nadjoem staat voor nudjum, een overgenomen Arabisch woord, dat horoscoop beduidt in het Maleis, en sterrenwichelaar in het Javaans. Het samenbinden der wapens is, gelijk bekend, bij de Javanen het teken van overgave.

Ondertussen vertrok Briel onmiddellijk, nadat hij het bericht van Raden Truna-Djaja's voorgenomen overgave vernomen had, op Couper's last wederom naar boven. Op 27 Dec. 1679 n.m. 3 uur bereikte Briel eindelijk Jonker, bij wie hij ook Ad. Urawan en Ng. Nerang-Kusuma, afgezonden des Sunans aantrof, zo mede Aria Sindu-Redja, die op 26 Dec. 1679 uit Ngantang daar aangekomen was. Hij zag de gevangenen goed bewaakt bij Jonker's kwartier en vernam van deze het verhaal hunner overgave.

Op 26 December 's morgens had Raden Truna-Djaja het eerst zijn vrouwen en gewone dienaren vooruit gezonden. Zelve was hij met de Makassaren wat blijven treuzelen. Kostte de vernederende stap hem moeite?

Ter aansporing beklom nu luitenant Pakaway met zijn compagnie de hoger gelegen berg en beschoot Raden Truna-Djaja's kamp van de overzijde. Alzo kwam Raden Truna-Djaja in de namiddag af en gaf zich „zonder eenige conditie ... op genade en ongenade” aan de Compagnie over. Hij verklaarde zich bereid mede te gaan naar Pajak, om zich voor Susuhunan en Compagnie te vernederen. Daarop werden de gevangenen in een bewaakt kamp opgesloten.

Bij Briel ontboden verscheen de grote rebel, begeleid door zijn mantri's: Pg. Mugat-Sari, zijn schoonvader Angga-Kusuma, Ng. Wira-Dersana, zo mede de Makassaren Totetoelade en Carrepole. Hun houding was nederig, daar zij zich „al kruypende quamen vertonen, zonder de oogen op te willen slaan”. Dit hoorde nu eenmaal bij iemand, die zich onderworpen had.

Had Briel Raden Truna-Djaja in 1677 tijdens het beleg van Sura-Baja niet gezien, hij zou hem thans niet herkend hebben. De Madurees zag er uit als een priester, „gaande in een Portugees ge-

waat van swart sattyn, een swarte tulbant om zyn hoofd met goude bantjes en een swarte lange stock in zyn handt".<sup>1)</sup>

Toen Briel hem zijn zondenregister voorhield, begon hij „zeer saghtmoedig te spreekken ... : Itoe beta ponja sala, dat het syn eygen schult was ..." Daarop ging hij zich op de wijze als in zijn laatste schrijven aan de Sunan verontschuldigen, doch stelde vast, „dat hy zigh aan d'E. Compie en niet aen den Sousouhounan overgaff", waarop hij de lof der Compagnie zong en deze tegen de Sunan met zijn Javanen uitspeelde. Het omgekeerde dus, wat hij tegenover zijn vorst gedaan had. Vermoedde hij het lot, dat hem te wachten stond?

Voorts klaagde Raden Truna-Djaja over de honger van zijn volk, die inderdaad duidelijk bleek; groten twistten met de kleine man over een hapje overgeschoten rijst, dat Jonker's lieden hun toewierpen. Echter verheugde zich Raden Truna-Djaja over het weinige, dat hun gegund werd. Deze barmhartige gevoelens eren hem.

Na dit onderhoud beval Briel aan kap. Jonker uit naam van de kommandeur, om zich tegen de volgende morgen voor vertrek gereed te maken. Ook aan de afgezonden van de Sunan maakte hij deze order bekend, en persoonlijk ging hij het Raden Truna-Djaja aanzeggen, welke er in berustte. Tevens bekeek Briel nu diens eenvoudige pondok en de nog aanwezige schatten. Hij wilde die reeds inventariseren, doch kapitein Jonker verzette zich daartegen en verklaarde alles, zo als het daar lag, aan Couper te willen overhandigen. Jonker's gedrag geeft hier aanleiding tot enige verdenking, en het Omstandig Verhaal bij Valentijn (IV, 118) beweert ook, dat Raden Truna-Djaja aan kap. Jonker „zijn goude lijf-krits met gesteenten en een hoog van zuiver goud" geschonken had, en wel na zijn onderwerping. Daar deze zaken niet tot de „kroons-cieraden" hadden behoord, doch door Raden Truna-Djaja's eigen volk vervaardigd waren, meende kap. Jonker tegen de aanneming dezer geschenken geen bezwaar te mogen hebben. Couper zou er evenwel aanspraak op gemaakt hebben. Wij zagen reeds, dat ook Aru Palakka van Raden Truna-Djaja aanzienlijke geschenken zou ontvangen hebben.

Nu maakte men alles voor de aftocht gereed. Kapitein Jonker liet zijn grote gevangene nog een brief schrijven aan diens zwervende veldheer Tg. Mangku-Juda, waarin hij hem naar Pajak ontbood.

<sup>1)</sup> Bij Valentijn lezen wij, dat hij er uitzag „als een Priester, Fakier of heilige Bedelmonnik" (IV, 117).

Briel hoopte er het beste van, doch inderdaad is Mangku-Juda zich daar komen onderwerpen.

De volgende morgen, 28 Dec. 1679, vond nog een merkwaardige gedachtenwisseling plaats tussen Briel en de Madurees, waarvan reeds gewag werd gemaakt in mijn: Over de kroon van Madja-Pahit (Bijdr. K.I. 104, 1948, p. 573 — 604).

Briel, wetende, dat Raden Truna-Djaja de sultanstitel gevoerd had, deed hem aanzeggen, dat hij zijn kroon moest vertonen. Raden Truna-Djaja liet echter antwoorden, dat hij geen kroon bezat en ook geen sultan was, daar hij eertijds in Kediri slechts zo door zijn volk genoemd was. Hij was niet meer dan Raden Truna-Djaja (d. J. VII, 293).

Briel liet het bewaken en afvoeren van buit en krijgsgevangenen aan kap. Jonker over en snelde zelve vooruit, zodat hij reeds die zelfde 28ste December des namiddags te 3 uur weer terug was om Couper met de goede tijding te verblijden.

Kap. Jonker en zijn gevangene kwamen pas een dag later, t.w. op de 29e December 1679 „aenstuyven” (d. J. VII, 295). Couper, ziek als hij was, ontving toch Raden Truna-Djaja en ondervroeg hem. De Madurees zong weer het oude liedje in mineur, beweerde, dat zijn misslagen op aanraden van zijn volk geschied waren, en stelde zich aan als de vermoorde onschuld.

Een klein uurtje na de komst van Raden Truna-Djaja kwam ook kap. Altmeyer uit Blitar, vanwaar hij teruggeroepen was, met zijn twee compagnieën te paard, daar hij ginds, sedert de aanhouding van de Madurees, overbodig was.

#### D e S u n a n d o o d t T r u n a - D j a j a

De Sunan moet intussen enige uren van spanning doorleefd hebben. Zou zijn vroegere bondgenoot zijn medeplichtigheid aan de kommandeur te kennen geven? Geen wonder dan ook, dat hij „iteratyff versoeck” deed, om Raden Truna-Djaja aan hem uit te leveren.

Couper, te zwak of te onverschillig om zich daar ernstig tegen te verzetten, liet de rebel, door wie hij niet veel wijzer was geworden, onder geleide van kap. Altmeyer, Jonker en de secretaris Briel naar de vorst geleiden, mits deze goed zorg voor hem zou dragen, „en zoude den commandeur met den raadt in het toecomende met Zyn Hoogheyt delibereren, hoedanig men... behoorde te handelen” met Raden Truna-Djaja.

De Sunan beloofde dit ook na te komen, doch verbrak reeds na weinige dagen zijn vorstelijk woord.

Aanvankelijk scheen de vorst zijn oude vriend diens fouten te willen vergeven. Op 31 Dec. 1679 schonk hij hem de titel zijns vaders : Adipati Melaja, zo mede de helft van het eiland Madura. Daarmede was Raden Truna-Djaja even hoog geëerd als zijn oom Adipati Tjakraning-Rat (II), die de andere helft had gekregen.

Volgens het sterk anti-Coupers gezinde stuk in Valentijn (IV, 117 — 18) zou echter Raden Truna-Djaja zich nu en dan minachtend over zijn vorst hebben uitgelaten.

Op Nieuwjaarsdag 1680 zou hij zich zelve hierin hebben overtroffen. Toen de soldaten de Susuhunan, en daarna ook hem veel geluk in het nieuwe jaar toewensten, schonk hij hun zijn laatste vier rijksdaalders, zijnde alles, wat hij nog bezat. Daarbij vroeg hij, wat de vorst hun gegeven had. Het antwoord luidde : Niets ! Hierop sprak hij : „Indien ik een Prins... of een Keizer was, ik zou u... als een Prins en Keizer begiftigen ; maar kan dit nu niet... hoewel ik U alles geve, wat ik heb”. Natuurlijk werd dit verhaal door de Javaanse wachters aan de vorst overgebrieft.

Men zal zich afvragen, hoe het mogelijk is, dat Moslims het Westerse Nieuwjaar konden vieren. Aannemelijk wordt dit, wanneer men overweegt, dat de wensende soldaten Europeanen waren, die op Nieuwjaarsmorgen hun meerderen gingen begroeten. Dat zij na de Javaanse vorst, ook de Madurees niet oversloegen, desnoods uit kortswijl, spreekt van zelf. Deze was en bleef immers, zelfs in gevangenschap, een prins. Daarom kan deze historie wel degelijk op waarheid gegrond zijn. Raden Truna-Djaja, enigszins bekomen van de ellende in de bergen en van de vernedering der overgave, onderneemt het, zijn tegenstander nog te tergen en te honen.

Natuurlijk zal de Sunan door een dergelijk spottend optreden van zijn doodsvijand in zijn voornemen om deze schielijk van kant te maken, zijn versterkt. Het was echter gewenst voor deze moord met voorbedachten rade een verontschuldiging te vinden. Tegen Couper verklaarde de vorst naderhand, dat Raden Truna-Djana in alle stilte een kris van een jongen (= bediende) had doen kopen en onder zijn hoofdkussen verborgen, waar men haar ook later vond (d. J. VII, 293). In zijn schrijven aan de Hoge Regering deelde de Sunan mede, dat hij bij zijn gevangene een verborgen kris had aangetroffen (D. 15/4-80 p. 175). Ook zou deze dag en nacht met twee zijner mantri's op onbehoorlijke wijze hebben beraadslaagd.

De anti-Coupersgezinde voorstelling bij Valentijn (IV, 118) spreekt ook over de kris, doch laat dit wapen op last van Couper in het goed, dat men Raden Truna-Djaja nadroeg, verbergen, waaruit een aanslag op de Sunan werd besloten. Deze laatste beschuldiging aan het adres van de toenmaals doodzieke kommandeur ziet er al heel weinig waarschijnlijk uit. Waarom zou Couper bijzonder op de dood van Raden Truna-Djaja gesteld wezen? En als hij zijn dood wenste, waren er dan geen eenvoudiger middelen, om hem van kant te helpen?

In het kopen van een kris, toentertijd door iedere mannelijke Javaan of Madurees gedragen, behoeft op zich zelf overigens niets verontrustends te schuilen. Een beschuldiging van een moordaanslag daarop te gronden, lijkt al te voorbarig en te gezocht. Het is duidelijk, dat de Sunan een voorwendsel behoefde, om zijn schanddaad te verdedigen.

In zijn brief aan de Hoge Regering houdt hij vol, vooraf Couper's raad omtrent Raden Truna-Djaja's beweerde boze plannen te hebben ingewonnen, waarop de kommandeur zou geantwoord hebben: „Indien hy den goeden raet van den Sousouhounangh (niet) aenneemt, den Sousouhounangh kan hem straffen”, doch in Couper's brieven is over die raadpleging niets te vinden. Integendeel, hij bestrijdt zelfs deze vorstelijke bewering en stelt vast, dat de Sunan zich pas na de euveldaad verontschuldigde. Couper verzekert de Hoge Regering dan ook, „genoegsame redenen van misnoegen” te hebben, „alsoo sulx tegen onse recommandatie en tegen Z. H. beloften strydigh was” (d. J. VII, 296).

Maar Couper was juist al die dagen ernstig ziek, zodat „de opperchirurgijns op Nieuwjaarsdagh geoordeelt hebben, geen hope van reconvalisatie overig te zijn”. Deze omstandigheid zal de Sunan in zijn besluit om nu maar op eigen houtje de knoop door te hakken gestijfd hebben.

Het oudste, enigszins uitvoerige bericht over de moord op Raden Truna-Djaja is van Couper (d. J. VII, 295-96). Hij schrijft, dat de Sunan, na Raden Truna-Djaja beticht te hebben van het kopen en verbergen van een kris, „uyt euvelmoedt met een krits in zijn huyt gedout” heeft. Daarop bracht ieder der aanwezige mantri's hem nog een steek toe.

Ook de Sunan zelve verklaart in zijn meermalen aangehaalde brief, dat hij hem zelve heeft gedood „en naa verdienste gestraft”, zonder verdere bijzonderheden, terwijl het anti-Couperse bericht bij

Valentijn (IV, 118) bevestigt, dat de vorst de eerste steek toebracht en de aanwezige rijksraden de volgende.

Zo sober en nuchter als deze berichten zijn, zo rijk en bont is de kraton overlevering, te vinden in de Babad Tanah Djawi (201-203) en Serat Kanċa (Holl. Ms. K.B.G. 540, p. 473-79). De Babad verhaalt het volgende :

Nadat Raden Truna-Djaja zich eervol aan zijn oom Ad. Tjakra-ning-Rat had overgegeven, werd hij slechts met een zijden tjinde geboeid. Op 's vorsten bevel werd de hoge gevangene luisterrijk ontvangen door de (Hollandse) admiraal en de bupati's, die zich in een rij moesten scharen. Te zijner ere werden schoten gelost, terwijl gamelan en trom weerklonken.

Toch zag Truna-Djaja er bleek uit en in zijn hart had hij diep berouw. Hij moest voor de vorst, dichtbij op de grond gaan zitten.

Daarna loste de Sunan twee geloften in.

De eerste luidde, dat de Sunan naar binnen, Truna-Djaja naar buiten de macht zou hebben over heel Java. Na lang aarzelen nam Truna-Djaja dit gezag op zich.

De tweede gelofte, in Tegal afgelegd, was, dat de vorst de kris Kj. Balabar niet van een nieuwe schede zou voorzien, eer hij hem in Truna-Djaja's borst als schede zou geplant hebben.

Dadelijk begrepen de bupati's 's vorsten bedoeling, vatten Truna-Djaja en sleepten hem tot voor de troonzetel, waar de Sunan hem snel doorstak. Daarop staken de bupati's, evenzo de dienaren. Vervolgens aten alle bupati's van Truna-Djaja's lever ! De Sura-Bajase gebroeders Djangrana en Angga-Djaja moesten het lijk ook steken toebrengen en zich het gelaat met bloed besmeren. Truna-Djaja's hoofd werd afgeslagen en alle vrouwelijke bedienden moesten, voor het ter ruste gaan, er de voeten aan afvegen. De volgende morgen werd het in een rijstblok fijn gestampt.

De Serat Kanċa vertoont nauwelijks afwijkingen.

Helaas ontbreken ons de middelen, om deze dramatische berichten te controleren. De Sunan had zijn vuile was binnenhuis gewassen en geen Hollandse dwarskijkers toegelaten.

#### Afwikkeling van zaken

De Susuhunan beriep zich tegenover Couper op de „hevige passie”, die hem bevangen had, toen de kris bij zijn slachtoffer ontdekt werd en waardoor hij bewogen was zelve de hand aan Raden Truna-Djaja te slaan (d. J. VII, 296). Die passie had hem al eens meer parten

gespeeld, b.v. toen hij hoogst ondoordacht het huis van Kr. Galesong in de brand had doen steken (D. 29/11-79 p. 543; d. J. VII, 278).

Hoewel door deze moord de vorst zijn beloften gebroken en Couper's aanbevelingen in de wind had geslagen, was laatstgenoemde er toch niet rouwig over, aangezien Raden Truna-Djaja „dood zijnde, ons buiten alle becommeringe van zijn gewone lagen is stellende”. En tien dagen na het drama schreef Couper in Sura-Baja: „Waarlyck onses gevoelens.....zoo is hy beter van kant als in 't leven, want daar was niet een goet hair aen” (d. J. VII, 282).

Deze beide uitlatingen staan wel heel sterk onder de indruk van alle zorg en moeite, die de grote Madurees nu al vijf jaren Sunan en Compagnie gebrouwen had. Nog minder aangenaam doet de behandeling van zijn gevolg aan.

Toen Raden Truna-Djaja zich overgaf waren nog bij hem: 174 Madurezen (d. J. VII 282), evenveel vrouwen en kinderen, benevens 68 Makassaren, totaal 424 zielen.<sup>1)</sup>

Couper schreef op 12 Jan. 1680, dat hij de (68) Makassaren had laten ter dood brengen, „omdat se soo schelms hartneckig en ongesegkelyck waren” (d. J. VII, 282). Voor deze bloedige daad zou naar streng recht pleiten, dat zij de te Bongaja en Soka gesloten contracten verbroken en de nog bij contract van Batu (19 Nov. 1679) aangeboden genade versmaad hadden, door zich aan Raden Truna-Djaja te houden. Deze harde strafoefening maakte op de reeds onderworpen Makassaren een diepe indruk (d. J. VII, 283).

Volgens Couper's brief van 8 Jan. 1680 (D. 5/3-8D) zou deze niet enkel de woordbrekende Makassaren, doch ook de trouwe Madurezen „alle over de klingh (hebben) laten springen”, en „over welcke victorie en tydingen men tot Japara vreugde-vuren hadde laten aensteken”, voegden de berichtgevers aldaar er aan toe. Voor deze wreedheid pleit weinig. Immers, de Madurezen hadden geen verplichtingen tegenover de Compagnie en stonden slechts schuldig tegenover hun opperheer de Sunan. Hun landsheer, Raden Truna-Djaja waren zij tot het bittere einde toe trouw gebleven.

Deze executies maken zelfs in deze ijzeren eeuw nog een zeer pijnlijke indruk.

De dag daarna zullen Sunan en kommandeur met de hunnen van Pajak zijn opgebroken, aangezien zij reeds op 6 Jan. 1680 te Sura-Baja aankwamen (Val. IV, 118; D. 15/4-80 p. 169). Daar

<sup>1)</sup> Valentijn (IV, 117) geeft in het geheel 681 zielen.



wachtte hen een nieuwe taak : het tot rust brengen van Madura en het priesterlijke Giri.

Gans niet tevreden met de gang van zaken was kap. Jonker. Hij uitte zijn misnoegen in een schrijven aan de Hoge Regering, dat haar vanuit Sura-Baja bereikte. „Die nu op dit eylant Java wel doet, die behaelt maer schande”, stelt hij mokkend vast (D. 15/4-80 p. 178). Daarom verzoekt hij van Java's Oostkust weg te mogen, om te verschijnen voor de Hoge Tafel, d.w.z. in Batavia met alle andere Amboezen. Stellig heeft het hem aan bevredigende erkenning zijner grote verdiensten ontbroken. Immers, nadat hij met groot levensgevaar de man, wie men de afgelopen vijf jaar oorlog weet, gevat had, moest hij zijn gevangene dadelijk weer aan de Sunan overgeven, zonder dat hem onmiddellijk een beloning of eerbewijs werd toegekend. Pas later is hem er een geschonken.

Toch ware het onjuist op het voetspoor van het „Omstandig Verhaal” bij Valentijn een ernstige botsing tussen Couper en Jonker te onderstellen. Het zal de kommandeur niet aangenaam zijn geweest, dat, terwijl hij machteloos ter neer lag, de Ambonees met de grootste eer ging strijken, doch het was de enige mogelijkheid, om de grote rebel te pakken te krijgen.

Evenmin mag men een diepgaande tegenstelling tussen de kommandeur en de Susuhunan aannemen. Dat de vorst een bijzondere reden had om Raden Truna-Djaja niet in handen der Nederlanders te laten vallen, schijnt Couper onvoldoende beseft te hebben, aangezien 's vorsten medeplichtigheid aan het ontstaan van de grote opstand niet genoeg bekend was. Daartoe had Speelman zelve de onschuld van Mangku-Rat II te sterk bepleit. De Hollander zal dus niet vermoed hebben, welke drijfveren de vorst tot zijn reis naar Pajak bewogen. Pas toen Raden Truna-Djaja onder de hand van zijn heer was gevallen, kan hem een licht zijn opgegaan. Het was toen echter te laat, om nog in te grijpen, en bij slot van rekening vond Couper het nauwelijks de moeite waard, om er zich druk over te maken, of Raden Truna-Djaja met medewerking van hem zelve en de Raad zijn rechtmatige straf ontving, dan wel door de kris van de wraakzuchtige Sunan viel. Couper's onkunde en onverschilligheid hebben de dramatische moord op Raden Truna-Djaja dus in de hand gewerkt.

#### Beoordeling van Truna-Djaja en Susuhunan

Wanneer wij ons wagen aan een beoordeling van Raden Truna-Djaja in de laatste maanden van zijn korte loopbaan, dan valt ons ten

eerste sterk op, dat een geringe schare hem tot op het laatste toe onwankelbaar trouw is gebleven. Dit doet zeker geen geringe persoonlijkheid veronderstellen, ook al neemt men in aanmerking, dat deze Madurezen in een voor hen vreemde Javaanse omgeving geen enkele andere toevlucht konden vinden dan bij elkander en rondom hun geverde leider.

Doch de orde en tucht, die er tot het einde toe bij deze kleine troep bleven heersen en welke zeker niet buiten hun aanvoerder om te denken zijn, dwingen onze bewondering af. Daardoor waren zij in het woeste bergland tot prestaties in staat, welke zelfs hun vijanden verbaasd deden staan. Terwijl honger en ziekten hen teisterden, voldoende vuurwapens hun ontbraken, vrouwen en kinderen hun bewegingen belemmerden, wisten zij niet slechts het eigen vege lijf, doch ook dat van hun geëerde aanvoerder en een deel zijner schatten te redden, dwars door het oerwoud tot op de toppen der bergen. Zij hadden een beter lot verdiend, dan hetgeen Couper hun toedacht.

Dan treft ons de vindingrijkheid van de Madurees, die in de hachelijkste omstandigheden, toch nog voldoende geestkracht ontplooiden, om eerst te trachten de Buginezen tegen de Nederlanders uit te spelen, wat waarschijnlijk gelukt is, dan de Javanen bij de Nederlanders en vervolgens de laatsten bij de Sunan en de zijnen verdacht te maken, welke laatste beide pogingen niet slaagden. Hij moest zich eindelijk overgeven.

Toch behield hij zelfs in die verschrikkelijke ogenblikken, toen hij de resultaten van een achtjarig streven in rook zag vervliegen, zijn uiterlijke waardigheid en zelfbeheersing. Ook als hij schuld belijdt, verliest hij die niet. Het boetekleed ontsiert de man niet, heeft eens een onzer grote mannen gezegd. Indien de anecdote over de Nieuwjaarsfooi juist is, blijkt, dat ook zijn geestkracht en fierheid herleefden. Het willen dragen van een kris, wijst in dezelfde richting. Helaas ontbreken ons bijzonderheden, die de toets der kritiek kunnen doorstaan, omtrent zijn laatste ogenblikken. De Javaanse berichten zijn er te sterk op uit, om de kordaatheid van de Sunan te doen uitkomen, en laten Raden Truna-Djaja enigszins in de schaduw.

Daartegenover valt van deze vorst niet veel goeds te melden. Hij is bezielde door blinde haat en wraakzucht en wordt bovendien gedreven door de vrees, dat Raden Truna-Djaja zich tussen hem en zijn Nederlandse bondgenoten zal dringen. De strafbepaling aan zijn vroegere bondgenoot eigenhandig gepleegd, herinnert te levendig aan sommige practijken zijns vaders, die zijn slachtoffers eerst hemelhoog

verhief, om ze daarna des te dieper in het ongeluk te storten. Zoals wij zagen was het oordeel van de Nederlandse tijdgenoot milder.

### D e l i g g i n g d e r p l a a t s e n

Wat de ligging der bergen betreft, waarop Raden Truna-Djaja een toevlucht zocht, diene het volgende.

Konden wij de meeste namen van menselijke woonplaatsen als Malang, Batu, Ngrata, Ngantang enz. wel terecht brengen, met de bergnamen gelukt dit nauwelijks. Slechts in de berg Golot herkennen wij de Kelud (vgl. Valentijn's kaart van het „Sesde bestek” van het eiland Java IV, 43). Omgekeerd kunnen wij moeilijk de bergnamen der oude geschriften op de huidige topographische kaarten terug vinden.

Overzien wij thans nog eens kort de aangetroffen plaats- en bergnamen. Raden Truna-Djaja vlucht van *Ngantang* naar een hoog gebergte, 1½ mijl (= uur gaans) vandaar gelegen. Couper zet hem dan na op de berg *Coendjangan*, doch hij verlaat deze top voor een nog veel hogere berg, de *Rubbont Pouwan* of *Goenong Roeboet* „daar regtegenover”. Ook deze berg wordt geblokkeerd, maar toch weet Raden Truna-Djaja langs een nauw pad te ontkomen, naar Couper meent in de richting van *Puger*. Gehoopt wordt, dat hij bij *Blitar* in handen van kap. Renesse zal vallen. Daarna verliest men het contact met de rebel.

Jonker vindt Raden Truna-Djaja terug, dank zij de afgekomen hofjongen, op *Gadongan*, be-Oosten de „berg” of ten Zuid-Westen van het gebergte van *Galiemboer* (volgens de Sunan); „op de berg *Golòt* of op het gebergte van *Selimbon* (volgens het „Omstandig Verhaal”); op de berg *Limbangan*, die aan de Noordzijde van „t gebergte *Cloet*”, zich in de richting N.W.-Z.O. uitstrekt (volgens Briel).

Het is niet eenvoudig uit deze wirwar van namen, waarvan slechts de „Cloet” of „Golòt” ons vertrouwd voorkomt, wijs te worden. Ons werk wordt evenwel vergemakkelijkt, doordat de heugenis aan Raden Truna-Djaja in deze bergen nog niet verdwenen is. De bevolking wijst er n.l. nog een Gunung Truna-Djaja aan, waarop zich het drama zijner gevangenneming zou hebben afgespeeld. Dit werd mij medegedeeld door de Heer J.W.G. Rethel Helmerich, employé op de rubberonderneming Sura-Winangun, welke ik het genoeg had, in een gevangenenkamp te ontmoeten en die mij deze berg van Truna-Djaja als volgt beschreef.

Tussen Ngantang en Kasembon strekt zich in boogvorm langs de Westkant van de straatweg een gebergte uit, dat verschillende toppen draagt, welke ruim 1000 meter hoog zijn. Het is te beschouwen als een bijgebergte van de veel hogere Andjasmara. Volgens getuigenis van de bevolking zou daar het toneel zijn van Raden Truna-Djaja's vastberaden standhouden tot het uiterste en zij plaatst daar de *Gunung Truna-Djaja*.

De Zuidelijkste punt van dit gebergte ligt inderdaad niet ver van Ngantang verwijderd, zodat Couper's schatting ; 1½ mijl redelijk is. Men kan zich dus voorstellen, dat Raden Truna-Djaja vanuit Ngantang op dit gebergte een toevlucht heeft gezocht.

Nu telt deze bergketen verschillende toppen, die de volgende namen dragen : Luosanga (1008 meter), Selakurung, Salakali (1087 meter) en Selatri. Men kan zich dus voorstellen, dat Raden Truna-Djaja het eerst op een der zuidelijke toppen, zich heeft trachten te redden, en toen het hem te benauwd werd, meer naar het Noorden is geweken. Zo kwam hij dan tenslotte op een top, die Briel Limbangan noemt, en die in de richting N.W.-Z.O. liep. Inderdaad strekt het genoemde gebergte zich, het verst van Ngantang verwijderd, in die richting uit. Deze Noord-Westelijke punt van het gebergte is ook het meest naar Pajak en Biara gericht en van daaruit, betrekkelijk gemakkelijk te bereiken. Onder de vier genoemde bergtoppen zullen wij dan ook de Coendjangan, de Rubbont Pouwan (of Goenong Roeboet), de Gadongan, de Selimbon en de Limbangan dienen te zoeken. Daar het ten Zuid-Westen van het gebergte van Galiemboer gelegen is, moet dit laatste de Andjasmara zijn. Ook kon men van dit gebergte uit vrij gemakkelijk Noordwaarts trekken en Madja-Pahit bereiken, waar Raden Truna-Djaja immers zijn nieuwe kraton dacht aan te leggen.

---

## DE MINAHASSISCHE PRIESTERSTAF

door

C. H. M. HEEREN-PALM

---

Over de priesterstaf van de Minahassa bestaat weinig literatuur <sup>1)</sup>. Uit musea en van afbeeldingen zijn slechts een tiental knoppen bekend, die deze staven kroonden. Naast de eerste drie afbeeldingen, afkomstig uit de verzameling van het museum van het Bataviaas Genootschap te Djakarta, zijn alle mij bekende exemplaren uit andere collecties weergegeven.

De staf heet *sinëka'd(an)* in het Tontemboans, de knop *sëka'd*. De staven bestaan uit hard hout; de knoppen zijn van koper of brons. Zij zijn zonder twijfel ter plaatse gegoten en wel volgens het à cire perdue proces. De versieringsmotieven zoals de uitbeelding van hoofdtooi, kralen, oorhangers, kettingen en gevlochten buikbanden zijn tijdens het gieten aangebracht. Enkele ethnografen, zoals Riedel, waren van mening, dat de knoppen van elders ingevoerd waren. Zo ging zijn schenking, hier afgebeeld als fig. 2, vergezeld van de volgende opmerking: „Het beeldje kan echter niet oorspronkelijk uit de Minahassa afkomstig zijn, omdat aldaar nimmer koper gegoten werd” <sup>2)</sup>. Dit is niet juist, daar dit procédé al in de 17e eeuw werd toegepast blijkens een mededeling van Padtbrugge <sup>3)</sup>. Bovendien geeft Schwarz in zijn Tontemboans woordenboek nog een

---

1) MEYER, A. B. & RICHTER, O.: „Bronze“-Zeit in Celebes. Ethn. Mitteilungen 6. Berlin, 1903.

idem : Celebes I. Sammlung Dr. Paul und Fritz Sarasin aus den Jahren 1893-96 Publ. Kön. Ethn. Museum Dresden, 1903.

Not. Bat. Gen. XLIII, 1905, blz. 68; idem XLV, 1907, blz. 55.

SCHWARZ, J. A. T.: De *Sinëka'dan* of Priesterstaf. Int. Arch. Ethn. 1908 blz. 58.

idem : Tontemboansch-Nederlandsch Woordenboek. Leiden 1908; onder „*sinëka'dan*“, „*sëka'd*“ en „*wëka'*“.

2) Not. Bat. Gen. XLIII.

3) PADT-BRUGGE, R.: Beschrijving der zeden en gewoonten van de bewoners der Minahassa. (1679). B.K.I. 1866, blz. 304.

woord voor het gieten van de sēka'd, nl. masēka'd. Een ander bewijs voor de Minahassische oorsprong van de sēka'd is de overeenkomst hiervan met de anthropomorfe figuren, afgebeeld op de steenkistgraven.

Al zijn er onderlinge verschillen, in vele opzichten komen de knoppen met elkaar overeen. Iedere sēka'd heeft een hol onderstuk voor de plaatsing op de staf. Het anthropomorfe figuurtje is verder plat en heeft een aangezicht aan iedere zijde. De grootte en de uitwerking van de knoppen varieert: de grootste sēka'd is 16½ cm hoog, de kleinste 10 cm. De uitbeelding van ogen, wenkbrauwen, neus, mond en oren vertoont grote overeenkomst bij de diverse figuurtjes, al is ook hier sprake van enig onderling verschil. De ogen bestaan uit knoppen, de mond heeft de vorm van een halve maan: soms is de bovenlip iets opgetrokken. Wenkbrauwen en neus vormen één lijn in v-vorm; ze zijn evenals de mond in relief afgebeeld. De gezichten vertonen grote gelijkens met die welke zijn uitgebeiteld op de *waruga's* of *tiwukars*, de stenen doodkisten: men vergelijkte bv. de foto's no. 9, 10, 12, 17, 19, 28, 33, 36 en 38 in de reeks artikelen van Bertling<sup>4)</sup>. Deze overeenkomst strekt zich ook uit tot de uitwerking van de oren, de houding, tot sieraden en andere attributen. Zoals reeds gezegd, vormt deze gelijkens eveneens een bewijs voor de autochthone herkomst van de sēka'd. Ook sommige „voorouderbeelden” van hout (*tētēles*) vertonen een dergelijke uitbeelding van het gelaat, maar bij deze groep plastieken is van een grotere stijlvariatie sprake. Afbeeldingen met het gelaat aan weerszijden treffen we ook aan op de *waruga's* en verder op een enkele houten plank, door de priesters gebruikt bij het berekenen van gunstige dagen (cat. no. 12108 verz. B.G.). Daar zo'n Januskop elders in Indonesië vrijwel onbekend is, vormt dit een bewijs te meer voor de Minahassische oorsprong van de sēka'd.

Hieronder volgt een beschrijving van de knoppen, die uit verzamelingen en van afbeeldingen bekend zijn (zie fig. 1 t/m 10).

Fig. 1 maakt sedert 1894 deel uit van de ethnografische verzameling van het museum te Djakarta (catalogus no. 8398). De sēka'd is van brons; het onderstuk is erg afgesleten en ten dele afgebroken, de hoofdtooi tamelijk verweerd. De hoofdtooi stelt waar-

4) BERTLING, C. T.: De Minahassische „Waroega” en „Hockerbestattung”. Ned. Indië Oud en Nieuw, 1931, blz. 79. e.v.

idem : Nogmaals Waroega en Hockerbestattung, N.I.O.N. 1932, blz. 97 e.v.

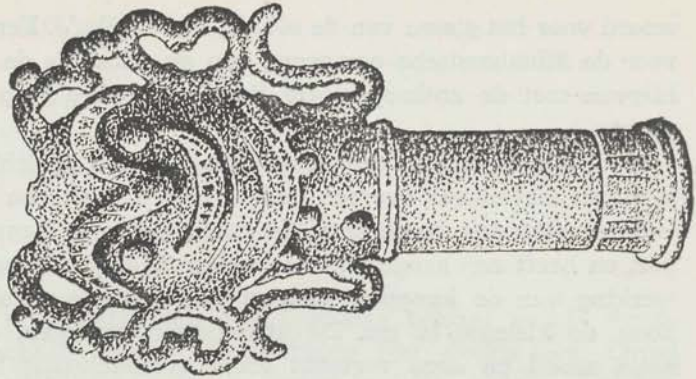


Fig. 3

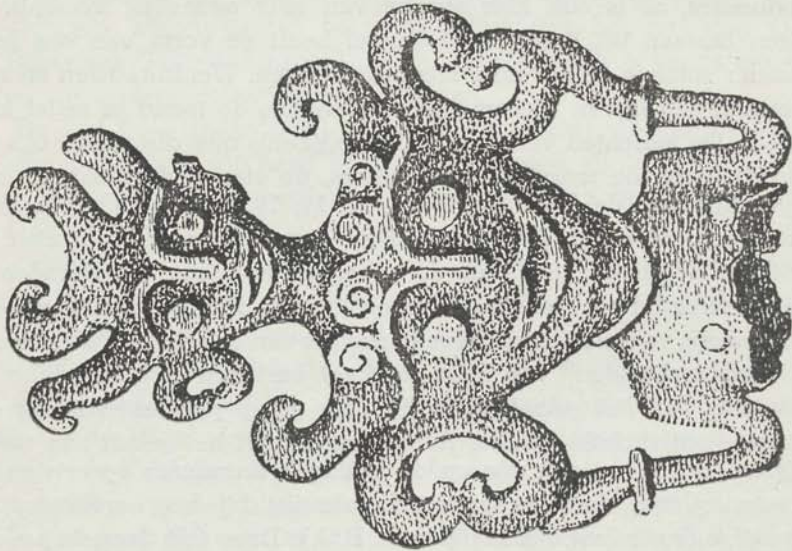


Fig. 2

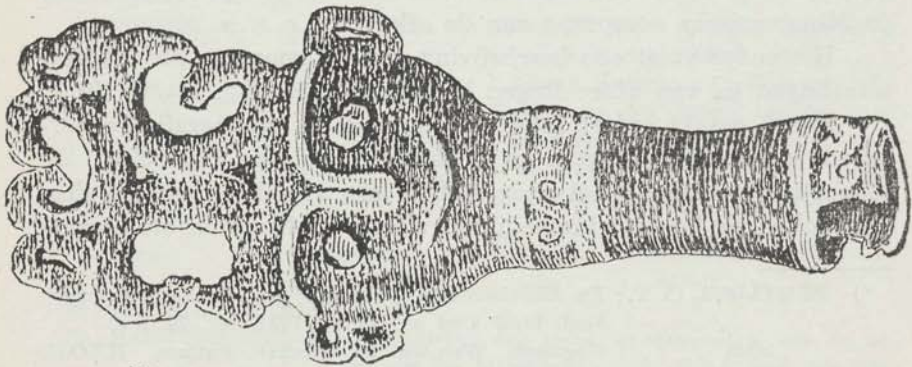


Fig. 1

schijnlijk een bos paradijsvogelveren voor, een versiering, die zowel door mannen als door vrouwen (priesteressen) gedragen werd en die in het Tontemboans *aga* wordt genoemd. Oorhangers of andere oorversierselen ontbreken. De enige versiering bestaat verder uit een halsband, waarop in relief dubbelspiralen zijn afgebeeld; dezelfde versiering als men op het beschadigde onderstuk aantreft. Mond, ogen, wenkbrauwen en neus zijn eveneens in relief afgebeeld. De oren hebben een sleutelvorm. Het beeldje is  $11\frac{1}{2}$  cm hoog.

Fig. 2 is een koperen, gedeeltelijk beschadigde *sēka'd*. Het stuk is eveneens in het bezit van het museum te Djakarta (cat. no. 11707). Het figuurtje is al in 1894 door de Sarasins gefotografeerd; naar deze fotografie hebben Meyer en Richter een tekening laten maken. Ook Schwarz heeft deze *sēka'd* nagetekend.<sup>5)</sup> Tijdens hun bezoek aan de Minahassa hebben de Sarasins grote moeite gedaan het stuk te verkrijgen, maar de eigenaars wilden het niet afstaan. In 1904 bevond deze knop zich nog te Sondër in de kampong Tonelet. Een jaar later bood Riedel het stuk aan het Museum aan; hij geeft de knop een andere naam, nl. *olat*, een benaming die in Schwarz' woordenboek niet voorkomt.

Dit figuurtje bestaat uit twee hoofden, waarvan het bovenste gelijk is aan het onderste, behalve dat bij de eerste de spiralen boven de wenkbrauwen ontbreken: bovendien heeft dit nog een extra stel horentjes. De oren zijn op dezelfde manier uitgebeeld als bij de vorige stafknoppen: hetzelfde geldt voor ogen, neus en wenkbrauwen, alleen de mond is geopend. De hoofdtooi bestaat uit horentjes; afbeelding 36 van Bertling's artikel vertoont een dergelijke versiering. Het onderste hoofd is getooid met een halsring en twee armbanden. De vingers zijn door inkepingen aangegeven, de armen zijn omhooggeheven en houden de oren vast. Deze houding treft men ook aan op enkele waruga's die afgebeeld zijn in Bertling's artikel. Het onderstuk en een oor van het bovenste beeld zijn afgebroken. 't Beeldje is  $10\frac{1}{2}$  cm hoog.

Fig. 3. Deze staf werd in 1907 door Schwarz aan het Bataviaas Genootschap geschonken (catalogusnummer 13193). De schenking ging vergezeld van de volgende toelichting: „Deze stok is afkomstig van een priesterfamilie uit het dorp Sulu'un (district Sonder in de Minahasa). Ze werd door de laatste priester uit die familie gegeven, vrij lange tijd na de dood van zijn grootvader, die enige jaren voor

5) MEYER & RICHTER, Celebes I, fig. e; SCHWARZ, De *sinēka'dan*, fig. 5.



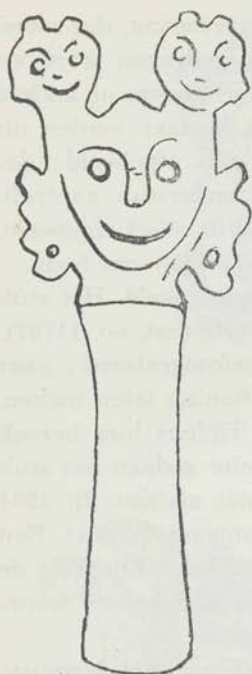


Fig. 4



Fig. 5



Fig. 6

zijn sterven, tot het christendom overgegaan, door mij gedoopt werd. — Het kopstuk van deze stok heb ik nog geheel gaaf gekend; toen het mij uit de nalatenschap van de priester werd geschonken, was het intussen reeds geschonden; het hoofdsieraad van het beeld (een vogel met half uitgespreide vleugels voorstellende) was reeds afgebroken en verdwenen.”<sup>6)</sup> Schwarz heeft de knop, met volledige hoofdtooi, afgebeeld in zijn artikel over de priesterstaf (zie fig. 1 aldaar). De gehele staf heeft een lengte van 130 cm, de *sēka*'d zelf is 10 cm hoog. De afgebroken hoofdtooi stelde waarschijnlijk een *aga* voor, weergegeven in de vorm van een paradijsvogel: de oorsiering is samengesteld uit kralen. Het halsnoer bestaat eveneens uit kralen. De sarong laat het bovenlijf bloot en wordt op zijn plaats gehouden door een band; het kleed eindigt in een verdikking, die tevens het onderstuk vormt van de knop. Ogen, oren en armen zijn op dezelfde manier uitgebeeld als bij de vorige nummers; de armen zijn omhooggeheven, evenals dat bij nummer twee het geval is. De neus is door een knop verdikt, terwijl de tanden in een grijs ontbloot zijn. De wenkbrauwen zijn van inkepingen voorzien, waardoor ze een borstelige indruk maken.

Fig. 4 bevindt zich in 's Rijks Ethnografisch Museum te Leiden.<sup>7)</sup> Het is de enige knop, die uit drie hoofden bestaat. Het grote hoofd heeft gelobde, doorboorde oren. De kleine hoofden hebben rudimentaire oren en afgeknotte horentjes boven het hoofd. De mond is in tegenstelling tot de andere *sēka*'ds niet en relief weergegeven. De knop is 13½ cm hoog.

Fig. 5 maakt deel uit van de verzameling van het Museum van Volkenkunde te Rotterdam.<sup>8)</sup> Het bestaat evenals fig. 2 uit twee koppen boven elkaar: de oren zijn gelobd, evenals dat bij de nummers 4, 7 en 9 het geval is. Beide koppen dragen horentjes.

Fig. 6 bevond zich in 1903 in het Indisch Museum te Delft: het is een schenking van de neven Sarasin.<sup>9)</sup>

Het is een mooi, gaaf stuk, dat grote gelijkenis vertoont met fig. 1: alleen eindigt de hoofdtooi in een knop en staan de dubbelspiralen verticaal. Verder zijn halsband en onderstuk van de knop afgebied met een gevlochten koord. Boven de wenkbrauwen is een

<sup>6)</sup> SCHWARZ, De *Sinēka*'dan, fig. 1.

<sup>7)</sup> CAT. RIJKS ETHN. MUS. LEIDEN, deel XIX, 1927, Plaat X, fig. 2.

<sup>8)</sup> Op onduidelijke wijze afgebeeld in Med. Ned. Zend. 1862: „Ethnografia uit de Minahasa”, afb. 9.

<sup>9)</sup> MEYER & RICHTER, Ethn. Miscellen 6, blz. 76, afb. 8 c.

knopvormig uitsteeksel: evenals bij fig. 2 is het moeilijk om uit te maken of deze decoratie op het voorhoofd een aparte versiering moet voorstellen of bij de hoofdtooi behoort. Het is de grootst bekende sēka'd, de hoogte bedraagt 16½ cm.

Fig. 7 is afkomstig uit Kanonang, district Kawangko'an.<sup>10)</sup> Stok en knop zijn samen 125 cm lang, de hoogte van de sēka'd bedraagt 12 cm. De oren bestaan uit drie lobben: bij de figuren 4, 5 en 9 zijn deze op een dergelijke wijze uitgebeeld. (men vergelijk ook afbeelding 12 van het artikel van Bertling). Deze lobvorm vindt men ook terug in de uitwerking van de hoed en de buikband. Mond en neus zijn op dezelfde manier weergegeven als bij fig. 1 en de bovengenoemde exemplaren. Deze sēka'd maakt wel de meest impressionistische indruk, daar bv. de ogen ontbreken.

Fig. 8 bevond zich in 1903 in het bezit van de heer E. J. Jellesma, oud-resident van Menado; de huidige verblijfplaats van de knop is niet bekend.<sup>11)</sup> Het beeldje is 10 cm hoog.

Het is de enige sēka'd, waarvan de benen zijn afgebeeld. De oren, in punten uitlopend als van een Middeleeuwse duivel, zijn van gaten voorzien. Evenals bij fig. 2 houden de handen de ooriellen vast. De weergave van wenkbrauwen, neus en mond zijn hetzelfde als van fig. 2 en 6. De vingers, tenen, het waarschijnlijk mannelijk schaamdeel en de navel zijn eveneens afgebeeld. De tooi bestaat uit een halssnoer, een armband om ieder pols, voorts uit een gevlochten buikband. De hoofdversiering bestaat uit twee spiralen. Bertling heeft een dergelijk voorwerp van ijzer bij een van de waruga's te Airmadidi bawah aangetroffen.<sup>12)</sup> Volgens hem duidde men het aan met de naam „Tuding” en maakte het deel uit van de begrafeniskledij. Het Museum van het Bataviaasch Genootschap bezit een dergelijk voorwerp (catalogusnummer 2734) van koper, afkomstig uit Tonsea. Er staat bij aangetekend: „Koperen hoofdversiersel (*Tuding ni Sualang*); alleen bij fosso's in gebruik”. Het ornament heeft precies dezelfde vorm als dat door Bertling afgebeeld (zie foto 11 van zijn artikel) nl. van een grote komma. Op afbeelding 17 van Bertling's artikel ziet men op een steenkistgraf een mensenuurtje uitgehouwen, dat grote gelijkenis vertoont met de hierboven beschreven sēka'd: het draagt dezelfde hoofdtooi.

Ook als afzonderlijk ornament werd de spiraal op de waruga's

<sup>10)</sup> SCHWARZ, De Sinēka'dan, fig. 2.      <sup>11)</sup> idem fig. 3.

<sup>12)</sup> BERTLING, C. T.: De Minahassische „Waroega” en „Hockerbestattung”. N.I.O.N. 1931, blz. 79.

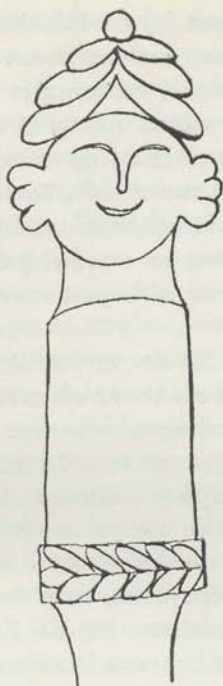


Fig. 7



Fig. 8

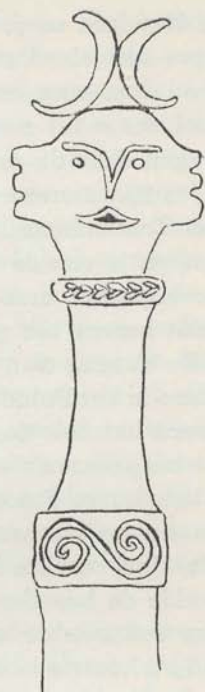


Fig. 9

aangebracht. (zie Bertling's artikel afb. 7 en 10). Buiten de Minahassa heeft deze hoofdtooi een grote verspreiding in Midden-Celebes. Bij de To Mori heet een dergelijk versiering „Sanggori”, afgeleid van „masangkor”, wat betekent een sluitende kring of ring vormen.<sup>13)</sup> Dit volk voerde deze ornamenten, die zij zelf goten, weer uit naar de Posso Toradja's: deze spraken eveneens van „sanggori”. Ook de To Kulawi kenden een dergelijk ornament: het heette bij hen „balalunki” en bestond uit messing<sup>14)</sup> We hebben dus de volgende benamingen: *balalunki* in het Paludal, *sanggori* in het oosten van Midden-Celebes, en *tuding ni sualang* in de Minahassa. In dit verband

<sup>13)</sup> SCHWARZ, De Sinëka'dan, blz. 62.

<sup>14)</sup> KAUDERN, W.: Ethnographical Studies in Celebes. Vol. VI: Art in Central Celebes, blz. 320. Zie ook:

ADRIANI, N.: Bare'e-Nederlandsch Woordenboek, Leiden 1928, onder sanggori.

GRUBAUER, R.: Unter Kopfjägerei in Central-Celebes. Leipzig 1913, blz. 553.

SARASIN, P. & F.: Reisen in Celebes. Wiesbaden 1905, deel II, blz. 37.

wees Kaudern erop,<sup>15)</sup> dat in Loïnan, het dichtst bij de Minahassa gelegen taalgebied van Midden-Celebes, de naam *sualang* eveneens bekend was voor een hoofdversiersel: dit bestond echter niet uit metaal, maar uit een babirusatant. Zo'n babirusatand nu werd ook gedragen door de priesteressen in de Minahassa, als zij de mannen in de strijd aanvoerden. Dit ornament heette „*turin*” of „*Turing*” in het Tontemboans. Het is waarschijnlijk, dat de babirusa-tand het prototype is van de metalen spiraal. Later is men er waarschijnlijk toe overgegaan, deze tanden na te bootsen in ijzer of koper, evenals dit met horens het geval was.

De functie van de spiraal was als volgt bij de verschillende volken: in het Paludal deed het ornament dienst als voorvechterstooi en werd het ook door de balians (priesters) gedragen, wanneer zij de zieke genazen; ook de patiënten zelf droegen er een. In geval van langdurige droogte legden de balians zo'n spiraal, tesamen met enige andere voorwerpen, bij de hoofdstijl van de tempel neer. Bij de To Mori maakte het voorwerp deel uit van de dodenritus: men wikkelde de beenderen van de overledenen in een doek, monteerde hierop een masker en bracht daarop de *sanggori* aan. Bij de Poso Toradja's heerste hetzelfde gebruik: bij beide volken was het bovendien het embleem van helden.<sup>16)</sup>

Uit wat ons van de Minahassa bekend is, blijkt dat het gebruik van de spiraal aansluit bij wat in Midden-Celebes in zwang was: het maakte zowel deel uit van de begrafenis-kleding als van de krijgstoel en was tevens het embleem van priesters (priesteressen). In het Paludal en in het Oosten van Midden-Celebes droeg men slechts één spiraal, in het Loïnan-gebied echter twee babirusa-tanden. Droeg de voorvechtster-priesteres slechts één hertswijnstand, zowel op de steenkistgraven als op de *sēka*'s ziet men twee spiralen als hoofdtooi afgebeeld.

Fig. 9 is de knop van een staf, die zich in 1888 te Kanonang bevond; de huidige verblijfplaats is onbekend. De *sēka*'d is door Schwarz nagetekend.<sup>17)</sup> De hoofdtooi bestaat eveneens uit twee spiralen. De oren zijn gelobd, evenals die van figuur 4, 5 en 7.: de uitwerking van mond en oren is dezelfde als die van figuur 2 en 8. Het beeld draagt een gevlochten halsband. Het onderstuk wordt gevormd door een verdikking waarop een dubbelspiraal is afgebeeld,

<sup>15)</sup> KAUDERN, Art in Central Celebes, blz. 327.

<sup>16)</sup> idem, blz. 329.

<sup>17)</sup> SCHWARZ: De *Sinēka*'dan, fig. 4.

evenals dat met de nummers 1 en 6 het geval is. Het beeldje is 12 cm hoog, de gehele priesterstaf heeft een lengte van 140 cm.

Bepaalde attributen en stijleigenaardigheden van de sēka'd komen ook elders voor. Zo was de dracht van horens algemeen gebruikelijk bij de megalithische volken van Z.O.-Azië: hetzelfde geldt voor voorouderbeelden in hurkhouding en met omhoog geheven handen. Door vergelijking met andere cultuuruitingen van de Minahassa hebben we aangetoond, dat de priesterstaf deel uitmaakt van het autochthone beschavingsbezit. Trouwens, in geen van de omringende streken, noch in de gebieden, waar de Minahassa cultureel contact mee onderhield, waren dergelijke staven in gebruik. Er bestaat een samenhang tussen de metaalbewerking van de Minahassa en van Midden-Celebes. We noemden reeds de spiraal: ook het gepletten oor-ornament kwam voor in beide gebieden. Metalen stafknoppen met antropomorfe figuren treft men echter in Midden-Celebes niet aan. Met Ternate had de Minahassa een bepaalde vorm van koperen schilden gemeen: iets, wat op de sēka'd geleek, ontbrak op dat eiland.

Het zou mogelijk zijn, zoals Meyer en Richter suggereren, dat de sēka'd oorspronkelijk van hout is geweest.<sup>18)</sup> Het enige gebied in de omgeving, waar men houten staven met antropomorfe figuren heeft, zijn de Sangihe- en Talaudeilanden. Deze zijn echter van een geheel andere vorm: bovendien ontbreekt het Janushoofd. Hierbij moet opgemerkt worden dat, terwijl staven met menselijke figuurtjes al vrij zeldzaam zijn in Indonesië, de afbeelding van een gelaat aan weerszijden onbekend is. Dit in tegenstelling tot Polynesië en Afrika, waar dergelijke Janushoofden veelvuldig voorkomen. Met dit dubbele aangezicht van de sēka'd wilde men volgens Schwarz uitdrukken het zien zowel naar het verleden als in de toekomst.<sup>19)</sup> Volgens hem werd zo afgebeeld „*Apo' nimema' in tana*”, de grootmoeder (of de vrouw), die de aarde heeft bewerkt of bebouwd.” Hiermede werd een omschrijving gegeven van de werkzaamheid van de godin *Lumimu'ut*, de stammoeder van de Minahassers. Toen deze Urheberin oud werd, nam zij een sinēka'd om op te steunen. De staf met het beeld van *Apo' nimema' in tana* werd slechts gedragen door de priesters, die alle tuinoffers hadden volbracht. Zij waren de midde-laars tussen de mensen en de vergoddelijkte voorouders: men

<sup>18)</sup> MEYER & RICHTER, Ethn. Miscellen, II B.

<sup>19)</sup> SCHWARZ: De Sinēka'dan of priesterstaf.

kende aan deze laatste grote invloed toe op de gang van zaken betreffende de landbouw. Het is in verband met het oogstfeest, *manēmpo'*, dat we de *sinēka'd* tegenkomen. „De priesterstaf gebruikten de priester en de landbouwpriesteres als zij gingen zingen op het plein rondom de heilige stenen, zij gebruikten die staf bij het zingen.”<sup>20)</sup>

Deze plechtigheid had op de derde dag van het oogstfeest plaats : dan begaven de priesters zich 's middags naar het dorpsplein met de stichtingsstenen, waar een grote menigte verzameld was. Met een reidans werd de plechtigheid begonnen. In een halve cirkel stonden hier vrouwen opgesteld ; tegenover hen stonden priesters, die de zang inzetten en de pas aangaven. De zangen heetten *maengket*, naar de zakdoeken, *eengket*, waarmede de dansenden zwaaiden. Dit was een middel om in trance te raken, zoals het heen en weer bewegen van de *Dracaena terminalis* en van *woka*-bladeren bij andere gelegenheden. Spoedig deden zich verschillende gevallen hiervan voor, niet in het minst onder de priesters.

Tegen de avond geraakte de *walian in uma*, de tuinpriesteres, bezield door *Apo' nimema' in tana*, die van de berg Sopotan afkwam. Op dit oogenblik werd haar door de *tona'as wangko*, de opperpriester, de staf overgedragen met de beeltenis van de landbouwgodin. Priesters, priesteressen en volk drongen zich om de *walian* heen, door wiens mond *Apo' nimema' in tana* werd verondersteld te spreken. Bescheiden was zij niet in haar uitingen : zo vroeg de landbouwgodin zich af, waarom er niet meer rijst was geoogst. Hierna werd zij geacht naar de berg Sopotan terug te gaan : dit betekende tevens het einde van de trance. Hierna strooide de *walian* wat rijst (*wene' i Nimema' in tana*) uit ; ieder beijverde zich om wat korreltjes op te rapen. om thuis in de *temboan*, de heilige kist, te bewaren. Volgens Riedel werd de staf niet alleen bij de oogst, maar ook bij de aanleg van rijstvelden gebruikt.<sup>21)</sup>

De *sinēka'dan* werd echter ook bij andere gelegenheden gebezigd. Zo meldt Schwarz in zijn artikel, dat zij gebruikt werd door de priesters bij het *maorai*, wanneer een dans of trippelgang werd verricht op een smalle plank, da *la'lir* genoemd. De mededeling is niet duidelijk door zijn beknoptheid. Het *maorai* was het zingen van bepaalde godsdienstige gezangen die *ooraien* heetten en waarbij de

<sup>20)</sup> SCHWARZ. Tontemboansch Woordenboek, onder *wēka'*.

<sup>21)</sup> RIEDEL, J. G. F., in Not. Bat. Gen. deel XLIII.

daden van de voorouders gememoreerd werden. De priesteres bewoog daarbij een kwast van woka-bladeren, *oorai*, heen en weer: hierbij geraakte zij in trance. Graafland meldt een dergelijke plechtigheid, die plaats had ter ere van een feest van verdienste: over het gebruik van de staf zwijgt hij echter.<sup>22)</sup>

De staf werd echter niet uitsluitend door priesters gebezigd: zij was ook het waardigheidsteken van lieden, die een reeks van „grote offers” achter de rug hadden. Zo luidt een gebedsregel bij nieuwe maan: „moge ik steeds de Maan blijven aanschouwen, totdat ik de *sinēka'd* tot staf hebbe”. Met de reeks van grote offers bedoelt Schwarz waarschijnlijk feesten van verdienste, zoals we die ook kennen van Nias, van de Lampongs, van de Naga's van Assam.

In dit verband moeten we ons afvragen, of de stafknop wel altijd de landbouwgodin voorstelde; de staf deed immers ook dienst bij gelegenheden, die met de landbouw niets te maken hadden. Ook de attributen van enkele *sēka'd* doen hieraan twijfelen; zo was de metalen spiraal niet het embleem van *Apo nimema*, waar van haar kijfachtige dochter *Turin*, door wie de priesteressen bezeten werden, die de mannen aanvoerden in de strijd.<sup>23)</sup> Bovendien is bij fig. 8 van een godin weinig sprake, het beeldje stelt duidelijk een man voor. Waarschijnlijk werden ook andere bekende voorouders in de *sēka'ds* geportretteerd.

In verband met de snelle overgang van de bewoners van de Minahassa tot het Christendom zal het wel niet mogelijk zijn meer omtrent deze stafknoppen te weten te komen. Vooral de zending Schwarz mogen wij daarom dankbaar zijn voor datgene, wat hij hierover heeft nagelaten<sup>24)</sup>.

---

22) GRAAFLAND, N.: De Minahassa. Haarlem, 1898, deel I, blz. 225.

23) SCHWARZ, De *Sinēka'dan*, noot blz. 60.

24) De tekeningen bij dit artikel zijn van de hand van de heer Soebokastowo.



## BOEKBESPREKING

Dr. J. H. JAGER GERLINGS : Sprekende weefsels. Studie over ontstaan en betekenis van weefsels van enige Indonesische eilanden. Amsterdam. Kon. Inst. voor de Tropen, 1952, 158 blz., 38 afb., 36 fig.

Dit keurig uitgegeven, uitvoerig geïllustreerde, en toch goedkope boek verscheen als Mededeling No. XCIX, Afd. Culturele en Physische Anthropologie No. 42, van het Kon. Instituut voor de Tropen te Amsterdam. Blijkens een recensie echter van Van der Hoop (B.K.I. 1952, p. 391) is het tevens een in Utrecht verdedigde dissertatie. De uitgave die ik hier voor mij heb vermeldt dit echter nergens, hetgeen toch wel wenselijk ware geweest, aangezien men nu eenmaal aan een dissertatie andere eisen stelt dan aan een museumgids.

Het boek behandelt drie onderwerpen. In de eerste twee hoofdstukken worden resp. het weefmateriaal en de gebruikte technieken en methoden besproken. Het derde hoofdstuk vertelt een en ander over de diverse ceremoniën waarin weefsels een bijzondere plaats innemen, waarbij schr. tot de conclusie komt „dat bij de verdeling : mannelijk en vrouwelijk, die in de wereldbeschouwing van de Indonesiërs zulk een belangrijke rol speelt, het weefsel behoort tot de vrouwelijke helft”. In het laatste en belangrijkste hoofdstuk wordt de ontwikkeling van de ornamentiek van weefsels uit een drietal gebieden van Indonesië besproken.

Bij dit inhoudsoverzicht rijzen direct enige bezwaren. In de eerste plaats bestaat er nagenoeg geen verband tussen het middelste deel van het boek en de beide overige. Weliswaar geeft schr. hierin interessante opsommingen van allerlei gebruiken waarbij weefsels te pas komen, maar een doelgericht betoog met een conclusie die past in het geheel van het werk ontbreekt. Ook deze boven aangehaalde conclusie zelf lijkt mij nog geenszins bewezen, daartoe zou een aparte studie vereist zijn.

Van de beide andere delen is het eerste verreweg het beste. Op heldere en instructieve wijze wordt hier een overzicht gegeven van de gebruikelijke garens en weefgetouwen, alsmede van de diverse

technieken. Zelden hebben deze zo uiterst moeilijk onder woorden te brengen procédé's een duidelijker beschrijving gevonden; geen geringe prestatie als men bedenkt dat bijv. Loebèr er indertijd aan wanhoopte om zelfs met platen ooit een begrijpelijke omschrijving van de technische handelingen van het weven te geven. Als naslagwerk is het daardoor uiterst waardevol geworden.

Waarschijnlijk echter heeft ook de schr. het laatste deel van zijn boek als het belangrijkste beschouwd, hierin althans ontwikkelt hij een nieuwe hypothese over de ornamentiek, die in het kort hierop neerkomt. Vergeleken worden de ikat-weefsels van de Iban-, Ot Danum-, en Kenja-Kajan-Bahau- Dajaks van Borneo met die van de Rongkong- en Kalumpang-Toradjas van Celebes, alsmede de kofodoeken van de Sangihe en Talaud-eilanden. Op vernuftige wijze tracht schrijver daarbij aannemelijk te maken, dat alle geometrische versieringsmotieven van deze weefsels teruggebracht kunnen worden tot een tweetal grondtypen van gestyleerde mensfiguren. Deze zijn echter vaak door een gedeeltelijke over- en doorschuiving der losse elementen tot onherkenbaar toe vervormd. Bij nauwkeurige ontleding blijken echter overal gestyleerde mensjes te voorschijn te komen, zodat bijv. ook de dubbele- en tangentenspiraal alsmede het zgn. sleutelmotief in wezen niet geometrisch zou zijn.

Tegen deze hypothese kunnen m.i. diverse bezwaren worden aangevoerd. Allereerst wat betreft de methode. Het lijkt mij methodisch onjuist, enkele geselecteerde weefsels uit enkele gebieden van Indonesië te vergelijken. Ofwel men vergelijkte *alle* weefmotieven van één volk of één streek, of men vergelijkte één motief bij alle volken van een groter cultuurgebied, in casu geheel Indonesië. Gebieden, waar het geometrisch motief minder spectaculair is, zoals bijv. Sumba, blijven thans zorgvuldig buiten beschouwing.

Dan zouden voorts uit deze hypothese belangrijke conclusies voortvloeien wat betreft de ouderdom van deze motieven, conclusies die schrijver met opzet slechts summier wil aanduiden. Wanneer namelijk overal het geometrische ornament pas later uit het naturalistische is ontstaan, moet dit laatste niet onbelangrijk ouder zijn. Dit is van belang in verband met Von Heine-Geldern's theorie omtrent het voortbestaan van prehistorische kunststijlen. Gelijk bekend, onderscheidt deze twee stijlen, de Dongson en de late Chou, die beide ongeveer gelijktijdig, nl. in de bronstijd, in Indonesië binnengedrongen zijn. In beide, maar vooral in de Dongson-kunst, spelen echter reeds geometrische naast naturalistische motieven een grote

rol. Schr. meent dan ook dat de ontwikkeling van het geometrische motief zich reeds in het stamland der Indonesiërs, dus vóór deze over de archipel uitzwermden, moet hebben voltrokken. (p. 125). Dat zou dus ook vóór het contact met de Dongson-cultuur, dus in het Z. O. Aziatisch neolithicum, gebeurd moeten zijn. Dit lijkt mij erg moeilijk houdbaar en zeker niet bewijsbaar; bovendien komt dan de vraag naar de ouderdom van het weven überhaupt in het geding.

Wat ons wel mogelijk lijkt, is een studie over de recente ontwikkeling der ornamentiek, bijv. in de laatste paar honderd jaar. Sommige recente invloeden, zoals bijv. het voorkomen van de leeuwen van het Nederlandse en de eenhoorn van het Engelse wapen op Sumba'se ikats, zijn gemakkelijk aantoonbaar. Natuurlijk zou voor een dergelijke benadering een datering van elk weefsel apart nodig zijn. Deze methode is o.a. gevolgd in het standaardwerk van Amsden over het weven der Navaho's, waarbij van elk weefsel het tijdstip van vervaardiging met een marge van 10 jaar nauwkeurig kon worden vastgesteld. Op die manier wordt tenminste zekerheid verkregen omtrent de relatieve ouderdom van een bepaalde ornamentiek, en loopt men minder gevaar in speculaties te vervallen. Toegegeven dat het hier lang niet altijd mogelijk zal zijn de tijd van ontstaan van een weefsel te bepalen (hoewel de datum van aankoop of schenking altijd een terminus ante quem geeft) zou men althans eens een poging hiertoe kunnen wagen. De schr. zal hiertegen waarschijnlijk aanvoeren dat het hem meer om de oorspronkelijke betekenis van een bepaald motief te doen is; welke betekenis aan latere generaties zeer wel ontgaan kan zijn. Hoewel dit op zichzelf natuurlijk juist is en men altijd kan proberen door middel van vergelijking en analogie met andere cultuur-elementen iets omtrent deze betekenis te weten te komen, lijkt mij het gevaar groter dat de ethnograaf wijzer wil wezen dan de wever zelf. M.a.w. er dreigt altijd een hineininterpretieren van een vooropgezette theorie in het feitenmateriaal. Dat schr. aan dit gevaar niet geheel ontkomen is, hoop ik in het bovenstaande te hebben aangetoond. Dat zijn boek echter tevens een belangrijke bijdrage tot de kennis der Indonesische weefsels vormt, is ontbetwistbaar.

H. J. HEEREN

---

LOWAN LIFE INSTITUTE  
YOUTH DEPARTMENT  
LANSING, MICHIGAN  
JAN. 14 1914



Ir J. L. Moens †

In Memoriam  
Ir J. L. MOENS †

28 Juni 1887 — 10 Februari 1954

Ere-lid van de Lembaga Kebudayaan Indonesia  
„Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen”

In het laatste jaar van zijn leven raakte hij meer en meer in zich zelf gekeerd, vermoedelijk ook ten gevolge van toenemende hardhorigheid. De opgewekte, onderhoudende, goedlachse Moens van vóór, en, in mindere mate, ook na de oorlog, die altijd een grap, een kwinkslag of een anecdote uit zijn rijke en veelzijdige ervaring wist te plaatsen, verstilde gaandeweg. Hij concentreerde zijn aandacht steeds meer op zijn studie en verloor belangstelling voor wat er buiten viel. Maar over het onderwerp, dat hij aan het onderzoeken was, of waarvan de resultaten van zijn onderzoek hij bezig was in zijn geest te ordenen, of, in een stadium verder, op schrift te stellen, was hij altijd aan de praat te krijgen en sprak hij ook gaarne.

Tot dat hij ziek werd, na enkele dagen thuis gelegen te hebben, op 27 Januari 1954 in het Tjikini-Ziekenhuis werd opgenomen, en, toen zijn ziekte een gunstige wending scheen te hebben genomen, onverwacht in de avond van 10 Februari overleed. In de namiddag van den 11den geleidde een kleine groep vrienden zijn stoffelijk overschot naar de begraafplaats Djati-Petamburan, waar enkele andere wachtten om hem mede de laatste eer te bewijzen.

J. L. Moens werd geboren den 28sten Juni 1887, behaalde in 1904 te Surabaja het einddiploma H.B.S. V en studeerde verder voor civiel-ingenieur in Delft. In 1908 trad hij in dienst van het Ned.-Indische Gouvernement als waterstaatsingenieur. Na verschillende functies op verschillende standplaatsen te hebben bekleed eindigde hij zijn ambtelijke loopbaan als Hoofdingenieur, Voorzitter van de Waterschapsraden in de Vorstenlanden, met standplaats Jogjakarta. Zijn

ambtelijke verdiensten werden erkend door benoeming, eerst, tot Officier in de Orde van Oranje Nassau, vervolgens, tot Ridder in de Orde van den Nederlandschen Leeuw. Hij had bovendien een Franse onderscheiding: Ridder van het Legioen van Eer. Na zijn pensionering bleef hij te Jogja wonen; hij had daar vele vrienden verworven, alsook te Surakarta, o.w. wijlen Z. H. Mangkoenagoro VII.

