

IN MEMORIAM

Z. V. H. DEN SOESOEHOENAN PAKOE BOEWĀNĀ X.

Geb.: Kĕmis Lĕgi, 21 Rĕdjĕb, Taoen Alip 1795 (29 November 1866)

Overleden: Sĕnĕn Lĕgi, 1 SoerĀ, Taoen Djé 1870 (20 Februari 1939)

Na een lange bestuursperiode en een hoogen leeftijd bereikt te hebben is Zijne Vorstelijke Hoogheid Sampĕjan Dalĕm Ingkang MinoeljĀ sĀhĀ Ingkang WitjaksĀnĀ op Sĕnĕn Lĕgi 1 SoerĀ taoen Djé 1870 (20 Februari 1939) te 7 uur 30 's morgens overleden.

Tweehonderd jaar geleden was de kraton op SoerĀ taoen Djé van KartĀ-soerĀ naar SoerĀkartĀ verplaatst.

Op Sĕnĕn Lĕgi had de verheffing plaats van Z.V.H. tot kroonprins, toenmaals 3 jaar oud.

Op Kĕmis Wagé had de begrafenis plaats van Z. V. H. te ImĀgiri, en op Kĕmis Wagé was de troonsbestijging van dezen Vorst.

Zulke feesten komen direct in het vizier van de Javaansche psyché, die menigmaal een bepaalden maatstaf aanlegt voor het peil van het menschelijk streven, n.l. het kunnen sterven (sagĕd sĕdĀ.)

Ook in verband met de plaatselijke weersgesteldheid, zooals regens, winden, bewolktheid, enz. wordt het verscheiden van Z.V.H. als iets buitengewoons beschouwd.

Dat het kunnen sterven een doel is, dat moet worden nagestreefd met bijzondere handelingen en oefeningen gedurende het leven, is voor de Javaansche psyche niet twijfelachtig. Dit streven brengt natuurlijkerwijze een bepaalde levenshouding mee, die invloed heeft op het karakter van den Strever en welke uitingen zich in het dagelijksche leven afspiegelen.

De traditie wil, dat een Vorst drie karaktereigenschappen (aanzichten) bezit, n.l. die van een kind (onschuld), een tijger (krijgsman) en een panditĀ (leeraar).

De eerste en derde karaktertrek hebben zich tijdens het leven van Z. V. H. P. B. X het meest laten gelden, merkbaar tot zelfs buiten de naaste kringen.

Het is het PanditĀ-aanzicht (als kenner van de Javaansche Kawroeh) van Z. V. H., dat wij hier zullen trachten te memoreeren.

Opvallend waren de uitlatingen, die de karaktertrekken van Z. V. H. typeerden. Zoo zeide Hij eens, dat, indien Hij eenig plan had te volvoeren en de omstandigheden daarvoor niet aanwezig waren, die uitvoering uitgesteld werd, doch dit uitstel beteekende geen afstel. Het plan werd slechts uitgesteld tot de uitvoering kon plaats grijpen. Forceering mocht niet aangewend, want een plan willen uitvoeren vereischt een bepaalde innerlijke spanning en deze spanning mag niet geforceerd worden ter voorkoming van breking van het innerlijke geestelijke evenwicht.

Geduld overwint alles en de aanhouder bereikt zijn doel.

Op een andere keer vroeg Hij aan een vegetariër, waarom deze zich onthield van het gebruik van vleesch. De vegetariër antwoordde Hem, dat het niet goed was om vleesch te eten en verder, dat hij daarbij geen bepaald doel had. Z.V. H. zeide echter terloops, dat er bij iedere handeling, die anders was dan de gewone, dus bij iedere inspanning, bewust of onbewust een doelstreving aanwezig moest zijn.

Verder was Z.V.H. geheel op de hoogte van de vele bekende Javaansche pagoeon-leeringen inzake de richting van het hiernamaals.

Met de ilmoe panitisan kon Z.V.H. niet sympathiseeren, aangezien met de

nitis (het re-incarneeren, niet in den zin van de theosofische opvatting) een doel wordt vooropgesteld. Dit beteekent het nog niet volledig (volmaakt) zijn, alhoewel Z. V. H. wel wist, dat er een andere zienswijze bestond, n.l. het begrip van patitising pati, het juiste overgaan naar het hiernamaals, dit laatste dus herinnerend aan een vers uit het boek Ardjoenå wiwåhå:

„Pětjaning pati patitis,
Inggiĥ tã sapanggawéjan,
Robãĵã awon pinanggiĥ,
Kalamoen si kasěngsěmã,
Panggawé poenikã sirik”.

Vertaling: „Aldus is de opgang van ieder mensch vooruit bepaald door zijne daden. Indien deze daden verricht worden met welbehagen (dus als men er aan verslaafd is), is zulks verkeerd”.-

Ook over de andere kawroeh's als de Noesâ Bandi enz. was Z. V. H. niet te spreken.

Meer interesse had Z. V. H. in Déwa Roetji, doch de verwachting van Nabi Kilir op het oogenblik van levensovergang verwierp Hij als nog niet volmaakt, aangezien dit bij wijze van spreken nog een trap lager is dan het Volledige.

Toch had Z. V. H. in Déwā Roetji een analogie van zijne zienswijze inzake den mensch. Hij erkende een drie-deeling van den Mensch, n.l. in lichaam (Rāgā), ziel (Soeksmā) en leven (Oerip).

Deze indeeling werd gemaakt ter vergemakkelijking van het begrijpen, doch in waarheid is zij er niet.

Het Volledige is Niets, woorden schieten te kort om het Volledige (sampoernå) te beschrijven. Dit is analoog met het begrip der woorden :

[illegible]

soekmâ tanpå rāgā djati.

Komplang loroné-ngatoenggal,
sampoernané kawoelâ lawan Goesti,
soeh sirnâ pjoeh ilang djoemboeh,
woes tan kénging ingoetjap . . .”

Vertaling: „Alleen wordt gezocht en ervaren de oplossing (Abstraheering) van het diepste des harten (der werkelijkheid), die zelfs niet beroerd kan worden in haar subtiliteit door den adem van den wind; fluïdisch en vormloos is het, niets kan er bij en het kan ook niets toevoegen in zijn offering, het is geen lichaam. Leeg is de twee-eenheid, leeg de volmaakte éénwording van scep-sel en schepper, het is onzegbaar . . . ’

In Dewa Roetji, waarvoor Z. V. H. zulk een diepe interesse toonde, vindt men dezelfde zienswijze in deze woorden:

„Doedoe ikoe ingkang sirå sědyå,
Kang moempoeni Djagad kabèh,
Tan kěnå sirå doeloe,
Tanpå roepå datanpå warni”.

Vertaling :

„Niet dat, waarnaar gij streeft,
Is het, wat de wereld beheerscht,
Het is onzichtbaar,
Zonder vorm of kleur”.

De verdere uiteenzettingen van Z.V.H. over Déwā Roetji kan ondergeteekende hier niet uiten, deels door de mogelijke verwarring, die zij kan stichten in een wereld met materialistische levensopvattingen, waarin de aardsche tooi of sier (pěpaèsing donjā) ons aantrekt en beheerscht. Voor hen echter, die werkelijk moeite willen doen de bovenvermelde drie-deeling van wijlen Z.V.H. P.B.X. in te zien, zal het zeker gegeven zijn haar te herkennen.

Ikzelve kan de zienswijze van Z. V. H. niet anders dan geweldig vinden.

Ze is in harmonie met zijn titel van Witjaksânâ, maar dan Witjaksânâ in geestelijken zin, dus in zijn ware beteekenis.

Deze karaktertrek kon in het uiterlijk leven nauwelijks waarneembaar zijn, de kind-karaktertrek uitte zich veel meer gedurende het leven van Z. V. H.

Deze karaktertrek was domineerend, zóó zelfs, dat men deze karaktertrek als de eenige typeerde.

Doch naar mijne bescheiden meening was de Panditâ-karaktertrek van niet mindere hoedanigheid.

Ondergeteekende kan niet nalaten zijn gevoelens en ervaring daaromtrent te zeggen, n. l. dat hij tot vóór de uiteenzetting van Z. V. H. (het was 13 dagen voor zijn verscheiden) nog van geen enkele zijde van de Javaansche Maatschappij de Javaansche kawroeh op zulk een geweldig diepe manier heeft hooren behandelen.

Ontwifelbaar is het, dat wijlen Z.V.H. een kenner was van de klassieke Javaansche literatuur en het wezen ervan.

Dat zijn Vader, Z.H.P.B. IX, veel aan

deze vorming heeft bijgedragen, zal niet te ontkennen zijn.

Doch het leven met zijne ervaringen van lief en leed, smart en geluk, zal m.i. wel het grootste aandeel blijven vormen bij het overzien van het levensprobleem; daardoor is het wijlen Z.V.H. mogelijk geweest het essentiële van de Javaansche kawroeh te onderkennen, want een leven van zelfgenoegzaamheid is m.i. niet in staat een diep levensinzicht te openbaren.

Een diepgevoelde eerbiedige wensch moge aangeboden worden, dat Z. V. H. P. B. X het ware Leven (Gěsang, Oerip) moge genieten.

WEDIODININGRAT.

IN MEMORIAM

H. J. E. F. SCHWARTZ.

Hermanus Johannes Elias Frans Schwartz werd op 22 April 1863 geboren te Ambarawa als zoon van Herman Johan Schwartz en Catharina Margaretha van der Wayen.

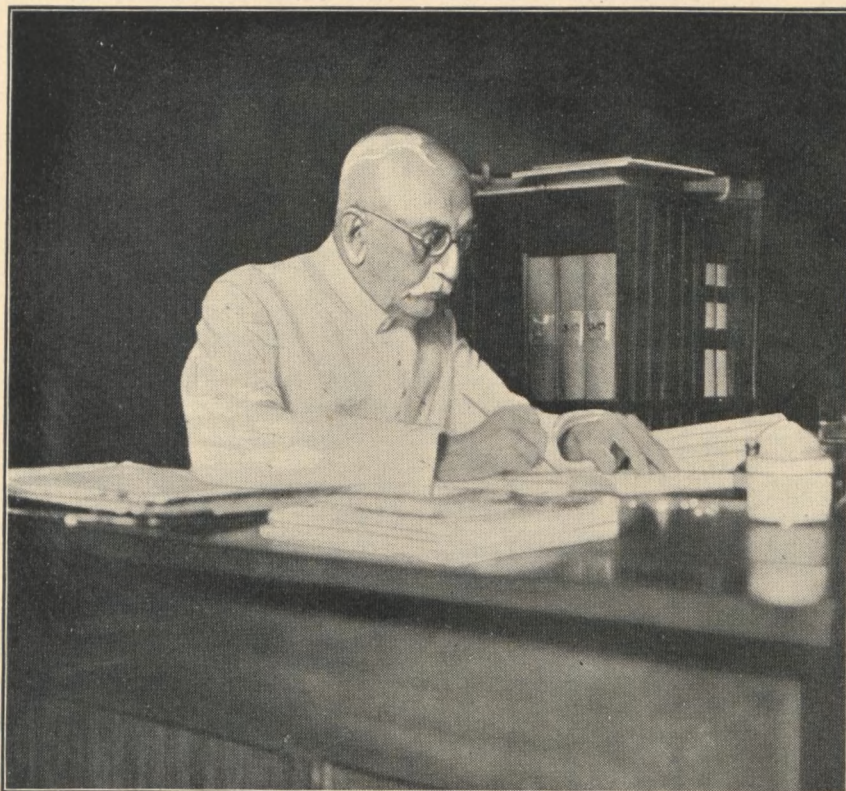
Na de lagere school en de hogere burgerschool te Soerabaja te hebben doorloopen, stond hij voor de keus om een betrekking te kiezen. Zijn vader was officier in het Nederlandsch-Indische leger, de zoon voelde zich meer aangetrokken tot den bestuursdienst. Daartoe volgde hij den tweejarigen cursus aan de afdeeling B (voor Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned.-Indië) van het Gymnasium Willem III te Batavia, waaraan hij op 4 Juni 1885 met goed gevolg het Grootambtenaars-examen aflegde, wat hem benoembaar maakte bij het Binnenlandsch Bestuur in deze gewesten. Tijdgenooten van Schwartz aan de „Afdeeling B” waren o.a. Engelenberg en J. P. J. Barth. Later werden deze drie weleens „het Driemanschap” genoemd, niet, omdat zij in één betrekking hebben samen gewerkt, maar omdat ieder van hen zich in die dagen in den bestuursdienst meer dan gewone bekendheid verwierf: Engelenberg in Midden-Celebes, Barth in Midden-Borneo en Schwartz op Bali. Drie „Indische jongens”, die in hun leven en werken getoond hebben, wat ook de hier-geborene voor de ontwikkeling van deze landen kan presteeren en die door hun daden hebben bewezen, welke zeer bruikbare krachten de later als niet geheel volwaardig beschouwde „Afdeeling B” kon afleveren.

Na de lagere rangen bij het Binnenlandsch Bestuur te hebben doorloopen in de residenties Madoera, Palembang en Riouw en Onderhoorigheden, ging

Schwartz — die in 1887 gehuwd was met Mejuffrouw Johanna Charlotta Sophia Sikman, dochter van den toenmaligen resident van Benkoelen — in 1896 met buitenlandsch verlof naar Europa. Bij terugkomst in Indië legde hij in 1897 het Klein-notaris examen af. Hij werd nu geplaatst op het eiland Bali, waar hij tot 1909 werkzaam was. Hier vond Schwartz als „controleur voor de land-rente-aangelegenheden en voor de aanrakingen met de Inlandsche vorsten”, later (1903) als „controleur voor de Inlandsche zaken” gelegenheid om zich geheel te ontplooien. Voortdurend maakte hij reizen over het eiland, vooral naar het toen nog onafhankelijke Zuid-Bali, waarbij hij gelegenheid had om land en volk voortreffelijk te leeren kennen.

Reeds in 1894 getuigde zijn toenmalige chef van den controleur Schwartz: „Zeer bekwaam en ijverig. Is een voortreffelijk ambtenaar bij het Binnenlandsch Bestuur. Gedrag onberispelijk. Heeft veel doorzicht, is kalm, ambitieus en energiek. Tactvol in den omgang met de vorsten, hoofden en bevolking.” Dat hij ook op Bali dit hooge peil van plichtsbetrachting wist te handhaven, blijkt wel uit zijn benoeming in 1903 tot Ridder in de Orde van Oranje Nassau en tot Officier in die Orde in 1905.

In 1906 werd een militaire expeditie naar Zuid-Bali ondernomen, waarbij de inmiddels tot tijdelijk assistent-resident bevorderde controleur Schwartz werd gesteld ter beschikking van den Regeerings-commissaris en van den Bevelhebber der expeditionnaire macht. Na ontbinding van deze expeditie was hij uiteraard de aangewezen man om de reeds begonnen pacificatie voort te zetten. Hij werd belast met de dagelijksche



H. J. E. F. SCHWARTZ †
22 April 1863 — 2 November 1938

leiding der zaken in Zuid-Bali, waarbij hij in 1909 den titel kon voeren van „Assistent van de afdeeling Zuid-Bali”.

Bij dit alles maakte Schwartz zich dermate verdienstelijk, dat de eene regeerings-onderscheiding op de andere volgde. Op 9 Maart 1908 werd hij benoemd tot Ridder 4de klasse der Militaire Willemsorde, uitgereikt „ter belooning van hen, die zich hebben onderscheiden bij de expeditie naar Bali van 14 September tot 30 October 1906”. Op 4 September d.a.v. ontving hij een Tevredenheids-betuiging van de Regeering, op 17 September van het volgende jaar nog eens een Tevredenheids-betuiging „voor de loffelijke wijze, waarop hij heeft medegewerkt tot de consolidatie van de toestanden in Zuid-Bali”.

Het ingespannen en vermoeiende werk, dat gedurende 12 jaren, zonder onderbreking, alle krachten had gevergd, deed naar een rustpoos verlangen. Schwartz vond die in 1909 in een tweede buitenlandsch verlof. Het volgend jaar zag hem als assistent-resident van de afdeeling Noordkust van Atjeh. Maar hij was niet meer de oude, de vermoeiende tournee's langs weinig gebaande wegen begonnen hem zwaar te vallen. In 1911 vroeg en verkreeg hij eervol ontslag uit 's Lands dienst.

Stil zitten lag niet in de lijn van een karakter als dat van Schwartz. Van 1911 tot 1915 was hij in het particuliere werkzaam, van 1915 tot 1918 trad hij op als adjunct-conservator aan het Museum van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, waar hij vooral werk maakte van de Bali-afdeeling. Verder was hij van 1917 tot 1928 als leeraar verbonden aan de Politie-school, waar hij les gaf in de Maleische taal en in de Land- en Volkenkunde van Ned. Indië, later ook in de Javaansche taal en in de Instellingen van den Islam.

Reeds in 1890 had een der chefs van Schwartz getuigd: „Spreekt, schrijft en

leest het Maleisch, Madoereesch en Javaansch.” In 1895 heet het: „Hij geeft zich veel moeite voor de vermeerdering van zijn kennis van Inlandsche talen.” Deze voorliefde voor de beoefening van Inheemsche talen bracht Schwartz gedurende zijn 12jarig verblijf op Bali tot de studie van de daar gesproken landstaal, waarvan hij zich een veel omvattende kennis verwierf, o. a. blijkende uit de uitgaaf van de „Wetboeken Agama, Koetara agama, Poerwa agama, vertaald in het Hoog-Balisch en Maleisch door I Goesti Poetoe Djlantik,” herzien en verbeterd door H.J.E.F. Schwartz (1918).

Toen omstreeks 1916 behoefte werd gevoeld aan een betrouwbaar Balisch-Nederlandsch woordenboek, viel voor de samenstelling daarvan als van zelf het oog op den heer Schwartz. Hij aanvaardde die taak met veel lust, zonder zich nog te realiseeren, wat er wel aan vast zat, waardoor hij later wel eens zou zuchten: „Wat ben ik begonnen!” In het begin belette het tijdroovende werk aan de politie-school hem, zich geheel aan dit veel omvattende werk te wijden. Eerst toen hij van het lesgeven aan die school was ontheven, kon hij al zijn tijd aan het woordenboek geven. Met grooten ijver en werklust zette Schwartz zich aan het uitwerken van zijn bundels aantekeningen en gegevens over de taal van het eiland, waar hij zijn beste jaren had doorgebracht. Voor de oplossing van moeilijkheden op taalkundig gebied begaf hij zich nog eenige malen voor een korten tijd naar het terrein van zijn vroegere werkzaamheden. Overigens beschikte hij over de hulp van een tweetal Balische „schrijvers” en zond hij de afgewerkte artikelen naar ontwikkelde Baliërs, in de eerste plaats naar den, door hem hoog gewaardeerden I Goesti Poetoe Djlantik te Singaradja, om zoo tot een definitieve vaststelling van den tekst te komen.

Wie hem in dezen tijd aan het werk zag, kwam onder den indruk van de

pijnlijke nauwkeurigheid, waarmee ook oogenschijnlijk weinig beduidende woorden en uitdrukkingen werden behandeld. In dezen drang naar nauwkeurigheid lag zijn kracht en tevens zijn zwakheid. Zijn kracht: want wat Schwartz als „persklaar” uit zijn handen gaf, was inderdaad zóó „af” als hij het met zijn kennis en met de hulpmiddelen, waarover hij beschikte, kon leveren. Maar het tijdroovende uiterst nauwkeurig wikken en wegen van omschrijvingen, woord-verklaringen, vertaling van Balische zinnen, enz. bleek bij de bewerking ook wel een zwak punt te zijn, in zooverre het oorzaak werd van een slechts zeer langzaam opschieten. Uren, soms dagen, gingen heen met het zoeken naar een bevredigende uitdrukking of naar de juiste formuleering van een definitie. De beschrijving van een bepaald onderdeel van de rotan-plant bijv. voerde hem naar 's Lands Plantentuin te Buitenzorg, waar met deskundigen op dit gebied het voor en tegen van een door hem voorloopig vastgestelde redactie in den breede werd besproken. Zoo ging het met menig artikel in het woordenboek. Op deze wijze vorderde het werk slechts zeer langzaam, wat menigmaal den auteur kon benauwen, als hij zijn levensavond snel zag naderen en dacht aan het vele, dat nog te doen was.

Toen hij in 1933 zijn 70sten verjaardag vierde, slaakte hij tegen enkele intimi de verzuchting: „Nu ben ik een oud man!” Wie hem kende in zijn innig verlangen, om het „levenswerk”, dat de samenstelling van het Balisch-Nederlandsch woordenboek voor hem geworden was, af te maken, voelde welk een diepe weemoed achter dit eenvoudig woord verborgen lag. Schwartz voelde zijn krachten snel verminderen, fysiek en psychisch ging hij bij den dag achteruit. Toch bleef hij trouw doorwerken, al moest hij telkens weer bekennen: „Ik schiet niet op!” Tegen den welmeenenden raad van vrienden, die hem voor-

stelden het werk liever neer te leggen, verzette hij zich, soms energiek in de overtuiging, dat het „morgen” wel beter zou gaan, meestal echter zonder veel te zeggen, den bezoeker half gelijk gevend, maar nog niet willende toegeven.

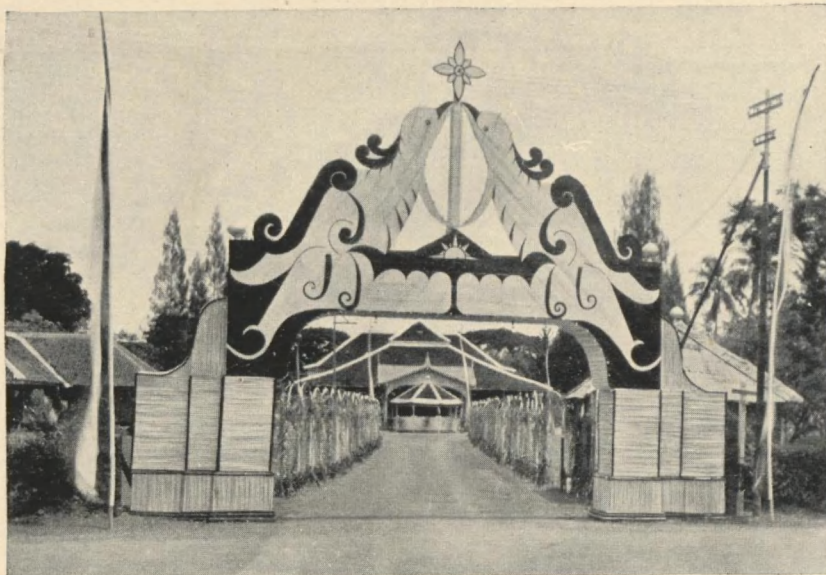
Toen pogingen om geregeld hulp te krijgen op niets uitliepen, werd het hem duidelijk, dat het zoo niet langer ging. Hij overwon zichzelf en sprak er met de autoriteiten over om het werk neer te leggen. Een groote troost was het voor hem, dat juist in die dagen een jongere kracht werd gevonden, die het werk zou voortzetten. De verzekering, dat zijn naam aan het woordenboek verbonden zou blijven, deed Schwartz berusten in wat hij nu wel als onvermijdelijk ging zien, en bracht hem er toe om ten behoeve van de voortzetting van zijn taak blijmoedig al de gegevens af te staan, die hij in zoo lange jaren van rusteloos verzamelen had bijeen gebracht.

Niet lang zou Schwartz kunnen genieten van de, voor iemand als hij, wel vreemde gewaarwording van „zonder werk” te zijn. Wel vond iedere nieuwe dag hem, als van ouds, achter zijn schrijftafel, maar hij ging zichtbaar steeds meer achteruit. Op 2 November 1938 brak voor hem de eeuwige rust aan.

Met H. J. E. F. Schwartz is heengegaan een der weinige, nog levende, ambtenaren, die het oude Bali hebben gekend en die aan den overgang tot nieuwe toestanden op dat eiland hebben meegewerkt. Een man, die al zijn gaven en krachten heeft gegeven aan den opbouw van het nieuwe Indië, een der zeldzame „burgers”, aan wie wegens betoonde moed, beleid en trouw de militaire Willemsorde werd verleend. Een degelijk kenner van land en volk, een verdienstelijk beoefenaar van Inheemsche talen, een voorbeeld van een nauwgezet en ernstig werker, die zich geheel gaf aan wat hij als zijn levenstaak beschouwde.

J. KATS.

Buitenzorg, Januari 1939.



1. Toegangspoort tot het erf van de woning van den Regent van Dëmak.



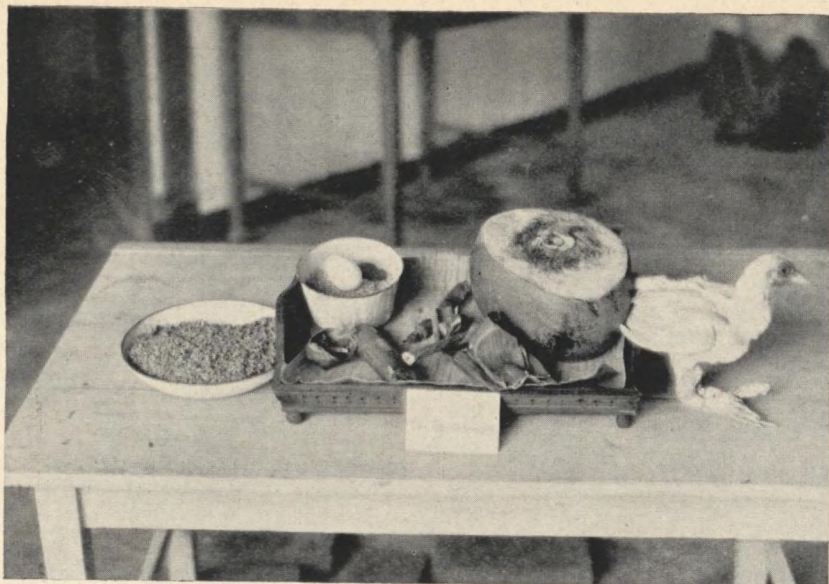
2. Een overzicht van de verschillende offers.



3. Offer voor de hoeken van het erf van de Regentswoning, voor de Aloon-Aloon en voor de begraafplaatsen te Dëmak en Kadilangoe.



4. Het offer voor de nabij gelegen viersprongen.



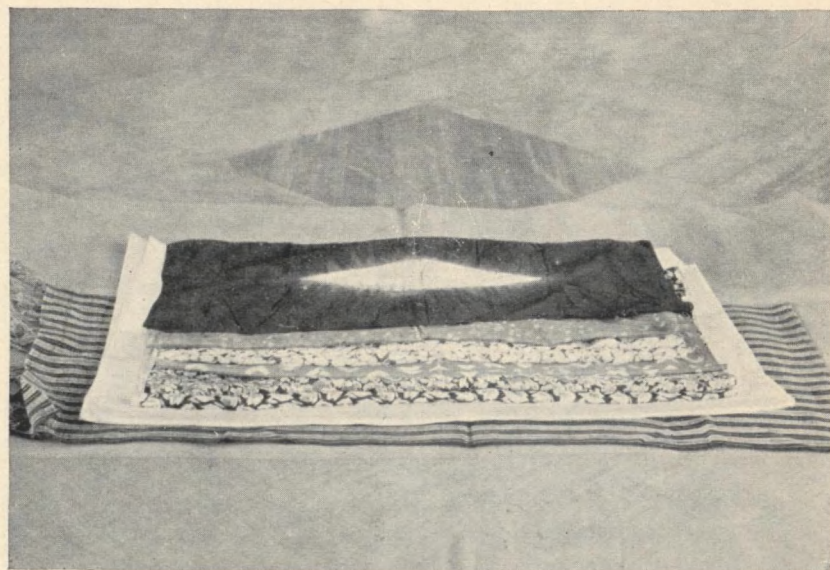
5. Het offer voor de riviergeesten der kali Tanggoelengin.



