

EEN JOGJASCHE WICHELPANK

(Met 2 foto's).

DOOR

Ir. J. L. MOENS.

De hiernaast afgebeelde wichelplank (blabak pétangan) is afkomstig uit het Ngliparsche, afdeeling Gunung Kidul, Jogja. De laatste eigenaar ervan was een ijverig aanhanger van het Moslimsche geloof; de oude desaman bleek weinig geneigd de magische en mystische geheimenissen van zijn pusaka-stuk te ontsluiëren aan den eersten den besten kafir, die bereid bleek, zijn plank te koopen. Hetgeen ik ten slotte van hem te weten kwam, moge hier volgen. Speciaal de verklaring van de symboliek van de mystieke zijde van de plank leek mij, als staaltje van de overigens niet altijd even klare „ngèlmu kawaliyan” der desa-pesantren, voldoende belangwekkend om haar vast te leggen, te meer waar zij nogal afwijkt van de tjarita van den dalang¹⁾. De vereering, speciaal van de Bima-figuur en de beteekenis in het algemeen van de wayang voor de propaganda van den Hindu-Javanistisch gesyncretiseerden Islam, blijkt in de desa veel groter te zijn dan men algemeen vermoedt en ook dieper wortel te hebben geschoten dan vaak den orthodoxen Moslim lief is. Informant's mystieke explicaties zijn zoo getrouw mogelijk gevolgd en, voor zoover woordelijk opgeteekend, *cursief* gedrukt, terwijl karakteristieke termen, door hem gebezigd, hier en daar zijn vermeld. Op enkele plaatsen werden zijne verklaringen nader toegelicht, ter verduidelijking van de vermoedelijke bedoeling ervan²⁾; te meer scheen deze toelichting gewenscht, waar informant op de gebruikelijke Javaansche wijze, op grond van

vage klankovereenkomsten, tusschen woorden van geheel verschillende beteekenis een mystiek verband legt.

Vóórzijde van de wichelplank.

Op welke van de vijf tijdsperiodes van den dag of den nacht (sangat gangsal) moet men iets ondernemen, opdat de uitslag van zijn handeling gunstig zij? Als men verplicht is op een bepaald tijdstip iets te verrichten, staat men dan vòór- of tegenspoed te wachten en in welken graad? Op dergelijke vragen wordt antwoord gegeven door de afgebeelde wichelkalender. Dit betreft dus de magische zijde van de plank.

De Javaan rekt zoowel met de zevendaagsche, als met de vijfdaagsche week (pasaran). In elke cyclus van 7 maal 5 dagen valt uiteraard slechts éénmaal de combinatie van een bepaalden dag van elk dier weken, bijv. rebowagé. Zou men nu in den wichelkalender verplicht zijn om elke dagen-combinatie aan te geven bijv. door een kolom van 5 vakjes (met het oog op de vijfdeeling van dag en nacht), dan zou dit een reeks van 35 van die kolommen vereischen. Niet alleen zou de omvang van de kalender er onhandelbaar door worden, doch ook zou, door te groote eenvoud en klaarheid, de mystieke sfeer eraan ontbreken. Door nu aan elk der dagen van de beide weken een zekere (magisch bepaalde) getalwaarde te geven, t. w. 3, 4, 5, 6, 7, 8 en 9 voor de dagen der zevendaagsche en 4, 5, 7, 8 en 9 voor die der vijfdaagsche week, en door voorts meerbedoelde dagcombina-

1) Vgl. o.m. Tjan Tjoe Siem, Hoe Koeroepati zijn vrouw verwerft; pag. 74.

2) Voor uitvoerige toelichtingen omtrent deze magische mystiek moge hier speciaal de aandacht worden

gevestigd op Kraemer's dissertatie: Een Javaansche primbon uit de 16de eeuw (1921), Schuurman, Mystik und Glaube (1933) en Zoetmulder, Pantheïsme en Monïsme (1935).

ties aan te geven door de som der respectieve getalwaarden, kan men het aantal dag- of nachtkolommen tot 12 reduceeren. Een eenvoudige becijfering leert ons namelijk, dat met de gegeven cijfers slechts 12 verschillende totalen (nl. 7 tot en met 18) kunnen worden verkregen; alleen deze behoeven dan ook maar in de kalender te worden aangegeven, zonder aan de 35 mogelijke dagencombinaties te kort te doen, hetgeen een vernuftige vinding mag heten. Hier zijn echter 14 kolommen noodig geoordeeld; informant kon niet verklaren waarom. Magie is echter geen mathematica! Vermoedelijk moest in horizontalen zin het 7-voud bewaard blijven, zooals in de kolommen het getal 5 behouden is. Ook is de rechterhelft der sangat gangsal geen bloote repetitie van de linkerhelft; men zou anders met 7 kolommen hebben kunnen volstaan. Er zijn integendeel in de beide helften opzettelijke verschillen gemaakt. Zoo ziet men dat slechts de 1e, 3e en 5e rij uit zeven vakken bestaat, tweemaal gerepeteerd, de 4e rij echter uit tweemaal 7 vakken die elkaars spiegelbeeld zijn en in het laatste vakje van de 2e rij — het eenige verschil tusschen de 7 rechtsche en de 7 linksche vakjes — het diagonale kruis mankeeren. Natuurlijk is ook voor dit alles een reden (een verloren gegane astrologische?); informant kon er echter geen opgeven. Het moest nu eenmaal zoo!

Informant vertelde van het gebruik van zijn kalender ongeveer het volgende: De naam van de wichelkalender is „Sangat Gangsal”. Zij bestaat uit 7 maal 14 vakjes. De bovenste rij van 14 vakjes geeft de magische getalwaarden (neptu) der zevendaagsche week aan, te beginnen met rebo (woensdag), getalwaarde 7; voor de daarop volgende dagen zijn deze waarden respectievelijk 8, 6, 9, 5, 4 en 3. Omdat er 14 vakjes zijn, kon deze neptu-reeks tweemaal herhaald worden. De onderste rij van 14 vakjes geeft de neptu's der pasardagen aan,

te beginnen met wagé, resp. voor elk dier dagen 4 (wagé), 8 (kliwon), 5 (legi), 9 (paing) en 7 (pon). Ook deze neptu-reeks kan tweemaal worden herhaald door twee vakjes van elke 7 blanco te laten.

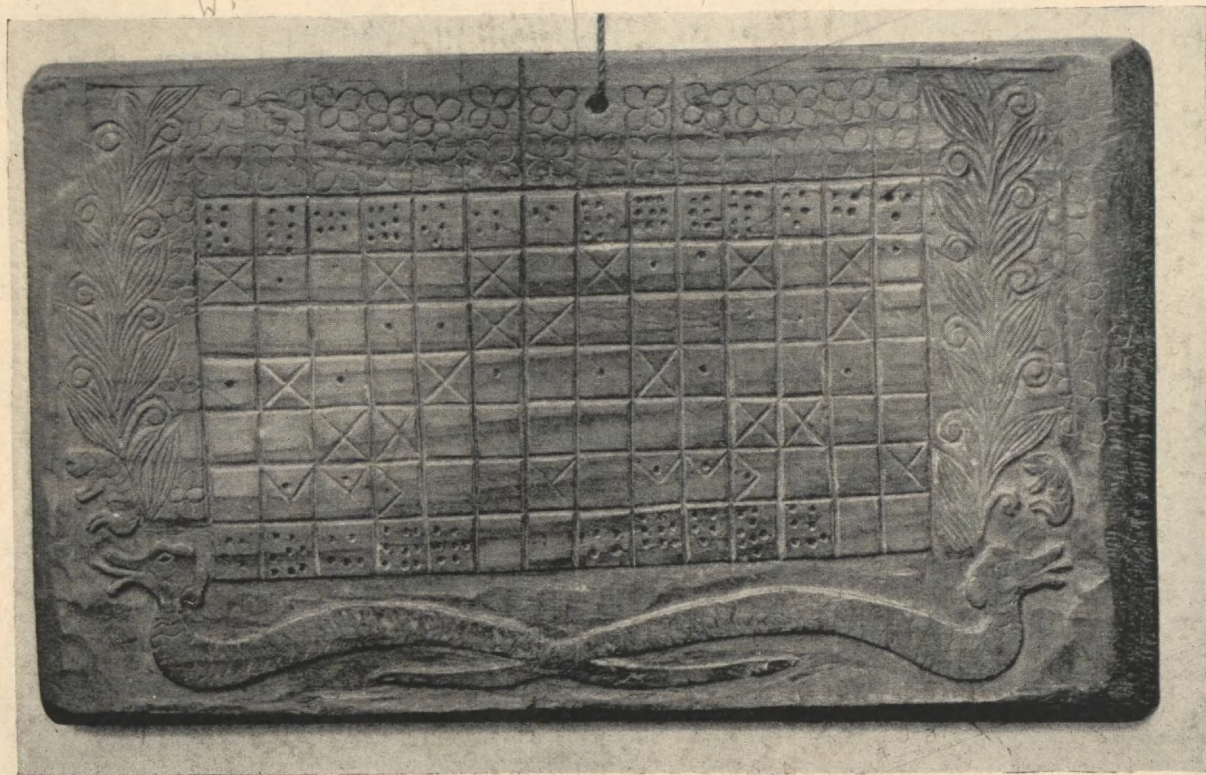
De 5 overige horizontale rijen geven rijsgewijs elk der 5 dag- of nachtperioden van de hooger besproken dagencombinaties 14 maal aan. Deze 5 perioden loopen, zoowel voor den dag als voor de nacht, resp. van 6-7 uur, 7-10 uur, 10-1 uur, 1-4 uur en 4-6 uur. Over deze perioden waken de Moslimsche heiligen: Achmad, Djabarail, Ibrahim, Yusup en Ngidjrail; oorspronkelijk wellicht overeenkomende met de 5 planeten Mercurius, Venus, Mars, Jupiter en Saturnus, die astrologisch een zelfde functie vervullen.

De 5 maal 14 vakjes zijn op verschillende wijzen gemerkt. Die waarop niets is aangegeven, geven gunstige tijdsperioden aan (rahayu slamet, prayoga linampahan). De zeer gunstige (sri, redjeki, wareg) zijn diagonaalsgewijze gekruist; de neutrale (tjarik geheeten) zijn voorzien van anderhalve diagonaal. De zeer slechte perioden (patjak) zijn gemerkt met een centrale punt en de minder slechte (gigis) zijn die met twee halve diagonalen en een punt in den omsloten driehoek.

Wil men nu bijv. iets ondernemen op een Dinsdag wagé (som der magische getalwaarden is $3 + 4 = 7$), dan telt men 7 kolommen af op de sangat gangsal; voor den nacht (dalu, van 6 uur n.m. - 6 uur v.m.) te beginnen aan de linkerzijde en voor den dag (siyang, van 6 uur v.m. - 6 uur n.m.) te beginnen van rechts. Gesteld dus dat men op dien dag overdag op reis wil, dan vindt men voor deze dagperioden in de 7e. kolom van rechts, van boven naar beneden tellende, resp. een zeer gunstige, een gunstige, een zeer slechte en twee gunstige sangat's. In verband met den hoogergenoemden tijds-

O 2.
 X 3-9.
 X n.
 • S.
 ▽ m. 8

→ m



W. Kl. legi pang bon Voorzijde van de wichelplank.

← 6-7-10-1-4-6



Achterzijde van de wichelplank.

duur der sangat's, is voor Dinsdag wagé overdag dus de beste tijd voor de voorgenomen reis tusschen 6 en 7 uur v.m. en de slechtste tijd tusschen 10 en 1 uur n.m. Voor Dinsdagnacht wagé (af te tellen van links) is de gunstigste tijd tusschen 7 en 10 uur n.m. en de slechtste tusschen 6 en 7 uur n.m.

Bedraagt de som der neptu's van de dagen der zevendaagsche en vijfdaagsche week meer dan 14, bijv. voor Zaterdag kliwon ($9 + 8 = 17$), dan telt men slechts $17 - 14 = 3$ kolommen in de voorgescreven richting af. Zaterdag kliwon des nachts geeft dus (in de derde kolom van links) de gunstigste tijd tusschen 1 en 4 uur v.m.

De mystieke symbolen op deze plankzijde afgebeeld zijn: Boven de sangat gangsal (aan den hemel) de sterren, en beneden (in de aardsche regionen) twee copuleerende slangen („naga-dinten ganderèng puser”, zeide informant), symbool van de aardsche elementen. Vermoedelijk is echter door den maker van de wichelplank geen copulatie bedoeld, al was het alleen maar omdat de staarteinden der slangen dan in elkaar gekruld waren uitgebeeld, zooals men op talloze, ook moderne, Jogjasche voorwerpen kan waarnemen. Zij stellen in dat geval symbolisch (als tjandra sangkala gelezen) het stichtingsjaar voor van Jogja (1681 Jav. = 1756 A.D.). Er is bovendien een aannemelijker verklaring voor deze naga-symboliek. Aangezien men zich uit magische overwegingen, nimmer tegen de richting van de nagadinten in mag bewegen, is het nl. meer waarschijnlijk, dat de naar rechts gerichte slang de nachtslang is en de naar links gerichte de dagslang; bij het aftellen t.b.v. elk dier perioden van het etmaal beweegt men zich dan immers steeds in de richting van de bij die periode behorende slang.

De boom met den tijger en de sterren, op de linkerzijde, d.w.z. nabij de nacht-aanvangslijn van de sangat gangsal (t.b.v. de nacht wordt immers van

links afgeteld), symboliseeren op mystische wijze het verlangen van den mensch (boom = kayu = kadjeng en kadjeng = karep = verlangen) tot nachtelijke handelingen, die frontaal bedreigd worden door het kwaad (= de tijger bij den boom, die tegen de aftelrichting t.b.v. de nacht inkijkt); de sterren zijn ook terecht aan de nachtzijde van den boom afgebeeld. Dezelfde drie symbolen aan de zijde van de dag-aanvangslijn (rechts van de sangat gangsal) geven het verlangen tot handelen overdag weer, dat in den rug bedreigd wordt (de tijger bij den boom ziet in de richting van het aftellen); de sterren, het nachtelijke element, zijn terecht achter den boom afgebeeld, afgekeerd van de dagzijde van de sangat gangsal.

Opgedragen aan Zijne Hoogheid Pangeran Adipati Aria Mangkoenegara VII.

Achterzijde (mystieke zijde) van de wichelplank.

De kayon en de beide wayangfiguren geven weer de „Sastra Wudjud” i.e. de leer van de Eenheid van het Zijn, welke leidt tot de éénwording van kawula en Gusti. Er is hier (in voor de Javaansche „rasa” sprekende symboliek) weergegeven de ontwikkelingsgang van den mensch vanaf zijn ontstaan tot aan zijn volmaking d.i. zijn vereeniging met den Heer, een en ander miturut patokan agami Islam. Letterlijk vertaald beduidt dit: „volgens de Moslimsche geloofsleer”; hier echter is „Islam” mede een toespeling op het mystieke inzicht van den volmaakten mensch die het islam-stadium heeft bereikt, de hoogste van de drie mystieke graden (iman, tokid en islam) op den heilsweg, die tot de ervaring leidt van de wezensgelijkheid van hemzelf en God.

De symbolenreeks vangt aan bij de kayon uit de wayang-kulit en eindigt met de purwa-figuur van Bima. Welhaast vanzelfsprekend is wayang-symboliek gebezigd, want niets heeft grooter invloed

op het gevoelsdenken van den emotio-
neelen Javaan en niets spreekt meer di-
rect tot hem. Dit wisten reeds de Wa-
li's! Informant gaf echter als reden op:
*dat men niet ontzet moet zijn, dat voor
de verduidelijking van de mystieke leer
deze figuren gebezigd worden. De wayang
purwa is immers de schepping van de
Wali's, dezelfden die de leer van den Is-
lam hebben verkondigd op Java, ten tijde
van de Kraton van Demak. Van daar
dan ook dat alle namen van wayang-
figuren ontleend zijn aan den Kuran.*
Bij deze mededeeling bedenke men,
dat de leer der Wali's gegroeid is uit
de oudste, speculatief mystieke Indisch-
Moslimsche cultuurstroom; deze was
immers tenslotte op Java beland via de
geislamiseerde Noordwestkust van den
Dekhan. De leer der Wali's is, dank zij
haar directe aanknoopingspunten met
het toen reeds mede Indisch georien-
teerde autochthone geloof, daarmede
effectief samengegroeid tot de zg. „agama
djawi”, waarin derhalve drieërlei ele-
menten behouden zijn gebleven, zij het
thans in overwegend Moslimsche aan-
kleeding. Deze heterodoxe Islam leeft
ten huidige dage nog ongeschokt voort
in de Moslimsch denkende Javaansche
desa en het is op dit syncretisme, waarop
informant zinspeelt, als hij het woord
„rudjak” (mengelmoes) bezigt bij de
verderop volgende mystieke verklaring
van Bima's knods.

Als voorbeeld van informant's stelling,
dat de Kuran een groote rol speelt bij
de wayang-benamingen, werd het mys-
tieke verband toegelicht tusschen Bima
en zijn naam, die pour besoin de la
cause vervormd werd tot Béma; *Bima
heet ten rechte „Béma”, want de letter „bé”
is drieledig: rububyah, narodjakin en
darahèni.* Deze termen van Arabischen
oorsprong kon informant niet nader ver-
klaren. M.i. worden zij voor Bima gebe-
zigd om aan te toonen, dat hij is toegerust
met alle eigenschappen van den Heer, dat
hij Diens heerlijkheid (rububyah) bezit,

dat hij de beheerscher is van het helle-
vuur (narodjakin) en dat hij twee be-
huizingen bezit (darahèni) d.w.z. (met de
woorden van de serat Tjenti) „thuis-
behoort (urip djati, ya gesang), zoowel
in den mikrokosmos (Ngalam sahir of
Martjapada) als in den makrokosmos
(Ngalam kabir of Indraloka).” De beide
laatste dezer drie qualiteiten vormen
reeds de belangrijkste karakteristiek van
Bima in het oud-Javaansche gedicht
Bimaswarga, waar hij door zijn ontembare
kracht (lees: alles doordringend inzicht)
de hel kan doorvorschen (lees: het hel-
levuur kan trotseeren) en zich ook in den
hemel weet te handhaven; hij is daar
feitelijk reeds „de mikrokosmos, die den
makrokosmos in zich draagt”. Informant
verklaart het bezit van de drie genoem-
de qualiteiten uit de omstandigheid
dat *Béma immers de volmaakte mensch
is, die dezen status heeft verworven, nadat
hij onderricht had ontvangen van Sang Dé-
wa Rutji.* Op deze mededeeling komt in-
formant nader terug. Hij bedoelt blijk-
baar dat Bima, dank zij de verlossings-
leer van Déwa Rutji, de hoogste trap
heeft bereikt op den mystieken heils-
weg nl. het kakékat-stadium. De drie
opvolgende stadia, welke hier parallel
loopen met de boven reeds vermelde
stadia iman, tokid en islam, blijken
te zijn; saréngat, tarékat en kakékat.
In de kakékat-sfeer is Bima nl. tot het
inzicht gekomen van de grootste ge-
heimenis dezer heterodoxe heilsleer nl.
van de verheven eenheid van dienaar en
Heer (pamoring kawula Gusti)¹⁾.

*Tengevolge van de mystieke beteekenissen
der letters hebben dezelfde wayang-karak-
ters ook talrijke benamingen (en wel naar-
mate deze letters andere evolutie-stadia
vertegenwoordigen, waardoor handel en
wandel — mobah mosik — der betrokken
figuren verschillende aspecten vertoont).*

1) Men vergelijkte de vier stadia (de laatste heet
makripat) van evolutie van Bima's inzicht, in het
Déwa Rutji-verhaal bij Schuurman, Mystik und Glaube
pag. 18 — 20.

Zoo is Bima nog Brantasena, zoolang hij in het duistere woud der onwetendheid verkeert (zijn weetgierigheid dwingt hem tot deze ervaring) en hij alles nog vaag en onduidelijk onderscheidt. (Informant doelt hier vermoedelijk op Bima in het saréngat-stadium). Widjaséna heet hij, als hij de oeverlooze zee (segara tanpa tepi) van het goddelijk Zijn heeft verkend (en in het tarékatstadium verkeert). Eerst als Déwa Rutji hem heeft gevormd, (m. a. w. als hij de in Déwa Rutji ingegane, de in Gusti Allah opgegane mysticus is geworden — het kakékat-stadium heeft verworven) heet hij Béma. Slechts hij is gerechtigd de gesloten gelung-coiffure te dragen; hierop komt informant nader terug. Ook de vóór-moslimsche Bima der Javanen was reeds de Drager van zijn familie (lees: Verlosser van zijn medemenschen) bij dreigend gevaar.

De purwa-figures worden steeds miring (= en profil) afgebeeld; dit is noodzakelijk, omdat zij, als zij leven (d. w. z. door den ḍalang = Gusti Allah, bewogen worden gedurende de handeling = het leven), als schaduw (lees: schijnbeeld) gezien moeten kunnen worden op de voor deze handeling noodzakelijke kelir (scherm). Zij bootsen na, zij symboliseeren (memiringi woordspeling met miring) den alleen door den wil van Allah levenden mensch. De wayang-figures mogen echter nimmer om zichzelf worden vereerd, want zij zijn slechts grove middelen — immers slechts dienend om door middel van het scherm irreële afspiegelingen van het wezen der dingen te realiseeren. De kelir (warana) is het leeg schouwtooneel, dat aarde, hemel en hel weergeeft, zoo de ḍalang dit wil; hij manifesteert zich daarop door de bewegende schimmen. De kelir is tevens de sluier (warana), die het ware wezen bedekt voor den „wong sasar” (den in dwaling verkeerende), die in het saréngat-stadium staat en zich nog blind staart op de betrekkelijkheid der dingen. Hij bezit weliswaar reeds den goeden wil tot

het verkrijgen van het ware inzicht, doch hij ziet agens en object nog streng gescheiden; tusschen den ḍalang en de door dezen op het scherm levende schimmen, i.e. tusschen God en schepping, staat nog het reëel schijnende scherm. In het volgende stadium (tarékat) vermag de mensch reeds duidelijker op het scherm, d.i. in het leven, te onderscheiden; hij ervaart dan n.l. de eigenschappen (sipat) van God en den mensch, erkent, dat de acteurs er niet anders dan ledepoppen zijn in het spel van den ḍalang, totdat aan hem wordt geopenbaard, dat alleen de Bima-figuur, de kern, de muṣṭika, de ivoren pop, de figuur bij uitnemendheid is, aangezien hij de zuivere manifestatie is van de eigenschappen van God. Eerst in het hoogste (kakékat-) stadium van den weg der volmaking, als het scherm geheel is weggevallen (sampun sirna waranané) en de schimmen in het wezen van den ḍalang zetelen, en daarmee ook Bima in God, „sipat” in „dat”, bereikt de toeschouwer, door dit ware inzicht omtrent het wezen van Bima, m.a.w. door Bima's „licht” (nur of tjahya), de mystieke vereeniging van zichzelf met den verheven Ḍalang (pamoring kawula Gusti). Zoo ongeveer moet men m.i., mede op grond van hetgeen informant verder te kennen geeft, verklaren waarom speciaal Bima is gekozen als het culminatiepunt van zijn Sastra Wudjud-symboliek. En is Bima tenslotte eigenlijk wel ooit anders denkbaar dan juist als wayang-figuur, „memiringi dat wadjabul wudjud” (weerspiegelende het wezen van de noodzaak van het — aardsche — bestaan n.l. de éénwording van kawoela en Gusti)?

De kayon met zijn geheelen inhoud (isi) is feitelijk kayun, het levensbeginsel, de bewustwording; kayon = karep = de drang naar het leven, want als de kayon opgesteld is t.b.v. de wayangvoorstelling, is er nog niets dan het groeiende, het nog 'ongerichte, bewustzijn; het fundament (tantjeb) voor het gebeu-

ren is echter gelegd. Al weer een toespeling op de dubbele beteekenis van een woord; „tantjeb” beteekent n.l. ook het inplanten van de kayon-figuur in de pisangstam vóór de kelir.

Naar gelang van den inhoud van de kayon (lees: het peil en het gehalte van den levensdrang) ontwikkelt zich het verhaal, de handeling, het leven. In den kayon zijn (alle gradaties van bewustwording) vervat: in de eerste plaats de „aap” (rechts boven), symboliseerend de onbestemde verlangens van een kind, dat zich nog bevuilt, nog geen regelmaat kent, nog onredelijk is en alles nog met zijn handen moet betasten. Dan de „vogel”, die steeds in de hoogte, hoog verheven zit, als een kind dat steeds zijn zin wil doordrijven, zijn haan koning doen kraaien. Vervolgens de „tijger”, symbool van strijd-lust, als een kind dat eischen begint te stellen, dat honger gevoelt en de „banteng”, de krachtige, de moedige, het symbool van den jongeling, die moed en zelfvertrouwen verkrijgt en krachtig is van wil. Als ook nog het stadium van den reeds min of meer menschelijken „denawa” gepasseerd is (in de linkerbenedenhoek van de kayon afgebeeld), van den zelfzuchtigen daemon, die onbarmhartig zijn zin doorzet, omdat hij verblind is door geslachtsdrift, als een jonge man in de puberteitsjaren, culmineert de reeks in den (volgroeiden) „mensch”, die zijn denken weet te beheerschen, die streeft naar kennis en inzicht in het wezen der dingen. Met de „Kayon” mede (= het Ware Zijn, de „kadjeng sedjati”), die alle begeerten omspant, is weer een zevenvoudige moslimsche reeks van ontwikkelingsstadia van het geestelijk bewustzijn compleet.

Links van de kayon staan afgebeeld „Gaṭutkatja”, een „boom”, met daaronder een „tijger”. Dit roofdier, symbool van vraatzucht en zelfzucht, maakt het verlangen (de boom = kadjeng = karep) egoistisch; alle goede voornemens worden er door onderdrukt, in verkeerde banen

geleid, verstikt. Daarvóór staat Gaṭutkatja, Arimbi's zoon, de satriya met de gouden slagstanden. Deze „siyung kentjana” zijn het mystieke symbool voor de groote tegenstellingen van dierlijkheid — de slagstanden van zijn denawa-moeder — en edelaardigheid — het „guldene” van zijn volmaakten vader. Hij is de driftige, die zijn wil koppig doorzet tegen beter weten in, die willens en wetens wreedheden begaat, wiens levensdrang (= de boom) belaagd wordt door egocentrische drijfveeren (= de tijger), waardoor hij nooit volmaakt kan zijn. Hij is immers ook het type van den „zoon” — i.e. den onvoldragen mensch — wien nog volledig de aardsche kwaliteiten aankleven van zijn „kortzichtige” moeder Arimbi, van niet-menschelijken bloede, die ook nimmer tot mensch uitgroeien zou.

Rechts onder de kayon ziet men „Togog”, standvastig ascese beoefenende, een schijn-gestalte van Sang Hyang Maha Pung-gung, die op den heilsweg alle bezwaren overwint (woordspeling op punggung = menang = overwinnen) en weet door te dringen in het wezen der dingen. Daarin is Bima reeds geslaagd. Of Togog en Sri Mahapunggung hierin betrokken worden, wijl Bima, evenals zij, tot de oudere linie behoort, kon informant niet mededeelen. Niet onmogelijk is, dat de trits: S. H. Mahapunggung (= S. H. Wenang = God), Togog (de middelaar en Gods schijn-gestalte) en Bima, overeenkomst wordt gezien met de trits Gusti Allah, Mohamad en kawula; de mensch Bima bereikt door het voorbeeld van Togog de éénwording met S. H. Wenang, zooals de kawula door Bima in Gusti opgaat. Op deze tritsen wordt verderop nader teruggekomen.

Bima staat in het Zeven-gesternte (lintang pitu = de Plejaden, het sterrenbeeld, dat bij de landbouwende Javanen al van ouds een groote rol speelt). Er zijn 6 sterren van de 7 afgebeeld, de zevende en voornaamste ster is Bima zelf,

want hij is (letterlijk en figuurlijk) „boven de maat”. (Hier is weer een woordspeeling op lintang = loewih = onovertroffen. Hij heeft den kringloop der Plejaden voltooid). Hij heeft (als echte middelaar) het zevenvoudige emanatie-proces van het Zijn doorloopen (martabat pitu) en heeft dus de hoogste trap van volmaking bereikt (sampun sampurna), hetgeen blijkt uit zijn 7 gedragingen (alam pitu; nl. die van den in den Heer opgeganen geloovige). Van den eenmaal ingeslagen weg wijkt Bima niet meer af, noch kan hij daarvan worden afgeleid. Hij heeft de standvastigheid van den waren mensch (manungsa sedjati). Hij spreekt — in letterlijken en figuurlijken zin — één taal (boten saged basa; letterlijk vertaald zou dit alleen zeggen dat hij slechts ngoko of laag Javaansch en geen krama of basa spreekt, hetgeen van Bima in de wayang overbekend is. Zelfs kan men er, volgens informant, ook uit lezen, dat Bima de taal niet behoeft om verstaan te worden). Hij is steeds zichzelf, zonder aanzien des persoons, want hij bezit de ngèlmu kakékat (lees: heeft het kakékat-stadium bereikt. Is dit niet de reden dat Bima in het wayangspel nimmer een sembah maakt?). Hij is sekti (Skr. çakti), met tooverkrachtige vermogens begaafd, hij is de lintang (het sterrebeeld = de onvergelykelijke) Bimasekti. In dit sterrebeeld, of liever deze donkere vlek in den Zuidelijken Melkweg — niet in de Plejaden — ziet de Javaan de wayang-figuur van Bima ¹⁾. Deze gedaante van Bimasekti, die in de hemelsche wateren haar weg zoekt, houdt welhaast zeker verband met Bimasutji's gevaarvolle tocht door de oeverlooze zee van het goddelijk Zijn, die tot zijn verlossing leidt en hem het inzicht geeft van de mystieke gelijkheid van kawula en Gusti. Feitelijk heet het sterrebeeld, Bémasekti, want de letter bé is immers het vlamme helle vuur (narodjakin), dat hij in zijn

macht heeft. Daarom kan hij ook dit vuur hanteeren (ngasta; lees: trotseeren. Dacht informant aan de helle-episode in het Bimaswarga-verhaal?), zooals uit de afbeelding blijkt, waar hij zijn hand rustig boven dit vuur (dahana) houdt.

Nu volgde de verklaring, dat het vuur (=dahana=geni) drievoudig is (Skr. agni triçikha? Op de teekening zijn echter 6 vlammen te zien!). En drie is het symbool voor Trimurti, dat weer de Drieëenheid verbeeldt (teluning tunggal). Dat is de reden dat Bima, deze Drieëenheid hanteerend, zijn hand samenknijpt (angepel asta). Welke Moslimsche Drieëenheid Bima volgens informant „in de hand hield”, werd door hem niet nader toegelicht. Had hij het oog op de drie napsu's (de drie stadia van den mystieken heilsweg: amarah, aluamah en mutmainah)? Voor dit laatste vermoeden bestaat een reden. De Javaansche ontwerper van de zg. Wayang Dobel van Wanasari, Gunung-Kidul, Jogja ²⁾ telde onder zijn figuren een Drieëenheid, bestaande uit een driehoofdige figuur (fig. 4 bij het aangehaalde artikel), waaraan hij de namen der napsu's gaf en die, evenals Bima, bekleed was met de geruite polèng-kain (zie hierover aanstonds nader). In de oud-Javaansche Korawāçrama correspondeeren de drie wijdingsfasen van den initiandus met de leden van de hinduistische Trimurti: Brahma, Çiwa en Wiṣṇu ³⁾; ook deze Drieëenheid kan informant dus bedoeld hebben. Het is echter niet uitgesloten en is wellicht het meest Javaansch van symboliek, dat het „teluning tunggal” van informant — in wiens

¹⁾ Zie o.m. het artikel van Z.H.P.A.A. Mangkoe-negara VII in Djawa 1933 pag. 79 e.v.

²⁾ Zie R. S. Tirtakoesoema, Djawa 1934 pag. 117 e.v. en de Jav. Almanak van Buning 1935 pag. 382 e.v. Dit in meer dan een opzicht zoo interessante, moderne wayangspel is op aandringen van eenige orthodoxe Jogjasche Moslims „begraven” geworden en te gronde gegaan, zoodat wij den schrijver dankbaar kunnen zijn voor zijn tijdige, met zoovele foto's ver-luchte, publicatie.

³⁾ Pigeaud. Feestbundel II Bat. Gen. pag. 284.

Sastra Wudjud in feite de twee-éénheid (karoning tunggal) wordt gepro-
pageerd van kawula en Gusti — slechts
de aanloop vormde om, via de bekende
paribasan omtrent de tweeéénheid van
kris en scheede, te bewijzen dat deze
tweeéénheid de uiteindelijke gedaante
is van een oorspronkelijke drie-éénheid
van pamor en ijzer (gezamenlijk het
lemmet van de kris vormende) en wrang-
ka (scheede). Eerst als het ijzer (de
stoffelijke mensch) vermengd is met
het hemelsche meteor-ijzer (het mys-
tieke inzicht), kan er sprake zijn van
een éénwording met de alles omvattende
scheede (= Gusti). Eerst als de kawula
van de beteekenis van Bima doordron-
gen is, kan hij in Gusti opgaan.

Bima's knods, *Rudjakpolo*, is in de
afbeelding niet vergeten. Dit wapen
is echter niet de oer-Indonesische hou-
ten knods, die, evenals de Bataksche
tooverstaf, magisch krachtig is gemaakt
met het papje (Jav. rudjak) van hersens
(Jav. polo) enz. en hieraan wellicht zijn
naam ontleent. Volgens informant is de
juiste verklaring van den naam deze:
*het is het strijdwapen, dat voortkomt uit
de synthese (rudjak), van alle soorten —*
lees: Javaansche, Indische en Moslimsche
— *denksystemen (pikiran; dit in de plaats
van polo = oetek = hersens = kandanging
pikiran = het reservoir der gedachten),
die Bima verdicht heeft tot één stand-
vastig en gerecht geheel. Met dit wapen
zijner heilsleer is Bima onoverwinnelijk;
elke tegenstander wordt ermede vernietigd.*

Bima's vierkleurige beenkleed heet „*Po-
lèng bang bintulu*”. Deze rood, zwart,
geel en wit geruite, tusschen de beenen
doorgehaalde kain, symboliseert de vier
napsu's (de evolutie-stadia van de men-
schelijke ziel): *amarah* (physieke status),
aluamah (moreele status), *mutmainah*
(spiritieele status), en *supiah* (dit laatste
is een specifiek Javaansche toevoeging,
die de Islam niet kent en die klaarblij-
kelijk, evenals het wit de drie kleuren,
de drie stadia tezamen schijnt te omvat-

ten). Hier is m.i. wederom een aanwij-
zing dat Bima een middelaars-rol vervult,
nl. de typeerende bekleeding met het
viervoudige kleed, het materieele kleed
der vier elementen ¹⁾. Toen Bima deze
*vierkleurige kain als tjawet omsloeg,
werden de vier napsu's inééngetwijnd*
(kaplintir). Hier is weer een verborgen
zinspeling op de mystieke beteekenis
van de Veelheid, die de uitstraling
is van een Eenheid waarin zij weer-
keert, zooals ook Déwa Rutji aan
Bima leeraarde. Ook is in het woord
tjawet een tweeledige beteekenis ge-
legd: letterlijk is het, het tusschen de
beenen door „opgenomen” kleed en
figuurlijk, de magische bescherming,
die Bima in staat stelt het „op te nemen”
tegen iederen vijand. Deze laatste inter-
pretatie is reeds vóórmoslimsch, want
bhimaçakti (tooverkracht) wordt slechts
verkregen door het dragen van het ma-
gisch geladen polèngkleed, waardoor men
tegen alle moeilijkheden opgewassen is.
De magische potentie van dit kleed
wordt nog geaccentueerd door het voor-
komen daarop van het „bintulu”-motief
d.i. het demonische maanoog-symbool ²⁾.
Dat dit „ééne oog met twee slaglanden”
aanvankelijk geen gewone buta's of
naga's voorstelde, doch de daemonische
maan, komt geheel met het oorspronke-
lijk maan-karakter van het wezen van
Bima overeen en met de booze-invloe-
den-werende functie van het polèng-
kleed.

Bima's gevreesde duimnagel „*Pantja-
naka*” symboliseert zijn volledige beheer-
sching der vijf hartstochten (pantjadriya),
die hij ten allen tijde het zwijgen kan
opleggen. Vermoedelijk ontbreekt hier
nog de toelichting, dat de hartstochten
steeds ontstaan in de stoffelijke omhul-
ling der ziel (Skr. śthūla-çarīra, Jav.

¹⁾ Zoetmulder pag. 186/7. Pigeaud (Javaansche
Volkvertooningen, pag. 431) heeft reeds op andere
gronden op de middelaars-rol van Bima gewezen. In
het oud-Javaansche klassificatie-stelsel van vijf nl.
neemt Bima de centrale plaats in.

²⁾ Tjan Tjoe Siem, Dissertatie pag. 227, noot 170.

raga wadag) en deze omhulling (deze aardse banden), kan Bima met zijn Pantjanaka ten allen tijde doorsnijden i. e. buiten werking stellen. Anders is immers de mystieke functie van zijn vlijmscherpe vijfvoudige duimnagel niet duidelijk.

Bima's bovenarmband wordt „Tjandra-kirana” of Maanstraal geheeten. De armband (gelang) is het symbool van het (in zichzelf) ontmoeten (tepung), het sluiten van een kringloop. De diepere beteekenis van de maan is het wezen van God (dat) en de stralen zijn Zijne eigenschappen (sipat). De armband Tjandra-kirana is de aanduiding, dat Bima in staat is de ontmoeting te bewerkstelligen van „dat” en „sipat”, van God en mensch. Hier maken informant's gedachten een sprong, want met „sipat” kan in de laatste zin niet bedoeld zijn de eigenschappen van het ware Wezen („dat”), zooals de stralen bij de maan behooren; informant's „sipat” is overgebracht van de goddelijke naar de menschelijke sfeer. Bima, wiens lichtende wezen is als de maanstralen, is hier duidelijk de middelaar tusschen God en mensch, in zekeren zin de oetoesan (de afgezant van God, zooals de stralen door de maan worden uitgezonden), om de binding tot stand te brengen tusschen God en zijn schepselen, of, zooals informant zelf in dit verband opmerkte: *Bima's streven is gericht op pamoring kawula Gusti*. Een oudere, vóór-moslimsche, lezing van de mystieke beteekenis van dit maanstraal-attriboot is, dat Bima's uitzonderlijke kennis van het wezen der dingen helder is als het zachte licht der volle maan en dat hij zijn kennis, als de ware guru (middelaar), op het menschedom doet afstralen.

Bima draagt het oorsieraad „Djaroting asem” (nerven van de tamarinde-vrucht); hiermede wordt aangegeven dat hij de drager is (djarot = otot = ladjer = steunpilaar) van de verborgenheden van de groote geheimenis (rahasya = rahsa = rasa = mys-

tieks gevoel; „rasa” is echter ook „smaak”, evenals „asem” een — zure — smaak is, zoodat de gelijkstelling: rasa = asem tenslotte niet zoo vreemd meer aandoet en de uiteindelijke gelijkheid rahasya of geheimenis = asem, praelogisch denkbaar wordt). Deze geheimenis (rahasya) noemt men „dat wadjibul wudjud” (het wezen van de éénwording met God). Dit doet denken aan de in ander verband gebezigde woorden van de serat Tjebolèk. „Hij heeft het vermogen de rasa van het wezen te dragen, die erkend wordt als de ware rasa door Hem, die de wereld bestuurt” ¹⁾.

Bima draagt op het punt van samentreffen van de beide armen van de schaar van zijn, met een kreeft (mangkara of urang) vergeleken, haarwring het gulden haarsieraad „Tjunduk kentjana mulya”. Bima's kortekuif vormt de eene arm van de kreeft-schaar en de hoog opgekrulde haarwring de groote schaararm. I.v.m. de dubbele beteekenis van „tjunduk”, nl. zoowel van „haarsieraad” als van het „hechten” of „doen samentreffen”, zou deze naam op mystieke wijze aldus te vertalen zijn: „Lichtende, verheven binding (der beide schaararmen)”. Het sieraad (pupuk) lijkt op een puḍak-bloem en vormt de hechting van de kreeft(-schaarvormige haarwring). Ook wordt deze pupuk geheeten „mangkara wiṣṭa”. De vergelijking met een puḍakbloem doelt op de mystieke „geur”, die van Bima's wezen uitstraalt en die lijkt op die van een puḍak-bloem; feitelijk wil dit dus zeggen, dat het gouden haarsieraad het symbool is van het lichtschijnsel (tjahya), dat van Bima uitstraalt en als bloemengeur wordt ervaren. Informant bevestigt dit nader. Deze gulden pupuk, zegt hij immers, wordt geheeten „vlammend schijnsel (mangkara) 'van de muṣṭika (wiṣṭa)’”. Mangkara is nl. = urang = urub = vlam = uriping geni = urip sedjati = het mystieke leven in de openbaring Gods,

1) Zoetmulder, pag. 219/20.

in het vlammend licht (nur = tjahya) van Nabi Mohamad (hier: van de muṣṭika, i.e. van Bima). De diepere zin van dit al is dus volgens informant: *Bima's samenbinding (van de kleine en de groote schaararm d.i. van den kawula met den Heer) is licht en helder (paḍang nara-wang). De eenwording van kawula en Gusti is een open boek geworden (boten kasamaran). Op deze symboliek van den kreeftschaarhaarwong gaat informant vervolgens dieper in.*

Bima's haarwong, uitvoerig geheeten „Gelung sinapit urang”, is aan de voorzijde laag, aan de achterzijde hoog opgaand opgemaakt. Met behulp van de nevenbetekenissen van gelung = gelang = tepung = samentreffen en de reeds vermelde van urang = urub = vlammend schijnsel, is thans dit gelung-symbool met de samengebrachte kreeftschaar-armen en omgeven (sinapit) door vlammend schijnsel (urub), gemakkelijk te zien als de in helder licht staande, klare samentreffing van een nederig gestemd uiterlijk (de lage kuif = de zichtbare, de „uiterlijke” zijde van de gelung of van het samentreffen) en een hoog gestemd innerlijk (de hooge achterzijde = de niet zichtbare, de „innerlijke” kant van de gelung of van het samentreffen). Dat is de imborst van Bima en behoort die van elken satriya te zijn. Uiterlijk (lahir), in uiterlijke godsdienstige plichtsvervulling (het saréngat-stadium) behoort hij nederig te zijn, doch innerlijk (batin), hooggestemd, niet te vernederen, onaantastbaar. Bij geestelijke tegenslagen houde de satriya het hoofd omhoog en overwinne hij de oorzaken ervan. Onwrikbaar bewandele hij den rechten weg, al zou het zijn dood zijn. Iets dergelijks wordt ook door Bima tegen Déwa Rutji gezegd, als hij hem smeekt om hem de allerhoogste wijsheid te doen deelachtig worden. „Als het niet anders mogelijk is, neem dan mijn leven; verhinder het mij niet en wijs mij den rechten weg”. Dit alles is de (exoterische) betekenis van de gelung sinapit urang.

De esoterische (kakékatipun gelung sinapit urang) is echter een toespeling (pralambang) op de betekenis van kawula en Gusti, die namelijk één zijn van uiterlijk voorkomen (warna, rupa). Warna en rupa worden dan weer mystisch getransformeerd in warana (sluier) en urip (leven = in wezen zijn) en dat geeft dan de betekenis van „één zijn in schijn en wezen”, als de definitie van de verbinding kawula-Gusti voor degenen, die het kakékat-stadium bereikt hebben, d.w.z. voor wie de laatste „sluier” tusschen subject en object is weggevallen. Het hoog opgaande achterstuk van de gelung is het symbool van Gusti; het laag opstijgende voorstuk is dat van den kawula, nederig gebogen, onderworpen en steeds vol eerbied. Doch er is feitelijk niet één haar verschil (sapleg, boten siwah sarambut) tusschen deze beide deelen van het kapsel. Ook Gusti is voorovergebogen, echter slechts om zich te overtuigen, om toenadering, om genade te geven. Men zegt dan ook dat, als de (verloste) kawula één schrede doet naar zijn Gusti, deze hem twee schreden tegemoet gaat. Daarom behoeft degeen, die Gusti Allah inniglijk vereert, niet bezorgd te zijn. God ziet duidelijk de innerlijke handel en wandel (mobah mosik) van den kawula. Makaten upaminipun, zoo is de mystieke betekenis van dit alles.