Reeds vroeg voelde Moens zich aangetrokken tot de studie van de Hindoe-Javaanse iconografie. Kort achter elkaar verschenen van zijn hand in het Oudheidkundig Verslag 1918 „Nogmaals het bronzen beeldje te Solo”, in het T.B.G. 1919 „Hindoe-Javaansche portretbeelden. Çaiwapratiṣṭa en Boddhapratiṣṭa”, in het T.B.G. van hetzelfde jaar „De Tjandi Mendut” en in het Oudheidkundig Verslag 1919 „De hoofdpersonen van de basreliefs in het voorportaal van den Tjandi Mendut.”

De belangstelling van Moens bleef echter niet beperkt tot de Hindoe-Javaanse iconografie, gelijk moge blijken uit de hierbij gevoegde lijst van zijn geschriften, opgemaakt door Drs H. J. Heeren. Uit die diverse publicaties moge hier speciaal worden genoemd „Çrīvijaya, Yāva en Kaṭāha”, verschenen in het T.B.G. 1937. Dit omvangrijke artikel van ruim 150 bladzijden bevat nl. veel meer dan de titel zou doen vermoeden. Moens behandelt daarin de geografische situatie gedurende de 2de tot de 14de eeuw n. Chr. van wat thans tot het grondgebied van Indonesië behoort en aangrenzende landen. Daarbij werpt Moens, zoals hij het bescheidenlijk uitdrukt, noodgedwongen „historische conjecturen” op. Vermeld moge nog worden — een detail, typerend voor de voorliefde van Moens, — dat hij daarbij een vroeg bronzen portretbeeld van een vorstelijke ṛsi ter sprake brengt, waarvan hij vragenderwijs veronderstelt, dat het Pūrṇavarman's grootvader voorstelt.

De resultaten van Moens' onderzoekingen vonden niet altijd instemming bij andere vorsers op hetzelfde terrein, maar er werd wel rekening mee gehouden. Krom laat niet na in zijn „Inleiding tot de Hindoe-Javaansche Kunst” (1923) Moens' opvatting aan te tekenen waar het onderwerp er aanleiding toe geeft. Tegen de door Moens voorgedragen „esoterische” verklaring van de beeldhouwwerken van de Tjandi Mendut, in een van zijn eerste publicaties, hierboven genoemd, formuleert Krom zijn bezwaar omzichtig als volgt: „Zonder de mogelijkheid te willen ontkennen, dat dit systeem (voor hetwelk de belangstellende lezer naar het artikel zelf verwezen wordt) de oplossing kan geven, meenen wij dat vooralsnog de on-

zekerheid te groot is, of de in het geding gebrachte, aan latere bronnen ontleende gegevens reeds op dit heiligdom mogen worden toegepast" (Inleiding tot de Hindoe-Javaansche Kunst, I, p. 319).

Moens had natuurlijk begrip voor de bestrijding van zijn opvattingen; hij zelf toch bestreed ook wel die van anderen. Het schonk hem echter toch wel — even natuurlijk — grote voldoening toen hij kennis nam van de opdracht aan hem van de dissertatie van P. H. Pott, dien hij niet kende, omdat de arbeid van Moens voor Pott bij de bewerking van zijn proefschrift over „Yoga en Yantra in hunne beteekenis voor de Indische archaeologie" (Leiden, 1946), „een bron van inspiratie" was geweest.

Als erkenning van Moens' arbeid kan ook beschouwd worden zijn benoeming tot lid van de van Regeringswege ingestelde „oudheidkundige Commissie (tot bijstand van het Hoofd van den Oudheidkundigen Dienst in de met de zorg voor en de opsporing van de oudheden samenhangende bouwkundige en culturele aangelegenheden)", tot werkend lid van de Afdeling Taal-, Land- en Volkenkunde van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, tot vertegenwoordiger van het Genootschap te Jogjakarta en ten slotte tot ere-lid. Verder was Moens lid van het Bestuur van het Java-Instituut, onder-voorzitter van de Museumcommissie Sana Budaja te Jogjakarta, lid van het curatorium van Panti Budaja te Surakarta, en lid van de Commissie van Vertegenwoordiging in Ned.-Indië van het „Koloniaal Instituut" te Amsterdam.

Behalve door liefde tot studie werd Moens ook bezield door liefde tot verzamelen. Hij verzamelde niet alleen praehistorica, archaeologica, hiertoe gedreven door zijn studie maar ook curiositeiten, zoals slagwapens van zonderlinge vorm uit heel Indonesië, krissen enz. Veel hiervan is, als gevolg van de Japanse bezetting en de internering van Moens, jammer genoeg, verloren gegaan.

Na de oorlog vestigde Moens zich te Djakarta. Een zware slag was voor hem geweest het verlies van zijn vrouw, gestorven in een Japans interneringskamp. Te Djakarta vatte hij spoedig zijn studiën weder op; verscheidene artikelen verschenen van zijn hand, merendeels — als voor dien — in het Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap. Daarbij nam hij geregeld deel aan de vergaderingen van de Directie van het Genootschap, aan de nagenoeg wekelijkse informele bijeenkomsten van het Dagelijks Bestuur met de conservatoren en aan de vergaderingen van de Afdeling Taal-, Land- en Volkenkunde. Met zijn onderzoekingen ging hij rusteloos door. Wanneer



hij een paar onderwerpen, die hij op stapel had, afgewerkt zou hebben, kon hij, naar zijn zeggen, wel sterven. Hij is eerder heengegaan. De vruchten van zijn noesten arbeid, getuigend van sterke innerlijke drang tot onderzoek en van grote werkkraft, zullen zijn naam in leven doen blijven.

HOESEIN DJAJADININGRAT

Febr. 1955

## LIJST VAN GESCHRIFTEN VAN Ir J.L. MOENS

(Publicaties op waterstaatkundig gebied zijn weggelaten)

door

Drs H. J. HEEREN

1. Nogmaals het bronzen beeldje te Solo. Oudh. V. 1918, p. 86-93.
2. Hindoe-Javaansche portretbeelden, Çaiwapratiṣṭa en Boddhapratiṣṭa. T.B.G. 58, 1919, p. 493-527.
3. De Tjandi Mendut. T.B.G. 59, 1919, p. 529-600.
4. De hoofdpersonen van de basreliefs in het voorportaal van den Tjandi Mendut. Oudh. V. 1919, p. 31-35. (Met een naschrift van M. E. Lulius van Goor).
5. Een Boddhapratiṣṭa. T.B.G. 60, 1920, p. 78-85.
6. Hollandsche en Engelsche oudheden te Benkoelen. Oudh. V. 1920, p. 89-92.
7. Een Kroëisch grafschrift. Oudh. V. 1920, p. 137-138.
8. Een Javaansch-Buddhistisch Gurubeeld. Aanwinsten van de Archaeologische collectie van het Bat. Gen. Oudh. V. 1921, p. 186-193.
9. Het Buddhisme op Java en Sumatra in zijn laatste bloeiperiode. T.B.G. 64, 1924, p. 521-579.
10. Verslag van de aankopen van Javaansche handschriften. (Met Dr Th. G. Th. Pigeaud.) T.B.G. 71, 1931, p. 315-329.
11. Het Berlijnsche Ardhanārī-beeld en de bijzettingsbeelden van Kṛtanāgara. T.B.G. 73, 1933, p. 123-150. (Met een naschrift van Dr W. F. Stutterheim.)
12. Çrīvijaya, Yāva en Kaṭāha. T.B.G. 77, 1937, p. 317-487.  
Partially translated by R. J. de Touché in J.M.B.R.A.S. 1940, Singapore, p. 1-99.
13. Een Jogjasche wichelplank. Djawa 19, 1939, p. 1-11.
14. Van den knaap, wien de dagtaak was opgedragen. Triwindoe-Gedenkboek Mangkoe Negoro VII, Djókja 1939, deel I p. 135-140.
15. Was Pūrṇawarman van Tārumā een saura? T.B.G. 80, 1940, p. 78-109.

16. Een toornige Buddhistische Heiland. Djawa 20, 1940, p. 265-271.
17. Mededeelingen van het Museum „Sana Boedaja” te Djokjakarta. Verslag van de aanwinsten over het 1e halfjaar 1940. Djawa, 20, 1940, p. 348-352.
18. The Talking Tree. T.B.G. 81, 1941, p. 57-64.
19. Een genezende heiland. Djawa 21, 1941, p. 40-48.
20. Een Hindoe-Javaanse Kṣitigarbha ? T.B.G. 82, 1948, p. 339-346.
21. De Eenhoorn van Skanda. T.B.G. 82, 1948, p. 347-361.
22. Van Cākyamuni en urnen van overvloed. T.B.G. 83, 1949, p. 83-109.
23. Een Chineesche poppenkast en het spel van den linnen zak. Jade, Jrg. XII No. 3, Batavia 1949, p. 1-15.
24. De stamboom van Airlangga. T.B.G. 84, 1950, p. 110-158.
25. Barabudur, Mendut en Pawon en hun onderlinge samenhang. T.B.G. 84, 1951, p. 326-433.
26. Perwudjudan Sungsang Indonesia. Bahasa dan Budaja, Th. I No. 5, 1953, p. 7-11.
27. Wiṣṇuwardhana, Radja Singasari dan kaum keluarga Madjapahit. Bahasa dan Budaja, Th. II No. 6, 1954, p. 3-30 (met bijlage), III No. 1, 1954, p. 3-37.
28. Koṭinagara, het antieke handelscentrum op Yava's Eindpunt. T.B.G. 85, 1955, p. 437-448.
29. De Noord-Sumatraanse rijken van parfums en specerijen. T.B.G. 85, 1955, p. 325-364.
30. Airlangga's Rijksdeling. T.B.G. 85, 1955, p. 449-454.
31. Wiṣṇuwardhana, vorst van Singasari en zijn Madjapaitse santānapratasantāna. T.B.G. 85, 1955, 365-436.

## DE NOORD-SUMATRAANSE RIJKEN DER PARFUMS EN SPECERIJEN IN VOOR-MOSLIMSE TIJD

door

IR J. L. MOENS †

---

Het 40-jarig jubileum van het doctoraat cum laude van Prof. Dr P. A. Hoesein Djajadiningrat, dat op 3 Mei 1953 in intieme kring werd gevierd, was de indirecte aanleiding tot het publiceren dezer losse berichten, die overigens eer bedoeld zijn oude problemen opnieuw te stellen, dan ze op te lossen. Het jubileum riep nl. de herinnering op aan zijn vier jaar vóór deze promotie, met de gouden medaille bekroonde antwoord op de prijsvraag naar een „Critisch overzicht van de in de Maleische werken vervatte gegevens over de geschiedenis van het Soeltanaat van Atjeh”. Onder deze titel werd het voor de geschiedenis van Noord-Sumatra zo waardevolle resultaat van het onderzoek gepubliceerd in de Bijdragen voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië van 1911 (p. 135-265).

De hieronder volgende aantekeningen betreffen de voorgeschiedenis van dit Sultanaat, dat „eerst in de aanvang der 16e eeuw opkwam, *de luister van het oude, vermaarde Samudra-Pasei op zich overbracht*, en een macht werd, waarmede de toen koloniseerende Europeeërs rekening moesten houden” (p. 148; cursivering van mij). Er had niet korter en duidelijker uitgedrukt kunnen worden, dat eerst door de samensmelting der twee antipoden ter Noordkust van Sumatra t.w. Atjeh, met de vallei der Atjeh-rivier als kerngebied, en Samudra-Pasei, met de valleien der Pasei- en Djambo Ajé-rivieren als achterland, het Sultanaat zich tot een macht van betekenis heeft kunnen ontwikkelen. In de handelsbrief van 1602 A.D. (J. Str. Br. R.A.S. 1888, p. 113 e.v.), uitgaande van de toenmalige Sultan van Atjeh, en bestemd voor een Engels gezagvoerder, noemt de Sultan zich opmerkelijk „Sultan dari Negri Atjeh dan Negri Samudara”.

Hetgeen volgt ware op te vatten als een poging om enig inzicht te verkrijgen in de historische groei van de omstandigheden, welke het ontstaan van het Sultanaat als het ware hebben voorbereid. Er zal daartoe een lacuneus en weinig samenhangend samenstel van toevallig voor ons bewaard gebleven, vaak nog vertraagde en met oudere elementen vermengde, berichten uit de voorafgaande 15 eeuwen opnieuw moeten worden gewogen en geïnterpreteerd. Dit is vanzelfsprekend een hachelijke onderneming. Er zijn echter twee lichtpunten te bekennen. De berichten uit Indische, Griekse, Chinese en Arabische bron zijn bijna alle gedateerd of minstens dateerbaar. Daardoor is het mogelijk een, zij het ook globaal, inzicht te verkrijgen in het *historische* kader der vermelde gebeurtenissen. Minder eenvoudig uit te vinden is het *geografische* kader, waarbinnen zich de feiten hebben afgespeeld, aangezien de betrokken landen in de loop der eeuwen onder weinig of niet meer bekende, of zelfs wisselende namen worden opgegeven. Deze dienen dus eerst gelocaliseerd te worden. Het lichtpunt bij dit onderdeel van het onderzoek is, dat al deze landen één specifiek soort producten opleverden, waarvoor zij van de vroegste tijden af beroemd waren in de interaziatische handel en de handel met het Westen t.w. *parfums en specerijen!*

Indien deze poging geslaagd mag heten, zal de opmerking van H. Djajadiningrat (p. 152), dat „Atjeh ongeveer 1500 een plaats van geen beteekenis was”, in een ander licht komen te staan. Atjeh i.e. de Vallei van Groot Atjeh, was in politiek opzicht vóór 1500 A.D. inderdaad van geringe betekenis, doch economisch had het, naast Samudra-Pasei en enige kleinere rijkjes op Sumatra's Noordkust, al vroeg, en eeuwen lang, een belangrijke taak te vervullen in de interaziatische handel en de handel op het Westen. In de laatste drie eeuwen vóór 1500 A.D., sedert Samudra-Pasei een leidende rol speelde, ook bij de verspreiding van de Islam, kreeg de Noordkust ook politieke betekenis. Binnen anderhalve eeuw was toen ook de Vallei van Groot Atjeh tot de nieuwe Leer bekeerd. Het is echter eerst sedert de stichting van het Sultanaat van Atjeh d.w.z. sinds de verovering van Samudra-Pasei, een macht geworden, waar de buitenwereld mede rekening had te houden.

De verschillende namen, waarvan hier nagegaan zal worden of ze op landen of steden kunnen slaan, die later tot het Sultanaat Atjeh zullen behoren, zijn naar tijdsorde de volgende :

1. *Argyrè* (1e en 2e eeuw, wellicht vroeger) ;
2. *Kan-t'o-li* of *Kin-t'o-li* (5e tot 9e eeuw) ;
3. *Fo-tai* (7e of 8ste eeuw) ;
4. *Ta-shi* (7e tot eind 12e eeuw) ;
5. *Lambri*, *Rāmī* enz. (9e tot 15e eeuw) en
6. *Jāwa* (13e tot 14e eeuw).

De landen, bedoeld onder 1, 2 en 5 zullen blijken op de Vallei van Groot Atjeh te slaan, 3 en 4 op Samudra-Pasei en 6 meer algemeen op Noord-Sumatra. Voor het gemak van de behandeling zullen we de reeks niet bespreken naar tijdsorde, doch in de volgende groepering 1-5-6-2-3-4. Er zal vanzelf wel blijken waarom.

Het gebruik van de naam *Atjeh* zelf, zal hier niet aan een speciale beschouwing worden onderworpen. Het is totaal onbekend, wanneer hij voor het eerst werd gebezigd. Er is echter wel een kleine aanwijzing, dat hij voor het eerst aan de orde kwam in de tijd dat de vader van de eerste Sultan nog stedehouder was in het aan Pedir onderhorige gebied. Bij de bespreking van punt 4 zal ten aanzien hiervan een suggestie worden gedaan. In de Ming Annalen wordt eerst in de periode van Keizer Wan-li (1573-1620 A.D.) de nieuwe naam *A-ch'i* genoemd voor het land „dat eens Samudra was, een belangrijke verzamelplaats voor de westelijke handel, en dat toen *Ta-shi* heette. Het volledige bericht, dat Schlegel uitvoerig besprak in T'oung Pao 1901 (p. 367 e.v. ; zie ook p. 338 e.v.), blijkt talloze verwarringen in te houden tussen Samudra-Pasei (Chin. *Ta-shi*) met Arabië (Chin. *Ta-shi*). Zo is in het *Ta-shi* van het bericht, bijv. de grond steenachtig en van geringe productiviteit (Arabië) ; legenden van de Profeet en de heilige steen van de kaäba in Mekka zijn er in verwerkt ; namen worden vermeld van Arabische stammen als de *Ta-shi Merbat*, de *Ta-shi Berbera*, de *Ta-shi Mosul* enz. De bovenaangehaalde zin zal, met het oog op wat historisch van het Indonesische *Ta-shi* vaststaat, ook eer aldus gelezen moeten worden: „Het land *A-ch'i* omvat mede het vroegere Samudra-Pasei, dat tevoren *Ta-shi* heette.” Het is toch overbekend dat nog een eeuw tevoren Atjeh en Samudra-Pasei twee verschillende rijken waren ; het laatste werd in 1524 A.D. door het eerste veroverd.

Barboza, de eerste Europese gezagvoerder die de naam Atjeh vermeldt, noemt het in 1516 A.D. reeds *Achem*. Toen regeerde de latere eerste Sultan Mughājat Sjah nog in het aan Pedir onderhorige gebied, dat van zijn vader de naam Atjeh had verkregen. Barboza

had dus toen al, en terecht, de naam Atjè(h) gehoord. De eerstvolgende 16e eeuwse Portugese en Italiaanse berichtgevers spraken van *Dachem* (1521 A.D.), van *Dagin* (uitspr. dadjin) en *Dacin* (uitspr. datjin), hoewel hier de vorst „de koning van Assi” wordt geheten (1586 A.D.; naar Dr Roolvink mij mededeelde is Assi de Batakse uitspraak voor Atji). In het begin van de volgende eeuw wordt het volk *Dachen* (d'Achen = van Atjeh?) genoemd, terwijl de koning zelf *Achem* geheten wordt (Gerini p. 511 n. 2). Dit alles wijst er dus wel op, dat ook de Chinese naam A-ch'i de juiste weergave is van de inheemse naam. Ook kunnen nimmer de namen *Dachem*, *Dagin*, *Dacin*, *Dachen* enz. iets uit te staan hebben met het toen reeds vier eeuwen in onbruik geraakte Chinese Ta-shi, wat daarenboven voor een geheel ander rijk ter noordkust werd gebezigd, zooals we in punt 4 zullen trachten aannemelijk te maken.

De berichten, waarop onderstaande beschouwingen berusten, werden, wat de Chinese betreft, voornamelijk ontleend aan Pelliot, 'Deux Itinéraires de Chine en Inde' (BEFEO 1904 p. 131 e.v.), aan Gerini, 'Researches on Ptolemy's Geography of Eastern Asia' (1909), aan de werken van Ferrand, 'Relations de voyages et textes géographiques' (1913-14) en 'L'empire sumatranais de Çrivijaya' (1922), zomede aan het jongste boek (1951), dat van Hourani, 'Arab Seafaring', resp. aangehaald als: D.I., Gerini, Rel., Emp. en Arab.

### 1. *Argyrè*.

Aldus werd bij Ptolemaeus, de beroemde Alexandrijnse geograaf uit de 2e eeuw onzer jaartelling, de westelijke hoofdstad van zijn *Iabadiou* (= Yavadvīpa of „Eiland Yava”) geheten. Kan dit toen reeds de bloeiende havenstad van het Rijk Atjeh weergegeven hebben? Hier kan geen direct antwoord op worden gegeven, doch er bestaat grote kans, dat met *Argyrè* oorspronkelijk deze belangrijke havenplaats moet bedoeld zijn. Ptolemaeus' *Iabadiou* lag echter op 8° ZB. en de noordwestpunt van Atjeh op ongeveer 5°30' NB! Dit schijnt een identiteit al bij voorbaat uit te sluiten. Het is zelfs de aanleiding geweest, dat de gangbare opinie is geworden, dat Ptolemaeus' *Iabadiou* het huidige *Java* moest voorstellen! Dit is, dank zij de autoriteit der dragers van deze ongelukkige hypothese, uitgroeid tot een bijkans onuitroeibaar misverstand, waarvan bijv. Pelliot en Krom niet af te brengen waren, en, blijkens zijn jongste boek: 'Les états hindouisés d'Indochine et d'Indonésie' (2e ed. 1948,

hier verder aangehaald als *Etats*), Coedès nog steeds niet (Zie p. 92/3, 136/8, 168, 183/4, 214/5 enz)! En dit ondanks de talloze *geografische* bezwaren tegen deze opvatting! Doch vooral bij Pelliot, Ferrand en Coedès tellen deze niet of slechts in geringe mate, want „*seule la philologie a permis jusqu'ici d'obtenir des identifications satisfaisantes!*”

Het merkwaardige van het geval is, dat Ptolemaeus met *zijn* Iabadiou *niet het oorspronkelijke*, goud-producerende „Eiland Yava” weergaf, dat die naam verkregen had al een eeuw tevoren! Dit lag nl. ter hoogte van Sumatra en het Schiereiland Malaka, die toen getweeën als één eiland waren weergegeven. Het is ook niet meer aan twijfel onderhevig, dat Ptolemaeus in zijn 2e eeuwse wereldkaart een *geheel nieuwe situatie* aan het oude Iabadiou gegeven heeft, wijl hij nadere berichten had vernomen, die niet strookten met de oudere, die er een „eiland” van hadden gemaakt. Zijn nieuwere gegevens toonden duidelijk aan, dat het oude Iabadiou een „schiereiland” was. Insteede op zijn kaart het *bestaande* eiland als een schiereiland weer te geven, creëerde hij een *geheel nieuw* „Gouden Schiereiland”, zijn *Chrysè Chersonèsos*, en deed het oude „Eiland Yava” onder dezelfde naam en met zijn westelijke hoofdstad Argyrè, verhuizen naar een plaats bezuiden de evenaar! Ik zal dit nader toelichten.

In de ongeveer een eeuw oudere *Periplus Maris Erythraei*, de bekende verhandeling over de Grote Zeilvaart in de Indische Oceaan (de Erythraeische Zee), waren reeds berichten opgetekend omtrent het goud-producerende Iabadiou, dat als een „eiland” was voorgesteld met een westelijke hoofdstad, die door de Griekse zeevaarders Argyrè geheten was. Dit nagenoeg west-oostelijk georiënteerde „eiland” lag toen ter plaatse van Malaka en Sumatra, nabij het westelijke einde van de Golf van Siam, die de „Grote Golf” werd geheten. Malaka en Sumatra werden als één eiland gedacht, wijl men toen nog niet over berichten beschikte van een bevaarbare straat daartussen. Zelfs in Ptolemaeus' tijd was dit nog zo, anders had niet ook hij er één schiereiland van gemaakt. Hij had slechts als nieuwe inlichting vernomen, dat de rechtstreekse scheepvaart van India op China door een landengte onderbroken werd. De vaart vanuit India eindigde dus op een der westelijke havens van die landengte, en van China uit op een der havens aan de overzijde.

We zullen met het oog op hetgeen verder in dit opstel besproken zal worden, de aandacht vragen voor de belangrijkste westelijke



haven der Landengte nl. die van *Kra* (10° NB.). Zij was een goed beschermde haven aan het noordelijke einde van een 80 km de Isthmus binnendringende, 2 tot 3 mijlen wijde, voor schepen van niet te grote diepgang bevaarbare fjord, de Pakchan-fjord. Van *Kra* uit bestond een nog geen 40 km lange verbindingsweg met Chumpon aan de Golf van Siam, de kortste van alle overwegen op de Landengte, terwijl de te overwinnen waterscheiding terplaatse slechts 150 meter hoog is. *Kra* was daarom belangrijk, omdat de China-vaart vanuit Ceylon en de drie oudste bekende havens op Dekhan's Oostkust — volgens de Periplus waren ze in en nabij de Kaveri-delta gelegen — nu eens de weg nam door de *noordelijke* doorvaart tussen de Andamanen en de Nicobaren in, dan weer de *zuidelijke* route volgde nl. via de doorvaart tussen de Nicobaren en de noordwest-punt van Atjeh. Was de noordelijke doorvaart gevolgd, dan kwam men, oostwaarts doorvarende als het ware vanzelf terecht in *Kra*. Dit *Kra* was ook bij Ptolemaeus al bekend en wel onder de naam van *Takkola*, „een grote havenstad op de westkust van de Isthmus met een achterland rijk aan tin!” De tin-streek bij uitnemendheid van de Isthmus is nog steeds de landengte van *Kra*! In de volgende eeuw (de 3e) heetten de Chinezen het *T'eou-k'iuli* (Pelliot, BEFEO 1903 p. 271), van waaruit de afgezant van de koning van Fu-nan, tot wiens gebied de Landengte behoorde, naar India vertrok. Hij volgde uiteraard de noordelijke doorvaart. In de T'ang Annalen (618-906 A.D.) heet *Kra* *To-ho-lo* (T'oung Pao X, Schlegel, Geogr. Note X) en sinds de Arabieren en Moslimse Perzen op de Archipel voeren (na 850 A.D.) noemden dezen het „*Kalah-bār*, het tinland bij uitnemendheid.” De noordelijke doorvaart was vooral de zeeweg die de Arabisch-Perzische handel volgde toen de Straat van Malaka was opengegaan en de havens op de Landengte belangrijker werden dan Argyrè, want het splitsingspunt in de zeeweg kon zich mede verplaatsen naar *Kra*. Sulaymān (851 A.D.) vaart van Kulām (Quilon, ZW. Dekhan) rechtstreeks naar *Kra*. Ibn Rosteh meldt in 903 A.D. dat de route van India naar het Schiereiland gaat over Kālah (*Kra*), „on prendra seulement ce chemin-là!” Abū Zayd (916 A.D.) gewaagt er van een bloeiende handel in alle voortbrengselen van de Archipel; daarheen begeven zich ook alle Perzische en Arabische schepen van Sirāf en 'Omān (Rel. p. 83). Tenslotte moge nog vermeld worden, dat Mas'ūdī in 947 A.D. opgeeft, dat in *Kalah* het gehele handelsverkeer was geconcentreerd, en dat daar de Arabische en Chinese handelaren tezamenkwamen. Zelfs nog Abūlfidā bericht in de 13e eeuw, dat

„Kalah een grote haven is tussen 'Omān en China, en dat daarvaandaan tin verkregen wordt, waarvoor het beroemd is !”

Volgde men de *zuidelijke* doorvaart tussen de Nicobaren en de noordwest-punt van Sumatra, daartoe vaak gedwongen door de zuidelijke drift der stromingen in de Golf van Bengalen, dan kwam men onvermijdelijk in de haven van Atjeh terecht. Hiertoe werd men als het ware geleid door het links voor de toegang tot deze haven gelegen eiland P. Weh met zijn 730 m hoge bergtop, en rechts P. Nasi en P. Lempujang met een bijkans even hoge top (700 m). Dit waren de natuurlijke, ten N.O. en ten Z.W. gelegen, zeebakens, die de invaart markeerden. Aan deze haven gaf men in die vroege eeuwen, toen de Straat van Malaka nog niet ingeschakeld was in het geregelde zeeverkeer, d.w.z. tot begin 7e eeuw, m.a.w. de tijd der Indiërs, Grieken en vóór-Moslimse Perzen, blijkbaar de voorkeur om te dienen als entrepôten overscheephaven voor de waren die uit het Westen waren aangebracht, boven Kra. Dit blijkt tenminste voor de eerste eeuw uit de Periplus ! Zowel aan de uiterste *westzijde*, als aan de overzijde van Iabadiou in de *oostelijke* zuidpunt van de Golf van Siam, had zich zo'n entrepôt- en overscheephaven ontwikkeld: een *westelijke*, die door de Grieken *Argyrè* geheten werd en die de handel uit India opving en uit het verdere westen, en een *oostelijke*, die *Kattigara* als Griekse naam droeg, en de handel uit China en de zuidelijke gebieden van de Archipel verwerkte. Zij was tevens het eindpunt van de Chinese kustvaart. Het lijkt welhaast vanzelfsprekend, dat het *Argyrè* op het meest westelijke uiteinde van Iabadiou en de haven op Atjeh's noordwest-punt, „de meest nabije haven voor India en het verdere westen”, in deze omstandigheden dezelfde moeten zijn ! Laat ons dit nader onderzoeken.

De verbetering door Ptolemaeus in het oude kaartbeeld van de Periplus aangebracht, was de volgende. Hij kon het *bestaan* van het goud-producerende eiland Iabadiou met zijn westelijke hoofdstad *Argyrè*, noch van haar oostelijke tegenhanger *Kattigara* aan de overzijde van de Grote Golf, loochenen ; evenmin de *saamhorigheid* dezer beide overscheephavens in het bestel van de door de Landengte onderbroken zeeweg van India naar China v.v. Op de plaats van het oude Iabadiou projecteerde Ptolemaeus het Gouden Schiereiland, en terecht. Insteede echter *Argyrè* op *dit* Schiereiland over te brengen op de westelijkste uithoek ervan en *Kattigara* ongemoeid te laten, *verplaatste hij de beide steden en het eiland Yava gezamenlijk*

naar de 8ste breedtegraad bezuiden de evenaar! Van deze plaats had hij vermoedelijk vernomen van het bestaan van een belangrijk eiland, dat toen echter zeker nog niet de naam droeg van Java! Met deze verschuiving had hij de saamhorigheid der beide havens weliswaar niet verbroken, doch de nieuwe situatie had de gehele handelsroute India-China uit haar verband gerukt!

Ptolemaeus blijkt bij deze „verbetering” van het kaartbeeld van de Periplus verstrikt te zijn geraakt in het toenmalig geldende filosofisch axioma van de beslotenheid der wereldzeeën, naar het voorbeeld der Middellandse Zee in de Oude Wereld, waarvan de besloten kust reeds bekend was. Had hij anders de oostkust van de Golf van Siam zuidwaarts kunnen verlengen en van de, vanuit Kattigara in werkelijkheid noordwaarts afbuigende oostkust van China, de zuidwaarts gerichte oostkust van zijn Erythraeische Zee kunnen maken? Hierdoor werd de verplaatsing ook van Kattigara, dat op de vaste wal gelegen was, naar 8° ZB. mogelijk! Deze theoretische kustlijn heeft hij toen nog verder zuidwaarts moeten voortzetten, en tenslotte westwaarts moeten ombuigen om een zuidkust te verkrijgen voor zijn Indische Oceaan. Het hoeft niet gezegd, dat deze kustlijn doorliep tot de Afrikaanse oostkust. Het land ten zuiden van deze denkbeeldige kustlijn heette hij wijselijk Terra Incognita! De identiteit van Kattigara met de oorspronkelijk aldus geheten havenplaats was daarmede echter geheel zoek. Naar de ligging van de beide in het systeem saamhorige steden is dientengevolge tot op heden vergeefs gezocht. In een ander artikel (Oriëntatie 1953) ben ik hierop ten aanzien van Kattigara uitvoerig ingegaan, en ben op grond van het bovenstaande, en dank zij de opgravingen van Malleret in Oc-èò (10° NB. en 105° OL.), op de plaats waar de Periplus deze haven m.i. moet hebben gesitueerd, in staat geweest Kattigara terug te vinden en zelfs haar ware naam te achterhalen, wekle in de overgeleverde Griekse orthografie onverklaarbaar was.

Om kort te gaan, wij doen het verstandigste, om voor de plaatsbepaling van *Argyrè* af te gaan op het ongekunstelde, uit berichten en waarnemingen opgebouwde eerste-eeuwse kaartbeeld van de Periplus, en Ptolemaeus' *Argyrè* op het westelijk uiteinde van *zijn* Iabadiou op 8° ZB. te laten voor wat het is. Zoals Kattigara gelegen was op de *zuidoostelijke* punt van het Aziatische vasteland, zo lag, gescheiden door de Landengte, haar tegenhanger *Argyrè* op de *noordwestelijke* punt van het westelijke eiland van de tweegroep Malaka-Sumatra, die het antieke Iabadiou vormde. Daar lagen de

eindpunten van de Grote Zeilvaart vanuit China en vanuit India, *zolang de Straat van Malaka niet in de zeeweg was opgenomen, d.w.z. vóór het begin der 7e eeuw*. Dit eeuwbegin zou fatale gebeurtenissen inluiden, èn voor Argyrè, èn voor Kattigara ! Wat Argyrè betreft, werd toen waarschijnlijk voor de handelaren, die de zuidelijke doorvaart volgden, het drie dagen varens verder oostelijk gelegen *Pasei* aan de rede van Lho' Seumawé, dat dus dichterbij de invaart van de Straat gelegen was, belangrijker als entrepôt- en overscheephaven voor de handel via de Landengte en de doorgaande handel via de Straat. Hierop komen we bij de bespreking van punt 4 terug. Zo zal voor de handel die de noordelijke doorvaart volgde, *Kra* een overeenkomstige rol vervuld hebben als *Pasei* voor de zuidelijke route. In begin der 7e eeuw werd dus de functie van Argyrè overgeheveld op *Pasei* en *Kra* ! Het spreekt wel vanzelf dat toen ook een geregelde verbindingvaart tussen deze twee havens ontstond. Aan de zijde van Kattigara geschiedde iets anders. In ditzelfde fatale eeuwbegin werd *Fu-nan* door Cambodja overrompeld en verdreven naar het Schiereiland, dat aan *Fu-nan* onderhorig was. De nieuwe hoofdstad werd het antieke *Ligor*, dat sinds eeuwen Kattigara's concurrent was. Kattigara zelf ging in deze tijd ten onder door een grote natuurramp, zodat *Ligor* geheel in haar plaats kon treden.

Op deze beide in de Periplus vermelde knooppunten in de zeeweg splitste zich tevoren het handelsverkeer ; de zuidwestelijke tak vanuit *Kattigara* diende voor Malaka's oostkust en de verderaf gelegen eilanden van de Archipel, de zuidoostelijke tak vanuit *Argyrè* diende voor Sumatra's westkust en voor eventueel verder verkeer door Straat Sunda. Deze zeeweg werd onder meer benut door Perzische schepen, die sedert de derde eeuw rechtstreeks op Canton voeren. Alles bijeengenomen kunnen we ons moeilijk anders voorstellen, dan dat *het eerste-eeuwse Argyrè van de Periplus in de onmiddellijke nabijheid moet gelegen hebben van de huidige haven van Kotaradja met haar duidelijk gemarkeerde toegang op de Noordwest-punt van Noord-Sumatra ; het lag aan de zuidelijke doorvaart tussen de Nicobaren en Sumatra*. Deze situatie van Argyrè werd derhalve bepaald, niet alleen door haar ligging aan de, op grond van de geografische configuratie der omliggende eilanden ontstane zeeweg, doch ook door de noodzaak van het beschikken ter plaatse van een grote entrepôt- en overscheephaven, met het oog op het splitsingspunt in de handelsroute. Filologische argumenten werden niet in het geding gebracht.

Het begin van de opkomst van een land wordt uiteraard niet bepaald door het tijdstip waarop toevallig de naam van haar grote haven wordt opgetekend (89 A.D.). De opkomst van het achterland hangt nauw samen met haar haven, i.c. Argyrè, als onmisbaar element in de grote handelsroute van India op China. De stabilisatie van deze handelsweg over zee moet ook veel eerder gesteld worden. Als middels de overzeese handel met India, waarin ook door Maleise zeevaarders (ook piloten!) werd deelgenomen, de *Maleise* naam *Tjina* (Skr. *Cina*), d.w.z. de naam van het grote „Rijk der Zijde”, zoals deze alleen bij de kustvaarders bekend was, is overgebracht, dan moet dit reeds vóór het begin der derde eeuw vóór Chr. geschied zijn. Dit kan worden afgeleid uit het voorkomen van de naam *Cina* in Kautilya's *Arthaśāstra*, een handleiding op politiek en administratief gebied, welke laatstens van 300 v. Chr. dateert (Hennig, *Terrae Incognitae* p. 221). We kunnen ons dus voorstellen dat de haven, die de Grieken vier eeuwen later Argyrè zouden heten, reeds enige eeuwen vóór haar vermelding in de *Periplus* een rol speelde in de interaziatische handel en daarmee ook het rijk, dat de Vallei van Groot Atjeh beheerste. Welke haar oudere naam was zullen we aanstonds zien.

Laat ons daartoe eerst eens nagaan, waarom deze oude havenstad in de eerste eeuw onzer jaartelling met de naam *Zilverstad* (Argyrè) was bestempeld. Had deze naam überhaupt iets met „zilver” uit te staan? Waarschijnlijk lijkt dit niet, want Ptolemaeus rept er met geen woord over, dat er terplaatse of in de naaste omgeving zilver werd gevonden, terwijl hij als zodanig „goud” wel vermeldt als een der producten van het achterland (*Iabadiou*)! Heeft de vorige naamgevers dan wellicht door het hoofd gespeeld dat in het *Rāmāyaṇa*, *Yavadvīpa* het „goud- en zilverland” was? Ook dit lijkt niet aannemelijk, want oeroude zilverbijnamen van enige betekenis worden slechts in het noordelijkste deel van het Schiereiland, in Siam aangetroffen en dit volgde uiteraard de weg over Kra. Het is overigens de vraag of Griekse zeevaarders het epos kenden. Eerst uit het meer besproken bericht van 1618 A.D. zou blijken, dat in de tijd van de Sung Dynastie (960-1280 A.D.) „this country (A-ch'i) had the reputation of possessing much gold, silver and silk” (Gerini p. 706), doch het land heette toen nog geen Atjeh en in de tweede plaats lijken het eer doorvoerproducten te zijn, afkomstig van Malaka en China, dan van het land zelf!

Het meest aannemelijk lijkt het daarom, dat Argyrè, evenals Katti-

gara, een vergrieksing is van een inheemse of een Sanskrit-naam, en dat deze naam in de oren van de naamgevers het meest het Griekse woord voor „zilver” nabijkwam. Ook Krom heeft dit overwogen (H.J.G. p. 60) : „Men kan zich tweeërlei misverstand denken : een Indisch woord, dat ten onrechte door „zilver” is vertaald, of een dat wat de klank aangaat, overeenkomst met „argyrè” vertoonde”. Op grond van dit m.i. juiste argument, had Krom ook het volste recht Argyrè op Java te zoeken, waar het voorkomen van zilver in die tijd niet bekend was. Doch dank zij het niet onderkennen van de theoretische overwegingen van Ptolemaeus' overbrenging van Iabadiou met alle af- en dependenties naar 8° ZB., en indachtig aan het geciteerde vers van het Rāmāyaṇa, verviel hij in de oude fout van de gelijkstelling van Iabadiou met het huidige Java en zegt dan weer : „de vermelding van zilver (op Yavadvīpa) zou doen vermoeden, dat Ptolemaeus' Argyrè (op Java) toch zijn goeden grond heeft” (p. 63).

Van Kattigara toonde ik aan, dat de oorspronkelijke naam waarschijnlijk *Koṭinagara* (Kaapstad) was, mede in verband met haar ligging op Yavakoṭi, nabij Kaap Camau in Indochina. Van Argyrè kan ik slechts de gissing wagen, dat het de Griekse weergave was van de Sanskrit-naam *Karpūra* (Kamfer). Uit de Kathāsaritsāgara, de verhalenverzameling van Somadewa, welke volgens Vogel (Bijdr. 75, p. 632) in de 11e eeuw moet zijn opgetekend naar veel oudere bronnen, vermoedelijk teruggaat op de Bhr̥hatkathā uit de 5e eeuw, weten we dat in die tijd — en vermoedelijk reeds eeuwen vroeger, nl. sedert de Indiërs op Sumatra handel dreven om de kamfer van Baros — Sumatra bekend was onder de naam van *Karpūradvīpa* (Kamfereiland). De kamfer van Baros was het summum van alle kamfers — in Marco Polo's tijd was ze haar gewicht in goudpoeder waard — want zij leende zich speciaal tot het bereiden van medicinale oliën; zij ging ver uit boven de, van een andere boomsoort afkomstige, Chinese en Japanse kamfers, welke daarvoor onbruikbaar waren. Baros, ten zuiden van Atjeh gelegen, voerde zijn kamfer via Argyrè af, zoals nog uit de 9e eeuwse Arabische berichten valt te verstaan. In de vroegste tijden — tot eind derde eeuw — had Atjeh nog voornamelijk te maken met Indische en Griekse handelaren, zodat het ook logisch lijkt om het Griekse Argyrè te verklaren uit *Karpūra*, de naam die de Griekse zeevaarders van de Indiërs, met wie zij in rechtstreeks contact kwamen, vernamen.

Deze gissing, die overigens slechts bijkomstige waarde heeft, doet

niets toe of af aan de boven ontwikkelde argumenten voor de identificatie der geografische ligging van Argyrè; zij kan deze identificatie slechts versterken. De waarde van de geografische localisatie is m.i. gelegen in de omstandigheid, dat ze goed past in het totale verband van tijd, plaats en omstandigheden. Zij geeft een betere benadering voor de oplossing van dit oude geografische probleem dan tot nog toe werd voorgebracht, ook dan die door mijzelf destijds werd aanbevolen (T.B.G. 1937 p. 392 en 403).

Over de periode van de volgende drie eeuwen zwijgen alle bronnen. Dit kan uiteraard toeval zijn, doordat er berichten teloor zijn gegaan, of doordat zij, dank zij het bezigen van onbekende namen, (nog) niet werden onderkend als berichten omtrent landen of steden ter noordkust van Sumatra.

#### 5 en 6. *Lambri, Rāmī* enz. en *Jawa*.

Door de Arabische berichtgevers worden nog de namen *Rāminī*, *Rāmnī*, *Lāmurī* en *Lāmerī* genoemd. De Chinezen heetten het land *Lan-li*, *Lan-wu-li*, *Nan-wu-li* en *Nan-p'o-li*. De Sedjarah Malaju spreekt van *Lambri* of *Lamuri* en Marco Polo van *Lambri*, dat hij op zijn Java Minor situeert. Het is er een van de 6 zelfstandige rijkjes, die hij bezocht heeft: Ferlec (Perlak), Basman (het gebied rijkjes, die hij bezocht heeft: Ferlec (Perlak), Basman (het gebied groian (de Peusangan-vallei? Dit is de grootste vallei tussen Samara en Lambri), Lambri (de Vallei van de Atjeh-rivier) en Fançūr (Baros). Het is wel tekenend voor de Arabische invloed ter noordkust in Marco Polo's tijd, dat hij de landsnamen bezigt, zoals ze ook in de Arabische litteratuur voorkomen.

Ibn Khordādzbeh (844-848 A.D.) situeert het „eiland *Rāmī*, waar de rhinoceros leeft, voorbij Sarandīb” (Ceylon). Van Arabië uit gezien wil dit „voorbij” uiteraard zeggen, ten oosten ervan. „Dit eiland produceert de „baḳḳam” (bois-de-brézil), waarvan de wortels effectief zijn tegen alle dodelijke giften. Door de zeelieden is het met succes gebezigd tegen de beet van gifslangen”. Drie eeuwen later herhaalt Edrīsī hetzelfde en verzekert, dat het geen verhaaltje is, doch in de praktijk bewezen! Sulaymān (851 A.D.) die de gebieden waar hij over spreekt, persoonlijk bezocht heeft, noemt zijn „eiland” *Rāmnī*. „Dit eiland is verdeeld over vele vorsten”. Hij bedoelt klaarblijkelijk met zijn „eiland” de gehele noordkust, Baros en Aru inbegrepen. Het wordt tenminste „omspoeld door twee zeeën t.w. de Zee van Harkand (de Golf van Bengalen, vermoedelijk naar de voor-

naamste havenstad Arakan geheten) en de Zee van Salāhaṭ (naar de voornaamste havenstad Salāhaṭ = Baruas, dat bijv. door Waṣif Sāh zo wordt genoemd). Het eiland produceerde de beroemde kamfer van Baros" (Reinaud, Relations des Voyages p. 6 en 8). Hetzelfde gebied bedoelde Al Faḫih (902 A.D.) met zijn Rāmīnī, want hij meldt ervan dat het eiland vorsten bezit „qui possèdent des aromates exquis, comme le santal, le macis (foeli), et nul ne les possède qu'eux" (Rel. p. 56). Bij Abū Zayd Hassan (906 A.D.) hoort men over (hetzelfde) Rāmī het volgende: „Dans cette île on trouve des plantations de bois de Brésil, le camphrier et les autres essences" (Emp. p. 56). Het is onderhorig aan Zābag (ten rechte Sambodja). Mas'ūdi (945 A.D.) meldde van de „eilanden *al-Rāmīn*", dat ze „tallose goudmijnen bezitten en nabij het eiland Faṅṅūr gelegen zijn, dat beroemd is om zijn kamfer. Men gelooft dat de kamferproductie toeneemt, als er veel onweer is en aardbevingen". Hij zal onder zijn „eilanden" zowel Yavadvīpa als Noord Atjeh, benoorden Baros, gerekend hebben. Bozorg (ongeveer 955 A.D.), een Moslimse Pers, situeert volgens Les Merveilles de l'Inde (p. 176) Sribuza (Çrīvijaya) op de zuidelijke grens van zijn Lāmerī. Çrīvijaya was inderdaad in 685 A.D. al verplaatst naar Midden-Sumatra, ten zuiden van Atjeh. In Bozorg's tijd was het de tweede stad van het rijk Sambodja, waaraan het onderhorig was. Volgens berichtgever kon men overland, langs de kust van Baros komen in de stad Lāmerī, die derhalve in de Noordwest-punt van Atjeh gelegen was. Lāmerī was dus bij hem zowel de naam van het land als van de hoofdstad. Waṣif Sāh zegt van Rāmī: „On y trouve le camphre et des onguents aromatiques". Het oudste Chinese bericht is volgens Gerini (p. 685) van 960 A.D.; dit spreekt van *Lan-li*, waar Perzische gezanten, van China terugkomende, na 40 dagen arriveren (in de hoofdstad dus), en waar zij de gunstige (NO.) moesson afwachten om weer thuis te varen. In de 1030 A.D. gedateerde inscriptie van Rājendracōḷa, vorst van Tanjore (aan de Kaveri-rivier gelegen, nabij de antieke havens, van waaruit op Argyrè werd gevaren), vindt men onder de door hem op Kaḏāram (Sambodja) in 1025 A.D. veroverde landstreken vermeld *Ilāmurideçam*, dat hetzelfde gebied voorstelt als het Arabische Lāmūrī. Edrīsī (1154 A.D.) meldt van Rāmī, dat in zijn tijd onderhorig is aan Sambodja, dat het o.m. voortbrengt „diverses sortes d'aromates et de parfums, ce qui y attire les marchands" (Emp. p. 65).

Chau Ju-kua (1225 A.D.) verhaalt dat, als men van *Lan-wu-li* (i.e. de hoofdstad van de vallei van Atjeh) naar Ceylon zeilt, en de



wind is niet gunstig, men naar de Andamanen (Yen-t'o-man) kan afgedreven worden (Gerini p. 389). Lan-wu-li zond jaarlijks tribuut naar San-fo-ts'i (Sambodja). Hier bijv. een van de typische moeilijkheden voor de beoordeling van de historische waarde van zo'n bericht. Is het een verstraagd bericht of niet, m.a.w. was Chau's bericht voor het jaar 1225 nog geldig? Het oorspronkelijke, het machtige Sambodja was toen al sinds een halve eeuw uiteengevallen in twee rijken; daarvan was het voornaamste Dharmāçraya, met een gelijknamige hoofdstad aan de boven-Batang Hari-rivier. Dit rijk noemde zich echter als voornaamste erfgenaam alweer Sambodja; het had bij lange na niet het overwicht op de overige staten als de vorige grootmacht. Zo Chau dus het tweede Sambodja bedoeld heeft is zijn bericht niet verstraagd, doch het wordt dan wel weinig waarschijnlijk. Zou een vitaal gebied als Lan-wu-li was niet gebruik gemaakt hebben van de troebele tijden van overgang om het juk van zich af te schudden? Alles bijeengenomen lijkt het het meest waarschijnlijk, dat Chau's bericht wel verstraagd is. Wanneer Lan-wu-li precies zich vrijgemaakt zal hebben, is niet bekend. Zoals we gezien hebben, meldt zelfs Edrisi nog in 1154 A.D. dat het onderhorig was aan Sambodja, doch ook dit kan een verstraagd bericht zijn, want nog geen kwart eeuw daarna valt Sambodja reeds uiteen, zijn bericht zou echter nog de waarheid kunnen bevatten.

De niet-Moslimse koning van Lan-wu-li bezat volgens Chau twee troonzalen, een oostelijke en een westelijke, in elk waarvan een gouden boom stond. Als hij 's morgens hof hield, zette hij zich op de oostelijke troon onder de oostelijke boom, 's avonds troonde hij in de westelijke troonzaal. Twee bedienden, die hij steeds in zijn nabijheid heeft, dragen elk een gouden kwispedor. Als de koning uitgaat, zit hij in een draagstoel of berijdt hij een olifant. De koning is donker en gaat met ongedekt hoofd. Hij draagt geen kleren, doch wikkelt zich (op Indische wijze) in veelkleurige doeken; hij draagt rode sandalen met gouden banden. Vaart men van zijn land af in de noordoostmoesson, dan bereikt men Ceylon in iets meer dan 20 dagen (Hirth, J. R. A. S. 1896 p. 480/2). Hiermede is wel duidelijk Atjeh bedoeld.

Laat ons echter de indrukwekkend lange lijst van berichten over parfums en specerijen vervolgen. Marco Polo (1292 A.D.) vermeldt „dat het Rijk *Lambri* grote hoeveelheden bois-de-brézil, kamfer en alle soorten van andere specerijen bezit”. Een iets later Arabisch bericht van Dimas̄kī (1300 A.D.) over *Rāmnī* vult dit aan door ook

nog peper, cinnamom, kruidnagelen en kaneel als producten op te geven (J. As. 1907 p. 440). Al deze Rijken ter noordkust, zegt Marco Polo, voelen zich vóór alles onderdaan van de Keizer van China, reden waarom ze geregeld tribuut zenden. In 1284 A.D. wachten gezanten van Nan-wu-li tezamen met gezanten van Su-wen-ta-la (Samudra) in China het resultaat af van Kublai's oorlog met Java (Gerini p. 702). Hier worden Atjeh en Samudra duidelijk als twee zelfstandige Rijken beschouwd. Ibn Sa'id (13e eeuw) heet Noord Sumatra *Jāwa*. Het wordt ten *zuiden* van de landen van de Mahārāja (van Sambodja) gesitueerd. Sumatra en Malaka hadden in die tijd nog een west-oostelijke lengte-as en Sumatra lag in haar geheel ten zuiden van Malaka. Het is duidelijk een vertraagd bericht, bijna een eeuw verlaat, want Sambodja was al in het laatste kwart van de 12e eeuw ondergegaan, en het nieuwe Sambodja (Djambi) lag ten *oosten* van Noord Sumatra in de oriëntatie van de tijd. Het heet van dit *Jāwa*, „dat het groot en beroemd is, en waarheen zich de schepen van verschillende landen begeven, à cause des nombreuses drogues indiennes” (medicinale aromatica; Emp. p. 74). Het door H. Djajadiningrat (p. 177) gegeven verhaal uit een inheemse kroniek is een aardige illustratie van Atjeh's beroemdheid om zijn medicinale aromatica, hoewel de strekking van het verhaal in feite bedoeld was om de glorie van Sultan Iskandar Muda (1607-1636 A.D.) te verkondigen. Toen Sultan Moḥammad van Rum eens aan pijnen in hoofd en ledematen souffreerde, werden hem als medicament kamfer- en aardolie toegediend. Toen hij vernam waar deze oliën vandaan kwamen, zond hij aanstonds afgezanten naar Atjeh ter verkrijging dezer geneesmiddelen. Behalve met de oliën kwamen de gezanten met de schoonste berichten omtrent de Sultan terug, zodat de Vorst van Rum zichzelf en de Sultan vergeleek met de profeet Suleimān en Iskander Dzu'l-karnein, de twee grootste Moslimse Vorsten die eens op de wereld heersten!

Ook Abūlfidā (1273-1331 A.D.) noemt ditzelfde *Jāwa* „une grande île, célèbre par l'abondance de ses drogues” (Emp. p. 74). Dat hij met *Jāwa* geheel Noord Sumatra bedoelt, blijkt uit zijn verder bericht, dat men Fançūr (Baros) waar men de beroemde kamfer vindt (5 eeuwen terug formuleerde Ibn Khordādzbeh dit reeds zo!) in het zuiden van het „eiland *Jāwa* aantreft. Volgens Gerini (p. 702) meldt Rashīd-ad-dīn (1310 A.D.), dat *Lāmūrī* een zeer groot „eiland” is, voorbij Ceylon en dat aan *Sūmūtra* (Samudra) grenst”. Hier wederom twee verschillende rijken: *Lāmūrī* en *Sūmūtra*! Odorico

de Pordenone meldt in 1321 A.D., dat *Java* kamfer, cubebe-peper, cinnamom en andere specerijen produceert. Dit zijn duidelijk producten van het Java Minor van Marco Polo, doch hij situeert zijn Java „dicht bij Sumoltra” (Sumatra). Dat hij zijn Java met Yavadvīpa verward heeft, blijkt overigens uit het vervolg van zijn bericht, dat over het paleis van de Mahārāja van Zabag gaat, dat gouden en zilveren vloertegels bezit, een gouden wandbekleding en plafonds, zilveren en gouden traptreden enz. (Yule, Cathay p. 88/9). Nuwairī (1332 A.D.) laat zijn *Jāwa* omspoelen door de Zee van *Lāwerī*, welke bestaat uit de zeeën van Kra (waaraan Samudra lag?), van *Jāwa* (waaraan *Lāmūrī* lag?) en van *Fançūr* (waaraan Baros lag). In de *Nāgarakṛtāgama* van 1365 A.D. worden als onderhorigheden van Madjapait genoemd: Parllāk, Samudra en Lamuri (Krom, H. J. G. p. 416). In een Chinees bericht van 1383 A.D. vinden we vermeld, dat de Sultan van Samudra, Malik Udhāfir (Malik de Leeuw) aan de Keizer van China o.m. als tribuut toezendt: rozewater, „perfumes which make the gods come down” en diverse reukwerken uit verschillende aloë-houtsoorten geprepareerd (T'oung Pao 1901 p. 341/2). Ibn Baṭūṭa (1345/6 A.D.) zegt over *Jāwa*, het land van de beste *lubān jawī* (Javaanse wierook) sprekende: „De meeste aromatica komen van het binnenland, waar geen Arabieren znn, wel *barbaren*” (von Mžik, Ibn Baṭūṭa p. 394). Ook *Ḳazwīnī* (13e eeuw) meldde dat „de Arabische kooplieden niet verder kwamen dan dit land in de Archipel; elk ander land was hun ontoegankelijk vanwege de grote afstand en het verschil in godsdienst” (Emp. p. 69). Doch dit is alweer een bericht, dat zeker twee eeuwen is vertraagd, want reeds vóór het einde der 10e eeuw is dit eindpunt al Sambodja, dat niet-Moslams was. Men vond er, volgens een (eveneens vertraagd) bericht van Chau Ju-kua (1225 A.D.), producten van het Arabische land, die voor het grootste deel naar Sambodja werden gebracht, daar aan anderen werden verhandeld voor het transport naar China. Een groot deel van het volk is bijgenaamd *Abū*, een titel die aan zovele Arabische namen voorafgaat. Een ander bericht meldt zelfs, dat er in het Arabisch geschreven boeken zijn, die de Chinezen niet konden lezen, en dat er bekwame mathematici en astronomen zijn, die zon- en maan-eclipsen tevoren kunnen becijferen (Hirth and Rockhill, Chau Ju-kua, p. 114, 60, 64 n. 3 en 7). *Ḳazwīnī* geeft overigens als aromatica op: aloë-hout, kamfer en „*sumbul*”, een balsem, gemaakt uit het *nārāwastu*-gras (*akar wangi*), dat een geurige wortel bezit. De Engelsen heten dit „*spike-nard*” (Yule, Marco Polo p. 268). Hij meldt

verder, dat een van de wonderbaarlijkste zaken op Jāwa is de reusachtige kamferboom, die wel 100 en meer personen kan overschaduwen (ibid. p. 286). Eredia (17e eeuw), over Java Minor sprekende, dat bij hem evenals bij Marco Polo, Ferlech, Lambri, Basma enz, omvat, meldt, dat „it contains an abundance of spices, never seen in Europe” (Mills, Eredia p. 244). Zelfs Rademacher (1824) somt nog als hoofdproducten van Noord Sumatra op: „reukwerken en goud” (Sumatra p. 9)!

In de Annalen der Ming Dynastie is er in 1412 A.D. — d.w.z. nog geen eeuw na het bericht van Odorico van Pordenone (1323 A.D.), dat *Lamori* nog niet Moslims is (Etats p. 384) — sprake van, dat *Nan-p'o-li*, dat ten westen is gelegen van *Su-wen-ta-la* (Samudra), op drie dagen varens afstand, geheel tot de Islām is bekeerd. Hier betekent *Nan-p'o-li* duidelijk de vallei van Groot Atjeh. Dit wordt nog versterkt door de nadere bijzonderheid dat P. Weh met zijn hoge berg de toegang tot de haven markeert. „Alle schepen, die de Zee (de Golf van Bengalen) oversteken van uit het Westen zien uit naar dit eiland Weh als een zeebaken.” Het land produceert een uitnemend parfum (*myristica iners*, ook wel genoemd „*lotus-myristica*”) dat als tribuut naar China wordt gezonden. Ook de „*akar bahar*” (Arab. *bahr* = zee), die in ondiep water rondom P. Weh groeit, wordt door de Chinezen zeer gewaardeerd om zijn inktzwarte kleur en zijn glans als van jade! De Koning *Ma-ha-ma-sha* (*Muhammad Sjah*?) zond in dat jaar een ambassade naar China en zet dit voort tot 1424 A.D. Ook zijn zoon *Sjah Djehān* doet zulks (Schlegel, *T'oung Pao* 1901, Geogr. Note VI).

Uit bovenstaande reeks van berichten mogen we de volgende conclusies trekken:

1. *Lambri* stelt als regel de vallei van Atjeh proper voor, of geldt tot 1250 A.D. als de voornaamste staat ter noordkust. Dat de naam, evenals *Jāwa*, vaak het gehele gebied van de noordkust omvatte, is wel te begrijpen. Zoals geheel Sumatra tenslotte door de Indiërs *Karpūradvīpa* geheten werd naar het belangrijkste product dat zij er het eerst tegenkwamen, de kamfer van Baros, zo heeft vermoedelijk *Lambri* als eerste aanlegplaats voor de Arabische koopvaarders, geleidelijk de naam van de gehele noordkust bepaald, totdat in 1282 A.D. zijn Moslimse antipode *Samudra* het hoofd opsteekt (zie nader punt 4).

2. De kust van Baros tot Aru mag men met een gerust geweten de „Kust der parfums en specerijen” heten. Men mag m.i. zelfs zover gaan, dat als een bericht over een land deze specifieke producten meldt als opbrengst ervan, en men beschikt verder over geringe aanwijzingen, dat het geografisch tot deze kustgebieden behoort, men het met vrij grote zekerheid ter noordkust mag situeren. We zullen onder het volgende punt zien, dat deze omstandigheden op het overigens onbekende rijk Kan-t'o-li slaan. Daar komt bij, dat het enige andere, uitgesproken specerijen producerende land, dat de Chinezen ongeveer terzelfde tijd bekend was, zoals uit de Leang-Annalen (502—556 A.D.) volgt, de Ma-wou-tcheou waren, de „Kruidnagel-eilanden”. Deze waren echter in het *uiterste oosten* van de Chinese Zee gelegen (Pelliot, BEFEO 1903 p. 265 n. 3).

## 2. *Kan-t'o-li* of *Kin-t'o-li*.

De Inheemse naam, waar dit de transcriptie van is, is *Kandari* of *Kendari*. Onder genoemde naam wordt het sedert de 5e, tot de 9e eeuw toe vermeld. In de Annalen der Eerste Sung-dynastie (420-478 A.D.) en die der Leang-dynastie (502-556 A.D.) vinden we resp. *Kan-t'o-li* en *Kin-t'o-li* genoemd. Ferrand (J. As. 1919 p. 238/41) heeft gemeend, dat dit land geheel Sumatra voorstelde, wjl men in de Ming Annalen (1368-1643 A.D.) het m.i. onverklaarbare bericht aantreft, dat toen ook „Palembang deel uitmaakte van Kan-t'o-li”. Dit lijkt mij echter een schrijffout te zijn voor San-fo-ts'i; toen behoorde nl. inderdaad Palembang tot het rijk van Jambi, dat de oude naam van San-fo-ts'i voerde! Hoe dit ook zij, in de tijd dat Kandari in de Chinese berichten wordt vermeld (450-820 A.D.), was het zeker *niet* het geval! Vóór 683 A.D. was Palembang nog de hoofdstad van het machtige Malayu in Zuid Sumatra en daarna behoorde het tot na 820 A.D. aan Çrivijaya! Volgens Gerini (p. 602) „reppen noch de T'ang Annalen (618-906 A.D.), noch die der latere Sung-dynastie (960-1278 A.D.) met een woord van dit Kan-t'o-li, totdat plotseling de Ming Annalen met de ontdekking voor den dag komen dat Kan-t'o-li hetzelfde land is als Sambodja! Dit is buitengewoon verdacht!” Van dit land bestaat geen andere geografische aanwijzing, dan dat het in de zuidelijke zee is gelegen, buiten de Chinese Zee.

Dit land Kan-t'o-li is buddhistisch, het heeft de gewoonten van Fu-nan en Campā; het vervaardigt katoenen weefsels van verschillende kleuren en produceert de beste gambir die men toen kende.

Van dit land zond in 454/5 A.D. de koning Çrī Varanarendra een ambassade naar China, om als tribuut te brengen gouden en zilveren vazen (Ma Touan-lin, 13e eeuw; vert. Hervy Saint Dénys p. 451). Dat dit land de gewoonten had van Fu-nan en Campā, zou voor Atjeh niets vreemds zijn, wijl het om zijn handel via de overwegen voortdurend met deze rijken in contact was. We zullen nader zien, dat dit land Kan-t'o-li, met Fu-nan en Campā méér als een bijeenhorende groep wordt vermeld. Niemann stelde op taalkundige gronden vast, dat de „Cham-language displayed several points of agreement with Achinese phonetics, morphology and vocabulary” (Blagden, Feestbundel K.B.G. dl. I p. 35/8). Het is dus wel mogelijk dat Kan-t'o-li Atjeh zou voorstellen, doch laat ons eerst eens verder horen wat ervan gezegd wordt. In 502 A.D. zond de vorst Gautamasubhadra weer een ambassade naar China, gevolgd door een gezantschap van zijn zoon en opvolger Vijayavarman in 518 A.D. Toen werden er bhalve een gouden kembang sepatu — in Malaka is het nog de gewoonte om gouden bloemen of boompjes als tribuut te zenden naar Siam — „perfumes and medicines” als geschenken gebracht (Ma Touan-lin p. 432). Er zijn verder nog ambassades gevolgd in de jaren 519, 520 en 563 A.D. In de Souei Annalen (519-618 A.D.) vindt men een boek vermeld van „toverdrankjes” van Kan-t'o-li (Ferrand, J. As. 1923 p. 20/1). In een medisch werk, vermeld in dezelfde Annalen, blijkt Kan-t'o-li bekend te zijn om zijn „medicinale aromatica”. Nog in een brief van 820 A.D. komt het (alweer) met Campā en Cambodja, dat intussen op het vaste land Fu-nan verdrongen heeft, samen onder deze naam voor als een van de talloze staten „beyond the Chinese Sea”. In Campā regeerde toen Koning Harivarman I en in Cambodja Jayavarman II, beiden çiwaitische vorsten, en Kendari had een Buddhistische koning. De trits van landen werd genoemd in de brief van de staatsman Han Yü, een befaamd iconoclast, die verbannen was om zijn geloofsijver (Gerini p. 603 n. 1). De driegroep van landen Kan-t'o-li, Fu-nan of Cambodja en Campā werd vermoedelijk om haar onderlinge taalverwantschap, haar overeenkomstige gewoonten of haar Indische „beelden-dienst” al sinds de 5e eeuw door de Chinezen als bijeenhorend beschouwd. Het feit verder, dat Kendari drie eeuwen lang om haar beroemde aromatica bekend was, zonder dat men het nodig vond haar geografische situatie nader op te geven, mag dus wel doen besluiten dat het onder de rijken ter noordkust van Sumatra gezocht moet worden. Bedenkt men verder, dat het al in de 5e eeuw als een

*Buddhistisch* land bekend stond — het enige ter noordkust — en brengt men dit in verband met de omstandigheid dat de aromatica al sinds de vroegste eeuwen de Buddhistische Indische koopvaarders van Ceylon hebben aangetrokken, dan mag men wel zeggen dat Kendari *het meest westelijke gebied* ter noordkust moet geweest zijn m.a.w. de vallei van de Atjeh-rivier moet hebben omvat, het land dat de latere Arabische berichten met Rāmī of Lāmūrī hebben aangeduid. Dat er zich buddhisten moeten hebben gevestigd, laat zich begrijpen. Zij bezaten een godsdienst, die veel aantrekkelijks moet hebben gehad voor de inheemse valleibewoners. Dank zij het nieuwe geloof bestond bij deze Indische handelaren ook geen kans meer op kasteverlies bij de aanraking met de barbaren van over het grote water ! Hun speciale beschermgod, de Buddha Dipangkara en later de bodhisattwa Awalokiteçwara, behoedden hen bovendien voor de rechtstreekse gevaren ter zee. Deze Indiërs hebben het land ook gekoloniseerd, in tegenstelling tot de Grieken en de Perzen, die na hen kwamen. De laatsten hebben zich hoogstens aan de kuststeden gevestigd, speciaal in Pasei, om er handel te drijven en tol te heffen. De Indiërs echter zullen ook hun geloof, het Buddhisme, in Atjeh gebracht hebben ; door hun tussenkoms zullen taal, schrift en litteratuur zijn verbreid. Nog wordt het land in de Atjehse traditie „Pulau Serodja” (Skr. Sarojadvīpa) geheten, „het Land van de Lotus”. Dezelfde auteur (van Langen, Bijdr. 1888, 5e R. dl. 3 p. 385) deelt verder mede, dat de Atjehse taal nog sporen draagt van aan het Sanskrit ontleende woorden o.m. „voor de betrekkingen van bloed- en aanverwantschap, voor gewaarwordingen en gevoelens, voor diernamen, namen van gewassen, metalen en edelgesteenten, rangen en titels, huishoudelijk gereedschap, muziekinstrumenten en spelen.” Het land Kendari was reeds lang Buddhistisch, nog vóór de Arabieren in het eigen land een Islamitische heilsleer bezaten. De venerabele Buddhistische heilsleer, die ruim elf eeuwen ouder is dan de Islam, heeft in de vallei van de Atjeh-rivier het langst weerstand geboden tegen de overgang tot de nieuwe godsdienst. Onze almanak telde reeds meer dan veertien eeuwen, eer de bekeering der valleibewoners een voldongen feit was geworden. Het was toen ook al ruim 10 eeuwen Buddhistisch. Het moet ook hierom wel de meest westelijke der staten ter noordkust geweest zijn. Daar waren de Ceylonezen het eerst gearriveerd ! *Kendari* zal er de inheemse naam zijn geweest ; de Indiërs hadden het, naar het product waar zij zelf de meest interesse voor hadden de eigenaam

gegeven van *Karpūradvīpa* (Kamfereiland), wat de Grieken verstaan hebben als *Argyrè*!

### 3. *Fo-tai*.

Voor de geografische determinaties van dit land bezitten we gelukkig weer enige concrete gegevens, naast de mededeling dat het „veel zeldzame parfums voortbrengt”. Er is nl. een uitgebreid bericht in de Nieuwe T'ang Annalen (618-905 A.D.), vertaald en uitvoerig besproken door Pelliot (D.I. p. 223-4). Hij is echter tot geen positieve conclusie kunnen komen, evenmin als t.a.v. Kan-t'o-li (D.I. p. 401/2). „*Fo-tai is gelegen aan de overzijde van de Straat van Malaka, op 5 dagen varens van de versterkte stad Mo-ti-p'o, ergens op de westkust van de Landengte*”. Dit wil dus alvast zeggen, dat het op Noord Sumatra moet gezocht worden, wat reeds de productie van de zeldzame parfums deed verwachten. De reis Mo-ti-p'o werd vice versa verricht, wat weer wijst op een geregelde verbinding tussen deze twee plaatsen. We zullen aanstonds zien dat het, na de opnemings van de Straat van Malaka in de zee, de eindpunten waren van de oversteek van Bengalen naar de Archipel, waar men belandde, afhankelijk van de omstandigheid of men zijn weg koos via de noordelijke of via de zuidelijke toegangspoort t.w. tussen de Andamanen en de Nicobaren, of tussen de Nicobaren en de N.W.-punt van Sumatra.