6. Het offer voor mbah Soeta Boendo op het strand van Japara.



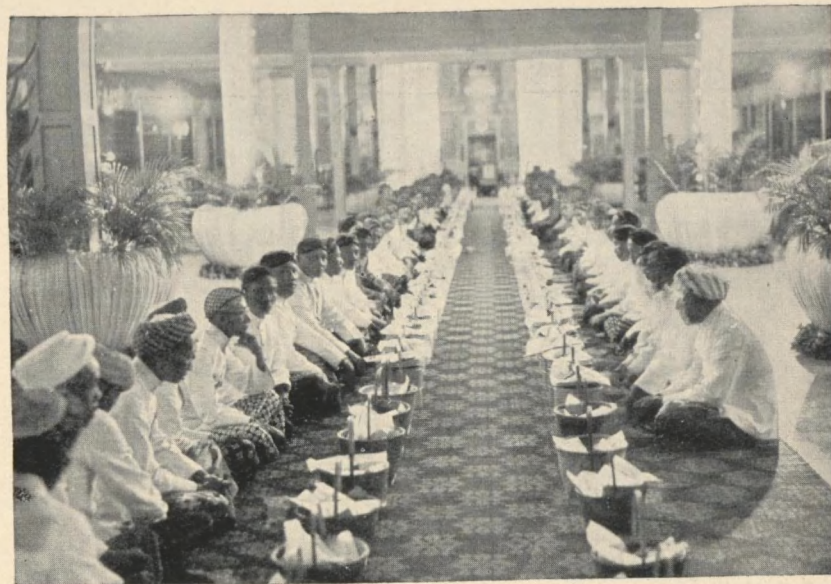
7. Het offer voor het bad.



8. Hierop is de bruid gezeten bij het toiletmaken.



9. De eerste ceremonie van het oettooien.



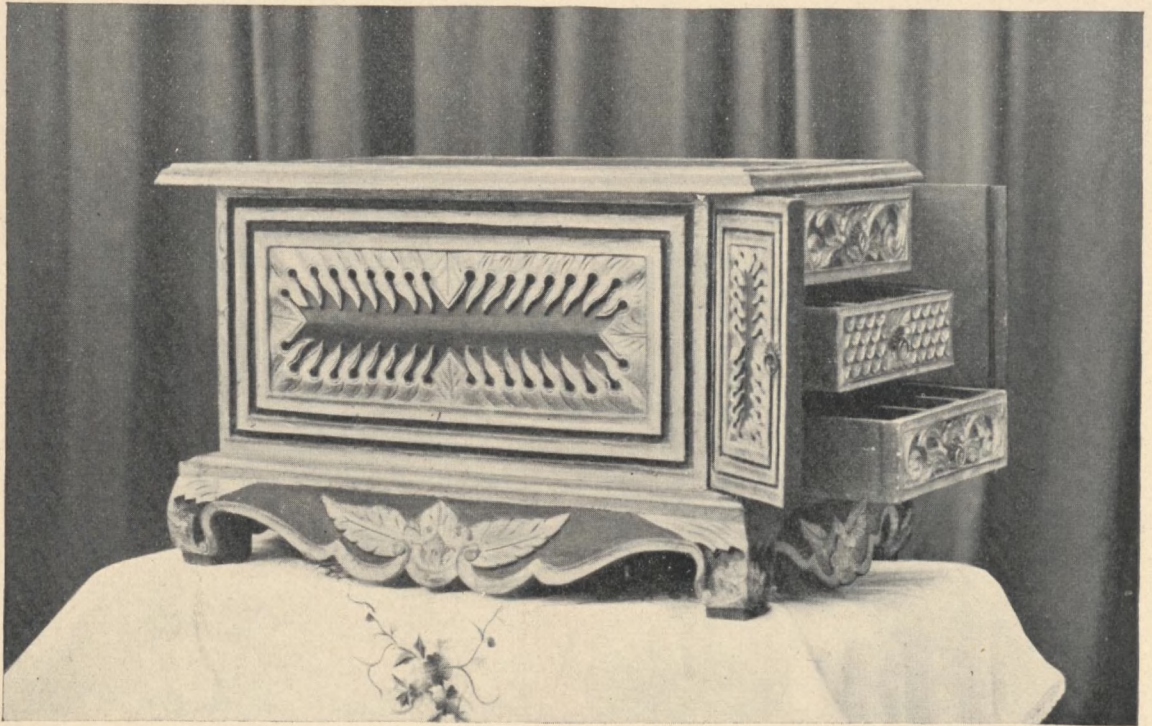
10. Een overzicht van den offermaaltijd op den avond vóór de huwelijksluiting.



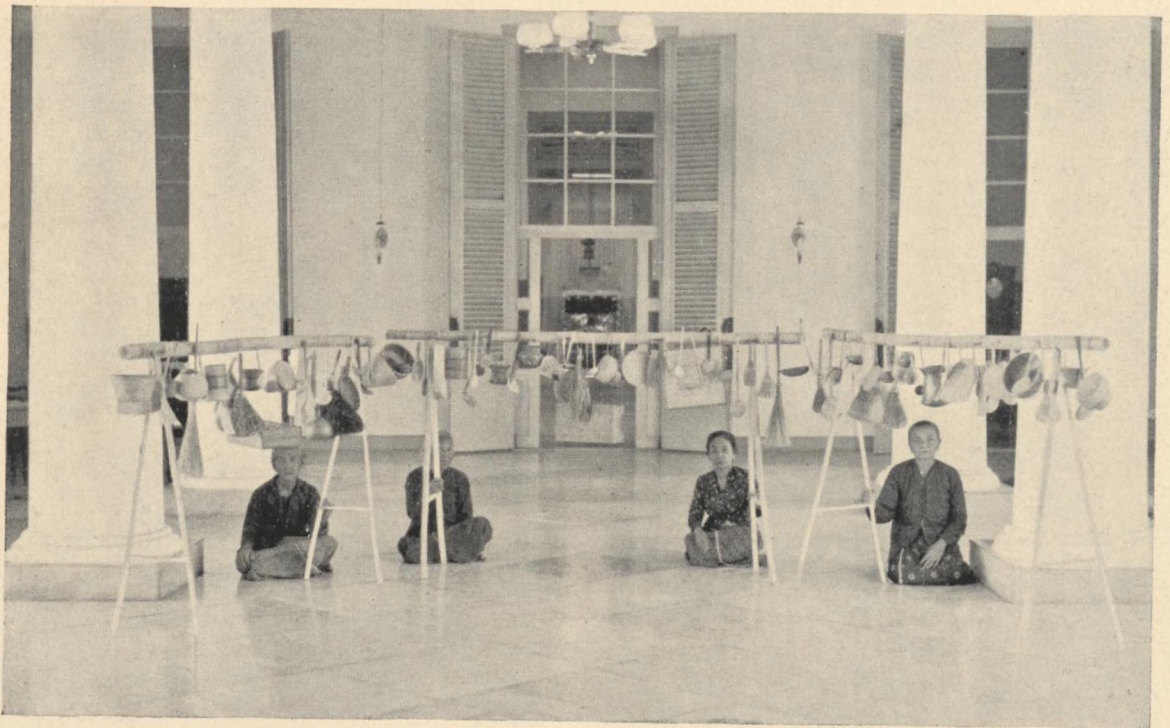
11. Het offer voor de huwelijksvoltrekking.



12. De inhoud van een poendjen wordt in kleine zakjes gedaan.



13. Een botèkan (medicijnkistje).



14. De bégalan (keukengereedschappen om geroofd te worden).

TOEMPLAK POENDJÈN

bij den Regent van Demak, Semarang, Raden Adipati Aria Tirtakoesoema
G. S., G. G. S., 11 October 1938.

DOOR

SOEDJANA TIRTA KOESOEMA.

En huij degenen onder U, die ongetrouwd zijn en degenen die geschikt zijn onder Uw slaven en slavinne uit; indien zij behoeftig zijn, zal Allah hen uit Zijn goedertierenheid van gebrek bevrijden; en Allah is Overvloediggevend, Wetend.

Qoer-ân 24: 32

Evenals elk ander volk, waar ook ter wereld, zoekt de Javaan bij ziektegevallen in zijne omgeving zijn heil in kruiden, welke de natuur hem verschaft. Deze natuur-geneeskunst verlaat langzaam maar zeker de woning door de achterdeur, naarmate de geleerde medicus in die woning door de voordeur verder is doorgedrongen. De kruiden worden bewaard in een poendjèn, terwijl een kleinere voorraad voor dagelijksch gebruik in een medicijnkistje, botèkan, wordt gedaan.

Aan de achterzijde van de woning van een Javaanschen gegoede treft men aan drie kamers, waarvan de uiterste kamers slaapvertrekken zijn. De middenkamer is nu bewaarplaats o.m. voor de rijst in een pèdaringan en voor de kruiden in een poendjèn.

Een poendjèn is een aan de bovenzijde van een kleine opening voorziene en van bamboe-reepen gevlochten kooivormige mand met een houten bodem. Deze poendjèn wordt gewoonlijk in een drietal sloopen gedaan, eerst van wit katoen, daarna van rood gebloemd zijde-weefsel, tjindé, en vervolgens van een netwerk van garens. Tjindé is nog al kostbaar, om welke redenen ook gebruik wordt gemaakt van de restanten van stoffen van baadjes, welke dan netjes aan elkander worden genaaid. Eene opsomming van die geneeskrachtige kruiden in kleine zakjes is gegeven in Djâwâ 15, 1935, No's 1 tot 3 (met foto).

Toemplak poendjèn beteekent de poendjèn ineens geheel leeg uitstorten, de poendjèn onderste boven keeren, in overdrachtelijken zin zich bevrijden van al zijne zorgen, „sans souci” geraken.

De oeroude Javaansche levensbeschouwing kent de trilogie: mětœ, mantœ, mati. Mětœ = ter wereld komen. Mantœ = de bruiloft van zijn kind vieren. Mati = sterven.

Is men ter wereld gekomen, dan rust op iemand de plicht: „mikoel doewoer, mëndëm djëro” d.w.z. het lijk van zijn ouders hoog boven den grond naar het graf dragen en diep begraven. De diepere beteekenis daarvan is: den naam van zijn ouders hoog houden, vrij van aardische smetten, en hun hunne geheimen in hun graf medegeven.

Is de daartoe geschikte leeftijd bereikt, dan moet een andere plicht vervuld worden, n.l. in het huwelijk treden ter wille van de afstamming. Men moet dan „moekti wibâwâ, baœ-dëndâ”, een rijk, heerlijk, onbezorgd leven hebben in het vol genot van al wat men wenschen kan, zich kunnen overgeven aan zinnelijke en wereldsche genietingen en voorts zijn macht toonen, zijn kracht ontwikkelen om der rechtvaardigheids wille.

Het huwelijk dient gezegend te worden met kinderen, en dan moet de hand worden gehouden aan het tweede richtsnoer van het leven n.l. het uithuwelijken van zijn kinderen.

Heeft dit plaats gevonden, dan kan men rustig de komst van den doodsengel afwachten en beschouwt men het als een aanwinst, wanneer het Allah heeft behaagd, minstens den ouderdom te geven van dien van den Profeet, n.l. 63 jaar.

Ook een zoon moet op tijd in het huwelijksbootje stappen, maar hier is normaliter nimmer sprake van een casus criticus als bij een dochter. De dochters moeten in volgorde van den ouderdom uitgehuwelijkt worden; slechts in heel bijzondere gevallen mag een jongere zuster eerder trouwen, een oudere zuster passeeren, langkahi.

Een dochter is een „satroe moenggèng tjangklakan”, een vijand, een tegenpartij zich bevindende in den oksel, een verborgen vijand. Van een dochter wordt er ook gezegd: „ngingoe satroe nglëlëmoe moengsoeh,” er een vijand op na houden om de tegenpartij vet te mesten. Van een zoon mag veel getolereerd worden, maar een dochter is een gevaarlijk bezit, immers door haar gedrag komen de ouders al gauw in opspraak. Het ligt dan ook steeds in de bedoeling van de ouders om een dochter zoo gauw mogelijk uit te huwelijken, waardoor zij ontslagen zullen zijn van de heilige plicht om steeds voor haar te waken, welke plicht, weliswaar niet meer zoo zwaar, alsdan overgaat op den echtgenoot.

In dit licht beschouwd is het derhalve rationeeler te spreken van een toemplak poendjèn bij het huwelijk van een laatste dochter, immers uiteindelijk eene bevrijding van langdurige zorgen, zooals ook aangevoeld wordt na de bruiloft van het laatste kind.

Hoe dit ook zij, de op den 11den October jl. ten huize van den Regent van Dëmak gevierde bruiloft was een toemplak poendjèn, waar de Regent geen zoon heeft en de laatste dochter in het huwelijk trad.

Van dit evenement is dan ook veel werk gemaakt, waarbij de traditioneele

gebruiken geenszins uit het oog werden verloren.

Uiteraard eerbiedigende den geest van versnelling, welke den tegenwoordigen tijd beheerscht, werden de onvermijdelijke voorbereidende maatregelen getroffen, en slechts enkele dagen vóór de eigenlijke bruiloft verrees op den ingang van het erf van de Regentswoning, terwijl de gamelan zich nu en dan liet hooren om de vele helpers en werkers te bezielen, een poort met als motief twee tortelduiven, symboliseerende de twee jonge lieden, die gezamenlijk door het leven zouden gaan.

Offers, sadjèn, werden gebracht op bepaalde plaatsen om den zegen van de op die plaatsen begraven erkend heilige personen af te smeeken en/of om de kwaadaardige geesten gunstig te stemmen.

De offers zijn verschillend van aard, en zijn zij bestemd voor overleden, heilige personen, dan wordt er onder de spijsen niet zelden aangetroffen een gerecht of iets dergelijks, waarvan die persoon veel heeft gehouden.

Zoo werden offers neergelegd op elk der 4 hoeken van het erf van de Regentswoning, op de Aloon-Aloon onder den zich in het midden daarvan bevindenden ommuurden waringinboom en op de begraafplaatsen achter de moskee te Dëmak en in de desa Kadilangoe — vide Djâwâ 17, 1937, No's 3 en 4.

Dit offer bestond uit:

een aarden pot, këndil, inhoudende een rijstkegeltje met verscheidene bijspijsen, 2 centen, roode lombok, uien, bloemen, borèh, welriekende huidzalf; een gëndi, aarden ketel, gevuld met water, wijders djadjan pasar, snoeperij van de pasar; strootjes, een betelpruim, këtoepat, rijst gewikkeld in gevlochten klapperbladeren; lëpët, kleefrijst gewikkeld in gevlochten klapperbladeren, koekjes, pi-sangs, een blikje met vruchten van veldgewassen; rauwe ingewanden van slachtvee, gëtjok; en een kwaad afwerend doekje, bangoen toelak.

Dit alles op een antjak, gevlochten bamboelatten in den vorm van een vierhoek, en de antjak neergelegd op een matje.

Ook den geesten op de nabij gelegen viersprongen werd een offer toebedeeld, n.l. een takir, een van pisangbladeren gevouwen mandje, met als inhoud roode en witte rijstpap, een betelpruim en 2 centen.

De geesten van de kali Tanggoelingin, welke de grens vormt tusschen de regentschappen Dëmak en Japara, en elk jaar overstromingen tewegg brengt, werden gunstig gestemd met een onrijpe klappervrucht om er roedjak dëgan van te maken, een drank van klapperwater, met het jonge vleesch en suiker, een zuiver witte kip, poetih moeloes, derhalve met een witte snavel, witte veeren en witte pooten, een kommetje met geel gekleurde padikorrels en een kippenei, rijstebrei, 3 soorten bloemen, këmbang tëlön, strootjes, 2 centen en opium met een opiumpijp.

Voorts werd de zegen afgesmeekt van mbah Soeto Boendo, die op het strand van Japara begraven ligt en den scepter voert over de Noorderstranden, met een offer bestaande uit:

een onrijpe klappervrucht, tros bananen, pisang radja, een kommetje met rijstpap, këtoepat, lëpët, gedroogde rijst, een kopje koffie, een kommetje met water en bloemen, sritaman, opium met als opiumpijp een papjabladsteel, een matje en een hoofdkussen.

Den dag vóór het huwelijk vond de ceremonieele wassing van het meisje plaats, en vóór de badkamer werd geplaatst een offer bestaande uit:

een met bloemen, aan een stok geregen, versierde rijstkegel, 2 onrijpe klappervruchten, këtoepat, lëpët, koekjes van kleefrijst, snoeperij van de pasar, dit alles overdekt met een doekje, bangoen toelak d.i. wit op zwarten achtergrond, voorts rijstpap, een gëndi met water en verschillende bloemen.

Beschut door een song-song en onder de tonen van de gamëlan moenggang werd het meisje na het bad geleid naar de plaats, waar de eerste ceremonie van het optooien plaats vond, n.l. het bij-scheren van het voorhoofd en van de wenkbrauwen.

Daartoe werd plaats genomen op den vloer, waar op elkander uitgespreid lagen een matje, doeken van inheemsch weefsel, loerik, wit katoen, vijf verschillende soorten sits en ten slotte een doek, bangoen toelak.

Tusschen het matje en het doek van inheemsch weefsel werden neergelegd ondervolgende bladeren, symbolisch verklaard als daarachter vermeld:

goḍong âpâ-âpâ, Conyza Indica, ora ânâ âpâ-âpâ, geen tegenspoed,
goḍong kloewih, Artocarpus Communis Forst, loewihâ, moge overvloed heerschen,
goḍong kârâ, Dolichor Lablab, ora ânâ sêkârâ-kârâ, geen onaangenaamheden,

goḍong waloeh, Cucurbita Pepo, waloejâ, moeljâ, heerlijk leven,
goḍong salam, Eugenia Polyantha Wight, slamët, gelukkig,
goḍong alang-alang, Imperata Arundinacea, ora ânâ alangan, geen hindernissen en

majang djambé, de bloesem van Areca Catechu, mëgarâ kâjâ majang djambé, ontluikende als de djambébloesem.

Al deze bladeren vormen derhalve het zinnebeeld van de hoop op den aanvang van een gelukkig leven, vol overvloed, zonder stoornissen.

Den avond vóór de huwelijksvoltrekking wakend doorbrengen met de familieleden, wordt genoemd midâdarëni. Een widâdari is een hemelnimf en als zoodanig brengt het meisje de laatste dagen vóór haar huwelijk door. Gedurende een zeven dagen wordt zij zorgvuldig thuis gehouden, dipingit. Het mag haar aan niets ontbreken en zij leeft als een prinsesje.

Op dien avond wordt dan een offermaaltijd gegeven ter eere van den Profeet en van de overleden voorouders, wier graven ook door de familieleden dien dag of tevoren bezocht worden om hun zegen af te smeeken.

Geserveerd wordt dan nasi goerih, ook wel genaamd nasi woedoek, d. i. rijst bereid met door het uitpersen van geraspt klappervleesch verkregen klappermelk en dienende als surrogaat van de in Arabië met saminolie bereide rijst, de lievelingskost van den Profeet.

Als bijspijsen dienen gekookt kippenvleesch met klappermelk als saus, 2 soorten sambël gemaakt van katjangvruchten n.l. *Arachis hypogea* en *Arachis Vigma sinensis* en voorts een oneven aantal lalaban, rauwe bladeren of vruchtjes, gewoonlijk bladeren van kool, *Brassica Oleracea*, këmangibladeren, *Ocimum Basilicum*, boontjes, *Phaseolus vulgaris*, komkommers, *Cucumis Salivus*, tjambah, ontkiemde katjangvruchten, *Phascolus Radiatus* en ten slotte kroepoek. Werden bij zulk een offermaaltijd, ook bij gegoe-den, vroeger de spijsen opgediend in groote, gemeenschappelijke „schotels”, waartoe dan dienen antjaks of groote presenteerbladen, ook ten deze vindt een moderniseering plaats. Tegenwoordig krijgt iedere deelnemer aan een offermaaltijd een rijstmandje van gevlochten bamboe, tjëting van roodkoper, of ook wel een diep bord, met als inhoud een volledige rijsttafel, die dan daarna bijwijze van bërkatan mede naar huis wordt genomen.

In de Vorstenlanden wordt op den avond vóór het huwelijk nimmer zulk een groote offermaaltijd gegeven als in de Gouvernementslanden.

Voor het aan de godin van de rijst Dèwi Sri gewijde praalbed in de middenkamer van de eigenlijke woning wordt dan in de namiddaguren neergelegd zulk een rijsttafel van nasi goerih of nasi woedoek. Het toebereide kippenvleesch heeft dan nog den gaven vorm van een haan en van een hen. Te middernacht

wordt dit offer dan verdeeld onder de naaste bloedverwanten.

Voorts wordt voor het praalbed ook bijwijze van offer geplaatst de bloeddende kop van een geslachte karbouw.

De bestemming van dit offer is, als met zoovele andere zaken het geval is, in vergetelheid geraakt, maar dat dit groote offer gebracht moet worden blijkt daaruit, dat tegenwoordig zulk een kop „gehuurd” wordt van een slager voor den prijs van f 2.50 per etmaal, nu er bij huwelijken geen karbouwen meer worden geslacht. De karbouwenkop wordt daar ten offer gelegd van af den dag van de eerste voorbereidingen tot de huwelijksinzegening heeft plaats gevonden.

In de Gouvernementslanden wordt deze wijze van offeren slechts in het diepe binnenland en dan nog zeer zelden aangetroffen.

Op den avond vóór de huwelijksvoltrekking werd door den Regent van Dëmak in de pëndâpâ een offermaaltijd gegeven, waaraan aanzaten het geheele corps Inlandsche ambtenaren en de geestelijken.

Het godsdienstig en wettelijk gedeelte van de huwelijks-sluiting vond op den daarop volgende vooravond plaats in de pëndâpâ, gevolgd door de huwelijksontmoeting op den drempel van de huisdeur, waarheen de jong gehuwden geleid werden door de familieleden, n.l. de bruid op dien van de eigenlijke woning en de bruidegom op dien van de pëndâpâ.

De jonggehuwden wierpen betelpruimen naar elkander toe, en op aanraden van de familieleden zoodanig, dat de geworpen betelpruimen over het hoofd van den bruidegom op den grond vielen, opdat hij de bruid steeds met égarde zal behandelen, ora ngidak, niet zal vertrappen. De betelpruim symboliseert hier de wederkerige sympathie.

Zijne voeten werden daarop met bloemenwater door haar gewasschen en ver-

volgens dronk hij een teugje uit het hem door haar gepresenteerd glas water, hetwelk door haar dadelijk nagevolgd werd.

Komt hij thuis met vuile voeten, dan moeten deze door zijn echtgenootte weder gewasschen worden, terwijl ook zijn dorst gelescht dient te worden. Dat zij ook een teugje neemt uit hetzelfde glas moet haar eerbied jegens haar echtgenoot aantoonen.

Na de ontmoeting begaven de jonggehuwden zich gearmd naar hun zetel, een bank in de binnengaanderij.

Een poosje daarna nam de vader van de bruid op de bank plaats met de jonggehuwden elk op zijn knie, en op zijn vraag wie zwaarder was, werd door hem zelf geantwoord „even zwaar”, hetgeen moet beteekenen, dat hij beiden even lief heeft.

Vervolgens nam de bruidegom wederom plaats op de bank, en de bruid op den grond, vóór hem met het front naar hem gekeerd. Nadat zij hem de kniekus had gebracht, stortte hij op haar schoot een zak uit met allerlei landbouwvoortbrengselen, het zinnebeeld van het geven en het ontvangen van onderhoud, *tâmpâ kâjâ*.

Hiermede is de gewone huwelijksplechtigheid ten einde.

In de Vorstenlanden brengt de bruid den bruidegom nimmer de kniekus, daarentegen doen zij beiden zulks wel bij de aanwezige familieleden, die daarvoor in aanmerking komen.

De huwelijksluiting en huwelijksontmoeting mogen zonder stoornissen verlopen, ter verzekering waarvoor geofferd werd een versierde rijstkegel met bijspijsen en een geroosterde kip, snoeperij van de pasar, een aarden pot met rijst, een aarden waterketel, pisangs, zaden van verschillende gewassen, 2 lombokstruikjes, Capsicum, 2 *tèrongstruikjes*, Solanum, tamarindepeultjes, zakjes met geneeskrachtige kruiden, wol van de kapasheester, 2 baksteen en walikoe-koenhout, *Schoutenia ovata*.

Volledigheidshalve moet hier ook nog vermeld worden, dat zoowel de zitplaats van het bruidspaar als het bruidsbed geflankeerd worden door een gagar majang.

Een gagar majang of een *kẽmbar majang* is een paar boeketten, opgemaakt van majang *djambé* en nog gele klapperbladeren, de laatste gevlochten in den vorm van vogels, sprinkhanen en een lange *kẽtoepat*.

De voortdurende zorgen van de ouders zijn bij het huwelijk van de laatste dochter voorbij en de poendjen wordt geledigd in kleine zakjes gedaan. Elk zoo'n zakje bevat de *djamoe's* *galian*, *parẽm* en *ẽmpon-ẽmpon* en een stuivertje.

Zulk een zakje werd nu elken gast als souvenir aangeboden. De kinderen en kleinkinderen van de gelukkige ouders kregen elk ook een zakje, maar i.p.v. met een stuivertje respectievelijk met een gouden tientje en een halve souverain.

Welke ouders wenschen nu niet zulk een gelukkig leven te mogen hebben! Bij zulk een huwelijk is de keuken, waar dan meer dan gewoonlijk velen ook ongevraagd hunne medewerking verleenen, niet veilig. Keukengereedschappen worden „geroofd”, „ontvreemd”, met de stille hoop, dat er van dat ontvreemde goed een magische kracht uitgaat en den roover, den ontvreemder, daardoor ook zulk een gelukkig leven beschoren zal zijn.

De Regent van *Dẽmak* had nu stellages laten maken met allerlei keukengereedschappen, *bẽgalan*, en dergelijke stellages werden na de eigenlijke huwelijksplechtigheid in de *pẽndâpâ* geplaatst, waar de gasten nog waren.

Aan het voornemen om van een en ander uitleg te geven kon geen gevolg worden gegeven, dewijl op een gegeven moment de gasten niet langer konden wachten en zich beijverden toch minstens één stuk keukengereedschap machtig te worden.