Wat de twee slangen betreft, die boven de hoofden van Bima en Gaṭutkatja zijn afgebeeld, deze geven het sangkala-jaar aan, waarin de wichelplank is vervaardigd. „Dwi naga sinungging djalma”. Van achteren naar voren gelezen: 1682 Javaansch-jaar of 1756 A.D., zoo zeide mij informant. Dit verklaart ook zijn interpretatie van de „copulatie” der slangen op de vóorzijde van de wichelplank, die als sangkala-jaar eveneens gelezen moet worden als 1682 Jav. („dwi naga rasa tunggal”). Zijn mededeeling, dat de wichelplank reeds 7 generaties (of $7 \times \pm 25 = \pm 175$ jaar) in het bezit zijner familie was, ware overtuigend

geweest, indien het getal 7 in dit verband niet zoo magisch onwaarschijnlijk leek! De slijtage van het hout der plank duidt echter wel op een veelvuldig en langjarig gebruik en de geur van ver-

droogde bloemen, welke de wichelplank nog omgaf bij den verkoop, op een tot voor kort in stand gehouden magische lading van het pusaka-stuk.

BIMA ALS GOEROE

DOOR

H. OVERBECK.

Aan het slot van zijn artikel „Een oud-Javaansche Bhima-Cultus” (Djawa XV, 1935, bl. 37 e.v.) stelt Dr. Stutterheim de vraag, of in de Javaansche literatuur gegevens te vinden zijn, welke den aard van den Bima-cultus nader kunnen bepalen. Eene aanwijzing, in welke richting men misschien heeft te zoeken, vond ik in de lakon „Sénâ rodrà” (Sénâ, d.i. Bimâ, vertoornd) in de Sêrat Paḍalangan Ringgit Poerwâ (uitg. Volkslectuur, Serie no. 443 k, deeltje XII, bl. 9), waarvan een korte inhoudsopgave in het Nederlandsch ook te vinden is in J. Kats, Het Javaansche Tooneel I, Wajang Poerwa, bl. 296 e.v. In die lakon treedt Bimâ op als verkondiger van eene verlossingsleer, die eigenlijk slechts toekomt aan de goden, die zich daarover zeer boos maken. Tot nu toe heb ik geen variant kunnen vinden van deze lakon, die in zeker opzicht wel een unicum schijnt te zijn. Daarentegen ontbreekt in de Javaansche teksten van Volkslectuur zoowel als in Kats de lakon „Bimâ soetji”, wat wel eenigszins merkwaardig is, aangezien deze lakon een onderwerp behandelt, dat bij de Javanen in hooge eere staat, en waarover lakon's in verschillende varianten bestaan. Aangezien deze lakon wel als voorafgaand aan de „Sénâ rodrà” moet worden beschouwd, moge een inhoudsopgave ervan hier wel een plaats vinden. Zij kan kort zijn, aangezien de varianten, die ik ter beschikking heb, tamelijk goed overeenkomen met de Bimâ soetji in Dr. M. Prijohoetomo, Nawaruci, Gro-

ningen/Batavia 1934. Zie ook bovengenoemd artikel door Dr. Stutterheim en Z. H. Mangkoe Nagoro VII in Djawa 1933. (Hoe indrukwekkend het beeld van de „lintang Bimâ sêkti” kan zijn, heb ik in September 1937 gezien in de maanlooze nachten te Ngëbël, toen de melkweg met de Bimâ sêkti in het midden dwars over het meer stond).

Van de lakon „Bimâ soetji” heb ik tot nu toe drie varianten ter beschikking.

A) „Bimâ soetji”, uit een Sêrat Pakëm Ringgit Poerwâ in het bezit van Radyâpoestâkâ, Soerakarta, no. 137 C,

B) „Bimâ soetji”, eveneens uit een Sêrat Pakëm Ringgit Poerwâ, oud handschrift op boombastpapier in het bezit van Radyâpoestâkâ, Soerakarta,

C) „Banjoe soetji Prëwâtâsari”, van den Dalang Kasmâ te Jogjakarta.

A en B heeft Dr. Pigeaud uit de handschriften doen overschrijven en mij welwillend ter beschikking gesteld; C heeft mijn medewerker R. Kismânâ voor mij naar mededeelingen van Kasmâ neergeschreven. 1)

De inhoud van alle drie komt eenigszins overeen; op enkele afwijkingen is gewezen.

Bimâ is de leerling van Doernâ geworden. Aangezien Bimâ door de Korâwâ's het meest gevreesd wordt, en de groote strijd niet meer te ontwijken is, vat Doernâ het plan op, Bimâ uit den weg te ruimen, door hem een taak op te leggen, waarbij hij zeker het leven zal verliezen. Hij gelast hem dus, het heilige water (Tirtâ pawitrâ, Tojâmartâ, Prëwâtâsari) te zoeken. (Alleen in A: Doernâ

1) Voor de Nawaroetji-legende vergelijk ook het Bhimakadalikhandapraveça, Hanumad-Bhima-samvada en Bhimasenarasapana in het Sanscrit-Mahabharata. Het is jammer dat wij niet weten, of niet latere Zuid-indische bewerkingen van dergelijke legenden naar

Java zijn gekomen. Vergelijk echter ook de melanesische mythen over het zielen-eiland, de bron aan het zeestrand enz. in Malinowski, *Sexual Life of Savages*, blz. 147 e.v., en *Myth in Primitive Psychology*, blz. 80 - 106.

zendt hem eerst naar de bron Tirtāpa-witrā, ten zuiden van Tēgalkoeroe. In de bron vindt Bimā een grooten draak, Sang Batānā, dien hij doodt, waarop de draak zich als een hemelnimf Dēwi Sēntani ontpopt, die Bimā van een vloek van Endrā op deze manier heeft verlost. Zij waarschuwt hem tegen Doernā en geeft hem water uit de put mee, dat hij mee neemt naar Ngastinā. Dit is echter niet het goede en) Doernā zendt hem naar den berg Tjāndrāmoeķā in het bosch Tibrāsārā ten Noorden van Gādāmandānā. Bij het openbreken van den berg ontmoet Bimā twee reuzen, Roekmoeķā en Roekmākālā, die hem aanvalen, door Bimā gedood worden en zich als Bațārā Endrā en Bațārā Bajoe ontpoppen, die door Hjang Girinātā (Goeroe) vervloekt waren en nu verlost zijn. Zij zenden hem terug, waarschuwen hem, dat Doernā hem wil dooden en gelasten hem de leer van zijn broeder Joeđistirā te volgen, die alle goede eigenschappen bezit. (Dit waarschuwen tegen Doernā heeft m.i. meer te beteekenen en wijst misschien op een ouden godsdienststrijd tusschen de (Javaansche) Pandāwā's en Korāwā's, waarbij de vertegenwoordiger van den godsdienst der Pandāwā's Sēmar of Krēsñā, die der Korāwā's Doernā is, de laatstgenoemde misschien als vertegenwoordiger van een orthodox Brahmanisme, waarvan een nieuwe golf naar Java was gekomen. Hiervoor bestaan juist in de lakon's meer aanwijzingen, waarop ik hier echter niet kan ingaan).

Bimā keert terug naar Ngastinā; Doernā zegt, dat hij hem op de proef had willen stellen en zegt hem, dat het heilige water in het midden van de zee is te vinden. Bimā gaat eerst naar Ngamartā, neemt afscheid van zijn moeder, broers en Krēsñā, die hem allen willen tegenhouden, en vertrekt naar het zeestrand, doodt eerst een grooten draak Nēmboernjāwā, en heeft dan de ontmoeting met Dēwāroetji, wiens lichaam hij ingaat en van

wien hij de verlossende leer ontvangt. Hij keert dan naar Ngamartā terug.

(In B volgt nog een wraakneming op de Korāwā's met het bekende Djanākā/Banowati-motief, dat echter met het verhaal niets te doen heeft).

(In C wordt Bimā aan het zeestrand door de slang Kloejoe Toenggoelwoeloeng gedood door een beet in zijn dij; de godenhemel komt in opschudding, Goeroe en Narādā dalen neer en vinden hem; Narādā teekent het beeld van den dooden Bimā, die in de ondiepe zee ligt, aan den hemel in den melkweg. Bimā krijgt het leven terug, de slang, die zich in zijn dij heeft vastgebeten, wordt gedood, haar kop blijft in zijn dij zitten, en als tegenwicht krijgt Bimā de Porong Kantjānā, een gouden dijversiering, die in staat is, het verloop van een strijd te voorspellen. Verder krijgt hij den naam Wērkodārā, ridder die voor geen gevaar terugdeinst.¹⁾ Hij gaat dan naar het door Doernā genoemde eiland Mantjingan, waar hij Dēwāroetji ontmoet. Als hij onwillig is, diens lichaam weer te verlaten, gelast Dēwāroetji hem, in een toiletspiegel te kijken, die zich op den linkerkant bevindt, en Bimā ziet zijn leermeester Doernā, die zijn moeder Koentī lastig valt. Hij verlaat Dēwāroetji en spoedt zich naar het verblijf van Koentī, onderweg zijn broers en Krēsñā ontmoetende, die door een voorgevoel van Krēsñā genoopt eveneens Koentī willen opzoeken. Het blijkt dat Doernā de afwezigheid van Bimā heeft benut om met eenige Korāwā's Koentī op te zoeken en te trachten haar te verleiden. Bimā vindt hem als hij juist tot daden wil overgaan, pakt hem, slaat de Korāwā's, die hem te hulp komen, op de vlucht en takelt Doernā dusdanig toe, dat hij op handen en voeten naar zijn asceseplaats moet terugkruipen. — Dat Doernā verliefd

1) Dit is natuurlijk ḍalang-etymologie; in werkelijkheid beteekent Wērkodārā „Wolfsbuiķ”.

is op Koentj, heb ik tot nu toe nog in geen andere lakon kunnen vinden; het verhaal werpt echter wel verder licht op de eigenaardige figuur die Doernā in de wajang poerwā speelt, in tegenstelling tot den eerwaardigen Brahmaan uit het Sanskrit-Mahābhārata).

Zoover de lakon „Dēwāroetji”; hetgeen Bimā van Dēwāroetji gekregen heeft, is een verlossings-leer. Het is hier de plaats niet, hierop nu nader in te gaan; belangstellenden moge ik naar het boek van Dr. Prijohotomo verwijzen. Een vergelijking van de leer in dat boek met de gegevens uit verschillende lakon's zou een deskundige in Javaansche mystiek moeten maken.

Nu de inhoud van de lakon „Sēnā rodṛā”, waarbij ik den opbouw van de lakon volg:

Krēsna te Dwārāwati heeft een bericht gehoord, dat Bimā volleerd is in een wetenschap, afkomstig van het land overzee in het Westen (mēntas magoeroe kawroeh saking tanah brang kilēn), deze leer verkondigt, en dat ze reeds aangenomen is door zijn familieleden. Ongerust geworden vertrekt Krēsna met Sētijaki naar Ngamartā.

In het godenverblijf verschijnt Doergā voor Goeroe en de andere goden en bericht, dat Bimā een leer uit het Westen verspreidt; als hij daarmee doorgaat, zullen de menschen den eerbied voor de goden verliezen. Goeroe wordt ongerust en geeft Doergā opdracht, de zaak verder te onderzoeken.

Doergā ontmoet op haar weg naar Ngamartā Krēsna, strijdt met hem, wordt overwonnen en moet beloven, de Pandāwā's geen kwaad te doen. Zij zendt echter haar onzichtbare geesten, om de Pandāwā's lastig te vallen. Deze komen te Moenggoelpawēnang, het verblijf van Bimā, die bezig is over de nieuwe leer te spreken: men moet de godsdienstvormen in acht nemen en den goden eerbied bewijzen. (Ingkang prēloe saréngat, ngabēkti ing dēwā). De gees-

ten vallen aan, Gaṭoetkātjā en Āngkā-widjājā, die reeds de kunst, onzichtbare geesten te kunnen zien, geleerd hebben, strijden tegen hen, Bimā helpt door gebed (sēmēdi). De geesten worden machteloos, vluchten terug tot Doergā en berichten, dat Bimā inderdaad een leer verspreidt, die het geheim (kēkēran) der goden moest zijn. Doergā gaat het aan Goeroe berichten, die juist een raadsvergadering der goden houdt. Hij bevestigt, dat Bimā de leer „Sastrā Djéndrā” verspreidt, die tot nu toe het geheim der goden is geweest. Narādā ziet er geen kwaad in, dat over deze leer gesproken wordt, mits daarbij de naam der goden nog wordt aangeroepen (anggēripoen taksih njēboet djawātā). Maar Goeroe maakt zich boos, en als Doergā komt en het bericht bevestigt, geeft Goeroe opdracht aan Jāmā dipati, Bimā te roepen; als zijn broers en familieleden mee willen, mag hij allen in het tooverdoosje Rētnā Doemilah opsluiten en meebrengen.

Te Ngamartā zitten de Pandāwā's te praten met Krēsna over de nieuwe leer. Bimā zegt, dat als hij door het verspreiden ervan een fout heeft begaan, hij gaarne zal sterven en den hemel ingaan; zijne broers stemmen met hem in. Jāmā dipati komt en brengt het bevel van Goeroe over met het gevolg, dat Bimā door zijn vier broers, Krēsna en Sēmar, Garēng en Pétroek in de Rētnā Doemilah vergezeld wordt. In den godenhemel wordt hun de Tindjāmājā als verblijfplaats aangewezen (een soort paradijs met hemelnimfen, waarover ook b. v. Djanākā voor een tijdlang heerscher wordt als belooning voor het dooden van den reuzenvorst Niwātākawātjā).

De godenhemel wordt aangevallen door vorst Kālāsrenggi van Noengswā-kēmbangan, die door bedreigingen vorst Soejoedānā van Ngastinā gedwongen heeft, zich met zijn leger bij hem aan te sluiten. Goeroe weet geen anderen uitweg dan de Pandāwā's te verzoeken,

tegen de vijanden te strijden, wat deze ook op zich nemen, mits hun en hunne nakomelingen voor alle tijden de heerschappij over Java wordt toegezegd. Narâdâ belooft dat; de Pandâwâ's trekken ten strijde, en onder de pijlen van Ardjoenâ ontpoppen zich vorst Kâlâsrënggi en zijn twee patih's als Sang Hjang Kâmâdjâjâ, zijn echtgenoot Bațari Ratih en de hemelnimf Wiloetâmâ. De Korâwâ's worden op de vlucht geslagen. De Pandâwâ's keeren naar Ngamartâ terug, waarheen ook Narâdâ komt om de toezegging van Goeroe te bevestigen: na afloop van den Brâtâjoedâ zal het geslacht der Pandâwâ's over Java heerschen, terwijl het geslacht van Krësna hen slechts in de heerschappij zal beschermen (amoeng ngëmbani ing karanton).

Het is moeilijk, een uitlegging te geven van een lakon, waarvan men den tijd en de reden van ontstaan niet kent. Het is best mogelijk, in de Sênâ rodrâ een leuk, betrekkelijk modern kluchtspel te zien met een politieken achtergrond, zooals er meer heeten te bestaan, maar even zoo makkelijk, daarin zinspelingen op zeer oude godsdienstige en politieke toestanden te herkennen, die misschien in de een of andere historische traditie zijn bewaard gebleven. Wij mogen ons hier uitsluitend tot de nominale waarde beperken, en die is, dat Bimâ een geheime leer verkondigt, die uit het land overzee in het Westen komt en Sastrâ Djëndrâ genoemd wordt, waarover zich de goden erg boos maken, echter in zeker opzicht ook machteloos zijn geworden, want in plaats van in de helleketel, waarin Bimâ's vader Pandoe voor een veel geringer misdaad werd geworpen, wordt hem en zijn broers en vrienden de Tindjâmâjâ als verblijfplaats toegewezen, dus het paradijs, in welk feit men toch wel de uitwerking van zijn verlossingsleer mag zien. Dat deze leer uit het land overzee in het Westen

komt, willen wij voorloopig buiten beschouwing laten, en ons slechts met de leer zelf, „Sastrâ Djëndrâ” genoemd, bezig houden.

Als men iets over Javaansche dingen wil weten, moet men het, zooals bekend, zoeken in de Sêrat Tjabolang/Tjëntini, waarschijnlijk de reden, waarom onze HH Javanologen dit unicum in de wereldliteratuur altijd voor zich zelf houden als hun „këkëran”. Gelukkig heeft de Tjabolang/Tjëntini ook haar Bimâ gevonden in Dr. Pigeaud, die ons in de Verhandelingen van het K.B.G. Deel LXXII, 2, eene inhoudsopgave van deze Javaansche encyclopedie heeft gegeven, een werk zoo verdienstelijk, dat hem ieder amateur in Javanicis als belooning daarvoor ook gaarne eenige maanden in de Tindjâmâjâ tusschen de widâdari's zou toewenschen. In deze inhoudsopgave vinden wij, dat in de Sêrat Tjabolang III, zang 177, uit de Lokâpâlâ kawi voorgelezen wordt over de Sastrâ Djëndrâ Ajoeningrat en Sastrâ Tjêtâ, en leeren uit ib. zang 180, dat in de Sastrâ Djëndrâ Ajoeningrat Bațarâ Goeroe alle wijsheid samengevat heeft als pralambang, waarvan de Sastrâ tjêtâ de oplossing is. (Pralambang = figuurlijk uitgedrukte spreuk?).

Van de Lokâpâlâ heb ik een afschrift van een Jogja'sch handschrift, dat eenigszins overeen moet komen met de eerste 22 zangen van de gedrukte uitgave van 1866. (Javaansche inhoudsopgave van de laatste in de Pratélan Kawontënaning Boekoe-boekoe, I, bl. 475 e.v.). Daarin wordt verteld, dat Bagawan Wisrâwâ voor zijn zoon Wisrâwânâ, als vorst van Lokâpâlâ genoemd Sri Dânapati, naar de hand van prinses Soekësi, dochter van vorst Soemali van Ngälëngkâ, wil dingen. Eigenlijk moet de prinses in een wedstrijd met de wapens worden gewonnen, maar haar vader wil haar zonder strijd afstaan, als Wisrâwâ hem de beteekenis wil uitleggen van de Sastrâ Djëndrâ ajoeningrat

pangroewating dijoe (ook . . . pangroewating barang salir enz.). Wisrâwâ weigert; ook van de heiligen, die in strenge ascese in het bosch leven, zijn er slechts weinigen, die de beteekenis van de Sastrâ Djéndrâ begripen, die de hoogste wijsheid is; zelfs geesten, reuzen en daemonen, ook de dieren in het bosch, zouden door de goden verlost worden, als ze deze leer kenden, terwijl de ziel der menschen, die de leer begripen, met die der goden zal worden vereenigd. Soemali smeekt hem de leer te openbaren, waarvoor hij niet slechts zijn dochter, maar ook geheel Ngälëngkâ wil afstaan. Wisrâwâ stemt eindelijk toe; in de bidkapel, eigens daarvoor gereinigd, verklaart hij Soemali de leer; alle vrouwen zijn verwijderd, geen dier, zelfs geen insect mag ze hooren. Soemali geeft zijn dochter aan Wisrâwâ over; zij wil eveneens in de leer worden onderwezen, wat 's nachts in haar bloementuin zal geschieden. Maar toen Wisrâwâ de leer aan Soemali uitlegde, is reeds het godenverblijf in opschudding gekomen, en nu daalt Goeroe met Doergâ neer, om erger te voorkomen. Zij gaan de lichamen van prinses Soekësi en Wisrâwâ in, de twee worden verliefd op elkaar, en Wisrâwâ neemt de prinses, die met zijn zoon Dânapati had moeten trouwen, voor zichzelf. Dânapati hoort daarvan en valt Ngälëngkâ aan; in den strijd tegen zijn eigen vader wordt hij door Narâdâ van zijn vader gescheiden, en keert terug naar Lokâpâlâ. De oudste zoon uit het huwelijk van Wisrâwâ met Soekësi is Rawânâ. De ellende, die Rawânâ (Dâsâmoekâ) over de wereld heeft gebracht, zou dus het gevolg zijn der uitlegging van de Sastrâ Djéndrâ door Wisrâwâ aan onbevoegden?

Tot deze meening helt ook een Sêrat Dêrmâgandoe over. Dit is een van de merkwaardige geschriften, die zich tegen den orthodoxen Islam wenden, en die, ten minste vroeger, waarschijnlijk zeer

verspreid onder de Javanen zijn geweest. De dichter van de versie, waarvan ik een afschrift bezit, rijst in enkele episoden, bv. in de ontmoeting van Radèn Patah met zijn grootmoeder te Ampèl Gading, in de scène waarin Sabdâpalon zijn meester, vorst Brâwidjâjâ van Mâdjâpahit, de gehoorzaamheid opzegt enz., tot een dramatische hoogte zooals ik ze tot nu toe nog niet veel in Javaansche gedichten heb aangetroffen. (De felle polemiek maakt het helaas onmogelijk, een vertaling ervan te geven; een waterd afschrift heeft R. M. Soewandi als eigen gedicht doen verschijnen bij Tan Khoen Swie, Kediri, onder den titel Kalam Wadi; een gedeelte van den inhoud vindt men ook in de „Geschiedenis van het rijk Kediri” door P. W. van den Broek). De „Sastrâ Ardjâ Ajoeningrat”, zooals zij hier heet, is hier in het bezit van Sabdâpalon, dienaar van vorst Brâwidjâjâ; hij is een god als Sêmar, koning der geesten en beschermer van het Javaansche volk, samen met zijn jongeren broer Nâjâgënggong. Als Brâwidjâjâ, door Soenan Kalidjâgâ tot den Islam bekeerd, van zijn dienaren eischt dat zij ook daarin hem zullen volgen, zegt Sabdâpalon hem met felle woorden de gehoorzaamheid op: hij heeft den nieuwen godsdienst niet noodig; hij is in het bezit van de Sastrâ Ardjâ Ajoeningrat, de geheime leer, die vroeger niet mocht verkondigd worden, en die ieder zelf moet trachten te vinden. De mensch, die haar begrijpt en volgt, wordt altijd als mensch herboren, en een dier, dat ze kent, zal in zijn volgende incarnatie als mensch op de wereld komen. Eene uitlegging van de leer wordt eveneens gegeven; de namen van de lichaamsdeelen hebben volgens een eigenaardige etymologie eene mystieke beteekenis, die de leer van het geloof bevat.¹⁾ Eene vertaling van de betreffende plaats te

1) Vergel. de „aji Citrabhuwana” in Dr. J. L. Swelengrebel, Korawâçrama, Santpoort 1936.

geven, is mij tot mijn spijt niet mogelijk. Vermeld moet nog worden, dat Sabdâpalon en zijn broer echte pânâkawanfiguren zijn, en geen samenhang met Bimâ toonen; een dergelijke associatie schijnt tot den Pandji-cyclus te behooren, waarin Kêrtâlâ ook wel als eene incarnatie van Bimâ wordt voorgesteld, hetwelk ik echter voor een betrekkelijk laat synkretisme-verschijnsel houd.

Voor een verder onderzoek over de Sastrâ Djéndrâ beschik ik niet over voldoende gegevens; zij speelt echter ook nog in de nieuwere Javaansche mystiek eene belangrijke rol, en volgens moderne opvatting ziet men daarin ook wel den Koran of den Bijbel.

De Lokâpâlâ gaat slechts tot den tijd van Ngalêngkâ, en vermeldt dus de Pandâwâ's niet. In de modernere geschriften, die Bimâ wel als den held der Nâwâroetji/Dêwâroetji-legende kennen, heb ik tot nu toe niet kunnen vinden, dat Bimâ in samenhang met de Sastrâ Djéndrâ wordt gebracht, en evenmin iets over zijn optreden als Goeroe van een verlossingsleer. In dit laatste opzicht is dus de lakon „Sênâ rodrâ” tot nu toe, ten minste voor mij, een unicum gebleken. Dat Bimâ daarin in verbinding wordt gebracht met de Sastrâ Djéndrâ, is misschien te wijten aan het nauwkeurig verband dat tusschen de Lokâpâlâ en het Mangkoenegârâ'sche wajang-poerwâ-repertoire, zooals door Volkslectuur uitgegeven, schijnt te bestaan; deskundigen zouden moeten uitmaken, welke van de twee de andere heeft beïnvloed.

Dit over Bima als Goeroe. In verband met bovengenoemd artikel van Dr. Stutterheim mag ik hier wel nog enkele opmerkingen toevoegen:

Deze heeft ook nog de vraag gesteld, of in de populaire literatuur of opvatting Bimâ ook als erotische held bekend is.

Behalve de bekende legende over het ontstaan van de Sêrajoe-rivier—volgens Jogja'sche traditie ook wel van de Loe-koelâ-rivier—die echter zeer goed secondair kan zijn ontstaan, schijnt daarover niets bekend te zijn. Men zou eerder het tegendeel kunnen zeggen, zooals b.v. ook uit de Wajang-poerwâ-lakon's blijkt, en niet slechts uit het M. N.-repertoire uitgegeven door Volkslectuur, maar ook uit varianten afkomstig van andere plaatsen. In de lakon „Balé sagâlâ-gâlâ” toont Bima, als hij met Nâgâgini trouwt, op erotisch gebied zoo'n onwetendheid, dat hij daarover haast ruzie krijgt met zijn schoonvader Anântâbogâ. In de lakon „Arimbâ” weigert hij aanvankelijk, ook nog met Arimbi te trouwen, zelfs als Narâdâ hem dit gelast; hij houdt zich haast nooit bij zijn vrouwen op (Nâgâgini blijft bij zijn schoonvader, Arimbi houdt zich altijd bij haar zoon Gaŋoetkâtjâ op), en heeft nooit liefdesavonturen. Javaansche opvatting schijnt in de vijf Pandâwâ's verpersoonlijkingen te zien van de verschillende karaktereigenschappen en vorstenplichten. Joedistîrâ is de belichaming, eigenlijk niet eens van wijs beleid—dat wordt verpersoonlijkt door Krêsnâ—maar van de deugd in hoogste reinheid, die zuiver door zijne aanwezigheid als vorst en de beoefening aller deugden het heil van zijn land en onderdanen verzekert, en daardoor ook zijn plicht tegenover de goden en de wereld vervult (zie ook de inleiding tot de Arjunawiwâha). Deze opvatting blijkt ook uit de verhalen in de lakon's, wanneer andere vorsten, op eene ingaving der goden, pogingen doen, Joedistîrâ in hunne rijken te halen, als bezweringsmiddel (toembal) tegen ziekten en ellende. Bimâ belichaamt zuiver de „fighting spirit,” de defensieve en offensieve macht, voor geen gevaar terugdeinzende, altijd bereid, erop los te slaan, onstuimig, echter niet uitmuntend door geest en verstand, meer de „stootkracht”, waarvoor hij ook uitstekend

door de goden is uitgerust, echter niet een veldheerstalent. Het Departement voor Erotische Zaken wordt uitsluitend waargenomen door Djanâkâ, die ook voor de voortplanting van de dynastie heeft te zorgen, zich den toorn der goden ten spijt tot „lalananging sadjagad” verheft en met grooten ijver deze reeds uit de Sanscrit-literatuur bekende vorstenplicht vervult. (Volgens Zimmer, *Maya, der Indische Mythos*, bl. 237, beteekent Janaka in het Sanskrit z.v.a. „verwekker, voortbrenger”; als bijnaam van Ardjoena komt het woord echter in het Sanskrit-Mahabharata niet voor). Nakoelâ en Sadéwâ zijn in de Javaansche traditie haast niet gekarakteriseerd; men zou ze kunnen beschouwen als de belichaming van de plichten van de jongere broers van den vorst, aan wie geen voorname rol in de gemeenschap is toegewezen: zij zijn er, altijd bereid, te doen wat hun gelast wordt, maar treden anders niet op den voorgrond.

In deze opvatting (zeer modern doorgevoerd in „Djawi Kinâ” door Sindoepranoto, Bodjonegoro z.j.) is voor Bimâ als erotische held ook geen plaats. Wel is hij verlost, evenals Ardjoenâ, en wat zij in de vervulling hunner plicht doen, werpt geen blaam op hen, al zijn, volgens de wajang-poerwâ-traditie, de goden wel eens van andere meening. Van Bimâ's hartstocht voor Soembâdrâ, door Dr. Stutterheim vermeld (l.c. bl. 50), is in de wajang-poerwâ-lakon's, voorzoover ik ze tot nu toe heb doorgewerkt, niets bekend, behalve uit de Sêrajoe-episode, waarvan echter varianten voorkomen, waarin Soembâdrâ niet vermeld wordt. Verder is deze episode juist een der locale legenden, die op de een of andere manier met de Pandâwâ's in verband moest worden gebracht, en wie meer daarvan gezien heeft, weet, hoe daarbij zeer dikwijls ingegaan wordt tegen de traditioonele Javaansche opvatting van het karakter van de Pandâwâ's, zooals dit

anders duidelijk en scherp omlijnd uit de lakon's blijkt. En eene hartstocht voor Soembâdrâ zou strijdig zijn met het karakter van Bimâ volgens de Poerwâ-lakons.

Bimâ geniet zeker groote vereering onder de Javanen; van alle Pandâwâ-figuren vindt men die van hem het meest in Javaansche woningen, hetzij eenvoudig als nauwkeurig uitgevoerde wajang-figuur, hetzij als schilderij in zee staande, in strijd met de slang. Dikwijls ook is Bimâ het onderwerp van mystieke beschouwingen. Van een eigenlijke Bimâ-cultus heb ik echter tot nu toe geen aanduidingen kunnen vinden. Mochten zij nog eens te voorschijn komen, dan verwacht ik ze echter in de richting van Bimâ als onoverwinnelijke held, trouwe beschermer van de dynastie tegen alle vijanden van buiten, misschien ook,—zooals uit de lakon „Sênâ rodâ” blijkt,—als verkondiger van de leer van de verlossing, die hij zelf deelachtig was geworden. Maar het is voor mij moeilijk, Bimâ in verbinding te brengen met den Bhairawa-cultus.

Ik heb wel eens daarop gewezen, dat in de Maleische Pandji-romans (en ook in de latere Javaansche, waarvan ik door de welwillendheid van Dr. Poerbatjaraka inzage heb mogen nemen) Kâlâ de „schikgod” is, in tegenstelling met Geroe in de wajang-poerwâ. Deze verandering wijst zeker op een wijziging in den godsdienst op Java, en op het (latere?) opkomen van de Bhairawa-secten, waarover o. a. ook Dr. Stutterheim in zijn bovengenoemd artikel spreekt (bl. 50). De vraag, hoe, vanwaar en wanneer deze nieuwe cultus naar Java is gekomen, heb ik tot nu toe nog niet kunnen beantwoord vinden. Dat hij oorspronkelijk van Voor-Indië moet zijn gekomen, is bekend (vergel. ook de uitlegging in H. Zimmer, *Maya, der Indische Mythos*, Stuttgart z. j. [1936], bl. 463 e.v. „Schiva im Wald der Götterbäume”). Maar is deze Bhairawa-cultus niet altijd de groote

massa vreemd gebleven en beperkt geweest tot een kleinen kring van ingewijden uit de hoogste kringen der maatschappij, waar reeds een zekere „fin-de-siècle”-stemming heerschte? Wel is waar vinden wij ook in de Javaansche literatuur sporen van volks-orgieën, b.v. in de *Serat Tjēntini* (uitg. B. G. zg. 117), maar deze gaan m.i. terug op zeer oude vruchtbaarheidsriten, misschien een soort van carnaval, waarbij de namen der oude godheden vervangen waren door den *dikr*, en staan niet in eenigen samenhang met den geraffineerden Bhairawa-cultus, die aan de vorstenhoven was te vinden.¹⁾ Ik zou mij kunnen voorstellen, dat het Javaansche volk, de groote massa, een afkeer had van de riten, die zijn heerschende kringen uitoefenden, en dat dit misschien een van de redenen is, dat de Islam zoo betrekkelijk gemakkelijk, haast zonder geweld, zich hier heeft kunnen verspreiden, in tegenstelling met de meeste andere landen van de aarde. En ik zou mij kunnen voorstellen, dat de Bhairawa-cultus uit het land, van waar hij naar Java kwam, bijzondere beelden heeft meegebracht, die voor het volk volkomen vreemd waren, totdat men de een of andere overeenkomst met een welbekende figuur meende te hebben gevonden, en daarmee een naam kon geven aan iets tot nu toe vreemds, misschien ook bij latere reproducties door Javaansche beeldhouwers de attributen heeft gegeven van de bekende figuur. Verschillende van de Bimā-beelden in het artikel van Dr. Stutterheim maken, zooals hij trouwens reeds zelf aanduidt, een volkomen onjavaanschen indruk. Een bekende figuur uit den Bhairawa-cultus is de phallische asceet (Zimmer, l.c., blz. 472) die de macht bezit, op geheimzinnige manier zijn lichaam te vermenigvuldigen en zoo

gelijktijdig alle vrouwen te bevredigen, die naar hem verlangen. (In de Vishnu Purana en Prem Sagar een attribuut van Krēṣṇa; volgens de Javaansche traditie een adji of tooverspreuk, Asmā-rāgāmā genoemd, in het bezit van Ardjoenāsāsrābahoe, van Ardjoenā, en in de Javaansche Pandji-romans door de goden geschonken aan Pandji en eveneens aan Tjāndrā Kirānā, toen zij in mannen-gedaante vorst van Bali was). Zou het ondenkbaar zijn, dat aan een dergelijke figuur door den volksmond de naam van Bimā is gegeven, en evenzoo secundair, op grond van de attributen van deze figuur, een reeds bestaande Sērajoe-legende met de figuur van Bimā in verband is gebracht?

Dr. Stutterheim was zoo vriendelijk mij erop te wijzen, dat de leer, waarmee Bimā in verband zou kunnen worden gebracht, een geheime en mystieke is, waarvan waarschijnlijk niets in de wajangpoerwā-lakon's zou kunnen worden gevonden, en die men eerder in primbon's en soeloek's moet zoeken. Ik geloof echter wel, dat men in zoo'n geval ook de lakon's moet raadplegen, want al zijn ze niet geschreven als literatuur in eigenlijken zin, d.w.z. om algemeen gelezen te worden, toch worden zij telkens en telkens weer gelezen en nieuwe worden geschreven, door de *ḍalang's*, de bewaarders van de oude Javaansche traditie. De lakon's bevatten alles, wat voor eene uitvoering niet stereotiep is, waaronder ook, in zoover noodig, geheele gesprekken, mantra's, zinspelingen enz.; en in de wajangpoerwā-lakon's vinden wij neergelegd de geheele Javaansche traditie in zoover zij betrekking heeft op de Pandāwā's, niet slechts die van de vorstenhoven, maar ook die van het volk, zooals zij bewaard, onderhouden en ook wel uitgebreid wordt door de *dēsā-ḍalang's*. Indien Bimā in de Javaansche traditie in eenig opzicht bekend was als „erotische asceet,” zouden toch zeker meer

¹⁾ De afschuw, dien ook de oude vorsten van Java van lijken-etende bhairawa-asceten en hunne praktijken bij hun eerste optreden hebben gevoeld, blijkt duidelijk uit de Tantu Panggëlaran, ed. Dr. Pigeaud, bl. 172 e.v., bl. 178 e.v.

sporen ervan in de lakon's te vinden zijn?

In de Soeloek-literatuur vindt men wel eigenaardige figuren en leeringen, die door de Javanen zelf in verband met den Bhairawa-cultus worden gebracht. Zij zijn uitvoerig besproken in hoofdstuk XI, „Radicaal Monisme” van het boek van Dr. Zoetmulder „Panthisme en Monisme in de Javaansche Soeloek-literatuur”, Nijmegen 1935 (zie Djâwâ 1936, bl. 222). Wat echter in deze literatuur onder bhairawa wordt verstaan, blijkt het best uit een Javaansch vers, door Dr. Zoetmulder (o.c. 261) als volgt vertaald :

Wanneer ge de ware wetenschap wilt kennen, informeer dan bij iemand, die reeds bhairawa is, die allerlei leerstellingen voor het grijpen heeft (?), (of: die neemt, wat hem voor de hand komt?), die kettersch weet te spreken, die kent het kwaad, dat in hem is, met opzet het verkeerde bedrijft en dat alles prijst, die zich niet bekommert om geoorloofd en verboden, niet denkt over wat verplicht of aanbevelenswaardig is: die reeds een onstoffelijk lichaam bezit.

Meestal strijden deze figuren tegen den orthodoxen Islam; in mijn bovengenoemde Sĕrat Dĕrmågandoel echter haalt Soenan Kalidjågâ den ouden vorst Brâwidjâjâ van Mâdjâpahit over, zich tot den Islam te bekeeren, door hem de gedeeltelijk zeer erotische betekenis te verklaren, die voor de ingewijden zekere termen van het nieuwe geloof hebben, indien men in de Arabische woorden de daarin verborgen Javaansche weet te vinden. Het uiterlijk van Dadoengawoek of Gaŕolotjo, den held van de gelijknamige Sĕrat's, een figuur overeenkomstig met de karakteristiek van bovenstaand versje, wordt als volgt beschreven: klein en kroesharig, het gezicht pokdalig, het voorhoofd breed, de oogen diep in het gelaat verborgen en

scheelziende, de wenkbrauwen dun, over den neus samenloopende, de mond klein, de tanden wit en onregelmatig, de lippen dik en blauw, het gezicht in zijn geheel niet in overeenstemming met het lichaam: de hals als die van een leguaan, afzakkende schouders, een bult als een jonge kokosnoot, handen en vingers misvormd, de borst hol, de buik vooruit, de billen spits uitstaande, kromme beenen enz. De zeer versleten kleeding is modern.— Het is hier niet de plaats, op deze figuren en hunne leer, die wel eene verdere ontwikkeling van de Sastrâ Djĕndĕrâ kan zijn, verder in te gaan; het is te hopen, dat Dr. Zoetmulder later nog eens op deze figuren en hun opduiken juist in de Javaansche Soeloek-literatuur terugkomt. Ik mag hier slechts vermelden, dat eenige samenhang tussen Bimâ en deze figuren mij tot nu toe niet is gebleken.

Ten slotte kom ik nog terug op een opmerking van Dr. Stutterheim in zijn bovengenoemd opstel (bl. 46), dat volgens een bestaande traditie vroeger Bimâ in de wajang steeds zonder broek moest worden afgebeeld. Daarin schijnt slechts te Soerakarta verandering te zijn gekomen; ik heb betrekkelijk nieuwe wajang-doecken en teekeningen in mijn bezit, waarop Bimâ geen broek draagt, evenmin als een pas in het begin van dit jaar (1938) te Jogjakarta gemaakt wajang-figuurtje van leer. Ook de andere Pandâwâ's en Krĕsnâ dragen geen broek, maar Bimâ draagt zijn kain hoog opgeschort, zoodat de dijen ontbloomt zijn. De broek schijnt te zijn gereserveerd voor de oudere heeren, Doernâ, Sakoeni enz., en voor Gaŕotkâtjâ. In het boek van Dr. Prijohoetomo, Nawaruci, wordt zoowel in de Nawaruci als in de Bimasoetji verteld, dat Bimâ een broek draagt. Het Javaansche woord, dat Dr. Prijohoetomo met broek vertaalt, is in beide gevallen hetzelfde: lantjangan (bl. 35, 13 en bl. 178, zg. XVII v. 2), waarbij in het eerste geval

Bimå's lantjangan ook nog een slip (kântjå) heeft, waaraan zijn moeder Koentj hem tracht vast te houden. Lantjangan beteekent volgens Dr. Pigeaud ook een tusschen de beenen doorgehaalde lendendoek of tjawët. Daarmee komen wij tot de vraag, wanneer de broek naar Java is gekomen. Het schijnt minder bekend te zijn, dat betrekkelijk kort geleden in een zeker gedeelte van Java de mannen meestal geen broek droegen, maar een lendendoek, die om de heupen werd gedragen, en waarvan een slip tusschen de beenen werd doorgetrokken, tot een „staartje" gedraaid en op den rug in den doek werd gestoken, de Hindoe-dracht, zooals men ze in Voor-Indië overal ziet, en b. v. in Singapore bij de Klingaleesche koelies. Gebruikt voor dat doel werden gedeeltelijk gebatikte sléndang's, maar meestal smalle, zeer grof geweven doeken, in de lengte gestreept in verschillende kleuren. Ik heb toen een van deze doeken gekocht, die ook op verschillende tentoonstellingen van het Java-Instituut is geweest, maar niet opviel omdat hij nu juist geen artistieke waarde heeft. Maar als ik hem aan iemand toon, kan mij niemand zeggen, waar hij vandaan komt, ofschoon de SS-verbinding Soerabaja/Batavia door het Sërajoe-dal loopt, waar ik den doek in 1921 heb gekocht, en waar ik nog uit den Expres enkele jaren geleden mensen in zoo'n kleeding

op het veld heb zien werken. De heer J. W. van Dapperen had mij toegezegd, nog een onderzoek naar deze dracht in het Sërajoe-dal te zullen doen, ook foto's te zullen maken van het aanleggen ervan enz., maar door zijn veel te vroeg overlijden heeft hij daaraan geen uitvoering meer kunnen geven. Zou niet iemand anders ons over deze kleederdracht de noodige gegevens willen samenstellen, indien zij nog niet in het geheel verdwenen is? Want ik veronderstel, dat dit werkelijk de oude Javaansche dracht is geweest, en dat wij deze ook zien op de wajang-figuren, zonder dat daaraan eenige verdere beteekenis is te hechten. In Kats' Wajang Poerwå draagt b.v. Bimå wel een broekje, Joedistirå en Ardjoenå echter niet. Dat de kain van Bimå hooger is opgeschort dan die van zijn broers, wijst m. i. eerder op zijn vechtlust dan op iets anders. Het zou interessant zijn, eens een aantal wajang-figuren van verschillenden ouderdom en afkomst te kunnen vergelijken, en zoo sluit ik met den wensch, dien ik reeds meermalen heb geuit: dat wij van één volledig en representatief wajang-stel foto's krijgen van alle figuren afzonderlijk, en van een aantal van 20—30 hoofdfiguren foto's uit zoo veel mogelijk verschillende wajangstellen van verschillenden afkomst en ouderdom. Maar het zou een paar honderd gulden kosten!!!

GESCHIEDKUNDIGE AANTEKENINGEN OMTRENT DE RESIDENTIE MADIOEN.

DOOR

Dr. L. ADAM

Resident van Madioen.

V. HET TIJDVAK VAN DE MOHAMMEDAANSCHEN RIJKEN, VAN DE DEMAKSCHE OVERHEERSCHING TOT DE „PALIHAN” (± 1518 TOT 1755).

(Vervolg)

§ 8. AANVULLING OP § 2 OVER DE GESCHIEDENIS VAN HET REGENTSCHAP MADIOEN UIT DEN DEMAKSCHEN TIJD.

Toen § 2 van dit hoofdstuk (zie Djâwâ 1938 blz. 277) reeds persklaar lag, ontving ik van den opnemer bij den Oudheidkundigen Dienst Mohamad Enoch een zeer belangrijk gegeven, dat niet ongepubliceerd mag blijven. Bij zijn onderzoek naar, en inventarisatie van oudheden in deze residentie trof hij in de desa Sâgatèn (onderdistrict Djiwan, regentschap Madioen) bij een poendèn een plaats aan waarvan de desamenschen vertellen, dat hier de kraton van Pangéran Timoer (ook wel Panembahan Madioen geheeten ¹⁾), den zoon van Sultan Trenggânâ van Demak, misschien wel den eersten Regent van Madioen, stond.