De ligging van het onbekende Mo-ti-p'o is zonder enige twijfel te bepalen uit het verdere reisbericht. „*Van Mo-ti-p'o twee weken gaans zuidwaarts langs de kust, komt men in Chö-p'o*” (d.i. de hoofdstad Kedah op 6° NB.), „*waar de gewoonten dezelfde zijn als in Fo-tai*”. Dit wijst er alweer op dat Fo-tai niet te ver van Kedah af gelegen kan zijn. „*Weer acht dagen voetreis zuidwaarts brengt de reiziger in de stad P'o-lou-kia-sseu*”. Dit is de grote havenstad Baruas op 4° NB. aan de monding van de machtige Perak-rivier. Uit deze gegevens volgt dus, dat Mo-ti-p'o gelegen moet zijn op ongeveer  $6^\circ + 2 \times 2^\circ = 10^\circ$  NB. i.e. ter hoogte van de havenplaats Kra. In de diep ingesneden Pakchan-fjord van Kra ligt bijna halverwege de plaats *Maliwan*. Deze naam nu levert een goede transcriptie op, voor het Chinese *Mo-ti-p'o*. Hiermede zou tevens bevestigd worden, dat we Mo-ti-p'o in de nabijheid van Kra moeten zoeken aan de westkust van de Landengte, waarvan we weten dat het het eindpunt is van de zeereis door de noordelijke doorvaart. Pelliot, die de voor de hand liggende eenvoudige becijfering niet heeft gemaakt, omdat



bij hem Chö-p'o nu eenmaal het huidige Java is, is toen uitsluitend op filologische gronden het equivalent van Mo-ti-p'o gaan bepalen en heeft toen vragenderwijs ondersteld, dat de naam een transcriptie zou zijn van *Martaban*, de havenplaats op 16°40' NB., direct ten oosten van de Irawadi-delta in Birma! Dit is geografisch uiteraard uitgesloten, want het zou een reisduur van minstens 12 dagen vorderen met gunstige wind, eer men van Martaban de noordkust van Sumatra zou bereiken!

Kra kennen we reeds uit de bespreking van punt 1. De opgegeven korte reisduur van 5 dagen voor de reis van Kra naar Fo-tai kan ook alleen bereikt worden met een relatief groot schip, en deze waren daar als regel wel ter beschikking. De dichtstbijzijnde haven op de noordkust van Sumatra, die een geschikte ligging bood voor grote schepen is Lho' Seumawé, waar ook Marco Polo later vijf maanden oponthoud zou hebben, wachtende op de, voor de afvaart naar India gunstige N.O. passaat. Kan nu Fo-tai aan deze reede gelegen hebben m.a.w. ter hoogte van Samudra-Pasei?

Het reisbericht meldt verder „dat de koning van Fo-tai heette *Çrī Içānamitra*”. (Uit deze naam is af te leiden dat hij hoogstwaarschijnlijk een Çiwaïet was). „Er was een grote rivier van ongeveer 150 km (360 li) lengte en een (kleinere) rivier, die P'i-li-jouei (= Belindjai?) heette”. Nu wordt het achterland van Sumatra-Pasei inderdaad gevormd door de valleien van twee rivieren, t.w. de kleinere Pasei-rivier, die in de bocht van Lho' Seumawé uitmondt, en een zeer grote rivier t.w. de Djambo Ajé, wier deltamond de oostelijke rand van de reede vormt. Dit is inderdaad een zeer grote rivier met een lengte, die minstens het dubbele is van de Atjeh-rivier, en dus met een veel groter stroomgebied, dat het voornaamste achterland vormde van Fo-tai. Dit land bezat volgens het bericht „in het noorden een haven, waar de koopwaar en de schepen van diverse landen bijeenkomen”. Ook dit zou goed overeenkomen met de reede van Lho' Seumawé. Waar het achterland mede de „vele zeldzame reukwerken” produceert, welke het specifieke product zijn van deze streek, kan op bovenstaande vraag dus bevestigend worden geantwoord.

Uit het reisbericht kunnen we verder nog een belangrijke conclusie trekken t.a.v. de tijd waarin het geschreven moet zijn. Van Baruas wordt niet gezegd, dat het toen de hoofdstad was. We weten dus dat het gedateerd moet worden vóór de periode van 742-755 A.D., waarin de hoofdplaats werd overgebracht van Kedah naar Baruas. Het feit dat de T'ang Annalen, waarin het bericht voorkomt, aan-

vangen met het jaar 618 A.D., valt dus te concluderen dat het bericht geschreven werd tussen 618 en 755 A.D. m.a.w. dat het een 7e of 8ste eeuws bericht is. Deze datering is daardoor belangrijk, wijl zij een, één tot twee eeuwen vroegere, periode aanduidt dan die van het begin van de grote toevloed van Moslimse (Arabische en Perzische) handelaren, die vroegstens aanvangt in het midden der 9e eeuw. Dit wil weer zeggen, dat het bericht valt in de periode van de bloeitijd van de handel der vóór-Moslimse Perzen, die al in de derde eeuw uit hun land waren uitgezwermd en zich genesteld hadden — vermoedelijk al in de volgende eeuw, als opvolgers van de Grieken — aan de noordkust van Sumatra, voornamelijk aan de reede van Lho' Seumawé, op drie dagen varens oostelijk van Argyrè. We komen hierop terug bij de bespreking van het volgende punt, dat over hetzelfde gebied handelt.

Wat beduidt de naam Fo-tai? M.i. is het de transcriptie van de naam *Udyāna*, Sanskrit voor *Lusthof*, *Paradijs*. Het was een klassiek Indische naam. Zij werd gegeven aan de klimatologisch gunstig gelegen vallei van de Swät-rivier in N.W. India, waar, sinds de eerste eeuw vóór Chr. tot de vierde eeuw na Chr., de Graeco-Buddhistische kunst van Gandhāra bloeide. Zij was al sinds de 5e eeuw voor de Buddhistische Chinese monnik-reizigers een welbekende vallei. Doch waarom hebben de Chinese annalisten deze naam overgebracht op de valleien der Pasei- en Djambo Ajé-rivieren? Hier waren m.i. meerdere redenen voor. In de eerste plaats vonden zij dit gebied om zijn kostbare parfums een even gezegende streek als die van de Swät-rivier. Bovendien bleek zij reeds een Perzische naam te dragen, die de Chinezen met *Ta-shi* omschreven (zie nader punt 4), en die verwarring veroorzaakte met de oude naam voor Arabië, die eveneens *Ta-shi* luidde. Daar komt bij, dat Chinese berichtgevers nogal eigendunkelijk omsprongen met vreemde geografische namen. De meest conscientieuze reizigers omschreven de bestaande naam met ideogrammen, die een overeenkomstige fonetische waarde hadden, bijv. Kan-t'o-li voor Kandari. Soms ook werd de betekenis der naam vertaald, zodat deze, volgens de regelen der fonetiek omgezet, geen bekende naam opleverde, of wel zij gaven eenvoudigweg een eigen naam! Zo Lo-tch'a of Rāksasa (-land) voor de Molukken, naar het uiterlijk en de gedragingen der inboorlingen, die in hun ogen „baarlijke duivels" waren (T.B.G. 1937, p. 318 e.v.), zo hier Udyāna voor een bestaande naam van analoge strekking. Het land Fo-tai was ook inderdaad een specerijen-lusthof voor de vreemde handelaren, t.w.

de Indiërs, de Griekse, en daarna de vóór-Moslimse Perzen en Arabieren, die hier van af de vroegste tijden hun kostbare producten kwamen halen. Sedert het midden der 9e eeuw waren de Moslimse Arabieren en Perzen op dit gebied zeer actief, vermoedelijk om aan de steeds groeiende eisen van hun Abbāsische hoofdstad Bagdad, dat een tweede Babylon zou worden, te kunnen voldoen. Zij hebben ook langzaam maar zeker deze handel in parfums en specerijen gemonopoliseerd !

Ik moge tot slot nog opmerken, dat na het Buddhisme en het Hinduïsme, de Islām in de Indonesische gebieden het eerst vaste voet kreeg ter noordkust van Sumatra, in het bijzonder in het oostelijke deel ervan. Dit verschijnsel zal wel met de vorengenoemde handelsrelaties met de Moslimse Perzen en Arabieren in verband moeten worden gebracht. Niet dat deze zich speciaal met de bekering der ongelovigen hebben ingelaten, doch voor de 13e eeuwse Gujarātse Sjafiieten, die hier sterk voor geijverd hebben, was het terrein reeds voorbereid. We komen hierop terug bij de behandeling van het volgende punt.

#### 4. *Ta-shi*.

In de T'ang Annalen (618-906 A.D.) wordt het land *Ta-shi* genoemd in het hoofdstuk, handelende over Ho-ling (Kedah), en verder wordt er een geheel hoofdstuk gewijd aan het land Ta-shi. Het laatste gaat, volgens Pelliot (D.I. p. 297) uitsluitend over *Arabië*, dat *Ta-shi* heet. Het eerste bericht echter bevat een verhaal over de koningin van Kedah en de koning van een nabij gelegen rijk Ta-shi. Dit is, volgens genoemde geleerde, het enige geval, dat de naam Ta-shi op een Sumatraans Rijk zou kunnen slaan. Deze verklaring maakt hij echter weer gedeeltelijk ongedaan met de voorstelling van zaken, zoals Abū Zayd (916 A.D.) die geeft, ruim twee eeuwen na het voorgevallene ! Deze zegt nl : „toen het verhaal India en China bereikt had groeide de Maharaja van Zabag (= Ho-ling) in hun ogen en aldus inspireerde de koningin hetzelfde ontzag bij de Ta-shi” (d.w.z. bij de Arabieren). Dit laatste nu is uitermate onwaarschijnlijk ! De lezer oordele zelf. Het verhaal gaat over Si-mo, die koningin was van Ho-ling (Kedah) in 674/5 A.D. In haar land was alles zó veilig, dat zelfs een zak met goud, die de koning van *Ta-shi* op een grote weg in haar rijk had doen deponeren daar drie jaren onaangeroerd bleef liggen. Totdat de kroonprins er passeerde, en uit nieuwsgierigheid de zak met de voet aanstootte, om te weten wat de inhoud van de

vreemde zak wel mocht zijn. Toen dit de koningin ter ore kwam, wilde ze hem ter dood doen brengen om een voorbeeld te stellen. Na lang pleiten van haar ministers eindigde het proces tenslotte met het afhakken der schuldige tenen. „Toen de koning van Ta-shi dit vernam, kreeg hij zo'n ontzag voor de koningin van Kedah, dat hij haar rijk niet dorst aanvallen." Dit rijk Ta-shi kan natuurlijk nimmer *Arabië* voorstellen, dat op minstens 60 zeildagen afstands verwijderd lag van Kedah, doch wel een — nabijgelegen — rijk op Sumatra, of op het Schiereiland zelf ! Wat zou het uitgestrekte Umayyadische Khaliefenrijk (660-749 A.D.), dat zich van Spanje tot Noordwest-India uitstreckte, voor nut hebben bij een gewelddadige verovering van het rijk Ho-ling ! Op zichzelf geeft echter het verhaal geen nader uitsluitel omtrent de juiste ligging van het betreffende Rijk Ta-shi. Dit moet uit andere gegevens blijken. Het zou hetzelfde Rijk *Ta-shi* kunnen zijn uit een 17e eeuw Chinees bericht, dat echter evenmin enige geografische aanwijzing geeft. Er wordt daar slechts gemeld dat „het rijk Ta-shi in de periode 650-655 A.D. herhaaldelijk ambassades naar China zond". Nog in Marco Polo's tijd beschouwden zich alle vorsten ter noordkust als „onderdanen" van de Grote (Kublai) Khān ! Dit zal men bezwaarlijk van *Arabië* kunnen zeggen, dat geen enkele behoefte gevoelde zich onder de suzeriniteit te stellen van het Chinese Keizerrijk. Daartegenover zullen we ook van dit Ta-shi, dat in het begin der Yüan-periode (1280-1367 A.D.) de nieuwe naam Samudra aangenomen had, zien, dat zijn vorsten zelfs bevestigingsbrieven ontvingen van de Chinese Keizer voor hun koningschap !

De eerste positieve geografische aanwijzing komt in de Sung Annalen voor onder het jaar 992 A.D. ; hierop komen we aanstonds terug. Als men uit dezelfde Annalen verneemt, dat in 971 A.D., toen er een soort oppertoezicht was ingesteld op de handel in Canton, de „barbaren" van *Ta-shi*, Kra, Java (Malaka ?) en Borneo daar allen handel kwamen drijven (Gerini p. 515 n.l), dan is hiermede vrij zeker het *Indonesische* Ta-shi bedoeld en niet *Arabië*, wat de Chinezen zeker niet in één adem met Borneo hadden genoemd ! Tenslotte verneemt men er nog van in het nader te bespreken bericht van 1178 A.D., dat aanwijzing geeft omtrent de relatieve situatie van Ta-shi t.o.v. andere landen, waarvan de ligging bekend is. Daarna vernemen we er niets meer van, of als er wat over verteld wordt, betreft het een Ta-shi uit het verleden. We kunnen wel zeggen dat de naam Ta-shi, als naam van een *Indonesisch* rijk, na ruim 5 eeuwen

uit de circulatie verdwijnt sedert het einde van de 12e, of het begin der 13e eeuw. Als de Ming Annalen (1368-1647 A.D.) het weer noemen, zijn de berichten al vermengd met oude verhalen over Ta-shi — Arabië, zoals we o.m. gezien hebben, bij de bespreking in de inleiding van dit opstel, van het bericht van 1618 A.D. Dat deze late berichten dus kritisch gelezen moeten worden, spreekt vanzelf. Het lijkt mij echter onjuist om zover te gaan als Pelliot doet en aan te nemen dat de Ming Annalen in het geheel *niets* meer zouden weten van het Sumatraanse Ta-shi, en die berichten dus uitsluitend zouden gaan over Arabië (D.I. p. 298) ! Dit zal ook nader blijken. Het reeds gemelde bericht van Tcheou Kiu-fei (1178 A.D.), dat bovendien nog dateert uit een oudere periode nl. die der Sung-dynastie (960-1278 A.D.), werd door genoemde geleerde over dezelfde kam geschoren als de berichten der Ming-dynastie (D.I. p. 319), m.i. geheel ten onrechte. Het luidt : „Om in China te komen moeten de lieden van Java en andere oostelijke gebieden, en die van Ta-shi, Quilon en verdere westelijke landen, allen regionen passeren, die van San-fo-ts'i (Sambodja) afhankelijk zijn.” Gezien de systematische volgorde van landen, opgesomd vanuit Sambodja als centraal punt, t.w. in *oostelijke* richting : Java en de verder oostelijk gelegen gebieden, en in *westelijke* richting : Ta-shi, Quilon en de verder westelijk gelegen landen, kan dit Ta-shi niet anders dan tussen Sambodja en Quilon gelegen zijn, en ten westen van Sambodja ! Het kan dus in het Chinese kaartbeeld zeer wel op Sumatra gelegen zijn, want nog in de 15e eeuw is Sumatra in zijn geheel ten zuiden van Malaka gelegen, zodat de noordkust ervan in dit kaartbeeld zich *westelijk* van Sambodja bevindt ! Het in dit bericht bedoelde Ta-shi moet dus wel aldaar gelegen zijn, want tussen Sumatra en Quilon bevindt zich verder alleen het eiland Ceylon, waar we het heus niet behoeven te zoeken ! Desondanks interpreteert Pelliot het als Arabië dat n.b. ten *westen* van Quilon gelegen is ! Het andere bericht van dezelfde berichtgever dat eveneens over Ta-shi handelt, wijst daarentegen ontwijfelbaar naar Arabië. Het zegt : „Als men van Ta-shi naar Quilon vaart, doet men de reis in een kustvaarder. Daar moet men overstappen op een zeewaardig schip om van Quilon door te varen naar San-fo-ts'i”. Men moet dan immers in één trek de Golf van Bengalen oversteken, een reis die zeker 25 dagen duurde ! Tcheou Kiu-fei heeft dus duidelijk onderscheid gemaakt tussen twee Ta-shi's, het Ta-shi in het eerste bericht dat

op Noord Sumatra gelegen was, ten oosten van Quilon, en Ta-shi — Arabië dat er ten westen van gezocht moest worden !

In de Ming-periode heette Ta-shi, evenals in de voorafgaande Yuan-periode, Su-men-ta-la of een variant daarvan. Het betekent Samudra en niet Sumatra, zoals Pelliot toelicht ! Verwarringen tussen Ta-shi — Samudra en Ta-shi — Arabië waren in die tijd echter wel te verwachten. Als er in de Ming Annalen bijv. wordt gemeld, dat Su-wen-ta-la ten westen van de stad Malaka is gelegen, dan is dit in de Chinese oriëntatie nog juist te heten, doch als daaraan wordt toegevoegd, dat het de plaats is van de twee rijken der *Po-sz* (Perzen) en der *Ta-shi* (Arabieren), wil dit weer zeggen dat het met het oude Chaldaea der Han Annalen wordt verward ! Toch is deze verwarring begrijpelijk, want de Samudra'se kooplieden waren er oudtijds eerst de Perzen (*Po-sz*) en daarna de Arabieren en de Moslimse Perzen, die de Chinezen beiden *Ta-shi* heetten !

Laat ons thans overgaan tot de bespreking van het reeds genoemde bericht van 992 A.D. Daarin wordt dan gezegd, „dat het rijk *Ta-shi* op 5 dagen varens van de zuidkust van Chö-p'o (i.e. het bredere deel van het Schiereiland Malaka) is gelegen, aan de overzijde van de Straat.” Er wordt weliswaar geen plaats van afvaart gemeld, doch Ta-shi kan hier onmogelijk Arabië voorstellen, dat op minstens 60 dagen varens afstand van Chö-p'o is gelegen en niet „aan de overzijde van de Straat” ! Omdat men de plaats van afvaart (i.e. in het land Chö-p'o) niet speciaal vermeld heeft, mag men aannemen dat men de haven van de hoofdstad van het land in kwestie bedoeld heeft. Dit zou hier ook overeenkomen met de opgegeven reisduur. De hoofdstad van Chö-p'o is in de 10e eeuw Baruas, waarheen immers de hoofdzetel van het rijk in ongeveer 750 A.D. was overgebracht. De dichtstbijzijnde belangrijke haven aan de overzijde van de Straat is wel Lho' Seumawé, de beschutte reede waar ook Fo-tai aan gelegen was. Zelfs dan lijkt de opgegeven vaartduur nog iets aan de ruime kant, tenminste als men die vergelijkt met die van Kra naar Fo-tai, die eveneens als 5 dagen opgegeven wordt. Men moet daarbij echter niet vergeten, dat in de open Zee van Kra de winden sterker doorstaan dan in de besloten Straat van Malaka. Ook zal het type schip anders zijn geweest. Aangezien Kra en Fo-tai de eindpunten waren van de Grote Vaart vanuit India, zullen in de beide havens geregeld grote schepen te vinden zijn geweest, terwijl voor de reizen in en nabij de Straat, zoals die van Baruas naar Ta-shi, van kleinere kustvaarders werd gebruik gemaakt. In 1403

A.D. (Gerini p. 679 n. 1) wordt bijv. de vaartduur opgegeven van de stad Malaka naar Samudra. Samudra, dat er ten *westen* van Malaka wordt gesitueerd, ligt op 9 dagen varens afstand, hetgeen een goede verhouding geeft tot de vaartduur van Baruas (4°NB.) naar Ta-shi, want Malaka (2°20' NB.) ligt weer zoveel dieper in de Straat. Dat de afvaart in het eerste bericht van de *zuidkust* van Malaka geschiedt, en dat Samudra in het tweede bericht ten *westen* van de stad Malaka gelegen is, ligt beide aan de meermalen besproken Chinese oriëntatie van Sumatra t.o.v. Malaka.

Zowel Ta-shi, als het onder het vorige punt besproken Fo-tai met „haar noordelijke haven, waar de schepen van diverse landen samenkomen”, zijn derhalve aan de reede van Lho' Seumawé gelegen, en stellen dus vrij zeker hetzelfde land voor. De valleien van de Pasei- en de Djambo Ajé-rivieren, zullen dan eveneens het uitgestrekte achterland van Ta-shi hebben gevormd. In de Ming Annalen wordt voor de periode 1416-1431 A.D. (T'oung Pao 1901 p. 360) de zuidelijke begrenzing van het rijk aangegeven. Het wordt er Samudra genoemd en het heet er dat het rijk Aru in het *westen* (in ons kaartbeeld het *noorden*) aan Samudra grenst. Dit Samudra (oud-Ta-shi) omvatte toen dus mede de rijkjes Basma (Idi ?) en Ferlec van Marco Polo. We kunnen in die tijd Samudra dus ook geografisch als de antipode van Lambri beschouwen, dat de gehele noordwest-punt van de noordkust innam. Ook hier weer het parfums en specerijen producerende achterland ! Men herinnere zich het bericht uit de tijd van Sultan Malik Udhāfir van Samudra (1383 A.D.) met zijn „parfum, dat de goden deed nederdalen” ! Het was weer een van de staten van Marco Polo's Java Minor, die alle „costly spices, lign-aloës and spike-nard and many others, that never came down to our parts”, opbrachten (Yule, Marco Polo p. 264).

Laat ons thans eerst eens de vreemde volkeren de revue passeren, die sinds de vroegste tijden handel dreven op de noordkust van Sumatra. Uiteraard waren de Indiërs de eersten, die de Golf van Bengalen overstaken, vermoedelijk reeds enige eeuwen vóór Chr. Deze belandden in de N.W.-punt van Sumatra, dat zij Karpūradvīpa heetten. In de eerste eeuw onzer jaartelling drongen Griekse zeevaarders tot deze regionen door, getuige de opgave in de Periplus van de havenplaatsen Argyrè en Kattigara. Ptolemaeus bereikte van dezelfde zijde berichten in de 2e eeuw, dat Iabadiou een Schiereiland was. Hij hoorde al van Kra, de grote tinhaven, die hij Takkola heette.

In de volgende eeuw hield de Griekse zeevaart op, vermoedelijk in verband met het economisch verval van het Romeinse Rijk (Arab, p. 36). Ook in India houdt hun activiteit dan op. Dan komen, naast de Indiërs, de vóór-Moslimse Perzen of Parsi's sedert de Sassanidische periode (3e eeuw) aan de slag. Zij zijn wat hun kennis van de Grote Vaart betreft de erfgenamen van de Grieken. De Chinezen heetten ze *Po-sz*, naar de oud-Iraanse naam *Pārsa* voor de Perzische volken (Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, kolom 890). In de Chinese geschiedenis vindt men deze naam *Po-sz* reeds in ongeveer 450 A.D. vermeld (Gerini p. 679 n.l.). Als deze koene zeevaarders in die tijd of tevoren tot China doorgedrongen zijn, moeten zij wel Straat Sunda hebben gebezigd als deel van de Grote Zeeweg. Vanuit het splitsingspunt *Argyrè* volgden zij dus in zuidoostelijke richting de westkust van Sumatra.

Als *Yi-tsing*, de geleerde monnik-reiziger, in 671 A.D. uit Canton vertrekt naar *Çrivijaja*, dat toen nog op de oostkust van Malaka gelegen was, maakt hij de reis met een *Po-sz*-schip. Dit schip zal echter reeds door de Straat van Malaka naar Canton gekomen zijn, want die zeeweg is in de 7e eeuw in gebruik genomen. Ook de *Po-sz*-handelaren, die volgens een Chinees bericht in 727 A.D., toen in grote zeilschepen naar het land van Han (China) kwamen, en wel rechtstreeks naar Canton voeren, dat toen het grootste handelsemporium was voor zijdeweefsels en dergelijke (Arab. p. 62), hebben dan de nieuwe zeeweg gevolgd. Deze *Po-sz* stichten kolonies langs Sumatra's noordkust die op hun weg lag (Bretschneider, *Knowledge of the Chinese and the Arabs* p. 16), op de Landengte en verder op Hainan en Canton. De vestigingen op Malaka, zoals bijv. die in Ligor, zijn vermoedelijk die van Perzen, die de noordelijke doorvaart tussen de Andamanen en de Nicobaren gevolgd hebben, en in *Kra* terechtkwamen. In de *Leang-Annalen* (502-556 A.D.) komt een beschrijving voor van Ligor, dat toen nog *Lañkasuka* heette. Er kwamen talloze kooplieden van allerlei slag om handel te drijven op deze verzamelplaats van Oost en West, waar alles verkrijgbaar was (BEFEO 1903 p. 263). Ligor was ook lang vóór de val van Kattigara een grote concurrent ervan, vermoedelijk al sinds de 2e eeuw. Dezelfde *Annalen* vertellen nl. dat de havenstad in 515 A.D. reeds 400 jaar oud was! Van dit Ligor heet het nu verder in dezelfde *Annalen* (BEFEO 1903 p. 279), dat er 500 *Po-sz*-families verbleven, die er haar doden door gieren lieten verslinden. In de Perzische traditie (Reynaud, *Géographie d'Aboulféda* p. CCXXII) heet Ligor *Djemguerd* (Arab.



Jamkut, Yamakota), waarvan in de 8ste eeuw wordt verhaald dat vroeger „Paschoutan, zoon van Koning Gustasp (Vishtāspa), onder wie Zoroaster leefde, op last van die Leraar, daar zijn godsdienst predikte”. Zo zijn de vestigingen van Po-sz op plaatsen langs de noordkust van Sumatra, ontstaan door Perzen, die via de *zuidelijke* doorvaart tussen de Nicobaren en de vaste wal van Sumatra zijn gekomen. Zij hebben zich niet in het Buddhistische Argyrè gevestigd, doch drie dagen varens verder oostelijk aan de reede van Lho' Seumawé. Perzische schepen met Perzische kooplieden blijven tot in de 9e eeuw in de meerderheid voor de handel op Sumatra, Malaka en China. Ook vóór-Moslimse, Arabische kooplieden komen met deze Po-sz-schepen mee. In 758 A.D. wordt nl. volgens de T'ang Annalen Canton gebrandschat door de daar gevestigde koloniën van Ta-shi en Po-sz. Eerst halverwege de 9e eeuw verschijnen er schepen van Moslimse Arabieren en Perzen, die de Chinezen omdat ook zij de Arabische taal bezigen, eveneens Ta-shi heetten. De Po-sz zijn sedertdien in de minderheid. Uit deze tijd dateren ook de Arabische en Perzische reisberichten over de Archipel. Bozorg was een van deze Moslimse Perzen. Deze, vooral door de Abbāsīdische Khaliefen aangemoedigde zeevaart (Arab. p. 65) overheerst sedertdien ook. In 878 A.D. worden in Canton o.m. op grote schaal Po-sz en Ta-shi uitgemoord (Arab. p. 76). Van deze slag herstelt zich de rechtstreekse handel van Moslimse Arabieren en Perzen op China in geen eeuw meer. Zij concentreert zich dan, behalve op Sumatra en het Schiereiland, waarheen zich Chinese schepen begeven, op de verder oostelijk gelegen zuidelijke gebieden.

Op grond van dit vluchtige historische overzicht zullen wij trachten twee zaken te verklaren. In de eerste plaats de naam *Ta-shi*. De Chinezen noemen het rijk aldus in 674/5 A.D., vrij zeker reeds in 650/5 A.D., dat is *ongeveer twee eeuwen voordat de grote stroom van Ta-shi's* (Moslimse Arabieren en Perzen) *in de Archipel doordringt* (ongeveer 850 A.D.). Volgens Hourani (p. 66) worden de Arabieren door de Perzen *Ta-zik* geheten. De Chinezen, die de Arabieren en de Moslimse Perzen over één kam schoren, noemden ze beiden *Ta-shi*, wat volgens Pelliot (D.I. p. 296 n. 5) *Tāzī* of *Tadjik* tot grondslag heeft. Ook kan de naam *Ta-shi* voor de vóór-Moslimse Arabieren in deze gebieden niet in gebruik zijn geweest voor koloniën, waar Sassanidische Perzen (Chin. *Po-sz*) overheersend waren. Als de Chinezen derhalve in de 7e eeuw reeds de landsnaam *Ta-shi* daarvoor genoemd hebben, moet *dit* *Ta-shi* wel van een *Perzische*

*landsnaam* de weergave zijn, die in de „Pärsa-tijd” is ontstaan. Welke was nu de landsnaam, die de Chinezen van de Perzische handelaren, de enige waarmede zij rechtstreeks in contact kwamen voor hun handel, hebben vernomen als de naam voor hun vestiging op Sumatra's noordkust? Noch Tāzi, noch Tadjik kan een Perzische landsnaam voorstellen! Wij weten echter hoe de Chinezen de neiging bezitten om voor hen niet duidelijke vreemde woorden of namen, verkort weer te geven, vooral als ze langer zijn dan drie lettergrepen. Ik moge hier vermelden het Chinese *p'o-li* voor (s)paṭi(ka), skr. voor kristal; *Mali* voor Mala(yu); *fo-che* voor vija(ya); *Fo* voor Bu(ddha); *Na-fou-na* voor Navana(gara) en tenslotte *Tö-mou*, de hoofdstad van Fu-nan, die de naam droeg Dharma(rājanagara). Het is dus zeer goed mogelijk dat Ta-shi een aldus verkort weergegeven Perzische naam was, die met Tadjik..... aanving. Nu is er in de Maleische litteratuur een veel voorkomende naam t.w. *Makota Alam*, voor een vorstentitel of een landsnaam. Dit is de Maleise vertaling van het Persische *Tadj-i-djehān*, „Kroon der Wereld”. De Chinezen zouden deze naam inderdaad verkort met Ta-shi hebben kunnen weergegeven in de 7e eeuw.

Nu zou men zich nog kunnen afvragen of de naam Tadj-i-djehān, die in de tijd der Moslimse Perzen (na 850 A.D.) omgezet zal zijn in *Tadj-i-ālam* — wat voor de Chinezen geen verschil zou hebben gemaakt, zodat zij van de 7e eeuw tot de 12e toe het land *Ta-shi* hebben kunnen heten — niet een te weidse naam is voor het gebied der valleien van de Pasei- en de Djambo Ajé-rivieren, zelfs al brachten ze een aromaticum voort „dat de goden deed neerdalen”? M.i. lijkt de naamgeving volledig verantwoord voor een volk met een geestgesteldheid, die dergelijke schoonklinkende namen bij voorkeur bezigt, en bij deze Persische kolonisten was dit te meer aannemelijk voor het nieuwe land, dat in krasse tegenstelling tot het eigen land, allesbehalve „steenachtig was en weinig vruchtbaar”, zoals de Chinezen het land der *Ta-shi's* karakteriseerden. Werd overigens niet aan hetzelfde land in de 13e eeuw, nadat het de Islām omhelsd had, volgens de Sedjarah Malaju en de Hikajat Radja<sup>2</sup> Pasei (Gerini p. 644) de nieuwe, even luisterrijke naam gegeven van „Samudra Dār-ul-Salām”, Samudra Huis-des-Vredes? Vonden de Chinezen in de 7e of 8ste eeuw — ik moge het herhalen — de klassieke naam Fo-tai of Udyāna (Lusthof, Paradijs) niet een even welluidende naam voor dit gebied, en een, die dezelfde geest ademde als de Perzische naam, ter-

wijl daarmee bovendien elke verdere verwarring met het Ta-shi — Arabië voorkomen zou kunnen worden? De naam Fo-tai schijnt echter niet aangeslagen te hebben. Uit de geografie der Ming Annalen is evenwel ten duidelijkste gebleken, dat hun vrees niet ongegrond was! Naar dergelijke overwegingen kan men slechts gissen, doch het feit dat zij een andere naam gelanceerd hebben is daar.

De tweede vraag, die men zich nog zou kunnen stellen, is, of ook in de *Atjehse* historische litteratuur de naam Makota Alam voorkomt. Een bevestigend antwoord zou de voorgaande onderstelling kunnen versterken. Het antwoord is te vinden bij H. Djajadiningrat (p. 144). Als overgeleverd begin van het ontstaan van het Sultanaat van Atjeh vermeldt een Maleise kroniek, „hoe Radja Muthaffar Sjäh te Makota Alam, de Radja Ināyat Sjäh, de Radja van Dār-al-Kamāl („Huis der Volmaaktheid”) beoorloogde en hem tenslotte overwon.” Met de vermelding van deze zin zou volstaan kunnen worden als antwoord op de gestelde vraag. Waar deze beide rijken gelegen hebben, heeft schrijver in het midden gelaten vanwege de in grote onzekerheid van het gegeven. Hij heeft zich, i.v.m. de strekking van de prijsvraag, ook niet met de voorgeschiedenis van het Sultanaat behoeven in te laten.

Het is echter met het oog op de geheel andere strekking van dit opstel te verleidelijk om niet een gissing te wagen, die niet geheel uit de lucht gegrepen behoeft te zijn, en die wellicht enige verheldering zou kunnen brengen in de directe voorgeschiedenis van Atjeh, als ze aannemelijk blijkt te zijn. Het vervolg van de aangehaalde zinsnede luidt nl: „Radja Muthaffar Sjäh *regeerde nu* (d.w.z. na de overwinning) *te Atjeh* en werd na zijn dood opgevolgd door zijn zoon Sultan Mughājat Sjäh” (cursivering van mij). Hieruit volgt m.i. dat de naam van de vallei van de Atjeh-rivier, die eerst *Makota Alam* was, gewijzigd werd in *Atjeh*. Makota Alam was toen nog een onderhorigheid van Pedir en Radja Muthaffar Sjäh was er de stedehouder. Was hij bij een der voortdurende oorlogen tussen de antipoden Atjeh en Samudra, waarover reeds Odorico van Pordenone twee eeuwen tevoren spreekt, een door Pedir *gevangen genomen Pers* uit Samudra, die er tevoren een hoog staatsambt bekleedde? Dat Perzen deze hoge ambten vervulden, zou niets ongewoons zijn. Nog in de tijd van Ibn Baṭūṭa's verblijf in Samudra (1345/6 A.D.) was dit het geval. Vele en hoge staatsdienaren, o.m. de Rijksbestuurder („emir”), een oude bekende van Ibn Baṭūṭa uit India, waren er toen Perzen (Kern, *Verbreiding van de Islam*, Stapel I p. 315)!

Deze mogelijkheid lijkt mij met het oog op de vertrouwenspositie die Muthaffar Sjah als stedehouder, innam, meer aannemelijk dan het bericht van Barros, hoe goed hij overigens geïnformeerd moge geweest zijn — wie hadden hem de informatie verschaft? — dat Muthaffar Sjah een *vrijgelaten slaaf* zou zijn! Ook H. Djajadiningrat heeft dit blijkbaar niet voetstoots aanvaard. Indien mijn onderstelling juist is, zou ook verklaarbaar worden, dat Muthaffar Sjah op zijn gebied de oude Perzische naam van Samudra zou hebben overgebracht, in de Maleise vertaling van Makota Alam.

Zo kan verder Dār-al-Kamāl zijn naaste nabuur geweest zijn; dit moet dan wel het zuidelijk aangrenzende rijk Daja geweest zijn, want lagen niet Daja, Makota Alam en Sjir Duli (Pedir) gedrieën in de N.W.-hoek van Sumatra bijeen? En was er niet aanwijsbare reden voor deze tuchting door Makota Alam? Vermoedelijk zal Inājat Sjah zich wederrechtelijk van de troon hebben meester gemaakt bij de dood in 1497 A.D. van Muthaffar's zoon, wiens grafsteen in Daja is aangetroffen.<sup>1)</sup> Na de overwinning zal aan het land Makota Alam een nieuwe naam zijn gegeven en wel die van *Atjeh*. Zo'n naamswijziging na een voor het Rijk gewichtig voorval, is in de Indonesische geschiedenis niet zeldzaam. Indien deze onderstelling juist is, zou *de naam Atjeh* voor het Sultanaat, *afkomstig zijn van de vader van de eerste Sultan*. Het was vermoedelijk de naam van een in de traditie bekend oud-Inheems oord in de Vallei, waarvan een heilzame invloed heette uit te gaan. Het gebeurde te Daja zal ook de aanleiding zijn geweest, dat Sultan Mughājat Sjah's eerste gezagsdaad is geweest, Daja in te lijven (1520 A.D.), nog vóór hij Pedir aantastte. De beide Huizen van Atjeh en Daja zullen echter sedertdien vermaagschapt zijn, anders laat zich moeilijk verklaren, dat de Rijksgroten van Atjeh in 1588 A.D. bij de dood van de Sultan, afstammeling van Muthaffar Sjah, de reeds bejaarde kleinzoon van Inājat Sjah, de tegenstander van de stamvader, als troonopvolger verkozen. Ik moge herhalen dat het bovenstaande niet meer dan een gissing is, die hoogstens in het kader der feiten zou kunnen passen.

Op grond van hetzelfde vluchtige historische overzicht van de opeenvolgende contacten van de bevolking ter noordkust van Su-

1) Kern *ibid.* p. 343 Hij dacht, m.i. ten onrechte, dat deze Radja de zoon was van Sultan Mughājat Sjah, doch deze is zelf eerst in 1514 A.D. op de Atjehse troon gekomen, volgens het onderzoek van H. Djajadiningrat. Het zou dus eer de oudere broer van de Sultan geweest kunnen zijn.

matra met verschillende volkeren, zullen we in de tweede plaats trachten ons enig idee te vormen van de Perzische vestigingen *Pasei* (5e-7e eeuw) en *Tadj-i-djehān* (7e-eind 12e eeuw) en verder van de naamswijziging der laatste stad in *Samudra* en de stichting van *nieuw-Pasei* (13e eeuw). Aan de hand van genoemde uiteenzettingen zou kunnen volgen, dat de oudste Pārsa-vestigingen (van vóór-Moslimse Perzen) aan de noordkust wel moeten gezocht worden aan de goed beschutte reede van Lho' Seumawé. De herinnering aan de vroegste vestiging *Pasei* is in de Maleise traditie geheel verloren gegaan, doch de naam *Pasei* is weer herleefd. Deze niet-Maleise naam leidden de Maleise kronieken terug op de zonderlinge eigenaam *Pasei* van de jachthond van de Vorst van *Samudra*. Toen deze, eens op jacht zijnde, uitkeek naar een geschikt emplacement voor de kraton van de kroonprins, blafte de jachthond opeens (alsof er iets was dat hij herkende?). Toen zag de Koning „an elevated ground, very smooth as if it had been levelled” (Gerini p. 613 n. 1), en verkoos dit voor het paleis van zijn zoon. Was het niet het emplacement van het oude *Pasei* dat reeds 6 eeuwen verlaten was? De nieuwe stad, die er wordt gebouwd, wordt wederom *Pasei* geheten en sedert vormen *Samudra* en *Pasei* een twee-eenheid. Dit *Pasei* dat de kronieken kennen, was uiteraard jonger dan *Samudra*, zoals het in de huidige traditie verluidt. M.i. is de naam *Pasei* het best te verklaren als een vermaleist *Pārsa* (uitspr. *pāsa*). Indien dit juist kan zijn, was dit ook de naam van het oude *Pasei*, waarvan de resten waren teruggevonden, „dank zij de herkenning ervan door 's Konings jachthond”! Dit *Pasei* moet dus ouder zijn dan de in de 7e eeuw of niet zo lang tevoren gestichte stad *Tadj-i-djehān* aan de oostzijde van de *Pasei*-rivier, de stad die de Chinezen in diezelfde tijd *Ta-shi* heeten en wier naam in de 13e eeuw omgedoopt zou worden in *Samudra*. In de *Ming Annalen* werd dus niet voor niets gezegd dat *Samudra* oudtijds *Ta-shi* heette!

Was de stichting van de nieuwe stad aan de overzijde van *Pasei* het gevolg van het feit dat *Pasei* op de westelijke oever te klein was geworden voor de aldaar gevestigde Pārsa-handelaren, die tot havenkoninkjes waren uitgegroeid, dank zij de export van de kostbare Inheemse specerijen en de hoge tollén die zij hieven? Of was zij aangevallen door het, ongeveer 625 A.D. door Zuid-Indische *Kalingga's* gestichte rijk *Ho-ling* aan de overzijde van de Straat? Hebben toen de Pārsa's een beter tegen aanvallen van de zeezijde beschermde, versterkte stad gebouwd, verder van de kust verwij-

derd? Is deze aanval de oorzaak geworden van de voorgenomen weerwraak van Ta-shi op Chö-p'o, die in duigen is gevallen om de, in het verhaal van de Koningin Si-mo van 674/5 A.D., vermelde reden? Samudra was in Ibn Baṭūṭa's tijd een omwalde stad met houten bastions, op 6 km van de haven afgelegen. Gaven toen de Pārša's hun glorieuze stad de weidse naam van Tadj-i-djehān? Als oud-Pasei al niet vernield was door de Kalingga's van de overwal, is het geleidelijk aan geheel verlaten, en in verval geraakt. De nieuwe stad Ta-shi hebben de Chinezen getracht de andere naam Fo-tai toe te kennen om verdere verwarringen met Ta-shi — Arabië te voorkomen. Deze poging is blijkbaar niet geslaagd, want nog in de 12e eeuw — vgl. Tcheou K'iu-fei's bericht van 1178 A.D. — werd zij Ta-shi geheten. Sinds de 9e eeuw, in de tijd der Arabieren en Moslimse Perzen (Chin. Ta-shi), de opvolgers der Po-sz, kan de stad de naam Tadj-i-ālam gedragen hebben. Deze Ta-shi havenkoninkjes hebben zich echter niet de moeite gegeven land en volk tot de Islām te bekeren; dit zou eerst in de tweede helft der 13e eeuw onder de invloed der Gujarātse Moslims geschieden, zoals we aanstonds zullen zien.

Op het einde van de 13e eeuw valt Marco Polo's bezoek aan *Samara*, de naam voor Samudra die hij gebruikt. In 1292 A.D. is dit een machtige stad op zijn Java Minor, vermoedelijk al de machtigste van alle op de noordkust. Het volk is er heidens; het heeft een machtige en rijke koning. Het noemt zich, evenals de andere volken ter noordkust „onderdanen van de Grote Khān" (Kublai), de Keizer van China. Marco Polo werd vanwege de ongunstige passaat vijf maanden in Samara opgehouden. Hij heeft blijkbaar in die tijd de koning zelf niet ontmoet, anders had hij zeker bijzonderheden van de persoon des konings medegedeeld. De reden hiervan was m.i. dat de koning met zijn getrouwen op het oorlogspad was. M.i. is het daarom ook niet zo geheel zeker dat de koning geen Moslim zou geweest zijn. Men neemt dit algemeen aan, wijl Marco Polo dit speciaal van de koning van Ferlec *wel* gezegd heeft. De reden echter die hij er voor opgeeft is, dat Ferlec „zo druk bezocht werd door Saraceense kooplieden, die er koning en volk bekeerd hebben", geldt a fortiori voor het veel belangrijker Samara! Uit het vervolg der geschiedenis zal ook blijken, dat mijn twijfel gerechtvaardigd is. Nog geen 5 jaar na Marco Polo's vertrek uit Samudra sterft er het staatshoofd, de Sultan Malik al-Saleh, wiens 1217 A.D. gedateerde grafsteen gevonden is. De naam van zijn hoofdstad is in de Maleise

kronieken bekend als Samudra Dār-ul-Salām. In de Chinese Annalen van die tijd heet het Samudra sec, zij het ook in eindeloze varianten.

Uit de Annalen van de Yüan-dynastie (1280-1367 A.D.) blijkt (Gerini p. 644 e.v.) dat Malik al-Saleh reeds in 1282 A.D., d.w.z. reeds 10 jaren vóór Messer Marco's bezoek aan Samudra, een gezant heeft gezonden naar *Quilon*, die daar een Chinese afgezant ontmoet, die hem overhaalde om zijn meester te verzoeken vooral tribuut naar China te zenden. De ontmoeting moet uiteraard toevallig geweest zijn, want Chinese gezanten zoekt men als regel niet in *Quilon*, doch wel geloofsijverige Moslims, die met een kustvaarder in *Quilon* arriveren, om er op een zeewaardig zeilschip over te stappen voor de reis naar het Oosten! Dezelfde Chinese gezant is bovendien op weg naar Samudra, waar hij het Hoofd des Lands, de *Tuhan Pati* — ik zou vertalen: de Rijksbestuurder, de „emir” van Ibn Baṭūṭa — overhaalde om twee Moslims als afgezanten naar China te zenden, waarop deze toen Hassan en Suleimān zond. Waarom Moslimse gezanten? Was de *Tuhan Pati* dan zelf een Moslim, of zelfs een Moslimse Pers? Let wel, dit gebeurde reeds 10 jaren vóór Messer Marco's bezoek! Had de *Tuhan Pati*, de „Emir”, zich toen al opgeworpen als vorst? Dit nu lijkt hoogst waarschijnlijk. De Chinezen noemen hem dan in het overgangsjaar nog wel bij zijn oude titel van *Tuhan Pati*, doch is het zenden van afgezanten niet des vorsten? Vermoedelijk was deze Islamitische vorst de „rijke en machtige Koning” waar Messer Marco van had gehoord. Hij behoorde, zoals we uit het vervolg kunnen afleiden, tot de geloofsijverige Sjafiïetische secte. Dit was het geloof van Malik al-Saleh's kleinzoon, die Ibn Baṭūṭa in 1346 A.D. ontmoette. Van hem zegt hij, dat zijn Rijk nog omringd is door ongelovigen. „Hij trekt dikwijls ten strijde, vooral tegen de ongelovigen..... Zijn onderdanen, die tot dezelfde geloofsijverige secte behoren, houden van deze strijd en trekken gaarne met hem op pad. Als zij de overwinning hebben behaald, zijn de ongelovigen tribuutplichtig geworden terwille van de vrede” (Etats, p. 384).

Malik al-Saleh zond weer gezantschappen in 1285 en 1286 A.D. De volgende afgezant van Samudra wacht in 1294 A.D. in China het resultaat af van Kublai Khān's expeditie naar Java. Als Malik al-Saleh in 1297 A.D. overlijdt, blijkt zijn grafsteen uit het toen Moslimse Gujarāt afkomstig te zijn, zoals Moquette heeft aangetoond. Ook het Sjafiïetische geloof wijst naar Gujarāt. Dit land is nog geen halve eeuw tevoren door de Islamitische veroveraars van Noord-India in bezit genomen en Cambaya is er het nieuwe handels-em-

porium. Van hieruit gaat de nieuwe geloofsimpuls uit naar Samudra en het Oosten van de Archipel. Had de reis van Malik al-Saleh's gezant naar Quilon in 1282 A.D. niet als voornaamste bedoeling om er met Gujarātse Moslims in contact te komen, ten einde morele steun te verkrijgen voor zijn voorgenomen coup d'état nog in hetzelfde jaar? Indien deze veronderstellingen juist konden zijn, zouden zij veel kunnen verklaren: 1° dat Marco Polo de vorst van Samudra niet ontmoet heeft, wijl hij op het oorlogspad was tegen de ongelovigen en dat de ijverige geloofsgenoten mede op pad waren, zodat hij ze evenmin heeft gezien; 2°. Dat de vorst dus wèl een Islamiet was, en reeds 10 jaar vóór Messer Marco's komst de troon had bemachtigd op zijn Çiwaïtische voorganger; 3° dat de vorst, in dat zelfde jaar al, de naam van de stad Tadj-i-ālam had gewijzigd in Samudra Dār-ul-Salām, want eerst sedertdien (1282 A.D.) is er in de geschiedenis sprake van Samudra en heeft ook Marco Polo haar Samara genoemd; 4° dat Samudra, dank zij het Sjafiiëtische geloof in de volgende drie eeuwen politiek een leidende rol zou spelen in Noord-Atjeh. Malikal-Saleh heet ook in de Maleise kronieken de stichter van Samudra-Pasei.

De havens van Gujarāt, o.m. het iets ten zuiden van Cambaya gelegen Barygaza, waren al in de Griekse tijd in contact met de Archipel geweest. Sinds de rechtstreekse oversteek van de Indische Oceaan vanuit de havens van Sirāf en 'Omān naar de zuidwestelijke Dekhankust, al door de vóór-Moslimse Perzen, was geleidelijk aan Quilon het centrum geworden van de Perzisch-Arabische handel met de Archipel. Van daaruit staken de schepen rechtstreeks de Golf van Bengalen over. De havens van Gujarāt bleven echter voor de kustvaart van Arabië op Quilon van belang. Ongeveer in 1250 A.D., toen geheel Gujarāt Moslims was geworden, kreeg Gujarāt met Cambaya weer de leiding. Het is ook in deze eeuw, dat Samudra het eerste actieve verspreidingscentrum wordt van de Islām. Dit gaat na ruim een eeuw over op Malaka (gesticht in 1403 A.D.), om na de verovering van deze stad door de Portugezen (1511 A.D.) op het Sultanaat van Atjeh terug te vallen. De stichting van het Sultanaat valt tenminste merkwaardig samen met de val van Malaka!

De hieronder volgende gebeurtenissen in Samudra Dār-ul-Salām in de laatste drie eeuwen vóór de stichting van het Sultanaat van Atjeh, werden voornamelijk ontleend aan Gerini's chronologische tabel (p. 644 e.v.), in het bijzonder aan de gedateerde Chinese en Europese bronnen. Van Samudra zelf weten we reeds uit het be-



kende Chinese bericht van 1618 A.D. „dat het vroeger Ta-shi heette”. Dit zou dus overeenkomen met de boven uitgewerkte onderstellingen. De naam Samudra komt in allerlei varianten, vooral in de Yüan Annalen voor (1280-1363 A.D.). In het begin der 14e eeuw wordt Pasei door Siam aangevallen en Malik al-Saleh's zoon, de Koning Malik al-Zahir gevangelijk meegevoerd. Hij wordt na vele jaren weer vrijgelaten en keert in Samudra terug als tribuutplichtige van Siam. In 1323 A.D. meldt Odorico de Pordenone van voortdurende oorlogen tussen Samudra en Lamory. Dit bericht zal vermoedelijk de regering van Malik al-Zahir's zoon opvolger betreffen m.a.w. Malik al-Saleh's kleinzoon. Als weer 20 jaar later, in 1345 A.D., Ibn Baṭūṭa, op weg naar China, in Samudra passeert kan nog deze kleinzoon Malik ul-Maḥmūd aan het bewind zijn. Het volgende jaar keert Ibn Baṭūṭa er terug vanuit China en verblijft er twee maanden. „De koning van Samudra”, zegt hij, „is er een die sterk voor het geloof ijvert. Hij is omgeven door schriftgeleerden en theologen. Hij is verslaafd aan religieuze discussies. Hij is een groot krijgsman en een machtig vorst. De hoofdstad is ongeveer 6 km verwijderd van de haven. Het is een grote en mooie stad, omwald en van houten bastions voorzien”. Wij weten ook van Marco Polo dat er in de naaste omgeving mooi timmerhout was te vinden. „Zijn hof voert een staat als van een groot Moslims Vorst” (in India, waar Baṭūṭa vandaan kwam). „Zijn landerijen strekken zich uit over vele dagen reizen langs de kust.” In 1383 A.D. is Sultan Malik Udhāfir (Malu-ta-fen) er vorst. Hij zendt in dat jaar een gezantschap naar China. In 1403 A.D. is er vorst Zainal-Abidin; toen hij een gezantschap naar China zond, ontving hij van de Keizer de bevestiging van zijn koningschap. Hij was blijkbaar kort tevoren als zodanig opgetreden. Samudra wordt door de keizerlijke eunuch Chêng Ho driemaal bezocht: in 1405, 1414/5 en in 1430 A.D. In 1405 A.D. is juist de koning gedood tijdens een aanval van Samudra's westelijke heidense nabuur (Nakur). De koning wordt gewroken door een oude visser, die de koning van Nakur doodt. De visser huwt dan de weduwe van Zainal-Abidin. Hij was de parvenu-vorst die Chêng Ho in 1405 A.D. ontmoette. Deze koning zendt in 1407 A.D. een ambassade naar China. De opgegroeide zoon van Zainal-Abidin doodt in 1412 zijn stiefvader en volgt op. In hetzelfde jaar zendt hij een gezantschap naar China en verder in 1414/5, 1426, 1431 en in 1433 A.D. (daarbij wordt „drakenbloed” aangeboden). In 1435 A.D. deelt een van zijn naar China gezonden zoons mede, dat de koning al

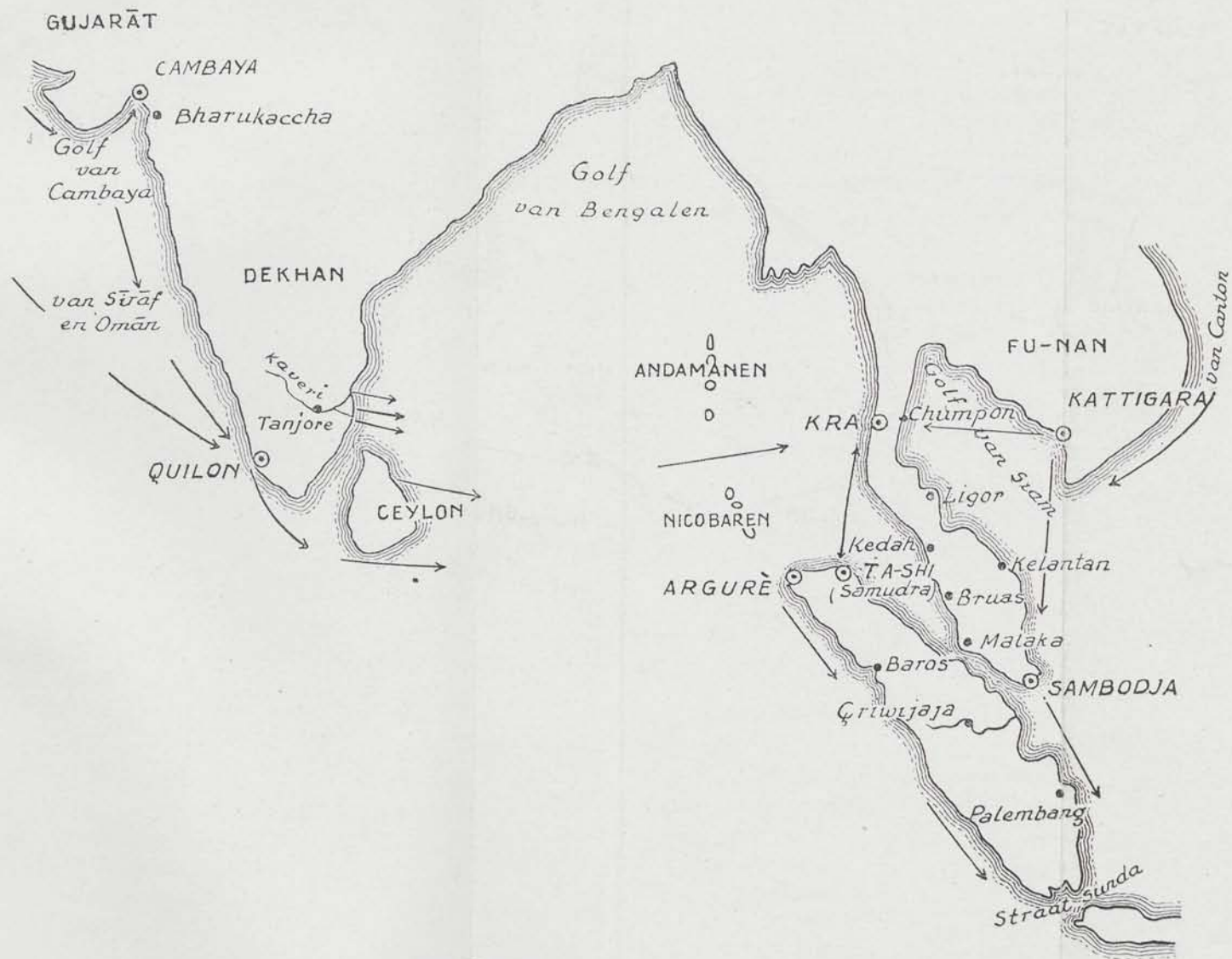
oud is en zijn zoon Abū Zayd wil doen opvolgen. De Keizer stelt die dan ook aan. Van nu af worden de ambassades schaarser, en als in 1486 A.D. zo'n gezantschap in Canton niet goed wordt ontvangen, houdt dit contact geheel op. Als in 1511 A.D. de vorst van Pasei — de eerste Portugese vermelding onder de naam Pacem is van 1509 A.D. — hoort van de verovering van Malaka door de Portugezen, sluit hij vriendschap met hen. In 1514 A.D. bezoekt Albuquerque Pasei, en de vriendschap wordt hernieuwd. In 1515 A.D. meldt nog een brief uit Lissabon „dat het grootste eiland, dat Marco Polo Java Minor heette, nu Sumoltra (Samudra) heet naar het emporium van die naam op het eiland”. Blijkbaar heeft dan nog Samudra de oppermacht ter noordkust. In 1520 A.D. heet de koning van Samudra Zainuddin. De Portugezen bouwen in Pasei een fort. In 1521 A.D., als de Portugezen peper komen laden, dreigt een uitbarsting tegen hen, doch de koning weet dit te sussen. Het volgende jaar breekt de oorlog uit tussen Atjeh en Pedir, en als de vorst van Pedir naar Pasei vlucht, wordt dit door Ali Mughājat Sjah aangevallen, de Portugezen verjaagd en Pasei te vuur en te zwaard verwoest. Als zijn grootste tegenstander Samudra is overwonnen, is in feite de eerste Sultan van Atjeh heer en meester ter noordkust.

Resumerende kunnen we dus veronderstellen dat het Rijk of de hoofdstad achtereenvolgens heeft geheten: *Pārsa* (Pasei) van de 5e tot de 7e eeuw, *Tadj-i-djehān* (of *Tadj-i-ālam*) in het Chinees *Ta-shi*, van de 7e tot de 12e eeuw, en tenslotte *Samudra* of *Samudra-Pasei*, na de bekering tot de Islam in de 13e eeuw. Het lijkt wel of we vóór 1250 A.D. mogen spreken van de hegemonie van Atjeh proper, en dat het Jāwa der Arabieren naar *Lāmuri* of *Rāmini* wordt geheten, zoals we van na 1282 A.D. tot 1524 A.D. moeten zeggen dat *Samudra-Pasei* de voornaamste staat is. Eerst als Sultan Mughājat Sjah „de luister van het oude vermaarde *Samudra-Pasei* op zich heeft overgebracht”, heeft het Sultanaat Atjeh de oppermacht verkregen.

Onafhankelijk van de mate waarin de voorgaande reconstructie juist kan zijn, is, dank zij het, tijdens het onderzoek aan den dag gekomen, feiten-materiaal, wel duidelijk geworden, dat de woorden van Rouffaer, waarmede H. Djajadiningrat, nu bijkans 45 jaar geleden zijn eerste hoofdstuk aanving, niet meer behoeven te worden onderschreven. „De geschiedenis van Atjeh vóór het begin der 16e

eeuw", zo zeide Rouffaer, „ligt volkomen in het duister. In de berichten van Chinezen, Arabieren en Europeeërs, die vóór dien tijd Atjeh bezocht hebben, of van hooren zeggen daarvan verhalen, wordt het helemaal niet of slechts terloops genoemd. Met al te groote gretigheid heeft men dan soms een, in een dergelijk bericht voorkomende plaatsnaam, die ook maar eenigszins de klank heeft van de naam van een streek of dorp op Sumatra, daarmede geïdentificeerd." Het laatste is in dit opstel speciaal vermeden. Aan het geografische element der plaatsbepaling, binnen het historische kader der gebeurtenissen is hier het grootste gewicht toegekend. De taalkundige overeenkomst der namen is eerst daarna in het geding gebracht. Doch Rouffaer's woorden doelden destijds, m.i. terecht, op geografische identificaties van landsnamen door enige grote sinologen, uitsluitend op grond van filologische overwegingen, en dit juist door hen, die zelf het belangrijkste materiaal voor deze identificaties voor ons hadden ontsloten. Met dat al is sedertdien alweer enig licht ontstoken in de vóór-16e eeuwse Atjehse duisternis. Mogen nadere onderzoekingen leiden tot een volledige verheldering ervan !

Juli 1953.



OVERZICHTSKAART

WISNUWARDHANA, VORST VAN SINGASARI,

en zijn

Madjapaitse santanapratasantana

door

Ir J. L. MOENS †

In de onlangs verschenen verhandeling van Berg: *De evolutie der Javaanse geschiedschrijving*,<sup>1)</sup> ontwikkelt de geleerde schrijver zijn hypothese in interessante beschouwingen, welke niet zullen nalaten ook anderen tot nader onderzoek te prikkelen. Hij is overtuigd, dat het probleem van de geschiedschrijving te behandelen is analoog aan problemen van structurele linguïstiek. In de evolutie ervan moeten dus ook door structuuranalyse markante momenten zijn aan te wijzen, die er een rol hebben gespeeld. Om verschillende redenen die Berg opsomt, leent zich in het bijzonder de Javaanse geschiedschrijving ertoe, om de rol van het toeval in haar evolutie te bepalen en deze „markante momenten”<sup>2)</sup> te reconstrueren. Hieronder worden de voornaamste ervan zonder meer opgesomd, onder opgave van de voor ons eigen onderzoek belangrijkste *historische* verbanden, welke daarbij ter sprake kwamen. De blote opsomming is slechts als een soort richtlijn te beschouwen om de historische verbanden, welke t.b.v. de hieronder volgende bespreking voor een deel op andere wijze moesten worden gegroepeerd, in zijn hypothese te kunnen localiseren. Het gaat in dit opstel ook niet om Berg's evolutiehypothese zelve!<sup>3)</sup>

1) Med. Kon. Ak. v. Wet. afd. Lett. N.R. dl. 14 no. 2 (1951).

2) Verder korthedshalve aangeduid met m.m.

3) Dit opstel werd in beknopte vorm op de 96e vergadering dd. 13 Dec. 1951 van de afd. Taal-, Land- en Volkenkunde van het Kon. Bataviaasch Genootschap voorgedragen onder de titel: De Singasarische dynastie. De door enige leden ter vergadering gemaakte opmerkingen en Berg's sedert verschenen: *Geschiedenis van pril Majapahit (Indonesië, 1951)* zijn aanleiding geweest de behandelde stof om te werken en uit te breiden, en op een belangrijk punt te herzien. De nieuwe titel geeft de strekking van het huidige opstel beter weer.

10. *De evolutie der moederfiguur* in het legendarische verhaal van Kèn Angrok. In de structuur van de vooroudermythe was Nđok eigenlijk overbodig, reden waarom aan haar de functie van moeder werd toegekend (p. 9). Het wezen dezer moederfiguur, dat bepaald wordt door de vurige aard van de zoon-stamvader, brengt Berg, langs de weg van mythologische speculatie over de functie van Angrok in de mythe (= Bhaṭāra Guru = Ćiwa), tot een mythische interpretatie, ook van diens echtgenote (p. 8/9), op wie de vurige schoot van Angrok's moeder Nđok wordt overgedragen (p. 10). In het attribuut van de vurige schoot ziet Berg het symbool voor een demonische aard. In de mythe bezit de demonische Deđes-figuur (= Durgā) kinderen en kleinkinderen. Haar belangrijkste zoon is Wong Ateleng (Brandes); Berg heet hem Wonga Teleng, uit welke naam hij weer afleidt, dat ook deze zoon duidelijk een mythische figuur is en geen historische, zoals Brandes dacht (p. 10). Op dit dwaalspoor der historische interpretatie is Krom hem gevolgd. Haar twee kleinzoons Rangga Wuni en Mahiṣa Campaka zijn later met de historische figuren van Wiṣṣnuwardhana en zijn mederegent Narasinghamūrti geassimileerd (p. 13). Daarmede zijn deze kleinzoons tot historische figuren geworden, die dan *de eerste historische generatie* zouden vormen van de Singasarische dynastie (zie nader sub 30).

20. *De toevallige politieke situatie op Java, zoals deze was op het midden van de 13e eeuw* (p. 11); hierbij gaat Berg uit van drie historische onderstellingen:

- a. Wiṣṣnuwardhana is de stamvader der Singasarische dynastie (p. 5 & 11);
- b. Hij heeft na de overwinning op Linggapati, vorst van Koripan (p. 24 n. 17), het gesplitste Rijk van Koripan en Keđiri weer verenigd; <sup>1)</sup>
- c. Na de vorst Linggapati overwonnen te hebben, heeft hij diens weduwe Jayawardhani geannexeerd en na de geboorte van een zoon uit dit nieuwe huwelijk (1254 A.D.), die zoon, als erfgenaam van de positie van zijn moeder, als heerser van het nieuwe Verenigde Koninkrijk van Koripan en Keđiri doen wijden (p. 12). <sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Is Berg's Koripan = Janggala?

<sup>2)</sup> Het is niet geheel duidelijk wat Berg onder „de positie van zijn moeder” verstaat.

30. *Het trauma van een onbevredigd rechtsgevoel*, dat vereffening vereist van gevaarlijke inbreuken op de goede wereldorde (p. 12), zoals bijv. koningsmoordenaars veroorzaken. Aangezien Wisnuwardhana volgens Berg er een is en een normale dood is gestorven, heeft dit feit bij de Javanen een nieuwe mythe doen ontstaan met de dynastiestichter Wisnuwardhana als hoofdpersoon — „uiteraard onder een andere, mythische naam” (laat ons hem X noemen <sup>1)</sup>) — waarin hij zijn gerechte straf als koningsmoordenaar ondergaat. <sup>2)</sup> Linggapati is de Tunggul Ametung der (nieuwe) mythe, (Wisnuwardhana is X <sup>3)</sup>), Jayawardhanī is Deḍes (ten rechte Y <sup>3)</sup>) en Kṛtanagara is Nusapati <sup>4)</sup> (p. 13). Deze nieuwe afstammingsmythe nu is noodzakelijkerwijs versmolten met de Angrok-stamvadermythe — twee stammythen zou teveel van het goede zijn — tot het huidige Angrok-verhaal van de Pararaton (p. 12). Bij de fusie dezer mythen (d.w.z. door invoeging in de Angrok-mythe van de figuren van Tunggul Ametung en Nusapati en de gelijkstelling van de hoofdfiguren X en Y met Angrok en Deḍes <sup>3)</sup>), kwam de koninklijke macht tenleste in handen van de tweeëenheid Campaka-Wuni, de dubbelnamige kleinzoon van Deḍes uit de oorspronkelijke Angrok-mythe. Door nu, „met het gemak, dat een niet historisch denkende gemeenschap dient”, de reeds onder 10. vermelde gelijkstellingen nl. Wisnuwardhana en Campaka = Narasinghamūrti te doen plaatshebben, en tevens Wuni de zoon van Nusapati te maken, waarmede Wisnuwardhana in zekere zin de kleinzoon werd van de hoofdpersoon der Angrok-mythe, verkreeg de nieuwe mythe „een steunpunt in de primaire werkelijkheid en werd zij daarmee in zekere zin tot geschiedschrijving” (p. 13).

40. *De toevallige kennismaking van Prapañca*, de hofdichter van Hayam Wuruk van Madjapait, met de proto-Pararaton, een vroeg-14e-eeuwse redactie van de 16e-eeuwse Pararaton, zoals wij die kennen (p. 6). Dit geschrift zou kort na 1325 A.D. tot stand gekomen zijn (p. 14), en moet „in ieder geval het Angrok-verhaal bevat heb-

<sup>1)</sup> Bijvoeging van mij.

<sup>2)</sup> De mythe zou dus zijn ontstaan moeten zijn na 1268 A.D.

<sup>3)</sup> Bijvoeging van mij.

<sup>4)</sup> Dit laatste klopt niet erg, want dan zou Kṛtanagara de zoon van Linggapati (Tunggul Ametung) moeten zijn, terwijl hij volgens Berg de zoon is van Wisnuwardhana (Kèn Angrok)!

ben" (p. 6). <sup>1)</sup> Het geschrift moet de mythische namen ontleend hebben aan „een volksverhaal" — i.c. de tot één versmolten mythe <sup>2)</sup> — „dat op zichzelf in het geheel geen geschiedenis van de 13e eeuw bevat, maar dat om een of andere reden een val van Keḍiri is gaan vermelden en waarin om een of andere reden Wiṣṣnuwardhana een plaats heeft verkregen als kleinzoon van Angrok" (p. 6). „Prapañca's op het gebied van geschiedschrijving volmaakt onkritische geest is door de lectuur van de proto-Pararaton zeer diep beïnvloed" (p. 14). Het toeval van de kennismaking met dit geschrift deed Prapañca een oplossing aan de hand voor het probleem van de vorstelijke voorzaten, die in de mede aan zijn zorg toevertrouwde bijzettingstempels van Kagenengan (en Kiḍal <sup>2)</sup>) zouden zijn bijgezet <sup>3)</sup> (p. 14). Deze konden nu de bijzettingstempels worden van vorst Wiṣṣnuwardhana's nieuwe grootvader (en vader <sup>2)</sup>) t.w. Kèn Angrok (en Nusapati <sup>2)</sup>). Dat Prapañca daar voor het eerst bij zijn bezoek aan het klooster van Ḍarbaru in 1359 A.D. van verneemt, „is dus geheel in overeenstemming met het feit, dat nog in de oorkonde van 1358 A.D. Wiṣṣnuwardhana als eerste koning optreedt" (p. 5). Zijn lofdicht, dat eerst *Deḍawarṇana*, „Beschrijving van het Land", heette, kon toen, bijgewerkt, de naam verkrijgen van *Nāgarakṛtāgama*, „Verhaal omtrent het ontstaan der Dynastie" (p. 14). In zijn werk zijn door Prapañca bovendien nog nieuwe chronogrammen toegevoegd en verwerkt „in de lijst der koningen, die Angrok's positie moest bepalen, (waarmede hij) een geheel tot stand gebracht heeft, dat bij wat wij geschiedschrijving noemen weer iets dichters stond dan de proto-Pararaton" (p. 15). „Er moet echter wèl onderscheiden worden tussen schijn en wezen. Prapañca's jaartallen steunen veelal niet op feiten, doch op berekening" (p. 15). Om de daarin verwerkte voorouderlijst, die appelleerde aan de religieuze behoefte van voorouderverering, is zijn lofdicht geworden „tot een boek, waarin, op een wijze, die direct tot het Javaanse hart sprak, koningscultus en voorouderverering tot een harmonisch geheel versmolten waren" (p. 16). „In de nieuwe hoofdstad Majapahit was Wijaya aan de regering gekomen, een klein-

<sup>1)</sup> De mythe zou dus in de loop van nog geen 60 jaar zijn ontstaan en met de Angrok-mythe zijn versmolten, hetgeen wel een zeer korte spanne tijds daarvoor lijkt.