HET GROOTE TIENJAARLIJSCH FEEST TE SĚLAT (K.A.)

DOOR

Dr. R. GORIS

I. Inleidende aantekeningen.

1. Historie.

„In Karang Asēm ligt het vriendelijke dorpje SĚlat aan den voet van den machtigen Agoeng”, schreef Korn in zijn Adatrecht van Bali (1932, p. 192), en voegde daaraan een uitvoerige beschrijving van het dorpsbestuur toe, waarop wij nog nader terugkomen.

Maar SĚlat is behalve een vriendelijk ook een en historisch en adatrechtelijk zeer belangrijk dorp ¹⁾. Het is een oud moederdorp, binnen welks gebied verschillende andere dorpen vallen. Korn somt (p. 88) op: Sogra, SĚboedi, Prasana, Tĕgĕh en Santi, welke dochterdorpen pragoenoeng genoemd zouden worden ²⁾, en vermeldt een sĕrat pamoendĕr, een vorstelijke grensbeschrijving ³⁾.

In de door mij gelezen oorkonden van SĚlat uit 1181 (waarover nog nader wordt gesproken van het dorp Kanjoeroehan. Uit de grensbeschrijving blijkt, dat hiermede het huidige dorpsgebied van SĚlat bedoeld wordt. Op den naam Kanjoeroehan zal nog teruggekomen worden. Een andere oude naam voor SĚlat is Balĕdan. Balĕdan beteekent „grensgebied”, en SĚlat beteekent „tusschenruimte, tusschengebied”, het zijn dus wel synonieme benamingen.

De naam Balĕdan komt in zeer oude stukken herhaaldelijk voor: bv. in de oude oorkonde op brons, geheeten Bradah en bewaard in de Pamĕradjan Kangin van den Batoemadĕgtempel uit het Bĕsakiĥ-complex (Cf. Djawa 17, 1937, p. 280). Ook in het oude Rāja purāṇa pura Bĕsakiĥ (cod. Kirtya Va, No. 1341, cf. Djawa 17, 1937, p. 271 sqq.); verder in een oud fragment van regelingen voor den Bĕsakiĥ-tempel uit het Ćaka-jaar 1393 = A. D. 1471 ⁴⁾.

De desa SĚlat is voorts de belangrijkste contribuant in zake den eeredienst van den Bĕsakiĥ-tempel; de meeste labapoera velden liggen op het grondgebied van SĚlat (ring goemi Balĕdan) en de pasĕk van SĚlat speelt een zeer belangrijke rol in het beheer hiervan. Ook nog op andere wijze blijkt het nauwe verband tusschen SĚlat en de poera Bĕsakiĥ, zoowel bij het groote tienjaarlijksche feest, als bij de gewone plechtigheden van den feestkalender.

Korn somde reeds 5 dochterdorpen op; bij mijn besprekingen te SĚlat bleek, dat deze dochterdorpen hun eigen poera dalĕm, poera desa (of poesĕh) en ook andere tempels hebben en een eigen verbrandingsplaats (sĕma); het zijn dus half-zelfstandige

1) Het ouderwetsch karakter van SĚlat blijkt ook nog uit de verschillende wijwaters, die bij het ngaben worden gebruikt, nl. a) tirta v.d. padanda; b) wijwater uit de sanggah Kamoelan; c) id. uit de bron Soedamala (let op dezen naam!); d) tirta ĕning uit de bron Boeloekan; e) tirta Toenggang uit de bron Toenggang bij den Bĕsakiĥ-tempel.

2) De dorpsoudsten van SĚlat en ook die van Santi

kenden den naam pragoenoeng niet; zij spraken van padesaan.

3) Wellicht is hiermee bedoeld de Ratoe Poetĕra = Ratoe piagĕm (zie hierover beneden), en is er verwarring ontstaan met den naam SĚlat pamoendĕr, de (geheele) dorpskreits van SĚlat.

4) Cod. Kirtya IIa/1470.

dorpen ¹⁾. Het moederdorp zelf bestaat uit verschillende wijken (bandjar), waarvan sommige op groteren afstand van den dorpskern liggen; het zijn: Abian tiing, Moentig = Kandik, Pala madon, Loesoeh, Babakan, Bandjar tēngah, Bandjar bingīn, Bandjar sēlat, Bandjar tēgal, Bandjar oema, Boentēh, Soekawana en Tēlēngis. In Sēlat spreekt men van kagoat of kagowet in den zin van dorpsgebied (Vgl. Sas. gowet in Sēmbaloen, TBG. 76, 1936, p.198).

2. Dorpsbestuur.

Over het dorpsbestuur (oeloe-n-desa) heeft Korn ons uitvoerig ingelicht (Adatrecht, 1932, p. 192 sqq.). Het bestaat uit 1 pasēk met twee panjarikan ²⁾; 1 koebajan met djoeroe; en 1 ngoekoehin. Hun wijze van zitten tijdens vergaderingen geschiedt volgens strict protocol. In de bale agoeng van het gebroken type (pēgat) zitten de koebajan (1) en de pasēk (2) vis à vis; de koebajan met het gelaat bergwaarts (noordwaarts); beide rechts (oostelijk); links (westelijk) zitten vis à vis de djoeroe (3), parallel aan den pasēk, en de ngoekoehin (4) ³⁾, terwijl de beide schrijvers, panjarikan (5), achter den pasēk zitten.

De functionneering dezer bestuursleden (para ēmpoe) wordt uitvoerig door Korn behandeld. De pasēk heeft een chthonisch karakter: dit blijkt ook uit zijn verhouding tot het laba-

poera bezit van den Bēsakih-tempel, waarover wij reeds spraken; hij is sēdahan (rentmeester) van de Goenoeng Agoeng; hij is een soort grondvoogd. Nauw aan hem verbonden zijn de panjarikan's, schrijvers en administrateurs.

De ngoekoehin regelt de oesaba-feesten, beheert het dorpsoffergerei, de vergaderzaal (bale agoeng), de dorpsrijstschuur (loemboeng desa), en de dorpsklok (tanggoeran desa); hij wordt beschouwd als de jongere broer (adi) van den pasēk. Beiden: pasēk en ngoekoehin zijn erfelijke ambten, beide functionarissen stammen uit oude families.

Een ander tweetal wordt gevormd door den koebajan en den djoeroe, waarbij de koebajan als hooger geldt. Deze regelt ook het groote tienjaarlijksche feest, daarbij geholpen door den djoeroe; beiden worden (in tegenstelling tot pasēk en ngoekoehin) bij hun overlijden opgevolgd door lieden, die daartoe door de godheid zelf zijn aangewezen (wawidian pasoeng) ⁴⁾.

Heeft dus de pasēk, die met het gelaat zeewaarts zit (marēp kēlod) een chthonische functie, de koebajan, die recht tegenover zit (marēp kadja) heeft een uranisch karakter: hij heeft het toezicht over de oude oorkonde, een bronzen Brahmabeeld en een uit den hemel gedaalde sēloending. (zie nog Korn, p. 193).

Volgens Korn hebben deze bestuurders ieder een eigen kleur en zouden zij bepaalde Hindoeïstische goden vertegenwoordigen (p. 194); op mijn zeer

¹⁾ Over de verhouding tusschen Sēlat en de vroegere dochterdorpen is uitvoeriger onderzoek zeer gewenscht; in Santi bv. heeft men vijf eigen tempels: 1. p. poesēh, 2. p. dalēm, 3. p. Gadoeh (ring Santi), 4. p. Gadoeh pasimpēnan Ida Ratoe Gēde Singarata, 5. p. Djoerang (Ida Ratoe ring Loemboeng); de tempels sub 1, 2 en 4 hebben eigen patirtaan, wijwaterdagen, op data volgens den woekoe kalender. Bovendien heeft Santi nog een geheel eigen feestkalender: nl. oesaba ēmping in p. poesēh, op poernama ka-I; oesaba masēgēh = pamoengkah in p. dalēm, op tilēm ka-II; o. ngina = goreng in p. poesēh, op poernama ka-IV; (o) „ngapitoe” in p. poesēh, op poernama ka-VII; matjaroe (desa) op den viersprong, op kadjēng kliion in ka-VII; oesaba dodol in p. dalēm, op tilēm ka-VIII en mapag of mēndak Batari Sēri in p. poesēh op poernama ka-XII.

²⁾ Korn vermeldt slechts één panjarikan.

³⁾ Dat de ngoekoehin aan een „beginpunt” zou zitten, zooals Korn vermeldt (p. 194), klopt dus niet. Dit „beginpunt” noemt Korn pangoetag. Bij navraag bleek bij Korn verwarring te zijn met het woord pangatag, dat echter een desabeambe (geen desa-bestuurder) aanduidt, een functionaris, die elders pangarah, djoeroe arah of saja heet. Er zijn 4 pangatag.

⁴⁾ Dat telken jare na afloop der feesten een vervanging van deze functionarissen zou plaats hebben, zooals Korn vermeldt (p. 194), bleek bij navraag niet (althans niet meer) juist te zijn.

13 nadrukkelijk en herhaaldelijk vragen wist men te Sĕlat hiervan niets ¹⁾).

144 Het geheele systeem van zitten, als ook de namen der functionarissen, zijn dan ook niet Hindoeïstisch, doch typisch Indonesisch. Het is mij volkomen een raadsel, hoe Korn (p. 194) kan zeggen: „Dit alles klinkt weinig Indonesisch”. Pasĕk, ngoekoe-hin, koebajan, djoeroe, panjarikan en ook de verzamelterm: para ĕmpoe, zijn alle zuiver Indonesisch en ten deele zeer ouderwetsch Balisch: er is geen woord Sanskrit bij! ²⁾

3. Tempels.

15 In het dorp Sĕlat zijn vele tempels: men kan deze onderscheiden in dorps-heiligdommen, waarin de dorpsplechtigheden volgens den feestkalender plaats hebben en in tempels, waarin de heilige dorpsschatten, de „ornamenten” bewaard worden; de Balische tempels kunnen o.a. ook onderscheiden worden in loci venerandi: panjoengsoengan en loci conservandi: pasimpĕnan.

16 A. Tot de dorpsheiligdommen behooren de poera's:

1. Poesĕh ³⁾
2. Panataran (Dangin pasar)
3. Bale agoeng (ring pasar)
4. Moentig
5. Dalĕm.

Behalve het gewone drietal (poesĕh, bale agoeng, dalĕm) kent Sĕlat dus ook nog een poera panataran, wat

wijst op een grooter gezagsgebied dan een „gewoon” dorp, hetwelk volkomen bevestigd wordt door het feit, dat Sĕlat een zĕér belangrijk moederdorp was, een hoofddorp van een dorpsbond, waarmee zoowel de gegevens van Korn, het bezit ĕn van een oude oorkonde uit 1181 ĕn van een oud dorpsreglement, als ook de verhouding tot den Bĕsakihtempel geheel overeenstemmen ⁴⁾. In dezen tempel wordt ook de oesaba gĕde gevierd.

Voorts heeft Sĕlat nog een poera Moentig. Moentig beteekent waarschijnlijk heuveltje ⁵⁾. De hoofdgod van dezen tempel is Ratoe Bagoes Botoh (een typisch manlijke figuur); zijn gemalin heet Ratoe Ajoe Moedoe. Volgens de legende werd zij door haar Heer-Gemaal uit den tempel „geschopt” omdat zij hem niet langer „zakgeld” wilde geven voor zijn hanengevechten, waarbij hij altijd verloor. Thans heeft Ratoe Ajoe Moedoe een klein, apart tempeltje ⁶⁾, ten W. van de poera Moentig. Een andere merkwaardigheid van de poera Moentig is nog het chronogram in den bovengevel van de tempelpoort. De beteekenis ervan is: taya (1), rĕsi (7), poort (9), geweer (9), dus 1799=A.D. 1877.

Zoo vindt men dus in Sĕlat een volledige groep van dorps- en „Rijks”-tempels. B. Naast deze tempelgroep werd mij een gansche reeks heiligdommen opgesomd, die dienen tot *bewaring van heilige*

1) Dat de kleuren echter in ander verband wel een rol spelen, blijkt uit het vijfvoudige poelo-offer bij hettien jaarlijksch feest. (Zie beneden, p. = 101).

2) Wellicht, dat Korn van padanda's of poenggawa's een soort Hindoeïstische re-interpretatie vernomen heeft; hierin zijn dergelijke zegslieden bijzonder sterk, ook in gevallen, waarin van Hindoeïstische omvorming geen sprake is; Korn kon natuurlijk in dezen geen eigen, critisch oordeel hebben.

3) In dezen tempel worden in de gĕdong Kĕhĕn zeer oude houten figuren vereerd, wel op te vatten als vergodelijkte voorouders; over kĕhĕn vgl. Djawa 18, 1938, p. 36 en p. 44 (noot 22 en 23). Bovendien is er in dezen tempel een klokketoren (koelkoel) met jaartal 1797 = 1875 A.D.

4) Er is theoretisch natuurlijk verschil tusschen het type „moederdorp — dochterdorpen” en „hoofddorp van een dorpsbond”. Historisch kan een moe-

derdorp echter later tot (een) hoofddorp van een bond der geheel zelfstandig geworden dochterdorpen worden. Of er dorpsbonden bestaan, die historisch niet op een moeder — dochter verhouding teruggaan, is nog onzeker.

5) Vgl. ouder Sas. montor, jonger Sas. montong.

6) In den tempel voor deze godin wordt een feest gehouden, genaamd oesaba padikitan; alle offers zijn in een bamboekoker gekookt (timboeng). De stam dikit kan verfijning van doekoet zijn; doekoet is zoowel „gras” (eigenlijk „wild gewas” (aranya) tegenover „gekweekt” (grĕma)), alsook de naam v. een woekoe, waarin een dag valt (Soekra wage), die gunstig is om te planten. Padikitan is dus wellicht een plant- of gewasfeest, hetgeen zou overeenstemmen met het gemalin- (vruchtbaarheids-) karakter der vereerde godin.

voorwerpen: poera gadoeh; niet minder dan negen, veelal genaamd naar de bandjar, waarin zij liggen, zooals p. gadoeh ring bandjar Loesöeh, resp. Babakan, Bingin (twee: kanginan en kawan), Pasëk, Dangin Pasar; doch sommige ook met eigennamen als: p. Gadoeh Moentig, p. Gadoeh Poesëh. p. Gadoeh Goenoeng Agoeng (in bandjar Pasëk); de belangrijkste is echter, althans voor het tienjaarlijksch feest, de poera Sakti (=poera gadoeh Bingin kawan).

4. De Feestkalender,

De jaarlijksche feestkalender kent 7 tempelfeesten (oesaba) die als volgt verlopen:

I. Op volle maan van de tweede maand (poernama ring karo) wordt de oesaba ëmping in de poera poesëh gevierd.

De reeks begint dus èn in de tweede maand èn in den oorsprongstempel; beide gegevens komen overeen met den feestkalender van Madenan (Grader, Madenan, in Med. Kirtya, afl. 5).

Dit feest is genoemd naar een bepaald bestanddeel der offers: ëmping is nl. een gerecht van geheele, rijpe këtankorrels, die niet gebakken, doch gepoft worden, daarna wordt er suiker aan toegevoegd.

De door de desa op te brengen offers worden met geld gekocht, hiertoe gaat een heffing (pitoeroenan) vooraf; voor het geld koopt men behalve het benoodigde voor de ëmping: 1 zwarten karbouw-stier, en 4 varkens, waarvan 3 voor vleeschoffers gebruikt worden, terwijl het vierde in zijn geheel geroosterd wordt (goeling); de andere offers worden in natura door de bandjar opgebracht, zulks heet pikënan bëbantën.

II. Op volle maan van de derde maand

(poernama ning katiga) volgt de oesaba gëde in de poera panataran.

De offers zijn thans uitgebreider: 1 zwarte karbouw-stier, 5 varkens, waarvan 1 in zijn geheel geroosterd wordt; een geroosterde eend (goeling bëbek), en voorts een offer genaamd babajoehan, bestaande uit koekjes, kippevleesch, vruchten, enz.

III. Hierbij aansluitend heeft na drie dagen (panglong ping 3 ring katiga) de oesaba pamoejoean in de poera poesëh plaats. Pamoejoean komt van oejoe, „ver-eeren, huldigen”; zoo heeten de dorps-pamangkoe's in Sëlat ook oejoen-desa; en men spreekt van kaoejoe „vereerd, gehuldigd”. De offers zijn als sub I.

IV. In de vierde maand, eveneens op volle maan (poernama ring kapat) heeft de oesaba goreng in de poera Moentig plaats. De offers zijn weer als sub I, behalve dat thans de koekjes (ook van këtan) gebakken zijn (goreng); deze heeten bëgina. ¹⁾

V. In de achtste maand (kaoeloe) wordt in de poera panataran de oesaba matamioe desa ²⁾ gevierd. Dit feest behoort gevierd te worden op een Wřhaspati klion (een combinatie van Donderdag met den laatsten dag van de 5-daagsche week, de pantjawara); komt deze combinatie niet binnen de maand kaoeloe voor, dan mag een andere klion gekozen worden.

Bij deze plechtigheid worden de waardige desa-leden als gasten (tamioe) van de taroena ³⁾ beschouwd en onthaald. De offers zijn kleiner: als dieroffers wordt één karbouw en één varken geslacht.

VI. In de negende maand viert men op nieuwe maan (dus duidelijk chthonisch) de oesaba di mël in de poera dalëm, den eveneens chthonischen doodentempel. Hieraan gaan andere plechtigheden

¹⁾ Vgl. het oesaba ngina in den feestkalender van Santi (boven, p. 2 noot 1).

²⁾ Dit „matamioe desa” is de parallel van wat in Asak (K. A.) heet namiang (van tami „gast”, een nevenvorm van tamoe en tamioe). De schrijfwijze „nameang” bij de Zoete-Spies, *Dance and Drama*

in Bali p. 55 is incorrect; de daar gegeven beschrijving (met „plate” 11) is zeer belangrijk en geeft m. m. een indruk van wat er te Sëlat kan gebeuren bij het feest matamioe desa.

³⁾ Zie nader over deze taroena de aantekening bij bale taroena (poera poesëh), p. 19 noot 1.

vooraf: drie dagen te voren is er een vuurgevecht (masiat api) tusschen de dorpelingen over het geheele dorpsgebied. Daarna heeft het pataboehan plaats: Op drie verschillende plaatsen in het dorp, echter liggende in een rechte lijn N. - Z. staat een groote steen. Bij het pataboehan nu gaat de pamangkoe dalēm met zijn moeder en zijn zoon (dochter) achter-eenvolgens naar deze drie plaatsen.

Daar aangekomen blaast zijn moeder op een horen (soengoe), hij en zijn kind luiden ieder een schel (gěnta). Hierbij worden verschillende offers voor de steenen neergelegd.

Het eerste wordt de steen ten O. van de bale agoeng (dus bij markt en viersprong) bezocht, daarna de N. steen bij de plaats „Pampatan” (tevens de naam v.d. bandjar), tenslotte de Z. steen in bandjar Oema.

Bij de oesaba dalēm heeft in den vooravond (± 8 uur) nog een vierde zelfde plechtigheid plaats bij de offers (bantěn s okan), geplaatst naast de poera dalēm; na dit blazen en rinkelen mogen deze bantěn s okan naar huis genomen worden. De offers zijn ook chthonisch: de karbouw-stier wordt vervangen door een banteng; voorts is er één varken als slachtoffer. Hulde wordt speciaal gebracht aan Batari Šěri de Godin der Vruchtbaarheid: de „aardsche” vruchtbaarheid van veldgewassen, doch ook de kinderzegen geldt

als afkomstig van chthonische goden; vgl. het gebruik bij de Grieken van chthonische offers bij huwelijk en voor kinderzegen (Rohde, Psyche, 1910, I, p. 247; II, p. 81, noot 1).

De term di — mël „op, in de mël” vereischt wellicht eenige toelichting. Mël (mal) komt reeds in de oudste Oudbalische edicten voor: het schijnt in de oude oorkonden gebruikt te worden voor droge gronden of tuinen. In Tedjakoela zou volgens Korn kěmal nog tuin beteekenen. In Šelat legde men het uit als sawah. Het ziet dus in ieder geval op het te bebouwen land. Verder zou deze term: di mël doen denken aan een viering buiten op de sawah, niet in de poera dalēm. Dat zulks oudtijds wellicht ook het geval geweest is, is niet onwaarschijnlijk, als men bedenkt, dat ook thans nog in sommige bergdorpen van Gianjar (o.a. in Šěmaon benoorden Pajangan) het njěpi nog steeds gevierd wordt als een soort bal champêtre op de open velden buiten het dorp.

VII. De feestkalender sluit met het feest oesaba kadasa op volle maan van den roen maand; dan gaan de lieden van Šelat naar de poera Běsaki. Hierbij worden 3 varkens geslacht.

Ook het reeds genoemde dorp Madenan sluit met een feest op denzelfden datum. En ook daar is het offerdier bij die gelegenheid een varken.

II. Het groote tienjaarlijksche feest.

Naast de jaarlijksche feesten kent Šelat nog een groot tienjaarlijksch feest, dat uit vier door tusschentijden gescheiden gedeelten bestaat: Het zijn njěpi, pamidjilan, patjatjajan en pasimpěnan.

Zijn de twee eerste plechtigheden een week gescheiden, het tijdsverloop tusschen de tweede en derde plechtigheid bedraagt 35 dagen (atoempěk); tusschen de derde en vierde plechtigheid ligt weer een week.

Het jaar, waarin het feest gehouden

moet worden, is mawindoe, „met een nul”, ditmaal was het dus het Çakajaar 1860.

1. Njěpi.

1. Het njěpi verloopt in het algemeen op dezelfde wijze als de jaarlijksche stilte-viering en dorpsreiniging elders; er zijn echter enkele andere details.

Het begint met een op den grond uitgespreid offer (taboeh gěntoeh), in dit geval op de pasar neergelegd (de pasar is hier tevens de viersprong, en

hier staat ook de poera bale agoeng). Dan heeft de *heiliging* van het gebiedshoofd door een Padanda Siwa en Padanda Boeda plaats, dit heet madjaja-djaja.¹⁾ Thans gelden als gebiedshoofd de poenggawa en de përbëkël beiden. Den volgenden dag heeft het gebruikelijke vuurdooven plaats en geldt het verbod van verkeer op den openbaren weg.

's Avonds om tien uur worden vuur en weg weer „vrijgegeven”.

2. Pamidjilan.

2. Het Pamidjilan volgt dan een week na de tweede sēpiandag, en omvat een dag van voorbereiding en den daarop volgenden eigenlijken grooten feestdag.

Bij de voorbereiding speelt de poera dalēm mēradjapati en de poera Sakti (bandjar Bingin kawan) een rol; bij het groote feest vooral de laatstgenoemde tempel en de poera bale agoeng.

Voor een overzicht van den loop der gebeurtenissen is het wellicht gewenscht eenige topografische toelichting te geven. Sēlat is tegen den voet van de Goenoeng Agoeng terrasvormig aangebouwd; in de hoofdas van het dorp (Noord-Zuid, berg-zee, kadja-kēlod) ligt de dorpsstraat, die zeer sterk helt: deze bestaat uit kleine vlakke stukken, afgewisseld door glooiingen (parigi, tragtag) van riviersteen. Deze as wordt gesneden door de breedte-as (Oost-West, kanginkaoeh), thans den grooten autoweg.

Op dit snijpunt, dezen viersprong, ligt de pasar en tevens de poera bale agoeng (het was hier, dat het njēpi werd gevierd). Van dezen viersprong bergopwaarts (kadja) gaande, ontmoet men links en rechts verschillende tem-

pels. De tempels, die bij dit gedeelte van het groote feest een rol spelen, zijn: oostelijk van deze hoofdstraat de poera gadoeh Goenoeng Agoeng (bandjar Pasëk) en vooral hooger op, westelijk de poera (gadoeh) Sakti (bandjar Bingin).

Voorts diene nog ter zake, dat het gedeelte van de dorpsstraat, over een lengte van een vijfhonderd meter, gelegen tusschen de poera Sakti en de poera bale agoeng, aan weerszijden versierd was met hooge bamboe standaarden, getooid met bouquetten van levende bloemen en vlaggetjes, en dat deze standaarden telkens boogvormig verbonden waren, welke bogen zelve ook weer versieringen droegen van bloemen, zeldzame bergplanten (er uitziende als witte dwergdennen), enz.

De poera dalēm mēradjapati is een kleine tempel, dichtbij de poera dalēm gelegen, buiten den bebouwd dorpskom, even ten Z. van het gehucht Babakan.

De Baliërs brengen het woord mēradjapati ook in verband met Sanskrit Prajāpati, doch denken hierbij niet, zooals in de latere Upanishad-speculaties der Hindoes, aan Brahma.

Zij zeggen, dat Mēradjapati de gemaal van Dewi Doerga is. Intusschen blijft de overgang van „Heer der schepselen”, ook „schepper”, tot Doodengod zeer vreemd; zou wellicht mēradjapati kunnen komen van Badjrapati vgl. Badjrapāni en Badjradhāra?. Het woord pamēradjan komt althans zeer waarschijnlijk van badjra.

Op het kleine tempelerf van de poera mēradjapati staat slechts één altaar van baksteen, en in den vorm van een toegoe (offerzuil).—

De voorbereiding tot het feest bestond in het uitstellen van talrijke offers in de groote bale van de poera bale agoeng.

Deze bale agoeng is van het gebroken type (pēgat), zij telt tweemaal acht pilaren (saka); het hoogere gedeelte wordt besloten door een kamertje of

¹⁾ Djaja 'overwinning', ziet hier dus op een symbolische her-wijding van het gebiedshoofd. Deze is eenmaal hoofd, doch dit hoofd-zijn behoort cyclisch hernieuwd te worden. Bij het begin van iederen nieuwen cyclus moet dus allereerst het „hoofd” hernieuwd gelouterd, herwijd, „geheiligd” worden; zijn contract met het supranaturele (goddelijke) moet eerst hersteld worden, dan volgt de loutering der „leden”. De geheele ceremonie is dus organisch gedacht.

28
gědong uit steen opgetrokken: de pa-samoehan, verzamelplaats der goden. ¹⁾

29
Onder de offers noemen wij: de twee zéér hoog tot het dak van de bale agoeng opgaande tēgtēg (of tebog), geheel bestaande uit koekjes, bekroond door bloemen. Van der Tuuk geeft van beide offernamen andere, ook onderling geheel afwijkende beschrijvingen ²⁾.

Later kwamen hier nog andere offers bij. Voorts was er reeds in die zelfde poera bale agoeng een sanggar agoeng opgericht, een tijdelijk, hoog gebouwd, altaar van bamboe, bestemd voor offers voor den Zonnegod (Batarja Soeria, Aditia) in drie-eenigen vorm (tiga sakti): in het midden van de hooge offertafel was één hoogere zetel voor Siswa-Aditia, (Siwa als Zon), links en rechts iets lagere zetels voor Brahma en Wisnoe. Het tempelterrein van de poera bale agoeng was in twee gedeelten gescheiden: het hoogere (kadja) gedeelte was door een tijdelijke wand (kělabang) ³⁾ van klapperbladeren afgetuind. Hierin bevond zich behalve de reeds genoemde sanggar agoeng ook nog een speelruimte voor de ouderwetsche (gamělan) gambang gangsa, met bamboe en metalen instrumenten.