Maar nog belangrijker wordt deze vondst van Mohamad Enoch door zijn ontdekking, dat de desa Sâgatèn oorspronkelijk geheeten zou hebben POERBĀJĀ. Zooals de lezers van onze artikelenreeks weten, moet al in den Padjangschē tijd de „provincie” Madioen PoerbĀjĀ geheeten hebben. Totnogtoe meende men, dat deze oude naam niet meer in de herinnering van de bevolking leefde (zie boven Djâwâ 1938

blz. 279), maar nu wordt, dank zij de speurzin van dezen jongen opnemer van den Oudheidkundigen Dienst, een plaats gevonden, die oudtijds PoerbĀjĀ heette, en bewoond geweest moet zijn door den eersten of althans een der eerste Mohammedaansche Regenten van Madioen.

De naam S â g a t è n wordt ontleend aan K j a i S â g a t i, die de „gedong” (de desa heeft ook nog Gedongan geheeten; gedong = gebouw) moest bewaken toen Pangéran Timoer weder naar Demak teruggekeerd was ²⁾.

Men zegt, dat op de plaats van de „poendèn” oudtijds de menschen na zware regens naar gouden voorwerpen gingen zoeken.

Afstammelingen van Kjai Sâgati vertellen, dat er vroeger hier twee Hindoe-Javaansche beelden stonden, waarvan het eene door een Mohammedaanschen dweper in de Kali Madioen gegooid werd en het andere (een nandi) voor het regentschaps-kantoor te Madioen staat.

Verder dient nog gemeld te worden dat in de aangrenzende desa Sidâmoeljâ vele oude baksteenē zijn aangetroffen.

¹⁾ Zie boven, Djâwâ 18, 1938, blz. 278.

²⁾ Vermoedelijk is hij, nadat hij door Sênâpati overwonnen was, niet naar Demak gevlucht.

§ 9. De opstand van Troenâdjâjâ.

Tegen het einde van het bewind van Mangkoerat I (1645 - 1677) begint de opstand van Troenâdjâjâ. In begin October 1676 schijnt Pânârâgâ nog niets van de legeraanvoerders van dezen opstandeling, namelijk Mangkoejoedâ en Wirâmenggâlâ, te moeten hebben, maar, toen Mangkoejoedâ eind October weer terugkwam, had men zich wel te onderwerpen ¹⁾. En uit het „Dagh-register” van 1677 ²⁾ blijkt, dat de menschen van Madioen en Pânârâgâ tegen Mataram vechten. Madioeners, Magetanners en Pânârâgâërs behooren ook tot de legerscharen, die in Juni 1677 van de kraton van Plèrèd bezit nemen ³⁾.

Van de bedwinging van den opstand door de expeditie onder leiding van den „Superintendent en Admiraal op Java's Oostkust” Anthonio Hurdt in 1678 weten wij, dank zij het door De Jonge ⁴⁾ gepubliceerde dagregister van den bevelhebber, voorzoover de tocht van deze expeditie door Madioen ging, tal van geografische gegevens uit dien tijd. Ook Valentijn geeft in zijn „Oud en Nieuw Oost - Indiën” deel IV 1e stuk bijzonderheden, die waarschijnlijk uit het laatste deel van de 17de of het begin van de 18de eeuw dateeren. Jammer is echter, dat de Javaansche namen zoo bijzonder sterk verminkt zijn en de door De Jonge en Valentijn gepubliceerde kaarten nog zoo primitief en onbetrouwbaar.

Op Maandag 5 September 1678 vertrok dan uit Japara voor het eerst een Nederlandsche legermacht naar de binnenlanden van Java. De jonge Soesoehoenan, de juist in 1677 opgetreden

Amangkoerat II, had zijn uit het Vorstelijke hof van Plèrèd door de opstandelingen verdreven vader opgevolgd en zijn paleis te Kartâsoerâ laten bouwen. De jonge Vorst vergezelde met zijn troepen Hurdt's leger.

Op 28 September 1678 bereikt dit leger de huidige grens tusschen Soerâkartâ en Madioen, de Kali Sawoer. In het dagboek van Hurdt heet de rivier naar het nu nog bestaande tot Soerâkartâ behoorend gehucht Kiping ⁵⁾. In 1678 behoorde het echter tot Djâgârâgâ, welk regentschap, volgens Hurdt's inlichtingen, zich tot de kali Ketânggâ, een zijrivier van de Kali Madioen, uitstreckte. Den volgenden dag, 29 September, steekt het leger de Kali Sawoer over, om aan de andere zijde door een „zeer schoon verheven, doch woest land” te trekken. Twee kleine riviertjes worden doorwaad, eerst de Kali Dadoeng, een nu nog onder dien naam bekende zijtak van de Solorivier, en — een half uur later — „t riviertje Branga”, dat misschien de Kali Kedoengmiri of Kali Kenteng was. Men komt nu in een landschap „zeer plaisant, ver uit ziende, effen en hoog, vol van herten en varkens, die hunne schuilplaatsen onder de groene boompjes en de rivierspruitjes hielden”, daarop door „moerassige rijstvelden” (waarschijnlijk ten noordwesten van het tegenwoordige stadje Walikoe-koen) om de marsch van dien dag — na de „rivier Brak” (mogelijk de Kali Bibis) ⁶⁾ overgestoken te zijn — te besluiten in „t dorp Kapo”, dat denkelijk Kawoek moet zijn, een der oudste nederzettingen van Walikoe-koen. Hier werd gerust tot 2 October.

Kapitein Westdorp is intusschen met een deel van het leger naar Djâgârâgâ gegaan, aangezien men daar nog een aanzienlijke macht van de opstandelingen verwachtte, doch het bleek,

¹⁾ Zie Norman Mac Leod in Tijdschr. van N. I. deel IV (1900) blz. 668 en 670. In 1677 rapporteert Speelman, dat drie van de aanzienlijkste grooten van Madioen, „Raden Djadita, Raden Bengingir en Raden Penganten” met 6 000 man de zijde van Troenâdjâjâ hadden gekozen. (Zie De Jonge VII blz. 155).

²⁾ Blz. 111 (27 April), 147 (23 en 24 Mei), 241 (28 Juli).

³⁾ Dagh-register 1677 blz. 267 en De Jonge VII blz. XXV en 149.

⁴⁾ Zie zijn Opkomst enz. deel VII blz. 224, 226-229.

⁵⁾ Ook in de Babad Tanah Djawi t.a.p. blz. 624 en 626 wordt Kiping genoemd.

⁶⁾ Op een oude residentiekaart schijnt de naam Brag vermeld te zijn (zie Veth II blz. 48 en 49 noot 4.)

dat de „logementen” van den vijand verlaten waren en er „veel leeftocht” achtergelaten was; de bevolking was naar het gebergte gevlucht ¹⁾).

Op 30 September wordt aan kapitein Westdorp de opdracht gegeven om met de „avantgarde” naar Gerih te gaan, een desa, die nu nog bestaat en aan de Kali Trinil of Kali Gerih, bewesten den grooten weg Maospati - Ngawi, dicht aan de grens van de regentschappen Magetan en Ngawi, ligt.

Op 2 October vertrekt Hurdt met zijn leger uit „Kapo” (misschien, zooals boven gezegd: Kawoek), vermoedelijk in zuidoostelijke richting, en trekt door „diverse spruiten” en passeert „de kali Bagaal”, d.i. de kali Begal. Nu komt men door onbewoond gebied: „wijd en zijd zag men geen dorpen maar meest woest en ongecultiveerd land”. Vervolgens worden de kali Katjitan (waarschijnlijk de kali Katikan) en de Kali Ketanggâ doorwaad. De laatste rivier, een ongeveer 7 km bewesten de kali Katikan stroomende, belangrijke zijrivier van de kali Madioen, scheen in die tijden op de diepe plaatsen „krokodillen en kaaimans” te herbergen ²⁾, om welke reden het leger een ondiepe plaats zocht, om de kali door te trekken. Deze kali was, gelijk boven reeds medegedeeld werd, de grens tusschen de regentschappen Djâgârâgâ en Madioen, terwijl de oostelijke grens van Madioen met Tjaroebande „kali Lambangan” was. Zoo vermeldt het dagboek van Hurdt. Welke rivier hier bedoeld wordt, is ons niet duidelijk. De desa Nglambangan beoosten de stad Madioen, bezuiden den spoorweg, ligt aan een kali, die echter nu een anderen naam heeft. De desa kan wel heel oud zijn; er zijn praehistorische en Hindoe-Javaansche restanten gevonden ³⁾.

Wij keeren weer terug tot het leger

¹⁾ Zie Dagregister 1678 blz. 658.

²⁾ Het is bekend, dat vroeger krokodillen tot in de kali Madioen kwamen; mogelijk huisden zij in het groote Madioenmoeras; in het Tjaroebansche is

van Hurdt, dat aan het eind van den dag van 2 October de nog bestaande desa Satrian (ten noordwesten van de suikerfabriek Soedânâ) bereikt, waar gekampeerd wordt. Er is op dien dag naar onze schatting een afstand afgelegd van ± 25 km; het is doodjammer, dat niet meer desanamen in het gebied tusschen Kawoek en de kali Begal zijn genoemd, dan zou de afgelegde weg waarschijnlijk beter nagetraceerd kunnen worden.

In den nacht van 2 October trekt het leger voort. Hurdt rapporteert: „vinden legertrain en arrièregarde op Lavangre, trekken Z. en O. ten Z. door schoone vlakten door de rivier Bengawan of Widoe en zijn 's morgens 9 uur op Papate”.

Dit deel van den tocht hebben wij niet terug kunnen vinden op de kaart. De naam Lavangre is een afschuwelijke verminking van den een of anderen Javaanschen plaats- of pleknaam, misschien Lavang Gerih (de poort van de desa Gerih), doch die naam is thans onbekend. De rivier Bengawan is natuurlijk een pleonasme. Niet bedoeld kan zijn de Bengawan, de groote kali Madioen, want die wordt eerst 5 October bereikt. De tweede naam van de rivier, Widoe, is ook niet bekend; wel is er een klein gehucht Widoe (desa Prampelan), maar dat ligt op één kilometer afstands van een kali, de kali Djoengké. Wellicht is bedoeld de kali Wadoek — thans de grensrivier tusschen de regentschappen Magetan en Ngawi — of de kali Watoe, een zijrivier van de Wadoek. De desa „Papate” is niet teruggevonden; zij moet aan een rivier van denzelfden naam liggen. De eenige gehuchtsnaam, die het meest op Papate lijkt, is Petik, dat ten noordoosten van de huidige suikerfabriek Poerwodadi ligt. Het is niet aan te nemen, dat Maospati bedoeld zou zijn.

een desa Badjoelan, waar volgens een desa-verhaal in oude tijden een krokodil door desalieden werd gedood.

³⁾ Zie Rapport v/d Oudheidk. Dienst 1915 blz. 113.

In deze desa wordt gewacht op kapitein Tack. Deze was met vier compagnieën (214 „koppen” en 1000 Javanen) van Solo uit om de Zuidzijde van den Lawoe getrokken om in Kadoewang (Wânâgiri), Pânârâgâ en Kamagetan de vijanden te verdrijven en „de ingezetenen tot nieuwe gehoorzaamheid te brengen”.

Waarschijnlijk is hij — blijkens het kaartje, dat De Jonge in deel VII van zijn „Opkomst” opgenomen heeft — op een plek, die „Pangoenan Tamban” heette, de grens van Kadoewang en Pânârâgâ overschreden.

Welke plaats dit geweest moet zijn, is niet meer terug te vinden. Misschien is het een naam van een groot weideveld (pangonan), dat daar juist op de grens lag. Merkwaardig is, dat op een door ons bezochte heuvel vlak aan de kali Krèsèk (die mogelijk vroeger de grens van Pânârâgâ en Kadoewang is geweest ¹⁾) een door vele mensen (zelfs uit Jogja afkomstig) vereerd graf ligt, dat Setânâ Pangonan heet. In Pânârâgâ vertelt men, dat de naam van den hier begraven onbekend is, maar, dat hij een hoofd van de veehoedertjes was en bekend stond als een leerling van dengene, die op Gijânâ begraven ligt. De Regent van Wânâgiri R. M. T. Hardjâwiratmâ schreef ons, dat in Wânâgiri verteld wordt, hoe op Setânâ Pangonan begraven liggen: 1. Dagalawak en 2. Kjai Djoeroedemoeng. Zij zouden iemand in dienst hebben, Tikoeswisâdâ geheeten, die de beschermer (kekoedongan) van de veldratten was en op den berg Tjoembri (in Wânâgiri dicht aan de grens gelegen) huisde. Vóór de Vorstenlandsche agrarische reorganisatie

in 1923 kende men daar zelfs een „lenggah tikoës”, een niet met de „padjeg boemi” belaste sawah, die door de oudsten van Tjoembri werd bewerkt, terwijl de opbrengst besteed werd aan slametan's ter eere van de muizen van Tjoembri, om zodoende een rattenplaag op de bouwvelden te voorkomen. Kjai Dagalawak en Kjai Djoeroedemoeng moest men ook al te vrind houden, omdat zij niet alleen een muizenplaag, maar ook andere plagen van den landbouwer konden veroorzaken.

De djoeroekoentji van het graf van Gijânâ, een berg precies op de residentiegrens (ten zuidwesten van den goenoeng Tjendânâ), deelde den Regent van Wânâgiri mede, dat de hier begraven Kjai Goenoengsari (zie boven Djâwâ 1938 blz. 287 noot 2 en blz. 297) niets uit te staan had met Kjai Dagalawak en Kjai Djoeroedemoeng. Kjai Goenoengsari was, gelijk wij boven reeds mededeelden, de schoonzoon van Soenan Tembajat.

Valentijn schrijft, dat in het begin van de 18e eeuw op de grens van Kadoewang en Pânârâgâ een schans „in een enge doortogt tusschen het zwaar gebergte van Java” „Pintoe Tambang” geheeten, was ²⁾. Hier dus weer dat mysterieuze Tambang. Misschien is er verband te zoeken met tambangan, een veerboot; wellicht was oudtijds de kali Krèsèk breeder en dieper en diende men per tambangan over te varen.

Aan andere namen, die op de kaarten ³⁾ in De Jonge's en Valentijn's werken zijn vermeld, hebben wij nog een enkel woord te wijden. De kali Krèsèk (bovenloop van de kali Madioen ⁴⁾) vindt men op de kaart terug, zij stroomt bezuiden de uitlooi-

¹⁾ De grens ligt nu westelijker bij de desa Biting. Biting kan versterking beteekenen. Het is niet onmogelijk, dat hier werkelijk vroeger een vesting geweest is. In den aan den Java-oorlog voorafgaanden tijd stond hier een tolpoort, die in 1831 werd afgeschaft en waarvoor Mangkoenegaran een schadeloosstelling van f 1500 's jaars kreeg (Mededeeling van R. M. T. Hardjâwiratmâ, Regent van Wânâgiri).

²⁾ Valentijn, Oud en Nieuw Oost-Indiën deel IV 1 blz. 194.

³⁾ De kaart van Valentijn is overgenomen in Het Motorverkeer (orgaan van de K.N.I.M.C.) 4e jg. (1935) no. 13 blz. 384.

⁴⁾ Deze heet op de kaart van De Jonge Sariket, misschien naar het gehucht Sriket (desa Paloer), in het regentschap Madioen gelegen.

pers van den Lawoe en benoorden een bergje „Kadoewrinin” (op de kaart van De Jonge staat: Kadonwringin). Er is een gehucht Kedoengwringin ten zuidoosten van het zooeven genoemde Setânâ Pangonan gelegen, en hierbij ligt een kleine heuvel, die Goenoeng Ngre-dani heet, echter benoorden de kali, die hier Kali Tempoeeran wordt genoemd.

Bezuiden dit heuveltje wordt op de kaart een gebergtereeks aangegeven, die ook al fout benaamd is, namelijk Dom-mong-gebergte. Waarschijnlijk heeft de vervaardiger van de kaart ter plaatse naar het Zuidergebergte gewezen, terwijl de ondervraagde zegsman begrepen heeft, dat een nabijgelegen heuveltje de goenoeng Demoengan bij het gehucht van dien naam (desa Karang-djahâ) ¹⁾ bedoeld werd.

Verder worden op of in de nabijheid van den weg naar Pânârâgâ nog genoemd Soenekar, Dommalan Demalang, zoomede Sankoelang. Het eenige wat na plaatselijk onderzoek gevonden kon worden was Demalang, een gehucht, eveneens aan de Kali Tempoeeran gelegen, ten zuidwesten van Soemârâtâ. Sankoelang, dat volgens Valentijn ²⁾ een „stedeken” is met 2500 huisgezinnen, temidden van een „fraei bosch”, is volkomen onvindbaar. Pânârâgâ is, naar Valentijn mededeelt, de standplaats van een „Ingabey”, en de Regent heet „Raden Anga Martawangsa” (misschien Raden Angabei Martawangsa?), wellicht één der nakomelingen van Betârâ Katong; er zijn tenminste in Setânâ (het in § 4 vermelde kerkhof waar Betârâ Katong en zijn nazaten rusten) twee graven van Regenten met den naam Mertâwangsâ; zij droegen echter beiden den Pangéran-titel. Het is ook mogelijk, dat Valentijn zich vergist heeft en de straks te vermelden Ngabei Soe-

tânâjâ ³⁾, die waarschijnlijk den Regent, die met Troenâdjâjâ naar Kediri was meegegaan, verving, voor den Regent heeft aangezien.

De Kali Asin (zoo genoemd naar de zoutwelletjes, die in deze rivier voorkomen) bleek in Valentijn's tijd al de grens tusschen de regentschappen Pânârâgâ en Madioen te zijn geweest ⁴⁾.

De in Madioen en Magetan vermelde namen zijn grootendeels door ons niet meer teruggevonden. Over „Eggiglang” schreven wij reeds in hoofdstuk IV § 8 (Djâwâ 1938 blz. 113); Kadjang komt straks ter sprake evenals Kalageen (ten rechte: Klagèn) en Kasoer; Madioen, Tjaroeban en Kamaggatan zijn natuurlijk vermeld; maar niet duidelijk is wat bedoeld wordt met: Patoman ⁵⁾, Kamenatan, Papatel Katting (ergens in Magetan) en het zooeven genoemde Lavangré. Evenmin is nog na te gaan wat bedoeld wordt met den verminkten naam Sipanpamlang van de plaats waar de kali Madioen, volgens Valentijn ⁶⁾, in de kali Samangi (waarschijnlijk de Solorivier) valt. De „Vorst”, die in Madioen het opperbewind voert „is een van de voornaamste Mantri's of Rijksraaden des Keizers”, die hier een „Fraei Hof” heeft en „een grooten staat” voert, zegt Valentijn. Denkelijk was deze Regent een zoogenaamde „wedânâ boepati”, een provinciehoofd of opperregent of hoofdregent ⁷⁾, een regent, die meerdere lager in rang zijnde andere regenten met miniaturressortjes onder zich had.

De naam van den Regent was „Raden

3) Deze onderwierp zich aan Tack (zie beneden).

4) Valentijn t.a.p. blz. 41.

5) Mogelijk de kampong van dien naam in de stad Madioen, die in ongeveer 1831 door het Gouvernement afgekocht werd voor de residentswoning en andere landsgebouwen. Op Valentijn's kaart staat Patoman ver buiten „Madioen” geteekend, maar mogelijk was de zetel van den Regent nog in het zuiden van de stad, in Wânâsari (zie boven Djâwâ 1938 blz. 278).

6) T.a.p. blz. 41.

7) Zie Van Vollenhoven. Het Adatrecht van Ned. Indië deel I blz. 544.

1) Dit heuveltje heet ook wel Toempakdâlâ of Goenoeng Pegat. Een jong bruidspaar mag den weg, die midden over den heuvel loopt, niet betreden op straffe van een spoedige echtscheiding.

2) T. a. p. blz. 41.

Mangontappa" ¹⁾. Wie daarmee bedoeld werd, is niet meer na te speuren.

Op het kaartje in De Jonge's Opkomst deel VII wordt de kali Madioen in zijn bovenloop S a r i k e t genoemd. Nu ligt in het onderdistrict Kebonsari (district Oeteran, regentschap Madioen) een gehucht S r i k e t (desa Tambakmas) aan de kali Madioen. Het is niet onmogelijk, dat dit gehucht zijn naam te danken heeft aan een gebeurtenis uit den Hindoe-Javaanschen tijd. Het verhaal gaat namelijk hier, dat na den val van het rijk Gelang (zie boven Djâwâ 1938 blz. 113 e.v.) een olifant van de kraton, die in de zuidelijker gelegen desa's Dâhâ en Glonggong (Djâwâ 1938 blz. 113) gestaan moet hebben, met zijn bestuurder (s r a t i) naar een bosch vluchtte, waar nu het gehucht Sriket staat. In de buurt op een als heilig beschouwd stuk sawah, Soemboel geheeten, vindt men een paar beschadigde yoni's en een steenen paaltje.

Naast de verhalen over Gelang hoort men hier ook legenden over R a d e n P a n d j i. Deze liet zijn olifant (een deel van Sriket heet G a d j a h a n) in een bosch door zijn s r a t i vastbinden (s r a t i n g i k e t, s r i k e t). Hij wordt, terwijl hij in de Kali Madioen zit te visschen, vervolgd door een Prinses van Gelang, die met hem wil trouwen; hij weigert echter het aanzoek, omdat de Prinses een p o e t r i t j a t j i n g is (een uit een worm getooverde prinses ²⁾).

Oudtijds (misschien dus al in de 17e eeuw) was bij Sriket een overvaart.

Na deze uitweiding over de toenmalige geographische kennis van Madioen keeren wij weer terug tot het leger van Hurdt, dat zijn tenten in „Papate” heeft opgeslagen, waar blijkbaar tot 5 October gerust

wordt. Van hier uit wordt op 4 October aan Tack geschreven om zich te haasten; deze meldt uit „Tandoerang” (vermoedelijk een desa in Wânâgiri) op 30 September, dat hij diverse ontmoetingen met den vijand had, die zich terugtrok; en, dat de Regent van Kadoewang zich had onderworpen.

Verder vermeldt het dagboek op den datum 3 October, dat een voorstel van de Javaansche bevelhebbers (vermoedelijk Sindoeredjâ en Soerânâtâ geheeten) om Kertasânâ, Kamagetan en Tjaroeban in brand te steken, door Hurdt verworpen werd.

Op 5 October (nog steeds is het leger in „Papate”) wordt een „missive” van Tack ontvangen, geschreven „te Kasoor ³⁾ in Madioen” en meldende, dat het volk van Kadoewang en Pânârâgâ „zich had onderworpen en de eed van getrouwheid” had afgelegd.

Op den zelfden dag wordt het kamp van Papate opgebroken, het leger trekt verder. Men passeert een „rivier Bangawang” langs „een steenen bak waarin bij oude tijden jongelieden wanneer ze trouwen wilden zich moesten wasschen, niet ver van daar stond een steenen beeld, een buffel gelijkende, aan wien zij dan, zich gewasschen hebbende offeranden plegen te doen, zijnde volgens den Soenan deze volkeren te dier tijde nog Heidenen”.

Waar moet die steenen bak gestaan hebben? In Djâwâ 1938 blz. 110 opperden wij met eenige zekerheid, dat de badplaats Sendang Kamal in het gehucht Soember (desa Kraton) vlakbij Maospati bedoeld zou zijn. Na nader onderzoek zijn wij weer gaan twifelen. Op 1½ mijl afstands van deze bak passeert het leger nog op dienzelfden dag de „rivier Kalageen”. Kalageen moet zeer waarschijnlijk K l a g è n zijn. De plaatsnaam Klagèn komt in deze streek in eenige desa's voor: Klagèn, Klagèngambiran en Klagènseroet. Vermoedelijk is Klagèn

3) Ook deze plaats hebben wij niet kunnen vinden.

1) Valentijn t.a.p. blz. 121.

2) Vgl. het verhaal, boven Djâwâ 1938 blz. 114. Kan het zijn, dat met p o e t r i t j a t j i n g bedoeld is een prinses uit een bijvrouw, gelijk de Ass. Wedono van Kebonsari Soekandar (aan wien ik de bovenbedoelde gegevens over Sriket dank) veronderstelt?

(o.d. Karangmådjà) de moederdesa van de andere twee. De bij Klagèngambiran niet ver van de badplaats van Sendang Kamal gelegen rivier heet — behalve Kali Semawoer en Kali Kintjang — ook nog wel Kali K l a g è n. Op denzelfden dag, in den namiddag wordt de desa K a d j a n g bereikt. De „legerplaats” ligt op „een musketschootafstands” van een rivier „ruim en schoon”, die „voorbij Djepan Sidajoe in zee” loopt. Deze rivier, die „Bengawan Seriekan” wordt genoemd kan niet anders dan de Kali Madioen zijn. De desa K a d j a n g (o.d. Djiwan) ligt inderdaad aan deze rivier en is vermoedelijk ook een oude desa, maar het ligt hemelsbreed verder van K l a g è n g a m b i r a n (12 k.m.) dan van de desa K l a g è n (7 k.m.). Mogelijk is dan met de steenen bak bedoeld de K e d o e n g N g a n t è n ¹⁾ in de kali Pelem (die langs de suikerfabriek Poerwådadi stroomt) in de desa Patihan.

Nog een andere mogelijkheid is, dat bedoeld wordt een heilige bron in de op 3 k.m. bewesten Klagèn gelegen desa M a n d j o e n g (o.d. Karangmådjà) waar ook een beeld van een karbouw ligt, doch hier is geen rivier in de onmiddellijke nabijheid.

In Kadjang voegt Tack zich weer bij Hurdt. Hij heeft bij zich: de Regent van Kadoewang — Singåwångså ²⁾ geheeten — en de „tweede persoon” van Pånårågå, een zekere Ngabei Soetånåjà, die zich beiden aan den Soenan wenschen te onderwerpen. Naar het schijnt verving deze laatste den Regent, die met Troenådjà was meegegaan; onder de 14.547 mannen in Troenådjà's vesting in Kediri vochten verscheidenen uit Pånårågå ³⁾.

Uit welke bronnen Mac Leod ⁴⁾ zijn veronderstelling, dat Hurdt en Tack

elkander in Kintjang zouden ontmoet hebben, geput heeft, blijkt niet uit zijn artikel. Kintjang — aan den grooten weg Madioen-Maospati op de grens van de regentschappen Madioen en Magetan, aan de bovengenoemde kali Klagèn gelegen — is denkelijk een oude desa, maar zij ligt veel verder dan een „musketschoot afstands” van de Kali Madioen.

Hoe de tocht na Kadjang werd voortgezet kunnen wij helaas ook niet met zekerheid mededeelen. Op 6 October vertrekt men uit Kadjang en komt na een zwaren tocht vol ontberingen (gebrek aan eten en water) op 7 October aan de Kedirische grens waar aan de kali Toengloer een „pagger” (omheinde sterkte) van den vijand ingenomen wordt. De nog juist op Kedirisch gebied gelegen desa Toengloer is bekend. Hoe het leger daar in twee dagmarschen gekomen is, hebben wij uit de schaarsche mededeelingen in het dagboek van Hurdt niet kunnen concludeeren. Van den tocht op 6 October wordt niet anders gezegd dan: Achtermiddag 2 uur opgerukt van Kadjang, passeren na een half uur de rivier Bengawan, latende aan de rechterhand het dorp Tjaroeban. Door den nacht overvallen, wordt er gebivouakeerd, zonder iets te eten te hebben.”

Welke rivier een half uur na Kadjang gepasseerd wordt kunnen wij niet gissen. Verder schijnt men benoorden Tjaroeban getrokken te zijn.

Op 7 October wordt voorgerukt „door een groot djatibosch, na gepasseerd te zijn een rivierspruitje Kadong Panarang”. Een „spruitje” met een naam, die hierop lijkt — bijvoorbeeld Kedoeng Banaran — is niet aangetroffen. In den namiddag wordt, nadat gebleken is, dat men verdwaald is, weer opgemarcheerd „door wilde bosschagien, passeeren riviertjes Oelo en Sarangan.” Deze rivie-

beeld van een buffel door de wortels van den waringin overwoekerd zijn.

2) De titels zijn niet vermeld.

3) Zie Dagregister 1678 blz. 749 (23 December).

4) In Tijdschr. v. N. I. 4e jaargang (1900) blz. 754.

1) Kedoeng = diepe plaats in de rivier. Ngantèn afgeleid van p e n g a n t è n = bruid of bruidegom. De naam zou ontleend zijn aan een verhaal van een bruidspaar, dat door de kali waadde, maar plotseling verdween. Ongeveer 750 M noordoostwaarts moet een

ren kunnen, dunkt ons, alleen zijn de Kali Woeloe en de Kali Sarangan, die door het groote djatibosch stroomen beoosten de stad Madioen, het bosch waardoor vermoedelijk oudtijds de weg Madioen - Kediri via Toengloer liep ¹⁾. Maar dan zou het leger van Hurdt niet benoorden maar bezuiden Tjaroeban getrokken zijn, tenzij er met een wijde boog om Tjaroeban eerst in oostelijke en daarna in westelijke richting door djatibosschen gedwaald zou zijn, doch dat zou een uitgeputte troepenmacht zeker meer dan twee dagreizen gekost moeten hebben.

Bij Toengloer betraden Hurdt's troepen de huidige residentie Kediri. Op 28 November 1678 kon de legeraanvoerder rapporteeren, dat van de Madioensche regentschappen zich aan den Soesoehoenan hadden onderworpen ²⁾: Tjaroeban, 600 man ³⁾ sterk Madioen, eertijds 12.000, nu slechts 2.000 man sterk

Pânârâgâ met d' onderhoorige dorpen eertijds 12.000, nu 5.000 man sterk. Kamagatan, 600 man Djâgârâgâ, eertijds 1200 man sterk, nu onbekend.

Pânârâgâ schijnt echter al heel spoedig, na den tocht van Hurdt en Tack weer door den schoonvader en aanhanger van Troenâdjâjâ, een zekeren Raden Kadjoran ⁴⁾, te zijn onderworpen. Zijn aanhangers stroopten en plunderden in de desa's zonder dat de bevolking in verzet kwam ⁵⁾.

Het is dan ook daarom, dat kapitein Sloot, die met een kleine troepenmacht te Wânâkertâ (later: Kartâsoerâ) zat, de opdracht kreeg om het Zuidergebergte weer van opstandelingen te zuiveren. Al in September 1679 (dus nog vóór

de gevangenneming van Troenâdjâjâ; 27 December 1679) vielen R. Kadjoran, zijn zuster, twee zonen en volgelingen in handen van Sloot, die hen allen door een Boegineeschen radja ter dood liet brengen ⁶⁾. Maar nog bleven familieleden in Kadoewang rondzwerven, zoodat in 1680 en 1681 een troepenmacht van 100 Europeanen en Ambonneezen, 70 Makassaren en 1000 Javanen, later versterkt met 4000 goedgezinde Javanen uit Pânârâgâ, zich naar het Zuidergebergte van Wânâgiri moest begeven om dit restje van opstandelingen te vervolgen. ⁷⁾

§ 10. De opstand van Soerâpati (± 1683 — ± 1709)

Aan het einde van de 17e en in het begin van de 18e eeuw was er wederom onrust in het rijk van Kartâsoerâ. Nu was het een ondernemende en niet onbekwame slaaf, eerst Oentoeng, later Soerâpati geheeten, een rooverhoofdman aanvankelijk in dienst van de Compagnie, die ongeveer in 1683 in West-Java en later in Midden- en Oost-Java een opstand begon. De Soesoehoenan Mangkoerat II (1677—1703) heulde met hem, bood hem zelfs een schuilplaats in zijn kraton te Kartâsoerâ, hetgeen aanleiding was voor de Compagnie om François Tack als Commissaris der Hooge Regeering naar den Soesoehoenan af te vaardigen ten einde de uitlevering van Soerâpati te eischen (1685). Aan deze opdracht heeft hij niet kunnen voldoen, bij een inval in de kraton vonden hij, kapitein Leeman en ruim 70 Nederlanders den dood ⁸⁾. Soerâpati vluchtte daarop naar het Zuid-oosten en weet van Pasoeroean uit een rijk te stichten

1) Zie boven Djâwâ 1938 blz. 116, 277.

2) Zie De Jonge VII blz. 250.

3) Waarschijnlijk weerbare mannen.

4) Aan hem had Troenâdjâjâ Pânârâgâ, Madioen, Djepan, Blora en de „Warons" (?) gegeven, terwijl R. Kadjoran ze weer had willen toebedeelen aan zijn jongeren broer, Raden „Cahoenan" (Zie De Jonge VII blz. 198).

5) Dagregister 1679 blz. 322 (17 Juli).

6) Zie Veth, Java II (1898) blz. 58.

7) MacLeod in Tijdschr. v. N.I. 1901 blz. 22 en 34.

8) Zie hierover Veth, Java deel II (1898) blz. 85; H.J. de Graaf, De Moord op Kapitein François Tack, Leidsche dissertatie 1935 bij H.J. Paris, Amsterdam (redactionele toevoeging).

dat blijkens de kaart van Valentijn, zich van Pânârâgâ tot Poeger uitstreckte ¹⁾; van de huidige residentie Madioen behoorden dus alleen Pânârâgâ en Patjitân er toe. Het is wel aan te nemen, dat het noordelijke deel van de residentie er niet bij hoorde. In de desa Tjabéjan (gelegen aan de Madioenrivier, in het onderdistrict Djiwan, regentschap Madioen) wordt verteld, dat één van de toemenggoeng's van Soerâpati met twee zoons naar Madioen vluchtte. De ééne zoon Kertâpati alias Singâjoedâ (voorvader van den huidige beké, Amadi geheeten) stichtte de desa Tjabéjan, en de tweede, Kertâdjâdjâ geheeten, ontgon het bosch aan de overzijde van de kali Madioen, thans het gehucht Tjandi van de desa Bagi.

Hoe Pânârâgâ in handen van Soerâpati kwam, is niet recht duidelijk. Het schijnt, dat reeds in die dagen de Rijksbestuurder van Kartâsoerâ (Sindoeredjâ of Sindâredjâ) op een of andere wijze bestuursmacht over Pânârâgâ had. Wij leiden dit af uit een verslag van een geheime bijeenkomst, die de Commandeur Saz in 1702 met genoemden Rijksbestuurder had. Deze vertelde aan Saz, dat de toenmalige Kroonprins (een stille bondgenoot van Soerâpati) hem (Sindoeredjâ) Pânârâgâ „afhandig” had willen maken door aldaar „als hoofd eenen Ingabey Carta Manggala” (getrouwd met de zuster van de moeder van den Kroonprins) aan te stellen. Maar het was Sindoeredjâ gelukt om na „verscheyde schermutselingen, waar wedersyts al een goede party gesneuveld waren” Kartâmanggâlâ te verdrijven, waarop de Rijksbestuurder Pânârâgâ den Kroonprins aanbood. Deze wilde echter — althans volgens de mededeeling van Sindoeredjâ aan Saz — niets met Pânârâgâ te maken hebben, doch er liever Soerâpati de macht geven ²⁾. Vermoe-

delijk is dit land aldus in handen van Soerâpati gekomen. Is dit mogelijk de reden geweest, dat Sindoeredjâ Soerâpati is gaan bestrijden? ³⁾ Waar deze strijd heeft plaats gehad en hoe het leger oostwaarts is getrokken, is ons niet bekend.

In 1703 komt Mangkoerat II te overlijden; de Kroonprins, bondgenoot van Soerâpati en dus de Compagnie niet welgezind, berucht om zijn wreedheid, bestijgt den troon onder den naam van Mangkoerat Mas of Soenan Mas (1703 - 1705).

Intusschen vlucht Pangéran Poeger naar Semarang om zich onder bescherming te stellen van de Compagnie. Deze Pangéran was een broer van Mangkoerat II en kwam tegen dezen in opstand, maar verzoende zich in 1681 weer met den Soesoehoenan. Hij werd echter nu door zijn neef Mangkoerat Mas zóó gekrenkt ⁴⁾, dat hij hulp ging zoeken bij de Compagnie te Semarang, om Mangkoerat Mas van den troon te stooten en zelf tot Vorst verheven te worden.

De Compagnie verklaart zich in 1704 bereid Poeger te steunen, en op den 11den September 1705 bezette het leger van Herman de Wilde zonder slag of stoot Kartâsoerâ, waarop Pangéran Poeger onder den naam van Pakoeboewânâ I (1705 - 1719) den troon beklom.

Mangkoerat Mas was het intusschen gelukt te ontsnappen. In Pânârâgâ wordt verteld, dat hij, op deze vlucht eenigen tijd hier vertoevende, uit nijd en afgunst den toenmaligen Regent Radén Toemenggoeng Mertâwangsâ, ook Pangéran Koening geheeten ten aanschouwe van tal van poetri's liet ontmannen; Mertâwangsâ overleed aan de gevolgen van deze barbaarsche mishandeling ⁵⁾.

De vluchteling hield zich in Kediri schuil en werd beschermd door de vol-

1) Veth, Java II (1898) blz. 92 en ook De Jonge VIII blz. LVII.

2) De Jonge VIII blz. 99 noot.

3) Zie Veth t. a. p. blz. 92.

4) Zie Veth t. a. p. blz. 96.

5) Aanteekeningen van R. A. A. Sam, oud-Regent van Pânârâgâ.

gelingen van Soerâpati ¹⁾); hier hadden zich onder andere bij hem aangesloten Kjai Rånggâ Pamagetan, Toemenggoeng Soerâbrâtâ van Pânârâgâ, Pangéran Mangkoenegârâ en een Demang van „Tampingang” (?) van Tjaroeban.

Wie Kjai Rånggâ Pamagetan was, weten wij niet. De aanduiding is wel erg vaag, de man was of een rånggâ (volgens Van Vollenhoven ²⁾ een tweederangsregent), of droeg het ambtelijk praedicaat rånggâ (volgens Rouffaer een oud-Javaansche militaire titel). ³⁾ Wij weten al (zie boven Djâwâ 18e jaargang blz. 298), dat er een boepati van Magetan geweest moet zijn, die Raden Rånggâ Galih Tirtâkoesoemâ geheeten heeft.

Toemenggoeng Soerâbrâtâ van Pânârâgâ is mogelijk een onder den bovengenoemden, door Soenan Mas zoo wreedbehandelden Mertâwangsâ, dienenden tweederangsregent geweest. In de aantekeningen van R. A. A. Sam vinden wij onder één der drie door hem opgegeven reeksen van opvolgers van Betârâ Katong (zie boven Djâwâ 18e jaargang blz. 287) een R. T. Soerâbrâtâ, opvolger van Radén Adipati Mertâwangsâ II en voorganger van Radén Adipati Soerâdiningrat, dien wij straks bij de beschrijving van den opstand van Mangkoeboemi en Saïd (1746 — 1755) weer zullen tegenkomen.

De Pangéran Mangkoenegârâ van Madioen is ons reeds bekend, hij was waarschijnlijk de derde of vierde Regent van Wânâsari (dat blijkbaar toen al Madioen werd genoemd).

De Demang van „Tampingang” uit Tjaroeban was wellicht een tamping,

een soort districtshoofd ⁴⁾, met de ambtelijke praedicaten Mas Demang.

In 1706, nauwelijks na de troonbestijging van Pakoeboewânâ I, begint de Compagnie met hulp van den Vorst den strijd tegen Mangkoerat Mas en Soerâpati. De Babad Tanah Djawi ⁵⁾ vertelt van een treffen tusschen de legers van Pangéran Poeger en Soerâpati in Madioen bij de „Kali Tambang”, mogelijk dezelfde mysterieuze naam, dien wij ook aan de grens van Pânârâgâ tegenkwamen ⁶⁾. Soerâpati verliest den strijd en vlucht naar Tjaroeban, terwijl Poeger zijn tenten tijdelijk opslaat („masanggrahan”) in Pânârâgâ. Het is heel jammer, dat van de vele tochten, die de expeditionnaire legermachten onder Nederlandsche bevelhebbers achtereenvolgens in het begin van de 18e eeuw van Kartâsoerâ uit naar het oosten maakten, weinig opgeteekend (of gepubliceerd?) is. Kapitein Jurgen Christoffel de Roode trok met 2 Europeesche en 6 Inlandsche compagniëen via Kadoewang, Pânârâgâ en Madioen naar Kertâsânâ ⁷⁾. In Juli 1707 vertrekt een tweede expeditie uit Kartâsoerâ onder het bevelhebberschap van Herman de Wilde en Govert Knol via „Lamabang” ⁸⁾ in Djâgârâgâ ⁹⁾, een „goede bekende en bequame passagie” welke „door buffelskarren zelfs kan gebruijkt worden”, „de eygenste weg” die door Hurdt in 1677 was afgelegd ¹⁰⁾. Maar een beschrijving, die over de gevolgde route aanwijzingen zou kunnen geven, ontbreekt. Evenmin weten wij iets van de reis, die Knol in 1708 naar Mâdjâkertâ onderneemt om den zich onderwerpenden Mangkoerat te ontmoeten ¹¹⁾, evenmin iets van de

1) Al in 1704 had Mangkoerat Mas aan Soerâpati beloofd hem het land beoosten den Lawoe in leen te zullen geven (De Jonge VIII blz. 131).

2) Zie Het Adatrecht van Ned. Indië I blz. 545.

3) Zie Adatrechtbundel 34 blz. 294.

4) Zie Rouffaer, Vorstenlanden, in Adatrechtbundel 34 blz. 293, 294.

5) Zie editie-Meinsma blz. 480.

6) Het is ook mogelijk, dat hier bedoeld is de kali Madioen bij de desa Nambangan waar oudtijds een veerpont (tambangan) was.

7) Zie De Jonge VIII blz. 125.

8) Waarschijnlijk: Lemahabang, voor zoover ons bekend niet in Djâgârâgâ gelegen.

9) De Jonge VIII blz. XCIV en XCV, 133 en 305.

10) Mededeeling van den Soesoehoenan aan Knol op 29 Juni 1706 (Zie De Jonge VIII blz. 286) De Soesoehoenan voegt later aan deze mededeeling toe, dat in Djâgârâgâ veel karren en buffels te krijgen zijn (blz. 288).

11) De Jonge VIII blz. CII en Veth t.a.p. blz. 111. Mangkoerat Mas wordt later naar Ceilon verbannen.

route, die kapitein Blankert later volgt tegen de overgebleven zoons van Soerâpati (die zelf aan bekomen verwondingen was overleden), die zich in de Malangsche bergstreken schuilhielden ¹⁾.

In 1709 had te Kartasoerâ een groote conferentie van alle regenten uit het heele rijk plaats. De Soesoehoenan zou na overleg met den kommandeur Knol het bestuur in de „binnen- en bovenlandsche” regentschappen regelen en tevens vaststellen de verplichte leverantiën van ieder dier regentschappen aan de Compagnie ²⁾.

De bedoelde „binnen- en bovenlandsche” regentschappen dienen los gemaakt te worden van hun vorige onderhoorigheid aan de strandregenten. „Dientengevolge”, schrijft De Jonge ²⁾, „werden de gewesten Panaraga, Madioen met Brebek, Tjaroeban, Patjeh, Kediri, Kalam-bret, Rawa, Seringat, Blitar, Djepan, Wirasaba, Kartasana en Djipan (Modjokerto) tot zelfstandige regentschappen regtstreeks aan den Soesoehoenan onderworpen verklaard”.

Die mededeeling is verrassend. Pânârâgâ, Madioen en Tjaroeban zouden dus „onderhoorig” geweest zijn aan strandregentschappen. Wat beteekent dit? Was mogelijk één der Regenten van die strandregentschappen Hoofdregent over meerdere regentschappen, w.o. Pânârâgâ, Madioen en Tjaroeban? Ik moet het antwoord op deze vragen schuldig blijven.

Op deze conferentie wordt het rijk van Mataram in 43 regentschappen verdeeld. Een zeer belangrijke beslissing is, dat ieder dezer regentschappen, op last van den Soesoehoenan, bepaalde voorgeschreven producten heeft te leveren.