<sup>2)</sup> Bijvoeging van mij.

<sup>3)</sup> Dit moge voor Prapañca's lofdicht een oplossing geweest zijn, doch voor de historie heeft zij geen waarde, indien Berg gelijk zou hebben, dat Angrok en Nusapati *mythische* personen waren! Hier laat Berg zich niet verder over uit!



zoon van Narasingha (mūr̥ti <sup>1)</sup>) en van deze Wijaya stamden de meeste koningen van Majapahit af" (p. 16). Volgens de structuur van de Pararaton behoort de jongere linie van Wonga Teleng en Mahiṣa Campaka tot het door Rājasa en Deḍes voortgebrachte „zuivere geslacht", dat, „om zo te zeggen een wachttijd heeft doorgemaakt" — nl. gedurende de regering van de oudere linie van het „onzuivere geslacht" der vorsten van Singasari <sup>1)</sup>, dat afstamde van Tunggul Ametung en Deḍes <sup>2)</sup> — „waarin het zijn initiatie had ondergaan". Gedurende deze tijd, „toen zij, aan de oudere linie dienstbaar en blootgesteld aan de grimmigheid van de onzuivere Kṛtanagara", verzamelde de (komende) dynastie van Majapait „in ascense de magische kracht, die zij later in de dagen van haar volle ontplooiing glorieus zou demonstreren" (p. 17).

De historische verbanden, die in dit opstel aan een nadere beschouwing zullen worden onderworpen, zijn, in volgorde van bespreking:

- § I. *Wiṣṣuwardhana is de stamvader der Singasarische dynastie* (zie m.m. 2o. sub a en slot 4o.) ;
- § II. *Wiṣṣuwardhana's vorstelijke grootvader* (zie m.m. 1o., 2o. sub b. en c., 3o. en 4o.) ;
- § III. *Prapañca's kennismaking met de proto-Pararaton* (zie m.m. 4o.) ;
- § IV. *Kèn Deḍes, de mythische en de historische moederfiguur* (zie m.m. 1o.) ;
- § V. *De Singasarische diarchieën en de dynastieke functie van Wiṣṣuwardhana* (zie m.m. 2o sub a en c en slot 4o).

Ik moge hier herhalen, dat de ondervolgende beschouwingen geheel los staan van Berg's hypothese en slechts de bovenvermelde, niet direct samenhangende, historische onderwerpen betreffen. Dat te dien aanzien vaak een andere visie wordt verdedigd, wil geenszins afdoen aan de waardering van de uitermate belangrijke studies die de geleerde schrijver sinds kort opnieuw aan deze periode heeft gewijd. <sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Bijvoeging van mij.

<sup>2)</sup> Berg, *Pril Majapahit I*, noot 38 p. 515.

<sup>3)</sup> *Kartanegara*, Oriëntatie 1950, voorafgaand aan Berg's *Evolutie*; voorts *De Geschiedenis van pril Majapahit I en II*, Indonesië 1951

§ I. *Wiṣṣuwardhana is de stamvader der Singasarische dynastie.*

Waarop grondt Berg dit capitale punt van zijn betoog? Laten we hemzelf aan het woord: „Leest men nu de oorkonden zonder in dit opzicht bevooroordeeld te zijn, dan blijkt, dat de man, die de Pararaton Angrok en de Nāgarakṛtāgama Ranggah-Rājasa noemt, er nergens in vermeld wordt, maar dat in een aantal stukken, waarvan het eerste van 1296 en het laatste van 1358 is, *als eerste van de reeks van koningen van Singasari en Majapahit Jayawiṣṣuwardhana optreedt*, die volgens de Pararaton en de Nāgarakṛtāgama de kleinzoon van Angrok/Rājasa zou zijn geweest” (p. 5). „Dit verrassende feit, dat ondanks het verschil in ouderdom der bronnen door Krom blijkbaar minder belangrijk is geacht dan de mededeling van de Nāgarakṛtāgama” (p. 5), kan m.i. Berg *in geen enkele oorkonde* hebben gevonden, als hij „onbevooroordeeld” heeft gelezen! Ik zal trachten dit aan te tonen. Daarenboven zijn er nog een drietal andere oorkonden, nl. die van 1248 A.D., waarin rechtstreeks van Wiṣṣuwardhana's grootvader sprake is (zie § II), die van 1266 A.D. waarin Kṛtanagara vermoedelijk op zijn overgrootvader doelt (zie deze § sub b en c), en die van 1305 A.D. waarin met grote waarschijnlijkheid Rājasa's naam moet gelezen worden (zie § II)!

Ik vraag me echter af, wat oorkonden Berg eigenlijk zeggen! Naast het hoger genoemd verwijt, dat Krom aan Prapañca's woorden geloof heeft gehecht boven hetgeen in oorkonden van 1296 tot 1358 A.D. te lezen valt, kan men in de Geschiedenis van pril Majapahit, eerste stuk, lezen dat „staatsstukken vaak zijn geschreven om de onderdanen te doen geloven hetgeen de dragers van de macht graag willen, dat ze geloven.”<sup>1)</sup> M.i. kan in oorkonden veel zijn verbloemd of in upamā-symboliek zijn verborgen, doch dat zij bewust de waarheid zouden vervalsen, lijkt mij in beginsel uitgesloten. Indien dit aantoonbaar zou zijn, zouden we beter doen ons historisch onderzoek op grond van deze staatsstukken te staken. Wanneer we echter, om een voorbeeld te noemen, in de oorkonden van 1296 en 1305 A.D. lezen, dat Jayanagara de zoon is van Kṛtarājasa en de Parameṣwari (een dochter van Kṛtanagara van Singasari), terwijl de Pararaton „in zeer precieze vorm” en „op zeer zakelijke wijze” zegt,<sup>2)</sup> dat zijn moeder de Maleise prinses Dara Petak is, dan kunnen m.i. de beide berichten de waarheid inhouden, *zonder dat Dara Petak de Para-*

1) Indonesië 1951 p. 481 en 487.

2) Indonesië 1951 p. 513 noot 23.

*meçwarī is!* We moeten nl. niet vergeten dat krachtens de Madjapaitse adat, die nog in veel opzichten in het huidige Bali bewaard is gebleven, een kind uit een bijvrouw tot *sentana* kan worden aangenomen dwz. tot kind van de vorst en een hoofdvrouw, indien *beiden* dit goedkeuren. <sup>1)</sup> Zo zal Jayanagara, zoon van de bijvrouw Dara Petak, tot kroonprins gewijd zijn, nadat hij tot *sentana* van *de koning en de Parameçwarī* zal zijn verheven. De Pararaton spreekt dus slechts van de *band* des bloeds en de oorkonde meldt de *dynastieke band!* De nieuwe band treedt officieel geheel in de plaats van de oorspronkelijke <sup>2)</sup>.

Het is, om deze reden althans, niet noodzakelijk om Dara Petak — en met haar, ook *de drie andere gemalinnen* van Kṛtarājasa — tot *sacrale dochter* van Kṛtanagara te verheffen, zoals Berg vermoedt dat geschied is. <sup>3)</sup> Het lijkt mij toe, dat Berg nogal lichtvaardig met deze adopties omspringt. „Wie zich herinnert”, zegt hij, <sup>4)</sup> „hoezeer in de sfeer van religie en magie voor de gelovigen boven de natuurlijke relaties de identiteit geldt, die door riten of wijding verkregen is, kan er moeilijk bezwaar tegen hebben, dat bij de Javanen van omstreeks 1300 een dame „dochter van Kṛtanagara” *heette*, hoewel ze geen dochter van Kṛtanagara *was*”. Berg vergete echter niet, dat deze „riten of wijding” aan speciale regels waren gebonden! We hebben reeds gezien, dat Jayanagara de zoon *heette* van de Parameçwarī, hoewel hij de zoon *was* van Dara Petak. Zo'n kind kon echter *niet door een ander* geadopterd worden *dan door de adoptiefouders zelve!* De „sacrale creatie” van dochters van Kṛtanagara door Kṛtarājasa zou er op neer komen, dat *hij* dochters zou kunnen adopteren voor wijlen zijn voorganger! Dit nu is adatrechtelijk *uitgesloten*; het zou immers de deur wijd openzetten voor de grootste willekeur in de dynastieke opvolging! Prapañca zinspeelt dan ook terecht *niet* op deze adoptie als hij, volgens Berg, in zijn lofdicht „de herinnering aan de vier „dochters van Kṛtanagara” heeft opgefrist! Hij heeft

1) Adatrechtbundel XXXVII p. 386. Vader en moeder tezamen zijn voor deze adoptieceremonie vereist. Als er een reeds overleden is, wordt die ouder vertegenwoordigd door een „adegan”, een soort zielebeeld van de overledene. Ongehuwden kunnen daarom geen *sentana* aannemen.

2) Vgl. ook Stutterheim's Inleidende opmerkingen bij Poerbatjaraka's vertaling van de oorkonde van 1296 A.D. „Wederom blijkt de Pararaton, die een der Maleische prinsessen met zooveel woorden als de moeder van Jayanagara aanduidt, ons op een vals spoor te hebben gebracht.” Dit is dus niet juist!

3) Indonesië 1951 p. 488 en 491.

4) Ibid. p. 488.

beslist wel geweten dat het *geen* „sacrale dochters” waren, en dat Dara Petak daar *niet* toe behoorde. Ook met de adoptie van Jayanagara door de Parameṣwarī werd immers voor hem het gewenste effect bereikt, zonder dat handelingen nodig waren die tegen het adatrecht indruisten. Er *is* ook” geen passen en meten nodig om de lezing van Pararaton en Nāgarakṛtāgama zo goed en zo kwaad als het ging met elkaar in harmonie te brengen”, waaraan Berg dacht te ontkomen door *zijn* oplossing! Als Kṛtarājasa zo licht over de toepassing van het adatrecht kon denken als Berg vermoedt, waarom heeft hij dan niet zichzelf tot „zoon” van Kṛtanagara doen wijden? Dan had hij *elke* dynastieke moeilijkheid omzeild en zelfs Gayatrī onttroond als kroonprinses! <sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Ook door middel van de cakrapūjā was een sacrale creatie van dochters uitgesloten. Berg heeft deze tantrische kringrite blijkbaar misverstaan. In zijn Pril Majapahit I p. 494, spreekt hij althans van de cakrapūjā, „waartoe sexuele gemeenschap behoorde van de Heer van de Kring met de deelneemsters, de yoginī's” (meervoud!) Het is mogelijk dat de daarover handelende passages in mijn opstel (T.B.G. 1925), die door Berg werden aangehaald (Pril Majapahit I noot 42) niet voldoende duidelijk waren. Ik zeide:” De beoefenaars van de Leer der vijf geboden verrichtten hun heilige handelingen in een *cakra*, een kring van ingewijde mannen en yoginī's, onder leiding van de cakreṣwara met een *çakti*” (p. 531-2) en verder gaf ik de toelichting op het woord „*matāṅgī*, hetgeen mede betekent: meisje van lage kaste, dat als yoginī dienst doet in de cakrapūjā, waarin „hij” een bhairawa was en „zij” en bhairawī” (p. 564)! In beide gevallen bedoelde ik dat *elk kringlid slechts beschikte over één yoginī* of *matāṅgī* die volledig ingewijd was; *ook de Heer van de Kring*, een bhairawa-guru! Als het niet de eigen echtgenote was — wat uiterst zelden voorkwam — was het steeds een vrouw van lage kaste. Zij was slechts een vaste sacrale partner in de kringriten! Eventueel bij haar verwekte kinderen zijn onwettig en konden niet door haar deelgenoot worden erkend. Aldus het Mahānirvāṇatantra, een modern geschrift (± 1750 A.D.), dat uiteraard oude tradities heeft vastgelegd. Er werden dus middels de cakrapūjā geen echtgenoten gecreëerd, noch huwelijken gesloten, laat staan dochters voor een derde gewijd. En zeker niet *simultaan vier* ervan! We moeten de gedachte van Berg aan „een collectieve huwelijksluiting, aan één ceremonie ter creatie van vier Kṛtanagara-dochters tegelijkertijd” (Pril Majapahit I. p. 496) helaas naar het rijk der fantasieën verwijzen. *Omdat* Kṛtarājasa vier gemalinnen bezat, konden zij rhetorisch vergeleken worden met de min of meer kunstmatig tot vier teruggebrachte nusāntara (buitengewesten), welke Kṛtarājasa van zijn voorganger geërfd had, en die in de oorkonden eveneens als Kṛtanagara's „dochters” werden beschouwd. Hij was symbolisch met deze wingewesten „gehuwd”, zoals hij het in werkelijkheid was met de dochters van zijn voorganger op de troon, zonder dat ieder der gemalinnen op zichzelf de prakṛti behoefde te zijn van een bepaald wingewest! Bij dit al is geen greintje mystiek te bespeuren!

De adoptie van een voorkind of een selirs-kind is vermoedelijk slechts tweemaal voorgekomen en wel in de Madjapaitse dynastie nl. behalve bij Jayanagara, nog bij *Tribhuwanā*. Zij was blijkbaar de dochter van Jayakatong van Keḍiri bij Gayatrī, wat in Gayatrī's omstandigheden m.i. zeer normaal zou zijn i.v.m. haar bijkans tweejarig verblijf in de Kraton van Keḍiri als buitgemaakte prinses, alear Kṛtarājasa haar terugwon. *Tribhuwanā* zal dan ook geboren zijn vóór Gayatrī's huwelijk met Kṛtarājasa en voor alle eventualiteiten tot sentana-dochter („sentana selidihi” in Bali) van haar moeder en Kṛtarājasa gewijd zijn <sup>1)</sup>; deze adoptie zou de opvolging van een zoon ook nimmer in de weg hebben gestaan. Merkwaardig is wel, dat zij toen de Bhre Kahuripan-titel verkreeg van de *tweede* persoon in het Rijk, terwijl Jayanagara Bhre Daha werd geheten, een titel die na zijn dood op *Tribhuwanā*'s jongere zuster overging. Had zij deze titel verkregen dank zij haar moeder Gayatrī, die hoger in rang was dan de Parameṣwarī? Dit lijkt meer waarschijnlijk dan de reden die Berg vermoedt dat ervoor bestaan heeft. <sup>2)</sup>

De onderstelling van de adoptie van de dochter van Gayatrī als dochter van de koning en de rājapatnī vindt m.i. bevestiging in de bewoordingen van zang 3 strofe 1 van het lofdicht. „Bhakti sirān makebu” slaat op de *sentana*-dochter, die haar eigen moeder „als (dynastieke) moeder” moet vereren. Van Stein Callenfels die dit heeft aangevoeld, dacht ten onrechte aan de mogelijkheid dat *Tribhuwanā* niet de dochter zou zijn van Gayatrī, waarmede Krom het in eerste instantie niet eens was. <sup>3)</sup> Zijn vertaling in 1919 met: „vervulde haar dochterplicht” verduidelijkt in deze niets. Tenslotte heeft Krom in 1931 Van Stein Callenfels' vermoeden onderschreven. <sup>4)</sup> Echter ten onrechte, zoals uit de volgende regel der aangehaalde strofe blijkt; daar worden nl. speciaal de ceremoniele plichten der *sentana*-dochter bij het overlijden van de Rājapatnī vermeld.

Wat Nusapati betreft, hoewel hij een zoon was van Tunggul Ametung, behoefte hij *niet* tot *sentana*-zoon van Rājasa gewijd te worden, wijl hij geboren werd toen Deḍes reeds met Rājasa gehuwd was; hij ging dus door voor diens dynastieke zoon en opvolger.

1) In de oorkonde van 1330 A.D. bijv. noemt zij zich dan ook de dochter van Kṛtarajasa, doch vóór alles is zij, via haar moeder, de Fleindochter van Kṛtanagara, en via diens hoofdgemalin, de achterkleindochter van Wiṣṣnuwardhana!

2) Pril Majapahit I p. 497.

3) Nāgarakṛt. 2e ed. p. 247.

4) Krom H.J.G. 2e ed. p. 392.

Nusapati's dynastieke positie kan vergeleken worden met die van Kṛtanagara t.o.v. Wiṣṣuwardhana (zie nader § V) en van Hayam Wuruk t.o.v. Cakreçwara (zie deze § sub d). Alle drie werden geboren in de periode dat hun moeders Deḍes, Jayawardhani en Tribhuwana reeds officieel in den echt waren verbonden met een ander dan de vader van haar zoon. De zeer bijzondere dynastieke positie van Wiṣṣuwardhana was, dat hij niet een adoptiefzoon, noch een dynastieke zoon was van zijn voorganger Nusapati, doch de opvolger werd op grond van het feit dat hij de bloedeigen *kleinzoon* was van Rājasa, de stamstichter (zie §§ II en V).

Laat ons thans nagaan wat de door Berg als geloofwaardig aangehaalde oorkonden wèl van Wiṣṣuwardhana zeggen !

a. *De oorkonde van 1296 A.D.* <sup>1)</sup> Zij gaat uit van de eerste vorst van Madjapait en is de oudste die Berg aanvoert als bewijs van zijn stelling. Kṛtarājasa vermeldt daarin zijn zoon Jayanagara bij de Parameçwarī en zegt van zijn zoon, dat hij (via zijn adoptief-moeder) de kleinzoon is van Kṛtanagara en de achterkleinzoon van Wiṣṣuwardhana. Hier fungeert Wiṣṣuwardhana, die er genealogisch alleen in dit verband wordt genoemd, uitsluitend als *overgrootvader* van betrokkene en *niet als stamvader* der dynastie ! Was de afstamming op volkomen regelmatige wijze langs de manlijke linie opgesomd, dan was Narasinghamūrti uit de bus gekomen als Jayanagara's overgrootvader, de machtige mederegent van Wiṣṣuwardhana, doch een officiële afstamming van Wiṣṣuwardhana verdiende blijkbaar de voorkeur, niet alleen omdat hij de vorst was ! We zullen aanstonds zien dat er een speciale reden voor was.

b. & c. *De oorkonde van Nglawang (niet gedateerd) en die van 1329 en 1330 A.D.* <sup>2)</sup> Zij gaan alle uit van de regentes Tribhuwanā, de halfzuster van Jayanagara, de dochter van Gayatri. In deze oorkonden wordt gezegd dat Tribhuwanā de dochter is van Kṛtarājasa, (via haar moeder) de kleindochter van Kṛtanagara en de achterkleindochter van Wiṣṣuwardhana. Alweer wordt Wiṣṣuwardhana er slechts genoemd als *overgrootvader* van betrokkene, hetgeen begrijpelijk is, aangezien zij van dezelfde generatie is als Jayanagara !

Uit deze oorkonden van Tribhuwanā en uit de volgende van 1358

1) Inscr. v. Ned. Ind. I p. 44, vert. Poerbatjaraka.

2) Krom H.J.G. 2e druk p. 386 en 400.

A.D. blijkt bovendien een eigenaardig gebruik, dat bij de vorstentitulaturen in Oost Java meer toepassing heeft gevonden. De regentes heeft nl. zelfs de *naam* van haar overgrootvader, als Jayawiṣṣnuwardhani in haar wijdingsnaam opgenomen. Hierin volgde zij blijkbaar een gevestigd gebruik, want reeds Airlangga en zijn vader Teguh hebben hetzelfde gedaan. Zij namen eveneens de namen van hun overgrootvaders, resp. Lokapāla en Siṇḍok, in hun veelvoudige koningstitulatuur op t.w. als Lokeṣwara en Iṣāna <sup>1)</sup>). Het is zelfs niet onmogelijk dat Kṛtanagara in zijn oorkonde van 1266 A.D. <sup>2)</sup> hetzelfde heeft gedaan! Naar de gebezigde eerste naam in zijn koningstitulatuur nl. *Lokawijaya*, welke op de "Veroveraar", dus de "Stichter" van het Rijk zou kunnen duiden, zou deze naam dan slaan op *Rājasa*, die Kṛtanagara's overgrootvader is. Indien dit vermoeden juist is, zou Rājasa (Angrok) hiermede reeds in een oorkonde aangeduid zijn en hij zou dan geen *mythische* held zijn!

d. Tenslotte de oorkonde van 1358 A.D. Dit is de jongste oorkonde die Berg aanhaalt <sup>3)</sup>). Daarin zou volgens hem staan (p. 24 noor 2), dat er gesproken wordt van "de dynastie van Majapahit, als van het nageslacht van de goddelijke Wiṣṣnuwardhana". Deze lezing kan reeds op grond van de feiten nooit juist zijn, want hiervan zou al direct Kṛtarājasa, de eerste koning der nieuwe dynastie, moeten worden uitgesloten! Hij toch had *niets* met Wiṣṣnuwardhana van Singasari uit te staan. Dit zal uit de volgende oorkonde blijken, waarin zijn afstamming langs de manlijke lijn wordt opgegeven en die Berg blijkbaar niet vermeld heeft, omdat de naam Wiṣṣnuwardhana er niet in voorkomt. Het feit, dat Kṛtarājasa niets met Wiṣṣnuwardhana had uit te staan, schijnt zelfs in Majapahit als een bezwaar tegen zijn koningschap aangemerkt te zijn. Als afstammeling uit het mederegentengeslacht van Singasari, zou hij hoogstens de prinsgemaal van Gayatri, de kroonprinses van Singasari, hebben kunnen zijn. Dat hij het Rijk gewapenderhand terugveroverd had, was zijn *plicht* geweest als legerhoofd van Kṛtanagara die hem als zodanig de naam gegeven had van Sanggrāmawijaya. Het gaf hem in ieder geval geen *recht* op het koningschap, en deswege zal hij door de leden van

<sup>1)</sup> T.B.G. 1950 p. 143. Indien zij hun *stamvader* hadden bedoeld, hadden zij beiden *dezelfde* naam (Iṣāna) vermeld!

<sup>2)</sup> Krom H.J.G. 2e. dr. p. 328 noot 1.

<sup>3)</sup> Oorkonde van Trawulan no. I, Oudh. Verslag 1918 p. 108-9; transcriptie van Poerbatjaraka.

de koninklijke familie van Singasari min of meer als usurpator beschouwd zijn ! Ook Prapañca, de grote bewonderaar van Kṛtarājasa heeft in zijn gedicht in feite Kṛtarājasa niet als vorst geprezen, doch wel de prins Raden Wijaya, die het Rijk heroverd had. <sup>1)</sup> In de oorkonde van 1296 A.D. heet het ook min of meer dubbelzinnig van hem : „Door het ganse volk wordt gezegd, dat hij zichzelf tot koning heeft gemaakt”. <sup>2)</sup>

Dit stille verwijt zal Kṛtarājasa blijkbaar vóór alles hebben willen afwenden van zijn enige, half-Maleise zoon Jayanagara, aangezien deze zijn opvolger zou zijn, en voor hem het bezwaar in zoveel hogere mate zou gelden ! De dynastieke band met Wiṣṣnuwardhana moest derhalve voor hem noodzakelijk gecreëerd worden ! Dit was in Jayanagara's omstandigheden uitsluitend mogelijk langs de *vrouwelijke lijn* en mede daarom zal Kṛtarājasa zich genoopt hebben gezien, hem tot sentana-zoon te verheffen van de Parameṣwari, de oudste dochter van Kṛtanagara. Het zal ook Jayanagara geweest zijn, die er alles op gezet zal hebben deze officiële grootvader-van-hem in pracht en praal bij te zetten, zodra de toestand in het Rijk hem dat zou toelaten ! Berg's scherpzinnig betoog, in geheel ander verband opgezet, heeft nl. tot de slotsom geleid, dat Kṛtanagara eerst 20 jaar na zijn dood nl. in 1312 A.D. moet zijn bijgezet. <sup>3)</sup> Dit zou dus geschied moeten zijn in het derde jaar dat Jayanagara als vorst van Madjapait is opgetreden. Hij zal de plechtige bijzetting en het daarbij behorende grote ḡrāddha-offer ook aangegrepen hebben als welkom dynastiek propagandamiddel ! Het jaar 1312 A.D. zal ook daarom het juiste zijn, omdat Kṛtarājasa vanwege zijn afstamming *geen* bijzondere belangstelling zal hebben gehad voor de bijzetting van Kṛtanagara, die immers niet tot *zijn* voorouders behoorde ! Het heeft echter Jayanagara niet veel kunnen baten, want ook hij werd voor een indringer in de dynastie aangezien. De regeringsperiode van hem en zijn vader was dan ook niet voor niets een periode van voortdurende binnenlandse conflicten, aanvangende met de opstand van Ranga Lawé in 1295 A.D. (Berg), direct na de bevestiging van Jayanagara als vorst van Keḡiri ; daarmede was toen immers duidelijk dat *hij* Kṛtarājasa zou opvolgen. Waarom men in Madjapait t.b.v. het koningschap zo geporteerd was voor *een afstamming spe-*

1) Berg, Bijdr. T.L. & V 97 p 186.

2) Inscr. v. Ned. Ind. I p. 47.

3) Berg, Chronologie II § 3, Bijdr. T.L.& V 97.



ciaal van Wiṣṣnuwardhana, zal hopenlijk uit de slotparagraaf van dit opstel duidelijk worden.

Ook de tweede koning van Madjapait dus, die in feite evenmin iets met Wiṣṣnuwardhana had uit te staan, kon slechts dank zij zijn adoptie door de Parameṣwari, *via haar* claimen diens achterkleinzoon te zijn. Jayanagara is kinderloos gestorven en de voornaamste der koningin-weduwen, de rājapatnī Gayatri, de kroonprinses van Singasari en de kleindochter van Wiṣṣnuwardhana, volgt dan op. Vermoedelijk zullen het feit, dat zij reeds tot een Buddhistische nonnenorde was toegetreden en haar gevorderde leeftijd (ongeveer 60 jaar) wel een beletsel zijn geweest om de directe uitvoering van de regerings-taak te dragen. Haar oudste dochter Tribhuwanā, de sentana-dochter Bhre Kahuripan, de tweede persoon in het Rijk, wordt dan regentes, zoals Prapañca zegt (z. 49 : 2) : „volgens de regeling van Çri Mahārājapatnī”. Eerst dit tijdstip — 1329 A.D., 36 jaar na de dood van Kṛtanagara — zal door de verknochte aanhangers van een afstamming van Wiṣṣnuwardhana, als de *aanvang van de nieuwe dynastie* zijn erkend, die de voortzetting werd geacht van de Singasarische. De regeringsperiode van de beide voorgangers van Gayatri op de troon van Madjapait, zal door hen als niet meer dan een dubbel interregnum zijn beschouwd; eerst met *Gayatri's* troonsbestijging was de translatio imperii voltooid (men vergelijkte hiertegenover m.m. 40. slot) !

Van Gayatri's bijzetting werd volgens Prapañca ook bijzonder veel werk gemaakt. Volgens z. 2 : 1 was zij de belichaming van Bhaṭāri Paramabhagawati, de Ādiçakti Prajñāpāramitā. Haar bijzettingstempel was de Prajñāpāramitāpurī of Wiçesapurī. Berg toonde aan dat het slechts één tempel kon zijn <sup>1)</sup> in tegenstelling tot Kern en Krom, die meenden dat het er twee waren. <sup>2)</sup> De wijding van het tempel-emplacment en de oprichting van het bijzettingbeeld werden ver-richt door Jñānawidhi, het evenbeeld van Bharāḍa in tantrische kennis (z. 67 : 3 en 69 : 1 en 2). Het grote çrāddha-offer in de Kraton, waardoor Gayatri haar verlossing in de Mahābuddhaloka bereikte (z. 67 : 2), was hieraan voorafgegaan. Hayam Wuruk ver-richtte het grote offer in opdracht van zijn moeder Tribhuwanā (z. 63 : 2), tot wier sentana-plicht de verzorging ervan behoorde (z. 3 : 1). Gayatri's tempel werd te Bhayalangö gebouwd, „ter beves-

1) Stapel dl. 2 p. 34 e.v.

2) Nāgarkṛt. 2e ed. p. 164 en 292.

tiging van het bewind van de Koning, het heil van het Land en van de onderdanen, en ter verzekering van 's Konings cakrawartinschap" (z. 68 : 5). De naam Bhayalangö duidt op deze magische functie van de plaats. De Prajñāpāramitāpurī — zij werd voltooid in 1362 A.D. — was het symbool van de nieuwe dynastie, die met *Gayatrī* aanving ! Daarom werd deze plaats algemeen vereerd (z. 69 : 3). M.i. zou haar tempel *niet* de wachter zijn op de plaats waar Bharāḍa's grens onderbroken was, om te zorgen dat de bres in de grens open zou blijven ; het zou eer het heiligdom zijn ter magische beveiliging der Madjapaitse dynastie, voor zover die zich rekende tot de santānapratisantāna van Wiṣṣuwardhana van Singasari. Hoe deze magische band gelegd werd, zullen we aanstonds zien.

Uit de onderwerpelijke oorkonde nu, die overigens, speciaal wat Tribhuwana's gemaal Cakreçwara betreft, aan elkaar hangt van woordspelingen, komt de *bijzondere voorkeur voor een afstamming van Wiṣṣuwardhana* duidelijk tot uiting en wel op een zeer eigen wijze ! Van Cakreçwara — dit is hijzelf onder een van de vele namen voor de god Wiṣṣu — wordt er in de oorkonde gezegd, „dat hij, meer nog dan de goddelijke Hariwangçawardhana — dit is eveneens een naam van Wiṣṣu — de santānapratisantāna van de koning Wiṣṣuwardhana, die te Mandaragiri is overleden, zou doen gedijen". Deze verklaring werd blijkbaar het struikelblok voor Berg ! Direct daarop volgt, dat *Cakreçwara in feite een cyclische herhaling was van de koning Wiṣṣuwardhana* van Singasari. Diens levenswandel en diens vroomheid, alles van die beschermer der wereld streefde hij nauwgezet na ; zelfs diens Pañji-naam Seminingrāt maakte hij tot de zijne, zo geleet hij op hem. „Daarom ook droeg hij de wijdingsnaam van Kṛtawardhana", zo heet het. De verklaring van Poerbatjaraka voor deze reïncarnatie lijkt mij niet geheel bevredigend toe, nl. „dat de beide vorsten de voortzetters waren van de reeds tweemaal bedreigde Tunggul Ametungse dynastie. Want door het optreden van koning Tohjaya en daarna door dat van koning Jayanagara verkeerde deze dynastie in den zeer gevaarlijken toestand van geheel op den achtergrond te zullen geraken". 1) Ik zal aanstonds trachten te verklaren wat m.i. de ware reden van de magische assimilatie is, die uit de naamsidentiteit volgt. In ieder geval is wel duidelijk, dat Cakreçwara *zijn eigen nageslacht* bedoeld heeft. Het was een *nieuwe* Hariwangça, die hij als Cakreçwara, meer nog dan de andere Hari (de god Wiṣṣu),

1) Bijdr. 1922 p. 441.

zou doen gedijen. Het was het nageslacht van deze nieuwe Wiṣṣnuwardhana, dat metaphorisch de „santānapratisantāna paduka bhātāra çri Wiṣṣnuwardhana” van Singasari was! Maar wat was dan de bedoeling van dit alles? Het geloof was dat tot 2087 na Christus. De actieve magische band met een voorzaat, welke door offers en ononderbroken verering ten bate van de afstammelingen in stand werd gehouden, i.c. de band met de eerste Wiṣṣnuwardhana, koning van Singasari, zou automatisch verbroken zijn na de dood van de generatie van Cakreçwara's gemalin Tribhuwanā en haar zuster Bhre Daha, die Wiṣṣnuwardhana's achterkleinkinderen waren. Door haar kon nog de bescherming van die grote voorvader worden ingeroepen. Het geloof aan de macht der voorouders bracht immers mee, dat de in de kahyangan verblijvende zielen van oudere afgestorvenen dan de overgrootvader (Jav. buyut) in het geheel geen invloed meer op aarde konden uitoefenen. Hoe kon nu t.b.v. de jongere generaties deze heilzame invloed behouden blijven? Blijkbaar was men van oordeel dat speciaal de beschermende macht, die van *Wiṣṣnuwardhana* uitging, geprolongerd moest worden. We zullen later zien waarom. Dit nu kon uitsluitend geschieden door de magische creatie van een *nieuwe* Wiṣṣnuwardhana, die *zijn* santānapratisantāna wederom tot in het 4e geslacht actieve bescherming kon verlenen! Voor deze reïncarnatie werd Cakreçwara, Vorst van Singasari, Tribhuwanā's gemaal, uitverkoren. De plechtige ceremonie moet tussen 1330 en 1332 A.D. hebben plaatsgehad, zoals we zullen zien.

Bij dergelijke magische projecties is met het oog op het principe van continuïteit steeds een concreet voorwerp nodig, dat geacht wordt in contact te staan tot, en daardoor iets te bezitten van, de andere persoonlijkheid. De zeer bijzondere sympathetisch-magische ceremonie van overdracht van Wiṣṣnuwardhana's „sekti” op Cakreçwara moet dan ook geschied zijn ten overstaan van een beeld van eerstgenoemde vorst, dat zelf nog geacht werd magisch geladen te zijn. Daartoe leende zich bij uitstek een *bijzettingsbeeld* van die Vorst, dat nog werd vereerd. Niets kon hem immers beter en vollediger vertegenwoordigen! Uit Prapañca's berichten weten we dat er twee van hebben bestaan (z. 41 : 4) : een *Çiwa* te Walèri bij Blitar en het Singasarische *Amoghapāça*-beeld van de tjañdi Djago. Dit laatste werd voor de ceremonie niet uitgekozen, want uitbeeldingen van Cakreçwara als *Amoghapāça* zijn niet bekend. Wat het *Çiwa*-beeld te Walèri voorstelde, weten wij niet, want van de tempel aldaar zijn geen beeldresten over. Van Cakreçwara kennen we zijn wijdings-

beeld als Ratnasambhawa <sup>1)</sup> en verder — nl. in beeldgroepen, waarin Tribhuwanā de hoofdfiguur vormt — uitbeeldingen in de gedaante van een getrouwe copie in kleiner formaat van de *Bhairawa*, die Engelhard in 1803 met 5 andere beelden had ontdekt na bij de ruïnen van de Torentempel te Singasari. Op grond nu van de magische stelregel, dat slechts gelijkenis gelijkheid vermag op te wekken, moet het, bij de plechtige ceremonie bovenbedoeld, betrokken beeld wel deze naakte, op een hond gezeten bhairawa-gedaante geweest zijn, ten overstaan waarvan de overdracht van Wiṣṣnuwardhana's „sekti” moet hebben plaats gehad.

Kan dit Bhairawa-beeld van de ruïnes van *Singasari* nu het bijzettingenbeeld van Wiṣṣnuwardhana geweest zijn, dat eens te *Walèri* stond? Alles bijeengenomen lijkt dit niet zo onwaarschijnlijk! In de eerste plaats voldoet het aan Prapañca's beschrijving als „Çiwa-beeld”, waarin Wiṣṣnuwardhana te *Walèri* was bijgezet. In de tweede plaats kennen we van Cakreçwara twee uitbeeldingen in de gedaante van *deze* Bhairawa, en hij was een reïncarnatie van Wiṣṣnuwardhana. In de derde plaats is er reden om te onderstellen dat dit beeld van *Walèri* naar de hofstad van Cakreçwara's prinsdom *Singasari* werd overgebracht, zoals aanstonds zal blijken. Uit de oorkonde van 1358 A.D. volgt echter dat Cakreçwara een incarnatie van *Wiṣṣnu* was, terwijl Wiṣṣnuwardhana's *Bhairawa* door Prapañca een *Çiwa*-gedaante wordt geheten. In Cakreçwara's tijd heeft de Hinduïstische oppergod het dubbelkarakter van *Harihara* (= *Wiṣṣnu-Çiwa*), getuige het bekende bijzettingenbeeld van *Kṛtarājasa* als *Harihara*, dat Prapañca een „çiwaietisch beeld” noemde. Daardoor was het mogelijk voor Cakreçwara om in *zijn* demonische uitbeelding van de oppergod het accent in het bijzonder op de *Wiṣṣnu*-helft te leggen, al was het oorspronkelijk het bijzettingenbeeld van Wiṣṣnuwardhana, bij wie

1) Dit wijdingsbeeld van *Gondang Lor*, waar Bosch en ik het destijds niet over eens konden worden of het een *Akṣobhya* of een *Ratnasambhawa* voorstelde, wijl de bepalende rechterhand ontbrak, moet ook zonder twijfel de laatste *Dhyānibuddha* voorstellen, zoals ik had voorgebracht (T.B.G. 1931 p. 80). De in de inscriptie voorkomende godennaam *Çriḡhana*, „Heer der Wolken”, duidt niet op *Akṣobhya*, de *donkere* *Indra*, doch op *Ratnasambhawa*, de *gele* vruchtbaarheidsgod *Indra*, in buddhistische gedaante. In dit wijdingsbeeld valt de nadruk op het feit, dat hij als deze godheid de wereld „doet gedijen”, een attriboot, dat in *Kṛtawardhana* was belichaamd, zoals de oorkonde van 1358 A.D. verklaart. In de inscriptie noemt hij zich *Dharmawangça Kṛtawardhana*, ten blijk dat hij van *Siṅḡok's* geslacht is. Ook volgens z. 3: 2 van het lofdicht trachtte hij „als de god *Ratnasambhawa* het welzijn van anderen in de wereld te bevorderen.”

het accent meer op de çiwaietische helft was gelegd. In Tribhuwanā's oorkonde van 1330 A.D., het jaar van haar huwelijk met Kṛtawardhana-Cakreçwara, noemt ook zij zich een incarnatie van Laksmī, de çakti van Wiṣṣu.

Van de twee uitbeeldingen van Cakreçwara in deze Bhairawa-gedaante komt de oudste voor in de Cāmuṇḍā-groep, die 1332 A.D. is gedateerd. <sup>1)</sup> De tweede treft men aan in de „Pārwatī-groep”. <sup>2)</sup> Van de beide maṇḍala's is de goddelijke gedaante van Tribhuwanā de hoofdpersoon, in de eerste als de demonische gedaante van de Ādiçakti der Çakta-secte t.w. de strijdbare Cāmuṇḍā, en in de tweede als de vredige Pārwatī-gedaante ervan. Omdat de Bhairawa-gedaante van Cakreçwara reeds op de eerste groep voorkomt, moeten we wel besluiten dat de identificatie-ceremonie van hem met Wiṣṣuwardhana vóór 1332 A.D. moet hebben plaatsgehad, m.a.w. binnen twee jaar na zijn huwelijk met Tribhuwanā. Deze wijdingsceremonie zal te Walèri voltrokken zijn, want daar stond het nog onaangerode bijzettingsbeeld van Wiṣṣuwardhana. Daarna zal er geen bezwaar geweest zijn om het beeld met as-urn en al over te brengen naar een nieuwe tempel in Cakreçwara's hofstad Singasari, die ook Wiṣṣuwardhana's hofstad was. Wat overgebracht werd, was immers dank zij de ceremonie die plaatsgehad had, niet anders dan het materiele voorwerp van het Bhairawa-beeld, waarvan de „sekti” het „levende element” ervan, was overgedragen op Cakreçwara! In Singasari zal het beeld geheel naar de eis en met alle rituele zorgen weer zijn opgericht. Na afloop van deze ceremoniën zal Wiṣṣuwardhana's bijzettingsbeeld verder beschouwd zijn als *Cakreçwara's eigen wijdingsbeeld*. <sup>3)</sup> Door de retrospectieve verpersoonlijking waren Cakreçwara en Wiṣṣuwardhana nu magisch „identiek” geworden! Dank zij de aldus behouden gebleven „sekti” van Wiṣṣuwardhana, kon Cakreçwara op gelijke wijze zijn eigen santānapratisantāna beschermen! Uit het feit dat Engelhard gedacht heeft dat het Bhairawa-beeld behoorde tot de ruïnes van Torentempel, zou men kunnen af-

<sup>1)</sup> Oudh. Verslag 1929 platen 12 en 13; het beeld werd aangetroffen op ongeveer 2 KM. ten *noorden* van de Torentempel te Singasari (p. 27).

<sup>2)</sup> J. Blom, *The Antiquities of Singasari*, pl. 2. Deze beeldgroep werd aangetroffen ten zuiden van de Torentempel (Krom, *Inl. H.J. Kunst II* p. 87); waarom het beeld beschadigd is geworden is niet verklaard. Was het in 1351 A.D. gewijd?

<sup>3)</sup> Dit argument kende Blom niet, doch zij heeft terecht gevoeld dat het Cakreçwara's wijdingsbeeld (geworden) was (*The Antiquities of Singasari* p. 145).

leiden, dat de nieuwe tempel van Cakreçwara niet te ver van de Torentempel gebouwd was. Destijds, <sup>1)</sup> heb ik het, bij de uitwerking van het çiwabuddhistische stelsel van Krtanagara, als een çiwaietische openbaringsgedaante van *zijn* Çiwabuddha beschouwd. Deze Ksetrapāla zou hebben gefunctionneerd als bewaker van het heilige ksetra rondom de lingga van de torentempel. Aan de hand van de nieuwere gegevens die thans beschikbaar zijn, is dit niet meer te handhaven. Wişnuwardhana was een belijder van twee godsdiensten; hij was èn çiwaiet, èn tantrisch buddhist. Krtanagara heeft één çiwabuddhistisch stelsel geschapen uit de beide godsdiensten; hijzelf was ook Çiwabuddha! Hij was in de Torentempel in Lingga-gedaante voorgesteld en elders als Amoghapāça-Ardhanāri, terwijl zijn Bhairawa-beeld als Yamāri in Jajawi stond. <sup>2)</sup> Een tweede Bhairawa was dus feitelijk in dit stelsel overtuigend. Dat ook *Wişnuwardhana* als çiwaiet in de gedaante van *Bhairawa* kon zijn voorgesteld, is aannemelijk geworden sedert de publicatie van de oorkonde van 1296 A.D. <sup>3)</sup> Daaruit blijkt nl. dat de Pañji Patipati, waar Wişnuwardhana zijn toevlucht had gezocht tijdens de coup van Tohjaya, een çiwaguru was, die de bhairawapakṣa volgde, evenals zijn gelijknamige zoon, die Krtarājasa diende. De oude Pañji zal Wişnuwardhana dan ook wel gedurende de 14 jaren, dat hij de regeringstaak vóór zijn dood had overgedragen aan zijn zoon Krtanagara, volledig in de bhairawapakṣa hebben ingewijd. De çiwaietische gedaante van zijn Verlosser was deze *Watu-kabhairawa* van het çiwaisiddhānta, „die de goede gaven schenkt en alle hindernissen vernietigt, die de verlossing in de weg staan”. Van Cakreçwara, die Wişnuwardhana in alles navolgde, was dezelfde Bhairawa ook *zijn* Heiland. De „Cakra-Cakra...” inscriptie kan

1) T.B.G. 1925 p. 549-50; afbeelding tegenover p. 456.

2) T.B.G. 1933 p. 15. Het was geen Akṣobhya-beeld, zoals Berg dacht, doch een buddhistische Bhairawa en, volgens Prapañca's beschrijving van de tjandi, een onbeschrijflijk prachtige *Çiwa met een Akṣobhya in de makuta*, in de trant van Adityawarman's Yāmāri-bhairawa van Padang Tjandi aan de boven-Batang Hari. Berg's hypothese van de verwijdering van het beeld uit de Tjandi Jawi in 1331 A.D. en de overbrenging ervan naar Wurare is niet wel aanvaardbaar, aangezien het door Berg bedoelde beeld, dat nu te Simpang staat en als de Djaka Dolog bekend is, een normale Akṣobhya is! Dit beeld kan dus niet gebezigd worden als bewijs van zijn interdict-hypothese (Indonesië 5, p. 403 en 409). Deze Akṣobhya was dus evenmin het symbool van Madjapait's vriendschap voor de nusāntara (p. 409).

3) Inscr. v. Ned. Indië I 1940 p. 47.

na afloop van Cakreçwara's wijding op het achterstuk zijn aangebracht, ter versterking van het wiṣṣuïtische karakter van deze Bhairawa. Zon en maan, symbolen van de eenheid van het çiwaiisme en het buddhisme, ontbreken op het achterstuk, ten bewijze dat het geen çiwabuddhistische godheid voorstelde, zoals Adityawarman's Yamāri dit was, in navolging van Kṛtanagara's heilsleer. De iṣṭādevatā der *Madjapaitse santānapratisantāna van Wiṣṣuwardhana* was dan ook de *Waṭukabhairawa* en niet *Amoghapāça*, die de iṣṭādevatā was van de *Singasarische dynastie*, getuige Kṛtanagara's votiefbeelden en de *Amoghapāça*, die hij in 1286 A.D. naar Malayu zond. Deze beide beeldgroepen had Kṛtanagara eveneens van „zon en maan” voorzien, terwijl de *Amoghapāça* van Jajaghu de afbeeldingen dier hemellichamen op het achterstuk mist!

Uit Cakreçwara's identificatie met Wiṣṣuwardhana zou tevens volgen, dat ook de *troonsopvolging* uitsluitend in zijn geslacht zou moeten vallen. Dat wil dus zeggen dat in beginsel de nakomelingen van Bhre Daha, Tribhuwanā's jongere zuster, die immers geen *santānapratisantāna* van *Cakreçwara* waren, werden uitgeschakeld! Het feit van het doen adopteren van Bhre Wirabhūmi, <sup>1)</sup> Hayam Wuruk's selirs-zoon, door Bhre Daha, <sup>2)</sup> wijst m.i. op de in dynastiek opzicht wenselijk geoordeelde uitschakeling van hem uit de lijn der troonopvolgers. De opvolger van Hayam Wuruk blijkt ook te zijn Wikramawardhana, de zoon van Içwarī, dochter van Tribhuwanā en Cakreçwara. Aangezien Wirabhūmi adatrechtelijk door Hayam Wuruk en zijn Parameçwarī tot sentana-zoon gewijd had kunnen worden, zoals dat met Jayanagara geschied is tot zoon van Kṛtarājasa en de Parameçwarī, moet deze uitschakeling wel haar bijzondere reden gehad hebben. Deze moet vermoedelijk worden gezocht in de omstandigheid, dat Hayam Wuruk's gemalin een voorkind was van Bhre Daha's gemaal <sup>3)</sup> en Hayam Wuruk zelf naar den bloede *niet* de zoon was van Cakreçwara en Tribhuwanā, hoewel hij in hun huwelijk is geboren in 1334 A.D., 4 jaren na de huwelijksluiting. Hij ging daarom in elk geval door voor de zoon van Cakreçwara; hij was diens dynastieke zoon, zoals Nusapati dit was van Rājasa en Kṛtanagara van Wiṣṣuwardhana. Het kan dus aan beide omstandigheden tezamen gelegen hebben, dat men toen de adoptie van Hayam

<sup>1)</sup> Pararaton 2e ed. p. 37 „ingaku putra”; vgl. Nāgarakrt. 2e ed. p. 39.

<sup>2)</sup> *ibid.* p. 175.

<sup>3)</sup> Krom, H.J.G. p. 385.

Wuruk's selirszoon door het Vorstenpaar onwenselijk achtte, wijd dit hem troonpretendent had gemaakt. Het is mogelijk dat de beslissing van de adoptie door Bhre Daha eerst gevallen is, toen aan Içwari, Cakreçwara's dochter, een zoon geboren was! Aan haar, Hayam Wuruk's halfzuster werd ook in Prapañca's gedicht haast meer eer gegeven dan aan Hayam Wuruk's gemalin, hetgeen alleen verklaarbaar is doordat Içwari tot de de santānapratisantāna behoorde en de Koningin niet! Zo bleef ook Sotor, Cakreçwara's voorzoon, buiten de troonsopvolging, al waren hem hoge hof functies beschoren.

Doch wie was dan Hayam Wuruk's vader? De legende kan hier te hulp komen. <sup>1)</sup> De bijzettingstempel van Tribhuwanā <sup>2)</sup> wordt in de volksmond tjañdi Rimbi geheten, naar een rākṣasī die op Bima verliefd was, doch wier broeder Arimba het huwelijk verhinderde. Met Arimba zou men Jayanagara kunnen vergelijken, die tegen elk huwelijk van zijn halfzusters was. Welke reden daarvoor bestond kunnen we in het midden laten. Bima was uiteindelijk genoodzaakt Arimba te doden, zoals Jayanagara gedood werd door toedoen van Bima-Gajah Mada, die, op de wijze van die tijden, de door de Vorst in zijn echtgenote beledigde hofarts de opdracht gaf om een noodzakelijke operatie aan de Koning te verrichten. Toen de Vorst diens tengevolge overleed, doorstak Gajah Mada de arts op zijn beurt. Wat hiervan historisch juist is doet er feitelijk niet toe. De historische betrekkingen die tussen Tribhuwanā, Gajah Mada en Jayanagara hebben bestaan, werden door de volksmond omgezet en bewaard in de legende van de bekende verhoudingen tussen Arimbī, Bima en Arimba, waartoe de overeenkomst tussen de eigengereide Tribhuwanā en Arimbī, en tussen de daadkrachtige Gajah Mada en de Bima-figuur vooral zullen hebben medegewerkt. Het zou overigens ook niet zo verwonderlijk geweest zijn als, geheel in overeenstemming met de buitengewone sociale voorrechten, die aan de Hoge Vrouwen in deze dynastieën waren toegekend of getolereerd — zie nader § V — Tribhuwanā, uit vrees dat haar huwelijk met Cakreçwara onvruchtbaar zou blijven, na drie jaar het initiatief genomen heeft tot deze biandrie met de Rijksbestuurder.

<sup>1)</sup> M.V. Moens, *History and Myth*, Sluyters Monthly 1922 no. 4.

<sup>2)</sup> Zij zou op twee plaatsen zijn bijgezet: a. Rimbi, ten *zuiden* van Madjapait, b. te Panggih, ten *noorden* ervan (Krom, *Inl. H.J. Kunst II* p. 234), waar een beeldvoetstuk werd aangetroffen, waarop het jaar van haar overlijden (1372 A.D.) is aangebracht.



Naar aanleiding van het bovenstaande moge een korte uitweiding volgen over de reeds genoemde beeldgroepen van Cāmuṇḍā<sup>1)</sup> en Pārwatī. Het Cāmuṇḍā-beeld bezit twee acolyten: rechts Gaṇeṣa en links Bhairawa. Stutterheim dacht dat het voorstellingen konden zijn van Gajah Mada en Adityawarman<sup>2)</sup>. Blom<sup>3)</sup> achtte voor de tweede partner Cakreṣwara waarschijnlijker, niet alleen omdat hij Tribhuwanā's prinsgemaal was, doch ook wijl het een verkleinde copie was van de grote Cakra-Cakra-bhairawa van Singasari. Zou de waarheid niet alweer in het midden liggen en de beide acolyten in deze ṣāktamaṇḍala de goddelijke gedaanten zijn van de Rijksbestuurder en de Prinsgemaal de geliefde en de echtgenoot van de biandrische Tribhuwanā, beiden „Opruimers van hindernissen”,<sup>4)</sup> resp. die het Rijk reëel bedreigden en die de voortzetting der dynastie in gevaar brachten? Ook als we de symboliek van de uitbeelding dezer Ṣākta-driegroep, in het bijzonder van de beide acolyten ervan, door een psychoanalytische bril bekijken, kunnen we het volgende opmerken. Aan haar rechterzijde bevindt zich Cāmuṇḍā's actieve; zelfgekozen genoot, wiens phallus is gesublimeerd in de daadkrachtige slurf, van zijn goddelijk evenbeeld Gaṇeṣa, welke hem tot daadwerkelijke Wighneṣwara (Hindernisopruimer) van het Rijk bestem-

1) Zie ook Stutterheim T.B.G. 1936 p. 266 noot 2.

2) Deze suggestie nam Berg over, hoewel hij de identificatie een toevalstreffer noemt (Indonesië 5 p. 399). Hij kon haar in zijn Saḍeng-hypothese goed gebruiken. Daartoe moest hij echter, op grond van het feit dat Adityawarman als Mañjuṣrī werd uitgebeeld in Singasari, maw. slechts de buddhistische Bhairawa *Yamāri* als demonische gedaante kan hebben (zie zijn beeld van Padang Tjandi), hem in de Cāmuṇḍā-groep der ṣākta-secte, de *Waṭukabhairawa* als demonische tegenhanger toewijzen! Dat kan natuurlijk nooit! Berg blijkt echter weinig gevoelig voor mythologische argumenten. Deze gedaante kon Adityawarman, die een kalacakrabuddhist was, slechts aannemen indien hij een ṣākta geweest ware! Adityawarman kan dus nooit in deze ṣākta-maṇḍala van Cāmuṇḍā uitgebeeld zijn. Uit zijn vermeende aanwezigheid in deze maṇḍala heeft Berg dan ten onrechte zijn functie in de Saḍeng-oorlog afgeleid. Dit wil uiteraard niet zeggen dat hij niet inderdaad een dergelijke functie bekleed kan hebben, doch niet op grond van een uitbeelding als een ṣākta-bhairawa. De Cāmuṇḍā-groep werd in 1332 A.D. gewijd, dus een jaar na de ingang van de zg. interdictperiode, waarin volgens Berg (ibid. p. 404) geen tantrische riten konden worden uitgevoerd. Ook deze idee past niet in het schema, want men kan zich waarlijk geen meer tantrische rite voorstellen dan de inwijding van een ṣākta-groep!

3) Blom, *The Antiquities of Singasari* p. 145. Over de Gaṇeṣa-figuur heeft zij zich niet verder uitgelaten.

4) T.B.G. 1925 p. 549.

pelt. Daartegenover, links van haar, haar officiële echtgenoot, die zijn onwerkzame phallus zonder enige schroom laat zien, doch wiens manlijkheid gesublimeerd is in de kennis van de magie der *çākta-tāntra*'s, die hem in staat stelt de dynastie tegen kwade invloeden te beschermen en deze daardoor te doen gedijen! In deze uitbeelding treedt de *ādiçakti* zelf op als de oppermachtige, strijdbare *Dewī*, tot wier attributen een afgehouden mensenhoofd behoort. Zij is gezeten op het onder haar uitgestrekte, willoze lichaam van *Çiwa* — in de *tāntra*'s *çawa* (lijk) geheten — afgebeeld als een naakt lichaam met geloken ogen. In deze groep wordt de gynecocratische inslag in de overigens androcatische Madjapaitse vorstencôterie ten duidelijkste getypeerd: de oppermachtige Regentes, die de leiding neemt in de schepping van haar zoon, tronend tussen de door haar uitverkorene, en haar ascetische echtgenoot, afgebeeld als bijfiguren!

De goddelijke acolyten in de *Pārwatī*-maṇḍala zijn gegroepeerd om de vredige gedaante van de *Ādiçakti* der *Kaula-çākta*'s. Zij zijn met twee vermeerderd t.w. met een *Skanda*-figuur boven de *Bhairawa* en een *Guru*-figuur boven de *Gaṇeça* in de *Cāmuṇḍā*-maṇḍala. Aangezien *Skanda* de Oorlogsgod, veelal *Kumāra* geheten wordt, is het wel waarschijnlijk dat deze figuur de goddelijke gedaante moet voorstellen van de kroonprins (*Kumāra*) *Hayam Wuruk*. De identiteit van de *Guru* is niet zo gemakkelijk vast te stellen. Het kan echter welhaast geen ander voorstellen dan de goddelijke gedaante van de hofpriester, die zowel de ceremonie van overdracht van *Wiṣṇuwardhana*'s „sekti” te *Walèri* en de wederoprichting van het *Bhairawa*-beeld te *Singasari* geleid heeft, als de wijdingsceremonie verricht heeft van *Tribhuwanā* tot *Cāmuṇḍā*. In dit bestel was zijn functie dus een uiterst gewichtige, want hing er niet het wel en wee van de jongere generaties van *santānapratisantāna* van af? Het zou dus niet zo heel vreemd zijn indien hij voor de vergoddelijking als *Guru* in aanmerking was gebracht. Dit goddelijke vijftal is een analoge verlossingsvijfgroep van die welke het *siddhānta* in de *Tjandi Banon* deed uitbeelden. Hier staat de *Ādiçakti* voor *Çiwa*, *Bhairawa* voor *Wiṣṇu*, en *Skanda-Sanat Kumāra* voor *Brahmā*; overigens zijn ook hier in dezelfde functies *Guru* en *Gaṇeça* aanwezig <sup>1)</sup>.

1) Berg, die zo gevoelig is voor filologische argumenten en terecht waarschuwt dat archeologen, voor zover zij van Javaanse geschriften gebruik maken, voor de interpretatie ervan op anderen zijn aangewezen (*Indonesië* 5 p. 408), heeft weinig respect voor de mythologische porseleinkast. Zo kan hij rustig schrijven dat *Skanda* en *Guru* vredige gedaanten zijn voor de *Waṭukabhairawa* en *Gaṇeça*

Alles bijeengenomen is het dus wel aannemelijk dat Hayam Wuruk de zoon was van Gajah Mada, die reeds in 1331 A.D. zijn hoge post bekleedde. Aan hem liet Tribhuwanā praktisch niet alleen het regeeringsbeleid over (z. 49 : 3), doch hij werd (begrijpelijkerwijze) in alle opzichten bevoorrecht, wat hem veel benijders heeft bezorgd. Op Tribhuwanā's biandrie wordt overigens ook duidelijk gezinspeeld in de oorkonde van 1358 A.D. Uit de bewoordingen ervan blijkt immers dat Cakreçwara's dynastieke omstandigheden als identiek werden beschouwd aan die van Wiṣṣuwardhana. In § V zullen we zien dat Wiṣṣuwardhana's gemalin Jayawardhani biandrie pleegde met de medergent Narasinghamūrti, die in politiek opzicht en in daadkracht zeker niet de mindere was van Gajah Mada.

Hayam Wuruk's opvolger was, zoals gezegd zijn neef Wikramawardhana, kleinzoon van Tribhuwanā en Cakreçwara. Hij koos zijn overgrootmoeder Gayatri's graftempel om in te worden bijgezet <sup>2)</sup> en niet die van zijn overgrootvader Kṛtarājasa, wjl deze niet Wiṣṣuwardhana's santāna was ! Zijn kinderen, Cakreçwara's achterkleinkinderen, Suhitā (1429-1447 A.D.) en Bhre Tumapel (1447-1450 A.D.) behoorden tot de laatste vorsten van Madjapahit en ook tot de laatsten, die Cakreçwara magisch had kunnen beschermen in zijn gedaante van herboren Wiṣṣuwardhana van Singasari ! Deze magische reduplicatie zal Cakreçwara's dynastieke positie niet weinig hebben versterkt ! Hij was daardoor immers meer dan een „prins-gemaal-sentana-njeburin” en daarom wijdt Prapañca in z. 3 aan hem

---

(noot 94), althans dat dit niet onmogelijk is ! Deze fout zou niet zo heel erg geweest zijn als zij op zichzelf stond. Berg koppelt er echter aan vast, dat dit een aanwijzing is voor zijn hypothese van de „ontzondiging” van de Regentes als Cāmuṇḍā ! Toen nl. in 1351 A.D. haar vredige gedaante als Pārwati gereed was, moest de Cāmuṇḍā „vernietigd” worden, omdat ze overbodig was geworden (Indonesië 5 p. 409). Toen dit geschied was en dus de Gaṇeça en de Bhairawa mede weggewerkt waren, werden zij op het vredige beeld overgebracht en de genoemde twee vredige gedaanten van Guru en Skanda er aan toegevoegd. Waarom dan niet dan de gelegenheid gebruik gemaakt om de Mañjuçrī af te beelden inplaats van Skanda ; die was toch volgens hem de çānta-gedaante van de Bhairawa ? Het argument lijkt al even vreemd als de verwijdering van het hoofdbeeld van tjandi Jawi en de vervanging ervan door de nog meer demonische Cāmuṇḍā (noot 94) ! Alsof tempel en hoofdbeeld niet één onverbreekelijk geheel vormen. Bovendien zou naar Prapañca's mededeling de door de bliksem getroffen tj. Jawi nimmer meer gebruikt worden (z. 57, 4), zoals Berg zelf aanhaalt.

<sup>2)</sup> Krom H.J.G. p. 445.

„zes prijzende regels”, terwijl hij t.a.v. Kṛtarājasa zo weinig uitbundig is <sup>1)</sup>).

In geen geval blijkt uit de oorkonde derhalve, dat er, zoals Berg dacht, sprake is van Wiṣṣnuwardhana van Singasari in de functie van *stamvader* der beide dynastieën ! Dank zij de magische verlening van zijn beschermende invloed, door zijn reïncarnatie in Cakreçwara, kon men echter zeggen, dat de *dynastie van Madjapait* — en dan nog eerst na de beëindiging van het dubbele interregnum van Kṛtarājasa en Jayanagara ! — praktisch tot aan het einde ervan, als *Wiṣṣnuwardhana's santānapratisantāna kon gelden !*

Hiermede zijn de door Berg vermelde oorkonden afgehandeld ; er volgen er voor de volledigheid nog een tweetal :

e. *De oorkonde van Kṛtarājasa van 1294 A.D.* <sup>2)</sup>). Deze dateert van twee jaar vroeger dan Berg's, als oudste vermelde getuigenis van zijn stelling. Hierin treft men hetzelfde aan als in de reeds behandelde oorkonden nl. dat de vorst er niet de *stamvader*, doch zijn *overgrootvader* vermeldt. Deze behoorde echter niet tot de linie der vorsten van Singasari, doch tot die der mederegenten. Hier noemde de pas opgetreden vorst, die nog in 1292 A.D. met één dochter van Kṛtanagara gehuwd was — hij was toen diens schoonzoon en diens legerhoofd — zich reeds „degeen, die het voorrecht had te huwen met de dochter(s) van Kṛtanagara” <sup>3)</sup>). In de oorkonden van 1296 en 1305 A.D. worden de vier dochters met naam en toenaam vermeld, evenals in z. 46 : 1 van de Nāgarakṛtāgama.

In deze oorkonde dan, kan men lezen, dat Kṛtarājasa is voortgekomen uit *Narasinghanagaradharmawiçesa* — verder korthedshalve en ter voorkoming van verwarring bij zijn Pararaton-naam Wong Ateleng te noemen — en verder, dat hij de kleinzoon is van Narasinghamūrti. Kṛtarājasa vermeldt dus als oudste voorvader Wong Ateleng, die derhalve zijn *overgrootvader* moet zijn, m.a.w. de vader van Narasinghamūrti. Naar de Narasingha-naam moet hij eveneens mederegent geweest zijn — zie nader § V — en dan uiteraard van

<sup>1)</sup> In zijn Chronologie (Bijdr. 97 p. 187) tracht Berg hier een andere verklaring voor te geven. Deze lijkt mij minder bevredigend, doch Berg kende het hierboven gegeven argument niet.

<sup>2)</sup> Brandes, Pararaton 2e ed. p. 97.

<sup>3)</sup> *ibid.* Duhitā kan nl. zowel een enkel- als een meervoud aangeven en het meest waarschijnlijk is hier, met het oog op de volgende oorkonden van deze vorst, het laatste bedoeld. Vgl. z. 45 : 2 Nāgarakṛt. „catur duhitā nṛpa Kṛtanāgara”.

Wiṣṣnuwardhana's *voorganger*. <sup>1)</sup> En dit was volgens de Nāgarakṛtāgama en de Pararaton Nusapati, waaruit weer kan worden afgeleid, dat Wiṣṣnuwardhana *niet de eerste* vorst was der dynastie ! Op grond van de oorkonde zijn de beide vorstelijke personen dus *geen* „mythische helden uit een volksverhaal” (i.c. de Wong Ateleng uit de Angrok-mythe en Nusapati uit de mythe van Wiṣṣnuwardhana <sup>2)</sup>), die Prapañca *op eigen gezag* tot voorvaderen zou hebben verheven ! Ook op grond van deze oorkonde zal dus Berg's verrassende ontdekking afgewezen moeten worden.

f. *Een oorkonde van 1104 A.D.* van de Keḍirische dynastie, <sup>3)</sup> die hier ten overvloede wordt aangehaald als bewijs dat ook elders in Oost Java het gebruik bestond van het vermelden van de „buyut” van degeen, die de oorkonde uitvaardigt en niet van de stamvader van zijn dynastie. Koning Čāstraprabhu vermeldt er, dat hij „de kleinzoon is van (Airlangga) degene, die zich noemt het kind van Teguh”. Teguh is dus weer zijn *overgrootvader* ; de stamvader was Siṇḍok !

Of de regel, dat geen andere manlijke voorouders van vaderszijde worden vermeld dan de vader, de grootvader en de overgrootvader, oud-Inheems is of beïnvloed door de Hindu-cultuur, kan ik hier in het midden laten. Als Indisch voorbeeld moge ik slechts vermelden, <sup>4)</sup> dat bij de grāddha-ceremoniën voor één persoon verricht (ekoddiṣṭhaçrāddha), op de laatste dag de piṇḍa-offers *niet* aangeboden worden *aan andere voorouders* dan aan dezelfde drie voorafgaande voorzaten en wel omdat de oudere generaties magisch inactief zijn, lees : niet meer in staat zijn om nog op deze wereld te kunnen ingrijpen ten bate van degeen die de offers brengt, of ten detrimente van zijn vijanden.

Met de genoemde voorbeelden meen ik te mogen volstaan om de regel te bevestigen, dat er in de lijn van de cultus der koninklijke voorouders in Oost Java, met de genealogisch oudste der in een oor-

<sup>1)</sup> Hun gebied werd volgens een door Bosch in het museum te Frankfurt a/M aangetroffen oorkonde geheten : *Narasinghanagara* (Oudh. Versl. 1929 p. 156). Dit gebied zal in de omgeving van Tumapel gelegen hebben eer dan in Keḍiri, zoals Berg denkt (p. 24 n. 17 ; zie ook § V dit opstel).

<sup>2)</sup> Vgl. m.m. 30.

<sup>3)</sup> Stutterheim T.B.G. 1940 p. 355.

<sup>4)</sup> Encycl. of Rel. & Ethics I p. 453.

konde vermelde vorstelijke voorouders *niet de stamvader* opgegeven wordt, doch de *overgrootvader*, tenzij deze natuurlijk ook zelf de stamvader is, zoals met Teguh's en Kṛtanagara's overgrootvaders het geval was! Berg's conclusie, dat de Singasarische koning Wiṣṣuwardhana op grond van de oorkonden *de stamvader* is der Singasarische en Madjapaitse vorstenhuizen werd derhalve *ten onrechte* getrokken. Ook andere feiten wijzen daarop, doch hierop komen we nader terug in § V. Berg's idee past dus als zodanig niet in het beeld der politieke situatie op Java in het midden der 13e eeuw (m.m. 20). Met hem ving *geen nieuwe dynastie* aan, noch had hij „den stand van zaken op Java gewijzigd”! <sup>1)</sup>

## § II. *Wiṣṣuwardhana's vorstelijke grootvader.*

Zoals Berg het voorstelt, kan Angrok, Wiṣṣuwardhana's dynastieke grootvader in de Nāgarakṛtāgama, slechts een *mythisch* persoon zijn en wel de hoofdpersoon van de onder m.m. 30. vermelde samengesmolten mythe. Doordat Prapañca op onkritische wijze historische verbanden heeft gelegd, is hij bij hem ten onrechte uitgegroeid tot de historische stamvader der Singasarische dynastie. Is dit verwijt aan Prapañca wel gerechtvaardigd? Moeten we niet eer Berg verwijten, van een historische figuur een fictie te hebben willen maken als gevolg van het feit, dat hij in zijn evolutiehypothese een oplossing heeft willen vinden voor de politieke situatie op Java in het midden der 13e eeuw, juist op het moment dat Wiṣṣuwardhana aan de regering kwam? Daartoe heeft hij een Wiṣṣuwardhana-mythe moeten creëren, die weer geënt moest worden op een bestaande Angrok-mythe en daarmee m.i. alles nodeloos gecompliceerd gemaakt! In § V komen we hierop terug.

Had dit markante moment ook niet evengoed een kwart eeuw vroeger gesteld kunnen worden, toen Angrok Keḍiri bij Janggala voegde en daarbij het rijkscentrum van Keḍiri naar Tumapel verplaatste? Waarom zou niet deze plotseling opgedoken historische figuur de hoofdfiguur kunnen zijn geworden van de onvermengde Angrok-mythe? Waarom heeft Berg wèl de bestaanbaarheid erkend van een Wiṣṣuwardhana-mythe met een historische achtergrond en niet van een Angrok-mythe, die slechts twee generaties tevoren in analoge omstandigheden kan zijn ontstaan? Moest de oorspronke-

<sup>1)</sup> Pararaton 2e ed. p. 64, gezegd van Kèn Angrok na de verovering van Kediri.

lijke Angrok-mythe een zuivere schepping zijn van het mythepeïsch vermogen, uitsluitend omdat van de *naam* van de hoofdpersoon een verklaring was te geven op etymologische grondslag? Angrok's wonderbaarlijke avonturen en zijn inconventioneel optreden lijken mij slechts typische uitingen van het vermythologiseren van een *bijzondere historische persoonlijkheid*.