30
Waren deze voorbereidingen reeds eerder getroffen, op den vooravond (den voorafgaanden dag) van het feest kwam de vertegenwoordiger van den koebajan (die zelf niet meegegaan was) terug van de poera Běsaki, alwaar hij met zijn volgelingen wijwater (toja tirta) gehaald had. ⁴⁾

Ook hier weer valt het nauwe verband tusschen Sělat en de poera Běsaki op. Dit wijwater werd in een bamboe koker, overschaduw door een

pajong, het eerst gebracht naar de poera měradjapati. Hier werd het op den baksteen en godenzetel geplaatst, waarna een liturgisch lied werd gezongen (makidoeng); daarna werd een gewijde dans uitgevoerd (měndak).

Het was reeds avond geworden, toen het wijwater van de poera měradjapati overgebracht werd naar de poera Sakti (bandjar Bingin Kawan); hier wachtten reeds buiten de muren twee offerdieren: een zwarte karbouw (jos-barana en een witte (maisa misa). Het eigenlijk vereischte offerdier is een zwart jong van een witten vader. Dit heet jos-barana; is men nu echter van den vader van den zwarten karbouw niet geheel zeker, dan moet men naast dien zwarten ook nog een witten karbouw slachten; en zulks was thans het geval.—

Het wijwater werd nu door een padanda siwa verder geheiligd door maweda (liturgisch reciet); vervolgens werden hiermee de offerdieren besprenkeld (mapapada), waarop een plechtige rondgang met de slachtdieren om den tempel plaats had.

In den nacht geschiedde het slachten der dieren (tampah, panampahan). De huid, die in z'n geheel met kop, pooten en staart bewaard wordt, dient als „brug" (titi) bij den ingang naar de bale agoeng; deze brug heet titi mahmah of ook wel mahmah; in de oudere taal titi marmar ⁵⁾.

Het vleesch wordt gekookt en in 200 éénheden, éénmansporties (linggihan) verdeeld, die samengevoegd worden in 25 sěla (groepsporties van 8 man). Dit alles geschiedt in de groote keuken met bijgebouwen op het erf van den koebajan, die, zooals reeds opgemerkt werd, bij dit feest de hoofdfiguur is en wiens

1) Van Skt. samūha, „verzameling" ook: „hoop, menigte"; ook: „groep, vereeniging, vergadering."

2) Van der Tuuk, II, 799 en II, 884.

3) Men maakt wel het onderscheid, dat kělabang grover vlechtwerk en kělangsa dicht, méér aanéengesloten vlechtwerk is.

4) Bij navraag bleek, dat er verder drie soorten

wijwater van de Goenoeng Agoeng (niet van den Běsaki - tempel) bekend waren, nl.: tirta Mas, tirta Tjokli, en tirta Poesër Tasik. Over een ander wijwater, ook van den Goenoeng Agoeng, nl. tirta Toenggang, zie noot 1 op p. 94 (ter zake van ngaben).

5) Zie nog Grader, Kajoebihi in TBG, 76, 1936, p. 147.

erf grenst aan en door poortjes verbonden is met het tempelerf van de poera Sakti.

Later zullen deze 25 sĕla verdeeld worden als offers over de geheele lengte van den processieweg (± 500 M.); deze offers heeten olahan.—

Den volgenden ochtend was er een groote processie van nieuwe offers, begeleid door het dorpsorkest, naar de poera bale agoeng. De offers werden door vrouwen en jongelingen gedragen.

Bij aankomst op het erf van de poera speelde in de afgeperkte ruimte de reeds genoemde (gamĕlan) gambang gangsa.

De offers werden in twee groepen verdeeld; één groep was bestemd voor den Zonnegod en werd ten deele boven op den drievoudigen zetel (sanggar agoeng), ten deele lager er om heen geplaatst.

Deze offers werden in ontvangst genomen door verschillende manlijke en vrouwelijke pamangkoe's, terwijl ook de padanda siwa hierbij hielp en aanwijzingen gaf.

De andere groep werd ontvangen door reeds in de bale agoeng gereed staande vrouwen.

Zooals reeds opgemerkt, stonden hier reeds verschillende offers opgesteld. De thans aangebrachte offers werden zeer „hoog” (kadja) geplaatst. In het kamertje (pasamoean) werden o. a. opgesteld vijf offers, genaamd poeloe pasoekeolan¹⁾.

Dit vijftal offers was gewikkeld in doeken van verschillende kleuren: nl. wit, rood, geel, zwart, en dan als vijfde of eerste opnieuw wit. Het materiaal

der offers was witte kleefrijst (kĕtan) en zwarte kleefrijst (indjin), verder rijstkorrels (baas) in drie kleuren (wit, rood en geel): bovendien bevatte iedere poeloe 250 kepeng.

M. i. is deze kleurverdeeling, zelfs eventueel verbonden met een concorderende verdeeling over de windstroken, ouder dan het Hindoeïsme. Ook het vier-vijf-systeem (vier om een centrum) is m. i. praehindoeïstisch.

Dat het latere Hindoeïsme met zijn pantheon, zijn lokapāla's (windstreekhoeders) en zijn kleuren hierbij goed aansloot, zal niemand ontkennen. Deze reeds zĕr groote verwantschap in religieus denken maakte juist verschillende volkeren van Indonesië tot zoo'n goeden voedingsbodem, zoo'n weltoebereiden akker voor bepaalde vormen van het oudere Hindoeïsme.²⁾

Daarna had in de poera Sakti het wangsoeh plaats. Dit is het ritueel reinigen der batara (heilige, als Goden beschouwde voorwerpen). Deze voorwerpen waren: ³⁾ een oorkonde op 7 bronsplaten; deze heet Batara Ngĕ-rata Boemi ⁴⁾ en wordt in de poera Sakti bewaard, en een tweede jonger geschrift, geheeten Ida (of Batara) Ratoe Poetra of Ratoe Piagĕm, dat in de poera gadoeh Goenoeng Agoeng bewaard wordt en vandaar thans reeds overgebracht was naar de poera Sakti ⁵⁾.

Tijdens het wasschen kreeg ik verlof de oudste oorkonde te lezen. Deze bleek een edict van den bekenden koning Djaja Pangoes te zijn, wiens „keuren” allen, behoudens één uitzondering ⁶⁾,

1) Poeloe is een inhoudsmaat voor bras; pasoekeolan komt van soekoel, een oud woord voor gekookte rijst, vgl. Jav. sĕkoel.

2) Eventuele ontvankelijkheid van den huidige Baliër voor bepaalde vormen van het moderne Hindoeïsme, zooals bv. dat van Swami Vivekananda, is echter een geheel ander probleem.

3) Het bij Korn (p. 194) vermelde bronzen Brahma-beeldje werd niet in de stoet megedragen.

4) Ook gaf men den naam „Kĕntĕl goemi” op; vgl. over dezen naam Djawa XVIII, 1938, p. 35.

5) Dit jongere geschrift bestaat uit 5 zeer dunne en smalle koperen bladeren (geen bronsplaten), waarvan de inhoud overeenkomst met die van de oorkonde „Bradah” van Bĕsakiĕh vertoont. Ook in de Ratoe Piagĕm kwam het jaartal 929 voor.

6) De eenige uitzondering ontdekte ik in 1929 in het dorp Mantring (Gianjar), deze is nl. uit het Ćaka-jaar 1099 = A. D. 1177, dus vier jaar ouder dan alle anderen. Men zie hierover Oudheidkundig Verslag 1929, I—II, bijlage C, p. 73 sqq.

gedateerd zijn in het Çaka-jaar 1103 = A. D. 1181 en allen zelfs op denzelfden dag: çrāwaṇamāsa tithi n'awamī, çuklapakṣa, ma(w)ulu, paing, bu-dha, wāra wayangwayang, d. i. in de maand Crāwaṇa, op den negenden dag van de lichte maandhelft, — dan volgen de dagen der 6-, 5- en 7- daagsche week — in de woekoe Wayang.¹⁾

Na het wangsoeh begon dan de processie. Vlak hieraan vooraf ging nog het uitstallen der offers, die in de keuken van den koebajan vervaardigd waren.

Dit waren de reeds vermelde, in 25 sēla (achtmansporties) verdeelde, olah-an en de rijstoffers (adjēngan takēp), waarvan er niet minder dan zeven-tienhonderd gemaakt waren!

Al deze offers werden over de geheele lengte der processieroute verdeeld en uitgestald op de reeds uitgespreide, ruim 500 meter lange witte loopers.

Onder de vele offeranden vermelden wij de sate madan²⁾, een soort kleinen tuin van „kerstboompjes”³⁾, uitgevoerd in varkensvleesch en varkenszwaard, omgeven door vele gekleurde bladeren en takken; dit offer herinnert ons sterk aan de sate tēgēh, doch deze laatste is veel hooger gebouwd en bestaat slechts uit één „kerstboom.”³⁾

Naast, ten W. van het hoofdeinde van de bale agoeng werd nog een zeer merkwaardig dubbel-offer geplaatst, dat pring-dapoer heette. Volgens de deskundige vrouwen, die (zooals bekend) alle offers maken, stelde het gedeelte pring het manlijk element, het gedeelte dapoer het vrouwelijk element voor. Nu bestaat er wel in

het Balisch (en ook in het Soendaneesch) de uitdrukking pring a- dapoer: één stoel bamboe. Dapoer beteekent echter óók „haard, haardstede,” zoodat wij hier wellicht te denken hebben aan een vruchtbaarheidsoffer in dubbelen zin: vruchtbaarheid voor veldgewas, doch tevens voor den huiselijken haard. Men bracht dit offer speciaal met Bata ra (of Ratoe) Ngērata Boemi in verband.

Nadat al deze offers op hun plaats waren opgesteld, ging men over tot het verder gereed maken van de processieroute. Reeds werd meegedeeld, hoe deze weg over z'n geheele lengte (van ongeveer een halven K. M.) aan weerszijden versierd was met pendjor's, getooid met vlaggetjes, bouquetten, enz. die door eveneens versierde bogen waren verbonden. Thans werden overal matten uitgespreid, opgebracht door de dorpeelingen zelf, ieder voor zijn eigen huis; over deze matten werden lange loopers van witte stof (kasa poetih) gelegd van den uitgang van de poera Sakti tot aan den ingang van de poera bale agoeng. Op deze loopers nu werden, eveneens opgebracht door de dorpeelingen, de volgende offers uitgestald: olah-an (offers van gekookt vleesch); pantja pala (een speciale soort van tjajang-sari offers) en sadjen (beiden offers van vruchten, bloemen, enz.).

Om nu de goden uit de poera Sakti te brengen, was een bamboe brug over den muur aangebracht.

De goden toch mogen niet onder het dak van het poortgebouw heen gedragen worden. Deze brug heet titi gangsa, evenals de bamboe brug, waarover men

1) Daar het ritueel voortgang moest hebben, kon ik slechts de eerste drie platen transcribereën; er bleven dus nog te lezen plaat IV, V, VI, en VII. Vergunning werd echter verkregen om tijdens het nafeest het vervolg te lezen, hetgeen dan ook plaats heeft gehad; over deze oorkonde zie verder bijlage I.

2) Bij het patjatjajan, dat later gevierd werd, was er opnieuw een offer sate madan, dat echter slechts uit één hooger „kerstboom” van spek en zwaard bestond.

3) Over den „kerstboom”, de kēkajonan of gē-

goenoengan van de wajang en den hemelberg met hemelboom in de relief- en teekenkunst en hun onderlingen, samenhang behoefde, naar het voorkwam, niet meer uitgeweid te worden: de litteratuur hierover was reeds zeer uitgebreid en — althans ten deele — algemeen bekend; thans leze men echter de zeer „encyclopaedische” dissertatie van Dr. H. Bergema, „De boom des levens in schrift en historie” (Hilversum, 1938), die verrassend nieuw licht werpt op dit zoo belangrijke vraagstuk. (Besproken op pag. 73 van Djawa 19, 1939 door Dr. J. H. Bavinck-Red.)

het lijk van adellijke overledenen over den muur heen plaatst in de bade (lijketoren).

Dan ving de groote processie aan.

42
43
Voorop gingen vrouwen met offers. Begeleid door gamēlan-muziek (het dorpsorkest, dat thans tot een der beste van Bali gerekend mag worden) schreden zes dignitarissen over de brug voorwaarts; het waren: de pamangkoe poera Moentig, die in een lange bamboe, versierd met een jong klapperblad (boesoeng), het wijwater (tirta) droeg; de sēdahan (balian) desa ¹⁾, die een bidschel ²⁾ (gēnta) droeg, benevens 2 bananen en een draad, die, over zijn schouder achterwaarts gaande, werd vastgehouden door den hem volgende djoe-roe; dan kwam de jongere broeder van den koebajan, die een staatswapen droeg; nl. een lange met zilveren banden beslagen schacht van zwart hout, waarop een drietandig ornament (badjra) aangebracht was (tētēkēn mapontang).

44
Dan kwam de koebajan met de Ratoe Ngērata Boemi en de pasēk met de Ratoe Poetēra ³⁾. Zij werden telkens aan weerszijden geschraagd door dienaren, en omstuwd door de dragers der staatswapens van den tempel, in dit geval lansen (toembak).

Naast de gamēlan-muziek klonk het plechtige gezang van een kidoeng.

Nauwelijks echter had de stoet een plaats verlaten, of aldaar ontstond een geweldig gedrang.

42
43
1) Dit is in Sēlat de naam voor den eersten pamangkoe van de poera gadoeh bandjar Loesoeh (de tweede pamangkoe in dien tempel is speciaal voor de vereering van Ida Ratoe Gēde Djoerang. Over dezen sēdahan desa valt nog het volgende te vermelden. Hij regelt de „atoeran desa” voor alle dorpsheiligdommen. Deze atoeran desa, genaamd dandanan, bestaan uit:

a) een groep „rauwe”, offers.

b) een groep gekookte offers.

Tot de eerste groep behooren:

1. tēñan, bras, geldstukken, draad en een uit wit klapperblad (boesoeng) gesneden offer.

2. pangoelapan, een offer van vruchten, bloemen en gefigureerd klapperblad.

3. goendjaan, een kleiner offer, dat elders dak-sina heet.

4. panjiksikan: 1 tjtatoe bras, met 1 toekēl

De in dichte hagen aan weerszijden van den processieweg staande menigte stortte zich op de neergelegde offers en iedereen trachtte daarvan een deel te bemachtigen (ngēlajoeb).

Een onbeschrijfelijk tumult ontstond overal, waar de processie voorbij was getrokken, alles gehuld in dichte stofwolken.

De felle begeerte der dorpelingen naar de offers is duidelijk, als men weet, dat zij een dubbele waarde hebben: bij eigen gebruik zijn ze een afweermiddel tegen pokken; gestrooid op de rijstvelden, voorkomen zij allerlei schade voor het veldgewas, met name plagen van muizen, enz.—

Aangekomen in de poera bale agoeng werden de heilige voorwerpen geplaatst in de sanggar agoeng.

Hiermee hadden de plechtigheden een einde. 's Avonds werd een maskeropvoering gegeven met als stof het verraad van den arts Tantja aan zijn vorst ⁴⁾. 45

De volgende middagen en avonden zouden er andere tooneel-opvoeringen en concerten gegeven worden.

3. Patjatjajan.

De derde plechtigheid heet patjatjajan, een woord waarvan men mij geen verdere verklaring geven kon ⁵⁾. 46

draad, 200 duiten, op een offerschaal (doelang) aangeboden.

5. lis, een soort spargilium.

Tot de tweede groep behooren:

1. katipat, in klapperblad halfgestoomde bras.

2. bēlajag, rolvormig ingewikkelde, half gestoomde bras.

3. toeloeng, kleine rijstkegeltjes.

4. nasi tandingan, lett. „klaargezette rijstoffers”.

5. djambal samah, gekookte rijst met dezelfde vleeschbestanddeelen, als men in de gebruikelijke lawar aantreft.

6. rēmpoekan, van koek of gebak, zooals bēgina.

7. panjēnēng, een louteringsoffer.

8. (nasi) takēpan, gekookte rijst in porties.

2) Deze gēnta wordt als dorpsornament in de poera Gadoeh (bandjar) Loesoeh bewaard.

3) Dit dragen der dorpsornamenten heet moendoet.

4) Vgl. Krom, Hindoe-Javaansche Geschiedenis, 1931, p. 381 en de daar opgegeven litteratuur.

5) De afleiding is waarschijnlijk wel van tja ja, 'gloed, glans, glorie'; de voorstelling kan dus zijn, dat de goden zich thans in hun glorie vertoonen in de poera poesēh, patjatjaan is dan „Dies gloriae”. 43

Deze plechtigheid behoorde 35 dagen (atoempĕk) nà het pamidjilan plaats te hebben. Omdat de herbouw aan de poera poesĕh nog niet gereed was, werd zij echter eenige weken verschoven.

Er waren (naast de vorige) nieuwe offers vervaardigd en deze werden ten deele opgesteld in de poera bale agoeng (om later in de stoet mee te gaan), ten deele reeds direct geplaatst in de poera poesĕh.

's Ochtends speelde de gamĕlan gong gĕde in de poera poesĕh.

Het is hier wellicht de plaats iets te zeggen over de inrichting van dezen tempel, die thans de voornaamste „scène” vormde. Als men door de ingangspoort, die in het zuidelijk uiteinde van den westelijken muur is aangebracht (de tempel ligt ten O. van de hoofdas Noord-Zuid), binnentreedt, vindt men thans direct links de plaats ¹⁾, waar de koelkoel, die vroeger in het midden van de zuidelijke rij gebouwen stond, weer opgebouwd zal worden. Reeds eerder merkten wij op, dat deze koelkoel het çaka-jartal 1797 = 1885 A.D. draagt. Links, langs den westmuur, krijgen wij (men vergelijkte den plattegrond, die als bijlage II is opgenomen) de bale agoeng, die ook hier van het gebroken type (pĕgat) is. Naast het hoofdeinde (oeloe) van deze bale agoeng staat het gebouwtje, waar de toeak voor de heilmaaltijden klaar gezet wordt (bale patokan). De noordelijke muur was afgebroken en meer noordelijk verplaatst. Deze verplaatsing van den muur, tevens uitbreiding van het tempelerf was geschied, om de noordelijk gelegen poera gadoeh poesĕh binnen het geheele murencomplex te brengen. In deze poera gadoeh poesĕh worden ook dorpsornamenten

bewaard, die tijdens de feesten in de gĕdong kĕhĕn uitgesteld worden (zie beneden, p. 106).

Zoo bevond zich thans de bale voor het gong-orkest (pagongan) ten N. van de bale agoeng.

Van hier langs den noordelijken muur oostwaarts gaande, passeert men een bale sĕkĕnĕm (dus met zes pilaren), genaamd padatĕngan, bestemd voor de rijst, die bij de heilmaaltijden gegeten wordt. Dan een gebouw voor Batara Lĕpitan, een Goddelijk Rechter (vgl. Korn, p. 194). Daarop volgen in een rechthoekig gebroken lijn de gebouwen voor de Batara's van Kajowan, Soeka lĕwih, Sowa en Patani. In het midden van de oostelijke rij staat als centraal gebouw de (gĕdong) kĕhĕn ²⁾. In dit gebouw, een meroe toempang tĕloe (met 3 daken), bevonden zich thans 6 houten godenbeelden. Men kan ze — ook gezien hun namen — als symbolen van vergoddelijkte voorvaders beschouwen. Zij zijn van een ouderwetsche „stijve” stijl, die sterk herinnert aan de steenen voorouderbeelden van de poera Tĕgĕh Koripan op de Goenoeng Panoelisan. Zij heeten: Batara Sakti, Batara Poetra, Batari Ajoe (alle drie „ring Poesĕh”), dus wellicht als man, vrouw en kind te beschouwen ³⁾; voorts Dewa Wajah, Dewa Soesoean en Dewa Moedoe. —

In dit gebouw zullen dan zoo straks ook de andere dorpsornamenten geplaatst worden. Recht voor de Kĕhĕn, in het midden van het tempelerf, staat een zetel voor Ratoe Gĕde Panjarikan, „den Goddelijken Schrijver”; ten N. hiervan bevindt zich de papĕlik of pasamoean (vergaderplaats voor de goden).

Ten Zuiden van de Kĕhĕn is een meroe toempang tĕloe (doch veel lager) voor Batara Manik Malĕkah.

1) Vroeger stond hier de pagongan, die thans verplaatst is.

2) Kĕhĕn (ouder kĕrĕn) is in het algemeen de bewaarplaats voor de dorpsornamenten of godenbeelden. Vgl. Djawa XVIII, 1938, p. 44 noot 22.

3) Een dergelijke prae-hindoeïstische triniteit treft men wel meer aan; ook de Hindoes hebben de

Triniteit Brahma-, Içwara- Wişnu wel zoo opgevat, bv. in het Tribheda-lakṣaṇa, een hoofdstuk van de Bhuwanakoça, het zeer oude, wellicht het oudste Hindoe-Javaansche geschrift (zie Goris, Bijdrage Theologie, enz., 1926, p. 90 sqq.).

In den zuidoosthoek staat de offerkeuken (pawarëgan).

Langs den zuidmuur vinden wij dan nog ¹⁾ de bale sëlöending, waarin bij feesten de sëlöending gespeeld wordt. In deze bale staat een klein „huisje”, een bont geverfd kamertje, waarin de draagzetel voor Batara Ratoe Bagoes Pande bewaard wordt. Deze batara is het Brahma-beeld, waarvan Korn (p. 194) spreekt. Dit beeld zelf wordt evenals de sëlöending-instrumenten bewaard in de poera gadoeh Dangin pasar. Deze bale heet ook bale taroena ²⁾. In deze open loods zou dan 's avonds een tjaroek-orkestje spelen, waarop wij nog zullen terugkomen. Hiermede zijn wij weer uitgekomen bij de plaats voor de koelkoel bij den ingangspoort.

In den middag begon men, evenals bij het Pamidjilan matten en witte loopers uit te spreiden tusschen de poera bale agoeng en de poera poesëh.

Een merkwaardig offer moet eerst nog vermeld worden; het was reeds den vorigen middag naar de poera bale agoeng gebracht. Het was samengesteld uit padibossen en verschillende vruchten, doch zoo, dat het geheel de natuur-

getrouwe nabootsing van een stier vormde. Het lichaam bestond uit vele rijen padibossen aan een geraamte van bamboe latwerk bevestigd. Hier bovenop waren gekleurde ronde koeken gelegd. Overal waren vruchten bevestigd. Merkwaardig was de kop: gemaakt van een zeer groote nangka met twee manggis voor de oogen en bloemenrandjes voor de wenkbrauwen. De horens waren twee lange katela's. Zelfs een duidelijke afbeelding van het scrotum (twee klappers en een lange katela) ontbrak niet. Dit offer heete salaran, het was een „Festgabe” van de bandjar Babakan ³⁾. Het gebruik ervan was zeer merkwaardig. Ieder dorpeling, die wilde, mocht er een vrucht of koek van afnemen (ngëlajoeb). Echter bleef voorloopig kop en staart en de romp van padibossen behouden.

Op den feestdag zelf werd de padi ervan gebruikt om over de processieweg uitgestrooid te worden.

Nadat de matten en loopers uitgespreid waren, werden hierover gele bras en duiten gestrooid; voorts de reeds vermelde padi uit de salaran.

's Middags tegen 3 uur begon zich de stoet te vormen. Het gamëlan-orkest daalde uit de poera poesëh af naar de poera bale agoeng.

Toen allen en alles bijeen was, ging de processie in de dezelfde volgorde, als vroeger beschreven werd.

¹⁾ Vroeger stond de koelkoel tusschen de pawarëgan en de bale sëlöending.

²⁾ In deze bale eten ook de taroena van het dorp bij de oesaba. In Sëlat verstaat men onder taroena thans niet alle ongehuwde jongelingen, doch de eigenaars van een bepaald aantal sawah's (20 sikoet, soekat of saih), die vroeger aan „echte” taroena's behoorden, doch nu reeds lang in overerving bezeten worden.

³⁾ Vgl. nog Tuuk III, 243, s. v. salaran, alwaar het vermeld wordt als tégäl- en tuinbelasting; Korn vermeldt salaran (p. 606) als een waterrecognitie, en salaran njoeh als een belasting op klapperboomen (p. 567); in het geheel werden gedurende het feest 38 zulke salaran als „Festgabe” aangeboden. Hierbij geven wij daarvan een lijst, omdat zulks mede van belang is voor de verhouding van Sëlat tot de dochterdorpen en de bandjar's. De volgende dorpen, bandjar's en „buurten” (gehuchten) brachten tijdens den loop van het feest salaran:

Ten eerste de vijf „dochterdorpen” Prasana (de naam

is, naar men zegt, ontstaan uit poeroes sanas = groote penis); Sogra; Sëboedi; Tëgëh; Santi.

Vervolgens de bandjar's van Sëlat: Kandik (volgens opgave = Moentig; wellicht één bandjar, doch de beide gehuchten liggen op eenigen afstand van elkaar); Abian tiing; Loesoeh; Babakan; Soekawana; Pëlëmadon (= Palamadaoen); Tëlëngis.

Voorts een aantal tempels (tempel-vereenigingen) in Sëlat: poera dadia Gëdong (Sëlat kawatan); poera dadia bandjar Tëngah (Sëlat këlodan); poera pamëradjan gëde (Sëlat têngah); poera Bato'er (Sëlat, bandjar têngah). Vervolgens de volgende buurdorpen of gehuchten: Seladoemi kawan; Seladoemi kanginan; Griana kangin; Griana kawan; Lëkëtoek; Watës têngah; Watës kadja; Watës Mataram; Djangoe kadjanan; Djangoe këlodan; Padang toenggal (triwangsa); Padang toenggal (soedra); Alas toenggal; Mëtjetra (= Oema Tjetra); Soekaloewih; Poetoeng; Badeg têngah; Badeg këlodan; Bangbang bianoeng; Pasangkan kawan; Pasangkan têngah; Sangkan koeasa.—

Evenals bij het Pamidjilan ontstond er overal, waar de processie gepasseerd was, een groot gedrang: ieder trachtte zooveel mogelijk van de rijsthalmen en rijstkorrels te verzamelen, waarover de goden geschreden waren.

Aangekomen in de poera poesëh, werden de ornamenten in de kěhën binnen gedragen, benevens de 5 poeloe pasoekoelan. ¹⁾

Thans werden de offers op de stoep voor de kěhën gerangschikt. Links, noordelijk, van het middelste deurtje werden 10 offers tětěbasan opgesteld; rechts, zuidelijk, in de voorste rij een offer: gëlar sanga, bestaande uit een in groote stukken gesneden be goeling, dit offer heette ook padjoewit; hiernaast een „kerstboompje” (zie boven, p. 14) van sate, varkensvet en zwoerd, genaamd sate madan; achter de gëlar sanga stonden de babajoehan ²⁾, hiernaast de babangkit, een offer, bestaande uit een kubus van open vlechtwerk (kělatkat), dat negen soorten gebak bevatte (djadja pasikěpan nawa sanga). In het midden van de beide gedeelten aan weerszijden van de trap stond telkens één hoog offer (djěrimpěh).