Op blz. 357 van De Jonge's achtste deel worden deze verplichte leverantiën vermeld. Tevens blijkt uit deze opsomming, wie regenten zijn van de zes regentschappen. Tjaroeban staat in 1709

onder een demang en moet garen, sapan ³⁾ - hout en buffelhuiden leveren. Madioen wordt bestuurd door twee Pangéran's en moet leveren: garen, peper, sappanhout, boonen en „groene cadjang”. Pânârâgâ, waaronder Trenggalek ressorteert, heeft te leveren garen, boonen, katjang, sappanhout en buffelhuiden. De bovenvermelde Soerâbrâtâ wordt wederom als regent van Pânârâgâ vermeld. Magetan staat nu niet meer onder een Kjai Rânggâ, maar een zekeren Radén Mangoenrânâ, en heeft slechts boonen en buffelhuiden te leveren. Patjitan, bestuurd door Pangéran Mangkoenegârâ, heeft te leveren peper, „in groote en voornaamste quantiteyt” en buffelhuiden. Ten slotte: Djâgârâgâ, onder Toemenggoeng Soetâwangsâ, dat buffelhuiden en misschien ook sapanhout zal moeten leveren.

Later (in 1744) wordt gesproken van verplichte leveranties van rijst, maar ook van groene katjang. Madioen had te leveren 54, Djâgârâgâ 12, Magetan 7, Pânârâgâ 137 en Tjaroeban 5 kjang's. ⁴⁾

Ook vinden wij bij De Jonge (blz. 362 van deel VIII) vermeld, dat ieder der Regenten een bepaald aantal manschappen onder zich had: Madioen 12.000, Djâgârâgâ 1.200, Patjitan en Kadoewang 2.000. Pânârâgâ 12.000 en Blora en Tjaroeban 3.000. Deze troepen staan, indien ik het goed begrijp, onder het commando van Toemenggoeng Soerâwidjâjâ.

§ 11. De zwerftocht van Pakoeboewânâ II door Madioen en Pânârâgâ.

Na den dood van Pakoeboewânâ I (1719) treedt Mangkoerat IV op, ook Soenan Praboe geheeten (1719 — 1727). Zes mededingers naar den troon komen

1) De Jonge VIII blz. C VII.

2) Zie De Jonge Opkomst VIII blz. CX.

3) Sapan = setjang, hout, dat voor roode verfstof wordt gebruikt.

4) De Jonge X blz. 46.

in opstand, en van die zes hebben vooral de Pangéran's Poerbåjå en Blitar ahang in Madioen en Pånårågå. Maar al in 1719 wordt de meergenoemde Toemenggoeng Soeråbråtå met 12.000 koppen onderworpen.¹⁾

De opvolger van Soenan Praboe was de ongelukkige Pakoeboewånå II, die gedurende den Chineeschen opstand, in 1742 uit zijn kraton werd verjaagd en onder geleide van Hohendorff en Högewitz vluchtte naar Magetan en Pånårågå.

Van dezen zwerftocht bestaat een dagboek van een der beide Europeanen, die den Soenan begeleidden, een dagboek, dat door A. K. A. Gijsberti Hødenpijl is gepubliceerd²⁾.

Op 30 Juni 1742 vluchtte het gezelschap in de richting van Magetan en overnachtte in Tradjikoening (mij onbekend); de Soenan had het zadel van Hohendorff als hoofdkussen. Op Zondag 1 Juli breekt men reeds 's morgens vroeg half drie op, om pas des avonds 6 uur na door zware bosschen en ontoegankelijke gebergten meest te voet gemarcheerd te hebben in de desa Goeger (mij onbekend) te arriveeren. Hier is het „hoofd” van Magetan, Tjitrådiwirjå „met al zijn volk” om den Soenan bij te staan. Dit hoofd was naar alle waarschijnlijkheid in Goeger niet in zijn eigen gebied, want den volgenden dag wordt na een tocht van 5½ uur Pantjot bereikt; deze desa Pantjot is een bekende desa in Mangkoenegaran (zie boven Djåwå 18e jg. blz. 102). Op 3 Juli wordt Magetan bereikt. Hier verneemt men „dat sig een getal van 100 Chinesen op de negrij awie onthielden”. De hoofden van Madioen Martålåjå en Soemåwidjåjå voegden zich met een gedeelte van hun volk bij den

Soenan en worden voor hun trouw beloond met den Pangéranstitel.

Den 5en Juli 1742 vertrekt het gezelschap 7 uur 's morgens uit Magetan en is 4 uur 's middags in Madioen, een tocht van 9 uur over een afstand van ongeveer 25 km.

In Madioen komen de boven meerdere malen vermelde Toemenggoeng Soeråbråtå en het „hoofd” van Tjarøban hun opwachting maken. Soeråbråtå noodigt den Soenan uit om naar Pånårågå te komen. Op 8 Juli wordt de reis daarheen om 7 uur 's morgens aanvaard, onderweg wordt „op een plaats in 't bosch” de boven (Djåwå 18e jg. blz. 113) genoemde en beschreven kraton van Gelang gepasseerd, waar men rustte en om 12 uur weer vertrok, om Pånårågå om 5 uur 's middags te bereiken (8 Juli 1742). In Pånårågå wordt eenige dagen verbleven; hier komen verschillende personen hun opwachting maken: het hoofd van Ngawi („zijnde voor desen een Chinees geweest”), die tot Ngabei wordt benoemd, de hoofden van Magetan, Djipan en Lamongan. Op 17 Juli 1742 begint het zwerven weer, in westelijke richting den weg naar Wånågiri op (toen Kadoewang geheeten); op 17 en 18 Juli wordt verbleven in de desa Menang (ik kom daar straks op terug); daarop trekt men verder naar een plek Brangkal (onbekend) in een zwaar begroeid bosch, den 21en Juli wordt gerust in een desa Titisan (onbekend) en 24 Juli wordt Tandoeran Kadoewang, „een seer smakelijke heuvel” alwaar „voor desen” de Soenan met het leger van de Compagnie eenige dagen verblijf had gehouden. Het is mij niet duidelijk, welke heuvel of berg hier bedoeld wordt.

De Soenan verblijft dan eenigen tijd in Kadoewang zelf, maar moet 7 Augustus, als vernomen wordt, dat Soeråbråtå door den vijand verslagen is, weer vluchten via Tandoeran Kadoewang naar Pånårågå. Daar wordt op 9 Augustus

¹⁾ De Jonge IX blz. 49, 50, 57 en ook blz. IX en X (de reis van Majoor George van Spree, die vermoedelijk door Madioen is getrokken, is niet beschreven).

²⁾ Bijdragen T. L. en V. deel 74 blz 601 e.v.

besloten, dat de Soenan in het gebergte van Pânârâgâ verborgen zal worden. De beide bovengenoemde bevelhebbers nemen 10 Augustus afscheid van den Soenan en vertrekken via Pague (?), alwaar overnacht werd, en Tjaroeban naar Soerabaja.

Tot zoover het dagboek.¹⁾ Thans volgt een aanvullende beschrijving van den zwerftocht uit andere bronnen.

In den Babad van Kartasoera in prozabewerking van C. F. Winter Sr. door J. J. Meinsma gepubliceerd²⁾ vinden wij nog de volgende bijzonderheden. Na zijn reis van Pânârâgâ uit naar Menang en Brangkal had er een ongelukkig gevecht bij Oeter (?) plaats. De Soenan trok toen terug, hij zonderde zich af in het gebergte en kon in zijn somberheid zelfs door zijn jonge vrouw (een dochter van den Regent van Pânârâgâ) niet worden opgewekt. Soenan Lawoe verscheen hem in een stormwind en beloofde hem terugkeer naar zijn hoofdplaats, mits hij Soenan Lawoe's dochter (Ratoe Argâ Doemilah) huwt. Dit geschiedt. Ook raadpleegt de Soenan een kluizenaar op den Wilis, die Embahan Legondâ heet.

Meer historische waarde hebben de volgende volksverhalen van Pânârâgâ, die wij in de verzameling van R. A. A. Sam (oud-Regent van Pânârâgâ, nu Regent van Malang) vonden. Algemeen bekend is het verhaal, dat de Soenan op zijn zwerftocht in het gehucht Sentânâ dichtbij Djetis (de plek wordt nu nog door de bevolking geheiligd) uitrustende, het „dikir” hoorde van den Kjai Mohamad Besari van de naburige desa Tegalsari. De Soenan ontbood den Kjai, en vroeg hem wie hij was. De Kjai vertelde den Vorst, dat hij een landbouwer was en santri's onderwees;

elken avond bad hij Allah om hulp voor Pakoeboewânâ II. De vrome Kjai, die in het door hem gestichte dorp Tegalsari een bekende pesantrèn had, werd later, toen de Vorst weer in zijn Kraton was teruggekeerd, beloond; de desa Tegalsari werd tot een vrije desa verklaard. De stichtingsacte van deze desa is door Fokkens³⁾ gepubliceerd. Het is echter een groote vraag of deze stichtingsacte wel de oorspronkelijke is.

Een der nakomelingen van dit desa-hoofd — Kjai Ageng Kasanbesari II geheeten — viel het geluk toe te mogen huwen met een nicht van Soenan Bagoes (1788 - 1820). Dit huwelijk moet ongeveer in 1799, misschien later, plaats gehad hebben. Als huwelijksgeschenk kreeg Kjai Kasanbesari de aangrenzende desa Karanggebang als apanage van den Vorst. Van deze schenking is geen acte meer te vinden. Deze desa werd in 1830 ook door het Gouvernement tot een vrije desa verklaard, evenals Tegalsari.

Nog een andere desa in Pânârâgâ heeft haar „vrijheid” te danken aan Pakoeboewânâ, d.i. de bovengenoemde desa Menang. De Vorst overnachtte in de desa Tjekok op den goenoeng Srandil; daar werd hij op een keer door een vrouw, Bijang Poenoek geheeten, onthaald op „djenang katoel, sekoel, petjel, ajam, djangan menir.” Uit dankbaarheid voor dit onthaal beloofde de Vorst, dat, indien hij mocht overwinnen (menang) hij Bijang Poenoek niet zou vergeten. Deze belofte werd vervuld, desa Menang werd tot een vrijstift verklaard. De bevolking heeft het graf van genoemde vrouw, dat om onbekende redenen door geen bestuursambtenaar betreden mag worden, te onderhouden. Een stichtingsacte ontbreekt.

Er is nog één plek in Pânârâgâ, die een herinnering wekt aan het verblijf

1) Het is niet duidelijk of de Ratoe-weduwe en de Pangéran Anom den geheelen tocht hebben meege-maakt.

2) Bijdragen Kon. Inst. voor T. L. en V. 4e volgreeds deel 4 (1880). Zie speciaal blz. 576 en 577.

3) Tijdschr. Bat. Genootschap deel 31 (1886) blz. 488 - 495.

van Pakoeboewânâ II, d.i. een plek ten noordwesten van de pasar van Sawo. Hier moet de Vorst maanden in eenzaamheid verbleven hebben. Op die plek is een tjoengkoeb, die met een deur afgesloten is. In 1930 bezocht de tegenwoordige Soesoehoenan deze plaats.

De volksverhalen ¹⁾ vertellen, dat de Soenan in de buurt van Sawo in de desa Temon een broeder van hem ontmoette, Kjai Kalipah of Klipâ geheeten. Deze had zich na den dood van Pakoe Boewânâ I van het hof teruggetrokken, om in de éénzaamheid van den Bajangkaki, een merkwaardig-gevormden berg, ten noordoosten van Sawo gelegen, een kluizenaarsleven te leiden onder den naam van Kjai Kalipah ²⁾. Hij stichtte dichtbij het kluizenaarsverblijf, dat wij op 7 Juli 1938 bezochten, een desa Mrantèn, die nu niet meer bestaat, maar waarvan de vruchtboomen midden in het bosch nu nog terug te vinden zijn. Later kwam zijn zoon bij hem wonen. Toen hij stierf, moest hij, overeenkomstig zijn wensch, op den top van den berg begraven worden. De begrafenis geschiedde door het stoffelijk overschot naar den top te dragen ³⁾. Op dezen top wijzen de djoeroekoentji's nu nog aan de steenen waarop Soenan Kalidjâgâ zat toen hij Kjai Kalipah de ware ngilmoe onderwees, het graf van Kjai Kalipah en daarnaast het graf, dat deze bestemd had voor Soenan Kalidjâgâ, een graf, dat echter altijd leeg zal blijven, omdat immers deze befaamde wali onsterfelijk is.

Het is wel waarschijnlijk, dat ook de desa Sèwoelan (district Oeteran, regentschap Madioen) haar vrijdom te danken heeft aan Pakoeboewana II. De stichter dezer desa, de vrome Kjai Ageng Bâsârijah, die een afstammeling van den grooten Senâpati zou zijn, was een santri van Kjai Kasanbesari van Tegalsari

en werd door dezen zelfs als kind aangenomen.

Naar men in Tegalsari vertelt (in Sèwoelan weet men niets van de redenen, waarom de desa vrij verklaard werd), moeten deze relaties, en het feit, dat Bâsârijah zijn Vorst gedurende diens terugtocht naar Kartasoera begeleidde, de aanleiding zijn geweest, dat Sèwoelan tot perdikandesa werd verklaard. Het verhaal zegt ook, dat de Kjai door Pakoeboewânâ II werd beloond met een Regentsambt en de daarbij behorende songsong. De bescheiden Bâsârijah voelde zich te oud voor een Regentsfunctie; hij liet daarom op zijn thuisreis het zonnescherm bij de desa Kranggan (district Soemârâtâ) in een kedoeng van de Kali Sekajoe vallen met de bede aan Allah, dat zijn nakomelingen, indien zij dat zouden wenschen, tot Regent zouden mogen opklimmen. Zijn bede werd verhoord; de tegenwoordige Regenten van Malang en Demak moeten tot de nazaten van Kjai Bâsârijah behoreen.

§ 12 De opstand van Mangkoeboemi en Mas Saïd.

De opstand van de later tot Vorst erkende opstandelingen Pangéran Mangkoeboemi, broer van den Soesoehoenan, en Mas Saïd of Pangéran Mangkoengârâ, zoon van een broeder van den Soesoehoenan, die naar Ceilon verbannen werd en daar overleed, speelde zich in het begin (1746—1752), naar het schijnt, niet in de Madioensche contreien af. Pas nadat Pakoeboewânâ II in 1749 den laatsten adem had uitgeblazen, zijn zoon onder den naam van Pakoe Boewânâ III als Vorst door de Compagnie was erkend, eerst in 1752 dringt Mas Saïd „door een klein en genoegzaam

¹⁾ Ontleend aan mededeelingen van R. T. Soetiknâ, den tegenwoordigen Regent van Pânârâgâ.

²⁾ Zijn oorspronkelijke naam is onbekend.

³⁾ Omdat het lijk door velen, die te voet (kaki) gingen, tegelijk weggedragen (bajang) werd, noemt men den berg sindsdien Bajangkaki. Meer voor de hand ligt de beteekenis: het met-zijn-velen-dragen van den kaki (kjai).

onbekende, over de berg Laboe loopende weg", ergens in het Djâgârâgâsche, na „een vierde hardneckig gevegt" in Pânârâgâ, dat met Madioen vermeesterd wordt. ¹⁾ In dezen strijd sneuvelt de Regent van Pânârâgâ, Radén Adipati Soerâdiningrat ²⁾, die, hoewel hij in 1751 tot Patih djero (hoogjavaansch: patih lebet) ³⁾ werd benoemd, volgens Gouverneur-Generaal Mossel, „zoo wegens de situatie synes lands als sterkte van volk noch zijn meester den Soesoehoenang, noch de rebellen ontsag en egter voor der rebellen aanhouden den indrang heeft moeten buygen, waardoor de handelbaarheid in schyn en list veranderd is" ⁴⁾. Toch had hij zich in de eerste helft van den opstand voor zijn meester zeer verdienstelijk gemaakt door in 1748 een der belangrijkste hoofden van de rebellen, Pangéran Sellarong gevangen te nemen ⁵⁾. Het is merkwaardig, dat deze Soerâdiningrat als patih lebet, die gewoonlijk de engere kraton- en hoofdstadbelangen had te behartigen, in tegenstelling tot den Patih djâbâ (hoogjavaansch: Patih djawi), — in die dagen Radén Adipati Pringgâlâjâ, doodsvijand van Mangkoeboemi — (die het land buiten de hoofdstad regeert) over de Oostelijke Mântjânegârâ (Grobogan, Warong, Sesélâ, Djapan (Z. W. Soerabaja), Blora, Djipan (Z. O. Rembang) Tjaroeban, Tersânâ, Patje, Brebek, Blitar, Srengat, Kalangbret, Râwâ, Pânârâgâ, Madioen, Magetan, Djâgârâgâ, Kadoewang (Z. O. Soerakarta), Patjitan en het Zuidergebergte tot Semboean, het bewind voert ⁶⁾. Deze Soerâdiningrat moet, volgens de volksverhalen, door verraad van zijn schrijver Margâ Ewoeh, in het gehucht Demoeng (desa Soekâsari, onderdis-

trict Babadan) „door dat bloeddorstig geboefte op onmenselijke en execrable wijze" om het leven gebracht zijn „zooals blijkt uit de berichten van een brief van Mas Saïd" ⁷⁾. R. A. Soerâdiningrat werd in Setânâ (zie boven Djâwâ jg. 18, 1938 blz. 287) begraven.

Vóór den aanval van Mas Saïd schijnen vergeefsche pogingen door de rebellen gedaan te zijn, om Pânârâgâ en Madioen binnen te rukken. Het schijnt, dat zoowel Mangkoeboemi als Mas Saïd de moeilijke verbinding van Kadoewang naar Pânârâgâ niet door konden komen ⁷⁾; vermoedelijk zijn zij hier gestuit op de schans op de toenmalige grens tusschen beide regentschappen gelegen, die in de Compagniesstukken „Pintoe Tambang" of Pangoenang Tamban heet (zie boven § 9). Daarna zijn vermoedelijk invallen beoorden den Lawoe via Djâgârâgâ gedaan, die eerst „tot drie deferente reysen manmoedig gerepouseert zijnde" ⁸⁾, de vierde maal gelukte.

Pânârâgâ werd door Mas Saïd, nadat hij zich daar een aanzienlijke buit aan door Soerâdiningrat vergaarde schatten had gemaakt, in den asch gelegd. Het in Pânârâgâ geroofde geld wordt later aan Balische Vorsten ten geschenke gegeven met het verzoek hulp te verleen. ⁹⁾

Heeft Mangkoeboemi aan dezen inval in Pânârâgâ deelgenómen? Zeer waarschijnlijk niet. Zijn zoon schijnt in 1752 met een Mataramschen regent (Djâjâwinâtâ) en een legertje in Madioen te zetelen ¹⁰⁾. Trouwens van den Pangéran zelf schrijft op 21 September 1752 kapitein Abrahamsz aan Von Hohendorff, dat hij met 3000 man naar Madioen trok om daar te kampeeren „omdat op die plaatse nog rykelyk proviant is" ¹¹⁾.

1) P. J. F. Louw. De derde Jav. successie-oorlog (1889) blz. 66; Verhandelingen Bat. Genootsch. dl. 12 blz. 167; Veth, Java II blz. 175.

2) Verh. Bat. Genootsch. dl. 12 blz. 167.

3) Louw t.a.p. blz. 48 en C. Poensen in Bijdr. K.I. 8.

4) De Jonge, Opkomst X blz. 192. zie ook blz. 181.

5) Verh. Bat. Genootsch. dl. 12 blz. 134.

6) Verh. Bat. Genootschap dl. 12 blz. 48. Zie over

patih djâbâ en patih djero Rouffaer in Adatrechtbundel 34 blz. 279.

7) Louw t.a.p. blz. 66.

8) Louw t.a.p. blz. 66.

9) Louw t.a.p. blz. 72 en Verh. Bat. Genootsch. dl. 12 blz. 167.

10) Louw t.a.p. blz. 65.

11) Louw t.a.p. blz. 58.

Mas Saïd stelde in Pânârâgâ nieuwe regenten en hoofden aan, hoewel dit benoemingsrecht aan Mangkoeboemi toekwam, die immers door Mas Saïd zelf als tegenkeizer was gehuldigd. Toen Mangkoeboemi de benoemden weer afzette, was dit aanleiding tot een hooglopende ruzie, die later zoo ernstig werd, dat beiden elkander beoorloogden. ¹⁾ In Pânârâgâ gaat het verhaal, dat de twist tusschen Mangkoeboemi en Mas Saïd ontstaan zou zijn, toen het Mangkoeboemi bleek, dat Mas Saïd twee door hem in Pânârâgâ buitgemaakte vrouwen (Is-mâjâwati en Mariâneng) niet aan zijn schoonvader had aangeboden ²⁾.

In Madioen (of Pânârâgâ? ³⁾) raakten zij slaags, Mangkoeboemi moest het onderspit delven en in 1754 naar Soekâwati uitwijken ⁴⁾, terwijl zijn zoon in 1753 uit Madioen werd verdreven ⁵⁾.

In 1754 keert de kans voor Mas Saïd. Mangkoeboemi begint ernstige toenaadering tot de Compagnie te toonen. Djâgârâgâ en Magetan onderwerpen zich aan den Soesoehoenan ⁶⁾, die het volgend jaar met een leger over Djâgârâgâ en Madioen trekt, terwijl een ander leger onder den Rijksbestuurder en Majoor Steenmulder bezuiden den Lawoe naar Pânârâgâ oprukt, om Mas Saïd in te sluiten. Pânârâgâ, Madioen en Tjaroeban onderwerpen zich weer aan

Kartâsoerâ ⁷⁾. Mas Saïd vlucht naar Patjitan, wordt daar door Majoor Steenmulder overvallen en „helder gehavend”, maar weet weer uit te wijken naar Pânârâgâ, Madioen en Kediri ⁸⁾. In dit jaar heeft hij in Dâhâ zijn schuilplaats, maar het is niet duidelijk welk Dâhâ hier bedoeld wordt ⁹⁾. Van hieruit werden uitvallen gedaan, maar de troepen van den Soesoehoenan, den majoor Steenmulder en den Prins van Madoera zwierven onophoudelijk om hem heen ¹⁰⁾. Ook wordt melding gemaakt van een vlucht naar Ngawi via de Solorivier naar Mantingan in het westelijk deel van Ngawi, waarop hij weer noordwaarts zwierf. ¹¹⁾ Eerst in 1757 onderwerpt hij zich.

Een babad van Patjitan ¹²⁾ vermeldt, dat Mangkoeboemi ook aldaar heeft rondgezworven en er verscheidene personen o.a. Ngabéhi Nâta-prâdjâ en zijn uit Loano afkomstigen trouwen volgeling Sétrâketipâ — later Radén Toemengoeng Sétrâwidjâjâ geheeten — tot regent benoemde. Aan dezen laatste gaf hij zijn selir, een dochter van den demang van Panggoel, alwaar hij ook vertoefd zou moeten hebben, ten geschenke.

Afgesloten 3 December 1938.

(Wordt Vervolgd).

1) M. L. van Deventer, Geschiedenis der Nederlanders op Java (1887) deel II blz. 173, 174. Zie ook De Jonge, Opkomst X blz. 280.

2) Dit verhaal vindt men in de ongepubliceerde verzameling van R. A. A. Sam. Zie echter ook T. v N. I. jg. II deel 2 (1839) blz. 210.

3) Zie Poensen's artikel over Mangkoeboemi in Bijdragen K. I. deel 52 (overdruk blz. 40 - 41).

4) De Jonge, Opkomst X blz. XXII, 227, 229.

5) Verhandelingen Bat. Genootschap dl. 12 blz. 179.

6) Verhandelingen Bat. Genootschap dl. 12 blz. 202 en De Jonge, Opkomst X blz. 233.

7) Verh. Bat. Genootschap dl. 12 blz. 206.

8) Idem blz. 210 - 211. Zie ook De Jonge. Opkomst X blz. 233.

9) Idem blz. 222, 229 en De Jonge, Opkomst X blz. LXXXVII.

10) De Jonge, Opkomst X blz. LXXXVII.

11) Verh. Bat. Genootschap dl. 12 blz. 224.

12) R. Gondowardojo, Babad Patjitan (Bale Poestaka) blz. 13 en 17.

EENIGE OPMERKINGEN OVER DE WAJANG-KOELIT- VOORSTELLING

door

A. J. RESINK — WILKENS

In het Djâwâ-nummer van Mei-October 1938, heeft Dr. Poerbâtjarâkâ een „Toelichting” op „De geheime leer van Soenan Bonang” gegeven,

Met betrekking tot het gedeelte in deze „Toelichting” (bladz. 179-181) waar de schrijver het heeft over de plaats van de wajang-koelit-voorstelling in het woonhuis en over het zitten der toeschouwers ten opzichte van de kĕlir, verheugt het mij zeer, nu in de gelegenheid te zijn, enkele uitkomsten van mijn ondervindingen op dit gebied hier naar voren te kunnen brengen.

Nadat ik — vele jaren geleden — de wajang-voorstellingen op Bali had gezien, kwam ik tot de overtuiging, dat het vroeger op Java niet anders is geweest. Uit de veranderde situatie heden ten dage af te leiden, dat zij ook vroeger heeft bestaan, lijkt mij gewaagd. Ik heb de overtuiging, dat vroeger bij den adel voor de wajang-voorstellingen een vaste balé of panggoeng bestemd is geweest, terwijl voor het gewone volk dan een tijdelijke optrek werd vervaardigd, op dezelfde wijze als nu nog bij bruiloften een tijdelijke bijbouw (t a r o e b) pleegt te worden aangebracht.

In de eerste plaats heb ik in den loop der jaren op vele maalfesten in fabrieken, waar men aan ruimte geen gebrek had en niet gebonden was, mannen en vrouwen vóór het doek zien zitten, dus aan den kant waar de schaduwbeelden te zien zijn.

De vele malen, dat ik zelf thuis wajang-koelit-voorstellingen liet geven en wel in onze heel ruime autogarage, was het niet anders: altijd zorgde de ďalang er voor, dat scherm en gamĕlan zoo weinig

mogelijk plaats innamen, terwijl het overige deel der ruimte werd gereserveerd voor het publiek, dat zoowel uit mannen als uit vrouwen bestond en weer in zijn geheel kwam te zitten aan de zijde, waar slechts de schimmen te zien waren.

Een derde ervaring in gelijken trant deed ik eenige jaren geleden op, toen ik bij de Gamping-heuvels in de buurt van Jogja in de maand Sapar het offerfeest mede maakte, dat elk jaar daar gegeven wordt ter voorkoming van mogelijke ongelukken bij het uithakken van den kalksteen.¹⁾ Tegenover den grootsten kalkheuvel had men op een natuurlijke verhooging langs den kant van den weg een afdak aangebracht, dat net genoeg beschutting bood voor kĕlir, ďalang, gamĕlan en nijăgâ's.— De toeschouwers van beide seksen stonden allen op den weg en keken omhoog naar de schimmen op de kĕlir, die $\pm 1\frac{1}{2}$ m. hooger stond dan het publiek en ik waande mij op Bali te zijn.— Beantwoordt deze werkelijkheid niet geheel en al aan Dr. Poerbâtjarâkâ's opvatting, „dat de wajang oorspronkelijk in de open lucht en op een stelling gespeeld werd, met de toeschouwers, mannen en vrouwen aan de schaduwzijde door elkaar?” (bladz. 180, eerste kolom).

De hier bedoelde vertooning werd overdag gehouden en nam eerst een einde tegen zonsondergang, toen het offer in de grot werd gebracht. Toen ik het offerfeest voor een tweede keer bijwoonde, werd er jammer genoeg,

1) Zie hierover Prof. Mr. B. ter Haar Bz.: Twee Bezweringsfeesten te Jogjakarta, Djâwâ 2, 1922, p. 29 — 33; laatstelijk Dr. Th. Pigeaud in Javaanse Volksvertoningen, Volkslectuur, Batavia, 1938, § 187, p. 175—6.

geen wajang-voorstelling gegeven, wat mij dubbel speet, daar ik ook graag had willen weten of misschien een bepaalde lakon ter vertooning voorgeschreven of gebruikelijk was.

Niet minder merkwaardig voorts was in dit opzicht een wajang-voorstelling, gegeven in de désa Karang Asëm, gelegen in de buurt van Jogja ten Noorden van het vliegveld. Er was een slametan voor de „bërësih désa” (het feest ter reiniging van het dorp) en bij de wajang-koelit-voorstelling werd de Brâtâ Joedâ opgevoerd.

Hiermede werd de traditioneele bewering, dat in de Vorstenlanden nooit de Brâtâ Joedâ zou mogen worden gegeven, zooals Dr. Poerbâtjarakâ nu ook nog weer eens vertelt, naar het rijk der legenden verwezen. Mij werd zelfs medegedeeld, dat men bij de „bërësih désa” in deze désa geen andere lakon mocht uitbeelden, dan juist de Brâtâ Joedâ, omdat anders ongeluk (â m â) over de désa zou komen; ziekten zouden het gewas, rampen de menschen treffen. Ook in het Klatënsche is het in sommige désa's de gewoonte, de Brâtâ Joedâ (J. Kats, Het Javaansche tooneel bladz. 110) bij de bërësih désa, maar dan ook alleen bij dat eene feest, ten tooneele te brengen.

Twee maal vernam ik in Jogja van een Brâtâ Joedâ-uitvoering bij mij bekende families, waarover in het geheim reeds gesproken werd, dat zij in groote moeilijkheden waren geraakt, en direct na de uitvoering van de lakon, werd het reeds gemompelde bekend. Ik beschouwde de uitvoering dan ook als een bekendmaking aan vrienden en kennissen van het naderend onheil.

De verklaring voor de voorkeur van deze lakon bij het dorpsfeest, zoek ik in de omstandigheid, dat een lakon toepasselijk moet zijn op en beantwoorden moet aan het feest, waarbij zij wordt vertoond. Plegen de meeste lakon's ten doel te hebben op positieve manier geluk

en vreugde deelachtig te doen worden aan hem, die de vertooning daarvan heeft gelast, voor de slametan „bërësih désa”, die dient om als het ware op negatieve wijze ongeluk en ellende te weren, is de opvoering der Brâtâ Joedâ meer op haar plaats, omdat in die lakon het zoen-offer wordt gebracht.

Ook in de désa Karang Asëm zag ik weer mannen en vrouwen vóór de këlir, dus aan de schaduwzijde van het scherm zitten. Het aantal vrouwen was echter gering. Tegen middernacht verdwenen de vrouwen en werden de mannen zóó luidruchtig, dat ik niet langer in die omgeving durfde te blijven. Ik kreeg een angst, dien ik nog nooit in Javaansch milieu gehad had. Het sombere verhaal van den ondergang van Korâwâ's en Pandâwâ's zal daartoe wel het noodige hebben bijgedragen.

Deze steeds eendere ervaringen, opgedaan bij vier verschillende soorten van feestelijke gelegenheden, waarvan twee zich in modern Westersch georiënteerde milieu's afspeelden, twee andere daarentegen van wellicht oud-Javaansche herkomst waren, prikkelden mijn belangstelling dermate, dat ik Z.H. den Sultan van Jogjakarta verzocht de wajang-koelit-voorstelling te mogen bijwonen, welke Z.H. op zijn om de 35 dagen terugkeerende geboortedag, Rêbo-Wagé (combinatie van den weekdag Rêbo en den pasardag Wagé) voor zijn familieleden pleegt te geven. Ik verzocht Z.H. tevens in het feest geen enkele verandering te brengen.

Tot mijn groote vreugde werd mijn verzoek ingewilligd.

Op den avond der voorstelling zelve zag ik tot mijn niet geringe verbazing ook hier weer Z.H. den Sultan temidden van zijn mannelijke en vrouwelijke familieleden aan de schaduwzijde van de këlir zitten. De këlir was opgesteld in de ruimte tusschen de Bangsal Këntjânâ (de feestzaal) en de Prâbâjêksâ (het fa-

milie-huis). De tratag Prâbâjêksâ was geheel met matten bedekt, waarop in het midden een tapijt lag uitgespreid. In het midden van de tratag en vlak tegenover den *dalang*, had Z.H. de Sultan, gezeten op een rood kussen, aan een speeltafeltje plaats genomen, terwijl rechts van hem alle naaste vrouwelijke familieleden, links de mannelijke familieleden gezeten waren. De sfeer van deftige gezelligheid, waarmede hier gespeeld, daar gepraat werd, werd verhoogd door de verlichting, die zich tot de toeschouwers beperkte en de omgeving in het donker liet.

Toen ik om 12 uur even een kijkje kon nemen achter de *kêlir*, zag ik daar alleen den *dalang* met zijn helpers en de *nijâgâ's* zitten. Ten vijfden male dus werden mijn vermoedens, dat mannen én vrouwen vroeger aan den schimmen-kant van de *kêlir* gezeten moeten hebben, bevestigd. Dit bewijs juist aan het Hof gevonden te hebben, stemde mij jegens den Gastheer dubbel dankbaar. ¹⁾

Jarenlang heb ik gewacht op een aanleiding, om deze bescheiden opmerkingen naar voren te kunnen brengen.

Dr. Poerbâtjarâkâ's artikel heeft mij nu de gelegenheid geboden, tot publicatie dezer gegevens over te gaan.

Ik kan mij geheel vereenigen met zijn opvatting, dat vroeger godsdienstige feesten en plechtigheden voornamelijk in de open lucht werden gegeven, en dat eerst later met den bouw van groote

hoven o. a. de wajang-koelit-voorstellingen daar haar intrede deden. Dit vorstelijk voorbeeld vond natuurlijk al spoedig navolging in de huizen van den adel, de ambtenaren en andere groepen der Inheemsche samenleving.

Nu was de meest geschikte plaats voor deze voorstellingen ongetwijfeld de ruimte vóór de groote deur van het familiehuis.

Was die ruimte nu groot genoeg om de openluchttraditie der gemeenschapsfeesten met mannen en vrouwen aan déze, den *dalang* en de *nijâgâ's* aan géne zijde van het scherm gezeten voort te zetten, dan gebeurde dat ook, met name aan de hoven. Waar men daarentegen — als in de kleinere huizen en eenvoudige woningen — gebrek aan ruimte had, kwamen de mannelijke gasten wat al te dicht te zitten bij het heiligdom der vrouwen, waartoe de groote deur toegang gaf. Om nu toch zonder verstoring van de huisadate van de voorstelling te kunnen genieten en daarbij tevens het vorstelijk voorbeeld van wajang-vertooningen binnenshuis te kunnen blijven navolgen, zal de *kêlir* vóór de groote deur geplaatst zijn. Hiermede werd het terrein der vrouwen aan het oog der mannelijke gasten onttrokken. Tegenover het nadeel van de kleine ruimte, van waaruit de vrouwen het spel konden volgen, stond het voordeel, dat zij aan de schimmenzijde bleven zitten.

Hieruit is dus te concluderen, dat Z. H. de kant van den *dalang* verkiest boven de schaduwzijde. De conclusie van Mevrouw Resink, dat zij, juist aan het Hof, een bevestiging heeft gevonden van haar vermoedens, is onzes inziens te vlug genomen. Had zij een voorstelling meegemaakt in de Gêdong Koenig, dan zou zij in haar vermoedens juist teleurgesteld zijn. Wij meenen, dat Mevrouw Resink het geziene in den Kraton niet voor een bevestiging van haar theorie mag gebruiken.

Tegenwoordig zit men het liefst aan de *dalang*zijde, daar men van deze kant den *dalang* het best kan beoordeelen. Ook heeft de beschrijving der poppen groote beteekenis. Voorbeeld: een *Djanâkâ djêdjêr* is altijd „*gêmléngan*”, terwijl voor een gevecht een *Djanâkâ* genomen wordt met een zwart gezicht en minder voorovergebogen.

Redactie Djawa.

¹⁾ Inderdaad worden in den Kraton de Wajang-koelit-voorstellingen meestal in de Tratag Prâbâjêksâ gegeven; dan zit Z. H. de Sultan met de vrouwelijke en mannelijke familieleden aan de schaduwzijde van de *kêlir*, maar omdat de *kêlir* niet anders geplaatst kan worden.

Z. H. de Sultan geeft echter vaak ook voorstellingen in de vroegere Gêdong Koenig. De ruimte hier was aan beide zijden van de *kêlir* heel nauw. Wat zien wij nu? Dat Z. H. de Sultan den kant van den *dalang* kiest, hoewel Hij dan vrijwel naast de *nijâgâ's* komt te zitten.

In de Kasatryan, toen Z. H. nog Kroonprins was, werden de voorstellingen op Rêbo-Wagé in de groote pëndâpâ gegeven. De ruimte hier is aan beide zijden van de *kêlir* heel groot. Wat zagen wij toen? Dat Z. H. de *dalang*zijde verkoos.

De mannen daarentegen kwamen noodgedwongen aan de zijde van *dalang* en *nijagã*'s te zitten, maar hadden een breder gezichtsveld.

Bij de geleidelijke verwereldlijking der wajang-vertooningen, welke verwereldlijking overigens in het geheel niet een vrijeren omgang der seksen ten gevolge behoefde te hebben, was dit bovendien niet zoo erg, omdat het kaartspel langzamerhand ingang zal hebben gevonden. Met de invoering van stoelen, werd tenslotte het bezwaar — dat in vroegere tijden toch wel heel sterk zal hebben gegolden — dat men achter den *dalang* en de *nijagã*'s gezeten, de poppen minder goed zien en den *dalang* minder goed hooren kon, goeddeels opgeheven.

Deze visie — die ik gaarne voor een betere geef — verschilt met die van Dr. Poerbâtjarakã alleen ten aanzien van de beteekenis van de plaatsing der *këlrir*, die naar zijn meening niet de scheiding tusschen het gebied der vrouwen en dat der mannen bewerkt, naar mijn opvatting daarentegen die scheiding, zooal niet schept, dan toch scherp accentueert. Of ik hiermede niet wat dichter bij de theorie van Dr. Rassers kom te staan dan Dr. Poerbâtjarakã, kan ik niet beoordeelen.

Ik ben echter tot deze visie gekomen, omdat indien werkelijk en alleen de groote deur de scheiding tusschen de wereld van de vrouw des huizes en die der mannelijke gasten markeerde, onverklaarbaar blijft, waarom de *këlrir* dan niet zóó werd geplaatst in de ruimte vóór de groote deur van het familiehuis, dat ook de mannen aan de schaduwzijde van het scherm (dus met den rug naar de groote deur gekeerd) konden zitten, zooals heel vroeger, vóór den tijd van den bouw der groote hoven en huizen, hetgeen en naar Dr. Poerbâtjarakã's meening en naar mijn overtuiging het geval moet zijn geweest.

Mij is de vraag gesteld, waarom de poppen zoo mooi gekleurd moesten

worden, indien men toch alleen naar de schimmen wenschte te kijken.

Ik moet dan in de eerste plaats tegenwerpen, dat bij een eenigszins goede belichting de kleurschakeering wel degelijk op de nuanceering der schaduwbeelden van invloed is.

Bovendien komen in de speciaal vastgelegde aankleding en kleuren van de wajangfiguren de karaktereigenschappen en -hoedanigheden der personen, die zij voorstellen, tot uiting.

In de derde plaats zullen behalve de sadjen, de wierook en de muziek, ook de aankleding en kleuren der wajangfiguren ertoe bijdragen, dat de *dalang* zich geheel in het spel inleeft, en dat hij als het ware door de poppen „begeesterd” wordt.

Bij de diepzinnige symboliek, die aan de wajang-voorstellingen ten grondslag ligt, speelt uiteraard ook de symboliek der kleuren een groote rol.

En tenslotte zal het voor den *dalang* onmogelijk zijn om met leelijke of verkeerd-geschilderde poppen te spelen, afgezien nog van het feit, dat hij de poppen minder snel zal herkennen en zal kunnen aanvatten.

Zijn de figuren daarentegen volgens de regels van de kunst en der symboliek mooi beschilderd en zitten achter den *dalang* geen menschen die hem door hun gepraat kunnen afleiden, zooals op dien feestavond in den Kraton het geval was, dan ziet men hoe muziek en *dalang* een eenheid vormen, in een eigen afgesloten wereld leven, in de rust en de halve duisternis achter het scherm een wereld scheppen, waarin, in altijd weer mooie momenten, het „goede” over het „kwade” zegeviert, en die anders is dan de realiteit.

Ik heb hier bescheiden enkele resultaten van mijn persoonlijke bevinding op dit gebied neergeschreven. Het laatste woord over dit alles, zullen echter alleen de oude geschriften kunnen spreken, die ons kunnen vertellen, hoe het vroeger geweest is.

EEN BRONZEN POEPOEDAK.

DOOR

Dr. W. F. STUTTERHEIM.

In de fraaie collectie Oudjavaansche bronzen, welke de Heer E. W. Van Orsoy De Flines heeft verzameld, bevindt zich een voorwerp, dat zoowel om zijn sierlijke bewerking als om zijn ongewonen vorm reeds in 1930 de aandacht van oudheidkundigen heeft getrokken. (*Figuur 1*).

Het is een bronzen doos op standring, bestaande uit doos en deksel, versierd met en-relief uitgevoerde motieven en asymmetrisch van vorm. De doos is namelijk langwerpig ovaal, als men wil gerekt-eivormig, terwijl het eene uiteinde stomp en breed is, het andere puntig toeloopt.

Dr. Bosch, die het voorwerp in het Oudheidkundig Verslag van bovengenoemd jaar afbeeldt en bespreekt, zegt ervan: „Het is een doos, lang 42, breed 13 en hoog 14.5 cm, waarvan de vorm herinnert aan de nu nog in de Vorstenlanden gebruikte tjëpoeri — een gouden, ovale schaal, meestal zonder deksel — en in de verte ook doet denken aan de oepatjara in de gedaante van een dier (hert, haan enz.) met langwerpig eivormig lijf, steeds met deksel. „Op de achterzijde van den deksel van het Oud-Javaansch brons is zeer onduidelijk de voorstelling van Arjuna met de nymphen te onderkennen. Daar deze voorstelling vooral in de Oost-Javaansche periode bijzonder geliefd is geweest, mag worden aangenomen, dat het stuk uit den lateren Hindoe-Javaanschen tijd dateert. Hierop wijst ook het toempal-motief op de zijkanten van den doos en op den deksel,

„dat in den laat-Majapahitschen tijd en nu nog op Bali veelvuldig wordt aangetroffen”.¹⁾

Uit de bovenstaande vergelijking met tjëpoeri en oepatjara's zou men de gevolgtrekking kunnen maken, althans tot de veronderstelling kunnen komen, dat het voorwerp een daaraan overeenkomstige bestemming heeft gehad. Dat wil dus zeggen, dat het als pakinangan, sirih-stel, zou hebben gediend.

Daar ik echter meen door vergelijking met een ander voorwerp tot een eenigszins andere en naar mijn meening meer kans op zekerheid biedende verklaring te kunnen komen, zal ik in onderstaande regelen den doos nader in beschouwing nemen.

Bij aandachtige bezichtiging van het fraaie stuk zal het dan opvallen, dat de spits toeloopende uiteinden van doos en deksel eenigszins uit elkaar wijken.

Dit zou weliswaar een gevolg kunnen zijn van een val of lichte beschadiging, doch als men ziet, dat deze opwippende punten zich herhalen op plaatsen, waar zulks in geen geval aan beschadiging kan worden toegeschreven, dan mogen wij aannemen, dat een en ander opzettelijk is aangebracht. Ik bedoel de puntig toeloopende uiteinden van de gerekt-eivormig tot lancetvormige figuren, welke op het deksel zijn te vinden en welke met de door Bosch reeds gesignaleerde driehoekige ornamentmotieven zijn versierd.

Dit lichtelijk opwippen van de uiteinden dezer figuren deed mij bij nauwkeurig onderzoek van het stuk

¹⁾ Oudheidkundig Verslag 1930 pag. 37, plaat 26 b-d. Het stuk is op de Z.W.-helling van den Moeria opgegraven. Het is misschien hier de plaats een algemeen voorkomende vergissing recht te zetten: de toempal is o. m. een breede ingeweven boord van

een sarong of kain. Daar op dezen boord zeer vaak driehoekige motieven voorkomen, spreekt men van toempal-motieven als men deze driehoeken bedoelt. De driehoeken zelve heeten echter niet zoo.

denken aan de uitbuigende punten van nog in een knop besloten bloembladen. Nauwelijks had zich deze gedachte van mij meester gemaakt of het voorwerp, dat nog het meeste aan onzen doos denken doet, stond mij helder voor den geest — de poedak.