Hoe dit echter ook zij, uit het vorige hoofdstuk hebben we reeds gezien, dat in ieder geval *niet* Wiṣṇuwardhana als de stamvader der dynastie kan gelden, althans niet op grond van de door Berg aangehaalde oorkonden. Heeft dan ook niet *hij* de hereniging van Janggala en Keḍiri in 1254 A.D.(!) tot stand gebracht, zoals Berg dit voorstelde, door de overwinning op Linggapati, vorst van Koripan (m.m. 2o. sub b) ? M.i. vormen Janggala of Koripan en Tumapel of Singasari de twee landschappen van het oostelijke rijkdeel, dat als geheel beschouwd, Janggala was geheten. Zij lagen getweeën tegen de beroemde grenslijn, die ārya Bharāḍa getrokken had op verzoek van Airlangga, toen deze zijn Rijk in tweeën had laten splitsen. Airlangga's residentie lag sinds 1037 A.D. in Koripan of Kahuripan, ten zuiden van de Brantas-rivier, terwijl Tumapel in het Pasuruanse lag. De grenslijn tussen de beide rijkdelen zal vermoedelijk samengevallen zijn met de westgrens van de voormalige residentie Pasuruhan en verder met de loop van de Brantas.

De overwinning van Wiṣṇuwardhana op Linggapati kan m.i. niet veel meer om het lijf gehad hebben dan het onderdrukken van een opstandige beweging van plaatselijke aard, of, zoals Krom dacht (Nāg. 2e ed. p. 275) : „het heroveren van het laatste nog onafhankelijk gebleven stukje van het oude Javaanse Rijk”. Dit mag men tenminste opmaken uit de bewoordingen van z. 41 : 2 van het lofdicht, waar de overwonnene slechts geheten wordt „de duratmaka (snoodaard), genaamd Linggapati”, terwijl Prapañca gemeenlijk aan een verslagen vorst, ook als deze een „snoodaard” heet, zoals bijv. de vorst van Bali, nog de titel van „nātha” (vorst) toekent (z. 49 : 4). Het slechte mens Jayakatong, dat Kṛtanagara vermoord heeft, noemt hij steeds „haji” (onderhorig vorst) ; zie z. 44 : 1, 3 & 4. Aan de verslagen vorst van Keḍiri geeft hij zelfs de eerbiedige titel „çrī narendra” !

Het is bovendien de vraag of uit de aangehaalde strofe (z. 41 : 2) niet mede moet gelezen worden, dat het niet de *vorst* was, doch de *mederegent* Narasinghamūrti, die de opstandeling Linggapati heeft gedood. Vooral de slotzin der strofe : „alle vijanden *sidderden* voor

de voeten van hem, die in waarheid een geopenbaarde belichaming was van de (bestraffende) godheid", kan, in het verband van het geheel gezien, slechts slaan op Narasinghamūrti, de belichaming van de klassieke demonische Narasinghagedaante van Wişnu, welke deze godheid aannam toen hij de weerbarstige Hiranyakaçipu doodde. Prapañca gebruikt bovendien voor „sidderen" het woord „ares" om aan te geven, dat het het gevolg is van het *vrees inboezemen*, dat een *demonische gedaante doet*; het is hetzelfde woord, dat volgens Berg de naam Deçes bepaald heeft i.v.m. haar demonische Durgā-aard! <sup>1)</sup> Daarenboven was uitsluitend Narasinghamūrti, de tweede ratu, naar zijn titel ratu angabhaya te oordelen, de verantwoordelijke uitvoerder van maatregelen ter beveiliging van het Rijk! Doch dan kan ook Berg's voorstelling van zaken, in m.m. 2o. sub c en 3o. vermeld, niet kloppen. In § V van dit opstel zal nog om andere redenen blijken, dat zij niet te handhaven is. Maar wie was dan wèl de hereniger van de beide rijkسدelen omtrent de eerste helft der 13e eeuw?

Het antwoord op deze vraag hangt af van welk standpunt men de „hereniging" wil zien, want sinds Airlangga zijn Rijk in Janggala en Pañjalu of Keçiri deed splitsen, hebben in de 12e tot begin 13e eeuw, vóór het optreden der Singasarische dynastie, meerdere pogingen tot hereniging en afscheiding plaats gehad. Dit wil zeggen, dat gedurende het Keçirische tijdperk de rijkshelften meer dan eens onderling strijd voerden om de hegemonie. Reeds vrij snel na de splitsing door Airlangga verloor Janggala aan betekenis en werd Keçiri overheersend. Of de pogingen om zich af te scheiden werden sedertdien vanuit Keçiri onderdrukt, of een Janggalese sāmartaprabhu met zijn aanhang veroverde deze hoofdstad en beheerste van daar uit het „herenigde" Rijk. We vernemen tenminste gedurende deze periode nergens van een verplaatsing van het rijkscentrum. Als de Chinezen in hun kronieken in deze tijd over *Java* schrijven, bedoelen ze het door Keçiri overheerste Rijk, waar, ondanks een voortdurende interne strijd, doch dank zij een belangrijke overzeese handel, een grote bloei heerste.

Vermoedelijk is, uit deze tijd van het oplevende contact met China, de nog ten huidigen dage bij de Javanen meest bekende vorst Jayabhaya ( $\pm$  1135-1157 A.D.) een van de heersers geweest van Janggalese origine. In zijn tijd zou men dus van een hereniging door Janggala hebben kunnen spreken, al bleef het rijkscentrum Keçiri.

1) Berg, *Evolutie* noot 10



Jayabhaya lijkt mij nl. geen zoon geweest van zijn voorganger koning Kameçwara I, zoals Krom dacht. <sup>1)</sup> Uit het door zijn hofdichters samengestelde Bhāratayuddha blijkt ten duidelijkste zijn sympathie voor Janggala, welke vorsten tot de Pāṇḍawa's werden gerekend. Hijzelf wordt immers nog in de wajang van heden voorgesteld als een Kṛṣṇa-figuur. <sup>2)</sup> In zijn gedicht was hij de afgezant, die t.b.v. de Pāṇḍawa's, van de vorst der Kaurawa's de helft van het Rijk kwam opeisen en wel op straffe van het ontketenen van een vreselijke broederkrijg. <sup>3)</sup> Hij moet dus wel als een usurpator op de Keçirische troon worden beschouwd. Regeerde hij volgens hetzelfde gedicht ook niet als een incarnatie van Kṛṣṇa over het land Java, dat in de macht van schurken (zijn voorgangers in Keçiri?) was geraakt door de ontstentenis van een krachtige beschermer <sup>4)</sup> (als Airlangga of hijzelf er een was)? Hij bevestigde edicten van Airlangga en voerde een Dharma-naam (Dharmeçwara) in zijn koningstitulatuur, <sup>5)</sup> al noemde hij zich geen Dharmawangça, zoals de „echte koningen” van Janggala deden. <sup>6)</sup> Een andere usurpator van vermoedelijk Janggalese herkomst was Kṛtajaya, dezelfde koning die door Angrok ontroond werd en die het zegelmerk van Airlangga, de Garuḍamukha, voerde. <sup>7)</sup> De indruk van Krom was dan ook: „Het is opvallend hoe vaak we in de Keçirische oorkonden van gevechten kennis hebben genomen... Ongestoord bezit van hun troon hebben deze koningen klaarblijkelijk niet gehad.” <sup>8)</sup>

Deze opmerking van Krom sluit geheel aan bij hetgeen de oorkonde van Wiṣṣuwardhana van 1248 A.D. van de hereniging der rijksdelen zegt. <sup>9)</sup> „Dit is het bevel van ... den tot koning gezalfde onder den naam van Çrī Jayawiṣṣuwardhana, den Pañji Semining-rāt, <sup>10)</sup> den Beschermer van het dank-zij-zijn-grootvader-ongesplitste

<sup>1)</sup> H.J.G. p. 293.

<sup>2)</sup> Moet de inscriptie ter weerszijden van het Narasingha-zegelmerk van Jayabhaya op de inscriptie van Ngantang (H.J.G. p. 294) gelezen worden „pangjalwawiyati” i.e. „palanangan ing akasa” voor de god Kṛṣṇa, als tegenstelling tot de mens Arjuna, die, typisch Javaans, de „lanang ing jagat” was?

<sup>3)</sup> Bhāratayuddha, vert. Hooykaas en Poerbatjaraka, Djawa 1934, z. I str. 8.

<sup>4)</sup> Z. LII str. 3-4. <sup>6)</sup> Ibid. p. 283. <sup>8)</sup> Ibid. p. 300.

<sup>5)</sup> H.J.G. p. 294. <sup>7)</sup> Ibid. p. 301. <sup>9)</sup> Bijdr. Kon. Inst. 1922 p. 440-1.

<sup>10)</sup> Men herinnere zich Cakreçwara, die zich in de oorkonde van 1358 A.D. deze Pañji-naam toebedeelde! Mag men hieruit bovendien niet concluderen dat een traditie van meer dan een eeuw oud bewaard kon blijven, als men niet zeggen wil dat oorkonden van 4 generaties terug nog bekend waren? Vgl. ook de noot hierbeneden.

(of niet-meer-gesplitste), tot rust gebrachte Land." <sup>1)</sup> Waar het hier verder voornamelijk om gaat, is Poerbatjaraka's vertaling met „grootvader” van het woord *svapitāmaha*. In het verband waarin het wordt gebezigd — een verband waar Berg het bij zijn verklaring heeft uitgelicht — is geen andere vertaling mogelijk. Berg's verklaring <sup>2)</sup> voor dit woord is, dat het z.i. „vertaald moet worden met 'zijn voorvaderen', in een zin die te kennen geeft, dat Wiṣṣuwardhana succesvol geregeerd heeft tengevolge van zijn verering van zijn voorvaderen”. Deze vertaling lijkt mij bezwaarlijk te aanvaarden, aangezien het herenigen van het Rijk om het daardoor tot rust te brengen, slechts kan geschied zijn door de krachtige hand van één bepaalde voorzaat en niet dank zij de verering van voorvaderen in algemene zin! Ik vraag me bovendien af, op welke vorstelijke voorvaderen Wiṣṣuwardhana zou hebben kunnen terugvallen voor zijn bescherming, indien hij inderdaad de *stamvader* was!

Het is dus wel duidelijk, dat het Wiṣṣuwardhana's *eigen grootvader Angrok/Rājasa* was, die de splitsing van het Rijk teniet deed, welke „door de tovermachtige leraar, de voortreffelijke geleerde ārya Bharāḍa van het land Java (tot stand was gebracht)”. „Sindsdien regeerde Wiṣṣuwardhana het land, dat weer verenigd was”, zo valt er te lezen uit de, een eeuw jongere, inscriptie op het Mahākṣobhya-beeld te Simpang. <sup>3)</sup> Sluit deze inscriptie Wiṣṣuwardhana dus indirect uit als Rijkshereniger, de oorkonde van 1248 A.D. noemt als zodanig rechtstreeks *zijn grootvader*! Angrok/Rājasa is hierdoor ontwijfelbaar als *de historische stamstichter* te beschouwen en hij is *geen mythisch persoon*! Waarom niet de naam Rājasa werd vermeld, doch speciaal de *familiebetrekking*, waarin Wiṣṣuwardhana tot hem stond, zal in de slotparagraaf van dit opstel duidelijk worden. Aangezien nu, op grond van de oorkonde van 1294 A.D., in Wong Ateleng, zijnde de overgrootvader van Kṛtarājasa, de eerste koning van Madjapait, eveneens een historisch persoon moet worden gezien, volgt daaruit vanzelf, dat Nusapati, de vorst van dezelfde generatie,

<sup>1)</sup> Vgl. de bijna gelijklopende mededelingen in z. 40: 4-5 van de Nāgarakṛtāgama: „Na de nederlaag van de doorluchtige vorst van Keḍiri..... werden Janggala en Keḍiri *herenigd onder één machtig heerser* (str. 4). „*Verzekerd was de rust* in het Javaanse land” (str. 5). Hieruit mag m.i. worden afgeleid, dat Prapañca op de hoogte was gebracht van het bestaan van deze oorkonde en van de inhoud ervan.

<sup>2)</sup> Evolutie p. 23 noot 6.

<sup>3)</sup> Poerbatjaraka, Kon. Inst. 1922 p. 432-3 en 434-5.

opvolger van Rājasa, dit noodzakelijkerwijs ook moet zijn ! Hiermede is tevens bewezen dat Brandes met Wong Ateleng als historische zoon van Rājasa en Deḍes te erkennen, *niet* op een dwaalspoor is geraakt en dat Kern en Krom hem *niet* ten onrechte op dit spoor gevolgd zijn (m.m. 1<sup>o</sup>) !

De koningsnaam *Rājasa*, die Prapañca voor Angrok opgeeft, wordt reeds in de Pararaton als zodanig vermeld (2e ed. p. 191) ; zij is dus noch „aan zijn fantasie ontsproten”, noch ontleend aan namen van leden der Madjapaitse koninklijke familie. <sup>1)</sup> Eer het tegendeel is het geval ! De Madjapaitse koninklijke familie zocht haar oorsprong nadrukkelijk in de Singasarische dynastie, <sup>2)</sup> waar we nu wel zeker van kunnen zijn, dat Rājasa de stamvader van was ! Dit wordt bevestigd door Kṛtarājasa's oorkonde van 1305 A.D. <sup>3)</sup>. Daarin worden nl. uitvoerige verklaringen gegeven van dat onderdeel van 's konings naam, als om aan te duiden hoe goed het *rājasa* paste bij deze eerste vorst van de nieuwe dynastie ! Naar de — volgens de vertaling van Poerbatjaraka — gegeven veelvoudige uitleg in de oorkonde, zou de naam „Rājasa” duiden op een persoon, die een eenmaal op zich genomen taak rusteloos en verbeterd voortzet, totdat zijn doel bereikt is, ongeacht of de taak een vredelievende of een demonische is. Deze uitleg zou al zeer goed passen bij de aard van de stamstichter Rājasa, die met alle hem ten dienste staande middelen het doel, dat hij zich gesteld had, nl. de oppermacht in het herenigde Rijk van Airlangga, zou bereiken, hoe lang hij hier ook over zou moeten doen. Volgens Prapañca zou dit afwachten van het gunstige tijdstip zich zelfs over een periode van 40 jaar (1182-1222 A.D.) hebben uitgestrekt ! Bij Kṛtarājasa heeft het slechts 2 jaar geduurd !

Merkwaardig is verder de inhoud van de derde regel van deze oorkonde in proza. Daar wordt de koning Kṛtarājasa geheten : „de redder van *het juweel* van het Rajāsa-geslacht” (rajāsawangḡamani). Wie met dit juweel bedoeld is, is boven elke twijfel verheven. Het is Gayatrī, de belichaming van de Ādiḡakti Prajñāpāramitā, de dochter van Kṛtanagara bij zijn hoofdgemalin, de kleindochter van Wiṣṣuwardhana ! In dit verband gezien lijkt de naam *Rajāsa* in de verbinding Rajāsawangḡa der oorkonde, dan ook een klaarblijkelijke verschrijving voor *Rājasa*, de koningsnaam voor Angrok, de stichter

<sup>1)</sup> Berg, *Evolutie* p. 25 n. 19.

<sup>2)</sup> Niet Prapañca heeft dit verband willen leggen, zoals Berg dacht (Pril Majapahit I, p. 493).

<sup>3)</sup> Poerbatjaraka, Vier oorkonden in koper. T.B.G. 1936 p. 376 e.v.

der wangça. Deze naam komt er slechts éénmaal voor en in een oorkonde in proza laat zich gemakkelijker een verschrijving denken dan in een oorkonde in dichtmaat. Berg kondigt aan, dat hij hoopt aan te tonen, dat het woord *rajāsa* betrekking heeft op de Bhairawa-buddha (p. 23 noot 6), m.a.w. dat het *Rajāsawangça* zou moeten duiden op de familie van de „grimmige” *Kṛtanagara*, die van „onzuiver geslacht” is (p. 17). Of de koning *Kṛtarājasa* dit dubieuze compliment dan wel ooit aan zijn gemalin gemaakt zou kunnen hebben in een oorkonde, waarin hij tegelijkertijd uitweidt over haar allerbekoorlijkste eigenschappen — zij wordt er ten tweeden male vergeleken met een „schitterend juweel” (*mahāratna*; verso 2e pl. r. 3) — lijkt mij hoogst twijfelachtig! Zou het bovendien niet een loftuiting van groter allure zijn, indien *Gayatrī*, de kroonprinses van *Singasari* en zijn hoofdgemalin, „het juweel van het (gehele) *Rājasa*-geslacht” (*Rājasawangçamani*) werd geheten? Indien er inderdaad *Rājasawangça* gelezen mag worden, zou zelfs de ware naam van de stamvader der dynastie in deze oorkonde voorkomen! Laat ons echter afwachten wat Berg terzake nog zal aantonen.

Voorlopig lijkt het nog verantwoord, om in aansluiting bij Brandes, Kern en Krom, in *Rājasa* de reële stamvader der dynastie te zien en in *Nusapati* zijn opvolger, en verder van *Prapañca* over te nemen, dat deze vorsten in *Kagenengan* en *Kiḍal* zijn bijgezet. Het probleem wie er anders zouden zijn bijgezet, komt bij Berg in het geheel niet ter sprake! (m.m. 40.). Dat het graftempels zijn van vorsten en niet van mythische helden, zal hij toch moeten toegeven. Had *Prapañca* het in zijn lofdicht, dat hij voor vorst en tijdgenoten schreef, en heus niet voor ons, <sup>1)</sup> anders durven wagen in z. 36 te vertellen, dat de vorst met de talrijke schare die hem vergezeldde, hulde bracht aan de *Bhaṭāra*, die in de *Meru*-hoge *prāsāda* te *Kagenengan* was bijgezet als *Çiwa*-beeld (str. 1 & 2)? Moest daarmee ook de vorst niet zelf overtuigd zijn, dat de bijgezette een voorzaat van hem was? *Prapañca* vermeldde verder de hulde en de verering, die daarna gebracht werden aan het *Çiwa*-beeld te *Kiḍal* en het *Jina*-beeld te *Jajaghu* (str. 7); en was de in één adem genoemde *tjaṇḍi Djago* niet de bijzettingstempel van de historische *Wiṣṣnuwardhana*? Daarenboven

<sup>1)</sup> Het argument, dat een bericht van een *tijdgenoot* is, en dat wij ons dus tweemaal moeten bedenken, voor we het voor een verzinzel of misverstand uitmaken (*Pril Majapahit I p. 487*), laat Berg zwaar wegen voor het proto-Pararaton-bericht, dat *Jayanagara* de zoon is van *Dara Petak*, doch t.a.v. *Prapañca*'s berichtgeving verliest hij dit meer dan eens uit het oog!

zijn wij, van de weinige die teruggevonden zijn, al drie oorkonden tegengekomen nl. die van 1248 (svapitāmaha), 1266 (Lokawijaya) en 1305 A.D. (Rājasawangca ?), waaruit direct of indirect het bestaan van Rājasa als stamvader zou kunnen worden afgeleid. Voor het bewijs van zijn stelling dat Rājasa en Nusapati als voorgangers van Wiṣṣnuwardhana niet werkelijk bestaan hebben, zijn derhalve beter gefundeerde argumenten vereist dan door Berg naar voren zijn gebracht. Zijn onderstelling sub b. past dus evenmin als die sub a, in het kader van de politieke situatie op Java in het midden der 13e eeuw (m.m. 2o) ! Voor zijn evolutiehypothese zal het vermoedelijk weinig uitmaken.

### § III. *Prapañca's kennismaking met de proto-Pararaton.*

Indien men zich afvraagt om welke reden Berg de proto-Pararaton heeft ingeschakeld, dan is daar m.i. geen bevredigend antwoord op te geven. Hoogstens zou men kunnen zeggen, dat de inschakeling ervan noodzakelijk geworden is dank zij Berg's praemisse, dat Wiṣṣnuwardhana de eerste vorst van Singasari was. Daardoor was hij ook de hereniger van het Rijk, waartoe hij een koningsmoord zou hebben begaan (m.m. 2o sub b & c). Doordat hij een natuurlijke dood is gestorven, was op grond van het Javaanse „trauma van een onbevredigd rechtsgevoel” een Wiṣṣnuwardhana-mythe ontstaan die met de bestaande Angrok-mythe versmolten is (m.m. 3o). Om nu zijn praemisse aannemelijk te maken moest hij een 14e eeuws geschrift aanwijzen, waarin deze versmolten mythe was opgenomen en waarmee Prapañca had kennisgemaakt. Dit laatste was vereist om hem het mythische materiaal aan de hand te doen, waaruit hij weer, op een, in historisch opzicht onkritische wijze, een vorstengenealogie kon samenstellen, die in flagrante strijd was met wat Berg uit de oorkonden van 1296 t/m 1358 A.D. meent te hebben kunnen lezen.

Waarom werd nu speciaal de *proto-Pararaton* door Berg als Prapañca's bron aangewezen ? Omdat er, zegt hij (p. 6) „in de hele Javaanse litteratuur slechts één geschrift te vinden is, dat Prapañca de mededelingen kan hebben verschaft, die de in de Nāgarakṛtāgama beschreven reacties konden uilokken, nl. de Pararaton”. Aangezien we dit geschrift slechts kennen in zijn 16e eeuwse redactie, kon het hoogstens een begin 14e eeuwse versie ervan zijn geweest, waarmee Prapañca *toevallig* op zijn reis, waarbij hij de vorst Hayam Wuruk vergezelde, in 1359 A.D. had kennisgemaakt. Berg vond het jaar 1359 A.D. geheel aansluiten bij het feit, dat nog in de oorkonde

van het jaar tevoren (1358 A.D.) Wiṣṇuwardhana als eerste koning van Singasari optrad (zie m.m. 4°). Hierin zag hij nl. zowel de bevestiging van zijn praemisse, als een argument voor zijn onderstelling, dat het jaar 1359 A.D. het jaar moest zijn, waarin Prapañca de proto-Pararaton leerde kennen. Bewijst het echter niet juist het tegendeel van wat Berg bewijzen wilde? Immers, had hij gelijk gehad met zijn praemisse, dan had Prapañca, de hofdichter van Cakreçwara's zoon, zich nog wel eens bedacht, om het feit dat Wiṣṇuwardhana in Cakreçwara's oorkonde van 1358 A.D. nog als stamvader der dynastie gold, in zijn lofdicht openlijk te contrariëren door aan *Rājasa* deze plaats in de Singasarische genealogie toe te kennen! Uit het feit verder dat Prapañca het desondanks heeft durven bestaan *Rājasa* als stamvader aan te wijzen mogen we zelfs afleiden, dat hij de oorkonde van 1358 A.D., die hem uiteraard bekend was, niet in strijd achtte met zijn in het lofdicht verkondigde opvattingen. Hoogstens zou het laatste een bevestiging kunnen zijn voor *mijn* verklaring van de inhoud der oorkonde (§ I sub d). Indien Prapañca met de proto-Pararaton had kennism gemaakt, zou daaruit zijn gebleken, dat zijn eigen informaties niet principieel verschilden van die, welke het geschrift hem had kunnen verschaffen.

De redactie van de proto-Pararaton moet volgens Berg tussen 1325 en 1330 A.D. gefixeerd zijn (p. 14). Doch hoe kwam *deze* tekst dan weer aan de namen der heldenfiguren Angrok en Nusapati? Deze werden immers in de oorkonden niet genoemd! Die namen nu waren ontleend aan het Angrok-verhaal en de daarbij aansluitende mededelingen omtrent Nusapati en Wiṣṇuwardhana (p. 6). Dit verhaal, d.w.z. de versmolten mythe van Berg, zou in zijn geheel in de proto-Pararaton beland zijn. Het omvatte „op zichzelf in het geheel geen geschiedenis van de 13e eeuw, maar is om een of andere reden een val van Keḍiri in 1222 gaan vermelden” (p. 6). Hiermede kan m.i. Berg geen ander verhaal bedoelen dan het geschiedverhaal, zoals we dit thans uit de Pararaton kennen (p. 62-5, 2e ed.), doch dit omvat *meerdere* historische gegevens en m.i. *teveel* om in een mythe verzeild geraakt te zijn! O.m. lezen we daarin dat de veldslag van 1222 A.D., die tot de ondergang van Keḍiri leidde, te *Ganter* plaatsvond en dat de verslagen koning *Dangḍang Genḍis* heette. Dit is blijkbaar de Pañji-titel die bij het volk bekend was van de historische, uit de oorkonden van Wates bij Tulung Agung en van 1216 A.D. 1) beken-

1) Krom H.J.G. p. 301.

de vorst van Keḍiri, wiens wijdingsnaam *Kṛtajaya* luidde. De laatste naam nu is de naam die Prapañca in zijn zang 40, str. 3 bezigt, waaruit opnieuw blijkt dat Prapañca uit een andere bron moet geput hebben dan de proto-Pararaton.

Het gehele Pararaton-verhaal heeft ook meer van een overgeleverd geschiedverhaal dan van een samengestelde mythe! Berg zegt er overigens zelf van dat Brandes, „vermoedelijk vanwege de stelligheid van dit jaartal 1222 en op grond van de overweging, dat geen gegevens van elders zich tegen de voorstelling van de verovering van Keḍiri door een nieuwe dynastie in 1222 verzetten, de geschiedenis van Angrok ondanks haar legendarische trekken aanvaard heeft als die van de eerste koning van de Singasarische dynastie” (p. 4). En Kern en Krom zijn hem bijgevallen, omdat de Nāgarakṛtāgama hetzelfde jaartal 1222 als verovering van Keḍiri meldt. Is het nu niet eenvoudiger, vraag ik me af, om aan te nemen, dat Prapañca ditzelfde jaartal van elders heeft verkregen, dan om, als Berg doet, hem dit jaar te doen berekenen door 70 jaren af te trekken van het sterfjaar 1292 A.D. van Kṛtanagara, temeer als deze becijfering berusten moet op de geheimzinnige „7 cycli”, die de inleiding van de Pararaton bevat (p. 15). Hād hij bovendien dit geschrift gevolgd, dan zou Prapañca voor de verovering van Keḍiri op het jaar 1205 A.D. gekomen zijn, want het vermeldt als sterfjaar van Kṛtanagara 1275 A.D. ! M.i. zal hij het jaartal 1222 A.D. persoonlijk vernomen hebben naar aanleiding van zijn vraag om inlichtingen omtrent de vorst Kṛtajaya, die op dat tijdstip in Keḍiri regeerde. Dit vermoeden wordt versterkt, doordat Prapañca het jaar 1222 A.D. ten *tweeden* male noemt in z. 44 : 2 en wel i.v.m. de vazalvorsten van Keḍiri, die Kṛtajaya zijn opgevolgd, en waarvan de laatste Jayakatong was, die de dood van Kṛtanagara op zijn geweten heeft. Deze vorstenlijst met opgave van jaartallen kan Prapañca ook al niet aan de proto-Pararaton ontleend hebben, want daarvan vinden we in het geschrift geen spoor !

Het Pararaton-geschiedverhaal, lopende over een periode tot aan de opvolging van Wiṣṣuwardhana, handelt Prapañca in zijn gedicht af in z. 40 en de eerste strofe van de volgende zang. Er blijkt verder dat het door Prapañca opgegeven jaartal van 1182 A.D. (z. 40 : 1) in genoemd geschrift evenmin vermeld is. Het slaat ook niet op Rājasa's geboortejaar, doch op de episode, dat hij volgens de Pararaton reeds vorst (prabhu, later ratu) was van Tumapel, gewijd onder de naam Çrī Rājasa Bhaṭāra Sang Amūrwbhūmi (2e ed.

p. 62) ! Hier reeds de naam Çrī Rājasa, die Prapañca vollediger vermeldt als Çrī Rangguh Rājasa. De afwijkende titel kan Prapañca alweer uit zijn eigen bron vernomen hebben en behoeft dus niet aan zijn fantasie ontsproten te zijn ! Aangezien bovendien Bh. S. Amūrwabhūmi een naam is van de scheppergod *Brahmā*, en Prapañca in genoemde strofe van zijn gedicht, 's vorsten bovennatuurlijke geboorte (ayonija) meldend, hem een zoon noemt van Girindra, een naam voor de Berggod *Çiwa*, wijst ook deze afwijking op Prapañca's andere bron. Eerst als Rājasa zich volgens de Pararaton in staat acht Keḍiri te veroveren, laat hij zich wijden tot *Bhaṭāra Guru* — waarmede klaarblijkelijk de vierarmige drie-ogige *Çiwa* bedoeld wordt — teneinde de evenknie te kunnen zijn van *ḌangḌang Geṇḍis*, die er een incarnatie van heet te zijn.

Berg tracht verder op grond van zijn praemisse aan te tonen, dat dit gedeelte van het „volksverhaal” geen historische feiten kan inhouden, wjl de vermelde feiten alle aan zijn hypothetische versmolten-mythe zouden zijn ontleend. Uit het bovenstaande is daar echter weinig van gebleken ; we zouden eer kunnen zeggen, dat de door Prapañca uit andere gegevens gereconstrueerde geschiedenis niet zo sterk afwijkt van de zakelijke inhoud van het Pararaton-verhaal. De oudere historici zouden dan wèl het recht gehad hebben om Prapañca's lofdicht en het populaire verhaal van de Pararaton — althans voor de Singasarische periode — als onafhankelijke berichtgevingen te beschouwen, die *elk haar eigen visie* op het gebeurde gegeven hebben. Hiermede zou ook overeenkomen, hetgeen Berg zelf van het geschrift zegt in een latere publicatie <sup>1)</sup> nl. dat er uitsluitend „de stem uitklinkt van een Javaan, die niet behoorde tot regeringskringen en toch een denkbeeld had van wat er in zijn tijd gebeurd was”.

Uit Prapañca's zes jaar na de door Berg veronderstelde kennismaking met de proto-Pararaton gereedgekomen Nāgarakṛtāgama, blijkt duidelijk *welke stukken* hij voor zijn gedicht heeft geraadpleegd. Prapañca's onopgesmukt verslag van zijn bevindingen is echter in Berg's ogen „vermoedelijk niet meer dan een litteraire vorm, die hij gebruikt om zijn eigen mededelingen gezag te verlenen” (p. 5). Alsof Prapañca zou hebben willen verbergen dat hij van proto-Pararaton-gegevens gebruik had gemaakt, als dit al het geval

1) Geschiedenis van pril Majapahit I, Indonesië 1951 p. 481.



was! M.i. brengt hij in zijn gedicht niet anders dan een voor zijn tijd objectief en zakelijk verslag uit van de omstandigheden, waaronder hij zijn inlichtingen verkregen heeft en van de bronnen waaraan zijn gegevens zijn ontleend.

Als hij met zijn vorst Hayam Wuruk in 1359 A.D. (z. 17 : 7) op reis is, maakt hij een uitstapje naar het nabij gelegen klooster Darbaru (z. 35 : 2). Hier nu heeft hij schrifturen ter inzage gekregen van de sthāpaka van het klooster, „schone charters (supraçāsti), wier lezing hem licht verschaften”. Men had ze hem verstrekt i.v.m. zijn vraag naar de herkomst der door het klooster bezeten gronden. „Het in gevouwen bladen vervatte was een opgave van 't gebied, behorende tot het heilige klooster met de hoge en lage gronden ervan... De inhoud der (bijbehorende) schenkingsoorkonden (praçāsti) wekte de lust op om van de stad verwijderd te blijven” (z. 35 : 3) m.a.w. Prapañca bleef achter om deze officiële stukken te bestuderen. Dan brengt hij over het gelezene verslag uit aan zijn vorst te Singasari. Vervolgens ging de weg zuidwaarts van de hoofdstad naar de dubbele graftempel te Kagengengan, waar de vorst met zijn talrijke gevolg hulde bracht aan de (nog niet met name genoemde) vergoddelijkte heerser van de graftempel (z. 36 : 1). In de volgende zang volgt dan een uitvoerige beschrijving van het çiwāitische deel van de tempel, waar nog in volle glorie het bijzettingsbeeld prijkte van de vorst, „die in verwantschapsbetrekking tot Hayam Wuruk stond als voorzaat” (z. 37 : 2). De tweede tempel te Kagenengan, waar dezelfde (ongenoemde) vorst als buddhistisch beeld was bijgezet, verkeerde toen reeds in bouwvallige staat. In het slotvers wordt verder het bezoek gemeld van de vorst aan de nabijgelegen graftempels van Kiḍal en Jajaghu, waar deze eerbiedige hulde brengt aan de bijzettingsbeelden aldaar. Had Prapañca dit alles in zijn lofdicht durven opnemen, als het maar „bedenksels” van hem waren?

Volgens de inlichtingen, die Prapañca na de tocht naar deze drie tempels verkreeg, waren daarin bijgezet: in Kagenengan Rājasa, overleden in 1227 A.D. (z. 40 : 1 & 5), in Kiḍal Nusapati, overleden in 1248 A.D. en in Jajaghu, diens opvolger Wiṣṣnuwardhana, overleden in 1268 A.D. (z. 41 : 1 & 4). Prapañca's voorlichter ten deze was „de uitnemende buddhistische wijze, opzichter van de tempelgebouwen en bewaarder van geslachtslijsten” (z. 38 : 3) — kon hij ergens beter terecht? — die de dichter in z. 49 : 5 met name vermeldt als de ācārya Ratnāṃça! In strofe 4 van z. 38 verhaalt hij verder, dat het vooropgezette doel was van het bezoek aan die geleerde „die meer

dan duizend maanden oud was" en van vorstelijke herkomst, „om vragen te stellen omtrent de levensloop der doorluchtige heersers, die zijn voorgegaan en die zijn bijgezet in de graftempels, die men nog steeds eerbiedig nadert, te beginnen met de vergoddelijkte te Kagenengan" (z. 38 : 6). We weten reeds dat hij de jaartallen 1182 en 1222 A.D. niet aan de proto-Pararaton te danken heeft ; ze zullen hem dus wel verschaft zijn door de genoemde ācārya. Het geschiedverhaal van de geleerde grijsaard eindigt bij de onderwerping van Bali in 1343 A.D. (z. 49 : 4). „Zo waren de woorden die de ācārya Ratnāṃṇa sprak" (str. 5). In deze strofe ontbreekt zelfs niet de gebruikelijke Javaanse verontschuldiging voor eventueel door de ācārya in zijn verhaal gemaakte fouten.

Dit nuchtere verslag van Prapañca klinkt m.i. alleszins aannemelijk. De herkomst der bronnen is er nauwkeurig bekend gesteld. De in Prapañca's tijd nog controleerbare naam van de oude geleerde en zijn voor het verstrekken van de historische gegevens uitermate belangrijke ambt, worden er precies opgegeven. Ondanks zijn buddhistische gezindheid geeft deze bijv. eerlijk op van Nusapati, dat de koning uitsluitend ċiwaïet was en als ċiwa in Kiḍal was bijgezet (z. 41 : 1). Prapañca verneemt ook van Lembu Tal (z. 46 : 2 & 47 : 1), de vader van Kṛtarājasa, waar de Pararaton en de oorkonden over zwijgen ! Aan Prapañca zelf zullen de verkregen inlichtingen volkomen betrouwbaar hebben toegeschenen ; „waar was wat de grijsaard zeide ; aandoenlijk zijn verhaal", voegt de dichter er aan het slot ietwat naïef aan toe. In Prapañca's getrouwe verslag is dus niet de minste aanwijzing te vinden, dat hij in een geschrift als de proto-Pararaton „bij toeval" (p. 16) zou hebben ontdekt, hoe de vork in de steel zat met de graftempels van Kagenengan en Kiḍal. Integendeel Prapañca had er bij de ācārya op de meest directe wijze naar geïnformeerd. Brandes, Kern en Krom hebben dus geen ongelijk gehad om aan Prapañca's berichten geloof te slaan en Rājasa en Nusapati, die normaal in tjaṇḍi's zijn bijgezet, tot de *historische* vorsten te rekenen !

Rājasa's geschiedenis vangt bij Prapañca aan met het optreden van de dynastiestichter als Heer van Tumapel, die zoals elke Heer van zijn Tijd, een goddelijke incarnatie is of een godenzoon. Evenmin als er in zijn gedicht sprake is van het mythische begin, vinden we er iets van de vermythologiseerde staart van het Pararaton-verhaal. Er blijken zelfs historische figuren als Narasinghamūrti's vader Wong

Ateleng, bekend uit de oorkonde van 1294 A.D. (zie § I sub e), aan zijn al te beknopt geschiedverhaal te ontbreken. Of was dit met opzet gebeurd, wijl het *Kṛtarāja's* overgrootvader was? Zo is het ook waarschijnlijk, dat de niet vermelde Tohjaya en zijn moeder Umang, Angrok's bijvrouw uit de Pararaton-historie, historische figuren zijn <sup>1)</sup> en dat Prapañca slechts vanwege de weinig verkwikkelijke rol, die deze zoon van Angrok gespeeld zou hebben in het dynastieke drama, hem en Umang in zijn lofdicht verzwegen heeft, wat reeds Kern meende. <sup>2)</sup> In zang 40 strofe 1 valt Prapañca als het ware met de deur in huis: „In 1182 A.D. was er een groot vorst, zeer heldhaftig in de strijd, blijkbaar van goddelijke natuur, bekend als een niet uit het moederlijf geboren zoon van de god Girindra. Met gelijk ontzag en onderdanigheid dienden alle klassen van lieden zijn voeten, eerbiedig zich buigende. Als Çrī Ranggah Rājasa was zijn naam vermaard, die zijn vijanden overwon, een held, zeer bekwaam”.

Rājasa's naam en faam zijn dus in 1182 A.D. gevestigd. In dat jaar reeds had hij een landstreek beoosten de Kawi in welvarende toestand gebracht; <sup>3)</sup> dit kan in werkelijkheid het werk geweest zijn van Tunggul Ametung, met de eer waarvan Prapañca Rājasa laat strijken! Het jaar kan dus eer het jaar van zijn huwelijk zijn, nadat hij Tunggul Ametung op listige wijze uit de weg had geruimd, dan zijn geboortjaar, zoals nog wel wordt aangenomen en door Berg min of meer wordt gehegeld. Hij zou in dat geval juist veertig jaar zijn als hij Keḍiri veroverde en... „Life begins at forty” (p. 15)! Hiermede wilde Berg zeggen, dat Prapañca ook het jaar 1182 A.D. door berekening afgeleid had uit het jaar 1222 A.D. van de Pararaton en dat het niet steunde op een feit. Dit verwijt mag echter niet aan Prapañca worden gemaakt, want *niet hij* heeft dat jaar als geboortjaar van Rājasa aangemerkt, zoals de betreffende strofe duidelijk doet uitkomen. Op dit tijdstip kan de vorst van Tumapel, aannemende dat hij snel carrière gemaakt heeft, zelfs niet jonger dan 20 jaar geweest zijn. Als dan in de strofen 3-5 van zang 40 de

<sup>1)</sup> Vermeldt Prapañca in z. 73 niet de tjañdi te Lumbang, wat vermoedelijk de graftempel van Tohjaya is, welke de Pararaton ook vermeldt en wel onder de vollediger naam van Katang Lumbang, waar hij in 1250 A.D. werd bijgezet? Vgl. 2e ed. p. 76.

<sup>2)</sup> Nāgarakṛt. 2e ed. p. 102-3.

<sup>3)</sup> Vgl. Pararaton 2e ed. p. 63: „Singasari was zeer welvend, men genoot er algemene rust.”

verovering van Keḍiri wordt vermeld en zijn dood vijf jaar daarna, in 1227 A.D., dan klinkt dit geloofwaardiger dan het jaar 1247 A.D. dat de Pararaton daarvoor opgeeft, want in 1227 A.D. moet Rājasa reeds minstens 65 jaar oud geweest zijn !

In 1182 A.D. kan Nusapati, het kind waar Deḍes zwanger van was toen zij huwde, zijn geboren ; dan is hij zijn vader op 45 jarige leeftijd opgevolgd zonder een vadermoord te behoeven hebben gepleegd. Hij zal in 1248 A.D. het jaar van zijn dood, dezelfde leeftijd hebben bereikt als zijn dynastieke vader Rājasa. Vandaar ook dat Nusapati's 20-jarige regeringsperiode, waarin voor mensen van zijn tijd niets ongewoons was voorgevallen, door Prapañca in één strofe kon worden afgehandeld. De episode van Tohjaya, welke Prapañca niet vermeldt, zal niet meer dan een poging van hem omvat hebben, om zelf aan de macht te komen. Het geschikte moment daarvoor was wel het moment dat Nusapati juist overleden was en Wiṣṣuwardhana nog niet tot koning gewijd. Het is mogelijk dat op dat tijdstip Wong Ateleng, Rājasa's zoon bij Deḍes, ook reeds overleden was en Tohjaya toen vond, dat *hij* de troonsopvolger was. Dit avontuur heeft hij met de dood moeten bekopen. Prapañca heeft het blijkbaar te onbeduidend gevonden om er gewag van te maken. Van Wiṣṣuwardhana weten we verder, dat hij in 1268 A.D. zijn natuurlijke dood is gestorven ; hij zal toen eveneens in de 60 geweest zijn, evenals zijn beide voorgangers en eveneens als een goede veertiger zijn opgevolgd. Vermoedelijk hebben ook *alle drie* vorsten hun leven op voor die tijden hoge leeftijd beëindigd, ondanks de magie van de kris van Mpu Gandring, die in de Angrok-mythe zo'n rol speelt.

Indien Berg's hypothese juist is, dat het trauma van een onbevredigd rechtsgevoel aanleiding is tot mythevorming, ingeval een vorst een moord heeft begaan, en desondanks een natuurlijke dood sterft, zou dit een bevestiging kunnen zijn voor mijn onderstelling dat Rājasa, ondanks de moord op Tunggul Ametung een natuurlijke dood gestorven is, want dit zou dan de verklaring zijn voor het feit, dat er een *Rājasa-mythe* is ontstaan ! Deze mythe kon dan echter enkelvoudig zijn, want Wiṣṣuwardhana, die *geen* koningsmoord bedreven heeft, zoals we reeds hebben gezien en in § V van dit opstel nader bevestigd zullen vinden, behoefde dan geen aanleiding te zijn tot het ontstaan van een *tweede* mythe, die met de Angrok-mythe zou versmolten zijn ! Alle verdere complicaties, waar Berg zich het hoofd mee gebroken heeft, behoeven zich dan niet te hebben voorgedaan (m.m. 3°).

Van de Rājasa-mythe was de hoofdconstructie met de creatie van het tweede geslacht voltooid, merkt Berg terecht op (p. 11). De kris van Mpu Gandring had ook zijn voorspelde aantal van 7 moorden voltooid binnen deze twee geslachten. <sup>1)</sup> Gandring zelf, Tunggul Ametung, Kebo Hijo, Kèn Angrok, de pengalasan van Baṭil, Nusapati en de zevende en laatste Tohjaya, hoewel dit niet uitdrukkelijk wordt vermeld. Het interessante, dat de Pararaton-auteur de lezer zou hebben onthouden, behoefde immers niet met zoveel woorden te worden gezegd. Het ongeval van de drager met het afgezakte kledingstuk was niet meer dan een onheilspellend grapje, dat de ware doodsoorzaak moest aankondigen. Deze bleef zelf onvermeld, omdat iedere lezer van toen, al met spanning had zitten uitrekenen wie het zevende slachtoffer van Gandring's kris zou zijn, en toen vernam dat Tohjaya sneefde! <sup>2)</sup>

Wiṣṣuwardhana volgt Nusapati op in 1248 A.D. en draagt in 1254 A.D. (z. 41 : 3), toen hijzelf de 50 naderde, vermoedelijk op aandringen van Jayawardhani, zijn hoofdgemalin, en Narasinghamūrti — zie nader § V — de regeringstaak over aan haar vitale zoon Kṛtanagara, die toen ongeveer 25 jaar oud geweest zal zijn. Officieel regeerde Kṛtanagara in die periode onder de auspiciën van zijn vader, zoals uit de oorkonde van 1266 A.D. kan blijken. <sup>3)</sup> Wiṣṣuwardhana overleed in 1268 A.D. en kort daarop volgde de mederegent Narasinghamūrti (z. 41 : 4). Kṛtanagara, die toen zelf het heft in handen nam, zal eerst tegen zijn 60e jaar in 1292 A.D. zijn gedood door de vorst van Keḍiri. Krom's op het Pararaton-verhaal berustende idee, dat Kṛtanagara op het tijdstip van de overdracht (1254 A.D.) nog niet volwassen was <sup>4)</sup> en temeer Berg's opvatting (p. 12) dat Kṛtanagara eerst in 1254 A.D. geboren zou zijn <sup>5)</sup> uit de weduwe van de door Wiṣṣuwardhana gedode Linggapati, zullen we hoogst waarschijnlijk moeten laten varen.

Kortom, Pararaton en Nāgarakṛtāgama zijn m.i. als van elkaar

<sup>1)</sup> Pararaton 2e ed. p. 60. Het zouden zelfs 7 ratu's moeten zijn, maar bij de uitwerking van de mythe zijn het hoogstens 3 ratu's geworden en 4 gewone mensen! Maar dat houdt de alogica van een mythe nu eenmaal in.

<sup>2)</sup> Krom heeft ook aan de mogelijkheid gedacht (H.J.G. p. 322). Zie voor uitvoerige beschouwingen van andere mogelijkheden voor Tohjaya's dood, Berg, Bijdr. T.L. & V. 97 p. 443-452.

<sup>3)</sup> Krom H.J.G. p. 325.

<sup>4)</sup> H.J.G. p. 325.

<sup>5)</sup> Pril Majapahit I p. 483.

onafhankelijke bronnen te beschouwen voor de geschiedenis van de Singasarische periode. De eerste was samengesteld door een buitenstaander, die alles slechts van horenzeggen had en zonder bezwaar voor zijn populair verhaal o.m. de fabuleuze afstammingsmythe van Kèn Angrok daarin verwerken kon; de tweede was gereconstrueerd aan de hand van historische gegevens <sup>1)</sup> verstrekt van bevoegde zijde, en getoetst aan de bestaande bijzettingstempels van de vorstelijke voorzaten, waaraan in Prapañca's tijd nog verering werd gebracht. <sup>2)</sup> Krom heeft Prapañca m.i. dus *niet* overschat als historicus (p. 15) en zijn chronogrammen hebben *niet* slechts schijnbare waarde (p. 16); de jaartallen 1182 en 1222 A.D. zijn bijv. *niet* door berekening gevonden, Prapañca zal als hofdichter verschillende zaken mooier hebben voorgesteld dan ze in werkelijkheid waren, maar specifieke „bedenksels” moeten nog worden aangetoond. Hij heeft evenmin in zijn lofdicht „zowel de visie van het hof als volksverhalen verwerkt”. <sup>3)</sup> Zegt Berg overigens ook niet zelf in een voorgaand opstel, dat Prapañca „een geleerde is, die wist wat hij wilde, naar het schijnt, en van wie wij mogen aannemen dat hij relatief goed op de hoogte was van de geschiedenis van de dynastie, in welker dienst hij stond” en prijst Berg hem er niet ook als „een man van

1) Berg geeft tenminste toe, dat Prapañca de oorkonden van 1296 en 1305 A.D. of soortgelijke staatsstukken kan hebben geraadpleegd (Pril Majapahit I p. 505). En zou hij de voor hem nog recente oorkonde van 1358 A.D. *niet* hebben gekend?

2) Zij vormden een volledige serie van 8 bijzettingstempels voor de 4 Singasarische vorsten: 2 voor Rājasa te Kagenengan; 1 voor Nusapati te Kidal; 2 voor Wiṣṣnuwardhana, nl te Waleri en te Jajaghu; 3 voor Kṛtanagara te Tumpel, Sagala(?) en Jajawi. De voornaamste vormen de eerste vier van de 27 nummers lange lijst van zangen 73 en 74: Kagenengan, Kidal, Jajaghu en Tumpel. Deze laatste tjañḍi (sudharma), in z. 43: 5 met „ringké” (hier) bedoeld d.w.z. te Singasari, waar Prapañca zijn inlichtingen van de ācārya verkreeg, werd reeds vermeld in z. 35: 4 t.w. de sudharma te Singasari, waar Hayam Wuruk offers bracht. Dit was de bijzettingstempel van zijn overgrootvader, de Torentempel, de belangrijkste der drie bijzettingstempels van zijn buyut, want daar stond „het uitnemend schone Çiwabuddha-beeld” in zijn meest subtiële i.e. zijn lingga-gdaante (T.B.G. 1933 p. 27-8). Ook de beide andere bijzettingstempels van Kṛtanagara worden in de opsomming van z. 73 (Jajawi; in z. 56 uitvoerig beschreven) en 74 (Sagala; ook vermeld in z. 43: 6) niet vergeten. Deze uitvoerigheid van Prapañca omtrent de bijzettingstempels van Kṛtanagara was uitsluitend te danken aan het feit dat het zijns vorsten *overgrootvader* betrof!

3) Pril Majapahit I p. 481.

eruditie en van een ruime gezichtskring, zoals zijn nagelaten werk bewijst" ? <sup>1)</sup>

Indien het bovenstaande juist mocht zijn, zal de door Berg onderstelde toevallige kennismaking van Prapañca met de proto-Pararaton (m.m. 40) als markant moment uit zijn hypothese moeten vervallen !

#### § IV. *Kèn Deḍes, de mythische en de historische moederfiguur.*

Berg heeft het uiteraard uitsluitend over de mythische moederfiguur, want de analyse van de structuur van het Angrok-verhaal toont ons „hoezeer het verhaal mythe is en hoe weinig het met historie te maken heeft ! Laten we eerst Berg zelf aan het woord : „Aan de koningen van Oud-Java werd een goddelijke status toegekend, waardoor zij geïdentificeerd konden worden met goden uit het Hindu-pantheon. In bijzondere mate geldt de eis van goddelijkheid voor de stichter van een dynastie, omdat men in het kader der Javaanse voorouderverering hem als drager van de totale magische kracht van de dynastie beschouwde. Vandaar, dat het Angrok-verhaal ons mededeelt, dat Angrok op het tijdstip van de volle ontplooiing van zijn koninklijke macht zich geopenbaard heeft als Bhaṭāra Guru ; Bh. Guru is namelijk op Java de meest gebruikelijke naam van de Hinduse god Ćiwa. Als stichter van een dynastie moest Angrok nageslacht hebben en dus gehuwd zijn. Nu heeft Ćiwa twee gemalinnen, Durgā en Umā ; Durgā representeert het demonische aspect van Ćiwa en Umā het eudemonische aspect. Ook bij Angrok in zijn kwaliteit van Bh. Guru pasten dus deze twee gemalinnen. Inderdaad treden ze in het verhaal op, maar terwijl Umā haar Sanskr̥t-naam in de lichtelijk verbasterde vorm Umang behouden heeft, hebben de Javanen de naam *Durgā* — misschien uit vrees voor deze uitermate gevaarlijke godin — vervangen door een Javaans woord, dat als equivalent van *durgā* te beschouwen is en tegelijkertijd de godin niet direct noemt" (p. 8-9).

Tot zover Berg's mythologische argument voor Deḍes' demonische aard. Dan volgt zijn verklaring hoe Deḍes in de mythe haar „vurige schoot" moet verkregen hebben. Blijkbaar moet het bezit van deze schoot dienen ter bevestiging van Deḍes' demonie. Aan de figuur

<sup>1)</sup> Oriëntatie 1950, Kertanagara p. 4 en 29. Op p. 6 zegt Berg nog : „dat het chronologisch kader van de Nāgarakṛtāgama meer vertrouwen verdient dan hetgeen de Pararaton aan jaartallen en soortgelijke gegevens bevat." Hij moet dus toen toch zelf gedacht hebben aan een van de Pararaton onafhankelijke bron, waaruit Prapañca zijn gegevens putte ! Waarom heeft hij dit laten varen ?

van Nḍok, „die in de structuur van de vooroudermythe eigenlijk overbodig was”, werd de functie van moeder toegekend. „De aard van de zoon-stamheer heeft vervolgens het wezen van moeder Nḍok bepaald. Zoals reeds is opgemerkt, associëren de Javanen magische kracht met vuur. Toen Angrok een moeder had gekregen, werd zij uiteraard gezien als de bron van het vuur van Angrok, en de schoot van Nḍok, die het vuur van Angrok had voortgebracht, kon niet anders zijn dan een vurige schoot. Dit vuur had Nḍok allicht niet vanzelf verkregen: het was in haar schoot gestort door de god, die Angrok bij haar verwekt had, en dus moest die god Brahmā zijn, aangezien Brahmā op Java als god van het vuur optreedt. Het Angrok-verhaal vertelt dan ook, dat Brahmā Angrok bij Nḍok verwekt heeft” (p. 9). Deze mathematische logica past helaas niet voor mythologische vraagstukken, zoals we zo aanstonds zullen zien. Bovendien is Berg vaak met zichzelf in tegenspraak. Zo zegt hij op dezelfde pagina van de figuur van Nḍok, die haar ontstaan te danken had aan het effect der phonematisering, dat „deze enig originele vrouw met de vlammende schoot”, aan *ditzelfde effect* haar vurige eigenschap te danken heeft (p. 9). En het was toch Brahmā wien zij die schoot verschuldigd was? Ik vraag me af of Berg niet teveel heeft willen „verklaren”, doch laat ons zijn argumenten naar volgorde bespreken.

Is het noodzakelijk dat Deḍes, die volgens Berg niet alleen een moeder-, doch zelfs een grootmoederfiguur is (p. 11) — bij mijn weten-zijn demonie en vruchtbaarheid gemeenlijk tegenstellingen — een *Durgā*-figuur is? In de besloten kring van de Singasarische en Madjapaitse dynastiën, die als elke vorstelijke coterie een slag achter is bij de normale samenleving van haar tijd, blijkt nog duidelijk een gynecocratische inslag te bestaan. De vrouwen blijken er tamelijk veel in de melk te brokken te hebben in haar ontegenzeggelijk androcratische omgeving. Deḍes, Jayawardhanī, Gayatrī en Tribhuwanā blijken zich meer te kunnen permitteren dan andere vrouwen in een familiekring waar de man de macht heeft. Het is mogelijk, dat dit bij Berg de indruk gewekt heeft van een demonische aard bij Deḍes en hij haar deswege met *Durgā* vergeleken heeft. In de Singasarische omstandigheden echter lijkt mij Deḍes als *gemaal* van de stamstichter der dynastie, beter te vergelijken met de *Moedergodin Dewī*, de *Ādiḍakti* van de *Oppergod*. Afhankelijk van het feit of deze zich als Brahmā, Ćiwa, WiṣṢnu of Buddha manifesteert, draagt zij verschillende namen resp. Sawitrī of Saraswatī, Umā



of Pārwatī, Lakṣmī of Çri en Bhagawatī of Prajñāpāramitā. Uit Angrok's mythische geschiedenis weten we bovendien, dat hij met *alle vier goden* te maken heeft. Volgens de Pararaton werd hij bij zijn moeder verwekt door Brahmā, als zoon erkend door Bh. Guru (Çiwa), en tenslotte door de brahmaan Logawé herkend als een incarnatie van Wiṣṣu. Uit de Nāgarakṛtāgama weten we verder (z. 40 : 5), dat hij na zijn dood als Girīndra (Çiwa, Heer-der-Bergen) en als een vorm van Buddha werd bijgezet te Kagenengan. Geheel met deze universaliteit zou stroken de opmerking van Logawé (Par. 2e ed. p. 15), dat een vrouw met een lichtende schoot „een strī ardhanāreçwarī is” m.a.w. een vrouw van bijzondere magische energie, zoals alleen de çakti-helft van de tweeslachtige Oppergod Ardhanārī die bezit.

In zijn dynastieke loopbaan was Angrok eerst geruime tijd prabhu van Tumapel, vazalvorst van Keḍiri, <sup>1)</sup> gewijd onder de naam van Bhaṭāra Sang Amūrwbhūmi. Zijn wijding heeft plaatsgehad na een controverse tussen de vorst van Keḍiri en diens brahmanen. Deze koning, een incarnatie van Bh. Guru, had nl. het maken van een sembah geëist van de priesters aan hun vorst, hetgeen tegen de adat-regels van eerbiedsbetoon inging. Om aan zijn eis kracht bij te zetten, zegt de legende, vertoonde de vorst zich in zijn ware gedaante van Çiwa, vierarmig en drie-ogig. Deze demonstratie had slechts tot gevolg dat zijn brahmanen toen overliepen naar Angrok. Zij waren het ook, die Angrok's wijding tot Sang Amūrwbhūmi verrichten (Par. 2e ed. p. 62). Deze godheid kan om twee redenen niet dezelfde voorstellen als Çiwa. Als vazalvorst zullen de brahmanen van Keḍiri gevonden hebben, dat hij ook in de hiërarchie der goden een lagere rang moest innemen. De andere reden is, dat Angrok, toen hij eindelijk besloot om Kṛtajaya's plaats in te nemen door Keḍiri te veroveren, eerst een godheid van gelijkwaardige rang moest verwezenlijken en daarom, met instemming van zijn priesters, dezelfde gedaante van Çiwa aannam (Par. 2e ed. p. 63) i.e. de gedaante van de Heer-der-Bergen (Girīndra). Als nu mythologisch Sang Amūrwbhūmi, de Schepper der wereld, een naam is voor de god Brahmā, die in de toenmalige godenhiërarchie een lagere rang be-

<sup>1)</sup> Hij heeft in die tijd, volgens de gevonden oorkonden, vier vorsten van Keḍiri medegemaakt, waarvan de laatste twee decennia koning Kṛtajaya, die hij in 1222 A.D. heeft overwonnen.

kleedde dan Çiwa of Wiṣṇu, <sup>1)</sup> dan mag men ook aannemen dat Angrok, als sāmantaprabhu van Tumapel, als incarnatie van Brahmā fungeert en eerst als koning van het herenigde Rijk de „zoon” is van Girīndra-Çiwa. <sup>2)</sup> In de eerste periode, verreweg de langdurigste van zijn carrière (40 van de 45 jaren!), kan Deḍes dus slechts opgetreden zijn als een incarnatie van *Sawitrī* of *Saraswatī*. De laatste vijf jaren kan zij dan gezien zijn als een belichaming van *Umā* of *Pārwatī*, als çakti van Angrok-Girīndra. Toen ze zich na Angrok's dood terugtrok in een kluizenarij, zal zij als een incarnatie van *Prajñāpāramitā* gegolden hebben; als zodanig was zij de çakti van de buddhistische Bhaṭāra te Kagenengan.

Gayatrī, die in z. 2:1 van het lofdicht de belichaming heet van Bhagawatī en die in vele opzichten een historische herhaling is van Deḍes <sup>3)</sup>, werd als *Prajñāpāramitā* bijgezet; zo ook Deḍes en wel in een der tjandi's Putri nabij de Torentempel van Singasari. <sup>4)</sup> Het prachtige bijzettingsbeeld, dat nu in het Leidsche Museum prijkt, is het beeld van de tweearmige buddhistische Ādiçakti in de gedaante van de *Gr̥dhrakūṭa-Prajñāpāramitā* (*Prajañāpāramitā*-van-de-top-van-de-Arendsberg), <sup>5)</sup> een waardige tegenhangster, zowel van *Pārwatī*, de çakti van de Heer-der-Bergen, als van *Sawitrī*, de Hinduse godin der Wijsheid, çakti van Brahmā. <sup>6)</sup>

<sup>1)</sup> In de Singasarische periode waren de drie hoofdgoden van het Indisch pantheon (ook in India, vgl. om het stelsel van de Hariwangça) reeds lang gereduceerd tot een godentweetal nl. Çiwa en Wiṣṇu, die in zichzelf voldoende waren voor de Schepping, de Onderhouding en de Vernietiging der Wereld. Afhankelijk van de godsdienstige sekte was Çiwa of Wiṣṇu de Oppergod. In de beide stelsels was Brahmā de derde en minst machtige figuur.

<sup>2)</sup> Prapañca vermeldt uitsluitend deze goddelijke gedaante van Angrok (z. 40: 1 & 5). Hij houdt zich niet met zijn mythische geschiedenis op, die ook een mythische hiërarchie vereiste.

<sup>3)</sup> Beiden waren het stammoeders resp. van de Singasarische en de Madjapaitse vorstenhuizen; beider eerste gemalen hebben haar met geweld geschaakt — T. Ametung Deḍes uit de kluizenarij te Panawijèn en Jayakatong Gayatrī uit de kraton van Singasari — en beiden werden gedood door haar volgende gemalen: T. Ametung door Angrok en Jayakatong door Kṛtrājasa enz.

<sup>4)</sup> Krom, *Inl. H.J. Kunst* II p. 88.

<sup>5)</sup> Foucher, *Icon. Bouddh.* II p. 83, I p. 153 en pl IX, 3.

<sup>6)</sup> *Umā* of *Pārwatī* is in haar oudere vormen — de oudste is in de Kena Upaniṣad vermeld — de middelaarster tussen Brahmā en de goden en wordt dan geassimileerd met *Sawitrī*, het hinduse equivalent van *Prajñāpāramitā*. Ook *Sāwitrī*, die als dochter van de Zon, aan Brahmā was ten huwelijk gegeven, was een bewoonster van de Himālaya, evenals *Umā* *Haimawatī*.

Van de bovengenoemde godinnen bestaan natuurlijk demonische gedaanten, zoals de door Berg vermelde Durgā dit is van Umā of Pārwatī. Maar daarom mag men nog niet spreken van haar beiden als van twee echtgenoten van Çiwa! Hoewel oorspronkelijk geheel verschillende godinnen, waren zij reeds lang voor de 13e eeuw slechts twee aspecten van dezelfde godin. Als alle gedaanten van Umā als afzonderlijke çakti's van Çiwa zouden worden aangemerkt, zou Çiwa er tientallen hebben, en dan zou Berg's keuze niet zo eenvoudig geweest zijn! In India wordt als tweede gemalin aan Çiwa wel toegeschreven Ganggā, de godin der Wateren, die geen vorm is van Umā, de godin der Bergen!

In de periode van opbouw der dynastie, was Deḍes als Sawitrī veeleer de trouwe gade, die de Moedergodin was, zowel als de „durgataranī”, degeen die met haar wijsheid alle hindernissen (durga) wegnam, die zich op Angrok's levensweg bevonden, zonder demonisch te behoeven zijn. Zij behoefde ook in het geheel niet „afschrikwekkend” of „onheilspellend” te zijn, begrippen waarop het woord „deḍes” volgens Berg zou duiden. Zij is vóór alles de Moeder en de Grootmoeder, want zij moet zelfs haar kleinkinderen Wiṣṣuwardhana en Narasinghamūrti hebben zien opgroeien. Om kort te gaan lijkt mij dat Berg op mythologische (en historische) gronden beter had gedaan door Deḍes te identificeren met Umā of Sawitrī, dan met Durgā. <sup>1)</sup> Dan had hij echter vermoedelijk geen raad geweten met Umang, de tweede gemalin van Rājasa, in wier naam hij, een weinig simplistisch overigens, een lichtelijk verbasterde vorm van Sanskr̥t Umā zag (p. 9)! Doch deze binihadji speelde in de Angrokmythe in het geheel geen rol.

Als ik Berg goed begrepen heb, zou verder het demonische aspect van Deḍes in de legende, behalve uit haar verhullende naam, ook moeten blijken uit het bezit van een „vurige schoot”. Is het dan echter niet vreemd, dat Deḍes die niet uit zichzelf zou bezitten, doch haar moest ontlenen aan haar schoonmoeder Nḍok? Ook deze was na haar bevruchting overigens niet demonisch geworden; zij was volgens Berg zelfs een hypertrophisch tedere moeder en wel in de tijd dat zij haar vurige schoot nog niet kon hebben overgedragen, wijl Deḍes nog niet binnen haar gezichtskring was getreden! Ik geloof daarom, dat Berg de magische betekenis van de vurige of

<sup>1)</sup> Brandes dacht voor Deḍes aan een incarnatie van Dewī Srī (Par. 2e ed. p. 69), wat goed zou passen als çakti voor Angrok-Wiṣṣu.

lichtende schoot niet voldoende heeft onderkend. In de legende van de Pararaton blijkt ook niets van de demonie dier schoot, integendeel, daar wordt slechts geconstateerd dat Deḍes de kunst om licht uit te stralen (karma amamaḍangi) aangeleerd heeft, en dat deze haar *groot geluk* zou aanbrengen (Par. 2e ed. 57). Ook Logawé, Angrok's geestelijke raadsman, daarnaar gevraagd, zegt dat zo'n vrouw „*vooral geluk* aanbrengt, want al wie haar tot ega verkrijgt, wordt een wereldveroveraar (ratu añjakrawarti)”. Of aan Tunggul Ametung Deḍes' magische schoot bekend was, valt uit de legende niet af te leiden. Dat hij haar uit de Keḍirische kluisenarij met geweld geschaakt heeft, kan evengoed haar schoonheid tot oorzaak gehad hebben, waarvan de roep, volgens de Pararaton (p. 57) „beoosten de Kawi tot Tumapel was doorgedrongen” en voorts het gerucht van Deḍes' adellijke afkomst, waaruit altijd wel politieke munt was te slaan! Angrok daarentegen zal op de toelichting van zijn guru zijn afgegaan en haar deswege aan Tunggul Ametung hebben ontroofd. En blijkbaar met succes!

In India wordt het verwekken van vuur voor het antieke vuuroffer door middel van de vuurboor sexueel opgevat. Vuurboor en hout zijn er Purūravas en Urvaçī en uit haar pudendum wordt het vuur, het kind Agni, geboren. Ook daar is het vuur, dat uit de guhya geboren wordt *zegenbrengend*.<sup>1)</sup> Hieruit blijkt overigens Berg's misvatting, dat speciaal Brahmā als *Vuurgod* het vuur in Nḍok's schoot moet hebben gestort; het vuur wordt uitsluitend tengevolge van de copulatie uit de vrouw geboren, ook al was de verwekkende god *geen* Vuurgod! Bij de geboorte van het „lichtende” kind Angrok trad er dus vuur uit de schoot van Nḍok te voorschijn. In de legende is er ook nergens sprake van dat Nḍok blijvend een vurige schoot zou bezeten hebben, evenmin van Urvaçī! Noch is er in de mythologie zo iets van Durgā bekend! *Als* deze vernietigend vuur uitstraalt, schiet dit uit *alle* lichaamsopeningen!

De door Deḍes aangeleerde zegenbrengende, magische kunst om licht uit te stralen moet m.i. dan ook anders worden opgevat. Zij kon dit licht speciaal uit haar pudendum doen uitstralen, omdat dit het centrum is van magische energie. In de vruchtbaarheidsriten werd ook door het ontbloten der genitaliën — hier dus geaccentueerd door het ter plaatse uitstralen van licht, dat als vuur werd waargenomen — magische energie opgewekt bij de beschouwer. Dat

1) Kuhn, Herabkunft des Feuers p. 67.

Angrok Deḍes' lichtende schoot had aanschouwd, werd dan ook door zijn leermeester verklaard als een geheim (hetzelfde woord *rahasya* of *guhya* wordt ook voor pudendum gebezigd), dat hem was geopenbaard nl. dat hij met en door haar een dynastie zou stichten en een cakrawartin zou worden! Door haar zou in hem de energie worden opgewekt, die daartoe vereist was. Dit „zegenbrengende vuur”, dat nu in andere handen was, moest door Angrok ten bate van zijn komende rijk geroofd worden, zoals eens Pramantha het „echte” vuur stal ten bate van de mensheid. Het was vermoedelijk ook de legendarische apologie voor Angrok's moord en vrouwenroof! „Toen moesten de goden het maar verder in orde brengen, dat Angrok Deḍes huwde”, en de goden regelden het volgens de Pararaton ook, „want niemand van de bewoners van Tumapel durfde iets over Angrok's gedragingen zeggen; ook de familie van Tunggul Ametung hield zich stil..... en zo huwde Angrok met Deḍes” (p. 61)! Geschiedde dit in het jaar 1182 A.D., het jaar waarmede Prapañca veel betekenend de geschiedenis van de Girindra-zoon Rājasa in zijn lofdicht inzette? Dit was dan het jaar dat Angrok *zijn carrière aanving!*

Van de *historische* Deḍes weten we al bitter weinig af. Dat zij als Prajñāpāramitā werd bijgezet, wijst er m.i. op dat zij, evenals Gayatrī, „ijverig was in yoga en 't denken aan Buddha, dat zij beoefende toen zij het geestelijk gewaad had aangetrokken, als oude non” (z. 2:1). Ook Deḍes zal zich vermoedelijk na Rājasa's dood, „als oude non” in een kluizenarij hebben teruggetrokken. Verder kan haar bijzetting als de buddhistische Ādiçakti wijzen op haar adellijke afkomst, evenals haar in de volksmond gangbare betiteling met „Putri” daarop duidt. Was ook zij niet van beter afkomst dan Rājasa, deze opkomeling uit het volk, wiens goddelijke afstamming deswege in de legende zo breed werd uitgemeten? Was Deḍes eens prinses dochter bij de echtgenote van de boddhasthāpaka van Panawijèn, al ging zij door voor zijn eigen dochter? Zou Deḍes in nauwe familiebetrekking staan tot koning Kṛtajaya en zou, dank zij deze machtige relatie, Rājasa de laatste twee decennia in Tumapel zijn gang hebben kunnen gaan, totdat hij zijn tijd gekomen achtte? De relatie met Deḍes zou kunnen verklaren dat Prapañca aan Kṛtajaya de prijzende strofe 3 van de 40ste zang heeft gewijd: „de vorst van Keḍiri, de onberispelijke held, de doorluchtige Kṛtajaya, ervaren in de heilige boeken en de ware Leer”, hoewel hij t.o.v. Angrok toch de overwonnen vijand was! Zou Angrok om dezelfde reden hem

hebben gespaard, zodat hij zich in een kluizenarij kon terugtrekken (z. 40 : 3) ? Wie zal het zeggen ! Deḍes heeft blijkbaar bij Angrok weten door te drijven, dat Nusapati als „oudste zoon” van Rājasa zou opvolgen ! Of Rājasa hierin heeft toegestemd, op voorwaarde dat zijn eigen zoon de tweede ratu zou zijn en zijn kleinzoon de volgende vorst ? Zal de persoonlijkheid van Deḍes de belangrijke rol hebben ingeluid, die de koninklijke vrouwen in de Singasarische dynastie zonder uitzondering hebben gespeeld ? We zullen trachten op de laatste vragen een antwoord te geven in de slotparagraaf. Voor het overige zullen het wel altijd gissingen blijven !