's Avonds had in de poera poesëh een heilmaaltijd plaats, in Sělat adjang genoemd. Deze heilmaaltijd geschiedde als in andere ouderwetsche dorpen; ieder had zijn vaste plaats op de bale agoeng.

De zitwijze was als volgt ³⁾: aan weerszijden van het open gedeelte zaten de

1) Zie bespreking hiervan, boven p. 101.

2) Zie beschrijving boven, p. 97 (bij de oesaba gěde).

3) Vgl. ook de schets, bijlage III.

4) Er zijn minstens één, hoogstens drie klian alit; zij staan onder de bevelen van het desa-bestuur.

5) Zie over dezen functionaris boven, p. 103 noot 1.

6) Als (20) gaf men op een derden pamangkoe van de poera Moentig; dit moet een misverstand zijn, daar de poera Moentig slecht twee pamangkoe's heeft; de poera poesëh en de poera panataran hebben drie pamangkoe's.

7) Alle pamangkoe's der dorps-heiligdommen behoreen aan te zitten; thans waren er verschillende verhinderd: de dorps-heiligdommen hebben in het ge-

oeloen desa (1, 5, 8, 11), overeenkomstig de boven vermelde rangorde. De djoeroe (8) was verhinderd; hij werd gerepresenteerd door den eersten panjarikan. De tweede panjarikan was zelf verhinderd.

Zooals uit de schets blijkt, waren er 3 klian alit ⁴⁾; zij zaten achter de oeloen desa (resp. 2, 9, 12).

Achter de pasëk (5) zat geen klian alit, doch een pamangkoe (6) en de sědahan desa (7). ⁵⁾

Achter den djoeroe (8) en den klian alit (9) zat een pamangkoe van de poera Moentig (10), dezelfde, die in de processie het wijwater had gedragen.

Aan de noordhelft (kadja) sloten dan verder direct de volwaardige desalieden in beide rijen aan.

Aan de zuidhelft (kělod) volgden achter den koebajan (1) en den klian alit (2) nog twee pamangkoe's (3, 4), daarna eveneens desalieden. Achter den ngoekoehin (11) en den anderen klian alit (12) volgde een geheele reeks pamangkoe's (13-20), waarbij opviel, dat sommige tempels dubbel vertegenwoordigd waren; poera poesëh (13 en 19), poera panataran (15 en 17); eveneens de poera Moentig: éénmaal een pamangkoe in de rij van den djoeroe, als (10) en dan nog eenmaal in de reeks van den ngoekoehin, als (18) ⁶⁾. Ook hierbij sloten dan desalieden aan ⁷⁾.

In het geheel zaten 60 lieden aan ⁸⁾; er waren echter 64 porties (adjang). De vier surplus porties waren geenszins een reserve voor onverwacht ge-

heel 16 pamangkoe's: poesëh: 3; dalēm: 1; Moentig: 2; panataran: 3; (gadoeh)Sakti: 1; gadoeh Goenoeng Agoeng: 1; gadoeh (bandjar) Bingin kangin: 1; (gadoeh) (bandjar) Loesoeh: 2; gadoeh (bandjar) Babakan: 2. Deze pamangkoe's heeten oejoendesa; er zijn nog 14 andere pamangkoe's van niet dorpsheiligdommen (poera pamaksan).

8) In elke rij zitten 15 lieden; zijn er functionarissen verhinderd, dan wordt elke rij aangevuld door „krama desa”. Als aanzitters aan den heilmaaltijd gelden: 1^o alle bezitters van dorpssawah's; 2^o bewerkers van deze sawah's, voorzover hun tanden reeds gevild zijn.

komen lieden, doch een verplichte extragave (panglintang); zij waren dan ook op de eereplaatsen neergezet; twee noordelijk (tusschen pasëk en djoeroe); twee zuidelijk (tusschen koebajan en ngoekoehin).

Toen allen op hun plaats gezeten waren (de porties waren reeds te voren uitgezet), werd er eerst sirih (lëkësan) uitgedeeld, daarna ging er waschwater rond om de handen te wasschen (mawadjik). Beide werd gedaan door vier dienaren, voor elke rij of reeks één; dit waren de 4 pangatag of saja.

Na het handenwasschen werd op dezelfde wijze door dit viertal wijwater geplengd over de eetporties; dit wijwater (banjoe-n-tjokor) was afkomstig van (gewijd door) Ratoe Ngërata Boemi¹⁾.

Na deze wijding der eetporties, had een plengen van toeak, bewaard in de bale patokan, plaats (mataboeh). Deze toeak heette in tegenstelling met de later gedronken, toeak pataboeh. Toen de toeak geplengd was, begon een klein orkest in de bale saloending te spelen.

Over dit orkest, zijn samenstelling en speelwijze moge eenige toelichting — echter van iemand, die niet musicoloog is — volgen:

Het orkest heette tjaroek en zou een verkleinde of gecondenseerde gam-bang genoemd kunnen worden; het bestond uit vier instrumenten: 2 met ieder vier bamboetoetsen, 2 met ieder zeven metalen toetsen²⁾. Men noemde mij bij navraag drie wijzen, nl. manjoera in ka 3, paloegon in ka 6 en djoeboeg aroem in ka 9.

1) Dus ook hier weer blijkt duidelijk, hoe dat „handvest” van koning Djaja Pangoes niet alleen als „heilig”, als dorpsornament beschouwd wordt, doch ook als vorstelijke, d. w. z. „goddelijke” bezegeling van bestaande rechten en plichten. Het is het „uitwendig” bewijs, dat de desa volledige, goddelijk goedgekeurde bestaansrechten heeft, en dus ook haar rechten kan laten gelden. Over het besef, dat wat de desa doet, gebiedt, of verbiedt, teruggaat op hooger, goddelijk gezag, wees ik reeds herhaaldelijk. Vgl. o. a. Djawa XV, 1935, p. 1. sqq.

Wat thans gespeeld werd, was de melodie manjoera; later werden ook paloegon en djoeboeg aroem gespeeld.

In de genoemde bale waren de instrumenten met bamboe toetsen links (W) naast elkaar geplaatst, zoodat de 2x4 toetsen één reeks vormden; de instrumenten met metalen toetsen rechts (o), het kleinere het dichtst bij den bespeler.

Vóór de instrumenten waren enkele kleine offers uitgestald, daarachter zaten twee bespelers; één voor „het” bamboe, één voor „het koper”.—

Terwijl de muziek speelde, ving de maaltijd aan. Thans werd toeak rond gediend als drank (mantara)³⁾.

Na de maaltijd had een plechtig gezamenlijk reciet (magita)⁴⁾ plaats. Men reciteerde uit de kidoeng (gita), getiteld: Wargasari⁵⁾.

4. Pasimpënan.

Een week na het Patjatjajan had de slot-ceremonie plaats: het Pasimpënan (bewaren, opbergen, terugbrengen naar de bewaarplaats).

Dit is dus het terugbrengen der goden („ornamenten”) van de poera poesëh naar de poera (gadoeh) Sakti (bandjar Bingin, kawan), resp. naar de poera gadoeh Goenoeng Agoeng (bandjar Pasëk).

Omstreeks 2 uur kwam nog een zeer fraaie salaran⁶⁾ binnen, van Griana.

Deze salaran („Festgabe” van veldgewassen, meestal in diervorm) had de gestalte van een barong. Ook hiervan was het lichaam van padibossen. Kop en staart-gedeelte van allerlei gewassen (padi, gierst, vruchten). De kop was zeer

2) Één toets heet daoën, boenga (sëkar); één instrument toeggoeh, één stel van twee instrumenten heet pasang.

3) Mantarakomt van pantara (skt. antara), tussenruimte, tusschentijd dus hier „tusschentijds drinken (inschenken)”.

4) Skt. gītā = lied, gedicht.

5) Over Wargasari (er bestaan verschillende geschriften van dezen naam, telkens andere lotgevallen van denzelfden held verhalend) zie men Cat. Juynboll I, 250 sqq. en Cod. Kirtya IV c/379 en IV c/1003.

6) Over de 38 salaran, zie boven p. 105 noot 3.

67 — goed nagebootst: de baard, de groote tanden, de monsteroogen, de kroon, alles was uitgebeeld in vruchten, knollen, rijst, gierst (boeleleng, djawa) godēm, maissoorten (gembal) en bloemen (kě-tjitjang).

Eveneens werd de padi hiervan gebruikt om den processieweg te bestrooien.

In dezelfde volgorde had ook nu de processie plaats.

Bij den driesprong naar de poera ga-doech Goenoeng Agoeng hield men stil, de Ratoe Poetëra (Ratoe Piagēm) ging oostwaarts naar zijn eigen tempel. De stoet ging verder. Op den hoek, waar men afslaat naar de poera Sakti, werd opnieuw halt gehouden.

Een offerande van bras, eieren, één jongen eend en één kieken werd hier aangeboden. Daarop ging men verder en over de vroeger beschreven titi gangsa den tempelhof binnen.

Opnieuw worden de op de witte loopers uitgespreide offers in wild gevecht weggegrist door de dorpelingen.

Hier, in de poera Sakti zouden de goden nog een dag verblijven.

— Dit geheele feest in zijn vier fasen geeft wel het duidelijkst bewijs, dat men in de nog niet „aangetaste” Balische dorpen den ouden godsdienst nog geheel in eere houdt, en zulks spreekt nog te meer, waar het zoo grootsch gevierd werd in deze tijden van economische depressie.— Dat echter Bali steeds meer door het westen „aangetast” wordt, is evenzeer een feit: aangetast en bedorven op schier elk terrein van zijn cultureel en godsdienstig leven.

Wellicht kan ik hierop in meer algemeen verband te zijner tijd terugkomen.

De oorkonde, geheeten : „Batara (Ratoe) Ngërata Boemi”,
bewaard als dorpsornament in de poera gadoeh Sakti
(Sëlat, Karang Asëm).

Deze oorkonde op 7 bronsplaten is van het Jaya-pangus type, waarvan er thans reeds meer dan twintig bekend zijn geworden.

Dit type vereischt te zijner tijd een afzonderlijk behandeling.

Wat in deze stukken opvalt, is het groote aantal belastingen, heffingen of recognities, dat te dien tijde (1181 A.D.) bestond. In de verschillende edicten worden dan telkens de betrokken dorpsgebieden vrijgesteld van groepen uit deze lasten, dan wel uitdrukkelijk getroffen door bepaalde heffingen.

In alle tot nog toe bekende stukken verschijnt de koning met twee gemalinen, behalve juist in het eenige merkwaardige stuk uit 1177 A.D., ¹⁾ dus van 4 jaar vroeger (uit de desa Mantring).—

Op plaat VIIa, regel 1 en 2 worden de dorpsgrenzen vermeld:

atëhër pinarimaṇḍala thāninya cina-
turdeça: hinganya wetan air anipi,
hinganya kidul air patal, hinganya
kulwan air langgrung, hinganya lor
bukit tu langkir, samangkana lba ni
parimaṇḍala nikanang thānikañuruhan.

„De omgrenzing van het dorpsgebied naar de vier windstreken is als volgt: de Oostgrens is air anipi, de Zuidgrens is air patal, de Westgrens is air langgrung de Noordgrens is bukit Tu langkir.”

De air (=toekad, rivier) Anipi is thans niet meer bekend. Er werden verschillende riviertjes ten O. van Sëlat genoemd, wier naam in de verte leek op Anipi (nipi beteekent „slang”).

De rivier Patal bestaat nog heden onder denzelfden naam en de rivier Langgrung heet thans Langon.

Tu langkir is de oude naam voor de Goenoeng Agoeng.

De naam van het dorpsgebied is in de oorkonde: Kañuruhan.

Zooals elders reeds uiteengezet is, heette het dorp in den na-Madjapait-, dus den Gelgel-tijd: Balëdan. Balëdan beteekent grens, grensgebied; en Sëlat beteekent hetzelfde: tusschenruimte, tusschengebied.

Dit gebied schijnt — ook oudere en jongere verhalen wijzen hierop — een twistappel geweest te zijn tusschen Gelgel-Kloengkoeng en den vazalstaat: Karang Asëm. Kunnen wij echter nergens nader licht ontvangen over den zeer ouden naam „Kanjoeroehan”?

„Kanjoeroehan” is de titel van een der hoogste dignitarissen uit de Oost-Javaansche ambtenarenreeks. In de oude Balische kronieken van na Madjapait wordt de familie der Ārya Kanuruhan als eerste vermeld met poeri's te Brangsinga, Tangkas en Pagatepan.

Maar belangrijker is in ons verband de vermelding van een „Ki Kanuruhan masënët ing balëdan” in de bronzen oorkonde uit de Pamëradjan Kanginan van den Batoe Madëg tempel uit het Besakih-complex ²⁾. Hier wordt dus gesproken van een Kanuruhan, die verblijft (resideert) in (te) Balëdan. Dat Balëdan = Sëlat is, wisten wij reeds.

En door de Batoe Madeg'sche oorkonde weten wij dus, dat de Kanuruhan in Sëlat woonde, waarmee dan tevens de naam van het dorp uit 1181 A.D. verklaard is. Kañuruhan (Kanuruhan) is dus als dorpsnaam, en als apanage-

2) Zie Djawa XVII, 1937, p. 280, Plaat IIa, regel 1 zal ten rechte gelezen moeten worden: Kinaruan Ki Kanuruhan masënët ring balëdan, enz.

1) O. V. 1929, p. 74.

titel tevens, véél ouder dan de na-Madjapaitische Arya Kanuruhan's.

Wij mogen hier nog een enkel woord aan toe voegen over het andere dorpsornament, Batara Ratoe Poetera (of Piagëm). Dit is eveneens een oorkonde, echter in nieuw Balisch schrift en op 5 zeer dunne roodkoperen bladen. De inhoud toont groote overeenkomst met het Rājapurāṇa pura Bēsakih ¹⁾ en bevat onder meer aanwijzingen voor de pasëk van Sēlat inzake den Bēsakih-tempel. Er komt een chronogram en een jaartal in voor: iti pathiksa (?) kaya upalupya (?) guṇa ning wong, 1393 titi ka 4 rah 4 tang 4/15. Dit laatste tang = tēnggëk is niet duidelijk. Het jaartal 1393 (çaka) verplaatst ons naar den tijd van de oorkonden op h o u t uit den centralen Bēsakih-tempel (Çaka 1366 en 1380). ²⁾

Ook hier (vgl. Djawa l. c. p. 272)

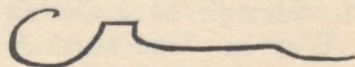
1) Zie D j a w a, XVII, 1937, p. 271.

2) Zie D j a w a, XVII, 1937, p. 279:

komt de uitdrukking „çri wila tikta ganda kalendah" voor.

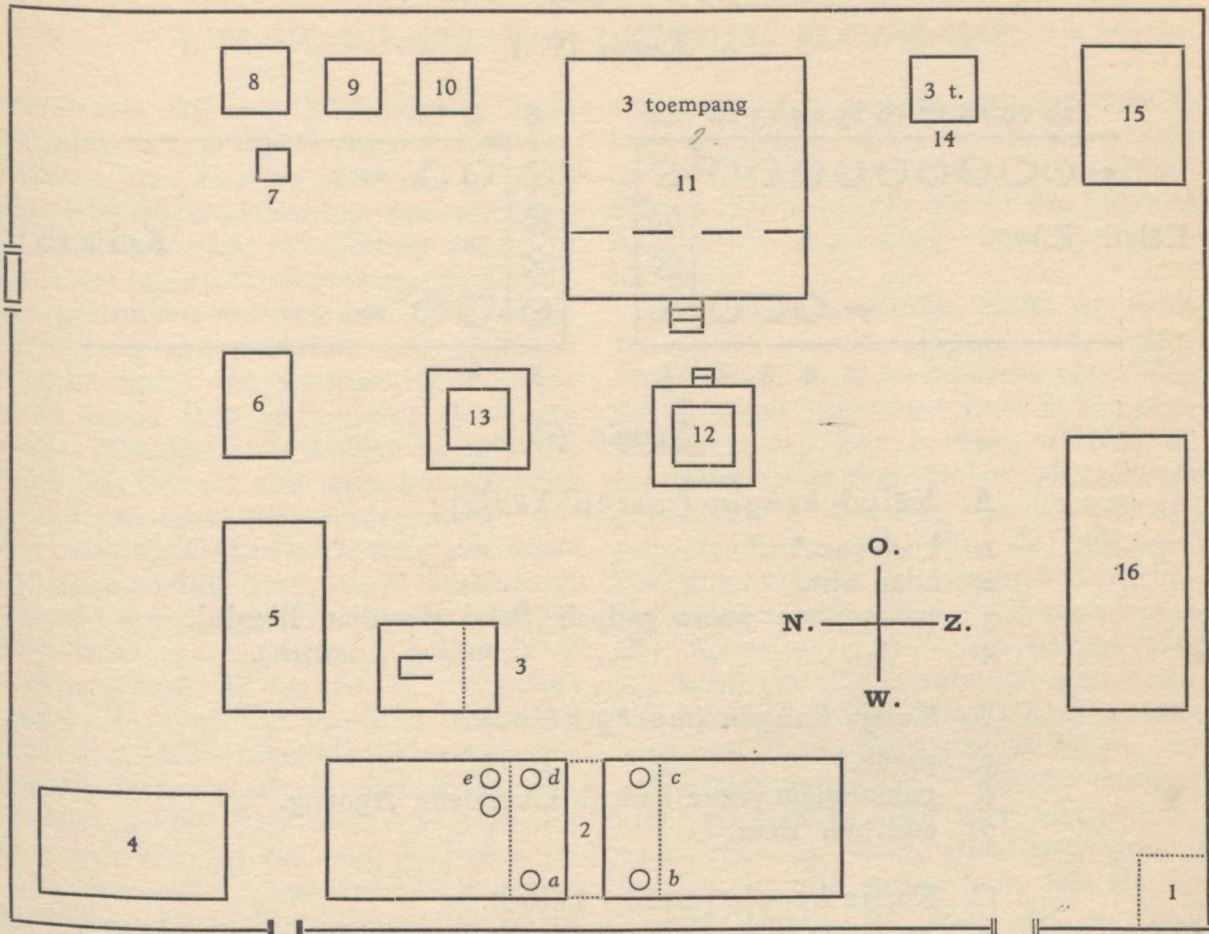
Merkwaardig is, dat hiernaast, evenals in de oorkonde van Batoe Madëg en in het Rājā-purāṇa pura Bēsakih, het jaartal 929 (lawang apit lawang) ook vermeld wordt.

Ook is er aan het slot een zelfde teekening als op die beide genoemde bronnen: een cakra gevolgd door een slangachtige krul:



Het jaartal 929 past natuurlijk niet in den tijd van de andere gegevens, waarop ik vroeger reeds wees (Djawa, l. c. p. 271). Waar het echter met hardnekkigheid telkens weer opduikt, is het wellicht te beschouwen als een herinnering aan een ouder feit, mogelijk aan een ouder edict.

POERA POESEH, SELAT

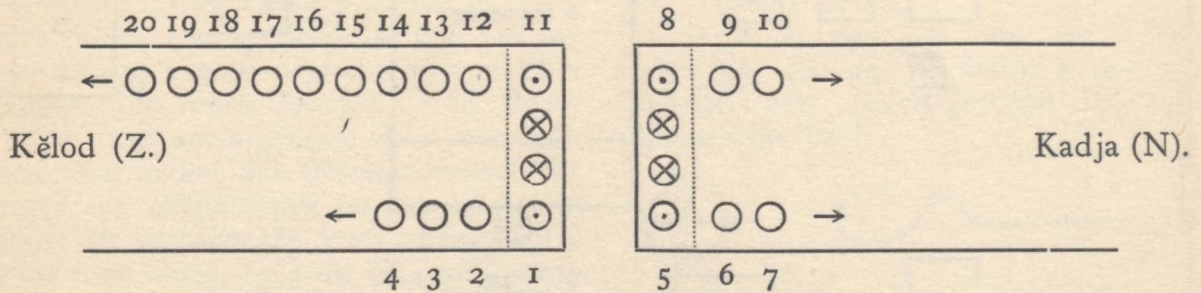


- | | | | |
|---------------------------|--|----------------------------|---|
| 1. Koelkoel ¹⁾ | { a. pasëk.
b. djoeroe.
c. koebajan.
d. ngoekoehin.
e. penjarikan. | 11. Gëdong Këhën | { 1. Bh. Sakti ring Poesëh.
2. Bh. Poetra ring Poesëh.
3. Bh. Ajoe ring Poesëh.
4. I Dewa Wajah.
5. Dewa Soesoean.
6. Dewa Moedoe. |
| 2. Bale-agoeng | | 12. R. Gëde Panjarikan. | |
| 3. Bale patokan. | | 13. Pasamoean. | |
| 4. Pagongan. | | 14. Bhatara Manik Malëkah. | |
| 5. Padatëngan (sëkëñëm). | | 15. Pawarëgan. | |
| 6. Dewa Lëpitan. | 16. Bale Sëloending (bale taroena = Ratoe Pande). | | |
| 7. Dewa Kajowan. | | | |
| 8. Dewa Soekaloewih. | | | |
| 9. Dewa Sowa. | | | |
| 10. Dewa Pëtani. | | | |

¹⁾ Inscriptie op den koelkoel bovenaan „içaka 1797.

ZITWIJZE BIJ DEN HEILMAALTIJD.

Kaoeh (W.)



Kangin (O.)

A. Kēlod kangin (marēp kadja):

1. koebajan.*
2. klian alit.
3. pamangkoe poera gadoeh Sakti (bandjar Bingin).
4. „ „ „ (bandjar Loesoeh).

B. Kadja kangin (marēp kēlod).

5. pasēk.*
6. pamangkoe poera gadoeh Goenoeng Agoeng.
7. sēdahan desa.

C. Kadja kaoeh (marēp kēlod).

8. djoeroe.*
9. klian alit.
10. pamangkoe poera Moentig (I).

D. Kēlod kaoeh (marēp kadja).

11. ngoekoehin.*
12. klian alit.
13. pamangkoe poera poesēh (I).
14. „ „ dalēm.
15. „ „ panataran (I).
16. „ „ gadoeh (bandjar Babakan).
17. „ „ panataran (II).
18. „ „ Moentig (II).
19. „ „ Poesēh (II).
20. „ „ ?

⊗ de vier panglintang (extra porties).

OVER DE OORSPRONKELIJKE BETEKENIS VAN HET ASJOERAFEEST.

DOOR

J. H. HOOYKAAS - VAN LEEUWEN BOOMKAMP.

Wanneer wij een godsdienstig feest bestudeeren naar zijn oorspronkelijke betekenis, dan doen we goed, aanvankelijk alle verklaringen, legenden, enz. ter zijde te laten en slechts te letten op wat er bij dat feest gebeurt. Immers, godsdienstige gebruiken hebben een taai leven. Zij blijven van generatie tot generatie voortbestaan, ook wanneer hun betekenis reeds lang is vergeten of zij een andere interpretatie gekregen hebben. De legenden, die we aan een godsdienstig gebruik vastgeknoopt vinden, geven zelden hun wezenlijken oorsprong aan, maar zijn gewoonlijk een latere verklaring, toen de oorspronkelijke zin verloren gegaan was.

Wat gebeurt er nu op het Asjoerafeest? Zeer vrome Moslims vasten op dien dag, den roden Moeharram en den voorafgaanden, daar de profeet dit aanbevolen heeft. Deze vasten is ingesteld in aansluiting op die van de Joden op den Grooten Verzoendag. Later, toen Mohammed's verhouding met de Joden minder goed werd, stelde hij een eigen Moslimsche vastenmaand in (de Ramadān) en kwam de Asjoeravasten op het tweede plan. Slechts zeer weinigen houden deze (slechts aanbevolen, niet verplichte) vasten.

Maar door de meeste Javanen wordt een gebruik in stand gehouden, dat met deze vasten niet te maken heeft, n. l. het bereiden en uitdeelen van de boeboer soeran, de Asjoera-pap. Als alle recepten, loopen ook die van de soerā-pap wel wat uiteen ¹⁾. Eén ding hebben ze echter alle gemeen, n. l. het gebruik

van zeer veel, verschillende graansoorten, katjangs, kědělé, djagoeng, peulvruchten en korrelige bestanddeelen als djeroek dalima. De legenden zijn er dan ook alle op uit, dit zonderling ratjetoe te verklaren.

Deze boeboer wordt, nadat er soms een gebed over is uitgesproken, opgedragen aan Hasan en Hoesein (Jav. Kasan-Koesèn). Naar men weet is Hoesein, kleinzoon van den Profeet, volgens de overlevering op den roden Moeharram gesneuveld in den slag van Kerbėlá tegen de Omayaden. En de volksverbeelding heeft (om met Snouck Hurgronje te spreken) „den inderdaad aan alle martelaarschap onschuldigen Hasan mede bij die keurbende van heiligen ingelijfd, en zoo draagt het Asjoerafeest den naam der beide broeders.” ²⁾

De vereering van Fatima, dochter van den profeet, Ali, haar echtgenoot, en Hoesein en Hasan, haar beide zoons, behoort, zooals bekend is, tot de Sji'itische trekken in deze, officieel Sjafi'itische landen.

Maar waarom wordt deze zeer ongebruikelijke pap aan beide „martelaren” opgedragen? In bovengenoemd artikel over de Soendasche feestkalender zegt Moh. Ambri: „Dit lijkt vreemd, want nooit geeft men een slametan voor de dooden, die uit boeboer bestaat”.

Er komt nog een merkwaardige trek bij: „Bij dit feest (loco citato) houdt men nimmer een gezamenlijken maaltijd maar brengt men de pap, nadat men er een gebed over uitgesproken heeft, — dit laat men ook weleens na — aan zijn burens, vrienden en de menschen in de buurt.

¹⁾ Zie Boekoe olah-olah van Volkslectuur pg. 81, de Soendasche Feestkalender door Moh. Ambri, Djāwā 13 1933, pg. 115, de Boeboer Soeran door Soedjānā Tirtakoesoemā, Djāwā 15, 1935, pg. 33.

²⁾ De Atjehers, I, pg. 216.

In dien tijd loopt iedereen met boe-boer, zoodat het wel lijkt, of allen onderling ruilen”.

R. A. A. Wiranata Koesoema vertelt ¹⁾, dat zijn vrouw wel dertig presenteerbladen met pap en bijbehooren bij verschillende vrienden en kennissen liet rondbrengen op den Asjoeradag.

Naar mijn weten is er nog geen poging gedaan, om op andere wijze dan door legenden deze gebruiken te verklaren. De legenden (waarover later) bepalen zich overigens tot de verklaring van de samenstelling van de pap en laten het uitdeelen ter zijde. Wij zullen, bij een poging tot wetenschappelijk begrijpen, zoowel het één als het ander in het onderzoek moeten betrekken.