De poedak is de mannelijke bloeiwijze van den *Pandanus tectorius* Soland, verkeerdelijk ook wel geheeten *Pandanus Samak*. Zij wordt gevonden aan de varieteit *laevis* en bestaat uit een bloeikolf, die in een bloeischeede is besloten, welke laatste weer eenigszins gelijk op een jonge maïskolf — deze wordt dan ook eveneens met den naam poedak aangeduid. De plant draagt in het Javaansch den naam *paṇḍan hēri*, stekelige *paṇḍan*.¹⁾

Nu moge het waar zijn, dat de doos inderdaad in vorm gelijk zoowel op de bovengenoemde bloeischeede van den *paṇḍan* als op een jonge maïskolf — daarmee is echter nog niet veel gezegd omtrent zijn oorspronkelijke bestemming. Toch meen ik, dat er redenen zijn om niet alleen aan te nemen dat hier vorm en bestemming iets met elkaar te maken hebben, doch dat wij ook een keuze kunnen doen tusschen de twee genoemde plantaardige voorbeelden.

De poedak namelijk is een bloem, welke een niet geringe rol speelt zoowel in het dagelijksche leven als in de literatuur.

Zooals men reeds uit een der oudere benamingen van de plant — *Pandanus moschatus* — kan opmaken, is de bloem sterk geurend. Zoowel de bladen van de bloeikolf als het stuifmeel van de erin besloten, in sponsachtige massa's op den steel geplante meeldraden van de bloeiwijze verspreiden een tamelijk verdragende, doch zachte en aangename geur, welke vroeger door alle Javaansche

vrouwen en meisjes op hoogen prijs werd gesteld en in geen kleerenkist diende te ontbreken. Nog legt men wel deelen van de poedak tusschen de kains om deze welriekend te maken; op Bali maakt men er een haarolie mede.

En daar de doos niet alleen den vorm, maar ook de afmetingen heeft van een poedak, is de veronderstelling op zichzelf niet misplaatst, dat hij gediend kan hebben om een bijzonder geurig exemplaar te bewaren en voor gebruik gereed te houden.

Maar er is nog een tweede reden om aan een poedak en niet aan een maïskolf te denken, en deze wordt gevonden in de tegen de stompe achterzijde aangebrachte reliefplaat, voorstellende Arjuna tusschen twee *widhyādārī's*, hemelnimfen.

Zooals de lezer zal weten is dit een voorstelling, welke ontleend is aan de *Arjunawiwāha*, het in de Oudjavaansche wereld beroemde en geliefde verhaal van Arjuna's ascese (welke ten doel had om magisch krachtige wapens van de goden te ontvangen), van de pogingen der goden om den juisten aard dezer ascese — die hen hevig verontrustte — te weten te komen, en van de daarop volgende belooning: de wapens en het tijdelijk huwelijk met de schoonste der nimfen.

Dit verhaal moet op het oude Java honderden, ja duizenden van malen zijn afgebeeld en wordt dat heden ten dage op Bali nog. Een ieder kent de Balische doeken, welke met voorstellingen van Oudjavaansche verhalen zijn beschilderd en menigeen zal zich herinneren daaronder ook voorstellingen uit of van de *Arjunawiwāha* te hebben gezien. Maar ook op Oudjavaansche gouden en bronzen voorwerpen zoowel als op tempel-reliefs komt het verhaal voor, zooals men kan weten uit de door wij-

1) In het woordenboek van Gericke en Roorda heet de plant *Pandanus moschatus*, in de tweede druk *Pandanus Samak*, in de Encyclopaedie van Ned.-Indië *Pandanus tectorius* Sol., varieteit *laevis*, in Juynbolls woordenlijst weder *Pandanus moschatus*. De namen

Samak en *moschatus* schijnen verouderd te zijn. De hierbij afgebeelde foto dank ik aan het Hoofd van het Herbarium van 's Lands Plantentuin te Buitenzorg. (Figuur 2).

len Dr. Van Stein Callenfels daaraan gewijde studie. ¹⁾

Wie de jongere onder deze voorstellingen nu nader bezielt, zal ontwaren dat op slechts zeer weinige onze poedakbloem ontbreekt. Zij komt voor in de uitbeelding van de widhyādārī's (Jav. widodari, Bal. dēdārī) op het oogenblik, dat deze zich hebben gezet tot tenuitvoerlegging van hun opdracht, het verstoren van Arjuna's ascese door middel van hun minnekunsten, hun ars amandi. (Figuur 3 en 4).

Hoewel de uitgebeelde handelingen der nimfen in het verhaal meerendeels nà elkaar geschieden, hebben de schilders, beeldhouwers en goudsmiden zich natuurlijk genoodzaakt gezien alles synoptisch op één tafereel onder te brengen; slechts in de lontars wordt elke handeling afzonderlijk geïllustreerd.

Zoo ziet men dan in het midden Arjuna in zijn kluizenaarsgrot gezeten, met onbewogen gelaat, de handen in een bij zijne meditatie passende houding in den schoot liggende, de beenen onder het lichaam opgetrokken. Aan zijn linkerzijde zit of staat gemeenlijk een nimf, welke zich tegen hem aanvleit en hem door het contact met haar lichaam tracht van zijn stuk te brengen. Aan de andere zijde geschiedt iets dergelijks. Daar er echter zeven nimfen zijn en slechts twee zich in de afbeeldingen met den asceet kunnen bezighouden, wil het voorgestelde duidelijk blijven, heeft men de overige daarnaast opgesteld. Onder deze nu treffen wij bijna zonder uitzondering één aan, welke een poedak als een kind in de armen houdt en er met liefderijke blik als een moeder op neerziet. ²⁾ Deze voorstelling moge op het eerste

1) Zie Van Stein Callenfels in Publicaties van den Oudheidkundigen Dienst, deel I pag. 36-53, plaat 36-60. Voorts Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde (T.B.G.), deel LXXIII (1933) pag. 453-468; Oudheden van Bali, deel I pag. 31, 175, 177; Djawa 1936 pag. 194 vlgg.; Oudheidkundig Verslag 1937 pag. 19 vlg. fig. 35; enz.

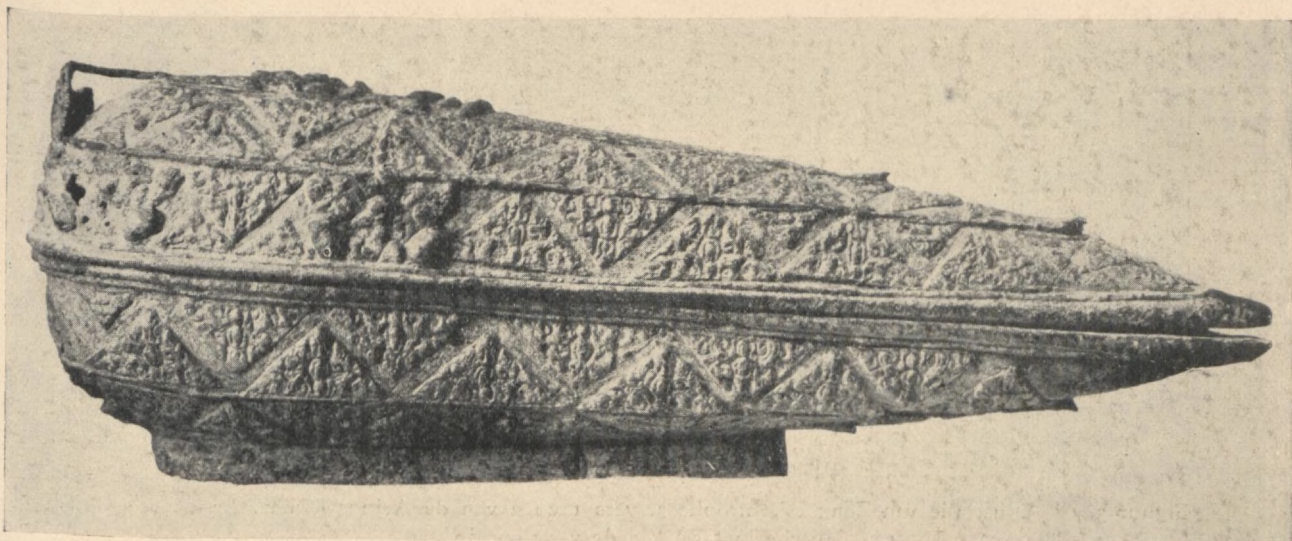
2) Zie Van Stein Callenfels o.c. plaat 52 bovenste rij links van de middengroep, pl. 54 blad 3 recto.

gezicht in dit milieu van zinnelijke liefde vreemd schijnen, een blik in het dichtwerk zelf leert ons wat wij daaronder dienen te verstaan.

Na in de eerste zangen de schepping der overschoone widhyādārī's door de goden te hebben geschilderd, hun onmiddellijk succes bij de scheppers zelve, de opdracht van Indra om zich naar Arjuna's kluizenarij te begeven, hun tocht door de lucht en hun aankomst bij de kluizenarij en ten slotte de uitvoerige voorbereiding tot hun taak — geeft de dichter ons een beschrijving van de pogingen, welke zij in het werk stelden om Arjuna's op het Niet ingestelde gedachten wederom op de wereld der verschijnselen — in casu die der genietingen — te wenden.

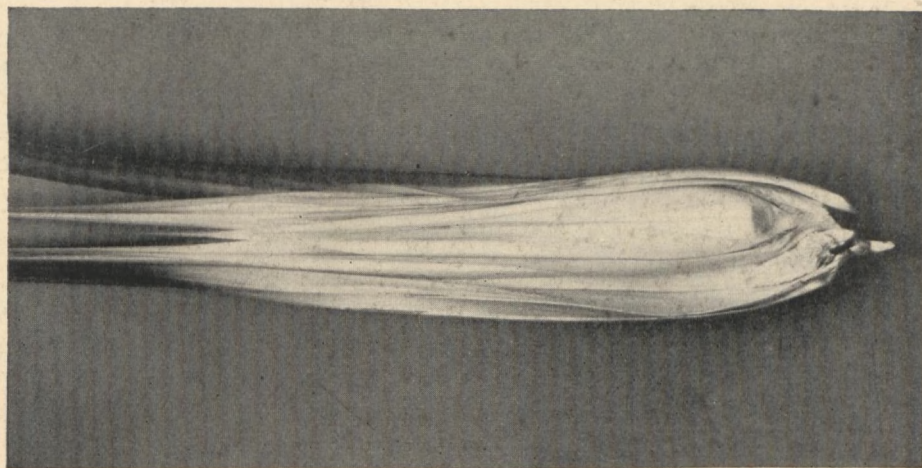
Daarbij wierpen zij zich met zulk een vuur op hun taak, dat zij zelve het slachtoffer van hun kunsten werden. Dat wil zeggen, in plaats van als volleurde hemelsche hetaeren bij alle minnekunsten het hoofd koel te houden, kwamen zij onmiddellijk zoodanig onder den indruk van Arjuna's verleidelijke schoonheid, dat zij ten prooi vielen aan een hevige verliefdheid en zich diensvolgens gedroegen als een troep verliefde meisjes. „Insteede” zoo zegt de dichter „van zelf bedriegelijke verleidingskunsten toe te passen, waren zij het, die door hun eigen liefdeverlangens bedrogen werden. Zij namen zich niet meer in acht; om hun verlangens te verbergen begonnen zij liedjes te zingen”. ³⁾

3) „mingmang mamañcana de ni kūngnya, māryyā-nahāngidungidung humirib laranya”. Zang IV strophe 2, vers 2 en 3. Zie de uitgave van Poerbatjaraka in Bijdragen deel 82, 1926, pag. 198. De letterlijke vertaling van Poerbatjaraka zegt: „In plaats van te verleiden werden zij juist verleid door hare liefde (op hem). Zij hadden geen verbeelding meer; (intendeel) zij maakten liedjes zinspelende op hare (liefdes) krankheid.” Ik meen, dat de bedoeling van mamañcana misschien beter uitkomt, indien het opzettelijke, bedriegelijke erin naar voren wordt gebracht; ook geloof ik niet dat de dichter bedoelen kan dat zij in hun liedjes bewuste toespelingen op hun toestand maakten — ik zie er eerder een uiting van hun verwardheid tengevolge van hun geheel onverwacht verliefd-worden in.



Figuur 1.

Bronzen doos. Collectie De Flines. Lang 42 cm.



Figuur 2.

Poedak in gesloten toestand.

Foto Lands Plantentuin.



Figuur 3. Illustratie van Zang IV, strophe 3, vers 1 en 2 van de Arjunawiwāha.
Uit een Balische lontar. Zie de vertaling in den tekst.



Figuur 4. Illustratie van Zang IV, strophe 3, vers 3 en 4 van de Arjunawiwāha.
Uit een Balische lontar. Zie de vertaling in den tekst.

Een hunner werd zoo verlegen, dat zij als een verliefde vrouw geluiden begon te maken, met de lippen te smakken en met de voeten te trappelen ¹⁾ — kennelijk om haar verliefdheid te verbergen en eigenlijk in strijd met haar op koeler berekening ingestelde opdracht.

„Een ander” zoo gaat de dichter voort „kuste een poedak, op de bladen waarvan het woord Pārtha geschreven stond ²⁾, legde de bloem telkens aan de borst, omhelsde haar als een kind en staarde erop neer ³⁾, terwijl zij zeide: „Prinsje, je vreest dat je niet (als zoon) erkend zal worden — je verlangt wel zeer veel, want je Vader is los van het aardsche, mijn jongen” ⁴⁾ (zang IV: 3, zie *figuur 3 en 4*).

1). Poerbatjaraka vertaalt de uitdrukkingen makangsi, makëcap en makëtik-mëtik jöng anders. Bedoeld zijn de onmogelijk in het Nederlandsch geheel zuiver weer te geven geluiden en bewegingen, welke bij Javaansche meisjes verlegenheid verraden.

2). Poerbatjaraka zegt dat zij de bloem als Pārtha bezong. Er staat ginurit, wat zoowel het een als het ander kan zijn. Ik wijs echter op het feit, dat op de poedak van blad 3 recto (uiterst links) van het op de gedeeltelijk afgebeelde handschrift inderdaad letters staan te lezen, naar ik meen de woorden kang arjuna vormende. (*Figuur 3 links*). Trouwens, de bladen van de poedak werden vaker als schrijfmateriaal gebruikt. Zie Van der Tuuk sub voce, en Djawa 14, 1934, pag. 29/30 (Bhāratayuddha, zang XV: 10), waar wordt gesproken van „letters aan elkaar gereid, op een geurige poedak-bloem”.

3). Poerbatjaraka: sprak ze toe. Tekst: liningling. Daar de pericoop op het einde van strophe 3 eindigt met lingnya (sprak zij), zou er een pleonasme zijn indien men in het aan de gesproken woorden voor-

Het komt mij voor, dat wij aan deze episode en geen andere moeten denken als wij de afbeelding van Arjuna tusschen twee nimfen op de achterzijde van onzen doos zien afgebeeld. Helaas is dit relief te zeer verweerd om uit te kunnen maken of een der nimfen een poedak in de hand houdt. Mogelijk is zulks echter wel.

Als wij dan tenslotte nog zien, dat het woord poepoedak zooveel als toilet-dooos kan beteekenen ⁵⁾ — doos voor het bewaren van poedak — dan geloof ik, dat wij niet ver mis zullen zijn als wij het bronzen voorwerp uit de collectie De Flines voor zulk een poedak-dooos, een poepoedak houden.

afgaande liningling de kracht van ling, woord, veronderstelt. Daar dit liningling wordt voorafgegaan door louter passieve vormen met in-infix geloof ik, dat wij hier moeten denken aan liningling=bekeken, bestaard worden. Zie beneden.

4) (Zang IV strophe 3.)

(1) wwantën mañumbana pudak ginuritnya Pārtha.

(2) ndān suswasuswani kinolnya hanan liningling,

(3) rakryan wēdinta tan akun lēwu panghawista,

(4) heman kitābapa niragraha māsku lingnya,

Vertaling Poerbatjaraka: „Een ander liefkoosde een poedakbloem en bezong ze als Pārtha. Zij deed ze aan de borsten, omarmde ze en sprak ze toe: „Mijn lieve, gij zijt bang dat gij niet (als kind) aangenomen wordt; gij vergt (trouwens ook) te veel. En jammer is 't dat gij een vader hebt die zegt: „Ik neem het niet aan,” o mijn lieve.”

Zooals men ziet betreft Poerbatjaraka het lingnya op Arjuna en niet op de widyādhari, zooals ik geneigd ben te doen.

5). Van der Tuuk, KBNW sub voce poedak.

EEN MERKWAARDIGE PLECHTIGHEID IN EEN BIJZONDER HEILIGDOM

DOOR

Dr. R. GORIS

met medewerking van Prof. G. H. BOUSQUET. *)

Ter begeleiding van Prof. Bousquet vertoefde ik eenigen tijd op Lombok. Het doel der reis was de van den orthodoxen Islam afwijkende gebruiken, voorstellingen en godsdienstbeoefening te bestudeeren.

Dit onderzoek bracht ons ook naar een der heiligdommen van Poedjoet.

Poedjoet is een voormalig Rijkje in het Zuiden van Midden-Lombok, dat destijds als vazalstaat onder de Sasaksche vorsten van Sela parang stond. De taal van de streek vertoont vele afwijkingen op lexicografisch gebied, die onder meer duidelijk op Javaansche invloeden wijzen.

Thans is Poedjoet (met als nieuwen naam van de hoofdplaats: Sengkol) nog steeds een zeer groot moederdorp met meer dan honderdvijftig dochterdorpen (d a s a n).

Over de oude geschiedenis van de vroegere Rijkjes en over de wijze van Islamiseering is nog zoo goed als niets bekend, laat staan gepubliceerd. Toch kan een zeker noodzakelijke bestudeering van de oude Sasaksche geschiedbronnen (B a b a d), als ook van de kronieken van Goa en Tello' (op Celebes) naast de gegevens in Compagniesbronnen ons wel degelijk een beeld geven van de vroegere gebeurtenissen en verhoudingen.¹⁾

Poedjoet's heiligdommen worden nog steeds door de w a k t o e t ě l o e - Sasaks bezocht, en zeer waarschijnlijk

ook wel door velen van hen, die zich thans — onder pressie van de districts- hoofden — w a k t o e l i m a zijn gaan noemen. Over de verhouding van de w a k t o e t ě l o e (de meer ouderwet- sche Islam) tegenover de meer moderne w a k t o e l i m a is in verschillende memories van overgave nog al wat ge- schreven; vaak echter spreken deze be- schouwingen elkaar tegen.

Helaas zijn deze memories, ook de beste, niet gepubliceerd; ook is er vrij- wel niets uit gepubliceerd. Dit sluit ook een objectieve critische bespreking van hun waarde ter zake van dit zoo be- langrijk onderwerp uit.

Onder het reeds gepubliceerde valt te vermelden (doch met critiek te ge- bruiken): A.W. L. Vogelesang, „Eenige aantekeningen betreffende de Sasaks op Lombok”, in *K o l. T i j d s c h r i f t*, 1922, p. 260 sqq.; nota-Pauw in *T. B. G. LXIII*, 1923, p. 183 - 201, waaraan voorafgaan vergelijkende opmerkingen van H. T. Damsté over verschijnselen elders (*i b i d.*, p. 176 — 182); het ar- tikel van Haar in *T. B. G. LXV*, 1925, p. 38 sqq.

Nu zal binnenkort in het *Tijdschrift* van het Kon. Bataviaasch Genootschap een studie van Prof. Bousquet verschij- nen. Een studie met veel nieuw mate- riaal, doch wat dit artikel („*Quelques sanctuaires de Lombok*”) vooral waar- devol zal maken, is het feit, dat hier een geleerde aan het woord is, die ver- gelijkingen kon trekken met den Islām in andere deelen van de wereld.²⁾

*) Geïllustreerd met enkele foto's van Prof. Bousquet.

1) Een dergelijke studie ligt in mijn voornemen. Het wordt hoog tijd, dat het Sasaksche Lombok ob- ject wordt van meer uitgebreide bestudeering, vooral op het gebied van godsdienst, cultuur en geschiedenis. De Kirtya Liefcrinck-Van der Tuuk heeft door haar aanstaande publicatie van het eerste Sasaksch-Holland- sche Woordenboek hiertoe den eersten steen gelegd.

2) Later zal van zijn hand een meer uitgebreide verhandeling: „*Recherches sur les musulmans de Lom- bok*” verschijnen in „*Revue des études islamiques*”.

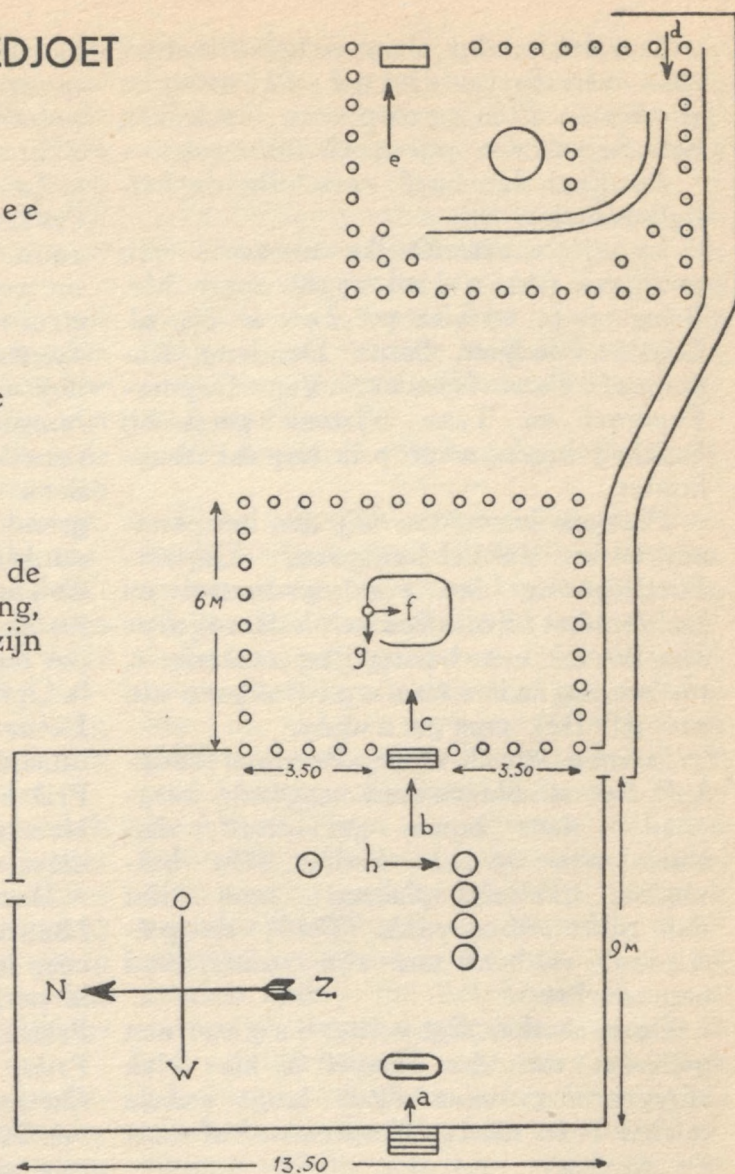
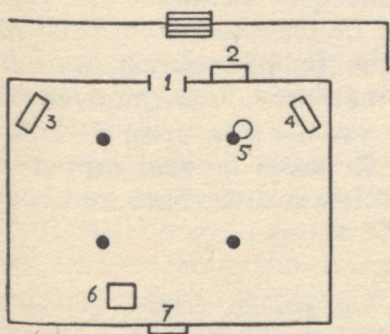
PĚDEWA' DAPOER en POEDJOET

LEGENDA

betreffende de moskee

1. zeer lage deur
2. leege waterbak
3. kleine bĕdoeg
4. groote bĕdoeg
5. openstaande bodemlooze mand voor pitrah
6. mimbar
7. mihrab.

De letters met → wijzen op de plaatsen, waar en de richting, waarin de pĕmangkoe zijn gebeden deed.



Ik zal hier dus thans volstaan met ter zake van de waktōe tĕlōe- en waktōe lima-groepen te verwijzen naar de zoo even opgesomde litteratuur.—

Poedjoet dan heeft verschillende heilighdommen :

In zijn voortreffelijke memorie van overgave (dd. 2 Juni 1936) somt Mr. Prins op p. 19 vier pĕdewa' op, nl. Dapoer-Poedjoet, Batōe Dendeng, Kajanjan, Tana Njatoek. Van Dapoer-Poedjoet en Tana Njatoek geeft hij beschrijvingen, waarop ik nog zal terugkomen.

Hiervan bezochten wij dan het eerst-vermelde dubbel-heiligdom Dapoer-Poedjoet op den Poedjoet-heuvel en hadden het bijzondere geluk daar tijdens ons bezoek een belangrijke ceremonie, nl. het ngisi'sĕsangi (inlossen van een gelofte), mee te maken.

Is men van het dorp Poedjoet (Sengkol) het smalle en sterk stijgende bergpaadje naar boven geklauterd, dan staat men op een klein, licht bolvormig glooiend plateau; men ziet dan recht voor zich (Zuid) de pĕdewa' en heeft aan zijn rechterhand een moskee.

Deze moskee ligt echter lager: een gedeelte van den heuvel is hier vlak afgegraven en men daalt langs enkele treden (van natuurlijke steenen) af naar de moskee.

Over deze moskee laat ik hier de beschrijving van Prof. Bousquet volgen: „La cérémonie à laquelle nous avons

assisté est entièrement païenne. La mosquée n'y jouait aucun rôle, et jusqu'à présent celle-ci n'a pu en aucune façon s'annexer le culte du vieux sanctuaire.

La mosquée est située en contre-bas de l'avantcour du sanctuaire et à environ 12 m. au Nord-Ouest de celui-ci. Elle a un aspect neuf et est toute entière construite en bambou, l'entrée(1) en est extrêmement basse; à gauche de celle-ci, il y a une auge(2) en ciment, vide, qui, remplie, doit servir aux ablutions rituelles. A droite et à gauche, en entrant dans la mosquée, un petit(3) et un grand bĕdouk(4). Près du grand bĕdouk(4) et, attachée à un des 4 mâts de support, se trouve une natte(5) en forme de cylindre sans fond, appuyée par terre; c'est là que les fidèles déposent la „pitrah", c. à d. le riz, le jour du Lĕbaran. La mosquée est, en fait, inusitée, sauf pour cette fête et pour la Prière du Vendredi, accomplie par les kiais w3 et w5, (aussi que par des fidèles w5?).

Durant la fin de la cérémonie païenne, l'heure de la Prière de midi étant arrivée, le bilal de la mosquée fit retentir le petit bĕdouk, mais sans Appel à la Prière, et sans que personne ne fit la Prière dans ce sanctuaire orthodoxe. On notera que le bĕdouk est une invention indonésienne, une „nouveau-té" que rien ne justifie aux yeux de la Loi musulmane. Et aussi le seul rappel en ces lieux de l' Islam orthodoxe est encore une hérésie!" 1).

1) De door ons bijgewoonde plechtigheid is geheel heidensch. De moskee speelde er in het geheel geen rol bij, en tot op heden heeft deze op geen enkele wijze den eeredienst van het oude heiligdom aan zich kunnen trekken.

De moskee ligt lager dan het heiligdom, op ongeveer twaalf meter in Noord-Westelijke richting. Ze ziet er nieuw uit en is geheel uit bamboe opgetrokken; de ingang (1) is uiterst laag; links hiervan is een cementen trog (2), die na vulling voor de rituele waschingen moet dienen. Rechts en links bij het binnengaan in de moskee een kleine (3) en een groote bĕdoeg (4). Bij de groote bĕdoeg (4), bevestigd aan een der 4 steunbalken, bevindt zich een cilindrische mat zonder bodem op den grond; dáár geven de geloovigen op Lĕbaran hun pitrah af, d.w.z. rijst. Eigenlijk

wordt de moskee niet gebruikt, behalve hiervoor en voor den Vrijdagsdienst, die gehouden wordt door de kijai's van de waktōe tĕlōe en waktōe lima (ook door de geloovigen van de waktōe lima?).

Wanneer aan het einde van de heidensche plechtigheid het uur van de middaggodsdienst-oefening aanbreekt, doet de bilal van de moskee wel de kleine bĕdoeg weerklinken, maar zonder oproep tot de godsdienst-oefening, en zonder dat iemand hieraan deelneemt in dit orthodoxe heiligdom. Men bedenke dat de bĕdoeg een Indonesische uitvinding is, een „nieuwlichterij" die in de oogen van de Moslimsche wet door niets gerechtvaardigd wordt. De eenige herinnering aan den orthodoxen Islam in dit oord is ook nog een ketterij!

Na de moskee gepasseerd te zijn treedt men langs een zij-ingang (de hoofdingang is die naar het W.) de pĕdewa Dapoer¹⁾ binnen. Deze pĕdewa (vgl. de bijgevoegde schets) is duidelijk in twee terrassen ingedeeld.

Het eerste, lagere terras meet ongeveer 9 bij 13.50 M.

Het springt dus Noordwaarts uit buiten de lijn van het tweede terras. De omheining van dit terras is van bamboe vlechtwerk, behoudens het gedeelte, dat grenst aan het tweede terras, waar de afscheiding gevormd wordt door een muur van gestapelde natuurlijke steenen.

De eigenlijke en oorspronkelijke toegang tot het heiligdom is echter in de W. wand. Hier komen de geloovigen binnen langs een trap van enkele steenen (alle steenen zijn natuursteenen.) In de Oosthoek van de Zuidelijke wand is een poortopening, die 'uitgang verleent om naar het andere heiligdom te gaan.

Op dit eerste terras bevinden zich behalve oude groote boomen de zeer merkwaardige opstaande steen, midden voor de W. ingang, die ook (zie beneden) een religieuze functie heeft en een tweede steen, ongeveer midden in den eersten hof, die thans niet meer in religieus gebruik schijnt te zijn.

Bestijgt men langs de 3 steenen treden het hooger terras, dan blijkt hier de centrale plaats te zijn een stapeling van zeer groote vlakke steenen, in het midden waarvan een merkwaardig „gedraaide” boom groeide. Ook stonden op dit steen-centrum enkele steenen rechtop; deze steenen bleken almede een rol te hebben bij het ritueel.

De muren van dit hoogere terras waren van steenen en erlangs groeiden rondom (aan de binnenzijde) djĕpoen-boomen (kambodja's).

Dit geheele heiligdom met zijn twee terrassen en heilige steenen heet Dapoer.

Op eenigen afstand hiervan (Oost-

waarts) ligt een tweede steenen heiligdom. Het ligt iets lager dan het eerste en heeft geen voorerf. Men komt spiraalsgewijze langs een oplopend paadje naar binnen.

De heilige punten zijn hier: opnieuw een centrale steenstapeling en één scherpe, opstaande steen in het N. van de Oostwand, waarachter niet — zooals elders — een steenen omwalling is, doch een open gelaten ruimte, beplant met laag struikgewas.

Dit tweede heiligdom heet Poedjoet.

Toen wij juist onzen rondgang over beide heiligdommen beëindigd hadden, waren eenige vrouwen binnengekomen, die in den voorhof bleven wachten.

Na eenigen tijd kwam langs het W. toegangspad een kleine stoet aan: voorop liep de pĕmangkoe in het wit gekleed en met witte hoofddoek en met een groote gevlochten sirihtasch (gĕgande k), met een koord over den schouder gedragen, (juist zooals de Balische pĕmangkoe's). Hem volgden eerst drie vrouwen, die bepaalde voorwerpen, welke later een belangrijke rol zouden spelen, op het hoofd droegen, en wel de beide eerste vrouwen iets in een roodachtigen, resp. zwarten doek gewikkeld, de derde een gekleurd, gevlochten mandje met deksel (pida da). Hierop volgde, wat later bleek de van haar ziekte herstelde vrouw te zijn; daarna kwamen eenige vrouwen, die schalen op een voet (doelang), droegen, waarin zich het eten voor den lateren heilmaaltijd bevond, bedekt met half bolronde dek-sels (tĕmbola'). Ook eenige mannen en jongens en kinderen volgden.

Toen de pĕmangkoe bij den W. ingang (met enkele steenen treden) gekomen was, knielde hij op de hoogste trede neer, vlak voor den opstaanden steen (a), die midden voor den ingang staat. Het knielen gebeurt zoo, dat de posteriores weer komen te rusten op de hiel en (njĕngkoeng).

¹⁾ Zie mijn lezing: Bali's Tempelwezen, afgedrukt in Djawa 18, 1938, speciaal p. 37 sqq.

Hier sprak hij zijn formulieren (m ě n - t ě r ā') uit, eerst zonder iets in de handen, daarna met een gereedgemaakte, gevouwen sirih-, „pruim” (l ě k ě s) tusschen de samen toegespitste vingers.

Dit is geheel dezelfde handeling als bij het mĕbakti der Baliĕrs in hun tempels; de Baliĕrs hebben echter nog enkele stukjes bloem in het gevouwen blad (kalpika).

Deze beide fasen van het m ě n - t ě r a vonden later herhaaldelijk plaats.

Nadat het prevelgebed (dat — op onze navraag—bleek geheim te zijn) geëindigd was, schreed de p ě m a n g k o e door den voorhof en knielde vóór den ingang van den binnenhof (b). Ook hier was zijn gelaat in dezelfde richting (dus naar het heiligdom, O.). Ondertusschen gingen de vrouwen, die den maaltijd gebracht hadden en ook de mannen in den voorhof zitten. De p ě m a n g k o e verrichtte zijn gebeden opnieuw in de beide genoemde fasen, besteeg daarna de 3 steenen treden en herhaalde zijn ritueel, geknield met het gelaat naar den centralen steenhoop, dus eveneens O.(c). De drie eerste vrouwen, die de reeds even aangeduide ingrediënten droegen, gingen mee naar binnen. De ingrediënten plaatsten zij tusschen zich en den p ě m a n g k o e, terwijl zij tijdens zijn bidden gehurkt bleven zitten.

Hierna begaven de p ě m a n g k o e en de drie vrouwen zich naar het kleinere heiligdom (p ě d e w a' P o e d j o e t). Bij den ingang (dus thans met het gelaat naar het W.(d)) herhaalde hij dezelfde ceremonie.

Langs het spiraalpad naar boven gaan, knielde de p ě m a n g k o e vervolgens links (N) van den centralen steenhoop met het gelaat naar een opstaanden, puntigen steen (waarachter de steenen omwalling onderbroken was door enkele struiken). Hij richtte thans zijn gelaat weer naar het O.(e). Ook hier begon het ceremonieel met het m ě n t ě r a' in twee fasen, waarbij de

3 vrouwen achter hem gehurkt zaten; toen gaven zij hem, wat zij hadden meegebracht; dit bleek te zijn:

- 1) in den roodachtigen doek: versche klaargemaakte sirih, dus g r o e n e gevouwen bladeren (l ě k ě s); reeds gekauwde, dus r o o d e sirih (s e m b e') in open „doosjes” van gevouwen pisangblad (t e k o t); gele zalf (b o r e h p ě g a n d a n) en zwarte geroosterde rijstkorrels (m o t o t ě t o e n o e'), die voor dit gewijd gebruik s o e s o e t heeten;
- 2) in den zwarten doek een zwarte aarden schenkan (t j e r e t a n) met reeds gewijd water;
- 3) in het gekleurd gevlochten mandje: i s i n - r o n g, allerlei kruiderijen ¹⁾.

De p ě m a n g k o e opende de doeken en het mandje en stalde een en ander voor zich uit.

Eerst goot hij van het wijwater uit de schenkan op den grooten, scherpsten steen vóór hem; sprenkelde daarna op de kleinere steenen vóór hem en op den steenhoop rechts. Van de roode s e m b e' smeerde hij op den grooten en op de kleinere steenen. Daarop herhaalde hij het gieten en sprenkelen, gevolgd door het m ě n t ě r a', thans met de versche sirih (l ě k ě s) in de biddend gevouwen handen.

Hierna werden de ingrediënten ingepakt, waarop de p ě m a n g k o e besloot met m ě n t ě r a', thans zonder l ě k ě s.

Nu ging men terug naar het grootere heiligdom.

De p ě m a n g k o e en de drie vrouwen traden het hooger gedeelte binnen; hij ging thans op den centralen steenhoop zitten met het gelaat naar het Zuiden (f).

¹⁾ Deze i s i n r o n g spelen op Bali ook bij allerlei ceremonieel een groote rol, o.a. bij de lijkverbranding.

Hetzelfde ceremonieel werd herhaald (mëntëra', openen der ingrediënten, sprenkelen van wijwater, smeren van de sembe', mëntëra, met lëkës). Daarop kwam een jonge man met twee kalebassen (b o k a h) water binnen, die hij leeggoot in een aarden vat, dat ten W. van den p ě m a n g k o e stond; hierin goot deze toen wijwater uit de schenkan.

Thans kwam pas de genezen vrouw in den binnenhof. Zij trok haar bovenkleed uit en ging gehurkt vóór het vat zitten met het gelaat naar het Zuiden; de p ě m a n g k o e ging verzitten, thans gericht naar de vrouw, dus Westelijk (g).

Nu was dus het moment aangebroken, waarop de genezene haar votum kwam inlossen of betalen (n g i s i', m a j a h s ě s a n g i).

- Dit ceremonieel was zeer uitvoerig:
- 1) eerst gaf de p ě m a n g k o e de vrouw water (met een klapperdop uit de bak geschept) te drinken;
 - 2) daarna werd haar de r o o d e s e m b e' op voorhoofd en borst gesmeerd;
 - 3) een soort dik vocht (in andere gevallen meestal klappermelk; wat het hier was, kon ik ondanks navraag niet te weten komen) werd op haar kruin gesmeerd; dit smeersel heet k ě d j a m ě s, en was wit;
 - 4) op beide schouders werd de gele zalf (b o r e h p ě g a n d a n) gesmeerd;
 - 5) in haar mond stak de p ě m a n g k o e de reeds vermelde z w a r t e s o e s o e t.

Hiermee was de functionneering van den p ě m a n g k o e ten opzichte van deze patiënte geëindigd en waschte de vrouw zichzelf met het water uit het aarden vat.

De p ě m a n g k o e smeerde s e m b e' op het voorhoofd van de andere vrouwen; aan dit ceremonieel deed ook één man mee.

Ondertusschen werden twee kleine kinderen door vrouwelijke familieleden gebaad en gezalfd, terwijl andere vrouwen zich het gelaat wieschen (b ě d j a r o e p).

Daarop werd het sembe'-ceremonieel toegepast op de andere mannen, die pas later binnen het „heiligste" gekomen waren, en die daarna ook hun gelaat wieschen.

Op deze heilige handelingen volgde een heilmaaltijd.

Dat dit geenszins een „nuchtere" lunch of „picnic" was, bleek wel uit het volgende:

De voor den maaltijd bedoelde spijzen werden op een rij (O.-W.) in vier bedekte d o e l a n g geplaatst.

Daarna nam de p ě m a n g k o e plaats tegenover de éérste d o e l a n g; deze vormde het „hoofd van de tafel" omdat hij het dichtst bij het heiligdom geplaatst was (h).

Een klein takkenvuur werd aangestoken tusschen deze d o e l a n g en het heiligdom, dus links-boven (ten Z.O. van) den p ě m a n g k o e. Op dit vuurtje werd als wierook arensuiker gestrooid. De p ě m a n g k o e opende slechts de d o e l a n g tegenover hem en sprak m ě n t ě r a' uit.

Een oude vrouw, die ook het kleine houtvuur had ontstoken, verzamelde de gloeiende asch, deed deze in een wierookvat (p ě n d o e p a j a n), verwijderde de rest van het houtvuurtje en strooide opnieuw arensuiker in het wierookvat, dat zij op dezelfde plaats gezet had. Toen de p ě m a n g k o e zijn gebeden geëindigd had, mocht men gaan eten; daartoe werden eerst thans de deksels van de drie andere d o e l a n g afgenomen.

Beschouwen wij thans enkele bijzonderheden van dit dubbel heiligdom en van deze ceremonie nader:

Het grootste heiligdom (Dapoer) heeft dus twee duidelijk gescheiden terrassen.

Ook is bij beide heiligdommen (Dapoer en Poedjoet) de steenvereering zeer duidelijk. Wij hebben hier dus twee belangrijke elementen, die wij ook aantreffen in de Balische terrassenheiligdommen, die dan tevens vooroudertempels zijn. ¹⁾

Een ander merkwaardig punt is de plaats van den opstaanden steen: juist midden voor den ingang van het laagste terras.

Zulks herinnert ons direct aan de Balische *aling-aling*, den kleinen muur vlak achter de poortopening.

Thans wordt deze *aling-aling* door de Baliërs uitgelegd als een afweermiddel tegen demonen, opdat deze den ingang niet zouden vinden! Waar wij echter hier te Poedjoet gezien hebben, hoe de *pěmangkoe* zijn eerste formulieren over dezen steen uitsprekt, rijst de vraag, of ook niet in de oudste Balische heiligdommen (wellicht prae-hindoeïstisch) de huidige *aling-aling* eveneens de eerste *statie* was in de opeenvolgende heilige plaatsen, die den weg naar het Centraal-Heilige markeerden. Want duidelijk bleek ons bij het ceremonieel, dat de *pěmangkoe* op drie bepaalde, markante plaatsen bad: eerst bij den ingang van het laagste terras, tegenover den genoemden steen, daarop bij den ingang van het hoogere terras, tenslotte binnen dit terras met het gelaat naar de heilige centrale steenstapeling.

Verschijnselen van terrassenbouw en van heilige steenen zijn er op Lombok overvloedig te vinden; men zie slechts de opgegeven litteratuur en met name Bousquet's „*Quelques sanctuaires de Lombok*”.

Wat de ceremoniën betreft, valt zeer duidelijk op, dat wij hier een plechtigheid hebben, die ons zeer sterk doet denken aan het „*bhasma tiga*” op het Oude Java en op Bali.

Bepaalde bijzondere punten van het lichaam worden gezalfd of ingesmeerd.

Dit waren te Poedjoet: voorhoofd en borst (rood); de kruin (wit), beide schouders (geel), de mond (zwart).

Hier zijn dus 4 groepen van punten.

Van Oud-Java en Bali zijn ons hiervan speciaal voorhoofd (gelaat) en beide schouders bekend ²⁾.

Het merkwaardige van de Poedjoet-ceremonie is echter, dat de bekende vier kleuren: rood, wit, geel, zwart optreden. Zou de volgorde wit, rood, geel, zwart geweest zijn, dan hadden wij bovendien nog den gewonen rondgang, Oost-Zuid-West-Noord.

Hoe dit ook zij, de overeenkomsten met het Hindoe-Balische zijn thans reeds opvallend genoeg.

Zij laten zich het best verklaren door aan te nemen, dat te Poedjoet de Islam (zooals trouwens in de traditie evenzeer omtrent Bajan, Sěmbaloen en Sela parang verhaald wordt) tijdens of kort na den val van Madjapait van Java uit gebracht werd. En dat deze Javaansche Moslims nog een geweldig brok Hindoe-Javaansche cultuur meebrachten naar Lombok. Men bracht het nieuwe geloof, doch men bracht dit als *mensch*, en als *mensch* was men nog doordrenkt van Hindoe-Javaansche gedachtengang en vertrouwd met eeuwenoud gebruik!

Vele details, die men kan vinden in Bousquet's beschrijving van heiligdommen en ceremoniën, versterken deze opvatting, en zooals reeds opgemerkt werd: in diezelfde richting wijzen ook de verschillende Lomboksche historische tradities.

Dat er in het dubbel-heiligdom Dapoer-Poedjoet naast deze *e voto*-ceremoniën ook op vaste tijden plechtigheden, o.a. heilmaaltijden plaats hebben, deelt Prins ons mede in zijn reeds eerder genoemde Memorie (p. 19):

„Volgens vast gebruik zou elken Woensdag of Zaterdag van de 7e (?)