§ V. *De Singasarische diarchieën en de dynastieke functie van Wişnuwardhana.*

Wat kan Berg bewogen hebben om uit te gaan van zijn, historisch niet te verdedigen praemisse, dat Wişnuwardhana „als eerste van de reeks vorsten van Singasari en Majapahit beschouwd wordt” ? Hij moet m.i. hebben aangevoeld, dat deze vorst in de Singasarische dynastie een zó bijzondere plaats innam, dat zelfs vorsten van de Madjapaitse dynastie, die niet meer tot zijn achterkleinkinderen gerekend kunnen worden, zich rekenden te behoren tot de „santānapratisantāna” van Wişnuwardhana m.a.w. hem als hun „buyut” beschouwden en zich als „echte putu buyut” onder zijn bescherming stelden ! Wat kan daar nu de reden van zijn ? Ik zal trachten deze vraag te beantwoorden.

Laat ons eerst eens horen, wat er volgens Berg zelf omstreeks Wişnuwardhana's optreden als vorst in 1248 A.D. is gebeurd (vgl. m.m. 2°). Doordat hij de eerste vorst der dynastie was, moet ook hij de hereniging van het Rijk tot stand gebracht hebben. Daartoe heeft hij Linggapati moeten doden en zich toen diens weduwe Jayawardhanī toegeëigend, zo ongeveer wat Rājasa twee generaties tevoren met Tunggul Ametung en Deḍes had gedaan. Bij die weduwe kreeg hij dan een zoon, Kṛtanagara. Dit is een „bezoedelde” zoon, want van de opstandeling Linggapati heeft Berg een koning gemaakt en wel van Koripan, en Wişnuwardhana was nu een koningsmoordenaar (p. 12) ! Kṛtanagara zou in 1254 A.D. geboren zijn. In datzelfde jaar „legt zijn vader, die niet zelf de macht heeft willen uitoefenen, haar nominaal en sacraal in handen van zijn pasgeboren zoon en laat haar ten dele in handen van de vorst van Keḍiri” <sup>1)</sup>,

1) Pril Majapahit I p. 483.

met name van Narasinghamūrti (noot 17). Op het koningschap heeft Kṛtanagara recht „als erfgenaam van de positie van zijn moeder.”(?)

Als ik Berg goed begrepen heb, regeren er dan twee vorsten: de *baby-vorst* d.w.z. in feite zijn moeder Jayawardhanī, de ex-koningin van Koripan en de *mederegent*, vorst van Keḍiri, beiden onder de auspiciën van Wiṣṣuwardhana, tot diens dood in 1268 A.D. Wil dit niet zeggen dat in die 14 jaren (1254-1268 A.D.) in feite Narasinghamūrti het heft in handen heeft gehad? Dit gaat dan veel gelijken op hetgeen in de moderne Kidung Harṣawijaya van hem wordt gemeld. <sup>1)</sup> Daar is van Wiṣṣuwardhana in het geheel geen sprake meer en Bhaṭāra Narasingha is er de voorganger van Kṛtanagara; eerst na Narasinghamūrti's dood kan Kṛtanagara opvolgen! Maar op dat tijdstip is Kṛtanagara, die dan absoluut alleenheerser is, en zelfs het mederegentschap zou hebben afgeschaft, volgens Berg een knaap van 15 jaar! Dit lijkt wel een beetje veel gevergd van een vorst van die leeftijd. Hij moet tenrechte ook een stuk ouder zijn geweest en het geboortejaar van 1254 A.D. kan dan niet juist zijn. Er is grote kans dat hij dan geen zoon is van Linggapati's weduwe, want Linggapati kan eerst tussen 1248 en 1254 A.D. gedood zijn. <sup>2)</sup> Dat de casuele vermelding in een enkele regel van het doden van die „snoodaard” in z. 41 : 2 zou moeten wijzen op een *verovering van de rijkshelft Koripan* (Janggala?) lijkt mij mede weinig waarschijnlijk. Vergelijkt men daarbij Prapañca's beschrijving van de verovering van de rijkshelft Keḍiri door Rājasa (z. 40 : 3), en die van de rijkshereniging zelve in z. 40 : 4, dan klinkt dat ook geheel anders. „Na de nederlaag van de doorluchtige vorst van Keḍiri werd het land Java vervuld van grote schrik en angst; zij kwamen hun hulde betonen en boden, terwijl zij hun eerbiedige opwachting maakten, allerlei opbrengsten van 't land aan. Janggala en Keḍiri werden verenigd onder één machtig heerser.” Voorts is het onwaarschijnlijk, dat Narasinghamūrti vorst van Keḍiri was, want blijkens een oorkonde draagt zijn apanage de naam van Narasinghanagara.

Berg's nogal vreemde historische reconstructie, die slechts aanleiding is tot weer nieuwe vragen en nieuwe hypothesen, heeft hij, volgens zijn eigen zeggen gebaseerd op de feiten, vermeld in de zg. Simpanginscriptie van ongeveer 1350 A.D. Die feiten zijn (p. 12) : 1° dat de opsteller ervan „Wiṣṣuwardhana, *in direct verband met*

<sup>1)</sup> Berg, Bijdr. Kon. Inst. 88 (1931) p. 23.

<sup>2)</sup> Doch niet *in* 1254 A.D.! (Pril Madjapahit I p. 484).

de hereniging van Java, Jayawardhanī's echtgenoot noemt" en zo dat „Kṛtanagara (er) even nadrukkelijk Jayawardhanī's zoon" geheten wordt. Hier begaat Berg duidelijk aanwijsbaar een vergissing! Kṛtanagara is volgens de inscriptie wel de zoon èn van Wiṣṣnuwardhana, èn van Jayawardhanī (strofe 10), doch volgens de vertaling van Poerbatjaraka <sup>1)</sup> staat er slechts „sedert (de splitsing door ārya Bharād in Janggala en Pañjalu; str. 3-6) echter hoedde Jayawiṣṣnu-speciaal de naam van de gemalin van Wiṣṣnuwardhana mede vermeld, wat op zich zelf inderdaad ongebruikelijk is! Dat Berg echter wardhana, die tot echtgenote had Çrī Jayawardhanī..... dit land, nadat het weer verenigd was" (str. 7-9). Er wordt derhalve wel heeft kunnen lezen, dat Wiṣṣnuwardhana in de Simpang-inscriptie „in direct verband met de hereniging van Java, Jayawardhanī's echtgenoot" genoemd wordt, moet wel het gevolg zijn van het verstrikt geraakt zijn in zijn eigen (foutief gebleken) praemisse. Alweer echter heeft Berg goed gevoeld, dat Jayawardhanī de zwaarste partij was in deze echtvereniging! Want Kṛtanagara wordt er ook haar zoon genoemd. Indien de verhoudingen normaal waren geweest was dit echter vanzelfsprekend geweest, doch men had er niet zo de nadruk op gelegd. Waren zij dan niet normaal?

We zullen aanstonds zien, dat Jayawardhanī's geschiedenis, zonder enige ontwrichting van de bekende historische feiten, zich geheel afgespeeld heeft binnen het kader van Prapañca's lofdicht, dat in z. 41:2 een diarchische regeringsvorm vermeldt met Wiṣṣnuwardhana en Narasinghamūrti als deelgenoten. Tengevolge van de biandrie van Jayawardhanī, de hoofdgemalin van Wiṣṣnuwardhana, was Kṛtanagara de zoon bij haar van Narasinghamūrti; dynastisch heette hij echter de zoon van Wiṣṣnuwardhana!

Deze diarchieën, waarin binnen eenzelfde dynastie twee linies van vorsten als goede genoten geregeerd hebben, en waar, blijkbaar als gevolg van de uitgebreide sociale voorrechten van de hoofdgemalin van de vorst, een biandrie van deze „Grande Dame" nogal eens voorkwam, zijn oud-Indisch. Het was de regeringsvorm, die volgens de epen en de purāṇa's bij de Avanti's adat was, en in Vidarbha; de twee vorsten zetelden hier, zoals meer voorkwam, in dezelfde hofstad (Kuṇḍina). <sup>2)</sup> In Bengalen hebben de diarchieën en de diar-

<sup>1)</sup> Bijdr. Kon. Inst. 78 (1922) p. 434-5.

<sup>2)</sup> Sarkār p. 153. Dit lijkt een argument tegen Berg's vermoeden dat Narasinghamūrti in het verwijderde Keḍiri zou zetelen.



chische biandrie zelfs een taai leven gehad, nl. nog onder de Pāla-dynastie. Hiervan getuigen de 10e eeuwse oorkonden o.m. van Mudgagiri (inscr. van Devapāla) <sup>1)</sup> en van Bhagalpur (inscr. van Nārāyaṇapāla). <sup>2)</sup> Ook was de diarchische regeringsvorm oudtijds bekend in Kiṣkindhā (Mysore), in de Dekhan. Aan deze diarchie is het klassieke, ook op Java uit de Rāma-lakons overbekende, beeld ontleend van de diarchische genoten Bali en Sugrīwa met hun gemeenschappelijke mahiṣī Tārā. Mahiṣī is er de gebruikelijke naam voor de biandrische echtgenote.

In deze diarchieën met een gemeenschappelijke mahiṣī der beide vorsten, regeerden de genoten steeds *in goede verstandhouding* met elkaar. De vorst van de *jongere* Linie was gewoonlijk de strijdbare; hij nam de *tweede plaats* in. De vorstenparen worden in de betrekkelijke Indische inscripties o.m. vergeleken met het godenpaar *Upendra* (Viṣṇu) en *Indra*. Upendra was de jongere en Indra de dynastieke vorst. Zij waren als regel broers of halfbroers van elkaar, in ieder geval naaste bloedverwanten <sup>3)</sup>. Upendra had daarbij volgens de adat toegang tot de gemalin van Indra (niet omgekeerd) en haar zoon ging door voor de zoon van *Indra*; hij was ook de kroonprins. Uit de genoemde Pāla-oorkonden blijkt bijv. Devapāla *niet* de zoon te zijn van Dharmapāla, doch de zoon van diens *jongere broeder* Vākpāla bij diens hoofdgemalin; bij de volgende generatie had hetzelfde plaats tussen de broeders Devapāla en Jayapāla. Werden in de inscripties de eerstgenoemde diarchische genoten vergeleken met Rāma en Lakṣmana, de laatsten geleken Indra en Viṣṇu. Voor deze oud-Indische diarchieën en haar biandrie moge ik verder verwijzen naar de dissertatie van de Indiase professor Sarkār: *Some aspects of the earliest social history of India* (1928, p. 149-153).

Ook in de Singasarische dynastie blijkt dit soort diarchische biandrie te zijn voorgekomen, althans zeker in de *tweede generatie na Rājasa*. Wiṣṇuwardhana en Narasinghamūrti waren er de genoten en hun gemeenschappelijke mahiṣī was Jayawardhanī, de hoofdgemalin van de dynastieke vorst Wiṣṇuwardhana! De Nāgarakṛtāgama geeft de diarchische verhouding juist weer in z. 41 : 2 : „Wiṣṇuwardhana, Nusapati's zoon was het, die hem opvolgde in de regering. Narasinghamūrti was zijn genoot. *Gelijk Madhawa (Viṣṇu) met zijn oudere broeder (Indra) bestuurden zij het Rijk.*” Doch hierop is

1) *Indian Antiquary* XXI p. 254. 2) *ibid.* XV p. 304.

3) Ook Bali en Sugrīwa waren halfbroers uit dezelfde moeder.

geheel van toepassing wat Berg in een voorgaand opstel van de dichter zegt: „Prapañca spreekt slechts tot hen, die weten wat hij zeggen wil.” Slechts indien men de onderlinge verhouding der deelgenoten in een Indische diarchie kent, is Prapañca's mededeling duidelijk. De verhouding tussen Wiṣṣuwardhana en Narasinghamūrti als die tussen Indra en Wiṣṣu, wil niet meer en niet minder zeggen, dan dat de beide vorsten in diarchisch verband regeerden, op dezelfde wijze als dit bij de klassiek-Indische vorstenparen het geval was; de beide genoten waren ook hier elkaars naaste verwanten (z. 46 : 2) ! De Pararaton vult dit bericht op nogal onomwonden wijze aan: „De koning (Wiṣṣuwardhana) en Mahiṣa Campaka (Narasinghamūrti) waren als twee slangen in één gat.” Dat dit bericht niet de diarchie zelve gold, zoals Krom nog dacht (H.J.G. p. 324), doch de *biandrische verhouding van de koningin*, zal nu wel een ieder duidelijk zijn. Van de *diarchische verhouding der deelgenoten zelve* wordt trouwens in de Pararaton, evenals van de Indische, gezegd: „zij konden het uitstekend met elkaar vinden en hadden geen onenigheden” (p. 77). <sup>1)</sup> Narasinghamūrti was de kleinzoon van Rājasa en Deḍes. Kṛtanagara was daarmede dus Rājasa's *bloed-eigen* achterkleinzoon. Officieel was hij zijn *dynastieke* achterkleinzoon, want als zoon van Wiṣṣuwardhana's hoofdgemalin ging hij door voor diens zoon en Wiṣṣuwardhana was de kleinzoon van Rājasa (oorkonde van 1248 A.D.) !

In de Simpang-inscriptie wordt de naam van 's Vorsten gemalin voor het eerst en tot tweemaal toe genoemd, „zonder dat het iets terzake doet”, zo meende nog Krom. <sup>2)</sup> Het tegendeel is waar, want het is in de Javaanse maatschappij zeer ongebruikelijk om de naam van de moeder te vermelden en zo nadrukkelijk als hier is geschied, tenzij men de bijzondere aandacht wil vestigen op de verhouding tussen de echtgenoten. Uitdrukkelijk zeggen, waarom dit nodig werd geacht, doet de inscriptie echter niet. Dank zij de nu duidelijk geworden aanwijzingen van Prapañca en van de Pararaton, kunnen we met grote zekerheid vaststellen, waarop in de inscriptie bedoeld wordt. Jayawardhani was de moeder van Kṛtanagara, dank zij de in deze speciale kringen getolereerde biandrie van de Vorstin.

<sup>1)</sup> Een recent overblijfsel uit Oost Bali bracht Dr Tjan Tjoe Siem ter vergadering ter sprake. Daar waren de diarchische genoten broeders van elkaar; zij hadden dezelfde echtgenote. Zij vergeleken hun onderlinge verhouding met die van Subali en Sugrīwa !

<sup>2)</sup> H.J.G. p. 325.

Niet de Vorst was de vader van Kṛtanagara, doch de mederegent Narasinghamūrti, of bij zijn Pandjinaam Mahiṣa Campaka !

Deze indruk wordt nog versterkt door iets anders in de inscriptie. Daar wordt nl. voor gemalin niet het gebruikelijke woord „mahīṣī” gebezigd, doch „bhāryā”. Mahiṣī zou te licht opgevat kunnen worden als een te duidelijke toespeling op haar verhouding tot de Mahiṣa (Campaka) ! Doch ook het woord *bhāryā*, meen ik, wordt naar de afleidingen ervan te oordelen, gebruikt voor een zelfstandig handelende vrouw, of voor een vrouw, waar meer dan één man mede te maken heeft. Om enige voorbeelden te noemen : *bhāryāru* = erkende vader van eens andermans zoon bij zijn vrouw, *bhāryāṭika* = „henpecked husband”, *bhāryāta* = souteneur enz. Passender woord dan *bhāryā* voor een zelfbewuste gemalin als Jayawardhanī was, en met een gezag, zoals alleen in de Singasarische vorstelijke familie getolereerd was, is dan ook niet wel denkbaar. <sup>1)</sup> Was Wiṣṣuwardhana volgens de Pararaton niet een *bhāryāru* ? Uit str. 8 der inscriptie blijkt verder het verdraagzame karakter van Wiṣṣuwardhana, die „van geboorte af door en door rein was van lichaam, medelijdend en zeer vroom”, zoals er naar Poerbatjaraka's vertaling staat. Het is alsof er van een buddhistische heilige gesproken wordt. Een van zijn bijzettingsbeelden was ook Amoghapāṣa, een tantrische vorm van de buddhistische Heiland ! Uit deze beschrijving van Wiṣṣuwardhana's karakter krijgen we enigszins een indruk van de aard en de positie van Cakreṣwara, de prinsgemaal van Tribhuwanā, een van de andere zelfstandige vrouwen der dynastie. Hij, die Wiṣṣuwardhana's evenbeeld was, zal, behalve een *bhāryāru* — Hayam Wuruk was immers niet *zijn* zoon bij Tribhuwanā — vast ook een *bhāryāṭika* geweest zijn, zoals bij „sentana's njeburin” wel regel was (vgl. § I). Hij zal dan ook de geboden gelegenheid met beide handen aangegrepen hebben om zijn dynastieke positie te verstevigen, toen hij zich vrij kort na zijn huwelijk tot een reïncarnatie van de grote Wiṣṣuwardhana kon doen wijden !

De eigengereidheid van Jayawardhanī, die er trots op was, dat het *haar* zoon — in feite *niet 's vorsten* zoon — was, die opvolgde, kan men slechts begrijpen als een uiting van gynecocratisch atavisme, waarop reeds in de vorige paragraaf werd gedoeld. „Ce que femme veut, Dieu le veut” blijkt, ook uit andere beslissingen over

<sup>1)</sup> In het Mahābhārata noemt Yudhiṣṭhira de gemeenschappelijke gemalin Draupadī eveneens zijn „bhāryā”.

familie-aangelegenheden in deze dynastie, zowel als in die van Madjapait, er volledig gangbaar te zijn. Het is er zelfs een factor van betekenis geweest, zoals we al gezien hebben in de verhouding Tribhuwanā-Cakreçwara, welke een repetitie was van die tussen Jayawardhanī en Wiṣṣnuwardhana. Men kan welhaast zeggen dat de vrouwenregering in de Singasarische dynastie al met Deçes aangevangen is! Voor een juist begrip van de dynastieke relaties kan op de grote invloed der koningsvrouwen niet genoeg de nadruk gelegd worden. De *bloedband* werd uiteraard bepaald door de moeder, doch de *dynastieke*, i.e. de *officiële*, relatie werd bepaald door de dynastieke adat. Dit verklaart de moeilijkheid om in de Singasarische en de Madjapaitse dynastiën de juiste graad van verwantschap vast te stellen. Krom klaagde er reeds over (H.J.G. p. 392), „dat de relaties in de koninklijke familie in werkelijkheid niet precies waren, gelijk officieel gold.” Er was immers het automatische verschil tussen de graad van verwantschap, gerekend via de eigen of de adoptiefmoeder — en daar werd hier speciaal rekening mee gehouden, zodat de laatste vaak ook de officiële was (Jayanagara) — en de verwantschapsgraad, die over de eigen of de dynastieke vader liep. Bij Kṛtanagara bijv. liep de laatste zowel over de eigen vader Narasinghamūrti, als over de dynastieke vader Wiṣṣnuwardhana. Als bijv. Kṛtarājasa en zijn gemalinnen hun gemeenschappelijke stamvader opgeven, kunnen zij rekening houden met de biandrie van Jayawardhanī en dan komen ze terecht bij Narasinghamūrti, hun gemeenschappelijke grootvader. Wilde men om een of andere reden op deze biandrie niet het licht doen vallen, dan was Rājasa officieel hun gemeenschappelijke betovergrootvader, zoals bijv. Prapañca opgeeft in z. 46 : 2. Ook de verwantschapsgraad, die hij in dezelfde strofe opgeeft als te hebben bestaan tussen Wiṣṣnuwardhana en Narasinghamūrti was de officiële : zij waren elkaars neven via de stamvader Rājasa. We zullen later zien, dat zij naar den bloede hoogstwaarschijnlijk broers of halfbroers waren, beiden zoons van Wong Ateleng. Van Prapañca kunnen we echter moeilijk anders verwachten, dan dat hij als hofdichter het standpunt der vorsten zal weergeven, al houdt hij hier duidelijk een slag om de arm door in beide gevallen aan zijn opgave van verwantschap toe te voegen *rakwa*, „zegt men” ! <sup>1)</sup>

1) Berg, Pril Majapahit I p. 505. Onder dit „zegt men” moet men echter niet verstaan : „zegt de proto-Pararaton”, zoals Berg gelooft (noot 79); het is m.i. eer een uiting van Prapañca's objectiviteit!

Doch wie was Wiṣṣuwardhana's hoofdgemalin *Jayawardhanī* wel van zichzelf? Weten doen we het niet, doch in verband met de dynastieke omstandigheden als geheel, kunnen we een waarschijnlijke gissing wagen. Het is in ieder geval uitgesloten, dat deze eigenereide, aanzienlijke Vrouwe, die zich zo wist te handhaven in de dynastie, de weduwe zou zijn van een gedode snoodaard (*duratmaka*), zoals Prapañca Linggapati heette. Deze idee zou ook in strijd zijn met elk gevoel van vorstelijke waardigheid; zo'n vrouw wordt hoogstens „selir” gemaakt! Vermoedelijk is dit de reden, dat Berg zich genoodzaakt zag om van Linggapati een gelijkwaardig vorst te maken. Deze hypothese is echter volledig in tegenspraak met Prapañca's getuigenis en dus moeilijk te aanvaarden. De trotse prinses *Jayawardhanī*, wier naam de Simpang-inscriptie niet voor niets tweemaal vermeldt, was meer waarschijnlijk de *dochter van Nusapati bij zijn hoofdgemalin*; haar dochters huwelijk met Wiṣṣuwardhana zal ook *zij* wel doorgedreven hebben. Haar dochter kon ook zonder bezwaar Wiṣṣuwardhana's hoofdgemalin zijn, want zij waren neef en nicht van elkaar, kleinkinderen van Deḍes (zie tabel). Dat *Jayawardhanī* de feitelijke kroonprinses was, zal wel tot deze beslissing bijgedragen hebben. Met dat al kwam er weer bloed van Tunggul Ametung in de dynastie, want Kṛtanagara was vooral *haar* zoon! Men mag echter niet spreken van de Singasarische dynastie als van een Tunggul Ametungs vorstenhuis, zoals Poerbatjaraka nog deed in 1922, vermoedelijk omdat toen nog de mening bestond dat de Singasarische vorsten regulier afstamden van Nusapati. Reeds Nusapati zelf, de *dynastieke zoon* van Rājasa, want geboren in de periode van diens huwelijk met Deḍes, behoorde *officieel* tot de *rājasawangṣa*! Wiṣṣuwardhana was vermoedelijk zelfs *geheel vrij* van het Tunggul Ametungse bloed, maar hij was ook *de enige* onder de vorsten na Rājasa. We komen hier nader op terug.

Bestaan er nog andere aanwijzingen voor Kṛtanagara's relatie tot Narasinghamūrti? De omstandigheid, dat bij zijn wijding in 1254 A.D. de hoofdstad Kuṭarāja omgedoopt werd tot Singasarinagara (z. 41:3), vermoedelijk naar de naam *Narasinghanagara*<sup>1)</sup> van de apanage van zijn werkelijke vader, zou op deze relatie kunnen wijzen. De naamsverandering kan mede beïnvloed zijn door Narasinghamūrti, die na de overdracht van de feitelijke regeringstaak in genoemd jaar praktisch alles te zeggen had. Het duidelijkst laat Kṛta-

1) Oorkonde te Frankfurt a/M, Oudh. Verslag 1929 p. 156.

nagara echter blijken, dat Narasinghamūrti zijn bloed-eigen vader is, wanneer hij in zijn oorkonde van Penampihan van 1269 A.D. *zijns vaders naam* Narasinghamūrti invlecht in zijn koningstitulatuur, <sup>1)</sup> anders dan drie jaar tevoren, waar in de oorkonde van 1266 A.D. nog zijn overgrootvaders (schuil)naam Lokawijaya deel ervan uitmaakte. Heeft hij met het zich toeëigenen van zijn vaders naam er blijk van willen geven, dat hij het mederegentschap heeft afgeschaft en alle macht aan zich heeft getrokken, zoals ook Krom heeft gedacht? <sup>2)</sup> M.i. zou dit inderdaad uit de verdere inhoud der oorkonde van 1269 A.D. kunnen worden afgeleid. Anders lijkt het moeilijk te verklaren, dat hij daarin bekend heeft gesteld, dat hij de hereniging van de Rijken Janggala en Pañjalu heeft hersteld; <sup>2)</sup> hij moet daarmee hebben willen duidelijk maken, dat hij de koninklijke macht *volledig in eigen hand* heeft genomen door zelfs het mederegentschap op te heffen! Dit deed hij kort na zijn opvolging in 1268 A.D. en uiteraard eerst na de dood van Narasinghamūrti, die kort na de koning is overleden.

Narasinghamūrti's andere zoon Lembu Tal volgde derhalve zijn vader *niet* op in diens hoge functie, al zal hij, als 's konings naaste familielid (halfbroer), wel in een hoge positie zijn gehandhaafd gebleven aan het hof. In de Pararaton niet genoemd, noch in Kṛtarājasa's oorkonde van 1294 A.D., is hij door Prapañca niet vergeten en zelfs met ere vermeld (z. 46 : 2 en z. 47 : 1); Kṛtarājasa zal ook slechts de feitelijke mederegenten in zijn stamboom hebben willen noemen en hem daarom in die oorkonde hebben weggelaten, hoewel hij zijn bloed-eigen vader was! Met dat al hield Kṛtanagara's beslissing in, dat er op het moment van zijn optreden als vorst, een mederegentschap bestond en wel in de geest van Prapañca's z. 41 : 2, boven aangehaald. De Javaanse titel voor deze hoge functionaris was, volgens de Pararaton, „ratu angabhaya”, <sup>3)</sup> waarvan het onderdeel *ratu* een vorstelijk prerogatief is. Over de betekenis van het „angabhaya” is men het nog niet eens kunnen worden. <sup>4)</sup> In verband echter met de functie, die de vorstelijke deelgenoot in de Indische diarchieën bezit en de grote overeenkomst van de Singasarische di-

1) Krom, H.J.G. p. 328.

2) Zie Sarkār, An old Javanese inscription, Greater India Society 1935 pl. 6 recto r. 4-5. Hieruit behoeft dus niet te volgen, dat Narasinghamūrti vorst was van Pañjalu!

3) Krom, Kon. Ak. v. Wet. afd. Let. Ve reeks dl. 2 1917 pl. 314.

4) Berg, Een nieuwe redactie van de roman van R. Wijaya, Bijdr. 88 p. 23-5.

archie daarmee, lijkt Kern's vertaling van „angabhaya” met „veiligheid zoeken” niet misplaatst, integendeel ! Waarom ook zou de ratu angabhaya niet belast kunnen zijn geweest met de zorg voor de beveiliging van het Land en daarvoor aansprakelijk zijn geweest ? Zijn functie zal dan ook meer hebben omvat dan die van legerhoofd, zonder dat er „van een formeel deelhebben in de koninklijke waardigheid” sprake zal zijn geweest. <sup>1)</sup> Kṛtanagara benoemde later Lembu Tal's zoon, tevens zijn eigen schoonzoon tot legerhoofd onder de titel van Sanggrāmawijaya, een andere naam voor Skanda de oorlogsgod. <sup>2)</sup> Met deze titel was betrokkene buitengewoon verguld, zoals uit de oorkonde van 1296 A.D. blijkt. <sup>3)</sup> De magie van de naam alleen al deed hem „overwinnaar in de strijd” zijn tegen Jayakatong, die zijn schoonvader smadelijk had vermoord !

In de reeds genoemde Balische Kidung Harṣawijaya, een moderne, met Pañji-motieven gekruide „geschiedenis” van Radèn (Sanggrāma) Wijaya — ik moge hier Berg's opmerkingen duidelijkheidshalve herhalen — wordt *Narasinghamūrti* de voorganger geheten van Kṛtanagara ; deze kwam ook eerst aan de regering na de dood van *Narasinghamūrti*. Van Wiṣṣuwardhana is geheel geen sprake meer ! Deze late overlevering geeft ons te denken. Is er toch niet iets blijven hangen van de verhouding van de zoon Kṛtanagara tot zijn vader *Narasinghamūrti* gedurende de periode van 1254-1268 A.D. ? In verband met hetgeen we hierboven gezien hebben, lijkt het mij nl. niet uitgesloten, dat op het besluit van Wiṣṣuwardhana om de regeringstaak onder zijn supervisie over te dragen aan zijn dynastieke zoon Kṛtanagara — deze zal toen meerderjarig geweest zijn, — niet alleen Jayawardhanī, doch ook *Narasinghamūrti* druk hebben uitgeoefend ; zij als vorstelijke moeder om grotere invloed te hebben op de regeling van dynastieke aangelegenheden en hij, om, onder het mom van „vaderlijk” toezicht, gezag uit te oefenen, zowel op de politieke als op de veiligheidsmaatregelen des Rijks en zo zijn eigen macht verder uit te strekken dan die van een ratu angabhaya ! Heeft Kṛtanagara de voorgedij van zijn ouders, die beiden blijkbaar sterke persoonlijkheden waren, te dwingend gevonden en te goed ingezien waartoe deze diarchie met haar biandrie uiteindelijk zou leiden ? En heeft hij daarom bij de dood van zijn bloed-eigen vader,

<sup>1)</sup> Krom, *Nāgarakṛt*, p. 275.

<sup>2)</sup> Poerbatjaraka, Vier oorkonden in koper, T.B.G. 1936 p. 379 ; oorkonde van 1305 A.D. pl. 1 r. 6, waar Kṛtarājasa met Skanda vergeleken wordt.

<sup>3)</sup> Inscr. v. Ned. Indië I p. 46, plaat 6 verso.

op het tijdstip dat hij zijn dynastieke vader reeds was opgevolgd, het juk van zich afgeschud? Het lijkt niet onmogelijk na hetgeen we, dank zij de studies van Berg, van zijn persoonlijkheid zijn te weten gekomen, en het zou veel, dat tot nu toe geheimzinnig leek, kunnen verklaren. Uit het bovenstaande blijkt in ieder geval wel, dat de verhouding van Jayawardhanī tot haar gemaal en zijn genoot een geheel andere moet geweest zijn dan die tussen Deḍes, T. Ametung en Rājasa! Ook hierom zou dan aan Berg's hypothese van de „vermolten mythe” de basis ontvallen.

Het voorgaande heeft hopenlijk duidelijk gemaakt, dat althans in de generatie van Wiṣṣnuwardhana een diarchie bestond, waaraan de biandrie van de machtige Jayawardhanī verbonden was. Heeft de diarchie nu ook bestaan in de generatie van Nusapati? M.i. bestaat er wel aanleiding om dit te veronderstellen, al is daar, strikt historisch gesproken, niets van bekend. Het staat echter evenmin vast dat Narasinghamūrti de eerste en enige mederegent was! We weten bovendien uit de stamboom van Kṛtarājasa, in de oorkonde van 1294 A.D. vermeld, dat hij, met voorbijgaan van zijn vader Lembu Tal, die *geen* mederegent was, zijn grootvader Narasinghamūrti noemde, die deze functie wel bekleedde en voorts zijn overgrootvader, die eveneens een *Narasingha* was. Het lijkt niet te bout om hieruit af te leiden, dat aan de laatste, die bovendien de zoon was van Rājasa en Deḍes, op grond van deze Narasingha-naam dezelfde hoge functie van tweede ratu was toegekend! Volgens de Pararaton was Narasingha de *wijdingsnaam* van de diarchische genoot, zoals bij Narasinghamūrti uitdrukkelijk wordt vermeld (2e ed. p. 24: „sira Mahiṣa Campaka dadi ratu angabhaya, abhiṣeka Bhaṭāra Narasingha”).<sup>1)</sup> Nu blijkt uit de oorkonde, dat zijn vader eveneens de wijdingstitel Narasingha voerde, hoewel de Pararaton slechts zijn Pañji-naam Mahiṣa Wong Ateleng vermeldt. Indien nu de dynastieke omstandigheden, waaromtrent alleen de Pararaton ons op legendarische wijze inlicht, de creatie van een deelgenoot in de regering in de generatie van Nusapati evenzeer aannemelijk kan maken, is er veel voor te zeggen, dat de diarchie reeds toen een aanvang heeft genomen. Laat ons dit eens nagaan!

Deḍes was zwanger van Tunggul Ametung, toen Rājasa haar huwde. Van deze adellijke Schone zal, geheel in de geest van hetgeen we van de vrouwen in de Singasarische dynastie mogen verwachten,

<sup>1)</sup> De abhiṣeka is in feite de magische identificatie met de godheid die door de wijdingsnaam wordt weergegeven.



ongetwijfeld het initiatief zijn uitgegaan tot het huwelijk met Angrok, een type van uitgesproken karakter, dat geheel in haar lijn zal hebben gelegen. In de mythe komt dit initiatief tot uitdrukking door hem, zogenaamd bij toeval, haar lichtende schoot te doen aanschouwen. Zij zal aan haar toestemming tot het huwelijk wel de voorwaarde hebben verbonden dat, als haar kind van Tunggul Ametung een zoon was, *hij* Rājasa zou moeten opvolgen, hetgeen ook geschied is; als oudste zoon volgde Nusapati op. Aan deze instemming moet Rājasa noodzakelijk verbonden hebben, dat tenminste *zijn kleinzoon* de volgende vorst zou zijn, voor welke veronderstelling we een aanwijzing kunnen vinden in de oorkonde van 1248 A.D., het jaar van Wiṣṣuwardhana's troonsbestijging. Was hij volgens die oorkonde niet „de tot koning gezalfde..... Beschermmer van het, dank zij zijn *grootvader* niet meer gesplitste, tot rust gebrachte Land?” Dit zal ook de reden zijn dat Wiṣṣuwardhana, op Rājasa doelende, *niet diens eigennaam* noemde, doch hem slechts als zijn „swapitāmaha” aanduidde! Daarmede bracht hij speciaal tot uitdrukking, dat het deze *familiebetrekking tot de stamstichter* was, die hem op de troon bracht.<sup>1)</sup> Om alle naijver te voorkomen tussen Rājasa's kinderen onderling, zou bovendien zijn eigen zoon Wong Ateleng de *tweede* persoon in het Rijksbestel moeten zijn. Rājasa's Indische raadsman, de brahmaan Logawé kan hem dit hebben ingefluisterd op grond van zijn kennis van de Indische diarchieën. Uit de Pararaton weten we, dat ondanks alle goedbedoelde voorzorgen om de eensgezindheid te bewaren tussen de nakomelingen van Tunggul Ametung en Rājasa, Tohjaya, Rājasa's zoon bij zijn tweede vrouw Umang, die, vermoedelijk om de mindere afkomst zijner moeder, buiten de opvolging was gehouden, een poging heeft gewaagd om na Nusapati's dood aan het bewind te komen. Vermoedelijk was toen ook Wong Ateleng reeds overleden, want van zijn zijde vinden we in de legendarische geschiedenis geen verzet hiertegen gemeld en deze beveiliging der dynastie viel toch binnen zijn competentie! Vermoedelijk had Tohjaya anders ook geen poging gewaagd!

Het zal goed uitgekomen zijn, dat Nusapati geen eigen zoon gehad

<sup>1)</sup> In eerste instantie had ik, met het oog op een rechtstreekse Rājasa-afstamming van Wiṣṣuwardhana, welke in mijn hypothese vereist was, aan de mogelijkheid gedacht van een biandrie, ook in de generatie van Nusapati. De ter vergadering gemaakte opmerkingen zijn aanleiding geweest de kwestie opnieuw in beschouwing te nemen met het hierboven vermelde gewijzigde resultaat; ook zonder biandrie werd hier hetzelfde bereikt.

heeft. Zijn dochter bij de hoofdgemalin, de feitelijke kroonprinses van Singasari, Jayawardhanī, kon zonder bezwaar Wiṣṣuwardhana's hoofdgemalin zijn, en tevens kon daarmede aan haar hoge ambities worden tegemoetgekomen. Haar zoon zou bovendien Nusapati's kleinzoon zijn, zoals Wiṣṣuwardhana Rājasa's kleinzoon was ! Daarenboven was nu Nusapati's opvolger zijn schoonzoon, wat in de Javaanse dynastieën geen nieuwigheid was. Hij behoefde ook niet tot sentana-zoon gewijd worden, noch de prinsgemaal te zijn van de kroonprinses, al zal de eigengereide Jayawardhanī hem, voor zover als dit met zijn vorstelijke waardigheid was overeen te brengen, wel hebben doen gevoelen, dat haar *een eigen plaats* in de dynastie toekwam ! Dit zou althans de verklaring kunnen zijn voor haar biandrie met Narasinghamūrti, die haar meer aangestaan zal hebben dan haar eigen echtgenoot, de „reine, vrome en medelijdende” Wiṣṣuwardhana ! Bovendien behoefde zij, dank zij de toelaatbaarheid van zo'n driehoeksverhouding in de diarchie, niet zover te gaan als Deḍes met Tunggul Ametung ! Het zal verder hebben geleid tot de „zachte dwang” om Wiṣṣuwardhana's regeringstaak, slechts beperkt tot zijn uiteindelijke supervisie, in 1254 A.D. aan *haar* zoon Kṛtanagara over te dragen ! Dit zou een verklaring kunnen zijn voor deze ogenschijnlijk vreemde beslissing des konings, een beslissing overigens, die geheel ondenkbaar zou zijn van een *dynastiestichter*, die Berg van hem wilde maken ! In zoverre verschilde Jayawardhanī's verhouding tot Wiṣṣuwardhana, van die van Tribhuwanā tot Cakreḡwara, dat de laatste niet de vorst was en Tribhuwanā volledig het heft in handen had. Dank zij de regeringsoverdracht aan *haar* zoon, bereikte Jayawardhanī in wezen hetzelfde, zolang haar vorstelijke gemaal leefde. Van 1254 tot 1268 A.D. was zij in feite de koningin-regentes van Singasari !

Alles bijeengenomen zijn we wel genoodzaakt het bovenstaande als werkhypothese te aanvaarden, indien we verband willen leggen tussen de ons bekende, min of meer op zichzelf staande historische feiten, die toch alle onderdelen vormden van één groot aaneengeschaald geheel ! Binnen dit kader zal Rājasa ook wel genoodzaakt zijn geweest Nusapati als dynastieke zoon te erkennen om hem het recht van opvolging te verzekeren, hoewel hij een eigen zoon bij Deḍes had. Deze zoon, Wong Ateleng, <sup>1)</sup> zal hij als tegenwicht hebben doen

<sup>1)</sup> Deze naam, alleen in de Pararaton vermeld (2e ed. p. 61), betekent m.i. niet anders dan „De Zwarte”, wijl hij een Narasingha was, de demonische gedaante van de donkere Wiṣṣu. Teleng = tjeleng = tjemeng = zwart ! ik moge

wijden tot *Narasingha*, de wrekende gedaante van Upendra-Wiṣṣu, waar Rājasa zelf een incarnatie van was ; hij zal bij die gelegenheid de apanage *Narasinghanagara* hebben geschonken, in de onmiddellijke nabijheid van de hofstad en hem tevens de in de oorkonde vermelde titel van *Nagaradharmawiṣesa* toegekend hebben. Deze titel moet waarschijnlijk opgevat worden als het Sanskrit-equivalent van de Javaanse van Ratu Angabhaya. Duidt ook niet de Sanskrit-titel op de functie van een soort „Lands Opperrechter”, hier dus in het bijzonder aangelegenheden van veiligheid en beveiliging des Lands betreffende ? Ook de Upendra-functie van de deelgenoot in de *Indische* diarchieën, die er het strijdbare element der regering vertegenwoordigt, zou hiermede kunnen worden aangeduid. Indien dit vermoeden juist is, zou daarmede *bewezen* zijn, dat reeds in de *tweede* generatie der Singasarische dynastie de diarchie bestond. Tevens zou dan de verklaring gevonden zijn, waarom Kṛtarājasa in zijn oorkonde van 1294 A.D. slechts de beide Narasingha's genoemd heeft van zijn voorvaderen, want zij waren achtereenvolgens de *tweede ratu* in de Singasarische diarchieën, wat zijn vader Lembu Tal niet meer was !

Van Wong Ateleng's zoons Ranga Wuni en Mahiṣa Campaka, voor wie beiden Rājasa de swapitāmaha was, volgde de oudste koning Nusapati op ; zij verkregen de wijdingsnamen resp. van *Wiṣṣuwardhana*, die de dynastie zou beschermen en doen gedijen, en van *Narasinghamūrti*, de reïncarnatie van Narasingha, de aggressieve figuur, die het Rijk en de dynastie zou beveiligen tegen elk dreigend gevaar. De beschrijving van Wiṣṣuwardhana's karakter in de inscriptie van Simpang nl. dat hij „sedert zijn geboorte door en door rein en vroom was, vervuld van medelijden”, geeft bepaaldelijk niet de indruk van een dynastiestichter, die eer een aggressieve veroveraar is, dan een dromer ! Deze figuur groeide in de omstan-

---

in dit verband vermelden, dat een gangbaar scheldwoord onder de Semarang-Indische schooljeugd van een halve eeuw geleden voor een „obsuur” type was : „asu teleng”. Ook de namen van de beide dochters van Rājasa, Dèwi Rimbu (bij Deḡes) en D. Rambi (bij Umang) „met gelijke consonantenstructuur” (p. 10), behoeven daarom geen *mythische* figuren te zijn. Een dergelijke naamgeving is in Indonesië regel ! De beide springlevende dochters van een mij bekende Djakartaan bijv. dragen de namen Asijah en Saijah, van dezelfde structuur ! Evenmin is gebleken, dat Angrok *om zijn naam* een mythische figuur moet zijn !

digheden van de beschreven driehoeksverhouding, en zeker na de regeringsoverdracht aan de beide andere deelgenoten daarin, uit tot die van een soort beschermheilige, de aardse belichaming van de beschermgod (iṣṭadewatā) der Rājasawangça ! In die 14 jaren voor zijn dood zal hij zich ook wel steeds meer verdiept hebben in godsdienstige zaken. We hebben reeds gezien dat hij zich door zijn çaiwaguru Patipati volledig moet hebben laten inwijden in het bhairawageloof <sup>1)</sup> : ook de leer van het tantrische buddhisme moet hij hebben beheerst. Door middel van meditatie en ascese zullen hem zijn beide iṣṭadewatā verschenen zijn. Waṭukabhairawa werd zijn dynastieke beschermgod en Amoghapāça, een tantrische vorm van de buddhistische Heiland zijn buddhistische iṣṭadewatā, speciaal voor de bescherming en de verbreiding van het geloof. Als çiwaiet werd hij in de bhairawa-gedaante bijgezet te Waleri en als buddhist in de gedaante van Amoghapāça in Jajaghu. Vermoedelijk trad in de Madjapaitse dynastie de Bhairawa-beschermgod meer op de voorgrond wijl, met het oog op de politieke omstandigheden en na de ramp die Kṛtanagara was overkomen, de santānapratisantāna van de hernieuwde Wiṣṣnuwardhana een speciale bescherming vereisten. Amoghapāça kon de vredige Dharmapāla blijven ! Kṛtanagara liet meerdere, van de buddhistische geloofsbelijdenis voorzien, votiefbronzen van deze iṣṭadewatā vervaardigen in zijn goddelijke omgeving. Een grote stenen repliek zond hij zelfs naar Malayu in 1286 A.D. Ook Adityawarman — blijkbaar een nakomeling van de vorst die het beeld in eerste instantie van Kṛtanagara had ontvangen — doch die er zich, in zijn eigen inscriptie van 1343 A.D. op het bekende Mañjuçri-beeld van Singasari, op beroept, dat hij van hetzelfde geslacht is (tadbangçajah) als Gayatrī, zocht blijkbaar de bescherming van deze iṣṭadewatā van de Singasarische dynastie ! <sup>2)</sup> Hijzelf was van de generatie van Wiṣṣnuwardhana's achterkleinkin-

<sup>1)</sup> Volgens de oorkonde van 1296 A.D. (Inscr. v. Ned Ind. I p. 47) was deze guru evenals zijn vorst „van aard welwillend jegens alle mensen, die zich aan de godsdienst gaven, een held in het geven, onbaatzuchtig, goed van karakter, zacht van geest” !

<sup>2)</sup> Vgl. Stutterheim's interessante beschouwingen terzake (T.B.G. 1936 p. 280-294). Hij heeft m.i. juist aangevoeld dat ook Adityawarman bescherming zocht bij Wiṣṣnuwardhana in zijn iṣṭadewatā-gedaante van Amoghapāça. Ook dit beeld bevindt zich thans in het Museum te Djakarta. Blijkens de inscriptie heeft Adityawarman het oorspronkelijke karakter van deze Amoghapāça gewijzigd en in overeenstemming gebracht met het stelsel van Kṛtanagara, waarin ook zijn Yamāri thuisbehoorde !

deren Jayanagara en Tribhuwanā van Madjapait die hem tweemaal (in 1325 en in 1332 A.D.) als afgezant zonden naar China. <sup>1)</sup> Op het veld nabij het oorspronkelijke, geinscribeerde voetstuk van het Amoghapāça-beeld — het beeld zelf was er door vijanden van Aditya's dynastie verwijderd — liet deze kālacakrabuddhist zich, in navolging van wat Kṛtanagara in 1275 A.D. gedaan had, als Wajrabhairawa wijden en richtte op dit terrein het bekende zeer grote buddhistische Yamāri-beeld op (thans in het Museum te Djakarta), dat als Kṣetrapāla (beschermer van het heilige veld) moest dienen. Zijn bhairawa-wijding zelf deed hij vermelden op de achterzijde van het weer opgespoorde Amoghapāça-beeld, dat hij ter gelegenheid van zijn vorstenwijding in 1347 A.D. niet ver van het heilige kṣetra met het vereiste ceremonieel opnieuw had opgericht in een heiligdom. <sup>1)</sup>

Van Kṛtanagara's hoofdgemalin weten we, behalve dat zij de moeder was van Gayatrī, dat zij volgens Prapañca (z. 43 : 6) *Bajradewī* heette, doch niet van wie zij een dochter was. Aangezien echter Gayatrī's vader Kṛtanagara naar den bloede een neef-oomzegger is van Wiṣṣnuwardhana (zie tabel) en zij zelve de bloed-eigen kleindochter was van deze laatste vorst, kan het niet anders dan dat deze bloedverwantschap *via haar eigen moeder Bajradewī* lopen moet ! Daaruit volgt, dat deze een bloed-eigen dochter moet zijn van Wiṣṣnuwardhana en uiteraard bij een andere ratu dan Jayawardhanī, die officieel zijn hoofdgemalin was. Kṛtanagara en Bajradewī waren dan neef en nicht, kleinkinderen van Wong Ateleng. Vermoedelijk zal Jayawardhanī de beslissende stem hebben gehad in de vaststelling van de candidate voor het huwelijk van haar zoon ; haar stiefdochter Bajradewī was immers de tweede persoon in het Rijk naast Kṛtanagara, die de kroonprins was. Kṛtanagara zal haar eerst bij zijn troonsbestijging als hoofdgemalin gehuwd hebben in 1268 A.D. Zij werd de moeder van Gayatrī, op wier bloedverwantschap tot Wiṣṣnuwardhana in de oorkonden steeds de nadruk wordt gelegd. Gayatrī moet dus ongeveer 25 jaar oud geweest zijn, toen Kṛtarājasa haar huwde in 1294 A.D. en op haar 60ste jaar eerst,

<sup>1)</sup> T.B.G. 1937 p. 456-7. Was zijn grootmoeder een dochter van Wiṣṣnuwardhana, een tante dus van Gayatrī ? Een andere mogelijkheid is er m.i. niet om van dezelfde wangça te zijn als Gayatrī, nl. om te behoren tot santānapratisantāna van Wiṣṣnuwardhana. Had de verwantschap gelopen over Kṛtanagara, dan was zijn overgrootvader Narasinghamūrti geweest en hij tadbangçajah geweest van Kṛtarājasa, waar hij zich zeker niet op zou hebben laten voorstaan !

was ze zelfstandig koningin van Madjapait (1329 A.D.). In haar was de rechtstreekse aansluiting van de Madjapaitse dynastie op de Singasarische belichaamd! Zij moest dan ook noodwendig opvolgen, al had zij zich vermoedelijk reeds gedurende Jayanagara's bewind in een kluizenarij teruggetrokken. De feitelijke regeringstaak droeg zij over aan haar oudste dochter Tribhuwanā, die sedert 1329 A.D. als regentes optreedt. Eerst op haar 82ste jaar zal Gayatrī als venerabele oude non in 1350 A.D. overleden zijn. Prapañca's vermelding van haar in z. 2:1, speciaal als wṛddhamuṇḍī (oude non) zal ook als een betuiging van Oosterse eerbied moeten worden opgevat voor haar hoge leeftijd. Tribhuwanā kan zich in haar oorkonden via haar moeder beroepen op haar afstamming van Wiṣṣuwardhana, die haar „bloed-eigen buyut" is. Zijn beschermende invloed, die met haar dood onwerkzaam zou worden; heeft zij echter door middel van een magische manipulatie t.b.v. drie nieuwe generaties van de Madjapaitse dynastie doen verlengen en wel door de „sekti" van haar bloed-eigen buyut op haar gemaal Cakreçwara te doen overdragen. Hoe dit geschied is, hebben we reeds gezien, Cakreçwara was sedertdien de herboren beschermheilige der nieuwe vorstengeslachten. Zijn goddelijke gedaante was de Cakra-Cakra (bhairawa).

De regeringsvorm in de Singasarische dynastie met een biandrische stammoeder, die van haar beide echtgenoten een zoon heeft, geeft een merkwaardig beeld van het ontstaan en het tenietgaan van een Javaanse diarchie op Indische leest geschoeid. De oudste zoon wordt vorst, de jongere zoon wordt als tweede ratu deelgenoot in de regering. De volgende generatie ziet de kleinzoon van de stamvader als vorst en zijn machtige hoofdgemalin pleegt biandrie met de mederegent, die 's vorsten (half) broer is. Wellicht heeft vooral de regeringsoverdracht, nominaal aan 's vorsten zoon, geleid tot een overmatige inmenging, ook van de koningin-moeder, in staatszaken, die in de overwegend androcristische omgeving niet kon worden geduld. De diarchie werd in de derde generatie weer afgeschaft, echter zonder dat het taaie gynecocratische element kon worden onderdrukt. Dit leeft zich eerst uit in de volgende, niet-meer-diarchische dynastie. Men denke eens aan de invloed der machtige vrouwen in de Madjapaitse dynastie. Gayatrī en Tribhuwanā zijn beiden biandrisch geweest — de eerste heeft een voorkind dat door de koning wordt geadopteerd, de tweede heeft in haar huwelijk een kind van een andere man, dat als dynastieke zoon

wordt erkend — zonder dat dit enige schade doet aan haar hoge positie in de androcristische omgeving ! Hierom alleen al kan Gayatrī bezwaarlijk een „sacrale dochter” van Kṛtanagara zijn geweest, zoals Berg het voorstelt in zijn Pril Majapahit I ! Ook het hier ontworpen historische beeld-als-geheel van de beide dynastieën lijkt mij beter te aanvaarden dan Berg's verklaring, gebaseerd op de indruk die men uit het Pararaton-verhaal daarvan zou krijgen (m.m. 3°). Uit Deḍes zou nl. een „onzuiver” en een „zuiver” geslacht zijn gesproten. Het eerste vormde de oudere linie der vorsten van Singasari en het tweede, de jongere linie van nakomelingen van Deḍes. De laatsten zouden een wachttijd hebben doorgemaakt gedurende de korte regering van het onzuivere geslacht en daarvan gebruik hebben gemaakt om magische kracht te verzamelen, die in de Madjapait-periode glorieus zou worden gedemonstreerd (p. 16-7). Het tegendeel blijkt er waar te zijn ! Kṛtarājasa, die als representant van het „zuivere” geslacht optreedt, wordt er als een *usurpator* beschouwd, wijl hij niet tot de santānapratisantāna van Wiṣṣuwardhana behoort, en Gayatrī, nog wel de representante van Berg's „onzuivere” geslacht, wordt er, dank zij haar rechtstreekse verwantschap met Wiṣṣuwardhana, als eerste „echte” koningin van Madjapait erkend. *Zij is juist degene, die de Singasarische dynastie in Madjapait zal continueren !*

In de Singasarische dynastie treedt verder, volgens de hier uitgewerkte reconstructie, het merkwaardige verschijnsel naar voren, dat de drie opeenvolgende vorsten na Rājasa, dank zij Deḍes en Jayawardhanī, deze biandrische Hoge Vrouwen, *niet de bloed-eigen zoons* zijn van hun vorstelijke voorgangers op de troon, en wel om verschillende redenen :

10. Nusapati niet van Rājasa, wijl Deḍes huwde toen zij reeds zwanger was van Tunggul Ametung (Pararaton), en haar zoon als oudste zoon opvolgde ;
20. Wiṣṣuwardhana niet van Nusapati, wijl de derde vorst der dynastie Rājasa's bloed-eigen *kleinzoon* zou zijn (oorkonde van 1248 A.D.) ; hij werd de schoonzoon van zijn voorganger.
30. Kṛtanagara niet van Wiṣṣuwardhana, wijl zijn moeder Jayawardhanī de in de diarchie geaccepteerde biandrie heeft gepleegd met de machtige mederegent Narasinghamūrta (Pararaton, Nā-

garakṛtagama en oorkonde 1269 A.D.) ; hij werd eveneens de schoonzoon van zijn voorganger en was, via zijn moeder, de kleinzoon van Nusapati (zie tabel).

Alle bovenstaande omstandigheden gezamenlijk konden zich uitsluitend voordoen in een *dynastie, waar de vorstelijke Vrouwen sociale voorrechten genoten, die anders alleen in een gynecocratische samenleving bestaanbaar zijn!*

Vele onderdelen van het op bovenstaande wijze verkregen beeld van het verloop van de geschiedenis van de Singasarische en Madjapaitse dynastieën zijn uit gebrek aan historisch feitenmateriaal *op zichzelf* niet bewijsbaar ; zij ontleen hun bestaanbaarheid slechts aan de omstandigheid dat zij mede schakels zijn in één en dezelfde keten van historische gebeuren, waarvan de aaneenschakeling bepaald werd door velerlei factoren. Hiervan zijn er, dank zij oorkonden, Nāgarakṛtāgama en Pararaton, een voldoende aantal bekend, of aan de hand dezer schrifturen vast te stellen, zodat men zich een algemeen beeld van het verloop der gebeurtenissen kan vormen. Er is getracht deze bekende factoren de haar toekomstende plaats in het geheel toe te kennen, waardoor de ontbrekende schakels aan het licht kwamen. Bij de interpolatie werd zo goed als dit in de gegeven omstandigheden mogelijk was, rekening gehouden met de specifieke eisen, die deze androcratische samenleving met sterk gynecocratische inslag stelden. Meer dan een ander overtuigd van het voorlopige karakter van deze reconstructie der Singasari- sche en Madjapaitse dynastieke historie, lijkt het mij niet onwaardig om een enkele steekproef te nemen om de bruikbaarheid van het aldus verkregen geheel te toetsen.

Zo'n steekproef zou bijv. kunnen bestaan uit het opmaken van een balans van de bereikte resultaten t.a.v. de betekenis van Wiṣṣnuwardhana in het Singasarische en Madjapaitse bestel. Vormen de resultaten een redelijk homogeen geheel en vinden bekende historische feiten daardoor een logische verklaring? Laat ons dit eens nagaan aan de hand van de tabel. Als conclusie van bovenstaande werkhypothese werd t.a.v. Wiṣṣnuwardhana bereikt, dat we moeten aannemen dat :

- a. hij niet de dynastieke zoon was van Nusapati, doch de bloed- eigen kleinzoon was van Rājasa, die hij dus terecht zijn „swapitāmaha” heette (oorkonde van 1248 A.D.) ;



- b. hij *niet de stamvader* was, doch de belichaming van de *beschermgod der dynastie* (iṣṭadewatā), ook van het Madjapaitse vorstenhuis, voor zover dit door zijn kleindochter Gayatrī een rechtstreekse voortzetting werd geacht van het Singasari-sche;
- c. volgens de oorkonden van 1296, 1329, 1330 en 1358 A.D. zijn rechtstreeks „buyut“-schap niet verder reikte dan tot de tweede generatie van de dynastie van Madjapait (Jayanagara, Tribhuwanā en haar jongere zuster); dit „buyut“-schap gold mede voor de Maleise vorst Adityawarman, vermoedelijk een kleinzoon van Kṛtanagara, die zich dus rekende te behoren tot het geslacht van Gayatrī (inscriptie op het Mañjuṣrī-beeld van 1343 A.D.);
- d. hij t.b.v. de jongere Madjapaitse geslachten, voor wie hij niet meer de overgrootvader was, gereïncarneerd was in Cakreçwara, wiens santānapratisantāna, krachtens de magische overdracht van zijn „sekti“, geacht konden worden nog steeds de bescherming te genieten van de „buyut“ Wiṣnuwardhana van Singasari <sup>1)</sup> (oorkonde van 1358 A.D.).

Deze vierledige conclusie verklaart op ongedwongen wijze o.m. de volgende feiten:

1o. dat de stamboom van Jayanagara, die de bloed-eigen zoon was van Kṛtarājasa en de Maleise prinses Dara Petak (Pararaton), rechtstreeks werd opgevoerd tot Wiṣnuwardhana en wel min of meer kunstmatig, via zijn *adoptief*-moeder, de Parameçwari en diervader Kṛtanagara, die slechts de *dynastieke* zoon was van Wiṣnuwardhana (oorkonde van 1296 A.D.);

2o. dat Tribhuwanā met goed recht haar stamboom opvoerde tot Wiṣnuwardhana via haar eigen moeder Gayatrī, de bloed-eigen kleindochter van Wiṣnuwardhana, terwijl zij in haar koningstitulatuur bovendien de naam Jayawiṣnuwardhanā opnam (oorkonden van Nglawang, van 1329, 1330 en 1358 A.D.);

3o. dat Tribhuwanā de tweede plaats, welke zij bij haar adoptie had verkregen, en waaraan zij haar regentschap te danken had, ook na haar aftreden als regentes, onder de nieuwe vorst Hayam Wuruk

<sup>1)</sup> Ongeveer zoals het huidige Javaanse volk bij zwaar onweer de bescherming inroept van de „buyut“ Ki Ageng Séla, die eens de bliksem had gebannen!

bleef innemen in het Rijksbestel, dank zij het feit, dat zij de „putu buyut” was van Wiṣṣnuwardhana; haar jongere zuster Bhre Daha nam om dezelfde reden, na Jayanagara's dood, de derde plaats in;

40. dat de in de oorkonde van 1358 A.D. bedoelde reeks van san-tānapratisantāna van de eerste Wiṣṣnuwardhana omvatte: zijn dochter *Bajradewī* (Kṛtanagara's hoofdgemalin), *Gayatrī*, zijn kleindochter, en haar dochters *Tribhuwanā* en *Bhre Daha*, en zijn achterkleindochters, die van de tweede Wiṣṣnuwardhana-Cakreçwara waren: zijn dynastieke zoon *Hayam Wuruk* en diens dochter *Kusumawardhanī*; Hayam Wuruk's halfzuster *Içwarī* en haar zoon *Wikramawardhana*; diens vroeg gestorven zoon bij Kusumawardhanī<sup>1)</sup>; voorts Wikramawardhana's twee zusters, dochters van Içwarī, en zijn beide kinderen *Suhitā* en *Bhre Tumapel* benevens de kinderen zijner zusters (zie de omrande namen in de tabel);<sup>2)</sup> deze „bloedrelatie” plantte zich onafgebroken voort over twee eeuwen t.w. van het midden der 13e tot het midden der 15e eeuw;

50. dat Kṛtarājasa Gayatrī, de kroonprinses van Singasari, in de oorkonde van 1305 A.D. de *rājasawangçamani* móét geheten hebben, want:

a. zij was door haar moeder Bajradewī, de bloed-eigen kleindochter van Wiṣṣnuwardhana, die de kleinzoon was van Rājasa;

1) Het meest waarschijnlijk is zij het die als Bhatārestri prabhu of Prabhu istri van 1400-1429 A.D. de teugels van het bewind in handen heeft genomen, als Wikramawardhana i.v.m. de dood van de kroonprins, haar zoon, zich terugtrekt en bhagawān wordt. Zij, de kroonprinses, die als dochter van Hayam Wuruk bij zijn hoofdgemalin, meer recht had op de troon dan de dochter (Suhitā) van haar gemaal bij een mindere ratu, kan het bewind gevoerd hebben onder zijn auspiciën, zodat volgens de Chinese berichten en Pararāton desondanks 's konings naam vermeld blijft. Deze periode doet denken aan die van Wiṣṣnuwardhana, toen na 1254 A.D. Jayawardhanī en de mederegent Narasinghamūrti in feite regeerden. Kusumawardhanī's ratu angabhaya heette Narapati; hij doodde Wirabhūmi, zoals Narasinghamūrti Linggapati doodde. Zij stierf in 1429 A.D., kort na Wikramawardhana; eerst dan volgt Suhitā op! (vgl. ook Krom H.J.G. 2e ed. p. 428-30).

2) Berg's mededeling (p. 16), dat „na Kṛtanagara's dood\* in 1292 en een korte regering van Jayakatwang van Keḍiri..... in de nieuwe hoofdstad Majapahit Wijaya aan de regering was gekomen..... en dat van deze Wijaya de meeste vorsten van Majapahit afstamden”, is dus niet juist. Van hem stamden af de tweede koning *Jayanagara*, die linderloos stierf en *Bhre Daha* (dochter van Gayatrī), die slechts één dochter had, die ook kinderloos stierf! Jayanagara werd opgevolgd door Gayatrī, die Tribhuwanā, een adoptiefdochter van Kṛtarājasa (Wijaya), regentes maakte en van haar stamden de overige koningen af.

b. ook via haar *vader* Kṛtanagara was Rājasa haar bloed-eigen bet-overgrootvader nl. via Narasinghamūrti en Narasingha (zie tabel) ;

6o. dat Gayatrī Jayanagara móést opvolgen, aangezien zij, met de onder 5o. vermelde stamboom, onbetwistbaar de machtigste Vrouwe was van Madjapait, zó zelfs, dat haar kleinzoon Hayam Wuruk voor zijn troonsopvolging wachten moest tot haar dood in 1350 A.D. en haar machtige dochter Tribhuwanā slechts als regentes kon optreden <sup>1)</sup> (oorkonde van 1329 A.D.) ;

7o. dat Kṛtarājasa in zijn oorkonde van 1294 A.D. slechts zijn grootvader Narasinghamūrti en zijn overgrootvader Narasingha vermeldt, niet alleen wijl zij beiden mederegents (ratu angabhaya) waren, doch ook wijl de eerste de vader was van Kṛtanagara <sup>2)</sup> en de tweede die van Wiṣṇuwardhana, die beiden bijzondere vorsten waren van het Singasarische huis ;

8o. dat Kṛtarājasa en zijn zoon Jayanagara als *usurpatoren* werden beschouwd nl. wijl de eerste *langs geen enkele linie* een afstamming kon claimen van Wiṣṇuwardhana en de stamboom van de tweede *tweemaal „geforceerd”* was (zie hierboven onder 1o) ;

9o. dat vóór 1332 A.D., het jaar dat het Cāmuṇḍā-beeld van Tribhuwanā voltooid was, het Waṭukabhairawa-bijzettingsbeeld van Wiṣṇuwardhana, tevens het wijdingsbeeld was van Cakreṣwara in zijn iṣṭadewatā-gedaante, en dat hij in beeldgroepen, waarvan Tribhuwanā het hoofdbeeld was, in deze Bhairawa-gedaante werd uitgebeeld ;

<sup>1)</sup> Deze historisch vaststaande feiten zouden ondenkbaar zijn, indien Gayatrī slechts een *vreemdelinge* nl. een prinses van Campā was, die dank zij Kṛtarājasa's sacrale creatie een „dochter” was geworden van Kṛtanagara (Berg, Pril Majapahit I p. 499). Niet Kṛtarājasa, doch Gayatrī, werd de voortzetster geacht van de Singasarische dynastie ! Ook Berg's desbetreffende beschouwingen (ibid. p. 492-4) zijn daarom niet te handhaven.

<sup>2)</sup> In mijn hypothese is Kṛtanagara door zijn *moeder* Jayawardhanī een achterkleinzoon van Tunggul Ametung en door zijn *vader*, Narasinghamūrti, van Rājasa ! Hij was de rechtstreeksche „buyut” van Prapañca's vorst Hayam Wuruk ; dit is een van de redenen, waarom hij-in het historisch gedeelte van zijn lofdicht speciaal zo uitvoerig over hem uitweidt.

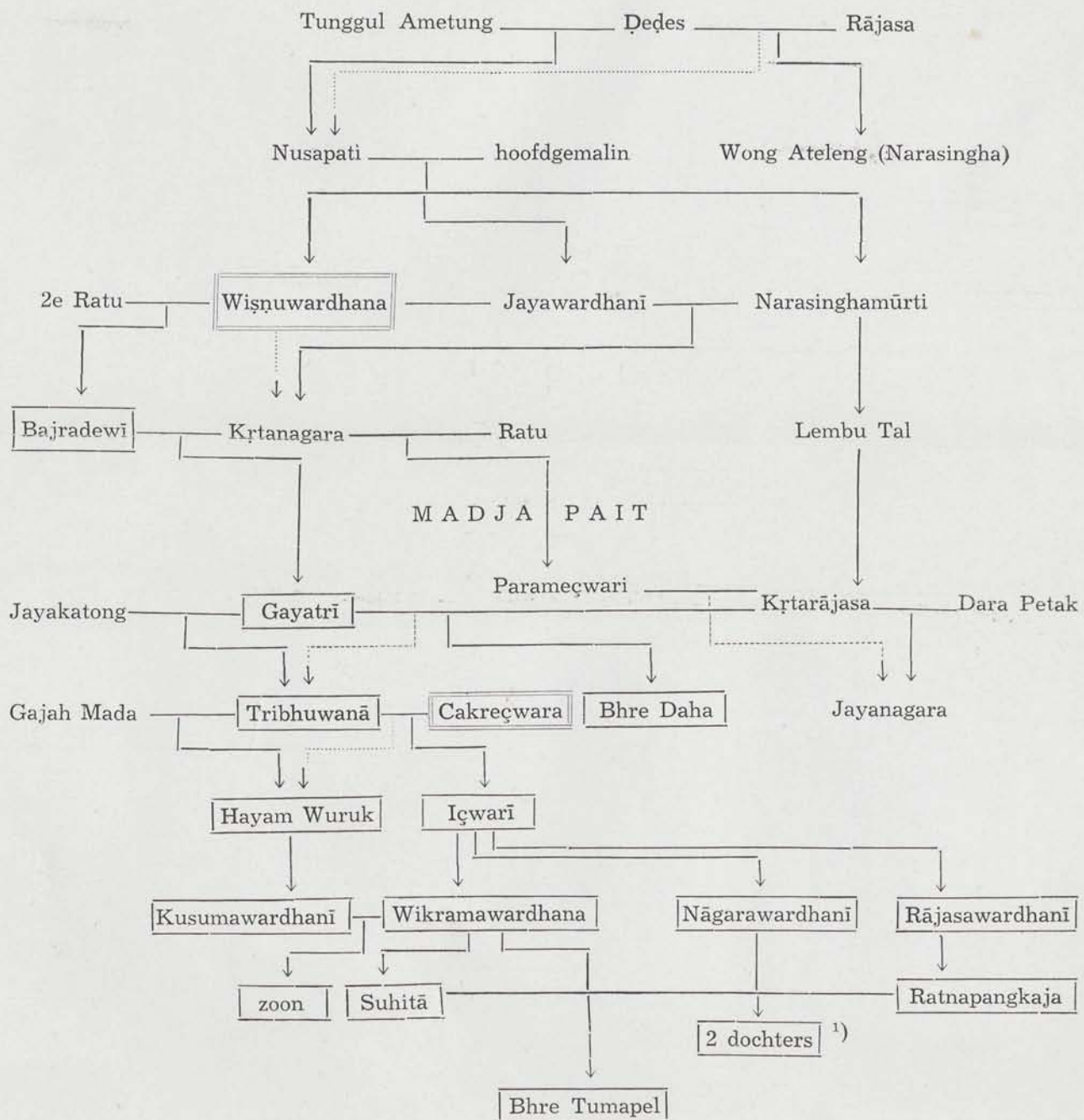
10o. dat Wikramawardhana, de opvolger van Hayam Wuruk, zich na zijn dood in 1429 A.D. heeft doen bijzetten in de graftempel van zijn overgrootmoeder Gayatrī, de kleindochter van Wiṣṣuwardhana, en niet in die van zijn overgrootvader Kṛtarājasa !

Het bovenstaande maakt het niet alleen begrijpelijk dat Berg zich kon vergissen in de speciale rol, die Wiṣṣuwardhana in de Singasarische en Madjapaitse dynastieën vervulde, doch ook werd erdoor duidelijk, welke voorname plaats de koninklijke Vrouwen in de dynastieke geschiedenis van Singasari en Madjapait innamen en waarom !

April 1952. <sup>1)</sup>

1) Na kennisneming van Berg's Saḍeng-oorlog (Indonesië 5 p. 385 e.v.), juist voor het gereedkomen van dit opstel, werden hier slechts enige noten toegevoegd (Sept. 1953): vnl. betreffende Adityawarman en de beeldgroepen van Cāmuḍā en Pārwaṭī.

GESLACHTSTABEL  
S I N G A S A R I



Legenda

- Zoon of dochter —————>
- Adoptiefkind - - - - ->
- Dynastieke zoon - · - · ->
- Santānapratisantāna van Wiṣṇuwardhana [ ]

1) waarvan een gehuwd met Wikramawardhana en de andere met Bhre Tumapel.