Om te beginnen vragen we ons af: Kennen ook andere Moslimsche landen de boeboer soeran en het uitdeelen er van? Het antwoord op den eersten vraag is bevestigend. In De Atjehers van Dr. C. Snouck Hurgronje, I, pag. 218 lezen we van „het koken van een bijzondere spijs op den Asjoeradag. In Hindoestan schijnt meestal khitsjri de uitverkoren spijs te zijn, in Caïro is het een hoeboeb, d.i. „zaden” of „korrels” genaamd gerecht. In Atjeh heet het mengelmoes kandji Atjoera en bestaat uit rijst, klappermelk, suiker, stukjes klapper, benevens allerlei deels in fijne stukken gesneden vruchten, als peulvruchten, papaja's, granaatpitten, pisang, suikerriet, verschillende eetbare wortels.”

„Niet in alle huizen wordt de kandji Atjoera gekookt; een paar groote potten vol zijn toereikend voor een gampōng. Wie zich met het koken belasten, ontvangen vrijwillige bijdragen van de gampōnggenooten. Men brengt de brei naar de meunathah (mannenverblijf, tevens bedehuis) of wel daar, waar het

gampōngpad in den hoofdweg uitloopt, en deliefhebbers smullen er aan, gewoonlijk met het gevolg, dat zij ongesteld worden in de ingewanden”. Tot zoover Snouck Hurgronje.

Wij zien de overeenkomst van de kandji Atjoera met de boeboer soeran in zijn samenstelling van zeer veel ingrediënten, waaronder peulvruchten en granaatpitten ²⁾ in het bijzonder onze aandacht trekken. Wij merken verder op, dat het rondbrengen en uitdeelen van huis tot huis in Atjeh niet plaats vindt.

Nu richten we onze aandacht op Egypte, waar het gerecht „hoeboeb”, wat „zaden” of „korrels” beteekent, dezelfde eigenaardigheden vertoont als onze boeboer Soeran en de Atjehsche kandji Atjoera. Zelfs hebben hier, wat we als het meest karakteristieke mogen beschouwen, de zaden of korrels den naam aan het gerecht geschonken.

Als we de door Snouck Hurgronje geciteerde plaats bij Lane, Modern Egyptians opslaan ³⁾, dan lezen wij: „Toen ik een bezoek bracht aan een vriend, even voor den middag, werd mij een gerecht voorgezet, dat het volk van Caïro gewoon is te bereiden op Asjoera. Het heet hhoboo'b; en is bereid van tarwe, in water geweekt gedurende twee of drie dagen, dan ontdaan van de velle-tjes, gekookt en zoet gemaakt met honing en stroop; of het is bereid uit rijst in plaats van tarwe; gewoonlijk worden daar noten, amandelen, rozijnen enz. aan toegevoegd. In de meeste huizen wordt dit gerecht klaar gemaakt of lekkernijen van verschillende soort worden gekocht of gemaakt in overeenstemming met één van de tradities van den Profeet, die luidt:

Al wie overvloed geeft aan zijn

1) Penjoeloeh, Aug. 1931, De beteekenis der Mohammedaansche feestdagen.

2) De granaatappel speelt in vele godsdiensten een bijzondere rol. De veelheid der pitten symboliseert rijkdom. In het Atjehsch zegt men boh glima, d. i. Jav. woh dalima; daarvoor neemt men in deze landen

de djamboe bidji, terwijl de korrelige djeroek dalima in het Javaansche recept dezelfde plaats inneemt.

3) An account of the manners and customs of the Modern Egyptians, written in Egypt during the years 1833, '34 and '35 by E.W. Lane (London 1836), I, pg. 169.

gezin op den dag van Asjoera, aan hem zal God overvloed schenken gedurende de rest van het jaar.”—

Hier geloof ik, dat Lane ons onbewust den sleutel in handen geeft tot het begrip van de Asjoera-gebruiken.

Asjoera is het feest van rijkdom en overvloed. De pap, uit zooveel mogelijk ingrediënten samengesteld, symboliseert dezen overvloed. Vooral de korrels moeten als zaden en kiemen van welvaart beschouwd worden.

Dit wordt bewezen door het volgende gebruik, volgens Lane in zijn tijd te Caïro in zwang:

„In den loop van den morgen (van den Asjoeradag) stond een groepje blinde fakirs . . . voor mijn deur stil en zong een verzoek om aalmoezen. Een van hen begon: „O, gij, die aalmoezen hebt te geven op den gezegenden dag van Asjoera!” — de anderen vielen dan in koor in: „Eenige graankorrels! „Eenige rijstkorrels! O, Hasan, O, Hoesein!” Dezelfde woorden werden verscheiden malen door hen herhaald. Zoodra zij een geldstukje (spatieering van mij) hadden ontvangen, gingen zij verder.”

Het is duidelijk, dat de graankorrels, de rijstkorrels, de symbolen waren voor het geld.

Ook verder was (en is?) bij de bevolking van Caïro het besef levendig van Asjoera als feest van rijkdom. Vooral onder de vrouwen leefde het geloof, dat in de tien dagen, voorafgaande aan Asjoera (dagen, die óók in deze landen een bijzonder karakter vertoonen), de djinn's aan sommige uitverkorenen rijkdom brachten.

Soms verschijnt (zoo verhalen de Egyptische legenden) zulk een djinn in den vorm van een waterdrager, die bij nacht komt en aan de deur klopt. Op de vraag: „Wie is daar?” antwoordt hij: „Ik, de waterdrager, waar zal ik mijn waterzak ledigen?” — Waterdragers komen niet 's nachts, zoodat men dan wel be-

grijpt, wie de bezoeker is, en zegt: „Ledig hem in de waterkruik”. — Deze blijkt dan later vol goud te zijn.

Een andere keer komt de gelukbrengende djinn in de gedaante van een muil-dier. Deze draagt een paar zadelsakken vol goud; het hoofd van een dooden man bevindt zich op zijn rug, en om zijn nek is een band met ronde belletjes dien hij schudt bij de kamerdeur van dengeen dien hij rijk komt maken. Deze komt naar buiten, neemt het hoofd er af, ledigt de zakken van hun kostbaren inhoud en vult ze weer met stroo of kaf of iets anders, brengt ze weer op hun plaats en zegt tegen den muilezel: „Ga, o, gezegende!”

Dit zijn de manieren, waarop de goede genii hun zakāt brengen.

Ik weet niet wat het hoofd van een doode in de Egyptische folklore betekenen kan. In het algemeen zijn dooden de beheerders van rijkdom en misschien stelt dit het hoofd van Hoesein voor en is het feest van overvloed ook hierin met de Hoesein-herdenking verbonden. Het hoofd van Hoesein heet begraven te zijn in een moskee te Caïro, waar op den Asjoeradag een merkwaardige, drukbezochte herdenking plaats vindt, die wij echter ter zijde kunnen laten. Lane vertelt nog van een derde manier, waarop de goede djinn's rijkdom plachten te brengen in de tien dagen vóór Asjoera. Zij stelden zich in een bepaalde straat op en hielden daar een nachtmarkt. Wie iets bij hen kocht, ontdekte later, dat het gekochte in goud veranderd was.

Uit dit alles blijkt duidelijk, dat in Caïro het besef levendig was van Asjoera als feest van rijkdom en overvloed.

Hier op Java is dat besef verloren gegaan. De eerste tien dagen van den Soeramaand zijn hier en in Atjeh zelfs ongunstig; de idee van rouw over de martelaren is dus sterker geweest dan de idee van 't plotseling rijk kunnen worden.

Het uitdeelen van den „overvloed,” die door de pap gesymboliseerd wordt, ken ik echter alleen op Java.

Dit uitdeelen zal zijn oorsprong wel vinden in de bovengeciteerde overlevering :

Al wie overvloed geeft aan zijn gezin op den dag van Asjoera, aan hem zal God overvloed schenken gedurende de rest van het jaar.

Men heeft „het gezin” uitgebreid tot vrienden en kennissen en schenkt hun de pap des overvloeds, zooals de Egyptenaren de geldstukjes = korrels schonken aan de bedelaars.

In beide gevallen : ik geef opdat mij gegeven worde, al is men dit in deze landen zich niet meer bewust.

Wij vragen ons af: waar kwam dit feest van overvloed vandaan? Waar knoopt de traditie aan vast, die aan den Profeet bovenstaande woorden in den mond legde? Dat het een typisch Moslimsch feest geworden is, is wel duidelijk, waar we het in twee zoo verwijderde landen als Java en Egypte vinden. Van de tusschenliggende landen (behalve dan Atjeh) kwam mij geen analoog geval onder oogen, maar we mogen veilig aannemen, dat het feest hier met den verderen Islam is ingevoerd uit Voor-Indië.

De Heer S. Koperberg wees mij op de overeenkomst tusschen Asjoera en het Joodsche loofhuttenfeest. Het loofhuttenfeest was een oogstfeest. De Joodsche schrijver zegt¹⁾ :

„Dan gold inzonderheid de goede raad : eet en drink en geniet naar hartelust, gij en uw zoon en uw dochter en uw knecht en uw maagd en de Leviet en de vreemdeling en de wees en de weduwe, die binnen uw poorten zijn. (V Moz. 16 vers 14-15)”. — Wanneer we deze plaats naslaan, (Deuteronomium 16) dan zien wij, dat de overeen-

komst met Mohammed's „traditie” nog iets sterker is, dan hier lijkt, daar de woorden volgen : „want Jawhé, uw god, zal u zegenen in al uw inkomsten en bij al den arbeid uwer handen”. (Leidsche Vertaling). — „Op dit blijde feest (gaat onze auteur verder) zult ge naar III Moz. 23, 40 van de voortbrengselen van natuur en land vier bepaalde plantensoorten nemen en er u zeven dagen mee verheugen „voor het aangezicht van den Eeuwige, uwen God”. — Bij die vier planten hoort ook nog een vrucht, Ethrog genoemd, een djeroeksoort.

We zien duidelijk de overeenkomsten, 1e het zoo ruim mogelijk uitdeelen van overvloed, 2e de symboliek van veel veldgewassen w.o. een djeroek.

De verschillen springen ook in het oog. Bij het Joodsche feest worden de veldgewassen als symbool gehanteerd, bij de Moslimsche verorberd. Verder valt het Loofhuttenfeest vijf dagen te laat, of liever, Asjoera vijf dagen te vroeg. Het Loofhuttenfeest wordt immers gevierd op den 15 den van de maand Tischra, die de Moslimsche Moeharram is. En Asjoera is ingesteld op den Grootten Verzoendag die vijf dagen eerder valt.

Verleidelijk is het zeker, om, waar een oogstfeest zoo dicht voor de hand ligt en de Moslims veel aan de Joden ontleend hebben, Asjoera te verklaren tot het oorspronkelijk Joodsche oogstfeest.

Maar bij de weinige gegevens, die mij ten dienste staan, durf ik hier geen besliste meening te uiten.

* * *

Tenslotte nog iets over de Asjoera-legenden. Mij zijn er drie bekend, die alle de ongewone boeboer soeran trachten te verklaren. Eén vindt men verteld in bovengenoemd artikel van Moh. Ambri over de Soendaneesche feestkalender. Noach zou op 't laatst

¹⁾ S. Ph. de Vries: Joodsche Riten en Symbolen, Zutphen, W. J. Thieme, 1928, pg. 168.

een voedseltekort hebben gehad in de Ark. Toen hij eindelijk behouden land vond, moest de laatste pap gekookt van allerhande meelrestjes.

Deze legende wordt ook in de moskee geleerd en komt van die Moslimsche zijde, die verklaringen te over heeft voor het Asjoerafeest, zonder zich aan kettersche persoonsverheerlijking schuldig te maken. Immers, volgens de overal verbreide Moslimsche overlevering, verkreeg op dezen dag Adam vergeving van zonden, Noach vond eindelijk land, Jozef werd uit de gevangenis gered, Jacob van zijn blindheid genezen, enz. enz.

De beide andere legenden zijn Sji-'itisch, stellen de Hasan-Hoessein herdenking op den voorgrond. Een ervan luidt: ¹⁾

Dèwi Oemi Salamah (de moeder van Fatimah, grootmoeder van Hoessein-Hasan) verkeerde in zeer moeilijke omstandigheden. Immers, de traditie getrouw, wenschte zij een offermaaltijd aan te richten, gewijd aan haar zoo ongelukkig omgekomen kleinzoon; maar door den oorlogstoestand was haar voorraad van levensmiddelen haast uitgeput. Zij zou en moest een offermaaltijd geven, van wat zij bijeen zou kunnen schrapen uit haar kětok poendjèn ²⁾

De kětok poendjèn, zak met geneeskrachtige zaden en kruiden, heeft een zekere „heiligheid”. Voedsel zal men

er nooit uithalen, wel zaden waaraan een heilzame werking wordt toegekend. In deze legende leeft, dunkt mij, nog iets van het besef, dat aan de boeboer soeran zéér bizondere bestanddeelen toegevoegd moeten worden.

De derde legende ken ik slechts uit mondelinge overlevering. Zij luidt als volgt:

Dèwi Partimah (Fatima), diep bedroefd over den dood van haar zoons, had drie kwartjes op zij gelegd voor de slametan. Er kwam echter een bedelaar voorbij haar huis, zóó beklagenswaardig, dat zij de slametan vergat en hem al het geld gaf. Die bedelaar was een Godsgezant, die haar barmhartigheid op de proef kwam stellen („barmhartigheid is meer dan offeranden”). Toen nu haar echtgenoot Nabi Ngali (Ali) naar de pasar zou gaan, kon ze hem geen blândjâ meegeven. Hij was dus verplicht te bedelen, wat rijst van de eene, wat katjang, djagoeng of kědělé van een andere koopvrouw.

Zoo kwam de eigenaardige Soerâ-pap tot stand.

Met ziet, alle drie legenden pogen de zonderlinge samenstelling van de boeboer soeran te verklaren. Want de ware zin ervan was verloren gegaan, die van de overvloed dien men schenkt, opdat God op zijn beurt overvloed moge schenken.

¹⁾ De boeboer Soerâ, door Soedjânâ Tirtákoesoemâ, Djâwâ 15, 1935, pg. 33.

²⁾ Zie voor de kětok poendjèn het artikel van Soedjânâ Tirtákoesoemâ in dit nummer.

BOEKBESPREKING.

WIRĀTAPARWA opnieuw uitgegeven, vertaald en toegelicht I, Proefschrift ter verkrijging van den graad van Doctor in de Letteren en Wijsbegeerte aan de Rijksuniversiteit te Leiden, door A. A. Fokker, 's Gravenhage, N. V. De Nederlandsche Boek- en Steendrukkerij v.h. H. L. Smits, 1938.

Dr. Fokker is, zoals men het ook in de Inleiding van zijn proefschrift lezen kan, niet de eerste die zijn krachten aan dit vierde boek van het Mahābhārata heeft gewijd. Uit de aanhalingen uit dit geschrift in het „Kawi-Balineesch-Nederlandsch Woordenboek” blijkt, dat reeds Van der Tuuk aan het Wirātaparwa aandacht heeft besteed. Maar eerst in 1912 werd tot een tekstuitgave hiervan overgegaan ('s Gravenhage, Martinus Nijhoff), dank zij Dr. H. H. Juynboll, die in zijn dissertatie: „Drie boeken van het Oud-Javaansche Mahābhārata in kawi-tekst en Nederlandsche vertaling, vergeleken met den Sanskrit-tekst”, Leiden 1893, de inhoud ervan reeds in korte trekken heeft medegedeeld (p. 10 enz.). In zijn proefschrift „Den Oldjavanske Wirātaparwa og dens Sanskrit original, Bidrag til Mahābhārata-forskningen” heeft in 1916 Dr. K. Wulff het aan een onderzoek onderworpen. De Hoogleraar Gonda heeft in deel 88, 1931, van de „Bijdragen” van het Koninklijk Instituut tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië verschillende moeilijke plaatsen ervan behandeld, en het werk van Utgikar, Virātaparvan, verschenen in Annals Bhandarkar Institute, Vol. II toont aan, dat men ook van Indische kant zich niet onbetuigd heeft gelaten. Men ziet, aan belangstelling heeft het niet ontbroken, en het Wirātaparwa is deze ook meer dan waard.

Dr. Wulff heeft zijn voortreffelijk werk — het is jammer dat het in het Deens is verschenen, zodat de lectuur ervan slechts hen die zich intens met het Wirātaparwa bezighouden niet afschrikt — geschreven met de bedoeling om door vergelijking van de Oud-Javaanse redactie en vooral van de daarin voorkomende Sanskrit-verzen met verschillende redactie's van het Indische Mahābhārata, materiaal te leveren voor de geschiedenis en kritiek van het Mahābhārata-onderzoek. Zijn onderzoek richt zich dus tot het Voor-Indische Mahābhārata, en de Oud-Javaanse vertaling, die voor dit onderzoek als materiaal moet dienen, blijft op de tweede plaats. In een volgende bijdrage hoopte Dr. Wulff aan de Oud-

Javaanse tekst zijn aandacht te wijden. Daar deze bijdrage niet meer is verschenen, hoopt nu Dr. Fokker met zijn hernieuwde uitgave van het Oud-Javaanse Wirātaparwa het afgebroken werk van Dr. Wulff te hervatten.

Het heeft er alle schijn van, dat het noodlot het verschijnen van een afgerond, behoorlijk geacheveerd proefschrift steeds moet verhinderen. Voor den kritikus is het nooit aangenaam zijn kritiek te moeten beginnen met de mededeling, dat het te bespreken boek onaf is. Aan den schrijver moet het aanbieden van zijn half gereed gekomen werk een onbevredigd gevoel geven.

Dit zou echter zo erg niet wezen, indien men het maar niet hierbij liet. Maar omstandigheden, andere weer dan die welke het afmaken der dissertaties beletten, verhinderen of bemoeilijken de voltooiing van het werk. Hoeveel beloofde „tweede delen” zijn op de eerste gevolgd, hoeveel toegezegde aanvullingen verschenen? Dit is geen toespeling op Dr. Fokker, eerder een verdediging. Immers, behalve dat men zich geplaatst ziet in een werkring, die met de keuze van het aangeboden, doch nog niet voltooide proefschrift slechts incidenteel, dikwijls helemaal niet te maken heeft, eist de werkring zoveel van de energie en tijd, het werk te velde zoveel van de aandacht en interesse op, dat de heilige voornemens vanzelf, ongewild, op den achtergrond gedrongen worden, en men slechts in zijn vrije tijd eraan herinnerd wordt, dat men toch eindelijk eens moet beginnen, aan zijn indertijd gegeven beloften te voldoen.

Het proefschrift van Dr. Fokker is ook pas het eerste gedeelte. Een diepgaande bespreking van vorm en inhoud van het Wirātaparwa moest tot later uitgesteld worden. In de Inleiding konden slechts de verhouding van de Oud-Javaanse met de Sanskrit-tekst en de voornaamste kenmerken van taal en stijl van het Oud-Javaanse Wirātaparwa worden behandeld. Op deze Inleiding volgen de tekstuitgave en de vertaling van vier der zeven hoofdstukken van het Wirātaparwa. Taalkundige aantekeningen besluiten het proefschrift.

Ieder die de uitgave van Dr. Juynboll kent, zal erkennen, dat een heruitgave van het *Wirāṭaparwa* geenszins overbodig is. Er kleven inderdaad niet weinig fouten aan zijn werk. Ter verdediging van de oude uitgave mag echter wel gezegd worden, dat de kennis van het Oud-Javaans van een kwart eeuw geleden nog niet op die hoogte was, als zij thans is, zodat het naar mijn mening onbillijk zou zijn om in alle opzichten dezelfde eisen te stellen als tegenwoordig, nu de studie van de Indonésische filologie weer een eind gevorderd is. Dat Dr. Fokker's uitgave een grote verbetering is op die van zijn voorganger, dat wij hierdoor een veel beter inzicht en een veel rijker kennis van het Oud-Javaans krijgen, kon a priori wel verwacht worden. Wie Dr. Fokker uit zijn studententijd kent, weet van te voren ook dat hij van een nauwkeurig en kritisch volkomen verantwoord werk verzekerd kan zijn. In deze nieuwe uitgave van het *Wirāṭaparwa* komen de verschillende lezingen, die de negen handschriften geven, eerst goed uit. Waar de manuscripten korrupt of onbetrouwbaar bleken, is de juiste lezing vastgesteld kunnen worden door middel van de Sanskrit-tekst, die trouwens ook bij andere, minder duistere plaatsen, voortdurend geraadpleegd werd. Hierin ligt naar mijn mening een der verdiensten van Dr. Fokker. Dat dit werk tijd, inspanning en volharding eiste, spreekt van zelf. Het resultaat is verrassend. Verschillende plaatsen, door Dr. Juynboll niet voldoende, verkeerd of niet begrepen, zijn zo door Dr. Fokker terecht gebracht en nu duidelijk geworden. Men behoeft slechts een paar bladzijden van zijn uitgave naast die van de oude te leggen om zich hiervan te overtuigen. Natuurlijk, er zijn plaatsen gebleven, waar het vraagteken nog niet uitgewist kan worden, maar is het anders mogelijk bij de huidige stand van de studie van het Oud-Javaans?

Een nutteloze of overbodige arbeid, zoals de modestie het den schrijver gebiedt te schrijven (p. V), heeft Dr. Fokker met zijn heruitgave van het *Wirāṭaparwa* zeker niet verricht. Maar dat deze heruitgave zo dringend gewenst zou zijn — en het volgende geldt evenzeer een heruitgave van het *Ādiparwa*, waarvoor Dr. Fokker in stelling III van zijn dissertatie pleit —, hierin durf ik met hem van mening te verschillen. Dr. Fokker's uitgave mag in vergelijking met die van Dr. Juynboll een aanzienlijke verbetering zijn — geheel onbruikbaar, zo dat men er niets aan heeft, is de laatste toch ook weer niet, mits men er maar met de nodige voorzichtigheid en kritiek mee te werk gaat. Hierdoor kan de nieuwe tekstuitgave naar mijn mening in wezen niets nieuws meer geven. Er zijn

nog andere, niet minder belangrijke Oud-Javaanse geschriften, die op ontginning wachten.

Uiteraard laat de vertaling op verschillende plaatsen nog ruimte open voor meningsverschil, en op enkele punten moet de vertaling wegens de duistere en niet meer terecht te brengen tekst achterwege gelaten worden. Eén voorbeeld slechts: Pagina 3 regel 11/12: *jaya prasangga bhūṣaṇa*. Ik prefereer boven *bhūṣaṇa* de lezing *dūṣaṇa* die Dr. Juynboll geeft. Wanneer wij nu de samenstelling *jaya-prasangga-dūṣaṇa* voor een Sanskrit *tatpuruṣa*-samenstelling houden, kunnen wij — en hier volg ik niet de interpunctie die Dr. Fokker geeft — tot de volgende vertaling van de zin komen: „Gij behoeft werkelijk niet bevreesd te zijn, dat er van de geschiedenis iets onvermeld zal blijven, zodat ge er het boek op kunt naslaan. Al zullen er (van mijn kant) tekortkomingen zijn (in het vermelden) van (hun) overwinningen en heldhaftigheid (K.B.N.W. IV p. 105 geeft voor *prasangga* als synoniem op *purun, wani*), Uwe Majesteit moge toch naar dit verhaal van mij luisteren”. Litteraire formules gelijk de laatste zin, als *captatio benevolentiae* bedoeld, komen als inleiding tot het eigenlijke verhaal bijna konstant voor, en onze vertaling biedt grammatisch ook dit voordeel, dat het concessieve karakter van de bijzin, die door *yatanyan* ingeleid wordt, tot zijn recht komt. Zoals Dr. Fokker de zin vertaalt: „Gij behoeft werkelijk niet bevreesd te zijn, dat er iets onvermeld zal blijven van de geschiedenis, zodat ge er het boek op kunt naslaan, ook al komen er overwinningen, . . . en versieringen in voor” is ze logisch ook minder juist, immers *Janamejaya* behoeft er juist niet bang voor te zijn, wanneer er overwinningen, . . . en versieringen (?) in het verhaal van zijn voorouders voorkomen. Of de vertaling „ook al” voor *yatanyan* moet dus fout zijn, of de opvatting van *jaya prasangga bhūṣaṇa* als een *dwandwa*-samenstelling is minder juist; daargelaten nog, of de lezing *bhūṣaṇa* die weinig zin geeft, aan te bevelen is.

Het heeft niet veel zin, op deze manier ook bij de andere plaatsen, waar ik met de schrijver van mening meen te moeten verschillen, stil te staan.

Wie zich ooit aan het vertalen van een oude tekst gewaagd heeft, weet, hoeveel moeilijkheden van velerlei aard hieraan verbonden zijn. De juistheid van een vertaling gaat niet altijd samen met de fraaiheid ervan, en de waardeering hiervoor hangt van persoonlijke smaak af. Dr. Fokker's vertaling kunnen wij niet anders dan loven; ze is nauwkeurig gegeven, en de twijfelachtige plaatsen zijn in de aantekeningen degelijk verantwoord. Wanneer ik een paar kleinigheden noem, dan is het ook zeker niet

om op deze kleine slakjes grote scheppen zout te strooien, maar om te zeggen dat men in het algemeen in vertalingen, vooral van zulke oude teksten als het *Wirāṭaparwa*, terdege zorg moet besteden aan de woordkeus, wil men de sfeer, waarin zich de geschiedenis van het vertaalde afspeelt, niet bederven. Zo kan ik „ach, mijn hemel” niet erg bewonderen. De telkens terugkomende vertaling „harem” behoort tot het filmjargon en „boxen” zullen de beroepsvechters aan het *Wirāṭa*’se hof wel niet gedaan hebben. De woorden „met Uw verlof” aan *Yudhiṣṭira* in de mond te leggen, wanneer hij zich tot zijn jongeren broeder *Arjuna* richt (p. 47), lijkt mij niet juist. „Accoord” wanneer men zijn instemming wil uitdrukken, is al evenzeer een kleine oneffenheid in de overigens zo goede vertaling. Deze kleine onvolkomenheden zijn te wijten aan de gehaastheid waarmee het proefschrift moest worden afgemaakt. Ook in de aantekeningen bespeurt men het resultaat van deze haastige afwerking. Alleen taalkundige kwesties zijn er behandeld, en de duidelijkheid hiervan heeft op verscheidene plaatsen nogal wat ingeboet. Slechts vakgenoten kunnen de aantekeningen volgen; op enkele plaatsen moeten ook zij zich afvragen, wat wel bedoeld kan zijn. Wanneer men de verschillende aangehaalde werken niet naslaat, kan men hier vaak niet achter komen.