¹⁾ Zie mijn lezing: Bali's Tempelwezen, afgedrukt in Djawa 18, 1938, speciaal p. 37 sqq.

²⁾ Over dit „*Bhasma tiga*” bestaan afzonderlijke geschriften, zoo bijv. de gelijknamige lontar, Cod. Kirtya, no. IIb 687.



1. De pëmangkoe bidt vóór den ingang van „Dapoer.”



2. De drie vrouwen gaan naar het tweede terras van „Dapoer.”



3. De pëmangkoe bidt vóór de centrale steenstapeling van „Dapoer.”



4. De pëmangkoe brengt de sembe' aan op den steen van „Poedjoet.”



5. De pēmangkoe giet het wijwater op de steenen van „Dapoer.”



6. De pēmangkoe brengt de sembe' aan op de steenen van „Dapoer.”



7. De pēmangkoe bidt vóór den heilmaaltijd.

Sasaksche maand (zonnejaar, landbouwjaar) een soort heilmaaltijd op den Poedjoet-heuvel aangericht worden van rijst en met suiker geroosterde këtan, waarover p ě m a n g k o e's en kjahi's een gebed uitspreken of opzingen, alvorens het genuttigd wordt".

Ook wat Prins (o.c. p. 19 sqq.) mededeelt over het heiligdom (p ě d e w a') Tana' Njatoek*, vertoont treffende overeenkomsten met wat wij zagen in de p ě d e w a' Dapoer-Poedjoet:

„Reeds bij de n a d e r i n g van den gewijden grond maken p ě m a n g k o e's een eerbiedige s ě m b a h . . .” „ . . . Den eer-

sten „bale tadjoeek” gaan de p ě m a n g k o e's binnen, zij hurken daar neer met een eerbiedigen s ě m b a h, waarbij zij één der palen waarop het dak rust aanraken . . .”

„ . . . Alvorens het portaal te betreden, hurken de p ě m a n g k o e's opnieuw neer met een s ě m b a h; dit wordt herhaald, wanneer de deur geopend wordt...”

„ . . . Bij aanraking van elk der treden moet de p ě m a n g k o e weer neerhurken en een eerbiedigen s ě m b a h maken . . .”

„ . . . Bij het verlaten der heilige plaats wordt weer neergehurkt en de s ě m b a h gebracht . . .”

Hier heeft men dus volkomen hetzelfde ceremonieel: het plechtig doorgaan door verschillende staties, alvorens men het centrale heiligdom bereikt.

Singaradja, Augustus 1938.

*) Het ware zeer toe te juichen, als Mr. Prins zijn vele aantekeningen en gegevens over heiligdommen van Midden- en West-Lombok te zijner tijd publiceerde.

VOLKSOVERLEVERING IN BEELD ¹⁾

DOOR

J. H. HOOYKAAS — VAN LEEUWEN BOOMKAMP

Litt. Class. Doctoranda.

Een groot onderscheid tusschen historisch onderzoek van een eeuw geleden en thans is, dat destijds hoofdzakelijk, — zoo al niet uitsluitend — litteraire, schriftelijke bronnen geraadpleegd werden, terwijl in de laatste halve eeuw de belangstelling sterk gericht is op juist de niet-litteraire, de archaeologische overblijfselen van vroegere culturen. In vele gevallen bleken die archaeologische gegevens een bevestiging en aanvulling te geven op de litteraire. Maar ook kwam het meermalen voor, dat de wetenschap haar inzicht omtrent een cultuur moest wijzigen, doordat b.v. bleek, dat de litteraire gegevens slechts golden voor de ontwikkelde, „geletterde” klasse, terwijl de cultuur van het „volk” hiervan zeer verschilde. Ik denk hierbij b.v. aan de onderzoekingen over Grieksche godsdienstgeschiedenis (door Jane Harrison e.a.), die met behulp van archaeologische gegevens bewezen, dat het Renaissancebeeld van den „Griek”, zooals het in de scholen nog leeft, op zijn minst éézijdig is. Ook voor het beter verstaan der óverbestede litteraire gegevens bleken deze onderzoekingen vruchtbaar. Voor Java liggen deze dingen anders, daar hier zoowel de litteraire als materiele gegevens (tjandi's) overleveringen van Vorstenculturen zijn. Hier is dus meer van aanvulling dan van correctie sprake.

De belangstelling voor de materiele cultuur ging samen met een bredere opvatting van cultuurgeschiedenis, waarbij thans ook de niet-ontwikkelde klassen betrokken werden. Dit geldt zoowel voor de wetenschap der klassieke Oudheid als voor andere bestudeering van vroegere of hedendaagsche culturen.

Zelfs begint men hierbij te overdrijven. Al wat „volksch” is krijgt, ook door den tijdgeest, met al-wat-maar-uit-den-grond-komt, een intense belangstelling, ongeacht of het als materiaal voor de cultuur of historie belangrijk is of niet. Professor Bolkestein achtte het dan ook noodig in zijn rede op het Philologencongres van April 1937 tegen de overschatting van archaeologica te waarschuwen.

Dank zij de hier beschreven verruiming van het begrip cultuur, mogen wij ons ontslagen achten van verontschuldiging, als wij uw aandacht vragen voor eenige materiele uitingen van den Javaanschen geest, die tevens wel zeer „volksch” zijn. Wij bedoelen hier de „schilderijen”, zooals de eenvoudige desa-Javaan ze koopt, als hij zich voor de Garëbëg of andere feestelijkheden naar de stad begeeft. Ten Noorden van de pasar te Jogja zijn een aantal winkeltjes van ijzerwaren, grootendeels natuurlijk Chineesch. Behalve de gewone artikelen, die we in die toko's plegen aan te treffen, als rattenvallen, emmers en grof aardewerk, vinden we er eenvoudig Javaansch houtwerk. Hierdoor werd het eerst onze aandacht getrokken. Ruwbewerkte en bontgeschilderde obatkastjes en kapspiegels, gordijnhaken in den vorm van garoeda's en kainkisten. Die obatkastjes en kapspiegels, hoe grof van uitvoering ze mogen zijn, toonen toch hun onmiddellijke verwantschap met de fijne exemplaren, zooals wij ze in het museum Sana Boedaja zien. Van de djatihouten

1) Velen die mij bijstonden betuig ik ook hier graag mijn dank, in het bijzonder den heer H. Overbeck voor de fotografische opnamen.

kainkisten met bonten rand en vaak naieve vogel- of vischfiguur in het midden van den voorwand, namen we er een paar mee naar Holland, die daar zeer in den smaak vielen als voorbeelden van „Javaansche volkskunst!“

Terwijl veel van dit houtwerk voor meer verfijnd en westersch begrip niet mooi is — de toekang werkt met een gruwelijke tint paars-roze — herkennen we hier en daar de Javaansche kunstzinnigheid in een paar vogelfiguren, die een spiegel ophouden, een goedgeslaagde vlakversiering of een garoedâ.

Een zeer grof obatkistje van pakkisten-hout viel op wegens de eigenaardige voorstelling. We zien daar twee slangen tegenover elkaar, de één iets forscher en met een grooter en uitvoeriger gouden kroon op dan de andere. Iedere eenvoudige Javaan weet dadelijk te vertellen, dat dit een episode is uit het Anglingdarmâ-verhaal, n.l. de ontmoeting tusschen Nâgâgini (met de kroon), dochter van den slangenkoning, en Nâgâgisi.

Het heeft een groote bekoring, in onzen tijd een mythologie nog zoo springlevend bij een volk te vinden. Wij vroegen ons af: zou het niet belangwekkend zijn te weten, welke verhalen in het bijzonder van de omvangrijke Javaansche overlevering geliefd zijn bij den eenvoudigen desaman? Hierbij viel als vanzelf ons oog op de „schilderijen“, die in grooten getale in deze winkeltjes hangen ¹⁾. Oorspronkelijk op zoek naar iets „moois“, hadden wij onze oogen daar snel van afgewend. Nu trokken ze onze aandacht, daar wij bedachten dat dit de afbeeldingen zijn van tafereelen, zóó bekend en geliefd, dat men ze graag dagelijks aan z'n wand ziet ²⁾.

Om nader te komen tot de kennis van Javaansch volksleven, bekeken we stuk voor stuk de afbeeldingen, waarvan de

tokohouders ook nog een grooten voorraad in de ruimte achter de winkeltjes bleken te hebben.

Het zijn onbeholpen geschilderde voorstellingen, aangebracht tegen den achterkant van het glas; over het algemeen verdienen ze nauwelijks of niet den naam van „volks kúnst“, op een enkele uitzondering na, die een „volksche“ bekoring heeft in zijn naieve bontheid. Er wordt nogal veel in gewerkt met verguldsel. De ruwe houten lijst is ook even met verguldsel bestreken.

We hebben één der toekangs opgezocht. Hij woont in kampoeng Gowongan, waar veel perkoetoet-verkoopters wonen, zoodat de lucht er nog meer van zoet vogelgekoer vervuld is dan in andere Javaansche kampoengs. Een nauw gangetje, een eenvoudig kampoenghuis zonder voorgalerij. Kippen loopen over den aarden vloer. De toekang en zijn helpers zijn aan het werk met bloot bovenlijf. Zelf schiet hij bij onze komst z'n jasje aan. Een ouderwetsch Javaan van eenigen stand, zonder schoolopleiding. Bereidwillig laat hij mij de map schetsteekeningen zien, die hij zijn helpers als voorbeeld geeft. Hoe komt hij aan deze voorstellingen? Met het ambacht van zijn vader geërfd. In een aangrenzend kamertje zitten aan een laag tafeltje vlak boven den grond een drietal helpers te schilderen. Eerst wordt de teekening met O. I. - inkt op het glas aangebracht, dan de kleuren ingevuld. In het hoofdvertrek, waar wij aan de ronde tafel in een hoek zitten, slaan twee toekangs pakkisten uit elkaar en timmeren er lijsten van. Voltooide „schilderijen“ zijn niet in voorraad, want dagelijks wordt de productie aan den Chinees geleverd.

Tusschen de geteekende voorbeelden zie ik ook een paar gedrukte wajangplaten.

¹⁾ Wanneer Dr. Th. Pigeaud in zijn Javaanse Volksvertoningen (uitgave Volkslectuur Batavia 1938) dezelfde afbeeldingen op het oog heeft in par. 44 pag. 64, dan is hij abuis met zijn kenschetsing „volgens

een of ander typografisch procédé (waarschijnlijk niet op Java zelf) vervaardigd“.

²⁾ Pigoera kanggé mèbèl heeten ze in 't „Javaansch“.

De afbeeldingen die ons niet duidelijk waren, laten wij ons uitleggen. Geschreven babads kent deze man niet; we zijn hier midden in de mondelinge overlevering.

Wij laten hier een beschrijving volgen van nagenoeg alle „schilderijen”, die wij in Jogja gevonden hebben. Gemakshalve verdeelen wij ze in vier groepen, nl. wajangverhalen, bruidsparen, moslimsche voorstellingen en tenslotte andere volksverhalen.

I. Wajangverhalen.

1 Déwâroetji. De afbeelding geeft: Wrêkoedârâ in de zee staande tegenover een lage pilaarvormige verhevenheid (soort dukdalf), waarop Déwâroetji staat. Deze „pilaar” is gekleurd in roode, blauwe en gele lagen boven elkaar met getande randen. Déwâroetji is een zeer kleine figuur (met priester-muts, tabbaard, rozenkrans en schoenen). Hij heeft een soortgelijken langen nagel als Bimâ, verder snor en baard. Evenals in de wajang is hij hier afgebeeld met de lichamelijke kenteekenen van Brâtâsênâ, Wrêkoedârâ's jeugdfiguur, heeft dus baard, knevels en koekoe pântjânâkâ met Wrêkoedârâ gemeen, maar de afwijkende haardracht van de jeugdfiguur. Van de wajangstof vinden we geen verhaal zóó veelvuldig afgebeeld als dat van Wrêkoedârâ (Bimâ) op zoek naar het levenswater. Stapels Wrêkoedârâ's, zoowel met als zonder Déwâroetji, heeft de Chineesche tokohouder in voorraad. Ongetwijfeld is deze voorstelling geliefd omdat zij aanleiding geeft tot min of meer mystieke overpeinzingen.

De Voor-Indische Bhîma heeft zich bij het Javaansche volk ontwikkeld tot een echten volksheer. Misschien moeten wij niet zoozeer spreken van een ontwikkeling, maar van een aanpassing van

een bestaanden Indonesischen volksheer aan de geïmporteerde Bhîma-figuur. Wellicht is deze Pândawa wel degeen, die het eerst een volledig onderzoek verdienen zou. Wanneer we hem naast Herakles zetten, den Griekschen volksheer bij uitnemendheid, dan valt het op, hoe zich op beiden een zelfde combinatie van eigenschappen heeft vastgezet¹⁾. Beiden zijn sterk, overwinnen reuzen en monsters, beiden dalen af naar de onderwereld, beiden hebben naast hun uitzonderlijke kracht een groote goedhartigheid, beiden geven aanleiding tot komische tooneelen door hun vraatzucht, beiden krijgen opdrachten met de bedoeling hen ten gronde te richten, beiden beginnen met slangen te overwinnen, beiden nemen een gedood monster triomfantelijk mee naar den opdrachtgever. Ook hun drift is parallel, al is die bij Herakles fataler, waar hij in somberen waanzin zijn moeder vermoordt, terwijl Bimâ de zijne slechts woest vânzich slingert, zoodat ze flauw valt. Wat een belangrijker overeenkomst is: beiden hebben zich tot zedelijken held ontwikkeld en geven aanleiding tot zedekundige en mystieke beschouwingen. Zelfs een soortgelijk motief als het levenswater vinden we bij Herakles terug. Haalt hij niet de verwant-magische levensappelen van de Hesperiden, huwt hij tenslotte niet Hebe, de schenkster van den nektar? Het zou interessant zijn, de ontwikkeling van de eigenschappen van volksheer na te gaan. In de Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, afdeling Letterkunde, deel 78 B no. 3, 1934, verklaart W. B. Kristensen in een zeer verhelderend artikel over De Antieke Opvatting van Dienstbaarheid de Herakles-figuur als gewijd aan dienstbaarheid en (daarmee) den dood, waardoor hij voor anderen de Redder

¹⁾ Zie voor de Bimâ-figuur: Hoe Koeroepati zich zijn vrouw verwerft, diss. Leiden 1938 door Tjan Tjoe Siem p. 74-5; Dr. W. F. Stutterheim: Een Oud-Javaansche Bhîma-cultus, Djâwâ 15, 1935, p. 37 vlgg.;

Dr. R. Goris: Stormkind en Geesteszoon, Djâwâ 7, 1927, p. 110 vlgg.; P. A. A. Mangkoenegara: Over de Wajangkoelit enz., Djâwâ 13, 1933, p. 79 vlgg.

kon worden. Men zou, zonder vooropgezette meening, van Wrëkoedârâ moeten nagaan, in hoever verwante opvattingen hem een zelfde complex van eigenschappen hebben gegeven. En dan komt de vraag op: hebben nog andere volkeren dan de Javanen hun „Herakles” ? ¹⁾

Om tot onze afbeelding terug te keeren, deze geeft een episode van een verhaal, dat ook veelvuldig voorkomt in de litteraire overlevering; er bestaat een Oud-Javaansche redactie van, een in Kawi-miring en een Nieuw-Javaansche, behandeld in het proefschrift van Prijohoetomo.

De verhevenheid waar Dêwârôetji op staat, zou het eiland kunnen zijn, dat in de vertaling van Prijohoetomo als volgt beschreven wordt:

Oud-Jav. redactie (Nawaruci) pg. 96: Verwonderd keek de prins naar het eiland. Het gouden meru-gebouw had elf verdiepingen en een gouden dak, dat door de zon beschenen schitterend en glinsterend er uit zag; het had een rand van met goud bestikte dëwanggazijde en slippen van vierkleurige wollen stof; enz.

Het is wel verleidelijk in de verschillende, gekleurde lagen van den „pilaar” de verdiepingen te herkennen van het méru-gebouw en zelfs de versierings-slippen in de getande randen, waarmee deze zijn afgezet. Toch zal onze afbeelding wel terug moeten gaan op moderne lakonstof, waarin geen sprake is van een eiland, [maar van een „sêlâ-gilang”, waarop Dêwârôetji zit.

2 Wrëkoedârâ in strijd met twee boetâ's, waarvan hij er met iederen arm één neerdrukt. Ook een afbeelding uit de Dêwârôetji en wel, zooals te verwachten was, uit een jongere redactie van het verhaal.

3 Wrëkoedârâ in strijd met

¹⁾ Dr. M. Prijohoetomo in zijn Javaansch Leesboek, H. J. Paris, Amsterdam MCMXXXVI, Inleiding p. XVI, zegt: In groote trekken zou men het verhaal (van Dêwârôetji) kunnen vergelijken met de „werken van Herakles”.

een zeeslang. (zie afb.) Ditzelfde tafereel ziet men op een der zijden van de Turksche trom van het kratonorkest! Ook deze afbeelding is ontleend aan het Dêwârôetji-verhaal. Ook hier overeenstemming met de jongere redactie en niet met de Oud-Javaansche, waarin de zeeslang niet voorkomt.

4 Voorstelling uit de Krësna sêkar of Krësna këmbang, Alap-alapan Roekmini, Nârâjânâ mandoeng; J. Kats, Het Javaansche Tooneel I Wajang Poerwa, Volkslectuur, Weltevreden 1923, p. 95, no. 99, zie p. 357-8 ²⁾; tekst in Sêrat Paḍalangan Ringgit Poerwa, Balé Poestaka Batavia-C, Serie no. 443v = deeltje XXIII; Te Mechelen: Drie en twintig schetsen van wajangstukken (lakons), gebruikelijk bij de vertooningen der Wajang Poerwâ op Java, Verhandelingen Bataviaasch Genootschap, deel 40; hiervan het 22ste verhaal; herdruk bij Balé Poestaka, Batavia-C., Serie no. 59, laatste deeltje, voorlaatste lakon. Hazeu. B. K. I. 49, 1898, p. 369.

Afbeelding: Jonge Krësna (Nârâjânâ) met Roekmini tegenover den jongen Bâlâdêwâ (Kâkrâsânâ) met Soembâdrâ. Hiervan vonden we slechts één enkel exemplaar.

5 Voorstelling uit lakon Babad Wânâ martâ of lakon Arimbâ, Kats J. T. p. 91 No. 31 en 32, zie p. 280-2; Javaansche tekst B. P. no. 443h = deeltje IX, vgl. Hazeu B. K. I. 49, 1898, p. 333-388. — We zien hier Dêwi Koenti en Abiâsâ, Poentâdêwâ, Përmadi, Wrëkoedârâ en de pânâkawan's. Ook deze afbeelding vonden we maar zelden.

6 Zeer talrijk daarentegen zijn, zooals te verwachten was, de djêdjër Paṇḍâwâ, waar we alle geliefde Paṇḍâwâ-helden in twee groepen tegenover elkaar zien; b.v. links Wrëkoedârâ, Krësna,

²⁾ Deze literatuur-opgave streeft niet naar volledigheid, doch is slechts gegeven ter orientatie van den belangstellenden lezer.

Āṅkāwidjā, Gaṭotkātjā en Āntārēdjā, rechts Ngamartā, Djanākā, Nakoelā, Sadēwā en een ěmban. Ook in andere combinaties met Karnā en Doerjoedānā.

7 Maar ook de djēdjē Koerāwa komt veel voor. Afb. Bālādēwā met Doernā, Sangkoeni, Doersāsānā en Tjitraksā tegenover Soejoedānā, Lēsmanā-dakoemārā.

8 Van de Paṇḍāwā's is Wrēkoedārā verreweg de meest afgebeelde figuur en dan wel bijna altijd op zoek naar het levenswater. Na Wrēkoedārā zien we zooals we kunnen verwachten Djanākā het meest, b.v. afb. Djanākā met de pānākawan's tegenover een boetā-leger. Dit is de bekende scène in iedere wajang-voorstelling (pěrang kěmbang).

9 Djanākā met de drie pānākawan's zijn ook afgebeeld tegenover Krēsna, die eenigszins achteroverhellend op een verhooging voor een rotsblok staat. Dit is een voorstelling uit de Krēsna glogah (Kats, Het Jav. Tooneel p. 98 no. IX 135, zie p. 418; Javaansche tekst B.P. no. 443dd = deeltje XXXI en Kats, Djawa I, 1921, p. 33 - 4).

Het is, blijkens het aantal exemplaren, een geliefde scène, wat te begrijpen is, daar we er het beminde motief van Djanākā-met-de-pānākawan's zien en het tevens een tāpā-voorstelling is.

10 Mintārāgā. Djanākā zit op een verhevenheid in meditatie, twee (soms zes) hemelnymphen staan vóór hem. Ook hier een voorstelling, die aanleiding tot peinen zijn kan.

11 Djanākā en Āṅkāwidjā (Abimanjoe) met de pānākawan's. Een gewone adēgan Madoekārā, die in vele lakons voorkomt. De schilderij als zoodanig stelt voor de voorouders bij uitstek van de Javaansche vorsten.

12 Ardjoenāsāsrā met een Boetā tegenover zijn patih Soemantri met de drie pānākawan's. Een episode uit de lakons van de Ardjoenāsāsrābahoe-cyclus, Kats J. T. p. 87-8; Javaansche tekst B. P. no. 443hh = deeltje XXXV

en no. 889-889e (6 deeltjes) in poetischen vorm en no. 1255 in gantjaran-vorm. De boetā stelt voor de tiwīkrāmā van Ardjoenāsāsrā, waarin deze zich kan incarneeren, doordat hij zelf een incarnatie is van Wisnoe.

13 Srikanḍi magoeroe manah. (Kats Jav. Tooneel p. 93 No. 70, zie p. 326-8; Javaansche tekst B. P. no. 443o = deeltje XVI; vergelijk ook den poetischen vorm in B. P. no. 1041). Djanākā onderwijst Srikanḍi in het boogschieten. Soms zijn er de pānākawan's bij afgebeeld. (Zooals bekend is, werd deze lakon opgevoerd in den kraton van Jogjakarta bij de geboorte van prinses Beatrix).

14 Pétroek dados ratoe. (Kats J. T. p. 95 no. 98, zie p. 355-6; Javaansche tekst B. P. no. 443u = deeltje XXII; Djawa 3, 1923 p. 169-172). De komische Pétroek (soms met een pijp in zijn mond) als koning is blijkens het groot aantal heel populair.

15 Garèng dados ratoe. (of Paṇḍoe Bragolā) (Kats J. T. p. 93 no. 61, zie p. 314-5; Javaansche tekst B. P. no. 443n = deeltje XV). Nālāgarèng zit tegenover Djanākā, Gaṭotkātjā, Āntārēdjā.

15a. Garèng Ratoe te paard, Pétroek voorop, Sēmar als pajoengdrager.

16 Een dieren-djēdjē van Lēmboesoerā en Maésā-soerā, Vorst en Patih van Kiskēṇḍā. (Vgl. Kats J. T. p. 90 no. 9, zie p. 246; Javaansche tekst B. P. no. 443c = deeltje IV).

17 Bangoen Toegoe Mas. (L. Toegoe wasésā). Aan weerszijden van de toegoe mas zijn Bālādēwā met zijn rijksbestuurder (Pragotā en Prabāwā) en de Paṇḍāwā's met de pānākawan's afgebeeld. (Alleen Wrēkoedārā en soms Djanākā ontbreken). Dit is een scène uit de wonderlijke geschiedenis, dat de Paṇḍāwā's verdwijnen in een gouden zuil. De toegoe mas is een verschijningsvorm van de Paṇḍāwā's. Die magische zuilen zijn een interessant onder-

werp in de Javaansche cultuur, wel een speciaal onderzoek waard. Deze afbeelding komt veelvuldig voor.

18 Lakon Goearså - Goearsi. Ook hier hebben we een toege mas, maar dit keer is het Indradi, de moeder van Soegriwå en Soebali, die er in schuilt. Toen n.l. haar zoons door het duiken in een meer apen geworden waren en tåpå deden en de vader naar hen vroeg, antwoordde de moeder niet en werd daarom veranderd in de gouden zuil. Aan het eind van den strijd (van Pântjåwati tegen Ngalëngkå) wordt deze zuil als wapen gebruikt door Djåjå-Anilå om patih Prastå mee te dooden, en verandert weer in een poetri.

De afbeelding geeft Soegriwå en Soebali aan weerszijden van de toege mas.

19 Voorstelling: links een slang op een verhooging, rechts er tegenover twee wajangfiguren, een vrouwelijke en een mannelijke. De slang is de slangenkoning Antåbogå, de figuren tegenover hem zijn dochter Någågini en zijn zoon Någåtadmålå (?). Lakon Obongan balé Sigålå-gålå (Kats J. T. p. 91 no. 28, zie p. 273; Javaansche tekst B. P. no. 443g = deeltje VIII, en Pakë m Padalangan Ringgit Poerwå, B. P. no. 59c; Drie en twintig schetsen van Te Mechelen; Kern Verspr. Geschr. X).

20 Ook de Råmå-geschiedenis leverde talrijke voorstellingen. In de eerste plaats djëdjër van Råmå en Laksmånå met twee volgelingen tegenover Soegriwå met Anilå, Anggådå, Hanoeman. Lakon Soegriwå Soebali. Talrijk zijn de afbeeldingen hiervan.

21 De vogel, die Sintå op den rug draagt met Dåsåmoekå (Dåsåmoekå andoestå Dëwi Sintå).

22 Djëdjër Ngalëngkå. Dåsåmoekå zit met zijn zuster Sarpåkanåkå en twee volgelingen tegenover Prahastå met Wibisånå en Indradjit en Bégånåndå. (Uit de lakon Hanoeman

doetå of Baţårå Råmå masanggrahan ing Mangliawan, Kats J. T. p. 88 no. 6, zie p. 217; Javaansche tekst B. P. 443ii = deeltje XXXVI).

23 Kraton Dåsåmoekå. (Kats J. T. p. 88 no. 6, zie p. 217-8; Javaansche tekst B. P. no. 443ii = deeltje XXXVI). Sintå met eenige vrouwen zit in een gebouw, Hanoeman komt aanvliegen met den ring van Råmå. Eigenlijk gebeurt dit in den Açokatuin en niet in den Kraton zelf.

Volgens de overlevering, mij verteld door verschillende zegslieden, o.a. den schilder van deze afbeeldingen, was deze ring niet slechts het teeken, dat hij door Råmå gezonden werd, maar een tooverring waardoor hij Sintå's trouw onderzocht. Wanneer de ring haar niet paste, was zij Råmå ontrouw geweest. Waarschijnlijk hebben we hier te maken met een wangsalan. Ring is ali-ali (Kr. sëssoepé), waardoor gezinspeeld wordt op vergeten, dit is lali (Kr. soepé).

24 Kraton Dåsåmoekå. Dåsåmoekå ontbiedt zijn broeder Soepartå met een groot, blauw snuit.

25 Råmå met de drie apen (Soegriwå, Hanoeman, Anilå) tegenover Krësnå en de Pandåwå's. Dit zal wel de lakon Råmå nitik zijn (Kats J. T. p. 89 no. 17, zie p. 228-9; Javaansche tekst B. P. no. 443jj = deeltje XXXVII). Evenals de djëdjër's Pandåwå en Koeråwå, die een tableau de la troupe geven, zijn ook hiervan de afbeeldingen talrijk. Blijkbaar is de lakonstof, waar Råmå- en Pandåwå-cyclus verbonden zijn, hier populair. Ook de volgende afbeeldingen zijn daar aan ontleend.

26 Gaţotkåtjå en Hanoeman. Een groote, potsierlijke Sëmarfiguur in gebukte houding tusschen hen beiden. Scène uit de lakon Partå kråmå (Kats J. T. p. 92 no. 50, zie p. 303; Javaansche tekst B. P. no. 443l = deeltje XIII; volledig wajanggedicht in B. P. no.

991 van de hand van R. Ng. Sindoesastrâ, den dichter van de Ardjoenâsâ-srâbahoe). Gaṭotkâtja op zoek naar de honderd en één buffels, wordt door Hanoeman op de proef gesteld.

27 Gaṭotkâtja en Hanoeman, (in den Jogjaschen Kraton genoemd Rësi Mangkârâ), aan weerszijden van een witten olifant. Gaṭotkâtja slaat zijn arm om den nek van den olifant. De witte olifant (liman pêtak) is een zoon van Gadjah-sênâ. In een strijd met Bimâ wordt de liman pêtak gedood en zijn krachten gaan in Bimâ over. Het lichaam, dat niet met de aarde in aanraking mag komen (om niet te herleven waarschijnlijk) wordt weggedragen door Gaṭotkâtja en Hanoeman, die beiden kunnen vliegen.

28 Hanoeman met Sëmar, Pétroek en Garèng tegenover een Boetâ met een geweldige tong, die zij aanzien voor een weg en dus opwandelen. Lakon Hanoeman doetâ of Baṭârâ Râmâ masanggrahan ing Mangliawan, (Kats p. 88 no. 6, zie p. 217; Javaansche tekst B. P. no. 443ii = deeltje XXXVI). Deze boetâ zal wel Wikâaksâ zijn.

De figuren op de tot dusver beschreven voorstellingen, alle ontleend aan de wajang koelit, zijn dan ook afgebeeld als wajang-koelit-poppen. De achtergrond is gewoonlijk hard blauw. Bij een djêdjêr staat een gouden kwispedoor in het midden, als ampilan. Een enkele „realistische” boom of rots, de blauw-met-witte zee, waar Werkoedârâ in staat, zijn de weinige concessies aan het picturale bij deze wajang koelit, in verf overgebracht. Over het algemeen zijn het massaproducten voor de markt en slechts met matig zorg geschilderd. Maar er waren ook fijnere, meer verzorgde schilderijen gemaakt, waarbij een geliefde wajangheld tot in de kleinste bijzonderheden zuiver geschilderd wordt. Terwijl de courante maat van onze „schilderijen” 42 maal 34 cm. is, zijn zulke verzorgde afbeeldingen soms aanmerkelijk groter.

Ook hebben we zeer kleine, ook op glas geschilderde enkel-figuren gevonden, met zorg geschilderd, zilver en goud op een lichtgroenen achtergrond, Srikandi en Djanâkâ en andere geliefde personen.

II. Bruidsparen.

Hierover kunnen we kort zijn. Niet, omdat zij maar zelden voor zouden komen. Integendeel, het is de voorstelling, die wel het allermeeft afgebeeld wordt. Soms is het een

II 29 ouderwetsch bruidspaar, de bruijom met ontbloot bovenlijf, de bruid met het bruidskapsel, beiden geel van de borèh. Een andere keer (II 30) zijn het eenvoudig gekleede menschen in loerik-baadjes; een derde wijze van afbeelding geeft (II 31) een bruijom in uniform, een bruid met een soort ga-roeda-hoofdtooi, een enkele keer met iets, dat het meest lijkt op een Europeesche hoed. Al naar gelang de smaak van den koper meer ouderwetsch of modern, echt-Javaansch of westersch beïnvloed is, kan hij zijn bruidspaar kiezen. Dat is zóó goedkoop, dan de Loro Blonjo in beeld, die het soms schijnt te vervangen vóór het bruidsbed.

III. Moslimsche voorstellingen.

Verreweg de voornaamste plaats wordt hier ingenomen door afbeeldingen van moskeeën (III 32) die na de bruidsparen het meest voorkomen. In de eerste plaats natuurlijk Mëkkah met de Ka'ba, en Mëdinah. Zeer veelvuldig is de moskee van Dëmak, gemakkelijk te herkennen aan het kleine spoortreintje (zwart met goud) dat er langs rijdt. Verder vonden we de moskee afgebeeld van Djèddah, van Singapore, van Kairo, van Bandjarmasin, van Jogja en van Palëmbang. Tenslotte die van Tëmbajat, die hieronder afzonderlijk wordt besproken.

In hoever gaan deze afbeeldingen op de werkelijkheid terug? Het lijkt ons niet onwaarschijnlijk, dat prentbriefkaar-

ten en plaatjes van hadji's als voorbeeld gediend hebben.

III 33 Missigit Těmbajat. (zie afb.)

De moskee van Těmbajat (een zeer geliefd pelgrimsoord ten Z. van Klatèn) verdient een afzonderlijke behandeling, omdat zich hierbij op den voorgrond drie figuren bevinden, op weg naar de op een heuvel gelegen moskee. Voorop loopt een vrouw, die in de eene hand een Europeesche parasol boven zich houdt; in de andere draagt ze een dikken stok. Dan volgt een blijkbaar geestelijk heer met een tulband, lange zwarte jas en gouden rozenkrans, tenslotte een mannelijk figuur met bruin jasje, korte broek, opgestroopte kain en bloote voeten (de andere twee hebben schoenen aan); deze laatste heeft een bokkenkop.

Men herkent dadelijk in deze drie gestalten den Soenan Bajat (Ki Agěng Sěmarang), zijn vrouw en den roover (later leerling) Sěh Dombå.

Het verhaal vinden we — met foto's en plaatsbeschrijving — bij Dr. D. A. Rinkes, *De Heiligen van Java IV* (T. B. G. LIII, 1911 p. 435—581), waar als bijlage ook de Javaansche tekst staat afgedrukt. Volkslectuur gaf een aardig boekje uit, waarin deze legende nog eens verhaald werd (Serie no. 1271).

De stok, die de vrouw in de hand heeft, is gevuld met edelstenen. De Kjai was bereid den roover deze af te staan, maar toen Dombå ook de vrouw nog lastig viel, veranderde hij diens hoofd in een bokkenkop. Dit gebeurde op de tocht vol wonderen van Sěmarang (waar de Kjai vóór zijn bekeering regent was) naar Těmbajat. Wij zien op de afbeelding ook het watervat, dat men bij droogte tot overloopens toe vol giet, om door sympathetische magie regen te verkrijgen. Deze handeling heet ook terug te gaan op Soenan Bajat.

Deze afbeelding en de volgende bevestigen de verzekering in de Locomotief van 2 April 1938, dat wáár men in de Vorstenlanden ook maar één stap zet buiten

de groote postwegen, men overal stuit op herinneringen aan en verhalen over „Soenan Bajat”. Vooral jeugdige examnandi zoeken kracht en heil bij het graf van den Soenan en Sěh Dombå. De laatste overtreft zijn meester in populariteit, zoowel bij scholier als bij tani.

III 34. (zie afb.) Terwijl de voorafgaande voorstelling, waar de heilige moskee op stond, in veel exemplaren voorkomt, heb ik van een andere afbeelding, ook uit het leven van Ki Agěng Sěmarang, slechts één exemplaar gevonden. De afbeelding stelt voor een pěndåpå, waarin zich een min of meer Arabisch gekleede man bevindt in een zwart jasje, kětoe met kwast, wit onderkleed (djoebah). Hij is klaarblijkelijk in gesprek met een man buiten, die een vracht alang-alang pikoelt, maar even deftig gekleed als de eerste. De grasverkooper heeft een baard en maakt een Arabischen indruk.

Dit is het verhaal, dat Rinkes als volgt vertelt: (T. B. G. LIII, 1911, p. 440). Soenan Kali (de Wali, die het voornemen heeft Ki Agěng Pandan-arang, vroeger vorst van Mådjåpait, te bekeeren tot den Islam) nam nu het voorkomen aan van een arm man, die alang-alang-gras verkocht, waarvan hij toen een dracht aan den boepati ven Sěmarang te koop aanbood. Deze accepteerde de alang-alang, doch betaalde slechts den minimalen prijs van seekoe-těng. (Ki Pandan-arang was bekend om zijn hebzucht, die zijn bekeering in den weg stond). Groot was nu echter zijn verbazing, toen hij bij het laten uithalen binnen in den bundel een gouden overtrek van een krisscheede (k a n d ě l a n) aantrof. Intusschen, de boepati had er gansch geen erg in dat daarin een fijne toespeling school, nog veel minder begreep hij dezelve. (Die toespeling, praseñmon, is als volgt:

in a l a n g - a l a n g zit het woord
a l a n g, de stam van woorden, die
v e r h i n d e r e n, d w a r s z i j n,

zich verzetten, beteekenen. Het aanbieden van de alang-alang was dus een klacht: waarom verzet ge u maar steeds! Kandĕlan heeft in bepaalde beteekenis als grondwoord: andĕl, dat allerlei afleidingen vormt welke vertrouwen, geloof schenken, enz. beteekenen. De overtrek van de krisscheede gaf dus fijntjes te kennen: „Hebt toch vertrouwen, verlaat u op mij” — Tot zoover Rinkes.

Zou de hedendaagsche eenvoudige kooper van deze voorstelling de pointe van dit verhaal snappen?

III 35 Soenan Kalidjāgā als alang-alang-verkoopster, dit keer blootsvoets en met een tjaping op, de pikoelan met gras over den schouder, de arit in de hand. Vóór hem staat zijn paardenjongen, met in Latijnsch letterschrift pĕkati (stalknecht) boven het hoofd geschreven. Ook de Soenan heeft den naam boven zich staan. Links een open paardenstal met een paardje er in. Alles zeer onbeholpen. Ik vond deze voorstelling slechts één keer.

III 36 (Zie afb.) Soenan Kali Djāgā¹⁾ als beheerscher der wateren. (grooter formaat; 40 × 50 cm). Rechts zit Soenan Kali Djāgā op een troon onder een gouden pajoeng, versierd met kĕlakop met garoeda-vleugels. Gelaat en handen borĕh-kleurig. Hij draagt een oranje djoebah met gouden bloemen, een lange, zwart-met-gouden broek, schoenen. Een hoofdtooi, die het midden houdt tusschen kroon en tulband. Hij schijnt, de rechterhand met wijsvinger uitgestrekt, zich te richten tot de waterdieren, die den heelen voorgrond en linker achtergrond innemen. Het water is zacht groen, de waterdieren

kleurig en fantastisch van vorm. Men ziet een schildpad, een krab, torren, slakken, draken, slangen, krokodillen, en allerlei wonderlijke vischgestalten (een visch met drie koppen), waar de toekang zijn fantasie vrij spel schijnt te hebben gelaten.

In opzet, kleur en teekening staat deze afbeelding met de volgende boven het gewone maakwerk en is m. i. een goed staaltje van wat deze volkskunst kan bereiken. (Volgens den verkoper woont de maker van deze mooie exemplaren in Solo).

De ouderwetsche Javaan roept nog steeds de hulp van Soenan Kali Djāgā in, door in den nacht wierook te branden bij een rivier en zich dan zeven keer in het water van die rivier te baden.

III 37 (Zie afb.) Nabi Soelĕman en de dieren (eveneens groot formaat; 40 × 50 cm.)

Links Nabi Soelĕman op gouden troon onder een pajoeng. Hij is als hadji voorgesteld met tulband, baardje, zwart-met-gouden jas, kain, sokken en schoenen. Boven hem een groote vlucht bonte vogels. In zijn handen houdt hij een groen vogeltje, terwijl op een rots tegenover hem twee vogels zitten met een papier in den snavel. Zij zullen wel de boden zijn tusschen Salomo en de koningin van Sheba. Verder staan op de rotsen tegenover hem drommen dieren: olifanten, tijgers, herten, een kameel, apen, draken, slangen, enz.

In den kruin van den boom rechtsboven een koddig aapje met den rug naar den wijze. Vooraan onder de dieren een groote mierenlarve en een slak. Alles kleurig en fantastisch. Zeer merkwaardig is de hoek beneden links, waar behalve een gouden kwispedoor met een kleine, dwergachtige ĕmban (met een zweepje?)

¹⁾ of wellicht Baginda Kilir (Arab. Chidr). Deze is in de Arabisch-Perzisch-Indonesische overlevering de beheerscher der wateren en tevens een pendant-figuur van Soelĕman (Zie Dr. C. Hooykaas: Over Maleische Literatuur, uitg. Brill 1937 p. 171-4 en 180-3). Waar deze schilderijen en de volgende ook

een pendant vormen, is waarschijnlijk Kilir bedoeld, maar a. h. w. gecontamineerd met Soenan Kali Djaga, wiens naam Kali hem tot heerscher der wateren gemaakt heeft. Beide schilderijen hebben een rand, opgebouwd uit dezelfde „mystieke” kleuren, die men in de lendendoek van Wrĕkoedārā vindt.

zich tien wonderlijke, spookachtige verschijningen bevinden. Het is bekend, dat in de Moslimsche overlevering Salomo, behalve over de dieren, ook over daemonen heerschte. Onder de daemonen herkennen we een Boetā Tjakil-achtige figuur, een wéwé (vrouwelijk spook) een wēdon (vrouwelijk spook, dat hier griezellig een sēmbah maakt), een kotjar (mannelijk spook, pānākawanachtig met een arit). Zoowel dit daemonenhoekje als sommige dierenfiguren (het aapje in den boom) herinneren ons levendig aan de sfeer van sommige Middeleeuwsche schilderijen.

III 38 (zie afb.) Een Moslimsche voorstelling, die hier ook zeer populair blijkt te zijn, is die van de Boerāk, het wonderdier met menschenhoofd, paardenlijf, vleugels en pauwenstaart, waarop de profeet ten hemel voer. De Boerāk heeft hier een geel lichaam, met een rood dekkleed en een pajoeng boven de vleugels, beide voorzien van Arabische letters.

Blijkens de Encyclopaedie van den Islam komt dit dier in den Koer'ān niet voor, maar is door de latere legende gevormd. Het dier heeft een vrouwenhoofd, terwijl het hier in Jogja bij afwisseling met een vrouwen- of mannenhoofd (met snor) wordt voorgesteld. (Verwarring met Koedā Sēmbani en Djaran Panolèh).

Dr. G. F. Pijper, *Fragmenta Islamica* p. 139 schrijft: Komt men in den avond van 27 Radjab in de buurt van een Bantamsche balé, dan ziet men rondom het verlichte bedehuisje vrouwen en kleine meisjes in luisterende houding tegen de wanden geleund en voor de geopende vensters staan. Daarbinnen zitten, in een halven kring, mannen en knapen op rijen tegenover den Kjai, die als lessenaar twee geel overtrokken kussens voor zich heeft liggen. Een wierookkomfoor staat in zijn nabijheid. Aan de hand van de hāshiyah van Al Dardīr beschrijft hij, in de volks-

taal, het Bantamsch-Javaansch, de fabelachtige eigenschappen van Boerāk, het rijdier met de juweelen-vleugels en het aangezicht eener paradijsvrouw.

Blijkens p. 130 van Pijper is bovengenoemd geschrift bekend over geheel Java. Het is dus niet onwaarschijnlijk, dat daarin onze Boerāk-afbeelding haar oorsprong vindt.

Zooals verscheiden van de wajangvoorstellingen — en wel de meest geliefde — aanleiding geven tot (Javanistische) bespiegelingen, zoo is ook de Boerāk (vgl. Pijper p. 148) het voorwerp van zinnebeeldige verklaringen. „De aanvankelijke onwil, dien het onstuimige ros Boerāk toonde om den profeet te dragen, kwam voort uit zijn hoogmoed; zoo ook verzet de mensch zich vaak tegen de bevelen van Allah, terwijl Allah toch het best weet, wat goed voor hem is”. De Jogjasche toekang noemde de Boerāk den „patih van Djabarail” (Gabriel).

III 39. (zie afb.) Een ander wonderdier, tamelijk veelvuldig afgebeeld, is een zwarte tijger, bedekt met gouden Arabische letterteekens. Hij heeft gouden nagels, een rood dekkleed met gouden letters, een bontgekleurden slurfachtigen staart, waaraan zich aan het uiteinde soms een gouden vogel bevindt met een lans (met gouden bloemslinger) in den snavel.

Dit dier heet Simā Ngali en de overlevering, die ons verteld werd, luidt als volgt:

Nabi Ali, schoonzoon van den profeet, was ernstig ziek. Dēwi Partimah (Fatima, een zeer geliefde figuur in de populaire overlevering) ging naar den medicijnmeester. Deze wilde echter de noodige medicijn slechts geven, op voorwaarde, dat Fatima zich aan hem gaf.