UNIVERSITY OF TORONTO  
LIBRARY  
130 St. George Street  
Toronto, Ontario  
M5S 1A5

## KOTINAGARA

### het antieke handelscentrum op Yava's Eindpunt <sup>1)</sup>

door

Ir J. L. MOENS †

„Kern van de eigenlijk historische werkzaamheid blijft een schepping, zij het geen vrije, en onmisbaar voor die schepping blijft, wat Goethe genoemd heeft, de 'exacte fantasie'.

J. Romein, In de Hof der Historie p. 99-100.

Onze grootmeester prof. Kern wees reeds in 1869, in een artikel over „Java en het Goudeiland volgens de oudste berichten” op een tweetal serieus bedoelde geografische plaatsbepalingen, die in oude Indische handleidingen over astronomie te vinden zijn. <sup>2)</sup> Het eerste is afkomstig van Āryabhaṭa; zijn leerboek verscheen in 499 A.D.. Het bericht luidt als volgt: Als de zon opkomt in Ceylon, is het middag in *Yavakoṭi*. De meridiaan van *Yavakoṭi* lag dus volgens deze opvatting 90° Oostelijk van die van Ceylon. <sup>3)</sup> Het tweede bericht is van wat jongere datum, en komt voor in de *Sūryasiddhānta*: „Op een vierde van de omtrek der aarde ligt, Oostelijk in het werelddeel der *Bhadrāçwa*'s, de als *Yamakoṭa* vermaarde stad, waar de wallen en poorten van goud zijn.” Prof. Kern heeft bij de lezing hiervan al aanstonds vermoed, dat het in de beide berichten kennelijk om eenzelfde plaats op de aardbol ging, en gedacht aan een afschrijversfout in het tweede bericht. „Hier is het (*Yavakoṭi*) al een stad (*Yamakoṭa*) geworden,” zegt hij. Verder opperde hij een tweetal blote gissingen omtrent de ligging van de bedoelde plaats. Vermoedelijk om de parageografische inhoud der berichten verkoos hij uit te gaan van de betekenis der gebezigde naam *Yavakoṭi*. Hij weifelde tussen het oostelijke *Eindpunt van het huidige Java* en de oostelijke stad *Kutei op Borneo*, omdat daar Sanskrit-inscripties uit die tijd waren aangetroffen. Hij kon echter geen keuze doen.

<sup>1)</sup> Dit artikel is te beschouwen als een correctie van p. 401-3 van mijn *Çrīvijaya, Yāva en Kaṭāha* in T.B.G. 1937. <sup>2)</sup> Verspreide Geschriften V, p. 308-9. <sup>3)</sup> Ceylon ligt op onze kaarten ongeveer tussen de 80° en 90° O.L.

In zijn Hindoe-Javaansche Geschiedenis (1931) kon Krom (p. 64-5) uit het eerste bericht „onmogelijk uitmaken waar dit Yawakoṭi te zoeken is”, wyl *het gegeven onjuist is!* Tegenover het tweede bericht kon hij slechts wantrouwig staan en zich verbazen, dat „een dergelijk *fabelachtig verhaal* in een serieus Indisch werk verschijnt op een moment dat... de Hindoes minstens twee en een halve eeuw naar den Archipel kwamen en er een aantal gehindoeïseerde staatjes tot ontwikkeling waren gekomen.” Krom heeft blijkbaar verschillende zaken over het hoofd gezien, die in de laatste jaren onder de wetenschappelijke aandacht zijn gebracht. Dergelijke oude berichten moet men vóór alles in het kader van hun tijd zien, toen de berichtgevers nog geen kaartbeeld voor ogen stond, gelijk wij dat nu kennen van onze aardbol. Soms was het oude kaartbeeld bovendien gebaseerd op filosofische en religieuze bespiegelingen, die weinig met geografie hadden uit te staan. Daarenboven hadden de auteurs der astronomische handleidingen niet zelf de reis naar Yawakoṭi gemaakt en hebben zij moeten afgaan op de berichten van derden, die hun reisverhalen maar al te vaak vermengden met oudere, soms reeds achterhaalde berichten. En niet te vergeten de neiging tot verfraaiing ervan met parageografische bijzonderheden, ontleend aan wonderverhalen van vermaarde ontdekkingsreizigers!

*Griekse gegevens.* <sup>1)</sup>

Āryabhaṭa en de auteur van de Sūryasiddhānta zullen zich zeker slechts met de meest serieuze van deze berichtgevingen hebben ingelaten. Daar was bijv. de bekende verhandeling betreffende de Grote Zeilvaart over de Indische Oceaan (Periplus Maris Erythraei) van ca 90 A.D. Deze Grote Zeilvaart strekte zich echter oostwaarts nog niet verder uit dan tot aan het Schiereiland van Malaka, dat er het *Gouden Eiland* werd geheten (Kaart I). Daar buiten, nog verder oostelijk dus, had de samensteller wel iets vernomen omtrent het bestaan van een land dat hij *Thinae* noemde, ten zuiden van het „Grote Rijk der Zijde” (China). Dit *Thinae* stelde het land voor, dat de Indiërs *Yava*, de grote Alexandrijnse geograaf der tweede eeuw, Ptolemaeus, *Chrysè Chora* (Goudland) en de Chinezen in hun dynastieke Annalen *Fou-nan* heetten, zoals we nader zullen zien. De hoofdstad noemde hij eveneens *Thinae*, van waaruit zijde en kapok over de landweg zelfs naar Baktrië werden uitgevoerd. Dit land

<sup>1)</sup> Deze werden voornamelijk ontleend aan Hennig, *Terras Incognitae*, 2e ed. 1944.



was het uiterst oostelijke deel van de bewoonde wereld, het randgebied van de Stille Oceaan. Het grensde ten Westen aan „India extra Gangem” (India beoosten de Ganges) en ten Zuiden aan zee. Weinige jaren later kwamen nieuwe gegevens binnen van kooplieden die zelf de reis gemaakt hadden. Thinae, zeiden deze, grenst in het Zuiden aan het Gouden Eiland. Het Rijk is zelf Oost-West gelegen en zit vol diepe moerassen. Het heeft de belangrijkste havenplaats ter wereld; deze is *Kattigara* geheten en aan de rivier de *Cottiaris* gelegen (Kaart I). Het Rijk Thinae staat in het Noorden in contact met China, dat het „Rijk der Serae” werd geheten en dat aan de overzijde der Rode Rivier was gelegen (Kaart III). Alle berichten herhalen, dat Kattigara op de grens van de bewoonde wereld in het uiterste Oosten van het Rijk Thinae lag. Het was al een groot handelsemporium in de tweede eeuw onzer jaartelling. Het was het eindpunt van de westerse handel op het Oosten!

Weer later, in de tweede helft van de 2e eeuw, heeft Ptolemaeus, wiens geografische kennis voor een voornaam deel berustte op de gecombineerde en systematisch verwerkte reisberichten van derden, belangrijke verbeteringen aangebracht doch kartografisch ook hopeloze verslechtingen. Deze zijn o.m. terug te brengen tot zijn filosofische opvattingen omtrent de verdeling der oceanen over het aardoppervlak en hun besloten gedaante (Kaart II). Hij heeft het zuidwestelijk aanhangsel van Thinae, het Gouden Eiland, het *Iabadiou* (= Yavadvīva of Yavadvīpa) van de Periplus, losgemaakt van de westelijke toegang tot de Golf van Siam, wijl het volgens hem — en terecht — geen eiland was, doch een schiereiland (*Chryse Chersonèsos*). Uit onbekendheid met het bestaan van de Straat van Malaka, die toen nog niet in de Grote Zeilvaart betrokken werd, heeft hij Sumatra en Malaka als één Schiereiland opgevat. Deze wijziging in het kaartbeeld heeft hem er echter helaas toe gebracht Iabadiou toen elders onder te brengen nl. ruim op 8° Z.B. Dat hier toe niet de aanleiding was, dat er reeds berichten over een zover zuidelijk gelegen eiland Java bekend waren geworden, moet men wel concluderen uit het feit dat het blijkbaar slechts een *theoretische verbetering* van het kaartbeeld gold, door een *reguliere verplaatsing* van het oude Iabadiou *met alle af- en dependenties*! De hoofdplaats Argyrè bijv. werd zonder meer mede overgebracht; het oostelijk daarvan op de vaste wal gelegen Kattigara aan de andere toegang tot de grote Golf verhuisde mee naar een punt tegenover zijn nieuwe Iabadiou (vgl. Kaarten II en III). Hij verlengde daartoe

de oostkust van de Golf evenver zuidwaarts. Deze nieuwe Ptolemaeïsche kustlijn, die tenrechte de noordwaarts gerichte kustlijn van China verbeeldde verlengde hij nog verder en boog haar dan in oost-westelijke richting om, teneinde de theoretisch vereiste zuidelijke afsluiting van zijn Indische Oceaan te verkrijgen, die immers evenals de Middellandse Zee, een besloten zee was! Met dit alles heeft Ptolemaeus veel verwarring gesticht! Dank zij zijn erkende grote autoriteit als geograaf, werden de vroegste berichten over *Malaka* door niemand minder dan Pelliot, Krom en Hennig zelf <sup>1)</sup> op het huidige *Java* van toepassing verklaard, waardoor cultuurhistorisch een verwrongen beeld is ontstaan, dat de wetenschap nog maar niet los kan laten!

De geografische gezichtseinder der Indiërs strekte zich in de tijd van de beide astronomen van wie de aangehaalde berichten afkomstig waren, dus zuidwaarts en oostwaarts nog niet verder uit dan tot die van de Periplus. De Oostgrens van hun kaartbeeld was de kust van de Stille Oceaan, een onmetelijke en onbevaarbare zee, waar uitsluitend duistere machten de scepter zwaaiden. Deze oceaan-kust was de Oostkust van Indochina en China, vanaf Kaap Camau tot Kanton (Kaart III). In deze uiterste grenslijn was Yavakoçi de verst zuidelijke uithoek. Kaap Camau is in de loop van tijd door een omvangrijke aangroeiing van de deltakust, dank zij de machtige slibaanvoer van de Mekhong en de Bassac-rivieren, weer bijna 100 km zuidelijker komen te liggen. In die vroegere tijden liep de zee-weg van India naar China slechts tot aan de Landengte van Kra; dan volgde de korte overweg naar Chumpon aan de kust van de Golf van Siam, welke Golf vervolgens in west-oostelijke richting werd overgestoken. Om de Kaap Camau heen zeilende werd langs de kust van Annam de reis naar Kanton voortgezet. Wat bezuiden en beoosten dit tweede deel der reisroute was gelegen was toen nog volledig terra incognita. Het evenvermelde couperen van de Landengte moet ook de indruk hebben versterkt bij degenen die van deze reis slechts hadden horen spreken, dat het Zuidelijke deel van *Malaka* een „eiland” was!

Degeen die nu de twee aangehaalde Indische geografische berichten van het einde van de 5e, begin 6e eeuw wil omsmeden tot een

<sup>1)</sup> De van koning Dewawarman (?) uitgegane, in de Han-Annalen opgetekende ambassade naar China in 132 A.D. bijv. wordt door evengenoemde geleerden geloofd van Java afkomstig te zijn! We zullen aanstonds zien dat Ligor op het Schiereiland hiervoor preferent is.

waardevol gegeven der historische geografie, moet dus wel beschikken over de door Goethe bedoelde ietwat hachelijk klinkende eigenschap. Toch heeft Romein hier m.i. het juiste getroffen. We hebben reeds gezien dat de nuchtere wetenschap niets met deze berichten heeft kunnen aanvangen. Laat ons ze daarom eens van de *parageografische* kant belichten. Wat beduiden de „fabelachtige” elementen daarin? Yavakoṭi lag in de meridiaan van het Oostelijke Cardinale Punt d.w.z. 90° verder oostwaarts dan Ceylon; dit „onjuiste gegeven” betekent m.i. niet anders dan dat het „Eindpunt van Yava” — ik moge herhalen dat niet het huidige Java bedoeld kan zijn! — op de rand van de geografische horizon, op *de uiterste Oostgrens van de bewoonde Wereld* was gelegen, want die grens viel principieel samen met bedoelde meridiaan, althans volgens de beginselen der toenmalige geografie! De lengtegraad van 170° à 180° O.L. valt in werkelijkheid samen met die van de Nieuw Zeelandse eilanden in ons kaartbeeld, doch in die tijd vielen deze zeker niet binnen de gezichtseinder, vanwege hun ligging in de Duistere Oceaan.

Hetzelfde wat het eerste Indische astronomische bericht aangaande de meridiaan van Yavakoṭi zegt, is van toepassing op het tweede bericht inzake de stad Yamakoṭa. Dit bericht houdt echter dank zij zijn parageografische toevoegingen weer meer in ..... als men het lezen kan! Dat ook Yamakoṭa in het uiterste Oosten werd gesitueerd, wordt er *bovendien* tot uitdrukking gebracht, doordat de „Stad van Yama” *in het werelddeel der Bhadrāçwa's* is gelegen. Bhadrāçwa nl. is een van de namen van de goddelijke Wereldhoeder van het Oosten! Verder wil het bericht door de vermelding van de „gouden stadswallen en -poorten” kennelijk aanduiden, dat deze „Stad van de Onderwereldgod”, *behalve om de haar in India toegekende naam*, ook om haar gouden wallen in *zuidelijke* regionen moet worden gezocht, want het Zuiden staat onder de bescherming van Yama! Hij is de heerser over alle onderaardse schatten, waartoe in de eerste plaats het *goud* behoort. Yamakoṭa, dat om die redenen in de *zuid-oostelijkste punt van het Rijk Yava* gelegen was, moest in deze gedachtengang noodwendig over zeer veel goud kunnen beschikken, waardoor het vanzelf sprak dat zelfs zijn stadswallen en -poorten van zuiver goud waren! En omgekeerd kon het Rijk Yava, dat *in werkelijkheid* over veel goud beschikte, *alleen in het Zuiden van de bewoonde wereld* gezocht worden. Yamakoṭa moest, alles bijeengenomen, in het uiterste zuiden van de oostelijke grens van de vaste wal gelegen zijn, of wel bij de toenmalige Zuid-

kaap, die we nu kennen als Camau, ten rechte 75 à 100 km noordelijker gelegen, vanwege de reusachtige colmatage van het delta-gebied. Wij moeten verder de gevolgtrekking maken dat dus zelfs de naam van deze grote havenplaats een „parageografische contaminatie” van de eigennaam is, die dus *anders* moet geluid hebben! Hier wees Kern's intuïtie weer de weg; Yamakoṭa noemde hij een „verschrijving” van de ware naam. Het was m.i. zelfs een *doelbewuste* verschrijving, om nl. haar geografische situatie in het uiterste Zuiden buiten twijfel te stellen! Hoe ze in werkelijkheid geheten heeft, zullen we nader zien. De naam van de uiterste kaap (koṭi) van het Land was Yavakoṭi; de Indiërs moeten dus dit Land zelf *Yava* geheten hebben; dit Land doopten de Grieken *Thinae*<sup>1)</sup> en de Chinezen heetten het van de 3e tot de 7e eeuw in hun Annalen *Fou-nan*. Het werd door Ptolemaeus *Chryse Chora* genoemd i.e. Goudland, in tegenstelling tot het Schiereiland, dat bij hem *Chryse Chersonesos* (het Gouden Schiereiland) was (Kaart II). De Sinus Magnus droeg verder bij de Chinezen in de derde eeuw de naam van „Golf van Kin-lin, het Gouden Grensland”. Dit Rijk in de Zuidoostelijkste hoek van de bewoonde wereld kan dus wel niet anders omvat hebben dan het huidige Cochinchina, Cambodja en het grootste deel van Siam rondom de Grote Golf (Ptolemaeus' Sinus Magnus); het grensde, evenals *Thinae* westelijk aan de Golf van Bengalen en verder in het noordelijk deel van die grens, aan India extra Gangem (Kaart III)! Het handelsemporium, dat de Grieken *Kattigara* heetten, was dus *dezelfde stad*, die het tweede bericht met *Yamakoṭa* aangaf! Doch hoe luidde dan haar werkelijke naam, die een Sanskrit-naam moest zijn, met het oog op de reeds eeuwenoude betrekkingen van *Yava* met India? In de derde eeuw had het immers volgens de Chinese Annalen reeds een koning, die zij de „Indiër” noemden. Laat ons trachten dit uit te vinden. De juiste naam moet wel iets van het Griekse *Kattigara* hebben! In dit befaamde handelsemporium kwamen al minstens sedert de derde eeuw kooplieden van allerlei landaard samen: Indische, Parthische, Alexandrijnse, Arabische, Syrische en zelfs Romeinse; dit wordt tenminste van *Kattigara* vermeld. Het was de grote stapelplaats van de zijde van het noordelijke „Land der Serae”. Over land reizende langs de kust van de Sinus Magnus, moest men in laatste instantie de grote *Cot-*

<sup>1)</sup> Dit stelt *niet China* voor, want dat noemden zij in die tijd het Land der *Serae*; dit lag bovendien al in de oudste berichten steeds ten Noorden van *Thinae*!

tiaris-rivier kruisen, <sup>1)</sup> vermoedelijk dus de Bassac-rivier, voordat deze als de huidige „Mekhong postérieur” in de Chinese Zee eindigde.

#### Vondsten.

Zijn er nog sporen van deze antieke stad te vinden, die op de rand van het Zuidoostelijk heuvelgebied van Cochinchina in het delta-gebied van de Mekhong gezocht moet worden? Het antwoord op deze vraag heeft Malleret gegeven, het huidige Hoofd van de Ecole Française d'Extrême-Orient. In de jaren 1942-44 heeft hij succesvolle opgravingen verricht te Oc-èò (Kaart III); deze plaats ligt 25 km uit de Oostelijke kustlijn van de Golf van Siam, op ongeveer 10° N. B. en 105° O. L. aan de voet van de heuvel Bathé. <sup>2)</sup> Tussen één en twee meters onder het slik der moerassige rijstvelden aldaar heeft Malleret resten gevonden m.i. van Kattigara. Hijzelf verkeerde nog in het onzekere welke naam aan de teruggevonden antieke havenplaats moest worden toegekend. Met enige „exacte fantasie” had hij, beter dan wie ook, met tamelijk grote zekerheid een van de gewichtigste raadsels uit de 3e — 7e eeuwse geschiedenis van Fou-nan kunnen oplossen. Uit zijn vondsten had hij nl. opgemaakt, dat dit handelsemporium tevens een centrum schijnt te zijn geweest van goud-, zilver-, tin-, brons- en ijzerindustrieën (baren van het onbewerkte metaal en resten van smeltovens zijn gevonden), en vooral was duidelijk geworden dat het in contact moet zijn geweest, niet alleen met de plaatsen rond de Golf en met Malaka, doch ook met de havens aan de Middellandse Zee, direct of indirect! Op twee en een halve voet onder de modder zijn restanten van werkplaatsen van goudsmeden aangetroffen met zodanig grote hoeveelheden goudafval, dat het restanten geleken van een alluviale goudmijn! Glaskralen en keramische fragmenten werden op eenzelfde diepte aangetroffen. Het bleek inderdaad een omwalde stad — uiteraard niet met *gouden* wallen, want deze bijzonderheid was slechts vereist om haar geografische situatie te bepalen — van 3 bij 1,50 km<sup>2</sup>, in N.O.-Z.W. richting door een kanaal doorsneden, dat met de zee in verbinding stond en waaraan een voorhaven gelegen was. Deze laag gelegen internationale haven was, op grond van de vondst van

1) Cottiaris was ook de naam van de rivier van Cochín aan de Z.W. punt van de Dekhan in Travancore, een andere bekende stapelplaats van Chinese zijde.

2) In het B.E.F.E.O. 1951 p. 75-8 heeft Malleret van zijn opgravingen uitvoerig verslag uitgebracht. De ongetwijfeld belangrijke beschouwingen van Coedès in Artibus Asiae 1947: „Le site de Oc-èò, ancien port du royaume de Fou-nan” zijn helaas niet bereikbaar voor mij.

tienduizenden gouden en zilveren sieraden, van cameeën en kleinere reliefs in Romeinse, Scythische, Sassanidische en Indische Gupta-stijl, variërende van de 3e tot de 6e eeuw, vermoedelijk niet verwoest geworden, noch geplunderd. Eer zal zij door een natuurramp getroffen zijn en te gronde zijn gegaan, een rampspoedige vloedgolf, een bijzonder grote bandjir van de Mekhong of van de Bassac of van beide tegelijk. Het overigens uitnemende ontwaterings- en bedijkingssysteem was er blijkbaar niet tegen bestand geweest. Paalfunderingen werden aangetroffen, waarvan enige paalkoppen ingesneden ornament vertoonden. Ook op grotere diepte (6 à 7 voet) werden niveaus aangetroffen met een gelijksoortige wijze van bewonen; het geheel maakte de indruk een stad te zijn met paalwoningen tussen de hogere gedeelten in. Het is jammer dat de oorlog een einde heeft gemaakt aan het onderzoek, bovendien hebben duizenden schatgravers, van wie talloze vondsten zijn teruggekocht, de archaeologische gegevens voorgoed verstoord. Vanuit een vliegtuig gezien, zegt Malleret, geleek het terrein wel de afbeelding van de maanoppervlakte met zijn kraters, zo was de grond er doorwoeld!

#### *Chinese gegevens.*

Laat ons thans eens zien wat de Chinese Annalen van de 3e tot de 7e eeuw aan gegevens opleveren omtrent dit land, dat zij *Fou-nan* heetten. Deze gegevens zijn ontleend aan Pelliot's uitvoerige artikel, *Le Fou-nan* (B.E.F.E.O. 1903). In zijn inleidende opmerkingen zegt de geleerde schrijver: „Vanaf de derde tot de zevende eeuw spreken de Chinese teksten dikwijls van deze gehinduiseerde staat, die een zo goed als verplichte étape was tussen China en India. In de 7e eeuw verdwijnt de naam zonder enig spoor na te laten”. De genoemde data komen goed overeen met die van de vondsten van Malleret in Oc-èò. Deze heeft dan ook direct zelf gedacht dat hij een stad van het antieke Fou-nan gevonden had. Uit Pelliot's bronnen zullen we hier slechts de allervoornaamste geografische en historische bijzonderheden van land en volk overnemen. Het eerst wordt Fou-nan vermeld in de Annalen van de Tsin-dynastie (265-419 A.D.); de Griekse geografie vermeldde het dus al twee eeuwen eerder, zoals we hebben gezien. Het Rijk ligt ten Westen van Campa en grenst aan de Grote Golf, de Sinus Magnus van de Grieken. Het heeft omwalde steden. De mannen zijn lelijk en hebben kroeshaar; zij gaan blootsvoets. Zij houden van ciseleren en graveren van ornament. Hun eetgerei is van zilver. Belasting wordt betaald in goud, zilveren

kralen en parfums. Zij bezitten boeken en bibliotheken. Hun schrift is Indisch. Dit duidt m.i. op een contact met de Indische beschaving van reeds enige eeuwen. In 265 A.D. zond hun koning, de Indiër, de eerste ambassade naar China.

In de Leang-Annalen (502-556 A.D.) wordt weer dezelfde ligging van het Rijk opgegeven. *De hoofdstad ligt 200 km van de kust, langs de waterweg gemeten.* <sup>1)</sup> De bodem is er vlak en laag — hetgeen goed zou kloppen met de moerasvlakten van Cochinchina, Cambodja en Siam — en het land produceert goud, zilver, koper en tin (producten van de westelijke bergen). Tot Fou-nan's vazallen behoren de koningen van het Schiereiland (dit wisten ook de Grieken al); en dit kan men in twee delen splitsen :

1o de Hals van het Schiereiland, het land van de overwegen tussen de Golven van Siam en Bengalen; dit werd *Tandjung* geheten en ligt in een bocht ruim 400 km in zee uitstekend. De hoofdstad — dit is *Ligor* — ligt 1200 km van de hoofdstad van Fou-nan (dit klopt ook ongeveer met de afstand over land gemeten tussen Phnom Penh en Ligor); de stad ligt 4 km van zee. Zij is de verzamelplaats van handelaren van Oost en West; men kan er van alles krijgen. Er zijn wel 10.000 marktangers.

2o het brede zuidelijke gedeelte, dat het land *Pekan* heet. De koning van dit goudrijke land is er een Rawana-type (als de Koning van Lañka-Ceylon uit het Rāmāyana). Volgens de Leang-Annalen *grenst* de Hals zuidelijk aan Fou-nan, terwijl Pekan „een groot Eiland in de zee” is! Dit is m.i. dus het oorspronkelijke Yavadvīpa, dat daarom ook met Lañka, het Eiland Ceylon, vergeleken wordt. Pekan en Lañka zijn bovendien, en anders dan Java, beide door een „landbrug” met het vasteland verbonden! De taal is in Pekan anders dan in Fou-nan (nl. Maleis).

In de Nieuwe Annalen der T'ang-dynastie (618-906 A.D.) vindt men een belangrijke mededeling. *De hoofdstad van Fou-nan heet*

---

<sup>1)</sup> Rekent men voor de zware colmatage in de delta gedurende het sedert verlopen tijdvak een kleine 100 km, dan vindt men op ongeveer 300 km uit de huidige kust de hoofdplaats van Cambodja, *Phnom Penh* (Kaart III). *Phnom* of *Bnang* (heuvel) zou naar de mening van Coedès een goed equivalent kunnen zijn voor de Chinese Rijksnaam Fou-nan. De legende zegt ook dat een heilige heuvel in de stad Phnom Penh de oorsprong is van de stad. Het lijkt ook niet onmogelijk dat deze stad door de Cambodjanen op Fou-nan is veroverd, want van deze plaats ging later hun grote bouwactiviteit uit!

Tö-mou ; plotseling werd deze stad overvallen door Fou-nan's voornaamste vazal t.w. die van Cambodja. *Fou-nan verlegde toen zijn hoofdstad naar Na-fou-na* (volgens Pelliot = *Navanagara*, de „Nieuwe Hoofdstad”). Sinds 618 A.D. komen de nieuwe ambassades van Fou-nan weer naar het Hof van China (deze zullen dus wel zijn uitgegaan van de Nieuwe Hoofdstad). Elders vindt men nog vermeld, dat de Cambodjaanse Koning Içānawarman Fou-nan definitief onderworpen heeft en het bezette. Na de overval van Cambodja in 616-7 A.D. verneemt men niets meer van het vastelandse Fou-nan. Wel echter van het naar het Zuiden uitgewekene, dat de Cambodjanen en de Indiërs nog *Yāva* heetten. In 802 A.D. nl. maakte de Cambodjaanse Vorst zich weer vrij van dit Yava, dat uiteraard niet het huidige Java is, zoals nog wel wordt volgehouden. Er is dus nogal eens met wisselend succes strijd gevoerd tussen het Schiereiland Yava en Cambodja.

#### *Conclusies.*

Welke naam wordt er nu bedoeld met *Tö-mou*, de op 200 km uit de kust gelegen hoofdstad van Fou-nan, welke met *Na-fou-na*, de verplaatste hoofdstad en welke met *Yamakoṭa*, de havenplaats op Yavakoṭi? *Tö-mou* is in ieder geval een andere stad dan *Yamakoṭa*, dat vlak aan de Oostkust van de Golf gelegen was en de havenstad was. De grote moeilijkheid is dat alle drie de namen in een bepaald verband staan tot de god Yama of Dharmarāja of wel daarmee in verband gebracht zijn, zoals *Yamakoṭa*, teneinde de zuidelijke ligging ervan aan te geven. De Griekse en Chinese gegevens stellen ons in staat de knoop te ontwarren. De naam *Tö-mou* van de hoofdstad is, zoals bij alle ellenlange Sanskrit-namen, een afkorting, en in verband met het Japanse *Temmo*, het Siamese *Tama*, klaarblijkelijk de Chinese transcriptie van het Sanskrit *Dharma*. De stad zal dus wel geheten hebben Dharmarājanagara! Hiervoor zou men in de plaats kunnen stellen *Yamanagara* en dit zou dan een synoniem zijn van *Yamakoṭa*. De naam *Yamanagara* voor Fou-nan's hoofdstad, Chinees *Yen-mo-na* (= *Yamana*), bezigde inderdaad de beroemde monnik-reiziger Hiuan-Tsang, die in de 7e eeuw India bezocht en daar vernomen had van deze stad, die *ten zuid(west)en van Campa* gelegen was. *Yamanagara* was dus de naam die men in India voor Fou-nan's toen reeds veroverde hoofdstad bezigde. Dit zou dus mede een bevestiging zijn voor de juistheid van de omzetting van *Tö-mou* in Dharmarājanagara. Als men verder bedenkt dat Ligor thans, na



bijkans 13 eeuwen, nog steeds *Nagara Çri Dharmarāja* (Siamees: Nakawn Sri Tamarat) <sup>1)</sup> geheten wordt, dan lijkt het dus wel waarschijnlijk dat de Fou-nanse Koning naar deze, op 1200 km afstand gelegen, zuidelijke hoofdstad van de Hals van het Schiereiland is uitgeweken en hij deze stad toen *Navadharmarājanagara* gedoopt zal hebben (Chinese afkorting *Na-fou-na* of *Navana*). Maar dit is alleen goed mogelijk als Ligor reeds een bestaande grote stad was, die ook door zijn geografische ligging de nodige mogelijkheden bood. Verder zal Ligor ook tevoren een andere naam gedragen moeten hebben. Aan de beide voorwaarden voldoet Ligor. Het was al eeuwen de hoofdstad van het Schiereiland of juist van het Rijk Tandjung in de Hals ervan. En haar oude naam was in de Annalen *Lang-ya-siu* (Skr. *Lankasuka*); haar geografische ligging vindt men in de T'ang-Annalen beschreven. <sup>2)</sup> Het zond in 515, 523, 531 en 568 A.D. ambassades naar China. In dezelfde Leang-Annalen, welke Ligor als zeer belangrijke internationale handelsplaats beschrijven, vindt men het bericht dat het in 515 A.D. al 400 jaar oud is, dus reeds uit de tweede eeuw dateert. De ambassade in de Han-Annalen vermeld, die in 132 A.D. van *Ye-tiao* (Yavadivu) uitgaat, moet m.i. dan ook door Ligor afgezonden zijn. Het is dan ook niet onmogelijk dat Ptolemaeus' 2e eeuwse *Argyrè* deze stad voorstelt, die hij de westelijke hoofdstad van zijn Iabadiou heet. Het was ten rechte de noordwestelijke hoofdstad van het Iabadiou van de Periplus, dus voordat Ptolemaeus zijn Iabadiou een zuiver west-oostelijke richting gaf op meer dan 8° Zuiderbreedte <sup>3)</sup>. Een 5e eeuwse tekst deelt van deze stad nog mede, dat men er twee stūpa's vond, dat er 500 Parsi-families huisden die hun doden aan de gieren toevertrouwen, en wel 1000 brahmanen. Van deze stūpa's vindt men er nog één terug in Ligor, de Wat Pratat, die Hīnayānistisch is en 100 voet hoog; haar vergulde spits vormt nog een van de weinige zeebakens voor invarende schepen. Het is ook dit *Ye-po-ti* (Yavadivu) dat de Chinese monnik Fa-hien in 414 A.D. via de overweg van Trang moet gepasseerd hebben, na zijn onfortuinlijke reis van Ceylon op weg naar China! Hij die er vijf maanden verbleven is, meldt ervan: „In dit land bloeien de ket-

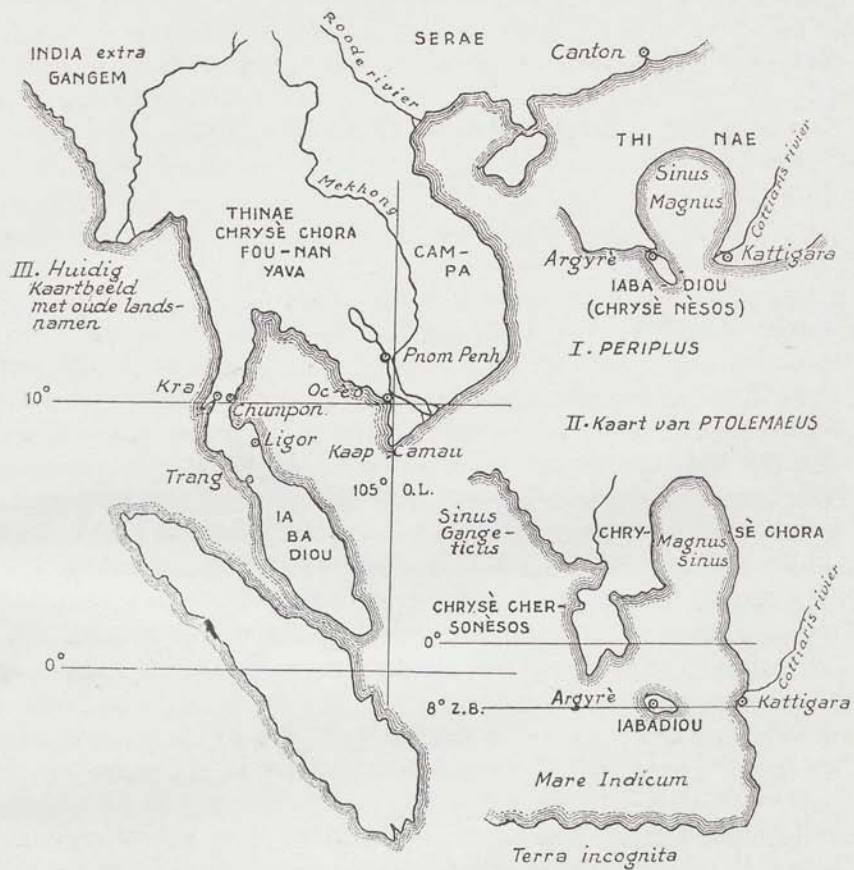
<sup>1)</sup> Ligor is de Portugese verbastering van Nakawn of Nagor.

<sup>2)</sup> Zie T.B.G. 1937, p. 398.

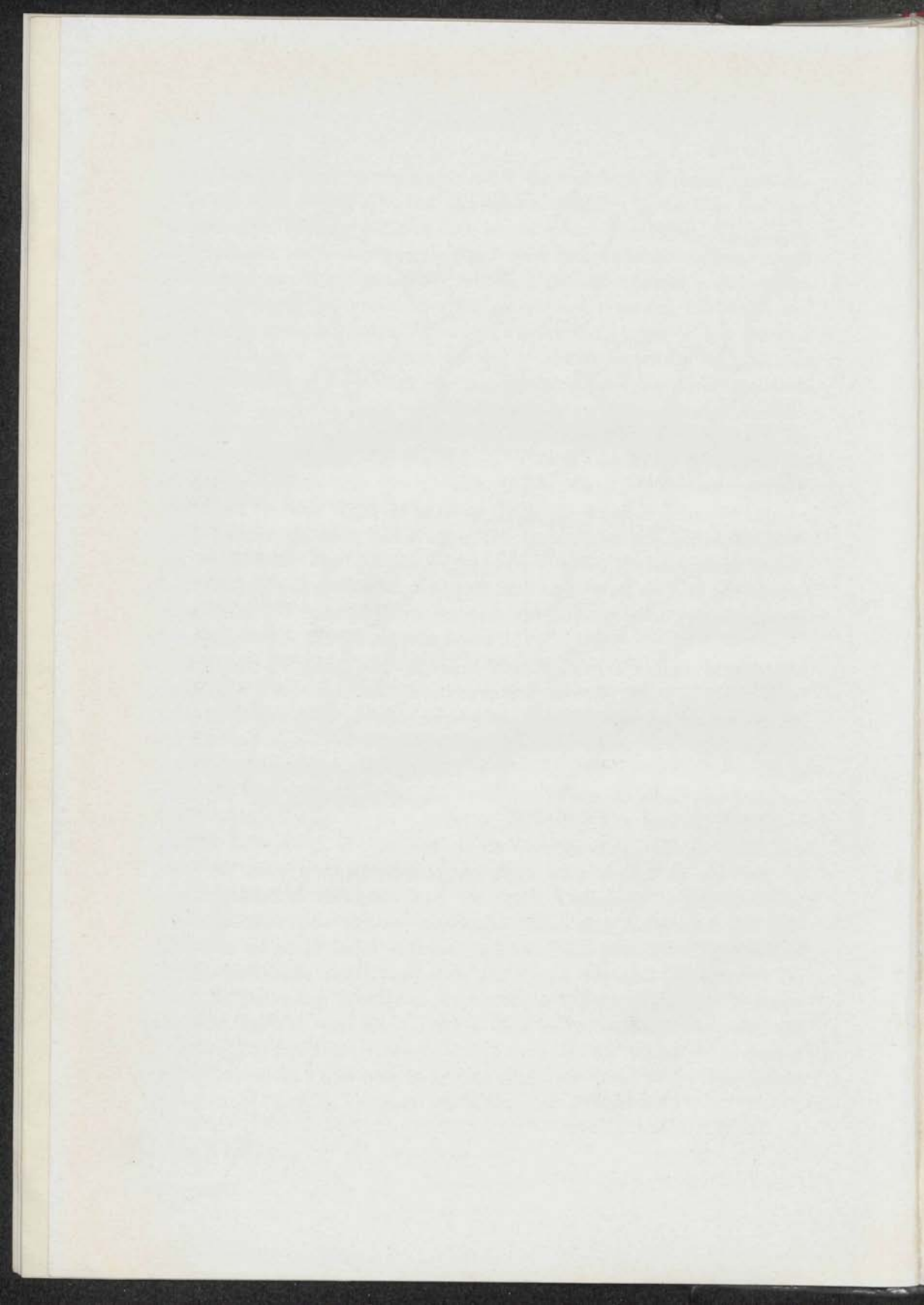
<sup>3)</sup> Hoewel Krom deze stad weer op zijn Java situeert, weet hij geen weg met de naam *Argyrè* of Zilverstad, „waar zilver op Java slechts in zeer geringe mate voorkomt” (H.J.G. p. 60). Het oudste Hindu-Rijk geeft er bovendien eerst een drietal eeuwen later enig levensteken!

ters (Parsi's?) en brahmanen, maar de leer van Buddha (het Hinayāna) is er nauwelijks het vermelden waard." Ye-po-ti is dus niet het huidige Java, waar nog minder van het Zuidelijke Buddhisme is te vinden, noch iets van de Parsi's en hun dodenbezorging! Deze berichten van Ligor zouden bovendien geheel stroken met hetgeen in de Arabische geografie weer enige eeuwen later (ca 750 A.D.) opduikt omtrent de plaats *Jamkuṭ* (Yamakoṭa). Deze is ten westen aan de Chinese Zee gelegen, en wel — een bericht dat op typische Arabische wijze weer met reeds eeuwen achterlijke berichten vermengd is — op de grens van het vasteland nabij het Oostelijke Cardinale Punt. Dit was een nieuwigheid, zeven eeuwen tevoren in de tijd van de Periplus, die Malaka nabij deze meridiaan situeert! De Perzische traditie, die van de stad *Djemguerd* (Yama-stad) spreekt, verklaart op haar wijze de aanwezigheid der Parsi-families in Ligor: „Paschoutan, de zoon van Koning Gustasp, onder wie Zoroaster leefde, predikte op last van die leeraar zijn (Parsi-) godsdienst in Djemguerd." Ligor is dus inderdaad een zeer oude stad en was als havenstad voor de China-vaart wellicht de oudste ernstige concurrent van Fou-nan's havenstad!

Om kort te gaan, de verslagen Koning van Fou-nan brengt zijn hoofdstad *Dharmarājanagara*, oorspronkelijk bij Phnom Penh gelegen, in 618 A.D. over naar Ligor dat toen *Laṅkasuka* heette en dat de nieuwe naam verkreeg van *Navadharmarājanagara*. Het oostelijke handelscentrum, dat gelegen was nabij de zuidoostelijke kaap van Fou-nan (Yava), die men *Yavakoṭi* heette, is door een natuur-ramp ondergegaan en niet meer hersteld. Dit kan betrekkelijk kort na 617 A.D. geschied zijn, wijl na de overbrenging van de hoofdstad naar de antieke havenstad Ligor, deze stad tevens de rol van de oude havenstad vervullen kon. De naam Yamakoṭa is een parageografische corruptie van de werkelijke naam dier oude stad, die men in de 6e eeuw in India met het oog op haar zuidelijke ligging een „meer geëigende naam" gegeven had! In verband echter met de Griekse benaming *Kattigara* door kooplieden die haar wél bezocht hadden, ligt het voor de hand om voor de juiste benaming van dit belangrijke handelsemporium in Yavakoṭi de naam *Koṭinagara* te onderstellen. Deze niet begrepen Sanskrit-naam voor „Kaapstad" werd in het Grieks verstaan als *Kottigara* of *Kattigara*!



OVERZICHTSKAART



## AIRLANGGA'S RIJKSDELING

door

Ir J. L. MOENS †

---

Wat kan Airlangga bewogen hebben zijn Rijk in tweeën te delen? „Het lijkt wonderlijk”, zegt Krom (H.J.G. p. 272), „dat juist deze vorst, die zoozeer den noodlottigen toestand van een verdeeld Java aan den lijve ondervonden had, die jaren lang onverdroten was bezig geweest met het herstel der eenheid en die het bereiken daarvan nog in 1041 als zijn eindelijk met succes bekroond levensdoel aan zijn volk had voorgesteld, de man was, die in zekeren zin dat levenswerk weder ongedaan ging maken.” „Het moeten wel zeer sterke motieven geweest zijn, die de aanleiding waren tot de rijksdeling.”

We kunnen slechts gissen welke deze motieven geweest kunnen zijn. Indien we echter mogen uitgaan van de resultaten van het onderzoek naar de stamboom van Airlangga, zoals deze nader zijn uiteengezet in dit tijdschrift (T.B.G. 1950), is er een redelijke kans, dat we achter de oorzaken komen van de „rivaliteit tussen twee prinsen, die beiden evenveel of evenweinig recht op den troon konden doen gelden en waartussen de vader geen keus kon of wilde doen, zodat de oplossing gevonden werd door beiden zo goed mogelijk tevreden te stellen”. De „kans op burgeroorlog bij de aanwijzing van één van beiden met uitsluiting van den ander, kan tenslotte de overweging den doorslag hebben gegeven, dat verdeeling altijd nog het minste van twee kwaden was” (Krom p. 272-3).

Wie waren nu deze twee zoons van Airlangga en welke waren de dynastische omstandigheden, die de vorst voor het dilemma stelden? We kunnen uit de bijzettingenbeeldgroep van Welahan afleiden, dat Airlangga twee gemalinnen had. Tussen deze beide, als godinnen uitgebeelde hoge vrouwen troonde hij als de god *Viṣṇu* op de *Garuḍa*. Deze gemalinnen waren:

1o. *Sanggrāmawijayā*, de tweede persoon des Rijks, want de feitelijke kroonprinses van Oost Java; zij was de dochter van Koning Teguh, Airlangga's voorganger;

Zo de *Parameçwarī*, de officiële hoofdgemalin; hoewel zij mede van hoge adel zal zijn geweest, was ze toch van lagere rang dan Sanggrāmawijayā, zodat zij aan Wiṣṇu's linkerhand werd uitgebeeld.

Van de beide gemalinnen had Airlangga kinderen. Van Sanggrāmawijayā had hij een dochter, die in de Javaanse traditie bekend is als de non (= kili) Sutji, en voor wie hij in 1041 A.D. de schitterende kluizenarij stichtte te Putjangan. Zij was de oudste zijner kinderen. Van de *Parameçwarī* had hij, naar ik ten onrechte meende (T.B.G. 1950 p. 158), twee zoons. Bij nadere overweging blijkt, dat dit onmogelijk het geval kan geweest zijn. Dan was immers zonder meer de oudste zoon zijn vader opgevolgd en had dit Airlangga geen hoofdbrekens bezorgd. Ook om de volgende reden kunnen de beide zoons niet van dezelfde moeder zijn geweest. In deze polygame vorstelijke kringen ontstaan steeds rivale groepen, indien er meerdere echtgenoten moeder zijn, wier zoons aanspraak maken op de troon. De prinselijke kinderen zijn als regel in evenveel rivale groepen verdeeld als er moeders zijn. Waar hier twee rivale partijen waren, kunnen we dus met vrij grote zekerheid besluiten, dat zowel de kroonprinses Sanggrāmawijayā als de *Parameçwarī* een voor opvolging in aanmerking komende zoon bezat. Dit moeten dan de twee zoons zijn geweest tussen wie Airlangga geen keuze kon doen! Op hen zou dan slaan hetgeen de *Nāgarakṛtāgama* (Z. 68 : 1) mededeelt: „Koning Airlangga maakte uit liefde voor zijn zoons dat beiden Koning werden”. In de zg. inscriptie van Simpang, ruim 10 jaar voor de beëindiging van Prapañca's lofdicht tot stand gekomen, verluidt het: „(het waren) twee vorsten, die uit vijandschap jegens elkander begerig waren tot strijd”. Dit verduidelijkt wat Prapañca in keurige termen verhult.

Het spreekt menselijkerwijze vanzelf, dat Airlangga de voorkeur zal gegeven hebben aan de zoon van Sanggrāmawijayā, met wie hij dertien jaren lief en leed had gedeeld, nl. gedurende de omzwervingen vanaf de vernietiging van hun vaders kraton (1006 A.D.) tot Airlangga's kroning in 1019 A.D.. Hij heeft dan ook haar zoon bij de dood zijner moeder, die vóór 1041 A.D. overleden moet zijn, tot kroonprins verheven met passering van de zoon van de *Parameçwarī*. In de oorkonde van dat jaar wordt nl. in haar plaats een prins vermeld, die de naam draagt van *Samarawijaya*<sup>1)</sup>. Op grond van

<sup>1)</sup> Poerbatjaraka, T.B.G. 1941 p. 432.

de naamsidentiteit (*sanggrāma* en *samara* betekenen nl. beide „strijd”) kan deze prins wel niet anders dan haar zoon zijn.

Was nu deze beslissing van Airlangga juist, of had zij ook haar zwakke zijde? M.i. zal het adatrechtelijk bezwaar tegen Airlangga's beslissing zijn geweest, dat de Parameçwarī zijn officiële hoofdgemalin was en dat dus haar zoon automatisch aanspraak had op de troon. Indien nu haar zoon bovendien nog de oudste was van de twee, zal het bezwaar tegen de benoeming van Samarawijaya tot kroonprins dubbel gewogen hebben. Maar was dan niet Sanggrāmawijayā als eerste hoofdgemalin erkend? Dit zal het kernprobleem voor Airlangga hebben gevormd! Zij was Teguh's dochter en Airlangga in werkelijkheid zijn bloedeigen zoon bij Mahendradattā, Teguh's gehuwde halfzuster. Om alle dynastieke moeilijkheden het hoofd te kunnen bieden bij de opvolging — Teguh had geen zoon van zijn Parameçwarī — had hij Mahendradattā's zoon officieel geadopteerd als zoon van hem en zijn Parameçwarī. Dank zij deze adoptie was Sanggrāmawijayā, die naar den bloede Airlangga's halfzuster was, officieel Airlangga's zuster geworden. Daarmede waren de moeilijkheden voor Airlangga t.a.v. zijn illicite verhouding tot haar in feite groter geworden! Uit deze impasse kon uitsluitend de magie van de schimmenvertoning een uitweg schaffen! Deze werd dan ook toegepast en aanvankelijk met succes. Het schone gedicht Arjunawiwāha, dat verhuld de verklaring gaf van het ontstaan dezer uit dynastieke noodzaak geboren illicite verhouding, deed Airlangga als legendair-historische fictie door middel van het wajang-toneel verbreiden. Deze vertoning moet een overweldigend succes beleefd hebben, want nog heden — na 9 eeuwen — is de lakon zeer geliefd bij het Javaanse volk. Hiermede werd ook inderdaad de openbare instemming verkregen voor de handelingen van Airlangga en Sanggrāmawijayā, ook in 's vorsten naaste familiekring! Hadden immers niet ook Arjuna en Suprabhā, van wie zij cyclische herhalingen waren in de Nieuwe Tijd, in overeenkomstige omstandigheden op dezelfde wijze gehandeld?

Vermoedelijk zal Airlangga eerst in 1019 A.D. de Parameçwarī gehuwd hebben, toen Sanggrāmawijayā's dochter Kili Sutji reeds geboren was. Zolang de moeder leefde, nam deze de plaats in van de kroonprinses en werd aan haar illicite verhouding tot Airlangga verder ook geen aanstoot genomen. Toen zij echter overleden was en aan haar zoon door Airlangga haar plaats in de koninklijke gelederen was toegewezen, zal de controverse tot uitbarsting gekomen

zijn. Het is mogelijk dat toen ook Airlangga zelf is gaan twifelen aan de juistheid van zijn beslissing, temeer toen ook de leeftijd der zoons in het geding werd gebracht. Wellicht heeft hij toen aan de analoge beslissing van Dhṛtarāṣṭra gedacht, toen deze zijn neef Yudhiṣṭhira, de oudste der Pāṇḍawa's, tot kroonprins verhief met voorbijgaan van Duryodhana, de oudste der Korawa's. Toen diens eigen zoons, die de oudere Linie vormden, zich tegen deze beslissing bleven verzetten, met faire en minder faire middelen, verdeelde Dhṛtarāṣṭra uiteindelijk zijn Rijk in tweeën! Airlangga heeft met dit klassieke voorbeeld voor ogen, blijkbaar elke onderlinge strijd tussen zijn zoons willen voorkomen en bij voorbaat dezelfde maatregel getroffen! Hij zal bovendien gezwicht zijn voor de argumenten der Parameṣwari. Haar zoon werd tenslotte de rijkshelft Keḍiri toegewezen en aan Samarawijaya de oostelijke helft Janggalala. Dit kunnen we weer afleiden uit de te Surabaja aangetroffen oorkonde van 1060 A.D. (Krom H.J.G. p. 283), vermoedelijk van de eerste Vorst van Janggalala. Diens raketitel was dezelfde als die van Airlangga nl. Rake Halu, terwijl hij in zijn verdere koningstitulatuur de naam Dharmawangca voerde, de naam van het koninklijke geslacht, waartoe zijn beide ouders behoorden, en die in de Keḍirische koningstitulatuur ook niet voorkomt.

Welke reden is er nu om aan te nemen dat Airlangga's lievelingszoon de jongere was van zijn twee zoons? Hiervoor beschikken we slechts over indirecte aanwijzingen. In het Bhāratayuddha, uit de tijd van de Keḍirische koning Jayabhaya, die naar alle waarschijnlijkheid een usurpator was op de Keḍirische troon en van Janggalase origine — hij bevestigde o.m. een gunstbewijs van Airlangga onder de naam van Bhaṭāra Guru, de goddelijke gedaante van de stamvader van het Janggalase vorstenhuis <sup>1)</sup> — worden de Vorsten van Janggalala, voor wie hij als Kṛṣṇa op de bres stond, met de Pāṇḍawa's geassimileerd en die van Keḍiri als Korawa's beschouwd. Nu weten we, dat de Pāṇḍawa's de jongere Linie vormden, waaruit we weer mogen afleiden, dat de eerste Vorst van Janggalala de jongere generatie vertegenwoordigde van Airlangga's nakomelingen en dus ook Samarawijaya de jongere was van Airlangga's beide zonen. Ook in de wajang gedog-cyclus is Resi Gentaju, de menselijke gedaante van Bhaṭāra Guru, de stamvader der Pandji's, die er de jongere Linie vormen. Hierover aanstonds meer.

<sup>1)</sup> Airlangga was als Wiṣṇu de stamvader der Keḍirische Vorsten.



Het zijn dus twee factoren geweest die Airlangga hebben doen weifelen in zijn keuze voor de opvolging op de troon :

1o. het feit dat zijn lievelingszoon was voortgesproten uit een weliswaar erkende, doch illicite verhouding tot diens moeder, die echter de hoogste vrouwe des Lands was ;

2o. het feit dat deze zoon jonger was dan de zoon van de hoofd-gemalin. Hij zal daarom uiteindelijk besloten hebben, en wel betrekkelijk kort na 1041 A.D., zijn Rijk in tweeën te delen, en van elke helft een zoon koning te maken. Zijn lievelingszoon zal hij de rijkshelft hebben toegewezen, waarin zijn hoofdstad Koripan gelegen was.

Toen eenmaal hiertoe besloten was, wees hij de meest doorknede tantrische magiër in zijn Rijk, Mpu Bharāḍa, aan, om de grensscheiding tot stand te brengen. Doordat deze, volgens de traditie, dankzij de blijkbaar grotere magische kracht van zijn Balinese collega, Mpu Kuturan, die een andere opinie was toegedaan omtrent de rijksdeling, daarin voor een klein gedeelte verhinderd werd, is de scheidingsgrens niet volledig tot stand gekomen. Of dit inderdaad zo gebeurd is, doet er weinig toe. Vermoedelijk is de grensscheiding wèl tot stand gekomen. Aangezien zij echter in dat geval nimmer meer doorbroken had kunnen worden, zonder aan de reputatie van de machtige Bharāḍa te kort te doen, lijkt het meest waarschijnlijk dat het een latere verklaring was voor het feit dat zij geen driekwart eeuw later reeds geschonden werd. Toen lag het machtscentrum van het herenigde Rijk in Keḍiri. In 1222 A.D. heeft Kèn Angrok het naar Singasari overgebracht en weer later, na een interregnum van Keḍiri (1292-4 A.D.), werd Madjapait de hoofdstad van het herenigde Rijk !

Airlangga heeft zich na de installatie zijner zoons in 1042 A.D. als kluizenaar teruggetrokken in het heiligdom Gandhakuṭi, om vandaar uit nog enige jaren de eerste wankele schreden van het jonge koningspaar te leiden. Hij werd na zijn dood op twee plaatsen bijgezet : te Tirtha als *Bhaṭāra Guru* (dit weten we uit oorkonden) en te Welahan als *Wiṣṇu* (dit weten we door de vondst van de bijzetplaats). Dat de eerste als de goddelijke stamvader der *Janggalase* vorsten heeft gegolden, zoals we reeds meldden, mag ook daaruit worden afgeleid, dat hij in de wajang geḍog-cyclus voortleeft als de Resi Gen-taju, de aardse belichaming van Bhaṭāra Guru, wiens oudere naam

Rṣi Jaṭāyu was <sup>1)</sup>. Kili Sutji is er zijn dochter en de schone kluisnaares van Putjangan; zij is de oudste zuster der Pandji's die er de jongere Linie vormen. Resi Genṭaju is er dus de schuilnaam voor de stamvader Airlangga, die inderdaad in 1041 de kluisenarij Pucangan voor zijn dochter heeft gesticht. Dat de *Keḍirische* vorsten Airlangga in de goddelijke gedaante van Wiṣṇu als hun stamvader beschouwden, mag volgen uit het feit, dat zij „allen sterk doen uitkomen dat zij tot Wiṣṇu's geslacht behoren, of incarnaties van Wiṣṇu zijn" (Krom H.J.G. p. 289). De beide bijzetplaatsen van Airlangga moeten wel vlak bij elkaar gelegen hebben, want als men Hayam Wuruk's reis, naar Prapañca's beschrijving, op de kaart volgt, belandt men op de oostelijke helling van de Penanggungan, nabij de plaats waar zich de resten van Welahan bevinden <sup>2)</sup>. Van Tirtha zelf zijn geen aanwijsbare sporen meer aangetroffen. Ik geloof ook niet, dat we zoals ik in eerste instantie gedaan heb (T.B.G. 1950 p. 120), Krom moeten volgen in zijn schoorvoetend getrokken conclusie (H.J.G. p. 270-1), dat Tirtha (waar Airlangga als B. Guru is bijgezet) in Welahan (waar duidelijk Wiṣṇu het hoofdbeeld is) moet worden gezocht. De tweevoudige bijzetting van Airlangga zal wel met de tweedeling van het Rijk hebben samengehangen!

Juli 1953

---

<sup>1)</sup> In deze gedaante was B. Guru nog met de rode Vuur- of Bliksemarend Jaṭāyu geassocieerd. Hij was toen nog een gedaante van de Vuurgod *Brahmā!* Zijn huidige wajang gedog-gedaante is een rode resi met de ronde ogen van een agressieve figuur. Eerst veel later, toen B. Guru met *Çiwa* werd geassimileerd, werd hij wit van kleur en verkreeg hij Nandi, *Çiwa's* rijdier, tot wāhana. Dit is in de huidige wajang kulit de gedaante van B. Guru, de rode god Rṣi Jaṭāyu met zijn Vuurarend-wāhana is er in het vergeetboek geraakt.

<sup>2)</sup> De beide bijzetplaatsen moeten zich m.i. ook op de oostelijke helling hebben bevonden (vgl. T.B.G. 1950 p. 136 n. 1).

# MADJALAH

## UNTUK ILMU BAHASA, ILMU BUMI DAN KEBUDAJAAN INDONESIA

DITERBITKAN OLEH

LEMBAGA KEBUDAJAAN INDONESIA

1955 - 1957

DJILID LXXXV — NOMOR 4

SEMUA SURAT-MENJURAT TENTANG MADJALAH INI HARAP DIKIRIMKAN LANGSUNG KEPADA REDAKSI, d.a. MUSEUM, MERDEKA BARAT 12 — DJAKARTA.

**MADJALAH**  
**UNTUK ILMU BAHASA, ILMU BUMI DAN**  
**KEBUDAJAAN INDONESIA**

**DIRIJEKTOR**

**LEMBAGA KEBUDAJAAN INDONESIA**

1952 - 1957

JULI 1957

NOMOR 4 - LXXXV

REDAKSI: Jember, 1957

DIREKTOR: ...

LEMBAGA KEBUDAJAAN INDONESIA

Jember, 1957

## NOTES ON PREHISTORIC FLORES

by

H.R. VAN HEEKEREN

---

Flores, one of the Lesser Sunda Islands, consists for the greater part of a number of both active and extinct volcanoes, Manggarai, its entire north-western part, is built up by andesitic agglomerates, effusiva, tuffs and dissected limestones; the coasts are lined with coral reefs, in some places elevated from 500 to 600 metres.

So far, our knowledge of prehistoric Flores is very limited: the Djakarta museum possesses some neolithic quadrangular adzes originating from somewhere in the eastern part of Flores.

In 1938 W. Willems paid a short visit to the island, traversing it from Maumere to Ruteng. He performed some small excavations at Badjawa, Soa and Ruteng which yielded no true artifacts, only an abundance of chipped flakes. His health, besides the bad weather, necessitated him to discontinue his investigations.

In 1950 Dr Th. Verhoeven, a Catholic priest stationed on Flores, started buying up a number of neolithic adzes, chisels and bronze socketed axes from the population. Unfortunately, he saw fit to dig holes in more than sixty saves in a rather haphazard and unmethodical way; it should be admitted, however, that he was the first to discover a roughly chipped stone-industry on Flores which, typologically at last, seems to be of a palaeolithic character.

It was only in 1952 that I had the opportunity to visit the island myself. Accompanied by my assistant, Mr. Basuki, and by Mr. Al. Paul, California, I disembarked on March 20 at Endeh on the south-coast. We spent exactly two months on Flores, studying the living megalithic cultures near Badjawa, Soa and Manggarai and besides, performing trial excavations in two-rock-shelters in the Riung and Manggarai districts.

### § 1. *The Rundung Cave.*

From Badjawa it took three days on horseback to reach Wangka, where we found shelter and hospitality in the simple but pleasant

quarters of Pastoor Kuipers during the time (4 - 8 April) that we explored the Rundung Cave. This rock-shelter has been discovered by the previously mentioned Pastoor Verhoeven; situated on a coral reef bank on the coast of North Central Flores, it is elevated from 400 to 500 metres above the Flores Sea. Its entrance faces to the north. The débris in it was, unfortunately, not thick enough to disclose any stratigraphical facts: from top to bottom its deposit was composed of brown earth which made it impossible to distinguish the cultural phases, if any.

Immediately below the surface flakes and chipped stones were found; they appeared throughout the deposit. The raw materials used for the manufacture of the implements ranged from coloured and fine-grained silicified stones like chalcedony, chert and jasper to obsidian, in fact, materials on which beautiful trimming is possible. Nonetheless, most tools were poorly finished and must have been used as they were when struck from the core; others had been subjected to secondary transverse flaking on the upper part only. Marginal retouches are very rare. A fairly number of chipped flakes was probably used to cut and sharpen arrows, the shapeless pieces of obsidian to bleed, scarify, shave, cut and incise in the way it is still done in Melanesia and on the Andaman Islands. The flat-based cores are irregular and flaked in all directions. Many flakes show a distinct bulb of percussion on the lower surface; others again possess a striking platform at a high angle (over 90) to the longitudinal axis, whereas an equal number of flakes has a striking platform perpendicular to the longitudinal axis. This may be taken as an indication that at least two methods existed to detach the flake from the core.

The paucity of true blades proves that the Rundung Cave industry is one essentially founded on flakes, many of which were undoubtedly hafted to wooden grips. Points and awls betrayed the existence of a poorly developed bone culture. The cave also yielded a few scrapers and points of shell; in the coastal cave cultures near Labuanbadjo, on the other hand, Pastoor Verhoeven found an abundance of beautifully retouched arched scrapers of shell. Similar scrapers have been found in caves in Eastern Java and in the upper horizons of the Toalean caves in Southern Celebes. Concave stone scrapers and notched blades were obviously used to sharpen round-shafted weapons.

At an average depth of 29.5 cm we recovered some stone arrow-

heads of a peculiar shape : the butt-end shows a fracture, evidently made to insert the implement into a wooden or bamboo split stick ; the striking platforms of these implements are either entirely or partly removed.

Micro points, made on bladelets, and other such micro blades have no geometric form whatever ; they occurred at an average depth of 27.5 cm. Crescents, trapezes or battered-back points were not found.

Ornaments were represented by small perforated pendants of shell, mother-of-pearl, quartzite and obsidian ; we found a lozenge-shaped pendant of mother-of-pearl and another of shell in the shape of a fish. Twenty-two centimetres below the surface we unearthed fifteen kemiri nuts, covered by a flat stone of  $32 \times 25$  cm ; perhaps, the nuts served as a kind of offering, but there is no evidence to confirm my assumption. Kemiri nuts have also been found in caves in Java and the Southern Celebes.

Near the surface were some potsherds, but most likely they have no connection whatsoever with the flake culture.

Remains of hearths occurred in three different places. Remains of animals were few ; there were some mandibles of rats, teeth of porcupines, fishbones and shells which all appeared to belong to recent species. Human skeletal remains comprised a few small-sized molars, premolars of adults and children and two fragments of a long bone. As they were not mineralized and rather fragile, they had to be prepared on the spot.

## § 2. *The Soki Cave.*

The Soki Cave lies half-way between Ruteng and Reo. During the excavation, which lasted from April 23 - 26 April, we stayed at Gampung, a village noticeable for its circular huts.

The cave in question is a small rock-shelter in an agglomerate in which Pastoor Verhoeven had dug and found some crude flakes. The débris is, at its thickest, 1.46 m ; its upper layer consisted of yellow-brown clay which contained loose stone from the agglomerate above, products of weathering and iron oxides ; this level covered a yellow, humid clay deposit.

Immediately below the surface were some crude chipped stones and a Chinese coin (képéng). Further down occurred many flakes

of hard and brittle silicious rocks, which are the ordinary substitutes for flint in Indonesia. A large number of flakes showed a minimum amount of dressing. Other flakes had a well-marked bulb of percussion; others again, like those in the Rundung Cave, had a striking platform either at a high angle or perpendicular to the longitudinal axis, the former being far in majority. Three flakes possessed two facets on the striking platform; true Levalloisean flakes, however, did not occur.

What blades there were found showed very poor workmanship. A shapeless piece of bronze was found at a depth of 49 cm amidst some flakes. A single potsherd occurred at a depth of 20 cm, another one at 33 cm.

Apart from numerous unused flakes, micro points and bladelets were recovered from an average depth of 37.0 cm. As the Rundung Cave, the Soki Cave yielded a number of stepped arrow-heads at an average depth of 55.0 cm. Flat-based cores for flakes and crude blades are irregularly shaped and besides, flaked in all directions; it is obvious, therefore, that the flakes have been detached rather at random. In general, the flakes from lower horizons are larger than those from the upper ones.

The condition of the soil is responsible for the disappearance of all perishable material, even zoological evidence is lacking.

A surprising discovery was made at about 10 cm below the surface; among some crude flakes was a battered-back microlith of ... yellow-brown glass. It serves to prove that palaeolithic food-gatherers occupied this cave till very recent times. We know of similar cases elsewhere; some Australian palaeolithic tribes prefer bottle-glass and telegraph insulators to flint. E.H. Man stated that the Andaman islanders generally use glass chips instead of flint, as the former are sharper and more effective, and for this purpose they choose the kick of beer and wine bottles.

In spite of regional differences, the Rundung and Soki cave cultures have several features in common: they are both decidedly flake cultures and comprise the same specialised implements like the stepped arrow-heads as well as the microliths and bladelets. They may be classified as palaeolithic, though without any chronological implication. It would, therefore, perhaps be more correct to denote these cultures as Epi-Palaeolithic, this terminology being applied in a technological sense to palaeolithic cultures of a recent date.



§ 3. *Rock-paintings on the Mbikong Cliff.*

The last day of our stay at Wangka was spent in visiting the Mbikong Cliff, a discovery of Pastoor Mommersteeg. It is situated about 500 metres above the sea-level. The exposed rock-face, which is 30 metres high, presents a series of primitive paintings in black such as squares with dots, concentric ovals and other such figures, star-fishes and a primitive tortoise. It is not yet possible to say anything definite with regard to their age, but from the presence of some flake tools at the foot of the cliff, — similar to the examples of the Rundung Cave —, it would appear that the flake makers were responsible for the paintings. It is equally difficult to explain the meaning of these paintings and to find out whether they were made for decorating purposes or otherwise. The paint being mixed with a fattish substance and, therefore, indelible, suggests that the pictures have been drawn with a special purpose.

Fundamentally, the paintings differ from the cave-paintings and negative hand-stencils of the Southern Celebes, New Guinea and the Kai Islands.

§ 4. *Rock-engravings at Pagal.*

By Pastoor Smit from Pagal we were shown some simple engravings on a boulder in a rivulet at Kuvu (Manggarai). When questioned, the inhabitants firmly denied that they or their ancestors had had any hand in them; they themselves ascribed them to the "earth ghost". The engravings probably represent conventional symbols.

§ 5. *Conclusions and speculations.*

The data, obtained from the trial excavations of the under §§ 1 and 2 mentioned caves, disclosed a flake and blade culture. For the manufacture of the tools and weapons, which are mainly of a composite type, the cave-dwellers used by preference transparent silicious stones and obsidian as substitutes for flint, as well as bone and shell.

Most implements bear testimony to their having been fitted in a wooden handle. So do the pointed bladelets, the butts of which are worked on in such a way that they could be inserted in a split bamboo or stick and be used as arrows. Their frequency in both caves proves that they were the chief hunting weapon of the cave-dwellers. Perforated shells and several sorts of stones served as ornaments.

A few clumsily executed paintings and engravings on rock contribute towards the opinion that this cave culture as a whole is very backward. In some respects there is a resemblance to Toalean II and some cave industries in Eastern Java and Roti.

It is, therefore, quite in place here to draw attention to the opinion of some zoologists that at one time there existed a connection between Flores and the Celebes. Rats of the *Mollomys* group occur on Flores, Salayer and the Celebes; variety of the Flying Fox (*Aceron*) on Flores, the Sulu Islands, the Celebes, Talaud and the Philippines. Furthermore, the Lesser Sunda Islands contributed eighteen species towards the avifauna of the Celebes, which, in its turn, enriched the former's avifauna with twelve species. Then there is Stresemann's account of the position of the jungle fowls in Indonesia. One variety, *Gallus gallus bankiva*, has been living in Java and on Bali long before the appearance of man in those parts; the other, *Gallus gallus gallus*, is not autochthonous in Indonesia, but was introduced by man in a semi-domesticated state. At present, it lives in Southern China, the Celebes and on the Lesser Sunda Islands. On Lombok, Timor and Wetar this fowl ran wild again, while on Flores the tie with man still exists.

Life of prehistoric man on Flores must have been precarious: the country was inhospitable and mountainous, big game almost completely absent. He must have lived mainly on berries, nuts, tubers, leaves and shoots, shellfish, fowls, rats and porcupines. Even nowadays, for instance when the crops are destroyed by wild pigs or other plagues, farming people are forced to leave their villages and resume a food-gathering life in so far that they go fowling and hunting with bow and arrow and sling — the latter of a type similar to that still used on Hawaii, the Carolinas and Marshall Islands —, and rise fire by the stick-and-grove method.

Some tribes on Flores know from oral tradition that their ancestors were nomadic food-gatherers and hunters. The appearance of food-producing peoples compelled them to move to the less favourable parts of the island, where some adopted the new tradition: that of cultivating the soil; others continued their nomadic food-gathering way of life down to recent times, as can be concluded from the presence of the microlith of beer-bottle glass in the Soki Cave. The slow cultural progress of these backward tribes is for a great part due to the hard struggle for life and to isolation.

Unfortunately, the Flores cave industries can not be exactly

dated; the only thing to be said for certain is that they are post glacial and in some regions were maintained down to modern times.