Tot slot mogen hier nog een paar opmerkingen volgen aangaande de Sanskrit-citaten, die in de Oud-Javaanse bewerking van het *Wirāṭaparwa* in zulk een grote hoeveelheid voorkomen. In welk verband met de loop van de geschiedenis zou te onderzoeken zijn. Ik denk niet dat deze Sanskrit-tekst door den Oud-Javaansen lezer of beter gezegd toehoorder begrepen werd, anders zou de Javaanse vertaling na de oorspronkelijke tekst ook niet gegeven zijn. Door ze nu ook in het Nederlands over te zetten, stuit men in de Nederlandse vertaling op herhalingen, die de loop van het verhaal telkens doen stokken. Waarschijnlijk kan men ze *mutatis mutandis* met de soeloek’s in de *wajang* vergelijken, welker bewoordingen voor de toehoorders veelal ook even onbegrijpelijk zijn. Het zal waarschijnlijk ook niet zo zeer op de woorden aankomen als wel op de wijze waarop ze worden gereciteerd. De duistere taal, het als heilig beschouwde Sanskrit, de *çloka*’s met de daarin voorkomende lange en korte syllaben, welke die eigenaardige cadans in het reciteren ervan

geven, en bovenal het reciet, dit alles zal wel bijgedragen hebben tot de gewijde sfeer welke een voordracht van dit op zich zelf reeds heilige boek van het *Mahābhārata* omgeeft, en zeker niet in de laatste plaats tot de bekoring, die van zo’n voordracht moet zijn uitgegaan. Mijs inziens komt nu de bedoeling van de *çloka*’s, door ze mede in de vertaalde tekst te vertalen, niet tot haar recht¹⁾. Het ware, dunkt me, beter geweest de *çloka*’s in een andere taal dan het Nederlands te vertalen, in het Latijn of Frans bij voorbeeld, of . . . ze in de oorspronkelijke vorm te laten en de Nederlandse vertaling hiervan in de aantekeningen te geven.

Het is jammer dat Dr. Fokker het niet nodig heeft gevonden de variaae lectiones der Sanskrit-citaten te geven. Door dit wel te doen had men vermoedelijk enig idee kunnen krijgen van de verbasteringen die het Sanskrit heeft ondergaan, en aan de hand hiervan de ouderdom der verschillende versies van het *Wirāṭaparwa* kunnen vaststellen.

Bovenstaande opmerkingen doen — het is zeker onnodig dit met nadruk te zeggen — geen afbreuk aan onze waardering voor de arbeid van Dr. Fokker. Als resultaat van een in korte tijd — een armzalige acht maanden slechts — hard werken aan een uiterst weerbarstige en bovendien ondankbare stof zoals het *Wirāṭaparwa* is, mag dit proefschrift er zeker zijn. Moge Dr. Fokker naast zijn beroepsbezigheden nog de tijd vinden om ook het tweede deel van zijn proefschrift te doen verschijnen in een even degelijke vorm als waarin het eerste deel verschenen is. Een hint om ook een lijst te geven van de voorkomende eigennamen, woorden en uitdrukkingen, onontbeerlijk voor een geschrift als dit vierde boek van het *Mahābhārata*, trouwens voor elke nieuw uitgegeven Oud-Javaanse tekst überhaupt, is zeker overbodig.

Dr TJAN TJOE SIEM.

1) Dit geldt evenzeer het vertalen der soeloek’s in een vertaalde lakon. Ik ben het dus met de zienswijze van Dr. Hooykaas niet eens (zie *Djawa* 18de jaargang 1938, p. 225). Het lag ook niet in mijn voorname de soeloek’s in de lakon-tekst te vertalen; wel was ik van plan de vertaling ervan in voetnoten te geven. Door dezelfde omstandigheden gedwongen als die welke Dr. Fokker het voltooiën van zijn proefschrift verhinderd hebben, heb ik aan mijn plan geen uitvoering kunnen geven. Ik hoop echter in een der eerstvolgende nummers van dit tijdschrift mijn verzuim in te halen.

Het achtste hoofdstuk van het onlangs verschenen eerste deel van de onder leiding van Dr. F. W. Stapel tot stand komende zesdeelige Geschiedenis van Nederlandsch-Indië is gewijd aan de Verbreiding van den Islâm in den Indischen Archipel. De deskundige schrijver, lector te Leiden en oud-wd. Adviseur voor Nederlandsche Zaken hier te lande, heeft in een zestigtal bladzijden een voortreffelijk samenvattend overzicht gegeven van hetgeen wij weten omtrent de herkomst van den Islâm in deze gewesten, en den weg, waarlangs, de wijze, waarop en den tijd, waarin hij zijn intrede hier heeft gedaan en zich verder over de verschillende eilanden heeft verbreid.

De schrijver heeft zijn hoofdstuk verdeeld in dertien paragrafen, die achtereenvolgens behandelen de eerste eeuwen van den Islâm, de eerste Mohammedaansche rijken in Noord-Sumatra, de steen-inscriptie van Trengganau, de stichting van Malaka, den Islâm bij de komst der Portugeezen, in Java, in Soenda en Madoera, Sumatra van de 15e eeuw tot heden, Borneo en de Philippijnen, de Groote Oost, Celebes, de kleine Soenda-eilanden en enkele andere, en als besluit de Indische kenmerken van den Islâm in Indonesië. Dat niet overal even diep op de zich voordoende vraagstukken is kunnen worden ingegaan, vindt zijn oorzaak in den aard van deze studie, een hoofdstuk van een groter werk, alsmede in het doel van het geheele werk zelf, dat blijkens de Inleiding wil zijn „wetenschappelijk gefundeerd, maar zoo geschreven, dat de leek ... (het) met belangstelling volgen kan en zal”. Daaraan moet het ook worden toegeschreven, dat de schrijver slechts sporadisch bronverwijzingen geeft ¹⁾, al wordt in dit bezwaar—indien het in verband met de omschreven doelstelling nog als een bezwaar kan gelden—gedeeltelijk voorzien door de overigens vrij beknopt gehouden literatuurlijst, die bij dit hoofdstuk behoort. Had het echter geen aanbeveling verdiend door cijfers in den tekst te verwijzen naar de bronnen in deze literatuurlijst aangehaald, gelijk dit bijv. is toegepast door Dr. Th. à Th. van der Hoop bij zijne bewerking van het praehistorische gedeelte van dit deel?

Is het derhalve, bij de beperking, die de schrijver zich bij den opzet heeft moeten opleggen, niet te verwonderen, dat bepaalde zaken

of zeer korte, of in het geheel geene vermelding vinden, evenzeer is het begrijpelijk, dat over de vraag, wat wel en wat niet voor vermelding in aanmerking kon komen, verschil van meening kan bestaan. Zoo heeft de heer Kern geen melding gemaakt van dat merkwaardige monument van gemengden Arabisch-Oud-Sumatraanschen aard, dat ons bewaard is gebleven in de grafsteen van een in 1389 A. D. overleden dochter van Sultan Malik al-Zâhir van Samoedra. Gelijk bekend is, bevat een der steenen een Arabische inscriptie, terwijl de andere gesteld is in een Oud-Maleisch, geschreven met een variant van het Oud-Javaansch-Sumatraansche schrift ²⁾. Al is dit gedenkteken als geschiedkundige datum niet van bijzondere waarde (dat van Malik al-Sâlih is als zoodanig veel belangrijker) het illustreert den overgangstijd en als zoodanig heeft het dezelfde waarde als bijv. de minaret van Koe-does, die van veel later is en waarvan een afbeelding wordt gegeven.

Daarentegen heeft de schrijver een geheele paragraaf (twee bladzijden en een afbeelding) gewijd aan de steeninscriptie van Trengganau op het Maleische schiereiland. Hoewel dit merkwaardige stuk op zichzelf eene vermelding zeker waard is, wil het mij toch voorkomen, dat er relatief meer aandacht aan is besteed, dan het verdient. De heer Kern verklaart zelf reeds, dat „aangenomen, dat het inschrift geen maaksel van een falsaris van later tijd is moet geconstateerd worden, dat het nieuwe geloof in de afzondering van Trengganoe besloten is gebleven”. Op de verdere verbreiding van den Islâm in den Archipel heeft Trengganau geen invloed uitgeoefend.

Eene andere opmerking in dit verband betreft de slotparagraaf. V. z. v. daarin algemeene opmerkingen over den Islâm en zijne belijdenis in den Archipel voorkomen, verdient zulk een paragraaf ten volle een plaats in een overzicht als dit. De nadruk echter, die daar gelegd wordt op bepaalde Indische kenmerken, waarbij wordt gesproken van sji'ah en sji'ietischen invloed zonder dat deze begrippen worden toegelicht, zal, naar ik vrees, voor den leek, voor wien toch dit werk hoofdzakelijk bestemd is, verloren gaan. De Indische herkomst van den Islâm in deze gewesten is trouwens in de eerste paragrafen door den schrijver reeds duidelijk belicht.

Na voorgaande opmerkingen van meer alge-

¹⁾ Slechts éénmaal (p. 357) met vermelding van bladzijde. Daarentegen is de daar vermelde bron niet opgenomen in de literatuurlijst.—

²⁾ Zie Oudh. Verslag 1915, p. 129 sq.

meenen aard, mogen thans eenige meer gedeetailleerde aantekeningen volgen op enkele gedeelten van Kern's hoofdstuk. De Islâm, den handelsweg van Indië door de straat van Malaka naar China volgende, deed in onze Archipel het eerst zijn intrede in Noord-Sumatra tegen het einde der 13e eeuw. Terecht besteedt de heer Kern dan ook bijzondere aandacht aan het relaas van den beroemden Venetiaan, die in 1292 Noord-Sumatra bezocht. Perlak was geïslamiseerd, doch het westwaarts daarop volgende Basma en Samara nog niet. Dit Samara houdt ook de heer Kern, in overeenstemming met de gangbare opvatting, voor Samoedra, doch van Basma zegt hij, dat het „zeker niet Pasè (is) zooals wel geopperd is.” Hier doet zich het merkwaardige verschijnsel voor — overigens niet altijd te vermijden in een werk, waaraan verschillende auteurs hebben medegewerkt — dat in één en hetzelfde boek op één plaats (p. 255) ¹⁾ wordt verklaard, dat „Basma en Samara . . . zijn Pasè en Samoedra”, terwijl elders (hier, p. 310) even pertinent de gelijkstelling van Basma met Pasè wordt ontkend. Zonder de zekerheid van den heer Kern tot de mijne te willen maken, moet toch toegegeven worden, dat er inderdaad redenen bestaan om aan de juistheid der gelijkstelling te twifelen. De heer Kern wijst er reeds op, dat de naam Pasè eerst veel later optreedt. Tusschen Perlak en Samoedra ligt thans geen plaats, die ook maar in de verte aan „Basma” doet denken. Tenslotte is de fonetische gelijkenis tusschen „Basma” en „Pasè” of „Pasai” wel zeer oppervlakkig. Dit alles doet de vraag rijzen of het wel juist is Basma tusschen Perlak en Samoedra te zoeken, en dit voert ons weer tot de vraag of Samara wel Samoedra kan zijn. Het lijkt toch ook minder waarschijnlijk, dat Samoedra, dat weldra een veel belangrijker plaats blijkt te zijn dan Perlak en zeker even vaak, zoo niet vaker, door Moslimsche kooplieden uit het westen bezocht moet zijn geweest, in 1292 nog heidensch zou zijn — er wordt zelfs niet van de aanwezigheid van een enkele Moslim gerept, terwijl Marco Polo er toch vijf maanden doorbracht — en bewoond door menschenetende wilden, terwijl Perlak reeds geïslamiseerd was. Bovendien sterft vijf jaren later Malik al-Şâlih als Moslimsch vorst

van een Islamietisch staatje; die overgang is dan wel zeer snel in zijn werk gegaan. Zekerheid bestaat eigenlijk slechts ten aanzien van „Ferlec” = Perlak en „Lambri” (Lamoeri), dat in het tegenwoordige Groot-Atjeh heeft gelegen. Er zijn echter een tweetal plaatsen welke naar naam en naar ligging eene identificatie met Basma (dat in de Bazelsche editie van Polo's reisverhaal Basman luidt) en Samara zouden toelaten. Het zijn Peusangan (< * Pasangan) en Samalanga, dat in oudere geschriften in Arabisch karakter Samarlanga wordt gespeld (slot-r is in het Atjehsch verloren gegaan) ²⁾. Beide plaatsen liggen aan een riviermonding, Peusangan zelfs aan een vrij groote rivier, en konden dus een ankerplaats bieden. Polo's oponthoud in Samara geschiedde tegen zijn wil; hij werd er waarschijnlijk overvallen door den Westmoeson. Het zou derhalve geen verwondering behoeven te baren, indien hij een minder belangrijke plaats als Samalanga had aangedaan; hij kan daartoe gedwongen geweest zijn. Een moeilijkheid is echter de mededeeling van Polo, dat te Samara een machtig vorst heerschte, terwijl zich ook de vraag laat stellen, waarom Polo een belangrijke plaats als Samoedra voorbij gegaan zou zijn.

Of nu Marco Polo in Samoedra geweest is, of niet, vast staat door de vondst van Malik al-Şâlih's grafsteen, dat het land in 1297 een Islamietisch staatje was. De Cambay'sche herkomst van den steen doet den heer Kern de vraag stellen, of Malik al-Şâlih zelf een Indiër was. Kern wijst op de beschrijving door ibn Battoetah van het hof te Samoedra in 1345-6, dat een Indisch karakter draagt. Ook zijn er Perzen onder de hooge staatsdienaren. Het is bekend, dat de Perzische invloed in Mohamedaansch Indië immer zeer groot is geweest; het behoeft derhalve niet te verwonderen, dat die invloed zich ook te Samoedra, dat zoo vele connecties met Indië onderhield, deed gelden. In dit verband kan thans worden medegedeeld, dat er onder de graven in het Pasè'sche zich één bevindt van een zekeren Nâ'inâ (men lette op dezen Indischen naam!) Husâm al-dîn, gestorven in Sjawwâl A. H. 823 (= Oct./Nov. A. D. 1420) ³⁾. Het merkwaardige van dat graf is, dat, terwijl de hoofdsteen, waarop de naam en het jaartal voorkomen, geheel Arabisch is,

1) D. i. in het door Prof. Dr. N. J. Krom bewerkte stuk over den Hindoe-Javaanschen tijd.

2) De suggestie Samalanga voor Samara trof ik ook aan in een populaire editie van Marco Polo's boek, verschenen in de „Everyman's Library” van J. M. Dent & Co. te Londen, 1907, en voorzien van een inleiding van John Masefield. De ed. Yule-Cordier kon ik niet raadplegen. Volgens Rockhill, T'oung Pao, XVI, p. 151, noot, is „Samara of Polo, Sumoltra of Friar Odoric (dat echter nog niet dezelfde plaats be-

hoeft te zijn. - C.) . . . generally thought to have stood somewhere about the present Samalanga or on the Teluk Semawe”. T. a. v. Peusangan is mij een suggestie, als hier gedaan, niet bekend, doch zij lag voor de hand, nadat v. d. Tuuk en ook Schrieke (Het Boek van Bonang, p. 3, nt. 1) in Basma Pasaman ter westkust van Sumatra hadden gezien, hetgeen geografisch niet klopt.

3) De datum is niet geheel zeker.

de voetsteen om een middenstuk met rankor-nament een randinscriptie bevat in Arabische karakters, doch niet in Arabische taal. De inscriptie kon nog niet worden gelezen, doch uit enkele woorden en uit het feit, dat de tekst is ingedeeld in twaalf vakken, van welke het eerste en tweede en verder het vierde, zesde, achtste enz. op denzelfden klank ¹⁾ uitgaan (dus als volgt; a a, b a, c a, d a, enz.), meen ik te hebben kunnen vaststellen, dat wij hier met een Perzisch gedicht, met name met een g h a z a l te maken hebben. Dr. Kramers te Leiden, dien ik daaromtrent raadpleegde, schreef mij wel te vermoeden, dat mijne meening juist is en het vooral onbetwisbaar te achten, dat iedere tweede m i š r â t op r a v a d eindigt. De buitenlandse berichten vinden dus op onverdachte wijze in het land zelf bevestiging.

De islamiseering van Samoedra is in de eerste plaats van directen invloed geweest op de verbreiding van het geloof in het uiterste Noorden van Sumatra. De groote stoot tot de bekeering van Java en de rest van den Archipel werd echter gegeven door de stichting en snelle opbloei van Malaka. De heer Kern zegt (p. 321) ten aanzien van den stichter van Malaka, dat de verhalen van de Barros en van d'Albuquerque hierin overeenkomen, „dat Paramisora een Javaan van vorstelijken bloede was, van Balambangan ('Balambuan' = het meest oostelijk deel van Java) zooals Eredia, een te Malaka geboren en getogen Portugees, een eeuw later schreef”. Verder voortbouwende op het relaas van de Barros, volgens welken Paramisora na het overlijden van een vorst van Java, Parárisá genaamd, wegens dynastieke woelingen moest uitwijken, meent Kern dat dit, indien die mededeeling juist is, alleen in verband kan staan met Hajam Woeroek's dood. Parárisá zou dan Bhaṭāra ²⁾ Wiçesa = Hyang Wiçesa, de opvolger van Hajam Woeroek zijn, waarbij dan de traditie den naam van den opvolger aan den voorganger zou hebben gehecht. Opgemerkt mag echter worden dat d'Albuquerque de gebeurtenissen op het Schiereiland voorstelt als het gevolg van een Javaanschen aanval van zekeren „Bataramurel” op P a l e m b a n g, welks koning Parimisura moest vluchten naar den overwal,

eene voorstelling van zaken, die Prof. Krom waarschijnlijk juist acht ³⁾. Het is dus niet geheel juist, dat de Barros en d'Albuquerque het er over eens zijn, dat hij een Javaan van vorstelijken bloede was. En wat betreft de mededeeling van Eredia moge hier worden geciteerd hetgeen Rouffaer daarover schreef (o.c., p. 24, nt 1): „Deze tekst luidt: ' . . . En Malaka werd gesticht door Parameçwara, een Javaan van Balambangan (sic!), in het jaar 1398, ten tijde van koning D. João den Ien genaamd den Bastaard (regeerde 1385-1433), volgens de Maleische Annalen (sic)' ” (spatieëring en „sic” van Rouffaer).

De heer Kern stelt derhalve, evenals Prof. Krom, de stichting van Malaka in het einde der 14e eeuw, zoodat hij een compromis maakt tusschen de Barros, wiens verhaal hij volgt, doch wiens dateering in ± 1250 - welke Rouffaer ⁴⁾ het dichtst bij de waarheid achtte - hij niet overneemt en d'Albuquerque, wiens dateering hij nadert ⁵⁾. Ook Rouffaer ⁶⁾ zocht zulk een compromis, maar met dien verstande, dat hij de Barros' dateering als die van de eerste stichting en die van d'Albuquerque als die van de opkomst als emporium beschouwde, terwijl hij bijzondere waarde hechtte aan de mededeelingen van laatstgenoemde, dat e.e.a. een gevolg was van den aanval op Palembang van „Bataramurel” (z. i. = Bhaṭāra Toenapel = Kertanagara, zoodat hier sprake zou zijn van diens Pamalajoe ⁷⁾), waarin Prof. Krom hem echter niet kon volgen).

Bij het op de Barros, volgens wien de stichter van Malaka dus een Javaan zou zijn, gegronde betoog van den heer Kern passen zijne conclusies op p. 322, volgens welke de Chineesche benaming voor den vorst van Malaka, die in 1414 den dood zijns vaders naar China kwam melden, Mu-kan-sa-u-ti-r-sha of Mukan-sa-kan-ti-eul-sha, zou moeten wijzen op eene uitspraak Moekammad, terwijl hieruit en uit de Portugeesche aanduiding Xáquem darxá, die dan zou wijzen op eene uitspraak Sakèndar of Sakèndèr, zou moeten blijken, dat men in de omgeving van het hof te Malaka dus Javaansch sprak en ook Malaka's tweede vorst (nog) een Javaansch-Mohammedaanschen naam droeg. Afgezien nog van de mogelijkheid, dat die uitspraak voor rekening komt van dengeen,

¹⁾ Nl. r a v a d, d.i. de derde pers. enk. van het Perzische werkwoord r a f t a n, „gaan”.

²⁾ Eerder met Rouffaer, was Malaka Emporium vóór 1400 A.D. (Bijdragen Kon. Inst., 77, pp. 1-174 en 359-604), p. 27: B h r a.

³⁾ Krom in: Geschiedenis van Ned. Indië onder leiding van Dr. F.W. Stapel, I, p. 291 jo. Hindoe-Jav. Gesch., 2e druk, p. 436. Zie ook Rouffaer, o.c., p. 149. Albuquerque's tekst in vertaling bij G. Ferrand, Malaka, le Malāyu et Malāyur, in J. As., 11: XI (1918), pp. 412 sqq.

⁴⁾ O.c., p. 148.

⁵⁾ Op grond van de Siameesche Koṭ Monṭhierabān zegt de heer Kern evenwel, dat een plaats van dien naam ook reeds vroeger moet hebben bestaan. Die rechtsbron is echter niet zoozeer uit ± 1360 , maar waarschijnlijk van veel later tijd, zoodat Kern niet daarmede in strijd behoeft te zijn.

⁶⁾ O.c., pp. 26, 148 en 149.

⁷⁾ Vgl. ook Brandes, Pararaton, 2e dr., p. 154.

van wien de Chineezden den naam vernamen (dit behoeft toch niet de vorst zelf te zijn geweest), is het, naar mij voorkomt, ook overigens wel wat gewaagd uit een zoo sterk verbasterden naam (de geheele lettergreep -ma d is zelfs weggefallen!) zulke conclusies te trekken. Trouwens tegenover het Portugeesche *X á q u e m dar-* kan men even goed stellen het Chineesche *Sa-k a n-ti-eul-*, hetgeen evenzeer op een Maleische uitspraak *Sākandar* kan wijzen.

In dit verband moet tenslotte nog gewezen worden op een tweetal onnauwkeurigheden, voorkomende op p. 322 en 323. In de eerste plaats is het minder juist te zeggen, dat van den stichter van Malaka geen Mohammedaansche naam zou zijn overgeleverd, en dat de Maleische kronieken van hem geen heugenis zouden hebben bewaard. Immers de Sedjarah Melajoe - in het midden gelaten of haar mededeelingen terzake betrouwbaar zijn en geen verwarring is ontstaan - noemt als stichter en eersten vorst van Malaka Radja Iskandar Sjâh, die tevoren als vorst van Singapoera bij een Javaanschen aanval zou zijn verdreven ¹⁾. En in de tweede plaats is, v.z.v. ik kan nagaan, de naam Moehammad Iskandar Sjâh in de Maleische „annalen” (een minder juiste benaming!) voor diens zoon en opvolger, Mu-kan-sa-kan-ti-eul-sha, niet bekend. De Sedjarah Melajoe noemt hem „Radja Ahmad, timang-timangannja Radja Besar Moeda” ²⁾.

Hoewel de groote stoot voor de verdere bekeering van den Archipel, met name van Java, dus van Malaka uitging, toch heeft daarbij ook Pasè, gelijk de heer Kern terecht opmerkt, een rol gespeeld. Een Paseier is het, die thans nog als grondlegger van den Islâm in West-Java wordt geëerd. De heer Kern besteedt ruime aandacht

aan het optreden van dien door de Barros Falatehan genoemden en met den in Cheribon begraven wali Soenan Goenoeng Djati geïdentificeerden Paseier. Prof. Dr. Hoessein Djajadiningrat heeft waarschijnlijk gemaakt ³⁾, dat die Falatehan = Soenan Goenoeng Djati mede dezelfde is als de door Pinto genoemde Bantensche vorst Tagaril, die in 1546 deelnam aan de expeditie van Demak tegen het heidensche Panaroekan. De heer Kern echter zegt (p. 338), dat deze Tagaril naar het schijnt dezelfde is als Hasanoeddin, den zoon van Falatehan.

Ook de op p. 333 genoemde, in 1448 te Trawoelan, nabij de oude hoofdstad Madjapahit, begraven Mohammedaansche vrouw, die naar de traditie een met den vorst van Madjapahit gehuwde prinses van Tjempa was, is wel met Pasè in verband gebracht. De heer Kern wijst er op, dat het van de dochter van een Mohammedaanschen vorst uitgesloten is, dat zij een ongeloovige zou huwen, en dat een Mohammedaansche vorst van Tjempa ook onbekend is. Nu gaat de heer Kern ten onrechte uit van de praemisse, dat de Javaansche traditie de prinses eene dochter laat zijn van een Mohammedaanschen vorst van Tjempa. Deze vorst wordt wel tot Moslim bekeerd, doch dit geschiedt eerst nadat zijn dochter is uitgehuwelijkt aan den koning van Madjapahit ⁴⁾. Haar bekeering zou dus eerst later op Java moeten hebben plaats gehad (na de komst en onder invloed van hare bekeerde verwanten?) Doch ook al zou hier aan een Tjampasche prinses niet kunnen worden gedacht, en al zou het hier eene van huis uit Mohammedaansche vrouw betreffen, dan nog kan men met de mogelijkheid rekening houden, dat een Moslimsch vorst - b.v. één der strandvazallen van Madjapahit - uit politieke motieven (vrees voor een machtigen nabuur of derg.) zijn dochter

1) Sedjarah Melajoe, ed. Shellabear 5e dr., Singapore, A. H. 1343, pp. 84-87.

2) Sedj. Mel., ed. cit., pp. 84 en 87. De zoon en opvolger van dezen Radja Besar Moeda is volgens de kroniek Radja Tengah, die weer werd opgevolgd door zijn zoon Radja Ketjil Besar, die bij zijne bekeering tot den Islâm Moehammad Sjâh werd genoemd. Een oudere tekstlezing, waaruit Valentijn moet hebben geput (zie Rouffaer, o.c., p. 463, noot), geeft echter: 1. Sultan Iskandar Sjâh, 2. Sultan Magat (waarmede Rouffaer vragenderwijs het Chineesche Mu-kan-gelijstelt) en 3. Sultan Moehammad Sjâh. Ook de Boestân as-Salâtin noemt den tweeden vorst van Malaka Radja Besar Moeda en Ahmad Sjâh (zie Wilkinson, Papers on Malay Subjects, History, I, 1924, pp. 14 en 18). Vermelding verdient intusschen, dat de „Silsilah Melajoe dan Boegis dan Sekalian Radja-radjanja” vertaald door Hans Overbeck in JRASMB, IV, 3, Dec. 1926, pp. 339 sqq., zegt, dat Radja Iskandar Sjâh „was followed by his son Sultan Muhammad Shah, who was followed by his son Sultan Mudzafar Shah, who...” (pp. 347-8). Hier is dus een Moehammad (géén M. Iskandar!) de tweede vorst van Malaka, maar de opsomming maakt hier wel een zeer gecompliceerde indruk.

3) Critische Beschouwing van de Sedjarah Banten, pp. 87,93 sqq., 110 sqq. en 193. Vgl. ook het posthume artikel van Rouffaer in B.K.I. 86/1930, p. 112 en de bijdrage van Prof. H. Djajadiningrat over „De(n) naam van den eersten Mohammedaanschen vorst in West-Java” in T.B.G. 73/1933, pp. 401 sqq. Zie voorts nog de zeer onlangs verschenen dissertatie van J. Edel, „Hikajat Hasanoeddin”, Meppel 1938, p. 191.