Het gevolg van deze verbintenis was de geboorte van een tijger, Simā Ngali. Deze ging naar den profeet en vroeg hem een bewijs, dat hij inderdaad zijn kleinzoon

was. De profeet beval hem daarop, een vat inkt te halen van het dak van een moskee. De tijger klom op het dak, kreeg de inkt over zijn lichaam, maar hierop vormden zich tegelijkertijd op wonderbaarlijke wijze de letterteekens, waaruit zijn afkomst bleek.

Daar de Boerāk volgens rechtzinnige opvatting het eenige dier is, dat afgebeeld mag worden, is de Simā Ngali bepaald onorthodox al, wordt hij, naar men mij vertelde, in Cheribon wel als orthodox beschouwd.

III 40. (zie afb.) Jozef wordt door zijn broers verkocht. (J. in Dothan). Links een kleine boom, waaronder een put. Uit de put steekt het, naar verhouding zeer groote, hoofd van Jozef. Hij wordt omhoog getakeld door een aantal kleine mannetjes met lange, witte broeken, hard blauwe jassen en roode fez op 't hoofd. Blijkbaar de kooplieden, waarvan eenige druk aan 't puttouw trekken. Drie broers van Jozef staan in druk gesprek. Ze zijn minstens twee keer zoo groot als de mannetjes en geheel anders gekleed in fantastische, lange jassen, broeken, schoenen, wonderlijke tulbanden.

Deze afbeelding van een verhaal, dat meer Moslimsch dan Javaansch is, is ook geheel on-Javaansch in kleeding. Het zou mij niet verbazen, als 't bleek, dat de schilder, die dezelfde Solonees is, welke No. 36 en No. 37 maakte, volgens uitheemsche voorbeelden bleek te werken. Het geschrift „serat Joesoep” evenwel is op Java zeer populair, i.h.b. op Oost-Java.

III 41. (zie afb.) Jozef ziet zijn vader weer.

Links vader Jacob, zeer groot en met zwart baardje onder de kin tegenover zijn vorstelijken zoon Jozef. Rechts drie broers achter elkaar, hurkend in eerbiedige houding. Zoowel van de kleeding als van 't gebouw en van de woestijn-achtergrond, dien we door de open deur

zien, geldt hetzelfde, wat ik bij de vorige plaat opmerkte.

III 42. Rapalan Nabi Moehammad. Twee heraldieke tijgerfiguren, opgebouwd uit Arabische Korānteksten, houden elkaar, rechtopstaande, bij de voorpooten. Zij steunen een gouden kroon, versierd met Hollandsche vlaggen en bloemen. De tijgerfiguren moeten volgens de letters, waaruit ze zijn opgebouwd, waarschijnlijk Mohammed Ali of twee keer Mohammed voorstellen en met de kroon vormen ze een „wapen”.

De liefhebberij om uit letters, óók Javaansche, figuren op te bouwen, schijnt vooral in het Westen (Cheribon, Preanger) voor te komen, ook als houtsnijwerk ¹⁾. Behalve de tijger (matjan Ali) en de olifanten (Noer Moehammad) worden in Cheribon de andere, door den Islam verboden dierafbeeldingen gestyleerd uit plantfiguren voorgesteld. Behalve dierenfiguren worden ook vaak pānākawan's zoo geteekend. In Sānā Boedājā zijn blauwdrukken van in Javaansche letters geteekende pānākawan's, afkomstig uit Magēlang.

III 43. Een satanachtige figuur draagt een schild met een koer'an-spreuk, versierd met een kroon en vlaggen.

III 44. Hadji-boot. Stoomboot, gepavoiseerd met Arabische letters.

III 45. Rād jā Djoebin. Een vorst, gezeten op een witten olifant, omgeven door krijgers. Dit was een van de weinige afbeeldingen, waarvan de toekang die ze maakte, de geschiedenis niet kende. Djoebin is één der vorsten, die Amir Ambjah (Maleisch: Amir Hamza) moet bestrijden. Dit is dus een voorstelling uit de Moslimsche verhalen-schat (Ménak-Kaos. Balé Poestaka serie no. 1125 p. 47).

III 46. D j a j è n g r ā n ā. Held te paard, voorafgegaan door een forschen man met een groote knots en gevolgd

¹⁾ Zie Dr. K. C. Crucq, Houtsnijwerk met inscripties in den kraton Kasépoehan te Cheribon, Djāwā 12, 1932 p. 8.

door een groep pradjoeerits onder een Hollandsche vlag. Djajèngrânâ is gewoonlijk Amir Ambjah. Dus ook hier een Moslimsch verhaal. De forsche man met zijn knots zal Marmâjâ zijn, de oudste broeder van Djajèngrânâ.

IV. Niet-Moslimsche overleveringen.

IV 47. Joe joe K a n g k a n g. De afbeelding geeft een rivier, waaruit een krabachtig monster verrijst. Aan de eene oever loopen twee meisjes-figuurtjes van de rivier weg, aan de andere oever staat een derde meisje.

Het sprookje, waaraan deze voorstelling ontleend is, vinden we o.a. bij Balé Poestaka uitgegeven als Andé-Andé Loemoet, serie no. 578. Het verhaal is in het kort aldus:

Een prins zoekt een vrouw en noodigt alle meisjes uit, die daartoe in aanmerking komen, zich bij hem te vertoonen. Een moeder tooit haar dochters zoo mooi mogelijk en zendt ze op proef. Als de jongste, de Asschepoes van het gezin, (die een aangenomen dochter is en eigenlijk de vrouw van den prins en op zoek naar haar verdwenen man), ook wil gaan, moet ze, met opzet vies en armoedig gemaakt, haar geluk beproeven. Ze komen bij een rivier, waar een monsterkrab veerbaas is en als loon een omhelzing vraagt. De oudsten geven die, de jongste wekt geen begeerte op. Daarom verkiest de prins onze Asschepoes. (De prins is Pandji en het alombekende sprookjesmotief is hier op Java in dit Pandji-verhaal vervlochten).

IV 48 (zie afb.) Andé-Andé Loemoet. We zien links een man met een groen jasje en een fraai hoofddekseel zitten in een hooge, rijkvergulde taroeb (open gebouwtje op palen). Hij zit op een vergulde stoel voor een tafel en schrijft.

Op 't erf vóór 't gebouwtje zitten twee eenvoudig gekleede mannen waarvan de een een anglo kipast, waarop een blauw keteltje staat, de ander rookt. Een Javaansch alledaagsch tafereeltje. In 't midden van de plaat, op den achtergrond, een groote boom. Achter de beide mannen, op een mat, zitten vier vrouwen, waarvan één tegenover de drie anderen. Daarachter staat een bediende met een tjaping (kegelvormig hoofddekseel van bamboe) op. Deze plaat stelt voor de aankomst van de huwelijksandidaten bij Andé-Andé Loemoet. De volkomen Javaansche stijl van deze afbeelding verschilt sterk van de „Moslimsche” stijl van no. III 36, 37, 40, 41; het is overigens mogelijk, dat deze stijl dien ik „Moslimsch” noemde en toeschreef aan vreemde voorbeelden, ontstaan is door den invloed van kētoprak en stamboel.

IV 49. D j â k â T a r o e b k r i j g t een blaasroer van zijn vader. Wij zien Djâkâ Taroeb en zijn kleinen vader (met een snor) voor een huis staan, terwijl de vader hem een blaasroer overhandigt. Vgl. Babad Tanah Djawi uitg. v. Dorp deel I p. 68. De afbeelding stemt niet geheel met het Babad-verhaal overeen, daar in het babad-verhaal Djâkâ Taroeb het blaasroer op wonderbare wijze krijgt, wanneer hij na zijns vaders dood slaapt in diens kluizenarij. — Deze voorstelling komt weinig voor.

IV 50. Djâkâ Taroeb en Dèwi Nawangwoelan. Wij zien in het midden een rivier, waarin zich een widâdari baadt. Rechts kijkt een man toe, links, op eenige heuvels, staan twee (soms meer) andere widâdari's. Vaak afgebeeld. Babad Tanah Djawi uitg. v. Dorp deel I p. 71. De Javaansche vorm van het overal verspreide sprookje van de „Zwanenjonkvrouw”. De held van het verhaal krijgt de nymph in zijn macht, door haar veeren kleed te stelen. Op één der afbeeldingen van dit tafereel ziet

men Dèwi Nawangwoelan in een zwembadje, terwijl Djåkå Taroeb haar kleedje „hengelt” van een boomtrunk.

IV 51. (zie afb.). Terugkeer van Dèwi Nawangwoelan. Voorstelling: Voor een huisje op palen staat de widådari met een kind in de sléndang, met haar duim wijzend naar de donkerblauwe bergen in de verte. Tegenover haar knielt Djåkå Taroeb, schoon en elegant als een stamboelheld. Dit is het vervolg van dezelfde geschiedenis.

Hier is de widådari naar de aarde teruggekeerd, om haar verlaten zuigeling te voeden. Het huisje op palen is de „panggoengan” (Babad Tanah Djawi uitg. van Dorp deel I p. 81) die Djåkå Taroeb heeft moeten bouwen als plaats, waar zijn hemelsche gade haar kind kan zoogen. Panggoeng = Taroeb, dus naamverklaring,

Een andere schilderij geeft de widådari als een deftige radèn-ajoe met haar baby zittend in een rijk met goud versierde pëndâpâ. Djåkå Taroeb bevindt zich op het erf, dat door een keurig hek is afgesloten. In de verte de bergen. Ook de gulden pëndâpâ staat op palen.

IV 52. Djåkå Tingkir verslaat den koning der Bâjâ's. — Ook dit verhaal vindt men in het begin van de Babad Tanah Djawi, (I p. 194 - 7) waar Djåkå Tingkir ook Hadiwidjâjâ heet.

IV 53. Djåkå Tingkir vecht met een stier. Op de tribune zien we den sultan met zijn dochter, de prijs van het dooden van den stier. (Babad Tanah Djawi I p. 203 - 4).

IV 54. Prânâtjitrà bij het hanengevecht. Een levendig tooneeltje met een prachtigen stamboelheld als Prânâtjitrà. In den tienden zang van Berg's Prânâtjitrà-vertaling vinden we dit hanengevecht beschreven.

IV 55 (Zie afb.) Vlucht van Prânâtjitrà en Rârâ Mëndoet. Afbeelding: Een breede groene rivier met wit schuim, aan den overkant rotsen,

op den voorgrond een boom, waaronder een groepje soldaten, die in de lucht schieten in de richting van het paar, dat in een bootje op de rivier zit. Het bootje wordt geroeid door een stomp-neuzigen roeier, wiens profiel een tegenstelling vormt met het gerekte, langneuzige en grootoogige gezicht van het „mooie” paar. Prânâtjitrà draagt een groen buis en een soort panache. Rârâ Mëndoet een rood baadje met groote gouden bloemen. Vóór haar staan, als attriboot, de strootjes, die zij placht te verkoopen.

Nog meer dan in de andere niet-wajang-voorstellingen zien we bij het Prânâtjitrà-verhaal den invloed van stamboel en westersche platen.

Bovenstaande voorstelling is in Berg's vertaling (uitg. Mees) in de 27ste zang beschreven.

„In hun verbeelding was het, als zaten zij te saam in het slaapvertrek op het geurig bed; niet anders was het, naar hun gevoel.

Toen hun bootje bijna weer de Zuidwal had bereikt, ging het weer terug, naar het Noorden. De ware reden, dat hij (de roeier) het schip zoo telkens heen en weer liet gaan was, dat Ki Dagong graag, zoo lang hij kon, Rârâ Mëndoet wou zien. Daar op de veerboot was intusschen de jonkman zijn beduchtheid aan het vergeten. Hij lag daar prettig in de prauw. . . . Daardoor werden ze achterhaald door de soldaten van den Toemëngoeng, Rârâ Mendoets eigenaar. Zij zwaaiden met de lans en legden hun geweren aan”.

Mij lijkt, dat hier de uitbeelding in woorden en die in verf elkaar zeer na staan in kleurige eenvoud en ongecompliceerde dramatiek. „Volksch”. Dit is een geheel andere en meer algemeen menschelijke uiting van den Javaanschen geest dan de wajang-voorstellingen.

IV 56. (Zie afb.) Tenslotte de „Moord”

op Kapitein Tack. Dit is de eenige afbeelding, waar een Hollander op voor- komt (leerzaam voor wie „de Hollander in de Javaansche overlevering” zou willen bestudeeren! ¹⁾)

In het midden van de afbeelding (die bij verschillende toekangs in de- tails van uniform e.d. verschillen) zien we een grooten man met rood ge- zicht, zwart met goud, Europeesch uni- form en steek, Kapitein Tack. Links rukt een troep pradjoeirts op, in het rood en oranje gekleed, witte kousen en zwarte schoenen, rechts Hollanders met sjako's op. De Hollanders nemen een deftig uitzienenden Javaan gevangen met hoofddoek en gebloemd baadje, maar met opgestroopte kain en witte pèndèk met gouden rand. De pradjoeirts loopen over twee Hollanders die met zeer be- bloede koppen op den grond liggen. Voor aan de Javanen bevindt zich een aanvoerder met een hoofddeksel (song- kok), zooals men nu nog op de Garèbèg in den kraton kan zien (ongeveer als Groneman plaat XIV of Soedjono Tir- tokoesoemo p. 52); hij heeft met zijn linkerhand Tack bij den schouder, met zijn rechter prikt hij hem met zijn kris. Tack verdedigt zich met getrokken sa- bel. Intusschen vuren beide troepen dapper in de lucht boven de hoofden van hun aanvoerders. Boven de Hollan- ders wappert een Hollandsche vlag, bo- ven de Javanen een oranjevlag met halve maan (dus onhistorisch — de op- standelingen waren Baliers — de Mos- limsche vlag —). Kapitein Tack is meer dan een hoofd groter dan zijn solda- ten; is de eenige, die een snor draagt en een roode kleur heeft als een boetà. De aanvoerder der Javanen, die Tack doodsteekt („vermoordt”), is de befaam- de Balische opstandeling Si Oentoeng Soerâpati.

Het is de voorstelling van een ge- beurtenis uit de Compagnies - geschie-

¹⁾ Volgens ir. Moens komen in Oost-Javaansche Klitik-stellen Hollanders voor, i.h.b. Tack.

denis (1686), uitvoerig behandeld door H. J. de Graaf in zijn dissertatie: *De Moord op Kapitein François Tack* (uitg. H. J. Paris, Amsterdam 1935). De Graaf gebruikt geschreven en gedrukte bronnen, b. v. Bataviaas Briefboek, het Dagh-Register, Valen- tijns aan de Hollandsche-, de Babad Tanah Djawi aan de Javaansche kant. Aan de hand van al deze gegevens re- construeert hij het verloop van deze gebeurtenis.

De beschrijving in de babad van het gedrag van Tack klopt aardig met het Tack-type op deze afbeelding. De babad meldt: Hij smet zijn hoed neer, stamp- voette, beet op zijn snor, zijn oog keek boos, „sartâ pèrdam-pèrdom.” (Babad Tanah Djawi uitg. Meinsma II p. 73).

Wij vroegen ons af: wie is de ge- vangen Javaan, die op enkele „schilde- rijen” ontbreekt, maar op de meeste voorkomt? In de overleveringen, bij de Graaf besproken, komt geen gevangen Javaan voor. Wij vroegen er dus den toekang naar, die eerst geheimzinnig deed: „Het is geheim” verklaarde hij, „deze voorstelling mag niet afgebeeld worden van de politie”. — „Waarom doe je het dan?” — „Er is vraag naar en de politie let eraleen poosje niet meer op” ²⁾ Toen wij bleken het verhaal al te kennen, gaf hij ons den naam van den gevangen Ja- vaan n.l. Boendjalandrijâ. Deze Ki Boen- djalandrijâ komt inderdaad in de babads voor als een volgeling van Soerâpati (zie de Graaf p. 41 noot 1). De overlevering blijkt dus nog springlevend te zijn. De Jogjasche schilder localiseerde het verhaal dan ook „op de aloon-aloon te Djokja, bij een bamboeboschje”, i. p. v. te Kartâsoerâ. Zooals bij mon- delinge traditie vaker het geval is, be- staan er nogal varianten. Zoo melden

²⁾ Sindsdien is het verbod verscherpt en alle Tack- exemplaren in toko's en werkplaatsen zijn door de politie op last van den P. G. in beslag genomen. Het hier afgebeelde exemplaar werd mij welwillend door de politie afgestaan.

sommigen, dat de „moord” geschiedde niet door Soerâpati en niet met een kris, maar door Pangéran Poegër met een lans, en wel den Kjai Plèrèd zelve, die nog een krasje zou vertoonen, veroorzaakt door het schouderblad van Tack. Deze overlevering klopt met het eenige verslag van een Hollandschen ooggetuige, n. l. de verdediging van den gevluchten Eygel (de Graaf p. 95). Ook heeft de familie Ir. Soerachman te Batavia een lanspunt in bezit, waarmee naar verluidt Soerâpati den moord voltrok. Deze lans heet Kjai Kěré, omdat hij dwars door het harnas (kěré) van Tack heenging. In den oorlog tegen Dipānĕgārā, een eeuw geleden, keerde Kjai Kěré zich tegen de Javanen. Toen n. l. de Hollandsch-gezinden bij de Bārāboedoer waren ingesloten, zoo luidt de familie-overlevering van Ir. Soerachman, mocht ieder een wapen kiezen, om zich door de opstandelingen heen te slaan. De overgrootvader van Ir. Soerachman koos den machtigen Kjai Kěré. Zoo kwam deze lans uit den kraton van Soerākartā in dit regentengeslacht.

M. i. elimineert dit verhaal den Kjai Plèrèd, welks vermelding wel op een vergissing zal berusten. Ik acht het met de Graaf waarschijnlijk, dat de „heilige lans” wel is thuisgebleven. Kjai Kěré ontleent zijn heiligheid aan den „moord” op Tack.

Hiermee ben ik aan het eind van mijn beschrijving gekomen. Geheel soortgelijke voorstellingen vindt men op schermen (warānā), aan den ingang van een woning of als afschutting tusschen woon-

en slaapruijnte. Eveneens wajang-tafereelen, Moslimsche en andere verhalen. Zij schijnen gewoonlijk op doek geschilderd te zijn; de schermen die ik zag, waren van blik. Ook hier zeer vaak Wrĕkoedārā met de slangen of met Dĕwārĕtji, het Djākā Tingkir-verhaal in bedrijven op de verschillende wanden van het scherm, Amir Hamza, Soelĕman en de dieren. Daarnaast weleens een voorstelling uit het dagelijksch leven, erf met woning, een weg, een huisje, schooljongens op den weg. Ook op gebatikte doeken (vaak voor touristen gemaakt) komen soortgelijke voorstellingen voor als hierboven beschreven.

Nog even iets over de techniek der schilderijen. Men wees mij er op, dat deze mogelijk één der vele, nog onbestudeerde uitingen van Chineeschen invloed is. Het schilderen op glas is bij de Chineezers reeds lang bekend (beschilderde glaslantarens!) Waar nu de schilderijen op last van Chineesche handelaars gemaakt worden, en in grooten getale schijnen voor te komen in Cheribon (waar de Chineesche invloed sterker is dan elders), lijkt Chineesche afkomst van deze techniek inderdaad waarschijnlijk ¹⁾.

Het vastleggen van mondelinge overlevering in dergelijke schilderijen-op-glas schijnt over heel Java verbreid te zijn. Wellicht vindt een lezer van dit artikel in een andere streek aanleiding na te gaan, of daar de afgebeelde voorstellingen dezelfde zijn als of afwijken van die in Jogjakarta.

Ir. Moens teekent hierbij aan:

¹⁾ De Chineezers hebben zelf de glazen platen van de Perzen leeren kennen. Vroeger kenden zij slechts vulkanisch glas. De schildertechniek op-glas is vermoedelijk Oud-Perzisch. Zij heeft zich ook westelijk verbreid naar Zuid Europa (vgl. de Middeleeuwsch-

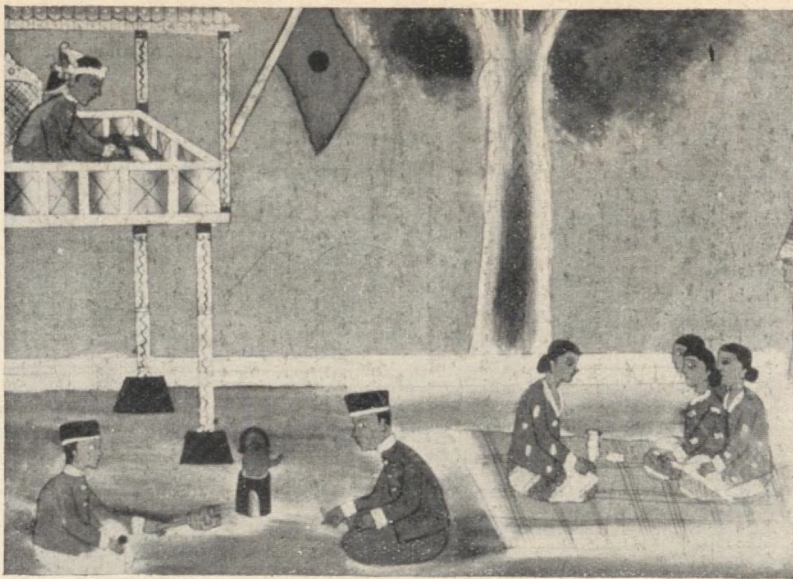
Italiaansche schilderijen op glas). Of deze Perzische glasschildertechniek (negatieve schildering op de achterkant van het glas) via China of via India Java bereikt heeft, is niet bekend; vermoedelijk van beide zijden. In ieder geval is zij op Java laat in zwang gekomen. Met de komst van den Hollandschen handel?



36. Soenan Kali Djâgâ als beheerscher der wateren.



37. Nabi Soelêman en de dieren.
(Oorspronkelijk formaat van 36, 37, 40 en 41: 40 X 50 cm.)



48. Aṇḍé-aṇḍé Loemoet.



51. Dèwi Nawangwoelan (met kind) en Djākā Taroeb.



55. Prānâtjitṛā en Rārā Mēṇḍoet.



56. „Moord” op Kapitein Tack.

BOEKBESPREKING.

SJA'IR KOMPENI WELANDA BERPERANG
DENGAN TJINA. Voorzien van inhoudsopgave en
aanteekeningen, door J. RUSCONI. VEENMAN EN ZN.
Wageningen 1935.

DE CHINEEZEN TE BATAVIA EN DE TROE-
BELEN VAN 1740, door J. TH. VERMEULEN. Bij Ed.
Ijdo. Leiden 1938.

Bovengenoemde dissertaties, de eerste te Utrecht en de tweede te Leiden verdedigd, hebben betrekkelijk weinig verband met de inheemse cultuur, zelfs in de meest uitgebreide zin des woords, van Java, Madoera en Bali. De laatste valt er ogenschijnlijk zelfs geheel buiten, daar zij een conflict behandelt tussen volksgroepen, die hier meer als gasten dan als inheemsen gelden, t.w.: Chinezen, Europeanen en dan de zeer heterogene Batavianen. Het gaat hier dus blijkbaar meer over vreemd dan eigen.

Wij kunnen daarom een bespreking dezer proefschriften, met name van het laatste, slechts verdedigen door het begrip „vreemd” hier zeer relatief te stellen. Zowel de cultuur der Europeanen als die der Chinezen heeft op dit eiland diepe en blijvende sporen nagelaten. Zij zijn beide gedeeltelijk het eigendom der Javanen en dus zelve enigszins inheems geworden. Het ware onjuist het oorspronkelijk vreemde Hindoe-element in de Javaanse cultuur aan een nauwlettende en liefdevolle studie te onderwerpen en de Europese en Chinese factoren, om hun aanvankelijke vreemdheid en onverwerktheid, achteloos voorbij te gaan.

Toegegeven moet echter worden, dat de gebeurtenissen van het jaar 1740 te Batavia weinig direct aanwijsbare indruk hebben gemaakt op de rest van Java. Hier kan slechts van een indirecte invloed worden gesproken. Met het tweede proefschrift, dat zich niet tot Batavia beperkt, voel ik mij daarom veiliger.

Het proefschrift van dr. Vermeulen is een welkome aanvulling onzer te schaarse detailonderzoekingen op het grote veld der Nederlands-Indische geschiedenis, waar zoveel terreinen nog braak liggen.

Het aantal bronnen door dr. Vermeulen geraadpleegd is aanzienlijk en hij gebruikt ze met zorg. Over deze bronnen heeft Prof. Godée Molsbergen reeds het een en ander geschreven in zijn bespreking van deze dissertatie (*Koloniaal Tijdschrift* 27e Jaarg. No. 5 Sept. 1938), zodat ik korthedshalve naar deze uiteraard

deskundige opmerkingen meen te mogen verwijzen. Bezwaren maak ik echter, wanneer de recensent de bijgevoegde kaart er een van 1740 noemt. Het is veeleer een bewerking en overlapping van de kaart van Clemendt uit 1650, zonder dat deze door die kunstbewerking geheel up to date is geworden. Immers de Hollandse kerk heeft er nog hardnekkig haar kruisvorm, de punten zijn nog redouten, de Portugese Buitenkerk schittert nog door afwezigheid en Westzijdse pakhuizen zoekt men tevergeefs.

Aan zulke onvolledige correcties waren in die tijd wel meer platen en kaarten onderworpen.

Bijzonder de eerste helft van dit proefschrift bevat een duidelijk, overzichtelijk en regelmatig voortschrijdend verhaal der ingewikkelde gebeurtenissen.

De schrijver heeft geen moeite gespaard om stof te verzamelen en ons zo volledig mogelijk aan te bieden. Ofschoon hij tot geen opzienbarende nieuwe conclusies komt, weet hij toch verschillende punten opnieuw vast te leggen, b.v. de betrekkelijke onschuld van G. G. Valckenier.

Toch is hij er m.i. niet stéeds in geslaagd ons een helder beeld der zeer verwarde gebeurtenissen te geven. Ten dele is dit te wijten aan het feit, dat de schrijver zijn verhaal telkens moest afbreken om allerlei schuld- en verantwoordelijkheidskwesties op te lossen. Zo behandelt hoofdstuk IV slechts de vraag van Valckenier's verantwoordelijkheid ten aanzien van een drietal feiten: de generale massacre en de moorden in Chinese boeien en hospitaal. Doch ook waar de schrijver meer vertelt dan betoogt, hokt het verhaal wel eens.

Zo geeft hij op blz. 67 terecht aan, dat de grootste schuld bij de opgewonden Bataviase burgerij te zoeken is, doch het ontstaan en verloop dezer volksbeweging vermag hij ons niet duidelijk te schetsen. Hij laat haar beginnen in een uitvoerige noot op blz. 61 en 62 (het tumult in de Portugese Buitenkerk op Zondag 2 Oct.), nadat hij ons éérst over ver-

schillende geruchten, die daarná geconstateerd werden en die de opwinding vermeerderden, verhaald heeft. De dan volgende molestaties van Chinezen door Europees rapalje betreft hij in de eeuwige controverse Valckenier-van Imhoff, terwijl zij veeleer als voortzetting der opkomende paniek en als voorspel van het eigenlijke drama op 9 October dienen beschouwd te worden. Daarna pas geeft hij aan de volksbeweging het volle pond.

De schrijver verklaart bij het verhaal van de moord herhaaldelijk (blz. 72, 74, 103), dat de Regering de massacre gerechtvaardigd achtte. Hoe is dit te verklaren, wanneer, gelijk de schrijver overtuigend bewijst, het bevel er toe niet van haar uit is gegaan? Het lag niet in de geest des tijds om zulke insubordinaties te tolereren.

Trouwens de schrijver zelve zegt op blz. 92 duidelijk, dat de partijen Valckenier en van Imhoff elkaar „van den beginne af” de schuld van het gebeurde hebben gegeven. Hieruit zou men dus moeten concluderen, dat de Hoge Regering de moordpartij toch niet zo heel prachtig vond.

M.i. ligt de oplossing dezer tegenstrijdigheid in de meeslepende kracht der volksbeweging, waartegen, toen eenmaal het moorden sedert 9 October goed aan de gang was, niets en niemand bestand was. Zelfs de Hoge Regering liet zich door het tumult meesleuren en de zwakke Valckenier, die het bevel tot de generale massacre geweigerd had te geven, gaf de volgende dagen zelfs last de boeien en het ziekenhuis uit te moorden. Deze onweerstaanbaarheid der paniek zou men kunnen lezen in dr. Vermeulen's slotwoorden van hoofdstuk IV (blz. 106), waar hij schrijft, dat de Regering niet slechts buiten staat was in benarde omstandigheden leiding te geven, maar „mogelijk zelfs opzettelijk naliet weerstand te bieden aan een uitbarsting van onrechtvaardige, zij het begrijpelijke volkswoede”.

Pas toen er geen Chinees te Batavia meer in leven was, herkreëg men zijn tegenwoordigheid van geest, het eerst zij, die het minst aan de schuld der Stadschinezinnen geloofd hadden: de partij van van Imhoff. (omstreeks 17 Oct.). Op dat ogenblik beschouwden enigen uit de Regering dus de Chinezenmoord als een schandelijke daad, schaamden zich en trachtten zich schoon te wassen.

Naar buiten werd echter de fictie, dat men aan een snood verraad ter nauwernood ontsnapt was, ietwat langer volgehouden, hetgeen blijkt uit de op de Dank-, bede- en boetedag (23 November, welke datum door den schrijver niet genoemd wordt) uitgesproken preken, waarbij het moordenaarswerk ten onrechte een kerkelijke wijding kreeg.

Het is jammer, dat de schrijver verzuimd heeft deze invloed der volksbeweging op de zwakke Regering duidelijker te beschrijven. Hij had verhaald kunnen worden in hoofdstuk III: De Chinezenmoord, doch hij liet dit na.

Opmerkelijk is, dat dit nu juist wat compositie betreft een niet zeer sterk hoofdstuk is. Het begint met een schets van de stemming op de morgen van de befaamde 9e October en gaat dan over tot een schatting van het aantal slachtoffers, behandelt de z. g. medeplichtigheid der Stads-Chinezen (waarvan de Regering e. a. vast overtuigd waren), de plunderingen en de maatregelen daartegen, de brand en zijn bestrijding, de aanval der buiten-Chinezen op 10 October. Daarna de ontwikkeling der gebeurtenissen in de Bataviase Ommelanden tot 20 Juni 1741 om aan te tonen hoe gering de offensieve kracht der Chinese benden was, en ten slotte zeer kort de z. g. Chinese oorlog, welke naam hij onjuist acht.

Over de Regering in die kritieke dagen wordt in dit hoofdstuk zeer weinig gesproken. Men zou allicht meer verwachten in het 4e hoofdstuk, waar de verantwoordelijkheid behandeld wordt, doch dit beperkt zich in hoofdzaak tot het bepalen van Valckenier's schuld. Een verhaal is het niet en evenmin beziet het Valckenier's onbesuisd optreden in verband met de stemming dier dagen. Pas aan het slot geeft de schrijver, gelijk vermeld, een vingerwijzing in die richting.

Als het mij vergund is even deze schrikkelijke periode in een schema te brengen, zou ik de volgende schets voorstellen.

Twee lijnen meen ik in de noodlottige gebeurtenissen van het jaar 1740 te onderscheiden, welke kort na elkaar hun hoogtepunt vinden op de 9e October.

De eerste is de lijn van de opstand der Buiten-Chinezen, welke uitloopt op de mislukte aanval op de stad; de tweede, door de eerste geïnspireerd en beïnvloed, is die van de opwinding der Batavianen, welke het bekende noodlottige gevolg heeft.

Nu wil het noodlot, dat — o.a. door persoonlijke motieven — de eerste lijn door van Imhoff, de tweede door Valckenier in belang onderschat wordt, terwijl ieder de andere juist gewichtiger acht. Hierdoor wordt belemmerd, dat tijdig afdoende maatregelen worden genomen, hetzij om de zwervende Chinezen met de wapens in de hand tot rede te brengen, hetzij om tijdige maatregelen te treffen tegen de opkomende paniek binnen Batavia's muren. Wanneer zij getroffen worden vallen zij, gelijk de bewegingen, zo dicht zowel in tijd als

plaats op elkaar, dat zij de verwarring nog doen toenemen.

Gedurende de moorddagen schijnt de Hoge Regering, gelijk iedereen trouwens (vgl. de jammerklacht van het lid van de Raad van Justitie op blz. 78), volslagen het hoofd te hebben verloren. Terwijl zij er met betrekkelijk weinig moeite in geslaagd was de aanval der Buiten-Chinezen op de stad af te slaan, vermocht zij niet de volksopstand te remmen of spoedig te onderdrukken, ja, men krijgt zelfs de indruk dat zij zich liet meeslepen. Dat is de grote, kapitale fout dezer zo op hun gezag gestelde Regenten.

Wanneer het gepeupel uitgeraasd is en geen levende Chinees in heel Batavia meer wordt aangetroffen, keert de bezinning pas terug en gaat men nakaarten.

Terecht merkt de schrijver op, dat van een besliste Chinezenhaat bij de Europeanen niet kan gesproken worden. Wel moeten wij aannemen dat van grote wederzijdsche sympathie evenmin sprake kan zijn. Bezoeken van autoriteiten aan Chinese feesten zeggen in dit opzicht weinig. Men respecteert den Chinees wel om zijn vlijt en nuttigheid, maar achteraf bespot men hem om tal van bestaande of vermeende karaktertrekken, die nu eenmaal niet met de Hollandse overeenstemmen. Bovendien moet in het oog worden gehouden, dat de Chinese maatschappij nog heel wat afgeslotener en voor den buitenstaander dus geheimzinniger was dan tegenwoordig, nu zoveel Chinezen Nederlands spreken en op Europese wijze leven en gekleed gaan. Ik geloof, dat men daarom heel voorzichtig moet zijn bij het trekken van conclusies betreffende de Chinese bevolkingsgroep, vooral op een afstand van enige eeuwen. Wij weten b.v. niet waar die verschillende soorten Chinezen nu precies vandaan kwamen. Indien wij dat wisten, zouden wij ook een beter kijk krijgen op hun verhoudingen in Indië, b.v. tussen de Stads- en de Buiten-Chinezen. Men denke eens aan het licht dat de sinoloog J. J. M. de Groot geworpen heeft op de toestanden der Chinezen in West-Borneo, dank zij zijn verblijf in Zuid-China, waardoor hij o.a. een einde maakte aan het fabeltje, dat alle Chinezen laf zouden zijn. Ook bij het beschouwen der militaire prestaties van de Chinezen uit 1740 vraagt men zich af, of 't nu werkelijk zo'n kudde ongeorganiseerde blodaards was, als schrijver meent. Inderdaad lijkt het aandeel der Chinezen in de Midden-Javaanse oorlog overdreven, maar na alle kritiek blijft er toch nog heel wat over. De Javanen gebruikten ze, om zelf achter de schermen te blijven en dat wil toch wel iets zeggen.

Trouwens, intercommunale spanningen van Chinezen kwamen wel meer voor. Voor het jaar 1691 mocht ik er een constateren op Java's Oostkust (De Moord op Kapitein Tack blz 156/7). De Chinezen blijken dan een zeer hardnekkig ras te zijn.

Ook Chinezenmoorden zijn niet zeldzaam. Telt Batavia er slechts één, Manilla mag er op twee bogen (1603 en 1639). Wellicht dat een grondige vergelijking van dit drietal interessante gegevens opgeleverd had.

Hoewel ik zelf geen sinoloog ben, zou ik toch deze kenners van China eens voorzichtig in overweging willen geven de ons helaas slechts in Hollandse transcriptie overgeleverde eigenamen te onderzoeken. Wellicht zouden daaruit omtrent de afkomst der Bataviase Chinezen nadere conclusies te trekken zijn. Zijn er verder misschien geen oude Chinese graven met inscripties van familienamen?

Zou de stelling te gewaagd zijn, dat terwijl de kolonisatie vóórdat keizer K'ang-Sji de kust wegens de zeeroverij (Koxinga e.a.) afsloot, vnl. uit Hokkians (Chinezen uit Foekien) bestond, zich onder de emigranten ná 1682 een zeer groot percentage Hakka's en Hok-lo's bevond? De eersten zijn een rustig volkje, de laatsten daarentegen zijn vechtlustig. Indien dit mocht juist zijn zou de verrassing te verklaren zijn, waarmede de Regering het vijandig optreden der Buiten-Chinezen vernam. Men had dit niet van de Chinezen verwacht, omdat men tot dusver alleen met rustige Hokkians te maken had gehad.

Na 1740 hebben de Hakka's dan een goed onthaal gevonden in West-Borneo, waar het Gouvernement hen ook lang miskend heeft, totdat J.M.M. de Groot er licht over ontstak.

Verder kwamen mij bij lezing dezer dissertatie nog de volgende opmerkingen in de gedachte. De instructie van Coen aan zijn kommandeur Corn. Reyersz. komt in een enigszins milder licht te staan, als wij de onmiddellijk voorafgaande woorden lezen, die de schrijver niet afdrukt: „Soo (gij) na de insinuatie de Chineeszen handel zonder uitstel van tijd niet vercrijgt ende geen behulp, vriendschap noch alle nootlijkheden van de Chynesen becompt, maar niet dan uitstel of quaet bescheet verneemt, zal UEd.... de Chineesen d'openbaren oorloch verclaren ende haer alle mogelijcke affbreuck doen". Dit is formeel toch wel iets anders dan zuiver „menschenroof" zoals dit bedrijf op blz. 9 genoemd wordt.

Op blz. 60 wordt gesproken over: „'s Morgens om 9 uur", terwijl enige regels te voren sprake is van „denzelfden avond" (n.l. van 7 October). Het is niet heel duidelijk of hier de morgen

van de 7e of van de 8e October bedoeld wordt.

De mededeling, dat de Raadsvergadering van 9 October om 6 uur begon, zou aan waarde gewonnen hebben, indien hierbij gevoegd was, dat het een anders zo vredige Zondagmorgen was (blz. 95).

Met opmerkingen als op blz. 121: „Het komt ons voor, dat de massacre op de heeren (der Staten-Generaal) niet zóóveel indruk maakte. Vooral was het voor hen van belang, dat de betrekkingen met China er niet onder zouden lijden”, zij de schrijver voorzichtig. Evenzo met een uitval als: „Dat klachten aan de bevoegde instanties, den landdrost in dit geval, geen uitwerking hadden, spreekt in het compagniesbestel van dief en diefjesmaat welhaast vanzelf”. Het meest krasse is wel zijn bewering „van het Batavia van de 17e en 18e eeuw, waar Europeesche matrozen en soldaten, vrijburgers en pennisten van de algemeene secretarie zorgden, dat moord en doodslag niet zeldzaam waren” (blz. 26). Het lijkt wel haast Sodom en Gomorra!

Zelfs onder de Compagnie was er nog wel recht te krijgen (men vgl. blz. 44 waar vermeld wordt, hoe de verzending van elf Chinese en Inlandse zwervers naar de Kaap niet doorging, dank zij de indiening van een vijftal rekestes bij bevoegde instanties, of het strenge vonnis tegen den matroos Jan Scheijnmeel, die een Chinees mishandeld had op blz. 32 noot), en ook de Chinese ambtenaren ter hoofdplaats blonken niet steeds uit (b.v. de onwetende kapitein-Chinees, die bij zijn landgenoten geen vertrouwen genoot, en de knoeiende Chinese officieren).

Over het algemeen werkte het Compagnies-apparaat vrij wat effectiever en regelmatig met al zijn fouten dan het sterk persoonlijk getinte bewind der Oosterse groten van die tijd. In het Chinese toneel zijn de omkoopbare mandarijn en de wrede cipier vaste typen.

Wonderlijk doet verder de antieke spelling aan als: Bacassy, Tanabang enz. zelfs in de overigens zeer bruikbare registers.

De opsomming op blz. 136/7 is ongeveer niet te lezen en had de vorm van een staatje moeten hebben.

In noot 5) op blz. 57/58 wordt vermeld, dat Tay Wansoey één der rebellenaanvoerders, een broer van den Chinesen keizer zou geweest zijn, tegen wien hij in opstand was geweest om hem van de troon te stoten. „Dit zou dus moeten gebeurd zijn onder het stevig bewind van keizer Tsj'ien-Loeng”. Daar de schrijver er bij Duyvendak noch Latourette iets over vond, acht hij deze geschiedenis een „romantisch verzinsel”. Toch kan er m.i. wel een historische kern in dit verhaal zitten. Niet Tsj'ien-Loeng, maar diens voorganger Yoeng-

Tsjeng heeft bij zijn troonsaanvaarding in 1723 veel met zijn broers te stellen gehad, van welke hij er vier degradeerde. Wellicht dat de rebel zich met een van dit viertal te recht of ten onrechte vereenzelvigde.

Bij zijn vermelding, dat de herinnering aan de moord tot nu toe nog bij de Chinese bevolking leeft, voegt de schrijver nog als noot (blz. 137 5)) een aanhaling uit Kwee Kek Beng's: Beknopt overzicht der Chin. geschiedenis, waarin laatstgenoemde auteur het vermoeden uitspreekt, dat de naam „Ang Kee” (rode Rivier) aan deze bloedige dagen zou herinneren. Dit kan wel een latere interpretatie der Batavia-se Chinezen zijn, maar juist is zij niet, want de naam komt vóór 1740 reeds ontelbare malen in de stukken voor.

Afgezien van de feilen, die ik hierboven meende te moeten constateren, heeft de schrijver een belangrijke bijdrage geleverd tot de kennis van het schrikkelijke jaar 1740. Het aantal gegevens is thans zo uitgebreid, dat wij soms tot in onderdelen een blik vermogen te werpen in de oude Bataviase huishouding. Verscheidene nog twijfelachtige vragen heeft hij tot klaarheid gebracht. Met deze resultaten mogen wij hem gelukwensen.

Over het tweede proefschrift kan ik korter zijn, daar ik het slechts als historicus kan beoordeelen. Het taal- en letterkundige gedeelte dien ik aan bevoegdere krachten over te laten.

Over deze Sja'ir zou ik de volgende opmerkingen wenssen te maken.

De schrijver had twee methoden kunnen volgen. Hij had de Sja'ir kritisch kunnen gebruiken om daarmee onze kennis van de gebeurtenissen in de jaren 1740 - 45 te vergroten. Dit zou de historische werkwijze kunnen genoemd worden.

Hij had ook omgekeerd het verhaal van de sja'ir kunnen toetsen aan de ons bekende feiten, om zodoende wat meer licht te krijgen omtrent de betrouwbaarheid, de achtergrond en zo mogelijk ook omtrent den auteur van dit gedicht. Deze methode zou men de litteraire kunnen noemen. Historische en litteraire methoden gecombineerd zouden een goed proefschrift hebben opgeleverd.

De schrijver heeft de eerste methode nauwelijks of niet gevolgd. Onze kennis van de bewogen jaren 1740 - 45 wordt door deze dissertatie niet rijker. De litteraire methode volgt hij, maar ten dele. Zijn stelselmatige vergelijking van de historische gegevens in dit Oosterse geschrift met de door Westerlingen opgetekende feiten doet hem geen conclusies trekken omtrent den schrijver, de kring waarin hij leefde enz. Wat interesseert het ons, dat

deze Maleise sja'ir vol historische onjuistheden staat; wij hadden ze verklaard willen zien, de bron dier fouten opgespoord.

Hoe het komt, dat de dichter de feiten zo voorstelt, als hij dat doet, wordt niet onderzocht. Dit lijkt mij een ernstig gebrek.

De voornaamste verdienste dezer dissertatie vanuit historisch standpunt bekeken ligt m.i. vooral in de publicatie van een tekst (met een

uittreksel in het Nederlands), die aan een later onderzoeker nuttig materiaal verschaft. Hier-voor kunnen wij zeer dankbaar zijn, daar het aantal inheemse bronnen, dat ter beschikking staat van den niet oriëntalistisch opgeleiden Compagnies-historicus, niet groot genoemd mag worden.

DR. H. J. DE GRAAF.