*Literature.*

Man, E.H.	The Andaman Islanders, p. 160, 1932. London.
Heekeren, H.R. van	Rock-paintings and other prehistoric discoveries near Maros (South-West Celebes). Laporan Tahunan. Archaeological Service in Indonesia, p. 22-36, 1952.
Stresemann, Erwin	Die Vögel von Celebes. Journal für Ornithologie, 87, 3, 1939.
Verhoeven, Th.	Stenen werktuigen uit Flores (Indonesië). Anthropos, 47, 1952.
—	Eine Mikrolithenkultur in Mittel- und West-Flores. Anthropos, 48, 1953.
Verhoeven, Th. und R. Heine Geldern	Bronzegeräte auf Flores. Anthropos, 49, 1954

No.	
3	Thick flake with a blunt point; grey quartzite .....
4	Core-endscraper, butt-end with cortex; yellow-brown quartzite ..
7	Potsherds, 2 pieces .....
12	Micro point; pale-blue quartzite .....
13	Micro point; pale-blue quartzite .....
17	Small, broad, leaf-shaped and stepped arrow-head; red-brown quartzite .....
22	Small, thick point; black quartzite .....
30	Small, curved point; black quartzite .....
31	Awl; bone .....
35	Micro-point, convex butt-end; brown quartzite .....
36	Double point; yellow-brown quartzite .....
38	Small, human premolar (adult) .....
42	Small, thick borer, left marginal retouches; black quartzite .....
43	Kemiri nuts (15 pieces), covered by a flat stone of 32 × 25 cm .....
44	Human long bone, fragment .....
45	Small core; irregular; black quartzite .....
46	Crude lame with two sharp margins, small striking platform perpendicular to the long axis of the implement; black quartzite .....
48	Flat, curved point; pale-blue quartzite .....
50	Small, thick, lozenge-shaped double point; yellow-brown quartzite.
51	Micro point; black quartzite .....
	Micro point; brown quartzite .....
54	Human temporary molar .....
	Micro point; obsidian .....
58	Curved point, striking platform at a high angle to the long axis of the implement; yellow-brown transparent quartzite .....
	Asymmetrical, flat point; black quartzite .....
59	Small irregular core .....
	Flake, striking platform perpendicular; obsidian .....
62	Micro point; light-brown quartzite
	Curved point; grey quartzite
	Small point; grey quartzite .....

RIUNG, FLORES.

Finds

Below surface centimetres	Above rockbottom centimetres	Total thickness débris centimetres
2	15	17
5	15	20
1	39	40
9	38	47
7	40	47
3	41	44
2	39	41
14	26	40
6	6	12
10	18	28
6	26	32
4	42	46
8	30	38
22	7	29
21	24	45
11	20	31
25	16	41
19	10	29
23	26	49
23	24	47
15	28	43
14	23	37
13	30	43
19	31	50

## Rundung

No.	
63	Flake with two sharp margins, striking platform at a high angle; pale-blue quartzite .....
64	Point; shell .....
65	Small, thick and curved point; yellow-brown quartzite .....
67	Flake with sharp margins, striking platform at a high angle; yellow-brown quartzite .....
68	Curved point; limestone .....
70	Small asymmetrical, flat knife with one cutting edge; grey quartzite .....
72	Oval flake with sharp margin with retouches as a result of use, striking platform at a high angle; grey quartzite .....
73	Small, asymmetrical, flat arrow-head; black quartzite .....
74	Curved, flat point; yellow-brown quartzite .....
75	Triangular, stepped arrow-head; yellow-brown quartzite .....
76	Point; yellow-brown quartzite .....
78	Leaf-shaped point with one sharp margin and one obliquely blunted margin, striking platform perpendicular; grey-brown quartzite .....
81	Small blade point; yellow-brown quartzite .....
82	Small, stepped, curved point; grey-white quartzite .....
83	Crude flake, striking platform perpendicular, quartzite .....
85	Small, curved knife with one sharp margin; quartzite
	Micro point; pale-blue quartzite
	Point; shell .....
86	Arrow-head; blue-black quartzite .....
87	Fine, triangular point; light-brown quartzite .....
88	Arrow-head; grey limestone .....
89	Human premolar (adult) .....
90	Curved point; green quartzite .....
	Irregular core, flat base; quartzite .....
92	Micro blade; grey-brown quartzite .....
93	Round, flat sheet of stone, small striking platform perpendicular; quartzite
	Small point, one sharp margin, one obliquely blunted margin; limestone .....
94	Long flake, one sharp margin and one obliquely blunted edge; dark-brown quartzite .....

Below surface centimetres	Above rockbottom centimetres	Total thickness débris centimetres
11	29	40
18	27	45
18	26	44
24	22	46
23	11	34
18	27	45
27	18	45
24	18	42
20	2	22
32	1	33
25	18	43
25	1	26
22	1	23
26	20	46
17	16	33
17	28	45
15	24	39
16	18	34
14	30	44
19	26	45
19	26	45
28	15	43
28	15	43
33	12	45

## Rundung

	Total thickness centimeters	Above web-bottom centimeters	Below surface centimeters
95	{ Small knife, one cutting edge, straight back, striking platform at a high angle Flat asymmetrical graver; pale-blue quartzite .....		
96	Triangular flake with one sharp margin; quartzite .....		
98	Small core for blades, flat-based; pale-blue quartzite .....		
99	{ Crude blade, concave lower face, 2 striking platforms (bipolar?); brown quartzite Small, stepped arrow-head; quartzite .....		
100	Crude point; yellow-red quartzite .....		
103	Stepped, leaf-shaped point; pale-blue quartzite .....		
104	Stepped point; pale-blue quartzite .....		
105	Micro blade, quartzite .....		
107	Asymmetric point; pale-blue quartzite .....		
108	{ Curved, flat point, oblique back; black quartzite Small, perforated piece of obsidian Small, thick point; yellow-brown quartzite .....		
110	Small perforated stone-sheet; pale-blue quartzite .....		
111	Small sheet of quartzite, partly perforated .....		
113	{ Curved, stepped point; grey quartzite Irregular core; pale-blue quartzite .....		
114	{ Triangular point; light-brown quartzite Flat relatively broad flake, striking platform perpendicular; grey quartzite .....		
116	{ Curved, broad point with one sharp edge, obliquely blunted back, striking platform at a high angle; quartzite Point; shell		
117	{ Knife, obliquely blunted back; light-brown quartzite ..... Point, tanged; quartzite .....		
121	{ Micro blade; light-brown quartzite Flake, obliquely trimmed triangular end, striking platform at a high angle; quartzite .....		
120	Broad, thin flake with one sharp margin, obliquely blunted back, cortex on lower face; quartzite .....		



	Below surface centimetres	Above rockbottom centimetres	Total thickness débris centimetres
t a	26	20	46
	23	22	45
	32	11	11
	32	14	46
	32	14	46
	35	10	45
	20	6	26
	35	13	48
	25	17	42
	32	14	46
	32	13	45
	28	15	43
	25	7	32
rey	25	6	31
ck,	28	12	40
	29	19	48
gh	45	3	48
ck,	41	7	48

## Rundung

No.	Total thickness centimeters	Above neck-hole centimeters	Below surface centimeters
122	Small blade ; grey-brown quartzite Perforated pendant of mother of pearl Small fish-shaped perforated pendant ; shell .....		
123	Triangular thick point ; black quartzite Curved, flat point ; yellow-brown quartzite Curved micro point ; pale-blue quartzite .....		
124	Small, stepped knife with two cutting-edges, striking platform partly removed ; yellow-brown quartzite .....		
125	Asymmetrical micro point .....		
127	Asymmetrical point ; silicified limestone Micro blade : pale-blue quartzite Slender, triangular point ; pale-blue quartzite .....		
130	Small blade ; pale-blue quartzite Asymmetric, small point ; pale-blue quartzite Micro point, striking platform at a high angle ; white quartzite .....		
131	Asymmetric small point ; pale-blue point .....		
132	Micro point with one sharp edge, obliquely blunted back; dark quartzite ..... Small knife ; striking platform perpendicular, lower face with cortex ; yellow-brown quartzite .....		
134	Curved, broad, leaf-shaped point ; yellow-brown quartzite .....		
135	Small core-scraper ; blue-black quartzite .....		
136	Small point with serrated edge ; black quartzite .....		
138	Crude knife with two cutting-edges ; yellow-brown quartzite .....		
140	Long knife, one sharp cutting-edge, obliquely blunted back ; dark-brown quartzite .....		
141	Triangular arrow-head ; obsidian Leaf-shaped point, striking platform at a high angle ; light-blue quartzite .....		
142	Small, stepped arrow-head ; dirty-white quartzite .....		
129	Broad, thin blade with one sharp edge, obliquely blunted back on lower face ; quartzite .....		

	Below surface centimetres	Above rockbottom centimetres	Total thickness débris centimetres
{	41	2	43
{	51	1	52
tly	45	3	48
...	47	1	48
{	39	1	40
{	37	4	41
...	29	14	43
rt-	42	2	44
or-	50	1	51
...	50	1	51
...	45	1	46
...	47	1	48
ck-	46	1	47
ue	49	1	50
...	48	1	49

No.		Below surface centimetres
152	Small, flat knife with 2 sharp cutting-edges, striking-platform with 2 facets; yellow-white quartzite .....	61
154	Curved point; pale-blue quartzite .....	83
156	Crude, large point; pale-blue quartzite .....	88
157	Asymmetrical knife; pale-blue quartzite .....	93
161	Stepped, thick flake with 2 sharp cutting-edges, pale-blue quartzite.	93
162	Blade; pale-blue quartzite .....	93
163	Arrow-head; yellow-white quartzite .....	90
164	Crude point, high back; pale-blue quartzite .....	98
166	Broad point, striking platform at a high angle; blue-black quartzite.	92
171	Stepped point with high back; yellow-white quartzite .....	96
173	Irregular core; quartzite .....	96
175	Crude knife with one sharp cutting-edge; yellow-red quartzite .....	106
176	Flat pointed flake; pale-blue quartzite .....	103

No.	Below surface centimetres
122	53
123	52
126	55
129	60
130	60
131	65
132	57
134	55
137	67
138	67
140	61
141	64
143	53
145	43
147	70
148	70
151	72

Small, flat point; pale-blue quartzite .....  
 Curved point; yellow-white quartzite .....  
 Thick point; pale-blue quartzite .....  
 Large, crude knife with one cutting-edge and straight back; pale-blue quartzite .....  
 Thick, broad flake, with two sharp cutting-edges; pale-blue quartzite .....  
 Stepped point; brown quartzite .....  
 Oval, flat point; quartzite .....  
 Stepped arrow-head; yellow-brown quartzite .....  
 Asymmetrical point, striking platform at a high angle; pale-blue quartzite .....  
 Large flake with sharp cutting-edges; pale-blue quartzite .....  
 Small, stepped point; pale-blue quartzite .....  
 Small, flat point; pale-blue quartzite .....  
 Small, flat knife; pale-blue quartzite .....  
 Tanged arrow-head; yellow-brown quartzite .....  
 Small, thick, stepped point; pale-blue quartzite .....  
 Point, striking platform with 2 facets; pale-blue quartzite .....  
 Flake with cortex on the right side, striking platform perpendicular; quartzite .....

No.		Below surface centimetres
84	Slender, curved, stepped point; yellow-brown quartzite .....	44
85	Shapeless bronze fragment .....	49
90	Micro point; pale-blue quartzite .....	46
93	Curved, flat point, left part with cortex; pale-blue quartzite .....	46
95	{ Micro blade; yellow-brown quartzite .....	60
	{ Micro point; pale-blue quartzite .....	
98	Asymmetrical point; pale-blue quartzite .....	44
100	Crude, broad point, striking platform at a high angle; pale-blue quartzite .....	53
102	Triangular, thick point; pale-blue quartzite .....	55
105	Large, triangular, thick point; pale-blue quartzite .....	58
108	Micro point; pale-blue quartzite .....	59
109	Broad flake; quartzite .....	55
110	Small blade; quartzite .....	58
113	Stepped point; quartzite .....	58
114	Broad, flat flake, striking platform at a high angle; quartzite .....	48
115	Slender point, striking platform at a high angle; pale-blue quartzite.	47
116	Small, flat point; pale-blue quartzite .....	51
117	Micro point; pale-blue quartzite .....	59
120	Micro point; white quartzite .....	54
121	Bifacial point; blue-black quartzite .....	47

No.		Below surface centimetres
51	Stepped arrow-head, straight butt-end; brown quartzite .....	25
53	Flat asymmetrical point; blue-black quartzite .....	27
54	Curved point, striking platform at a high angle; pale-blue quartzite	25
55	{ Slender point; pale-blue quartzite	28
56	{ Small point, concave butt-end; pale-blue quartzite .....	30
59	Flat point, round butt-end; blue quartzite .....	28
63	Stepped, small knife; pale-blue quartzite .....	32
68	{ Curved point, bifacially trimmed; pale-blue quartzite .....	47
71	{ Curved point, with two striking platforms, perpendicular; pale-blue quartzite	48
75	{ Large flake with sharp margins; pale-blue quartzite .....	42
79	{ Flake with sharp margins, striking platform at a high angle; yellow-brown quartzite .....	35
81	{ Stepped point, striking platform at a high angle; light-brown quartzite .....	33
82	{ Knife, striking platform perpendicular; yellow-brown quartzite .....	43
	{ Potsherd	
	{ Irregular core; pale-blue quartzite .....	
	{ Thick, curved knife with two cutting-edges, striking-platform at a high angle; yellow-brown quartzite .....	

**LIANG SOKI, MANGGARAI, FLORES.**  
Selected Finds.

No.		Below surface centimetres
3	Crude blade; pale-blue quartzite .....	4
7	Chinese coin (kèpèng) .....	3
19	{ Crude, blade, striking platform perpendicular to the long axis of the implement; quartzite	10
27	{ Micro point with battered back; yellow-green glass .....	10
29	{ Irregular core, flat lower face; light-brown quartzite .....	15
30	{ Micro point; pale-blue quartzite .....	15
31	{ Micro point; black quartzite .....	14
35	{ Micro blade; light-brown quartzite .....	18
	{ Point, striking platform at a high angle to the long axis of the imple- ment; quartzite	
39	{ Small point, striking platform perpendicular; white quartzite .....	11
40	{ Micro blade; light-brown quartzite .....	27
42	{ Core, plane lower face, for blades; black quartzite .....	
	{ Knife with one sharp cutting-edge and one obliquely blunted mar- gin; quartzite .....	14
45	Potsherd, decorated with two parallel lines .....	20
46	Stepped point, high back; grey-white quartzite .....	23
49	Pointed flake, striking platform with 2 facets at a high angle .....	18



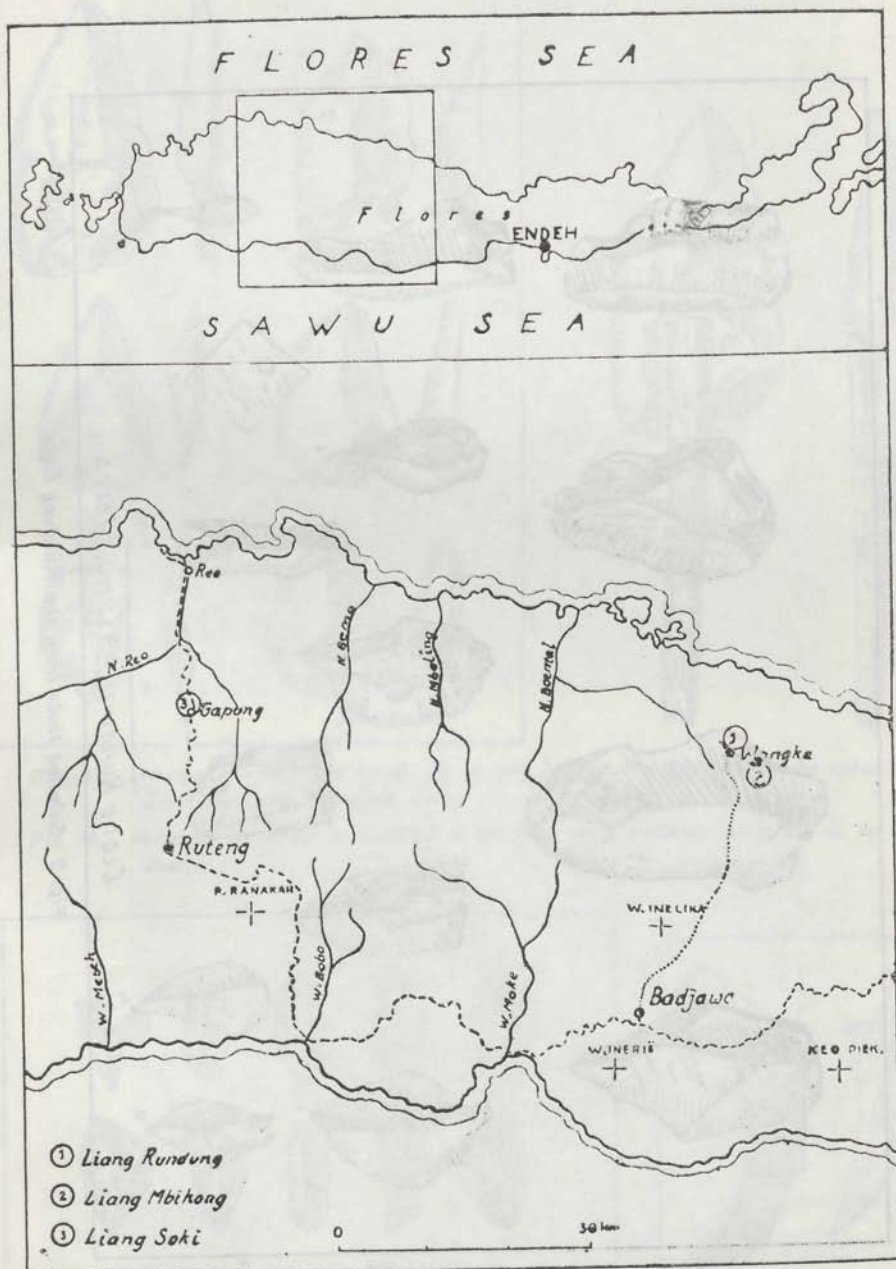


Fig. 1. Map of Flores showing the explored sites as discussed in this paper.

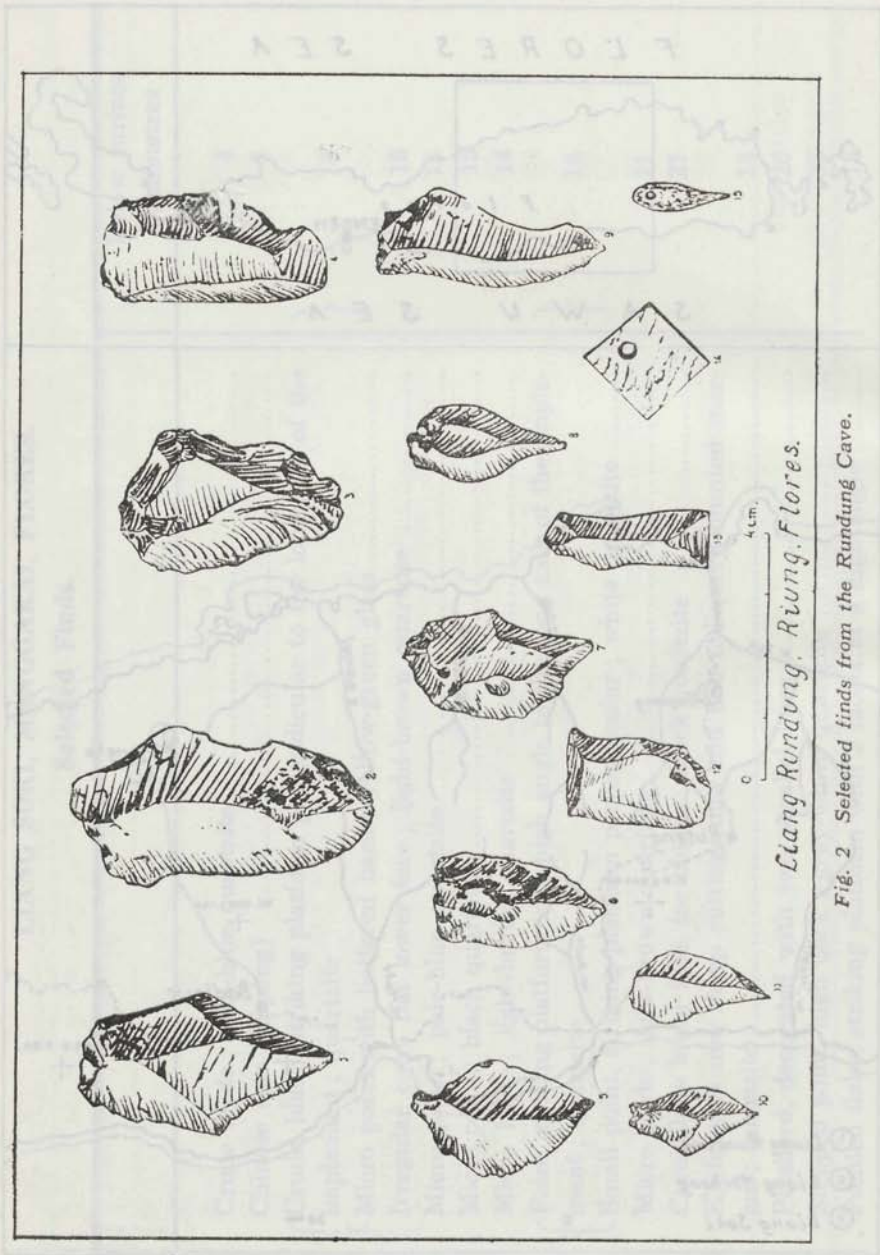


Fig. 2. Selected finds from the Runding Cave.

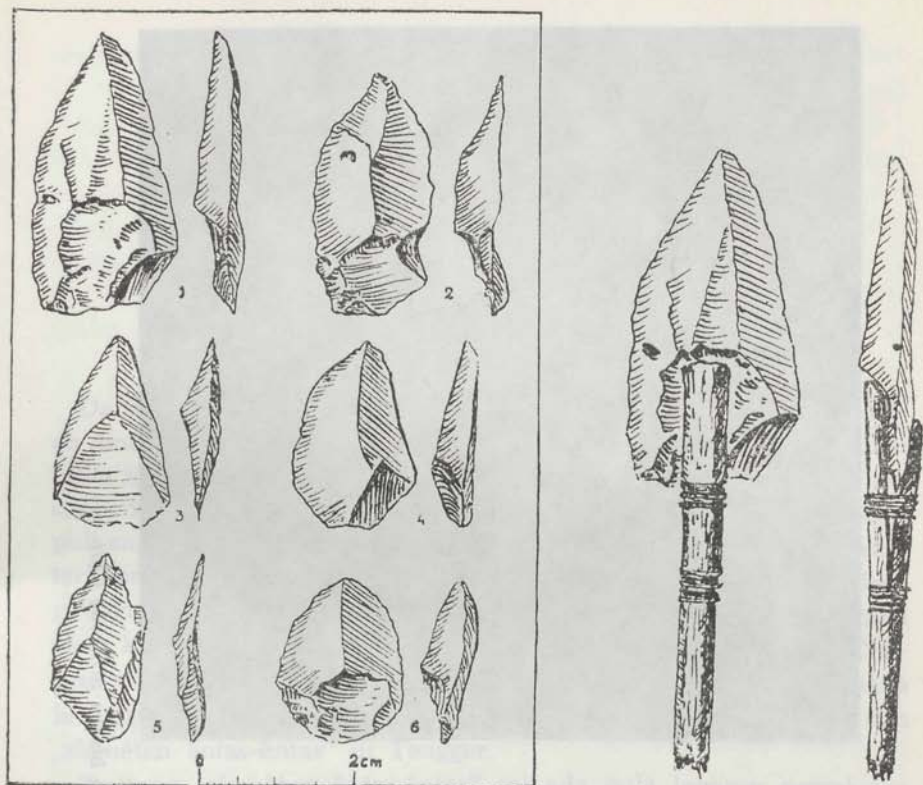


Fig. 3a Stepped stone arrow-heads. No 1 and 2 from the Soki Cave, the other ones from the Rundung Cave.

Fig 3b Manner in which a stepped arrow-head was probably attached to its shaft.

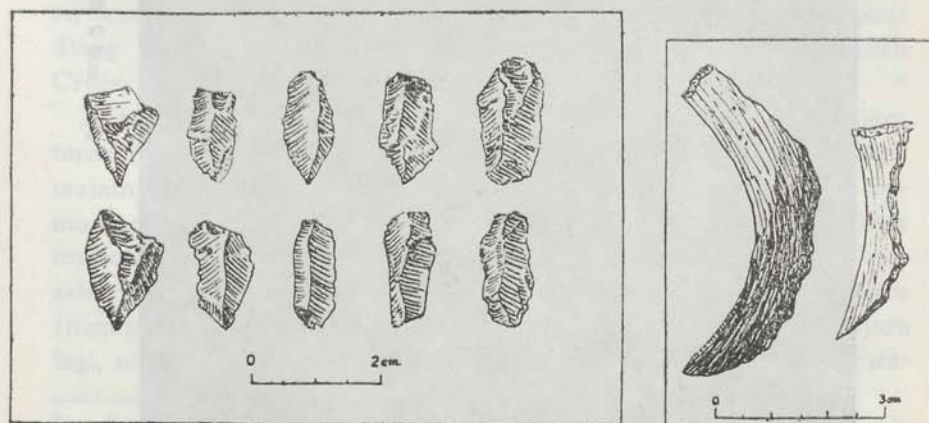


Fig. 4 Microliths from the Rundung Cave.

Fig 5 Two arched shell-scrapers from the Labuanbadjo Cave.



*Pl. 1 and 2 Rock-paintings in black: Mbikong Cliff.*

## PERAJAAN „NGASTI” DI KELUSU (PEDJENG, BALI)

dari tjatatan perdjalananan

R. SOEKMONO

Dalam bulan Djuli 1952, sewaktu kami ada di Bali dalam perdjalananan dinas untuk pemeriksaan pekerdjaan kepurbakalaan, setjara kebetulan kami dapat menjaksikan suatu perajaan „ngasti” didesa Kelusu dekat Pedjeng. Dari keterangan<sup>2</sup> jang kami peroleh dapat kami simpulkan, bahwa „ngasti” adalah serupa dengan „çrâddha” sebagaimana terkenal dari Nāgarakṛtāgama. „Ngasti” adalah kata jang lebih tinggi dari „njêkah” dan lebih rendah dari „mêbukur”. Ingat pula kami akan karangan J. Scholte dalam „Handelingen van het Eerste Congres voor de Taal- Land- en Volkenkunde van Java” (1921), dimana ia dapat menundjukkan persamaan<sup>2</sup> antara „mêmukur” di Bali dan „slamêtan êntas-êntas” di Tengger.

Tentang „slamêtan êntas-êntas” ini ada pula laporan persaksian oleh Prof. Dr. A.J. Bernet Kempers dan Prof. Dr. Tjan Tjoe Siem dalam T.B.G. LXXXIV, 1950-1951. Maka ada baiknja djuga kiranja, kalau disini kami berikan laporan sematjam itu pula mengenai „Ngasti” di Kelusu itu, sekadar sebagai penambah bahan dan batjanaan tentang upatjara<sup>2</sup> kematian di Bali jang telah dipaparkan panjang lebar oleh Wirz<sup>1</sup>) dan diselidiki setjara mendalam oleh Crucq<sup>2</sup>).

„Ngasti” dapatlah dianggap sebagai penghormatan dan upatjara terachir bagi orang jang telah meninggal. Setelah diabèn (dibakar majatnja) bersihlah sudah djiwa orang jang telah meninggal itu. Semua noda<sup>2</sup>nja dalam hidupnja didunia terbakar habis. Namun djiwa itu belum sempurna untuk dapat tinggal dalam swarga tertinggi bersatu dengan dewa. Maka setelah selesai upatjara ngabèn dan mêkirim (membuang abu pembakaran) kelaut masih ada berbagai upatjara lagi, sebelum keluarga jang ditinggalkan itu bebas lepas dari kewa-

1) Paul Wirz, *Der Totenkult auf Bali*, 1928.

2) K.C. Crucq, *Bijdrage tot de kennis van het Balisch doodenritueel*, 1928.

djiban-kewadjiban lain terhadap roch dari jang meninggal itu. Upatjara terachir ialah „ngasti” itu (atau „njêkah” atau „mêbukur”).<sup>3)</sup>

Perajaan „ngasti” tidak boleh dilakukan sebelum 42 hari sehabis ngabèn, tetapi sebaliknya boleh diadakan berapa lama sadja sesudah batas waktu itu (dari Nāgarakṛtāgama ternjata bahwa Çrāddha itu dilakukan sesudah 12 tahun). Hal ini tergantung dari keadaan keluarga jang ditinggalkan, dapat tidaknja segera menjiapkan segala apanja jang diperlukan (soal keuangan merupakan faktor jang terpenting). Ngasti di Kelusu itu, misalnja, diadakannja ialah 10 tahun sehabis ngabèn.

#### *Lapangan untuk perajaan.*

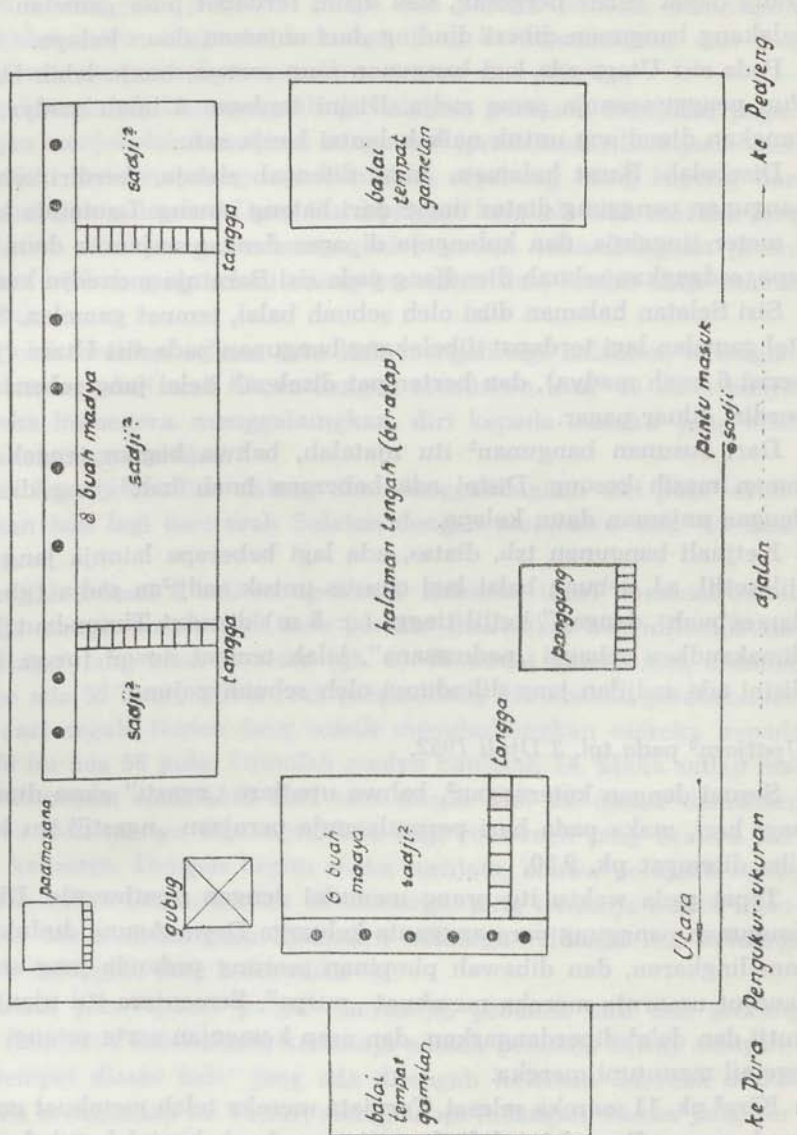
Tempat perajaan adalah sebidang tanah kosong<sup>4)</sup> jang terletak disebelah Selatan perumahan keluarga Dewa Agung (penjelenggara utama dari perajaan ngasti itu), dikanan kiri djalanan jang membudjur dari Selatan ke Utara. Lapangan sebelah Timur djalan adalah tempat upatjara<sup>2</sup> dan disebelah Barat djalan terdapat gubug<sup>2</sup> tempat orang djualan dan djuga tempat diadakannja tari<sup>2</sup>an dimalam hari guna meramaikan perajaan seluruhnja. Pembagian demikian itu dapatlah kiranja dikembalikan kepada pembagian lapangan seluruhnja mendjadi bagian jang sacral dan bagian jang profan. Suasana kesutjian bagian Timur itu lebih dinjatakan lagi dengan diberinja pembatasan pagar keliling dari bambu dan anjaman daun kelapa, sedangkan disebelah tepi djalan diberi sebuah pintu masuk jang „diperkuat” dengan tempat sadji dan lampu kurung.

Bangunan<sup>2</sup> sementara dihalaman Timur, jang khusus didirikan untuk keperluan ngasti itu, berbagai-bagai bentuk dan ragamnja (lih. denah), sesuai dengan maksud penggunaannja masing<sup>2</sup>. Jang terbesar ada disisi Timur halaman. Pada hakekatnja bangunan ini hanja berupa atap belaka jang terletak serong kemuka (didepan lebih rendah dari dibelakang) dan dimaksudkan untuk mengatapi 8 buah „madya” atau „bade” jang berdiri berdjadjar pada sisi belakang.

<sup>3)</sup> Ada pula keterangan bahwa ketiga perkataan ini berbeda-beda dalam arti bahwa „ngasti” adalah upatjara sesudah „njêkah”, sedangkan habis „ngasti” masih ada lagi upatjara nanti, ialah „mêbukur” sebagai upatjara terachir, tetapi jang praktis tidak dilakukan karena sjarat<sup>2</sup>nja sulit sekali atau tidak dapat dipenuhi (a.l. diperlukan daging badak dan semua matjam ikan untuk sadjinja).

<sup>4)</sup> Menurut keterangan, tanah jang kosong adalah sjarat jang tak dapat diingkar. Ngasti tidak boleh diadakan dalam sebuah pura. Lih. djuga Scholte, hal. 64.

Bagan denah halaman tempat perajaan „ngasti”



Dimuka deretan „madya” ini, masih dibawah atap, terletak berbagai matjam sadji<sup>2</sup>an jang dipaparkan diatas lantai bambu jang tersusun mendjadi dua tingkatan (lih. gb. 1). Untuk naik kelantai ini disediakan dua buah djendjang bambu disebelah kanan dan kiri sisi muka bangunan. Oleh karena lantai itu tjukup tinggi, maka dikolongnja

orang dapat bebas bergerak, dan disini terdapat pula gamelan. Sisi belakang bangunan diberi dinding dari anjaman daun kelapa.

Pada sisi Utara ada lagi bangunan jang serupa, hanja lebih ketjil. Pun penggunaannja sama sadja. Disini terdapat 6 buah madya, sedangkan djendjang untuk naik kelantai hanja satu.

Disebelah Barat halaman, kira<sup>2</sup> ditengah sisinja, berdiri sebuah bangunan panggung diatas tiang<sup>2</sup> dari batang pinang. Lantainja kira<sup>2</sup> 3 meter tingginja, dan kolongnja dipagar dengan anjaman daun kelapa, sedangkan sebuah djendjang pada sisi Baratnja menudju keatas.

Sisi Selatan halaman diisi oleh sebuah balai, tempat gamelan. Satu stel gamelan lagi terdapat dibelakang bangunan pada sisi Utara (jang berisi 6 buah madya), dan bertempat disebuah balai jang sebenarnya berdiri diluar pagar.

Dari susunan bangunan<sup>2</sup> itu njatalah, bahwa bagian tengah halaman masih kosong. Disini ada beberapa buah bale<sup>2</sup> jang diatapi dengan anjaman daun kelapa.

Ketjualian bangunan tsb. diatas, ada lagi beberapa lainnja jang ketjil-ketjil, a.l. sebuah balai lagi khusus untuk sadji<sup>2</sup>an sadja (gb. 2), dan sebuah „dangau” ketjil tinggi ( $\pm 5$  m) disudut Timur-laut jang dimaksudkan sebagai „padmasana”, ialah tempat dewa<sup>2</sup> turun. Pun disini ada sadji<sup>2</sup>an jang dilindungi oleh sebuah pajung.

*Upatjara<sup>2</sup> pada tgl. 3 Djuli 1952.*

Sesuai dengan keterangan<sup>2</sup>, bahwa upatjara „ngasti” akan dimulai pagi hari, maka pada hari permulaannja perajaan „ngasti” itu kami tiba ditempat pk. 9.30.

Tepat pada waktu itu orang memulai dengan upatjaranja. Diatas bangunan panggung para anggauta keluarga Dewa Agung duduk dalam lingkaran, dan dibawah pimpinan seorang pedanda jang sudah landjut umurnja mereka membuat „puspa”. Sementara itu njanjian<sup>2</sup> sutji dan do'a<sup>2</sup> diperdengarkan, dan asap kemenjan serta setangi megepul menutupi mereka.

Kira<sup>2</sup> pk. 11 mereka selesai. Ternjata mereka telah membuat empat buah puspa. Puspa<sup>2</sup> ini didirikan diatas sebuah bantal ketjil dan ditaruh diatas piring<sup>2</sup> perak. Mereka dibawa turun dari panggung dengan diletakkan diatas kepala sipembawa. Dibawah panggung telah siap sedjumlah orang dengan pajung dan lembing, untuk mengaraknja dengan diramaikan oleh gamelan. Segera arak<sup>2</sup>an bergerak: didepan sekali digiring seekor lembu, kemudian menjusul sang pedanda dengan pembantunja, dibelakangnja lagi para pembawa lembing, ba-



ruilah datang para pembawa puspa dan pajung. Sebagai penutupnja berdjalan para anggauta keluarga jang berkepentingan, dan jang bergiliran menggantikan membawa puspa dan pajung.

Arak<sup>2</sup>an berdjalan mengelilingi halaman perajaan menjusur pagar, dengan menjebelah-kanankan bangunan<sup>2</sup> (pradaksinā), dan pada waktu-waktu tertentu orang mendjatuhkan segabung uang kepeng dari atas punggung lembu. Uang itu dipungut kembali oleh mereka jang berdjalan dibelakang. Perbuatan ini rupa<sup>2</sup>nja melambangkan pemungutan berkah jang selalu orang harapkan dari lembu sutji (kāmadhenu).

Setelah arak<sup>2</sup>an selesai satu kali mengelilingi halaman, datanglah arak<sup>2</sup>an lagi dari arah Utara dengan membawa kira<sup>2</sup> 40 buah puspa. Mereka ini segera menggabungkan diri kepada mereka jang telah melakukan pradaksinā.

Tak lama kemudian datang dan menggabungkan diri pula serombongan lain lagi dari arah Selatan dengan membawa kira<sup>2</sup> 10 buah puspa.

Setelah selesai 3 kali mengelilingi halaman (hari menundjukkan pk. 12 siang), puspa<sup>2</sup> tadi satu persatu diantarkan dan ditempatkan di-madya<sup>2</sup> jang telah tersedia (gb. 3). Menurut keterangan, djumlah puspa ada 56 buah. Djadi roch jang sedang diusahakan pembebasanja dari segala ikatan jang masih menghubungkan mereka kepada dunia ini ada 56 pula. Djumlah madya hanjalah 14. Maka setiap madya ditempati oleh lebih dari satu puspa. Hal ini diatur demikian, bahwa satu madya diperuntukkan bagi roch-roch jang berasal dari satu keluarga. Dengan begitu maka ternjata, bahwa perajaan ngasti itu dilakukan bersama oleh 14 keluarga, jang tentunja masih mempunjai tali kekeluargaan. Diantara keluarga-keluarga itu, keluarga Dewa Agunglah jang terkemuka<sup>5)</sup>.

Selesai penempatan puspa<sup>2</sup> semuanja, pedanda tadi dan seorang lagi (menurut keterangan, keduanja adalah pedanda Siwa) mengambil tempat diatas bale<sup>2</sup> jang ada ditengah halaman. Mereka duduk bersila menghadap ke Timur, menghadapi hidangan makan jang berberaneka warna. Segera mereka mengutjapkan berbagai-bagai men-

<sup>5)</sup> Kedudukan terkemuka ini tidak nampak sama sekali dari perajaan seluruhnja. Mungkin hanja dari kenjataan, bahwa puspa<sup>2</sup> keluarga Dewa Agung itu dibuat ditempat perajaan sendiri, sedangkan jang lain<sup>2</sup>nja ditempat lain lagi. Akan tetapi pada hari kedua, sewaktu dibuat lagi puspa<sup>2</sup> baru, seluruh upatjara berlangsung disatu tempat sadja (jaitu dipanggung dan diatas bale<sup>2</sup> ditengah halaman).

tera <sup>6)</sup>, sambil melakukan ber-matjam<sup>2</sup> „mudrā”. Para anggauta keluarga jang berkepentingan djongkok diatas tanah dibelakang kedua pedanda tadi dalam bentuk setengah lingkaran. Rupanja dalam upatjara ini para arwah dipanggil pula untuk ikut serta makan bersama.

Kira<sup>2</sup> pk. 12.30 upatjara ini selesai. Menurut keterangan, habislah kini upatjara hari itu. Para anggauta keluarga dan semua mereka jang ikut membantu akan makan bersama dipura pameradjan keluarga Dewa Agung. Hari selebihnja dan malam berikutnja diisi oleh tugas berat bagi para anggauta keluarga, ialah ber-ganti<sup>2</sup> mendjaga dan menunggu puspa<sup>2</sup>.

*Upatjara pada tgl. 4 Djuli 1952.*

Pukul 8 pagi kami sudah tiba ditempat. Meskipun belum nampak kesibukan, namun beberapa orang sudah mulai menjiap-njiapkan segala sesuatunja untuk upatjara hari terachir ini. Mengantuk dan lesu, tetapi puas dan penuh ketaatan, mereka bekerdja dengan tidak banjak bitjara. Makin lama makin banjaklah orang jang bekerdja, dan kira<sup>2</sup> sedjam kemudian sudah ada tanda<sup>2</sup>nja upatjara akan dimulai. Menurut keterangan, puspa<sup>2</sup> itu akan dimandikan, diberi pakaian baru, untuk achirnja diantarkan ke Swarga untuk se-lama<sup>2</sup>nja.

Kali ini pengambilan puspa<sup>2</sup> lama dan pembuatan puspa<sup>2</sup> baru dilakukan oleh keluarga masing<sup>2</sup> jang bersangkutan, tanpa bantuan pedanda. Mereka itu ber-kelompok<sup>2</sup>, duduk dalam lingkaran diatas bale<sup>2</sup>. Hanja keluarga Dewa Agung sadjalah jang mengambil tempat diatas panggung, dan jang dibantu oleh seorang pedanda <sup>7)</sup>.

Karena ada pembuatan puspa dibawah (tidak dipanggung melainkan diatas bale<sup>2</sup>), maka kami berkesempatan menjaksikan dan mengikuti tjara<sup>2</sup>nja seluruhnja (lih. gb. 4-6). Puspa<sup>2</sup> jang lama dibuka „pakaianja” jang berupa kain putih. Ternjata bahwa tubuhnja dibuat dari daun<sup>2</sup>an jang diikatkan kepada rangka bambu jang dibagian bawahnja diperkuat dengan segabung uang kepeng. Ketjuali kain putih tadi dan uang kepengnja, maka seluruh puspa itu dibakar, dengan disertai njanjian<sup>2</sup> sutji. Abunja dikumpulkan dalam sebuah mangkuk ketjil dari tanah, dan diaduk dengan air. Para anggauta keluarga berganti-ganti mengambil satu senduk dari adukan abu tadi <sup>8)</sup>,

<sup>6)</sup> Mantra pengentas? lih. djuga Scholte, hal. 62.

<sup>7)</sup> Setelah selesai upatjara keluarga Dewa Agung, berbagai keluarga berganti-ganti naik keatas panggung pula untuk membuat puspa<sup>2</sup> mereka.

<sup>8)</sup> Pada kelompok lain kami lihat, bahwa orang mengenakan sematjam gelang

dan menuangkannya kedalam sebuah kelapa muda ketjil jang telah tersedia dan dipangkas bagian tangkainya. Kemudian mereka menjumbangkan pula beberapa bidji uang kepeng kedalam kelapa tadi. Setelah semua anggauta mendapat giliran untuk sumbangannya masing-masing, ditutuplah kelapa itu dengan potongan tadinja. Diatas kelapa itu lalu didirikan kerangka jang dibuat dari bilah<sup>2</sup> bambu dan diikat menjadi berbentuk kerutjut. Kerangka ini diikatkan kepada kelapannya dengan benang. Achirnja seluruhnja itu ditutup dengan kain putih jang dihiasi dengan gambar<sup>2</sup> bunga dari perada (emas). Siaplah sudah puspa itu, sebagaimana nampak pada gb. 6.

Puspa itu didirikan diatas mangkuk<sup>2</sup> dari perak atau kaju dengan bantal<sup>2</sup> ketjil sebagai lapiknja, dan diarak ke madyanja masing<sup>2</sup>. Keluarga<sup>2</sup> jang sudah selesai dengan pembaharuan puspa ini, mengambil sebagian dari sadji<sup>2</sup>an jang mereka bawa dari rumah dan membawanya pulang.

Pukul 12 semua orang sudah siap dengan upatjara pembuatan puspa. Diantara mereka jang telah pulang banjak pula jang kini kembali lagi untuk mengikuti upatjara selandjutnja.

Kira<sup>2</sup> pukul 13 nampak lagi kesibukan. Orang<sup>2</sup> mengeluarkan madya-madya dari tempatnja semula, dan membawanya beramai-ramai dengan teriakan<sup>2</sup> riuh rendah kedjalanan. Tiap madya diangkat oleh lebih dari 10 orang. Setibanja didjalanan, keramaian semakin bertambah (lih. gb. 7-8), karena tiap<sup>2</sup> madya dibawa lari kian kemari dan ber-putar<sup>2</sup>. Dan diatas gemuruhnja suara orang itu, gamelan dipukul keras<sup>2</sup>, menambah lagi pekaknja telinga.

Dengan beramai-ramai dan ber-lari<sup>2</sup> simpang-siur itu, madya<sup>2</sup> jang berdjumlah 14 itu kini berderet ditengah djalan, dan segera diarak dengan didahului orang<sup>2</sup> pembawa lembing, pajung dan pandji<sup>2</sup>. Arak<sup>2</sup>an dengan segala kesibukan dan kegembiraanja itu menudju ke sebuah tanah lapang ditepi djurang sungai Pakerisan. Maksudnja ialah untuk membakar madya seisinja kemudian membuang abunja kedalam sungai Pakerisan itu. <sup>10</sup>).

---

dari untaian uang kepeng pada pergelangannya terlebih dahulu, sebelum ia menjenduk adukan abu itu.

<sup>9</sup>) Berbagai puspa dilengkapi lagi dengan prarai (gambar muka orang, dari kaju tjendana) dan sebuah kalung dengan tjintjin mas atau uang kepeng sebagai gantungannya.

<sup>10</sup>) Upatjara ini ternjata serupa dengan „ngaben”. Pembuangan abu harusnja ke laut, tetapi djuga boleh kedalam sungai jang langsung mengalir kelaut, dan demikianlah halnya dengan sungai Pakerisan.

Setiba arak<sup>2</sup>an itu ditanah lapang tadi, puspa<sup>2</sup> diambil dari madyanja masing<sup>2</sup> dan dibawa ketepi sawah jang terletak diatas djurang kali Pakerisan. Disini para anggauta keluarga duduk dirumput, bersembahjang menghadap kearah gunung, lalu membuka kain putih dari puspanja dan mengambil barang<sup>2</sup> berharganya (tjintjin mas dan kain putih). Puspa jang telah terbuka itu mereka lemparkan kedalam djurang. Dibawah sudah menunggu orang<sup>2</sup> jang segera berebut merajah segala apa jang sudah dibuang itu (gb. 9). Sementara itu madya dirajah pula akan segala perhiasannya, kemudian dibakar dan digulingkan kedalam djurang.

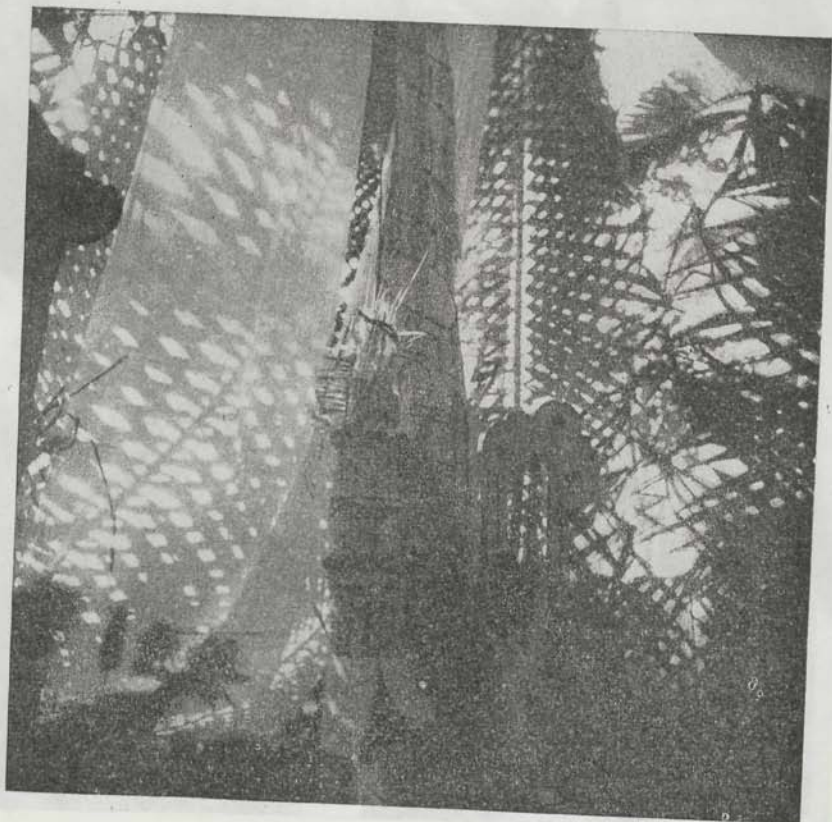
Upatjara hari terachir ini selesai pukul 13.30, dan semua orang pulang kerumahnja masing<sup>2</sup>. Menurut keterangan, 3 hari kemudian orang pergi kelaut dan seminggu sesudahnja itu ke Tampaksiring, untuk sembahjang dan memberi sadji<sup>2</sup>an sebagai upatjara jang betul<sup>2</sup> terachir. Maka selesailah penjatuan kembali roch dengan dewa.



Gb. 1. (Foto D.P. 16873).



Gb. 2 (Foto D.P. 16866).



Gb. 3 (Foto D.P. 16869).

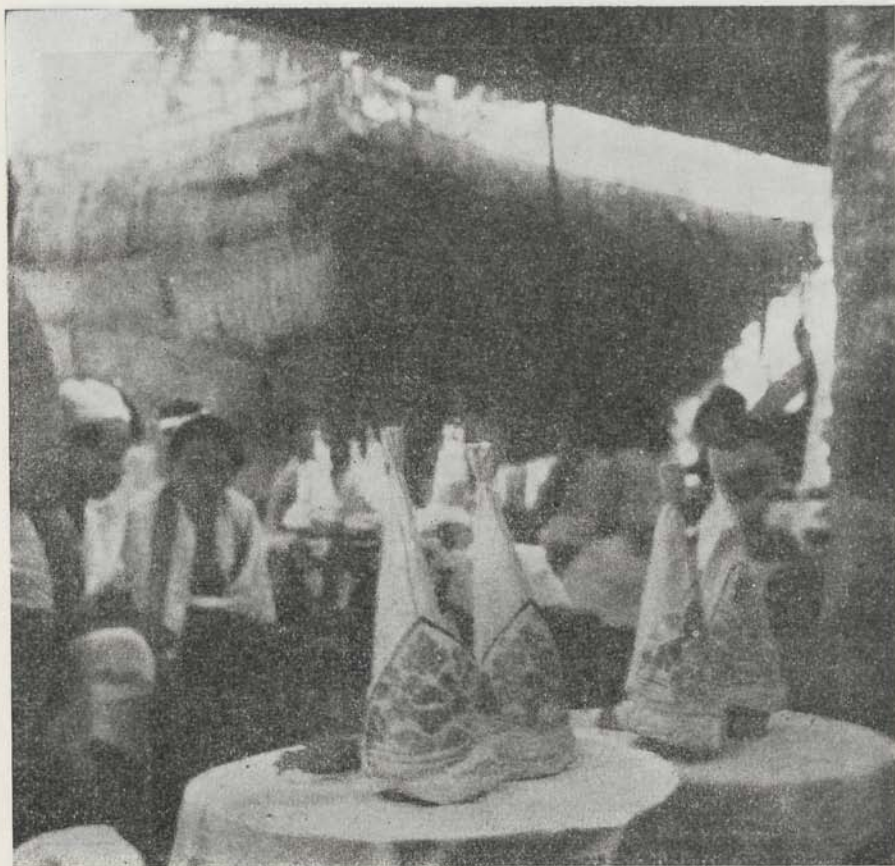


Gb. 4 (Foto D.P. 16875).





Gb. 5 (Foto D.P. 16877).



Gb. 6 (Foto D.P. 16874).

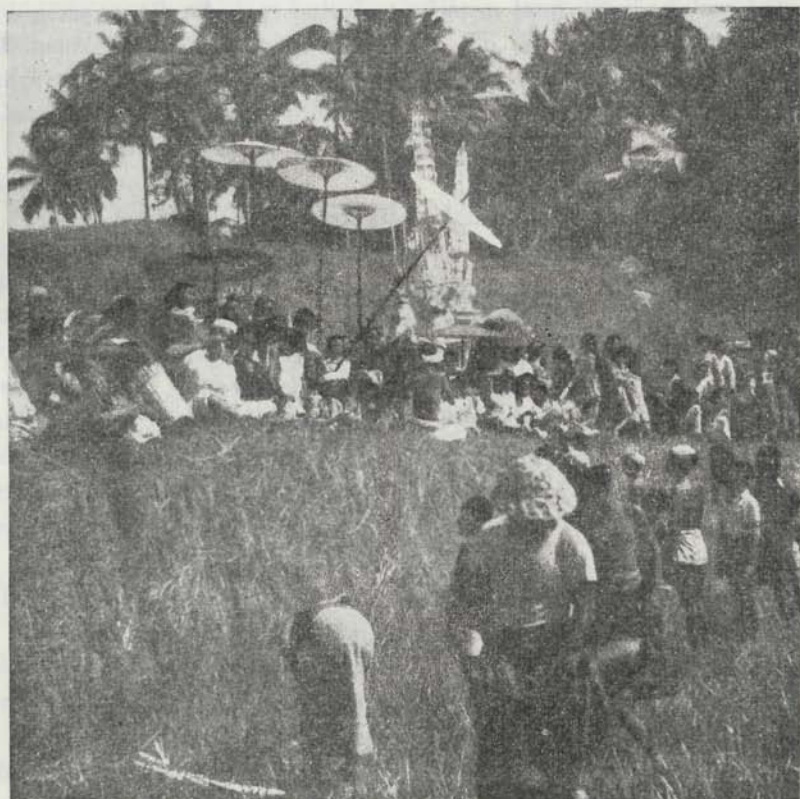


Gb. 7 (Foto D.P. 16880).

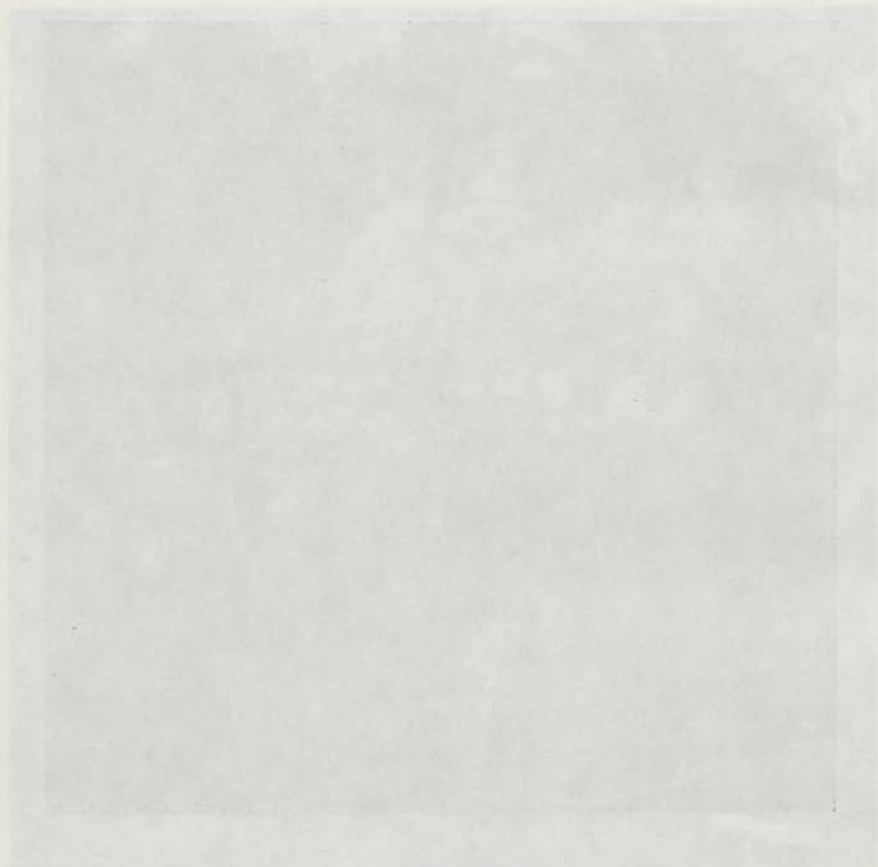


Gb. 8. (Foto D.P. 16878).

PARINDO, *Kepulauan Indonesia: Kisah Kelahiran dan Perkembangan*  
*dan Bumi Asli, dan Bumi Baru dan Tiga Hari Persembahan*  
*Agung (dan Kebudayaan Indonesia, Diteliti oleh J.B. Winters,*  
*Yogyakarta — Gunung, 1954. Total 122 halaman.*



Gb. 9 (Foto D.P. 16886).



OL 3 (For 11, 1971)

OL 3 (For 11, 1971)

ARDJO : *Kepulauan Indonesia. Kitab peladjaran Ilmu Bangsa<sup>2</sup> Ilmu Bumi Alam, Ilmu Bumi Sosial dan Ilmu Bumi Perekonomian, Djilid I. Ilmu Kebudayaan Indonesia*. Diterbitkan oleh J.B. Wolters, Djakarta — Groningen, 1954. Tebal 122 halaman.

Selain kitab karangan Ardjo itu, tentang ilmu kebudayaan <sup>1)</sup> Indonesia masih ada lagi buku<sup>2</sup> peladjaran jang ditulis dalam bahasa Indonesia. <sup>2)</sup> Djuga karangan Dr. H. Th. Fischer, *Inleiding tot de Culturele Anthropologie van Indonesië* <sup>3)</sup> sudah diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia oleh Anas Makruf dan diterbitkan sebagai No. 16 dalam seri Pustaka Sardjana oleh P.T. Pembangunan, Djakarta (1954).

Buku<sup>2</sup> tentang ilmu kebudayaan lainnja, jang ditulis dalam bahasa Indonesia, kebanyakan merupakan saduran — kalau tidak ingin disebut „djiplakan” — dari karangan mendiang Dr. J. Ph. Duyvendak : *Inleiding tot de Ethnologie van de Indonesische Archipel* (J.B. Wolters, Groningen, Djakarta, Derde Ongewijzigde Druk, 1946). Mengingat hal<sup>2</sup> jang tersebut diatas itu, dan setelah saja bandingkan buah tangan Ardjo itu dengan buku<sup>2</sup> peladjaran ilmu kebudayaan Indonesia lainnja, maka terbit niat saja untuk menulis resensi tentang hasil usahanja dalam memperkaja pustaka peladjaran ilmu kebudayaan Indonesia.

Buku, karangan Ardjo ini, jang tebalnja 122 halaman, ditjetak dalam kertas mengkilat jang baik, sehingga gambar<sup>2</sup> ilustrasinja njata dan tidak bertjatjat. Penjelenggaraannja baik puia dan hal ini tidak usah disangsikan lagi, berkat pengalaman Wolters dalam hal penerbitan buku<sup>2</sup> peladjaran sekolah di Indonesia.

Disana-sini masih ada kedapatan salah tjetak, a.l. pada halaman 8 baris ke-5 dari bawah.

Tentang isi karangan Ardjo itu dari pelbagai pihak — menurut keterangan beberapa teman sedjawat — masih ada beberapa keberatan. Tapi baiklah saja batasi hal<sup>2</sup> jang memberatkan itu pada pendapat saja sadja dulu.

- 1) Tentang istilah „ilmu kebudayaan” lihat karangan mendiang Prof. Dr G. J. Held dalam „*Anthropology Today*”, An Encyclopedic Inventory, Prepared under the Chairmanship of A.L. Kroeber, Chicago, Illinois, 1953, hal. 876-877.
- 2) Affandi Djumain, *Pengantar Ethnologie* (Ilmu Bangsa<sup>2</sup>), Jogja, 1953 ; B. M. Ichwan, *Sari Ilmu Bangsa<sup>2</sup>* (Ethnologie), tjet. ke-3, Djakarta, 1955 dan S. Sasongko, *Pengantar Ethnologi di Indonesia*, Jogja, 1954.
- 3) Resensi tentang tjet. ke-3. buku ini telah ditulis oleh H. J. Heeren dalam madjalah *Oriëntatie*, Jan./Juni 1952, hal. 596-598.

Dalam kitab ini kita djumpai tjatatan<sup>2</sup> pada kaki halaman (foot-notes). Pemakaian tjatatan<sup>2</sup> sematjam ini memang patut dipudji. Tapi sajangnja, hal itu oleh penulis dilakukannja dengan tjeroboh; sesudah ia menjebutkan nama penulis dan karangannja, tiada disebutkan olehnja tahun penerbitannja, suatu hal jang tidak mudah kita maafkan. Misalnja pada halaman 10 tentang pembagian bangsa (sub 1. ad e.) terdapat tjatatan kaki „1)” j.i. Dr. J. P. Kleiweg de Zwaan, „Doelstelling en ontwikkeling der Anthropologie”, hal. 56,57, dengan tidak disebutkan tahun terbitnja. Ketjerobohan ini bisa menjebabkan timbulnja pada hati pembatja dua keraguan dan kemungkinan. Pertama: menempatkan nomor tjatatan kaki pada hanja sebagian suatu uraian, dalam hal ini pada sub. 1 ad e, perlu didjelaskan lebih landjut, bahwa tjatatan kaki itu hanja menundjukkan baris itu saja dan bukan menundjukkan semua baris (dari ad a hingga ad e)! Kedua: perlunja disebutkan tjatatan kaki jang lengkap dengan menjatakan tahun penerbitan karangan jang dimaksud, ialah untuk membuat pembatja sadar akan usia karangan itu, sebab ada kalanja pendapat<sup>2</sup> dalam sesuatu karangan sudah kadaluwarsa atau sudah mengalami perobahan pendapat. Lebih<sup>2</sup> djika hal itu menjatakan sesuatu teori atau hipotese.

Lagi pula tentang pemakaian kata istilah „golongan manusia” untuk definisi „bangsa” menurut pendapat saja kurang tepat, djika dibandingkan dengan istilah „kumpulan manusia” (hal. 9 baris ke-9 dari bawah; hal. 10 sub 1.).

Tentang pembagian bangsa (ras) jang diambil Ardjo pembagian menurut Blumenbach (tidak disebutkan sumbernja jang lengkap!) djuga bisa menimbulkan perasaan tidak setudju. Ada baiknja penulis agak berhati-hati dan membatasi pembagian ras itu atas tiga matjam ras induk (Kaukasoida, Mongoloida dan Negroida) dan sesudah itu bolehlah didjelaskan lebih landjut dengan menundjukkan tempat<sup>2</sup>nja. 1)

Pemakaian kata „primitif” — walaupun dinjatakan antara tanda petik — dewasa ini tidak patut lagi! Saja lebih setudju pemakaian istilah „archaisch” jang diadjudkan oleh Prof. Dr. J.P.B. de Josselin de Jong (bekas Gurubesar Anthropologi Kebudajaan pada Universitas di Leiden, Nederland).

Istilah „sociocultural anthropology” (hal. 13 baris ke-4 dan ke-5),

1) Misalnja dalam „*An Introduction to Physical Anthropology*”, karangan M.F. Ashley Montagu, rev. second edition, Illinois, 1951, hal. 299-351.



jang dipakai oleh penulis, masih membutuhkan keterangan jang lebih djelas, dari mana asalnja istilah itu, atau dengan keterangan tambahan, misalnja, bahwa pemakaian istilah „cultural anthropology” lazim bagi sardjana<sup>2</sup> Amerika sedangkan pemakaian istilah „social anthropology” lazim bagi sardjana<sup>2</sup> Inggris.

Djuga tentang perbedaan timbulnja ethnologi dengan sosiologi menimbulkan rasa tidak puas. Sebab, sependjang pengetahuan saja, ethnologi timbul akibat kontak bangsa Eropah dengan bangsa<sup>2</sup> di luar Eropah dan sosiologi bersumber pada atau asalnja dari filsafat, ketika ilmu ini masih merupakan ilmu umum jang merangkum ilmu<sup>2</sup> lainnja.

Tentang hubungan antara ras dengan kebudajaan (hal. 16) kepada para siswa jang memakai buku ini perlu dinjatakan jang pokok dulu, j.i. bahwa ras itu suatu gedjala biologis dan heriditer, sedangkan kebudajaan tidak demikian; kebudajaan diadjarkan. Paragraf 13 sebenarnja merupakan keterangan sadja dan baru akan lebih djelas sesudah membatja uraian pada hal. 40. Barangkali akan ada baiknja djuga saja ingatkan tulisan De Josselin de Jong tentang definisi „cultuur” dalam karangannja „Ethnolinguistiek” <sup>1)</sup> jang sekaligus mengutip definisi Ralph Linton dan Herskovits, sedangkan pada achir pernyataannja ia mengemukakan, bahwa: „Het anthropologische cultuurbegrip heeft vrijwel niets te maken met het begrip „beschaaving”. Tentang hal jang disebut terachir ini memang dinjatakan pula oleh penulis (perbedaan kebudajaan dengan peradaban) j.i. pada halaman 19. Tapi tidak dijelaskan oleh penulis, bahwa pada hakekatnja kebudajaan itu diadjarkan, hanja ada dituliskan keterangannja sadja sebagai tjontoh (hal. 18 baris<sup>2</sup> terachir dan hal. 19 baris<sup>2</sup> permulaan).

Dalam Bab III (hal. 29 dstnja) oleh penulis diutarakan pelbagai golongan penduduk aseli setjara „anthropologis”, tetapi penulis mengabaikan keadaan sekarang, j.i. bahwa disamping jang aseli itu masih ada golongan<sup>2</sup> penduduk lainnja, baik jang datang dari Eropah, maupun dari Asia, sehingga menimbulkan tjampuran kedjasmalian, dan menimbulkan pelbagai proses dan gedjala akulturasi.

Tentang hal „inisisasi” penulis menitikberatkan uraiannja pada soal umur dan batas<sup>2</sup> umur (hal. 50-51). Memang ada pembentukan kumpulan atau kesatuan sosial atas dasar perbedaan umur itu (se-

<sup>1)</sup> Dalam B.K.I. 107, 1951, hal. 161.

rikat<sup>2</sup> pemuda, lembaga<sup>2</sup> orang tua dll), tetapi inti inisiasi ialah pendidikan dan penyerahan kebudayaan. Inisiasi, sebagai bentuk archaais, jang merupakan suatu lembaga sosial, dalam masjarakat jang moderen terdapat „persamaannja”, j.i. pendidikan dan pengadjaran di-sekolah.

Dalam Bab V (hal. 53 dst.-nja) kita djumpai pembagian tjabang kebudayaan, jang oleh penulis dibatasi pada a. Perkawinan, b. Kerpertjajaan dan c. Kesenian. Djika oleh penulis dengan kata<sup>2</sup> „tjabang kebudayaan” itu dimaksudkan „aspek kebudayaan”, maka ada baik-nja penulis menjebutkannja dan diterangkan lebih landjut, walaupun dengan serba ringkas, aspek<sup>2</sup> kebudayaan seperti: aspek sosio-familial, aspek sosio-politikal, aspek komunikasi, aspek ekonomi, aspek supernatural, aspek ludik, dll., jang lebih luas sifatnja dari pada mengemukakan ketiga tjabang kebudayaan tersebut diatas itu sadja. Karena itu saja mendapat kesan, bahwa penulis agak gagal dalam usahanja untuk menghubungkan uraian paragraf 18 dengan paragraf<sup>2</sup> 22 dan 23.

Dalam paragraf 34 sub I. Seni sastera, penulis menjatakan: „Hasil seni sastera dari golongan<sup>2</sup> jang primitif hampir tidak ada”; suatu pernyataan, jang, walaupun disertai keterangan: „Keindahan kata<sup>2</sup> pada peminangan pernah kita utarakan (Batak, Mentawai)”, oleh kita tidak dapat dimaafkan kekurangtelitiannja! Apakah sukubangsa<sup>2</sup> archaais di Indonesia tidak mempunyai kesusasteraan? Ingat sadja kepada „mythen, legenden, sagen” dan unsur<sup>2</sup> puisi pada kebanjakan serapah, do'a, litani, dll. jang banjak sekali djumlahnja.

Sudah saja njatakan, bahwa buku ini diberi bahan ilustrasi jang baik. Tapi pada gambar atas, halaman 86, terdapat keterangan jang salah. Rumah<sup>2</sup> Toradja dalam gambar itu bukan rumah<sup>2</sup> desa, tetapi rumah<sup>2</sup> sementara jang bertalian dengan upatjara kematian.

Usaha penulis untuk menempatkan daftar kata<sup>2</sup> patut kita pu-dji, sebab banjak manfaattnja bagi pembatja.

MOH. AMIR SUTAARGA