DE BOOM DES LEVENS IN SCHRIFT EN HISTORIE door DR. H. BERGEMA. Hilversum 1938.

Deze academische dissertatie behoort tot de merkwaardigste geschriften op het gebied van ethnologie en cultuurgeschiedenis, die in den laatsten tijd verschenen zijn. Het merkwaardige van dit boek schuilt eenzijdig in de beperktheid van de stof. Hier wordt alleen gehandeld over den levensboom en enkele begrippen die daar nauw verband mee houden, zooals levenswater, wereldberg, slang enz. Maar vooral is dit boek merkwaardig om de ongeloofelijke uitgebreidheid van het gebied van onderzoek. Niet alleen de Javaansche verhalen over „levenswater” en „levensboom” worden beschreven, maar ook die van tal van andere volken. De schrijver doorwandelt de culturen van Babel, Egypte, Perzië, India, en tal van andere culturen meer, te veel om op te noemen. En overal vindt hij dezelfde motieven terug. Hij trekt ook parallellen, legt verbanden, ziet samenhangen, en hij doet dat alles met groote kennis van zaken en opmerkelijke voorzichtigheid. In het middelpunt van heel zijn studie staat de gedachte, dat er een dieper verband moet wezen tusschen al die verhalen, en op den achtergrond van die alle ziet hij de geschiedenis uit den Bijbel, betreffende den „boom des levens” en den zondeval.

Uitgangspunt van zijn studie is de frappante gelijkenis van de Oud Javaansche geschiedenis „Nawa-roetji” met het bekende Gilgames-epos uit de oud Babylonische mythologie. Die gelijkenis is des te treffender, waar er eigenlijk „in de Hindoe-literatuur geen parallel bekend is, die hier als tusschenschakel heeft kunnen dienen.” Wel zijn er enkele kleine episoden uit de Maha-bharata, die zoowel met het Gilgames-epos als met de Nawa-roetji verwantschap vertoonen, maar tenopzichte van het geheele motief zijn deze episoden toch weer te zeer verschillend, dan dat ze als verklaring dienst kunnen doen. „Ook wat de afzonderlijke episoden en hun volgorde betreft, is de overeenstemming van de Nawaruci met het Gil-

mesepos veel grooter dan van de betreffende zangen van het Maha-bharata”. Hier staan we onmiddellijk voor een van de interessantste problemen der cultuurgeschiedenis.

Dr. Bergema noemt dan de verschillende mogelijkheden tot verklaring van dit opmerkelijk verschijnsel. Het is mogelijk dat het grondmotief van de Nawaruci dateert uit de praehindoeïstische periode, en dus behoort tot het oorspronkelijk Indonesisch cultuurbezit. Het is ook mogelijk dat het motief van de Nawa-roetji langs andere cultuurwegen op Java zou zijn binnengedrongen. En tenslotte is nog mogelijk dat beide het geval zijn.

Wanneer de tweede van deze genoemde mogelijkheden waar is, moeten wij waarschijnlijk denken aan beïnvloeding vanuit het Mohammedanisme. De schrijver onderzoekt dan verschillende Javaansche geschriften die onder invloed van het Perzisch Mohammedanisme hier op Java ontstaan zijn. Hij wijst op de „Serat Baron Sakèndèr” en vooral ook op de bekende geschiedenis van Sajid Anwar, den zoon van Nabi Sis, uit de Parāmājogā. Deze verhalen bieden metterdaad wel enkele parallellen, maar zij zijn toch niet in staat ten volle de gelijkenis van de Nawaroetji met het Gilgames-epos begrijpelijk te maken. Zoo blijft dan tenslotte staan de vraag of misschien op Java „oude tradities zijn bewaard, die niet aan de Hindoesche literatuur of aan de Mohammedaansche legenden zijn ontleend, maar in rechtstreeksche relatie staan met de oude cultuur van Mesopotamië of met een beschaving, die zoowel aan de Oud-Indonesische als aan die van Sumer en Akkad ten grondslag gelegen heeft”. Dr. Bergema behandelt dan in het kort verschillende veronderstellingen die in den laatsten tijd ten opzichte van de cultuur der Indonesische volken zijn geopperd, en hij concludeert, dat de vele verhalen over levenswater die overal in Indonesië in omloop zijn, „een rechtstreeksche relatie van het Javaansche volk

en zijn cultuur met die van het oude Voor-Azië waarschijnlijk maken". In dat verband noemt hij dan ook de boomfiguur die wij vinden op den kĕkajon of goenoengan. Die boomfiguur stelt voor „den boom des levens", die groeit op den paradijsberg of hemelberg. Ook daarin vinden wij bewijzen van een zeer nauwe relatie tusschen het Javaansch cultuurbezit en het cultuurbezit van het oude Babel.

Van hieruit begint de schrijver dan zijn pelgrimstocht door de verschillende wereldculturen. Hij begint met een nauwkeurige uiteenzetting van de Bijbelsche gegevens betreffende „den boom des levens". Hij gaat voort met te onderzoeken de Joodsche, oud-Christelijke en Mohammedaansche opvattingen over dien levensboom en behandelt in dat verband ook de „Sidrat al-muntaha", wiens top tot aan den hemel reikt. Ook verschillende verhalen uit de Mohammedaansche overlevering worden hier in beschouwing genomen. Daarna geeft hij een overzicht van wat in de Sumerische, Babylonisch-Assyrische, Egyptische en Perzische geschriften over den boom des levens geschreven is. Hij maakt waarschijnlijk dat de latere Joodsche en Mohammedaansche traditie vooral aan de Perzische overleveringen allerlei elementen hebben ontleend.

Aan het einde van zijn uiterst belangwekkende onderzoek, dat met een overstelpend groot getal cultuurhistorische illustraties wordt toegelicht, keert de Schrijver terug tot de Bijbelsche gegevens. Hij is bij zijn studie uitgegaan van de gedachte, dat er een principieel verschil is tusschen de Goddelijke openbaring omtrent den boom des levens, zooals we die in den Bijbel vinden, en al de tradities en verhalen der volken. Al die tradities die we bij de verschillende volken vinden, ziet hij als

„min of meer verbasterde volksverleveringen, waarin de herinnering aan dit historisch feit (de Paradijsgeschiedenis, die wij in den Bijbel vinden) nog bewaard is gebleven". Welnu, naar dit uitgangspunt keert hij aan het einde van zijn onderzoek weer terug.

Aan het einde van zijn boek geeft de Schrijver nog enkele excursies. Verschillende daarvan bewegen zich op theologisch terrein, maar andere zijn weer meer ethnologisch en cultuurhistorisch geïoriënteerd. Belangrijk uit dit laatste oogpunt zijn b.v. de excursie over de Garoeda, verder die over den tocht van Alexander naar de levensbron en eindelijk die over mythologie en folklore.

Alles samenvattend kunnen wij besluiten, dat wij hier te doen hebben met een boek van encyclopaedische geleerdheid, een boek dat uitermate belangrijk is ook voor hen, die het met het uitgangspunt van den Schrijver allerm minst eens zijn. Ten opzichte van Java en van de Javaansche cultuur vinden wij hier gedachten, beschouwingen en veronderstellingen, die mij zeer opmerkenswaard voorkomen. De parallellen die de Schrijver trekt tusschen de Javaansche verhalen en die van andere culturen, zijn frappant en verdienen onze volle belangstelling. Ook de beschouwingen, die hij daaraan vastknoopt, betreffende de oorsprongen van de Javaansche cultuur, zijn zeer gewichtig. Voeg daarbij, dat alle onderzoekingen en besprekingen worden toegelicht met verwijzingen naar schier alle geschriften die op dat gebied in de laatste tijden verschenen zijn, en het is duidelijk, dat dit werk voor hem, die belang stelt in de Javaansche cultuur zeer veel bevat, dat zijn belangstelling boeien zal en zijn blik zal verhelderen.

DR. J. H. BAVINCK

ATLAS VAN TROPISCH NEDERLAND

(uitgave Kon. Ned. Aardr. Gen.; Ind. prijs f 16.—)

Dat de „Atlas van Tropisch Nederland" met-tertijd zou verschijnen, was aan insiders reeds lang bekend. In het voorwoord kan men lezen, dat de plannen daarvoor reeds dateren van 1909. Dat de Atlas eerst 30 jaar later zou verschijnen, is aan vele onverwachte moeilijkheden toe te schrijven. Maar nu hij er eindelijk is, overtreft hij de stoutste verwachtingen.

Het is een boekwerk van kloek formaat, zodat het overzichtelijke kaartbladen bevat en toch ook niet te groot is voor een normale schrijftafel.

De reproducties zijn bijzonder goed ver-

zorgd door de Topografische Dienst te Batavia. De grote kaarten van de eilanden zijn zodanig gedrukt, dat men door het kaartbeeld een uitstekende indruk krijgt van het relief van het land. Men heeft ze n.l. niet alleen voorzien van in tint oplopende kleuren begrensd door hoogtelijnen, maar bovendien van schaduwen, zodat de bergruggen door hun lichtere kleur a.h.w. uitsteken boven de geschaduwde dalen. Inderdaad een voortreffelijke combinatie van twee systemen om het relief te doen leven. Dat de hoogtekuren van verschillende kaarten niet met elkaar overeenstemmen,

stoort wel even, maar doet verder niets terzake.

In de „Atlas van Tropisch Nederland” (Oost- en West-Indië) zijn de resultaten van de laatste wetenschappelijke onderzoekingen verwerkt. Het is ook daarom, dat deze atlas zo'n kostelijk bezit vormt. We noemen bv. de vele speciale kaarten der zeeën (op iedere kaart zijn trouwens de zeediepten getekend); van de verspreiding der vulkanen en epicentra i.v.m. de anomalieën der zwaartekracht; van de Indische vulkaan- en landschapstypen, alsook van de typen van cultuurlandschappen. Kaarten op praehistorisch en historisch gebied (ik noem speciaal die van Java van vóór en na 1525 en die, welke de vindplaatsen van skeletresten, microlithen, proto-neolithen, neolithen en bronzen voorwerpen aangeeft). Kaarten van planten- en dierengeografie, geologische bladen en die, welke de bevolkingsdichtheden aangeven alsook de stand van het onderwijs. Wat dit laatste betreft, o.i. geeft blad 9 wel een ietwat verwrongen beeld daarvan: in Nieuw-Guinea zouden per 1000 inheemschen veel meer kinderen lager onderwijs ontvangen dan bv. op Java.

Ook is het jammer, dat het kaartje over de „schematische voorstelling van het gebruik van de bodem op Java” (blad 16) nogal verward is en bovendien een onjuiste voorstelling geeft: van de uitgestrekte klapperaanplantingen in Z. Midden-Java en de Oosthoek en van de djatibossen in Bodjonegoro bv. is niets te zien.

Een bespreking der Atlas voor dit tijdschrift

zou niet volledig zijn, indien niet de aandacht gevestigd werd op de vele speciale kaarten van Java. Die op historisch en praehistorisch gebied noemde ik reeds. Ook de fysisch-geograaf vindt in deze Atlas veel van zijn gading: Java, oro-hydrografisch en geologisch, een tweetal regenkaartjes van Januari en Augustus, benevens een bodemkundige schets. Dat men de irrigatie en boscultures niet vergat, spreekt voor de veelzijdigheid, welke men betrachtte. Wat het gouvernement reeds heeft bereikt met de terugkoop der particuliere landerijen, kan men nagaan op blad 19, waar de administratieve indelingen van Java in 1900 en 1937 staan weergegeven.

Aldus bevat dit werk, buiten de grote topografische kaarten van Java, nog een 16-tal speciale bijkaarten van dit eiland.

Al deze kaarten op wetenschappelijk gebied stempelen de Atlas dan ook tot een werk, dat niet alleen dient om „een plaatsnaam op te zoeken”, maar maken het waard om blad voor blad bestudeerd te worden.

De waarde van 't geheel wordt nog verhoogd door 't feit, dat de tekst niet alleen in 't Nederlands, maar ook in 't Frans, Duits en Engels is gesteld.

Behalve bovenstaande kleine opmerkingen hebben we niets anders dan lof voor dit standaardwerk, dat aan een zeer lang gevoelde behoefte voldoet en dat ongetwijfeld z'n weg wel zal vinden.

N. HEYNING.

GESCHIEDENIS VAN HET ONDERWIJS IN NEDERLANDSCH INDIË door DR. I. J. BRUGMANS. Bij J. B. WOLTERS' Uitgevers-Maatschappij N. V. Groningen—Batavia. 1938. f 4.90.

Bij het opnemen van een boek als dit doet zich voor den recensent terstond de vraag voor: hoort een bespreking ervan wel in Djawa thuis? Zal men hiernaar niet in de eerste plaats zoeken in paedagogische tijdschriften en de vereenigingsorganen van leeraars- en onderwijzersbonden?

Inderdaad kan pas ten volle recht wedervaren aan dit waardevolle werk in een der bovenaangeduide bladen, waar men er ook wel breedvoerig op zal ingaan, en hopelijk diepgaand. Maar ook aan de lezers van Djawa mag het toch niet onopgemerkt voorbij gaan; zoo goed als er stilgestaan wordt bij Hindoe-invloeden op de cultuur van Java, Madoera en Bali, wordt ook aandacht besteed aan die van de wereld van den Islam en die van het Europea-

nisme. Een aankondiging lijkt hiervoor de aangewezen vorm.

Schrijver was wel de aangewezen man om een boek als dit samen te stellen. Historicus van huis uit, sinds een jaar of tien in een leidinggevende betrekking verbonden aan het Departement van Onderwijs en Eeredienst, laatstelijk als secretaris, heeft hij toegang tot alle bronnen, zich er jaren lang mee vertrouwd gemaakt, en de geeigende vorming ervoor gehad. Zijn boek van 370 bladzijden legt dan ook getuigenis af van deze gelukkige combinatie.

De stof heeft hij verdeeld in een twaalfstal hoofdstukken:

1. Hindoes, Mohammedanen, Portugeezen 1.
2. De Oost-Indische Compagnie. 19.

3. Nieuwe toestanden en nieuwe denkbeelden.	56.
4. De eerste grondslagen gelegd.	69.
5. Scholen en onderwijzers in de eerste helft der 19de eeuw.	96.
6. De aanvang der liberale onderwijs-politiek.	126.
7. Opbloei.	157.
8. Reactie en consolidatie.	193.
9. De Inlandsche scholen na 1850.	227.
10. Verdere onderwijstoestanden na 1850.	268.
11. De ethische koers.	289.
12. De jongste ontwikkeling.	335.

Een zeer gelukkige gedachte was het om dit boek te beginnen met een hoofdstuk als het eerste, terwijl de eenige afbeeldingen die het boek verluchten het Inheemsch onderwijs uitbeelden. Te velen nog meenen te goeder trouw dat vóór de komst van ons onderwijs hier geen ontwikkelingen scholing bestond, dat de Inheemsche talen niet bruikbaar zouden zijn voor abstracte begrippen, enz. Uiteraard kon deze inleiding slechts schetsmatig gehouden worden in verband met de overstelpende massa feiten die verder in weinige honderden bladzijden moesten afgehandeld worden. Ook is over het Inheemsch onderwijs nog te weinig onderzocht, en gepubliceerd is er ook al niet veel over, al kan er natuurlijk wel een meer geacheveerd beeld van ontworpen worden wanneer het bestek dit gedooft. Was er meer Javaansche literatuur door vertaling ontsloten geweest, of was ook maar het toegankelijke doch slecht vindbare door een oriëntalist bij elkaar gezocht, dan zou hierover zelfs reeds nu een vrij omvangrijke verhandeling te schrijven zijn. Zooals de zaken nu staan stemt Dr. Brugmans' eerste hoofdstuk reeds tot erkentelijkheid.

De reusachtige hoeveelheid feiten en feitjes, losse gegevens, nota's, jaarverslagen, rapporten, enquête's, programma's en wat dies meer zij, heeft schrijver vereenigd tot een geheel dat nauwelijks als aaneengeschakelde lectuur be-

doeld kan zijn, maar dat tot een waarlijk leesbaar geheel is geordend en samengevat. Ook voor wie er telkens een detail-onderwerp in wil raadplegen — en dat zullen de talrijkste gebruikers van dit boek zijn — is het opzoeken gemakkelijk gemaakt. Een handige inhoudsopgave tot in onderdeelen vóór in het boek, een register achterin, maken dat men dadelijk het verlangde vinden kan; eenige voetnoten op elke bladzijde, literatuur aan het eind van ieder hoofdstuk, maken een ieder zonder tijdverlies wegwijs. Met goeden smaak is gewaakt tegen excursen in de noten en tegen het geven van een teveel: duidelijk blijkt dat schrijver niet alleen benijdenswaardig in zijn stof zit, maar er bóven staat ook.

Niet dat hiermee nu het laatste woord gesproken is, op alle vragen het antwoord is gegeven. Aan schrijver is bij deze reusachtige compilatie-arbeid ook wel eens iets ontgaan, als b.v. de opbloei van de lycea juist deze laatste jaren, iets wat hem als levendig belangstellende in klassieke ontwikkeling toch allerminst onverschillig kan gelaten hebben.

Schrijver staat uiteraard in de eerste plaats stil bij de bedoelingen welke voorzaten bij het oprichten van een schooltype of school, vaak ook bij het kwijnen of bloeien, en de leerkrachten. Naarmate hij den tegenwoordigen tijd nadert, wordt hij hiermee spaarzamer, hetzij omdat dit nog niet zoo duidelijk gebleken is, hetzij omdat hij medegewerkt heeft aan de genomen maatregelen en zich derhalve onthouden moet van een oordeel. Niettemin geeft dit boek een schat van wetenswaardigheden, en zou het tot een tweeden druk mogen komen, wat ik van harte hoop, dan moge ik slechts deze wensch uitspreken, dat nog grooter plaats wordt ingeruimd aan het recent verleden. Van Taman Siswâ en Moehammadijah en ook van bijna alle typen van Gouvernements-scholen zou nog veel meer te vertellen zijn.

C. H.

LAND EN VOLK VAN JAVA, door C. LEKKERKERKER. J. B. Wolters' Uitgevers-maatschappij N. V. Groningen, Batavia. Deel I, 1938, f 15.—

Jarenlang, tientallen jaren zelfs, was Veth's Java het standaardwerk waarnaar men greep en dat men las. De eerste uitgave verscheen tusschen 1875 en 1882 in vier statige deelen; de tweede uitgave na den dood van den schrijver bijgevoegd door J. F. Niermeyer en Joh. Snelleman tusschen 1896 en 1907. Naarmate de wereldoorlog en de intensivering der bestuursbemoeienis zich sterker deden gelden, en het aspect van

Java zich dientengevolge wijzigde, verouderde het boek sneller. De laatste jaren kon het niet meer geraadpleegd worden en aangehaald, alleen nog maar gelezen; in dit opzicht doet het denken aan Leopold von Schroeders *Indiens Literatur und Kultur*, Ein Cyklus van fünfzig Vorlesungen, 1887, dat in 1922 onveranderd heruitgegeven werd, daar er zóóveel vraag bestond naar een leesbare algemeene inleiding.

Niet alleen Java veranderde sterk, maar ook de wetenschapsbeoefening ging grootere velden beslaan en groef dieper. Bedenken we daarbij, dat juist het nieuwe en veranderende bovenal object van studie uitmaakte, dan behoeft niet meer betoogd te worden, dat Veth verouderd is. Voor geschiedenis van den Hindoe-tijd grijpt men naar Krom of nu Stapel, voor staatkundig beleid en bestuurszorg naar De Kat Angelino, voor onderwijs naar Brugmans, voor volksvertooningen naar Pigeaud, voor wajang poerwa naar Kats, enz. Er is haast geen onderwerp te noemen, waar Veth's werk meer dan historische waarde heeft.

Lekkerkerker, tot voor kort archivaris van het Nederlandsche Java-Instituut, dochterinstel-

ling van het Koninklijk Koloniaal Instituut te Amsterdam, zegt met zooveel woorden, dat hij zich ten doel gesteld heeft, Veth te vervangen. Het directorium der afdeeling Volkenkunde van het K. I. moedigde hem in dit voornemen aan en steunde hem hierbij, al vaart dit boek niet onder instituutsvlag; de exploitatie wordt nl. verzorgd door de fa. Wolters.

Is het mogelijk een „Veth-1938” te schrijven, en is Lekkerkerker hierin geslaagd? is de vraag die de redactie van Djawa zich stelde, en waarvoor ze de hulp inriep van eenige medewerkers, zoodra dit boek — eenige weken geleden — verscheen. Een volgend nummer zal de antwoorden op deze vragen bevatten.

C. H.

CULTUREEL INDIE, Maandschrift onder redactie van de Afdeeling Volkenkunde van het Koloniaal Instituut, Proefnummer Januari 1939, bij E. J. Brill, Leiden. (Jaarabonnement f 12.—; afzonderlijke afleveringen f 1.50).

Nadat het overvloedig geïllustreerde maandblad Nederlandsch Indië Oud en Nieuw van karakter veranderd was en niet lang daarna als zoodanig had opgehouden te bestaan, bleek het een leegte te hebben achtergelaten, behoefte namelijk aan periodieke en elementaire, beschaaft en deskundige voorlichting omtrent Indië en de gebieden waarmee het eenigen cultureelen samenhang heeft: Voor-Indië, Burma, Siam, Indo-China, Malaya, China en Japan. Niet alleen door korte artikelen, soms niet veel meer dan plaatjes met praatjes, maar ook door Kleine Mededeelingen en Berichten en het openen van de rubriek: Uit de Pers, hoopt de redactie haar lezers geregeld op de hoogte te houden. Het proefnummer bevat de volgende artikelen:

Prof. Dr. B. Schrieke, Ter Inleiding

H. T. Damsté, De snoode aap, de arme schildpad en de bedrogen tijger

Prof. Dr. F. D. K. BOSCH, „Le Penseur” in Hindoe-Javaansche gedaante

C. C. KRIEGER, Hendrik Doeff

GEORG TILLMANN, De metalen bakken van Zuid-Sumatra en de dierenvoorstellingen op de z.g. Kroë-doeken

Korte mededeelingen:

1. F. W. Stammeshaus, Een vermoedelijk prae-historisch granietsteenen gebruiksvoorwerp
2. G. L. Tichelman, Dr. F. M. Schnitger over megalithcultuur op Nias
3. F. H. van Naerssen. Het ware jaartal op de z.g. oudst gedateerde Hindu-Javaansche koperen oorkonde

Boekaankondiging:

G. L. Tichelman en P. Voorhoeve, „Steenplastiek in Simaloengoen”, door Dr. Th. P. Galestin (die ook de Hindoe-Javaansche lamp teekende, welke het citroengeel omslag siert)

Berichten van en over instellingen op cultureel gebied

Uit de pers

Litteratuur-Overzicht (rigoureuus eindigend bij letter K, omdat pag. 32 vol was).

Wij hopen dat het nieuwe maandblad erin slagen zal, veler belangstelling gaande te maken en te bevredigen, waarin een schoone taak gelegen is.

C. H.

GESCHIEDENIS VAN NEDERLANDSCH INDIE
 onder leiding van DR. F. W. STAPEL. N. V. Uitgevers-
 maatschappij „Joost van den Vondel”, Amsterdam 1938;
 6 deelen bij intekening samen ad f 90; tot dusverre
 verschenen deel I en II, 1938.

Dit in alle opzichten groot opgezette boek houdt zich wel bezig met geheel Nederlandsch-Indië, maar uiteraard neemt Java hierbij wel de voornaamste plaats in. Reeds een enkele blik op het plan tot bewerking der uitgebreide stof doet dit duidelijk uitkomen:

Deel I

- A. Praehistorie. Dr. A. N. J. Thomassen
A. Thuessink van der Hoop.
- B. De Hindoe-Javaansche Tijd. Prof. Dr.
N. J. Krom.
- C. De Verbreiding van den Islam. R. A. Kern.

Deel II

- A. Javaansche Geschiedschrijving. Prof. Dr.
C. C. Berg.
- B. Portugeezen en Spanjaarden. C. Wes-
sels S. J.
- C. Franschen en Engelschen. Dr. H. Terpstra.
- D. De Nederlandsche Voorcompagnieën. Dr.
H. Terpstra.

Deel III

- A. De Oprichting der Vereenigde Oostindi-
sche Compagnie. Dr. F. W. Stapel.
- B. De Nederlandsche Oostindische Compag-
nie in de Zeventiende Eeuw. Dr. F. W.
Stapel.

Deel IV

De Nederlandsche Oostindische Compagnie
 in de Achttiende Eeuw. Prof. Dr. E. C. Godée
 Molsbergen.

Deel V

- A. De Bataafsche Republiek en de Fransche
Tijd. Dr. F. W. Stapel.
- B. Het Engelsche Tusschenbestuur. Dr. F.
W. Stapel.
- C. Het Koninkrijk der Nederlanden. Dr. F.
W. Stapel.

Deel VI

De Moderne Tijd en zijn Uitingen in Indië.
 Dr. I. J. Brugmans.

Illustratieve Verzorging: J. C. Lamster.

Drie groote roode letters, V. O. C., scheiden dit programma van den naam der uitgevers-
 maatschappij; het is alsof ze hun stempel
 drukken op de geheele uitgave. De middenmoot,
 de deelen III en IV, beloven compagnieshis-
 torie te geven; het hieraan voorafgaande deel
 II geeft ook grootendeels handels- en verove-
 rings-geschiedenis, terwijl deel V eveneens
 handels- en politieke geschiedenis in uitzicht
 stelt. Cultureele geschiedenis zal deel VI
 moeten geven, terwijl uiteraard ook deel I
 hieraan niet voorbij ging. Van cultureelen aard
 ook is het eerste stuk van deel II, waar een
 nieuwe karakteristiek beproefd wordt van de
 Javaansche Geschiedschrijving. Hier het dui-
 delijkste blijkt wel de aandacht die bovenal
 aan Java geschonken wordt, immers het had
 anders voor de hand gelegen, eveneens stil te
 staan bij Maleische, Sumatraansche enz. ge-
 schiedschrijving.

Een werk als dit in extenso aankondigen in
 Djâwâ, kwam de redactie minder geschikt
 voor. In de eerste plaats zijn de historische
 vakbladen hiervoor de aangewezen organen;
 dáár zullen belangstellenden allereerst zoe-
 ken. Lezers van Djâwâ zullen nog de meeste
 belangstelling koesteren voor het eerste en het
 laatste deel, alsmede voor het eerste kwart van
 het tweede deel. Hierop zal dan ook in vol-
 gende afleveringen teruggekomen worden;
 reeds zeiden eenige deskundigen hun mede-
 werking toe.

C. H.

INLEIDING TOT EEN BESTUDEERING VAN
 DE JAVAANSCH KRIJG¹⁾, door [DR.] W. H. RAS-
 SERS. Mededeelingen der Koninklijke Nederlandsche
 Akademie van Wetenschappen, afd. Letterkunde,
 Nieuwe Reeks, Deel I, no. 8. Uitgave van de N. V.
 Noord-Hollandsche Uitg. mij., Amsterdam. 1938, f 1.—

Een betrekkelijk onaanzienlijk boekje als dit,
 waarvoor geen reclame gemaakt wordt, loopt
 veel kans niet terstond die belangstelling te
 krijgen, waarop het aanspraak maken kan, zoo-

wel door het behandelde onderwerp als door
 den naam van den schrijver. Wellicht niet

1) Nederlandsche woordenboeken kennen aan het
 woord kris het vrouwelijk geslacht toe.

geheel ten overvloede wordt hier dan ook een referaat opgenomen, dat het uitgangspunt moge zijn voor vruchtbare discussies met den schrijver, die niet meer beoogd heeft dan het leggen van een grondslag voor verder onderzoek.

In zijn inleidende woorden zet schrijver uiteen, dat de kris behoort tot een groep van zeer in het oog vallende verschijnselen in de beschaving van de volken van den Indischen Archipel, waarvan men geneigd is aan te nemen, dat zij ons vrij goed bekend zijn, maar die, zoodra men ze nader beschouwt, nog geheel raadselachtig blijken te zijn. De *ethnographische* behandeling is z.i. meer dan voldoende; de *ethnologische* nauwelijks begonnen. De onderzoekers zijn meer bezet geweest met de gedachte dat de kris van oorsprong uitheemsch geweest is, dan dat zij doordrongen waren van het feit, dat de kris een organisch bestanddeel is van de Indonesische beschaving en, zoover onze kennis gaat, alléén van deze.

I

Niet alleen is er een merkwaardig parallelisme in de manier waarop wajang en kris zich aan ons voordoen in het geheel der Indonesische beschaving, maar er zou ook een dieper, wezenlijk verband kunnen worden aangenomen.

Kris en wajang zijn toch eigenlijk alleen wezenlijk thuis waar de invloed der Hindoe-beschaving sterk en langdurig is geweest, d.w.z. op Java en op Bali. Midden- en Oost-Javaansch is de *cultus* van de kris; Java zonder de kris zou niet meer Java zijn.

Niet alleen de Javaansche traditie houdt Java voor het eigenlijke vaderland van de kris, maar alle onderzoekers wijzen er op, dat de buitenbezittingen van Madjapahit door migratie van Javaansche cultuur hun kris ontvingen.

Wajang en kris zouden in den Midden-Javaanschen tijd een min of meer ondergronds bestaan moeten hebben gevoerd, buiten de groote beschaving gestaan en buiten den officieelen eeredienst, die voor ons deze periode karakteriseeren. In de waarlijk zelfstandige, nationaal Javaansche beschaving van Oost-Java, die gedragen wordt door de bevolking in haar geheel, zijn zij geen bijkomstigheden meer, maar zij behooren tot het meest kenmerkende van het geheele cultuurbezit; zij gaan thans de centrale plaats innemen die zij verder in het heele verloop der Javaansche geschiedenis zullen behouden. Kris en wajang verschijnen *wederom in nauwe gemeenschap met elkaar*, niet alleen als opvallende verschijnselen in de Chineesche bronnen, maar ook wanneer op tjandi Panataran de „wajangachtige” stijl

der reliefs opvallend wordt, komt eveneens een „krisachtige” dolk voor.

De Hindoe-Javaansche beschaving van Singasari-Madjapahit leverde den vruchtbaren bodem waarin zij tot volle ontwikkeling konden komen; nog heden ten dage in Siam leeft in de woorden „lakon” en „krit” de herinnering voort, *alweer voor beide verschijnselen op gelijke wijze*.

Hiermee, gaat schrijver voort, is tevens zeer waarschijnlijk geworden dat in het constante samengaan van kris en wajang niet iets toevals dient te worden gezien, maar dat dit een symptoom is van het feit dat er tusschen deze beide een nauwe relatie bestaat, iets als een wezenlijk verband — hetgeen veel belangrijker zou zijn. Was het anders te verwachten, dan dat zij een zekere mate van identiteit of, minstens genomen, nauwe verwantschap zouden vertoonen?!

Javaansche traditie noemt denzelfden uit den hemel neergedaalden held Pandji, die het Javaansche tooneel (en de daarmee vast verbonden gamelan) heeft geschapen, ook den eersten krissensmid: hij is de uitvinder en eerste drager van de kris. Altijd moet het uitkomen dat kris en wajang direct uit de godheid zijn voortgekomen, dat het *gewijde* krachten zijn die in de kris huizen.

De treffende overeenstemming van Javaansche volksovertuiging met wat de weinige historische en ethnographische feiten ons schijnen te leeren, is volgens schrijver meer dan voldoende reden om dit als uitgangspunt te nemen voor een hernieuwde beschouwing. Hiermee zou waarschijnlijk de weg gebaad zijn om tot een beter inzicht te geraken in de oorspronkelijke beteekenis van de kris.

Ook ons inzicht in de wajang kan hiervan nog eenigermate profiteeren; bv. het nog altijd niet geheel opgeloste probleem van de onderlinge verhouding van wajang poerwa en wajang gëdog.

II

Van beteekenis te achten zijn uiterlijke vorm en „versiering” van de kris, waarvan de Javaansche kris den voorkeur zal genieten. Hier- van bestaan twee oude typen:

1. de bekende asymmetrisch gevormde dolk met een recht of gegolfd lemmet, dat zich onderaan, dicht bij het gevest, sterk verbreedt, — met een afzonderlijk vervaardigde, dikwijls fraai versierde greep, die bevestigd is op een ijzeren pen of angel, — en met een scheede; en

2. de zoogenaamde kris Madjapahit, die van ongeveer denzelfden vorm is, maar kleiner,

en vaak zonder scheede, en waarbij lemmet en handvat (het laatste steeds een menschenfiguurtje) altijd uit één stuk metaal gesmeed zijn.

Welk type van deze twee de oudste moet geweest zijn staat nog geenszins vast, zoodat met *beide* krissoorten rekening gehouden wordt bij de hieronder volgende beschouwingen. Wel maakt de kris Madjapahit onmiskenbaar een antieken, niet-Hindoeschen indruk, maar dit mag niet te veel gewicht in de schaal leggen. Rouffaer heeft de waardevolle opmerking gemaakt, dat men bij de zoogenaamde Madjapahitsche krissen in onze musea *aan de basis van het lemmet gewoonlijk ook een lichte groef opmerkt*, die nergens toe dient en alleen de herinnering levendig houdt aan een lossen „bovenband”, dus op een *losse greep* wijst. Rassers ziet hierin het bewijs, dat, *bij het meerendeel der Madjapahit-krissen die wij kennen*, eenvoudig moet gedacht worden aan het imiteeren van krissen met losse greep. Wel mogen we hieruit nog niet concluderen, dat de kris met losse greep de oudste is, maar onze aandacht zal toch voornamelijk gaan naar de kris met afzonderlijk handvat, die door grooteren rijkdom van het „ornament” de beste aanknoopingspunten biedt.

Evenwel moet rekening gehouden worden met degeneratie van het ornament, waarop herhaaldelijk gewezen is, maar die vooral niet overschat moet worden, daar de innovaties binnen enge grenzen zouden gebleven zijn, en aangebracht juist door hen in wie de traditie nog sterk voortleefde.

Men kan tegenwerpen, dat kris en wajang als materiele verschijnselen dermate ongelijksoortig zijn, dat ze eigenlijk in het geheel niet met elkaar vergeleken kunnen worden, al mogen ze dan een gemeenschappelijk geestelijk fundament hebben. Rassers in zijn streven om het vermoeden van een *wezenlijke* verwantschap van kris en wajang iets waarschijnlijker te maken, meent dit tot op zekere hoogte te bereiken door, als tusschenterm bij zijn vergelijking, gebruik te maken van de *kajon*.

In de kajon neemt het *wezen* van het Javaansche tooneel zichtbaren vorm aan; de kajon stelt de totaliteit voor van de in twee phraties verdeelde, groote gemeenschap, en is de getrouwe weergave van den voorgevel van een, slechts voor mannen toegankelijken, initiatie-tempel die daarom tevens een bosch is: midden boven de gesloten poort, te weerszijden waarvan twee raksasa's, die de stamhelften vertegenwoordigen, de wacht houden, bevindt zich het gevelmasker, de Kala-kop, de sterk gestileerde, en nog het meest aan een leeuw herinnerende afbeelding van Banaspati,

den kannibalistischen Heer van het Woud, die in dezen tempel vereerd wordt. De zich om den centralen boom, den middenpaal van het huis, kronkelende Slang, en eveneens de Garoeda's verbeelden deze zelfde demonische figuur; ook zij vertegenwoordigen de kajon in haar geheel, zij zijn in zekeren zin identiek met Kala. Twee dieren te weerszijden van den boom, die in vechtende houding op elkaar aanstormen, symboliseeren de beide phraties in haar traditioneele vijandelijke verhouding.

Indien het mogelijk zal blijken om aan te toonen, dat aan de kris, niet alleen in vorm, maar ook in beteekenis, zoo goed als doorlopend juist dezelfde groep van figuren voorkomt, die op de kajon is afgebeeld, zal daarmee de kans gestegen zijn, dat wij mogen spreken van een fundamenteele identiteit van kris en wajang.

1. De *kling* is een afbeelding van de slang; ja de kris leeft en voor den Javaan is zij de slang, óók in den rechten vorm. Geen wonder dan ook dat Javanen en Madoerezen, wanneer zij de energie van een kris willen versterken, dit meenen te kunnen bereiken door het lemmet gedurende eenigen tijd in aanraking te brengen met de hersenen en ingewanden van een slang. Er kan geen twijfel aan bestaan dat deze slang, die de kris is, niet alleen naar het uiterlijk overeenkomt met de op de kajon voorgestelde centrale figuur, maar ook *wezenlijk* hetzelfde dier is. Niet alleen is de slang geen profaan dier, en met bovennatuurlijke krachten begaafd, maar als versieringsmotief wisselt ze voortdurend af met Garoeda en Banaspati, die in wezen gelijk te stellen zijn met de slang. Kenmerkende trekken van de verschillende figuren worden met elkaar gecombineerd; zoodat volkomen fantastische monsterwezens ontstaan. Bovendien wisselen niet alleen in de Hindoe-Javaansche architectuur, maar ook op het krislemmet de slang af met den *Makara*, den visch-olifant. Als sluitstuk dezer bewijsvoering dient, dat de voorzijde van de kling onderaan nog steeds *telalé gadjah, lambé gadjah* heet. Daarom verbeelden kling van de kris en kajon den verschrikkelijken „Heer van het Woud”.

2. De *krisgrepen* doen bij de Madjapahit-kris met hun beeldjes nu eens sterk Hindoe-Javaansche, dan weer meer primitief, zuiverinheemsch. Bij de *losse greep* schijnt de variëteit grooter dan ze voor den gevestsnijder blijkt te zijn. De *gefigureerde* heften stellen omnium consensu een Garoeda of een Raksasa voor, die zoo sterk op elkaar lijken, dat ze vaak onmogelijk te onderscheiden zijn. Nu zijn in het religieuze systeem van de kajon Raksasa en Garoeda identiek, wat grond

geeft aan het vermoeden, dat wij hier opnieuw te doen hebben met Banaspati, den demon van het mannenhuis. Merkwaardigerwijze treft men in de Javaansche Vorstenlanden aan de binnenkant van de buiging immer twee, slechts in enkele lijnen aangegeven Kala-koppen aan: een poging om het allernoodzakelijkste te geven. Kala-Raksasa-Garoeda van heft en Banaspati van katon zijn identiek; greep en kling vormen een eenheid. Het blad-ornament is dan niet anders dan afbeelding van het initiatiewoud. Ten slotte de krans van driehoekige figuurtjes aan de basis van vele dezer beeldvormige heften: ook hier moet gedacht zijn aan de katon, zooals die voorkomt op de reliefbanden der Oost-Javaansche tempels.

3. De *krisscheede* heeft als versieringsmotieven zoowel katon's als Banaspati-motieven, Garoeda, Kala en de Slang. Belangrijker is de *scheepsvorm* van het „huis" der *krisscheede*, en de vorm die *maansikkel* heet. Pandji nu, „Heer van het Woud", evengoed als Slang, Garoeda, Kala enz., door de Javanen met de kris vereenzelvigd, komt in de mythen steeds van overzee in de maanboot — en de gedachte ligt niet ver, dat het scheidemondstuk waarin de cultuurheros in zijn krisgedaante wordt geborgen, dezen opvallenden vorm heeft, en tegelijk „boot" en „maansikkel" wordt genoemd.

Rassers meent dat uit het behandelde volgende blijken kan dat in den religieuzen eerbied, waarvan de Javanen nog altijd blijc geeft tegenover zijn kris, iets voortleeft van het besef, dat dit wapen — evengoed als de katon — het embleem is van de totaliteit der gemeenschap waartoe hij behoort.

III

De smid was dan ook — gelijk uit het bovenstaande te verwachten viel — een geëerd persoon in de vroegere Javaansche samenleving, en nóg heeft hij iets priesterlijks over zich als wapensmid. Men noemt hem *pande* (kundige), en ook wel *empoe* of *kjai* (heer, meester). Het is niet gemakkelijk, zich een heldere voorstelling te vormen van de plaats die de smeden op Java vroeger in het maatschappelijk bestel hebben ingenomen, maar men krijgt vaak den indruk, dat in het oude Java de figuren van den vorst en den smid min of meer samenvielen. Ook treden zij wel op als elkaars natuurlijke vijanden; maar in ieder geval plegen zij als vrijwel gelijkwaardig te worden beschouwd. Schrijver licht dit omstandig toe met het Babad-verhaal van Sijoeng Wanara voor Java; voor Bali, dat veel meer van het oude gehandhaafd heeft, beschikt hij over een aantal trekken die nog meer relief geven.

Wanneer in oude berichten van „de smeden" wordt gesproken, en daarbij groote aantallen worden genoemd, behooren wij — dit is duidelijk — niet eenvoudig aan een gemeenschap van handwerkslieden te denken, maar eerder aan een genealogische groep; en uit de Bali-sche mythe blijkt dat, naar inheemsch begrip, de smid een inactieve figuur is en een uitgesproken geestelijke functie heeft; hij is als zoodanig een tegenstelling met zijn jongeren broeder, den vorst; beiden zijn zij zonen van één, uit god Brahma gesproten, vader.

Vragen we ons af, wat den smid tot zoo hoogen, gewijden staat verhief, waarom onder de godsdienstig vereerde voorwerpen de kris i. h. b. zulk een voorname plaats inneemt, dan slaan we het best den Javaanschen smid in zijn werkplaats gade. Als voorbereiding tot het vervaardigen van een kris wordt — naar Rassers' samenvatting van de opsomming der Javaansche offerbenoodigdheden — het volgende noodzakelijk geacht:

Een *groene versiering* aan de stijlen der smederij; een kleine *taroeb* onder den dakrand; de *kẽmar majang*; een overvloed van spijzen; *rijstgerechten*, grootendeels in *toempeng*-vorm en met verschillende toespijzen; schotels *brij in verschillende soorten en kleuren*; *kippen*; *vruchten* (eetbare knollen, bananen, kokosnoten); voorts: eenige *geneeskrachtige kruiden*; een *krui*k met *water*; een *lampje*; wat *wierook*; *bloemen*; *boreh*; een paar stukken *suiker*.

Hieruit trekt Rassers de conclusie, dat de *empoe* blijkbaar verplicht was aan zijn eenvoudige werkplaats het voorkomen te geven van een *katon* op het plechtige moment dat hij begint met de vervaardiging van een kris. Hij maakt de smidse tot een primitieven helmboom, tot dien echt-Javaanschen woudtempel, dien wij reeds kennen als scène voor de maskervertooningen, of — ruimer uitgedrukt — als het gebouw, dat bij crisisceremoniën (vooral bij besnijdenis en huwelijk) nog altijd onontbeerlijk geacht wordt voor de plechtigheid zelf en als vergaderplaats voor een groep van belangstellenden die daarbij optreedt als volledige gemeenschap.

Bij vergelijking met de voorbereidselen voor een besnijdenisfeest herkent men reeds allerlei handelingen van den smid en verscheidene ingrediënten van zijn offer, zonder dat de overeenkomst volledig wordt; volkomen overeenkomst wordt pas bereikt door ook de voorbereidingen voor een huwelijksfeest in de vergelijking te betrekken. Hier kan niet alleen uiterlijke gelijkenis in het spel zijn, en de conclusie dringt zich aan Rassers op, dat — precies als de versierde pendopo aan de voorzijde van het

Javaansche huis, wanneer die voor een topeng-opvoering wordt gebezigd, en als de loofhut waarin de besnijdenis wordt verricht — de eenvoudige Javaansche smidswerkplaats, zoodra daarin een kris zal worden vervaardigd, verheven wordt tot een sacraal terrein, dat de waarde heeft van vergaderplaats der totale gemeenschap.

Aantal en vorm der spijsoffers zouden dit nog ondersteunen, zoodat schrijver de conclusie

aangaande den innerlijken aard van de kris, aan het slot van II als sterk vermoeden gegeven, nu hecht gefundeerd acht. Eerst thans is een standpunt bereikt van waaruit een waarlijk wetenschappelijke bestudeering van den uiterlijken vorm en van de versiering van de kris in alle détails, en wellicht ook in historisch perspectief, zal kunnen worden ondernomen — besluit Rassers.

C. H.