4) Aldus de Babad Tanah Djawi, waarbij de Sedjarah Banten en de Hikajat Hasanoeddin zich aansluiten, met dien verstande, dat volgens deze laatste de bekeering van Tjempa eerst geschiedt na den dood van den vader der prinses, onder zijnen opvolger (vgl. Hoessein Djajadiningrat, o.c., pp. 22 en 252 en Edel, o.c., pp. 162 sq.). In de Serat Kaṇḍa, besproken bij Brandes, o.c., p. 223, is de vader reeds gestorven als het huwelijksaanzoek van Madjapahit komt. Het is de zoon en opvolger, die Moslim is geworden en thans met tegenzin zijne eveneens Moslimsche zuster aan een ongeloovige moet uithuwelijken. De prinses is hier dus inderdaad reeds het nieuwe geloof toegedaan vóór haar huwelijk.

kan hebben „opgeofferd”, ook al handelde hij zodoende tegen de godsdienstige wet ¹⁾. In dit verband bedenke men, dat de hier bedoelde prinses naar de traditie een tante - niet een nicht, gelijk Dr. Schrieke verkeerdelijk meende ²⁾ - is van Soenan Ngampel, één dier strandheeren. Merkwaardig is ook, dat Rouffaer in zijn artikel over de Geschiedenis van Sumatra in de eerste druk van de Encyclopaedie van Ned.-Indië (p. 206a) het vermoeden heeft uitgesproken, dat met Tjempa in dit geval niet het Achter-Indische Rijk van dien naam is bedoeld, maar het op de grens van Peusangen en Samalanga aan de Noordkust van Atjèh gelegen Djeumpa, welken naam hij op zichzelf ook reeds een vervorming van Tjampa acht. Wat dit laatste betreft, kan hij zeer wel gelijk hebben; ook de bekende t j e m p a -bloem heet in het Atjèhsch d j e u m p a. Het vermoeden van Rouffaer krijgt nu mogelijk een bijzondere beteekenis door een in de kroniek van Bandjermasin voorkomende weerklank van deze traditie ³⁾. Daar neemt Pasè de plaats van Tjempa in en is de vorst, die zijne dochter aan den koning van Madjapahit uithuwelijkt, dus inderdaad een Moslim. Maar er wordt dan ook aan toegevoegd, dat de vorst van Pasè aanvankelijk aarzelde zijne dochter aan een heidenschen koning te schenken, doch uit vrees voor diens macht toegaf. Het door Rouffaer bedoelde Djeumpa heeft, zoo niet tot het gebied van Pasè, dan toch zeker tot zijn invloedssfeer behoord. Indien het vermoeden van Rouffaer juist is, dan zal men zich dus de „prinses van Tjempa” moeten voorstellen als eene dochter van een lokaal hoofd, een vazal van Pasè, al dan niet verwant aan het in laatstgenoemd rijk regeerende vorstenhuis.

Intusschen teekent de heer Kern terecht aan, dat de aanwezigheid van eene aanzienlijke Mohammedaansche vrouw in Madjapahit in het midden der 15e eeuw een feit van symptomatische waarde blijft. Wat betreft de traditie, die ons verder omtrent haar persoon en den tijd van godsdienstovergang wil inlichten, Krom ⁴⁾ heeft er op gewezen, dat, hoewel de jaartallen onjuist zijn — den dood van de vorstin plaatst de Serat Kanda b.v. in 1398, terwijl Madjapahit door de Mohammedaansche coalitie zou zijn genomen in 1476 — en hoewel de familierelaties oncontroleerbaar zijn, doch duidelijk pogen de Demaksche vorsten

bij die van Madjapahit te doen aansluiten om zodoende een legitieme basis te scheppen voor de nieuwe heerschappij, niettemin met terzijdestelling van de bijzaken niet bepaald onjuist geacht behoeft te worden, dat het veldwinnen van het nieuwe geloof vooral een gevolg was van de vestiging en werkzaamheid van Soenan Ngampel, bloedverwant eener uit Tjampa(?) gekomen Javaansche koningin. Als de heer Kern dan ook zegt (p. 334), dat de Javaansche geschiedboeken ons niet inlichten over de bijzonderheden van den jarenlangen strijd tusschen Madjapahit en zijn vazallen, noch over het tijdstip van de zege der laatsten, dan bedoelt hij uiteraard, dat wij uit de traditie geene geschiedkundig juiste bijzonderheden kunnen verkrijgen, „Voor den Javaanschen historicus geldt: 'Alles Vergängliche ist nur ein Gleichniss', hij streeft ernaar den zin der geschiedenis, in tafereelen voor het oog ontrold, te doen be- seffen. De geheele beschrijving van dit tijdperk wordt gedragen door de gedachte dat in de harmonie van het heelal de islam op Java moest volgen op het Hindoe-Javanisme; Demak, den heerschenden mohammedaanschen staat, komt de macht over Java toe, omdat zij op wonderbaarlijke wijze van Madjapahit op hetzelfde is overgegaan. Die overgang staat boven elk menschelijk oordeel van rechtmatigheid, hij is rechtmatig omdat hij heeft plaats gehad.” Aldus Kern's treffende karakteristiek, al blijkt uit hetgeen hierboven reeds werd opgemerkt omtrent de duidelijke poging der traditie om door het leggen van familiebanden de nieuwe orde van zaken ook naar menschelijke begrippen te legitimeeren, dat de laatste opmerking niet geheel voldoet ⁵⁾.

Omtrent de resteerende paragrafen van Kern's hoofdstuk zal ik kort zijn; zij geven weinig aanleiding tot bijzondere kantteekeningen. De heer Kern vertelt ons hoe Zuid-Sumatra werd geïslamiseerd vanuit West-Java, terwijl de Minangkabau naar de traditie het nieuwe geloof uit Atjèh heeft ontvangen. In Borneo was het Broenai, dat het eerst een Islamietischen vorst had (tusschen 1514 en 1521); de plaats was opgebloeid als gevolg van de bezetting van Malaka door de Portugeezen. Sambas ter Westerafdeeling werd waarschijnlijk in de tweede helft der 16e eeuw vanuit het Moslimsche Djohor gesticht, terwijl het Zuiden van het eiland in ± 1550 vanuit Java is bekeerd (Cense, Kroniek van Bandjermasin). De Mo-

1) Dr. Schrieke (Het Boek van Bonang, p. 12, zie ook de daar genoemde literatuur) wijst er reeds op, dat de Javaansche en Maleische geschiedboeken dergelijke huwelijken herhaaldelijk noemen; men ziet de mogelijke noodzaak daarvan dus zelf wel in. Vgl. ook Krom, Hindoe-Jav. Gesch., p. 454.

2) O. c., p. 30.

3) Dr. A. A. Cense, De Kroniek van Bandjermasin, p. 137-8; vgl. ook Dr. H. Djajadiningrat, o. c., p. 255.

4) Hindoe-Jav. Gesch., pp. 464-5.

5) Men verg. de karakteristiek der Jav. geschied- beschrijving van Dr. H. Djajadiningrat in zijne diss., p. 306.

lukken waren reeds bij den aanvang der 16e eeuw goeddeels geïslamiseerd langs den weg van den specerijhandel met Oost-Java. Ternate heeft, met de uitbreiding van zijn gezag, het geloof verbreid over Noord-Celebes (tweede helft 16e eeuw), terwijl het Zuiden, met name het Zuid-Westelijk schiereiland, vanuit het Westen moet bekeerd zijn, naar de traditie door een Minangkabauer (begin 17e eeuw); uit de Portugeesche berichten blijkt, dat ook Javanen er den Islam trachtten te verbreiden (Kern, p. 355).

Over de slotparagraaf spraken wij reeds in den aanvang; zij eindigt met te constateeren, dat men naar het zielental gerekend, kan zeggen, „dat de verbreiding van den Islam in de

breedte bijna is voltooid. In de toekomst zal de islamiseering vooral in de diepte gaan”. Het is hier niet de plaats ons te verdiepen in gissingen over de vraag, of de islamiseering zich ooit geheel in de breedte zal voltooien in dezen zin, dat alle inwoners, dus ook de Christenen b.v., van den Archipel eens Moslimsch zullen zijn. Uiteraard bedoelt de heer Kern eene voltooiing voor zoover er nog verbreidingsmogelijkheden voor den Islâm bestaan. Het behoeft wel nauwelijks toegevoegd te worden, dat de islamiseering in de diepte, uitgaande van de groote centra, in vollen gang is.

Dr. H.K.J. Cowan

NASCHRIFT.

Zeer onlangs, nadat bovenstaande bespreking reeds ter perse was, ben ik erin geslaagd de Perzische ghazal op den voetsteen van het graf van Nâ'inâ Husâm al-Din te identificeren

en daarmee tevens te lezen. Publicatie hiervan zal spoedig volgen in het T. B. G.

C.

HET CULTUREELE ELEMENT IN DE PLANOLOGIE VAN JAVA'S STAD EN LAND. *)

Een bespreking van het ontwerp der stadsvormingsordonnantie voor de stadsgemeenten op Java, zooals de redactiecommissie mij verzocht te leveren, dient door zijn eigen aard en die van dit tijdschrift een bijzonder karakter te dragen. In de eerste plaats, omdat dit ontwerp — ongebruikelijke, nochtans naar het voorkomt uitermate nuttige procedure — door de Regeering op instigatie der commissie, die het ontwerp samenstelde en het van een omvangrijke toelichting deed vergezeld gaan, voor publicatie werd vrijgegeven om openbare gedachtenwisseling uit te lokken.

Allerminst daarmee willende suggereeren, dat lezers van dit blad zich alleen op grond van deze bespreking geroepen zullen voelen zich daarin te mengen, achtte de redactie het actueel de resultaten der baanbrekende arbeid, zooals die thans publiek domein zijn geworden,

aan te kondigen, voor zoover de behandelde problemen in het karakter van dit periodiek passen.

Na moeizame voorbereiding, die immers reeds in 1934 haar aanvang nam, heeft de z.g. commissie-Logemann ¹⁾ dit werkstuk tot stand gebracht. Het draagt het stempel van goed-Nederlandsche degelijkheid. De toelichting — de „wet” matige neerslag der commissiewerkzaamheden leent zich minder tot bespreking in het uitgezette kader — is in tien hoofdstukken verdeeld, waarvan, na een inleiding, een 6-tal handelen over Indische stadsvorming en de rest over de concept-ordonnantie.

Alvorens tot de middenmoot te komen, een enkel woord over de inleiding.

De taakomschrijving der commissie noemde o. a. de bestudeering van de beginselen, die ten grondslag zullen moeten liggen aan de stadsvorming en daarvoor achtte zij noodig een beschouwing der Indische stadsvorming ²⁾,

*) Naar aanleiding van „Stadsvormingsordonnantie stadsgemeenten Java” met toelichting. Landsdrukkerij 1938.

1) Waarvan toen behalve de naamgever als voorzitter, leden waren de heeren Bagchus, Blaauw, Citroen, Heinsius, Van der Hoek, Karsten, Achmad Probonegoro, Van Roosendaal, Thamrin, Westmaas en De Willigen met mr. Hens als lid-secretaris, terwijl kort na de instelling door de Regeering ir. Lemei nog tot

lid werd benoemd. Uit den aard der zaak vonden talrijke mutaties plaats. De publicaties dragen echter geen signatuur.

2) Aangezien er een incongruentie is tusschen term en inhoud bij de woorden stadsvorming en stedenbouw propageert de commissie in analogie met het in Nederland allengs gebruikelijke woord de uitdrukking „planologie”.

van haar beteekenis en van haar problemen in breeder verband.

Hieraan nu danken wij het uitermate belangrijke deel der toelichting, dat hieronder nader ter sprake zal komen. Allereerst wordt gewezen op de ook op Java zich manifesteerende relatieve verstedelijking, d.w.z. dat de toename der stedelijke bevolking in sneller tempo plaats vindt dan die van het geheele eiland, waarin vooral de grootste en grootere centra deel hebben. Dit proces zal steeds duidelijker zich moeten gaan afteekenen door de voortschrijdende industrialisatie van Java. De geest der steden zal dus steeds meer zijn stempel gaan drukken op de samenleving, maar ook thans is deze leidinggevend, zoowel bestuurlijk en politiek, als economisch en cultureel, enz.

Van de concrete problemen, die behandeld worden, dient speciaal vermeld te worden dat der openbare gebouwen voor geheel of in hoofdzaak Inlandsch gebruik, dat zich vooral in de Westersch georiënteerde stadsgemeenten voordoet.

Daarover zegt de commissie in § 23:

„Het zou toch min of meer voor de hand liggen, de openbare gebouwen voor de massa der inheemsche stadsbevolking (thans vooral de school, doch ook balai desa of andere vergaderplaats, moskee of belangrijke langgar) met eenige zorg te situeeren te midden van hare eigen woonbuurten — de kampoeng —, op een belangrijk punt daarin en aan een plaatselijk klein plein of speelveld, overeenkomstig de traditie voor den desa-aanleg. Zeer vaak evenwel ziet men vooral het desa-schooltje gesitueerd op een verloren terreintje buiten de kampoeng, en haast nooit — daarin of daarbuiten — is ook slechts een flauwe poging gedaan tot het verkrijgen van eenige waardigheid of van eenig reliëf door een verzorgde situatie.

De bijzondere richting, waarin de Moskee gebouwd behoort te worden met de bidnis naar Mekka gericht (Kiblad, op Java ca. 21° of 23° noordelijk van het Westen), veroorzaakt niet zelden stedenbouwkundige oneffenheden, met name indien dit gebouw staat aan een conform de oude Javaansche traditie zuiver op de windstreken gerichte Aloen² (Cheribon, Mesdjid Agoeng, Magelang en meerdere andere plaatsen); soms sluit het zich dan maar bij laatstgenoemde oriëntering aan (b.v. te Solo en Jogja); of de ligging van sommige oud-inheemsche rechthoekige stratenplannen inclusief de aloen² zoodanig, dat zij op de kiblad en niet op de windstreken gericht zijn (o.a. te Pasoeroean en Malang), toeval is of opzet, schijnt niet bekend te wezen.

De eisch, in moderne stadsplannen met plaatsen voor moskeeën te rekenen, die zoowel stedenbouwkundig als ritueel juist zijn, wordt echter bijna nooit vervuld. Intusschen is het even opmerkelijk, dat de bouw van moskeeën — geheel anders dan die van kerken — in het geheel geen gelijken tred houdt met den groei der steden. Het blijkt, hoe zeer dit in algemeenen zin een belang voor het godsdienstige Mohammedaansche leven schijnt, bijzonder moeilijk het aantal moskeeën uit te breiden; toch zal een zoodanige vermeerdering op den duur niet kunnen uitblijven, waarvoor dan echter als gezegd de geschikte situaties in het algemeen niet zijn voorzien”.

Ook over de monumentenzorg worden belangrijke opmerkingen gemaakt, o.m., dat deze, voortspruitend uit cultureel bewustzijn, niet paste in de mentaliteit der typische kolonisten, die in het algemeen niet cultureel waren ingesteld, noch in dat der traditioneel en intuïtief levende Inheemsche en Chineesche bevolking, die haar monumenten gebruikten en vereerden, doch niet geobjectiveerd verzorgden.

De benadering der cultureele waarden eenzijdig van den Nederlandsch-historischen, anderzijds van den wetenschappelijken Oostersch-antiek kant heeft bovendien allereerst geleid tot meer aandacht voor het betrekkelijk kleine aantal oud-Hollandsche oudheden, en voor de Hindoe-Javaansche, die uitsluitend op het land liggen; de monumenten echter die veelvuldig in de huidige steden voorkomen: die 19de-eeuwsch-Hollandsche, de laat-Javaansche, en de Chineesche, hadden tot nu bijna geen aandacht, en zijn er dan ook veelal zeer slecht aan toe. Bijzonder bedenkelijk is dat het cultuurbewustzijn, dat ze behoort te beschermen, vaak zelfs bij de overheid resp. bij den dienst, die er de bouw-technische zeggenschap over heeft, blijkt te hebben ontbroken of nog te ontbreken. Goede, onveranderde, of met smaak en zorg gemoderniseerde „oud-Indische” huizen — het ouderwetsche type dat toch zoo vaak uit oogpunt van bouwwijze ten voorbeeld wordt gesteld — ontbreken bijna volkomen, zelfs onder de residentswoningen, waar toch zeer fraaie en belangwekkende bij zijn (welke heeft b.v. géén luifel van dakijzer?), van het meerendeel van 's Lands paleizen en monumentale gebouwen geldt hetzelfde. Wat er, voorbeeld uit de tweede der bovengenoemde groepen, van de meeste aloen-aloen's in de steden is overgebleven (niet alleen in de gemeenten), is diep beschamend; cultuur-historisch belangrijke moskeeën zijn niet zelden ernstig verminkt (Koedoes, Demak) of ver-

waarloosd (Pandjaloe moskee te Cheribon, vermoedelijk de oudste op Java) (§ 25).

Hetgeen opgemerkt wordt over Inlandsche begraafplaatsen (§ 45), is eveneens van belang.

Met de volgende stap, genomen met zeven-mijlslarzen, komen wij terecht bij § 92, die aanleiding gaf tot een kantteekening.

Allereerst is de commissie onverkort aan het woord:

„Koloniaal is het nu verder ¹⁾, dat de leiding dezer „samenleving” voor het uiteindelijk resultaat, als in de stadsverschijning vastgelegd, eigenlijk maar een matige belangstelling heeft.

Immers de leden der leidende maatschappelijke groep — en deels ook die der in de steden invloedrijke Chineesche, — beide uitheemsch, koesteren veel minder dan zij in een eigen samenleving zouden doen, eerbied voor het algemeene belang, daar zij deze maatschappij als vreemd beschouwen en er slechts voor eigen belang in werken. Zoo ontbreekt bij de leiding het werkelijk-gevoelde locale patriottisme, dat voor een gelukkige stadsontwikkeling — men denke b. v. aan welhaast alle Hollandsche steden, met Amsterdam voorop — van zoo groote beteekenis kan zijn; op zijn best verschijnt het als uitvloeisel eener hooggestemde ambtelijke of representatieve plichtsvervulling, doch pleegt dan zelden langer dan de in een kolonie zoo korte ambtsperiode te duren. Waar ook de midden- en lagere klassen voor het overgrote deel aan hun woonplaats min of meer vreemd zijn, is het contingent van hen, die werkelijk wat voor hun stad voelen, bedroevend klein”.

Door het zeer generaliseerende accent vind ik deze paragraaf een vlekje in het gedegen, objectieve en van breede visie en imponeerende detailkennis getuigende rapport en wel hierom: Dat de leidende maatschappelijke groep hier

slechts voor eigen belang werkt, lijkt in zijn algemeenheid voor succesvolle bestrijding ten zeerste vatbaar.

Dat verder slechts in het gunstigste geval hooggestemde ambtelijke of representatieve plichtsbetrachting werkelijk gevoeld locaal patriottisme met zich mee zal brengen, acht ik bepaaldelijk onjuist, want deze drijfveeren kunnen m.i. nimmer een doorvoeld patriotisme veroorzaken.

Afgezien van de vraag of in vele gevallen niet de eerlijkheid verbiedt deze gevoelens, die bij frequente overplaatsingen niet tot wasdom kunnen komen, te veinzen en dus in vele gevallen een plausibele verklaring voor de afwezigheid der bedoelde gevoelens aanwezig is, wordt over het hoofd gezien, dat in deze landen talrijke Nederlanders op gewetensvolle wijs een onaanzienlijke plicht vervullen en tegelijk een diepe belangstelling voor de verschijningsvormen en behoeften der autochtone samenleving koesteren kunnen, al mogen zij dan een zwak voor den eigen geboortegrond houden. En dan: vele leden der leidende maatschappelijke groep vinden en dienen in dit hun eigen vaderland hun eigen samenleving.

Ik heb voor dit betoog evenwel nog een bewijs, dat ook de commissie zal weten te waardeeren, naar ik veronderstel, en dat is het door haar gepresterde werk zelf. Hiermede kan, zoo meen ik, worden volstaan. ²⁾

Ik kom thans aan een heel ander probleem, nl. het gebrek aan deskundig stedenbouwkundige vorming, aan de orde gesteld in § 113, waarin opgemerkt wordt, dat het Nederlandsch en Indisch technisch onderwijs te kort is geschoten en nog te kort schiet, waarbij blijkbaar speciaal bedoeld wordt op het hooger onderwijs, hoewel kort tevoren op blz. 97 (§ 111) gereleveerd wordt, dat $\pm$ sedert 1915 te Delft het vak stadsaanleg is ingevoerd en sinds 1937 voorlezingen over

1) In voorafgaande paragrafen is de gelaagdheid der stedelijke samenleving, het principieele koloniale dualisme en de daaruit voortvloeiende strijd van belangen onderwerp van betoog.

2) Nadat dit artikel aan de redactie-commissie was toegezonden, nam ik kennis van de bij Veenman in druk verschenen lezingen, gehouden ter gelegenheid van het vierde lustrum der Landbouwhoogeschool te Wageningen, tezamen vormend een leergang over den sociaal-economischen invloed van Nederlandsch-Indië op Nederland. Over den invloed van Nederlandsch-Indië op de internationale positie van Nederland, sprak de hoogleraar mr. Van Asbeck.

Daaruit mogen de volgende passages worden aangehaald:

De roemrijke internationale positie van Nederland zou „ondenkbaar zijn, als niet voortrekkers in overgave aan hun ambt, maar hoe velen niet ook gedreven door innige liefde en belangstelling tot Indië! in

onverflauwde toewijding aan hun taak die gelegenheid, welke Indië aan Nederland biedt, hadden aangegrepen”.

Aan het slot bespeurde de spreker „een werkdadigheid uit innerlijke aandrift, ontspringende aan gevoel van verantwoordelijkheid voor een land en bevolking in volle ontplooiing van materiele en geestelijke gaven, ook zonder andere belooning dan die van een goed geweten”.

Professor Van Asbeck eindigde met een variant op de zinrijke uitspraak van den Vader onzer Koningin: „Want nooit, neen nooit kunnen Nederland en de Nederlanders genoeg voor Indië doen”.

Het moet dit gevoel zijn, dat de pennevoerder der Commissie § 92 deed redigeeren op de wijze, zooals dit blijkt de letterlijke aanhaling hiervoor, plaats vond.

Ook anderen dan schrijver dezes, zonder autoriteit hoegenaamd, meenen echter blijkbaar, dat dit gevoel waardeering voor het grootsche en al hetgeen ook in het klein verricht wordt, niet uitsluit.

planologie aan de Utrechtsche universiteit worden gehouden.

Ik vraag mij af, of er geen corporaties hier te lande zijn, waarvoor op dit punt een taak is weggelegd met gebruikmaking van de mogelijkheid, die hoofdstuk III van de Hooger-onderwijs-ordonnantie (Staatsblad 1924 No. 456) biedt, nl. door te ijveren voor de vestiging van een bijzondere leerstoel (art. 40) of anderszins (art. 43). Niet alleen een verrijking van het Indische hooger onderwijs zou hiervan het gevolg zijn, maar vooral het uitbouwen van een wetenschap in specifiek Indische richting, want hoezeer er verwantschap is met planologische problemen elders,

lezing der toelichting zal toch wel een ieder moeten overtuigen van het feit, dat zelfs de meest ijverige, intelligente en begaafde bezoeker der Delftsche stadsaanlegcolleges niet zonder meer met gerustheid in Indië als stedenbouwkundig-ingenieur kan optreden. Als dan voorlezingen aan de Bestuursacademie daarmede hand in hand zouden gaan en te Bandoeng en Batavia deze uren open zouden zijn voor niet ingeschrevenen, zou ook op dit punt het door de commissie gestrooide zaad rijke oogst van beter begrip en meer kunnen opleveren.

N. van Lith.

Uit de cultuurbeweging :

MODERNE BALISCHE KUNST.

Onlangs heeft de Bataviaasche Kunstkring werk van jonge Balische kunstenaars ten toon gesteld. Over deze moderne kunst is ook in Djâwâ al heel wat geschreven en ik zou dan ook niet op de kolommen van Djâwâ beslag willen leggen indien het mij niet gewent voorkwam, nogmaals aandacht te vragen voor enkele aspecten van deze Balische „renaissance.”

Of zou men hier van niet mogen spreken? Het woord renaissance, zelfs in zijn ruimste zin genomen, voert onze gedachten onmiddellijk naar het Westers, sterk dynamisch geestesleven. Wie in de kunst der renaissance niet ziet de kunst van een tijdvak, waarvan het geestesleven zich sprongsgewijs veranderde, zal nimmer een dieper inzicht in deze kunst verwerven. Het komt mij voor, dat voor de Balische kunst, eertijds — en deels nog — als de Middeleeuwse van Europa aan sterke traditie gebonden, nog niet met zekerheid is vastgesteld, in hoeverre deze sprongsgewijze vernieuwing ook op Bali mogelijk werd, doordat de geestelijk-maatschappelijke grondslagen der Balische maatschappij dit toelieten of in de hand werkten.

Bonnet en Spies hebben in verdienstelijke artikelen in Djâwâ en elders over het ontstaan er van verteld, maar men wordt door de lezing er van niet geheel voldaan: men krijgt de indruk, dat deze in de ware zin revolutionaire kunst voor een belangrijk deel aan toevalligheden haar ontstaan zou danken. Voor mijn gevoel is deze verklaring niet bevredigend.

Ik mag niet trachten hier zelf naar een verklaring te zoeken — deze taak is weggelegd voor de vele kenners van Bali.

Met het opmerken van deze leemte in onze kennis moet ik volstaan.

Bij de tentoonstelling in de Bataviaasche Kunstkring, waarvan ik aanneem dat zij representatief is voor de moderne Balische Kunst van dit ogenblik, trof het mij heel sterk, dat de stijlveranderingen die omstreeks 1938 plotseling optraden in teken- en beeldhouwkunst zich doorgezet hebben. Van de schilderijen in de oude (wajang) stijl, was nog slechts weinig aanwezig. Het grootste deel der tekeningen had tot onderwerp: scènes uit het volks- en rituele leven. Nogmaals moet hier vastgesteld worden dat het compositievermogen van den modernen Balischen tekenaar fenomenaal is. Weliswaar bezit ook de oude Balische kunst deze trek, doch met dit verschil, dat zij zich bepaalde tot menselijke voorstellingen terwijl de moderne kunstenaar den mens opneemt in een rhythmisch uitgevoerd landschap.

Dit landschap wordt voorts niet in westers perspectief uitgebeeld, doch de afzonderlijke voorstellingen worden zonder toepassing van perspectief boven en onder elkaar gesteld. Even doet het vreemd aan, doch dan springen de grote voordelen van deze schilderijen in het oog. Zij stellen den tekenaar-schilder tot een harmonischer compositie in staat en veroorloven hem bovendien overal aan het detail aandacht te wijden. En juist dit detailwerk

is bij de Balische schildering zo beminlijk. Niet ten onrechte is wel eens de vergelijking met Pieter Breughel den Oude getroffen. Bij beide de realistische weergave van de kleine trekjes in het beeld van het dagelijks leven: twee zwijnen vechten, een hond wacht aandachtig het resultaat af, terwijl een andere de poot oplicht. Twee kinderen, die tegen elkaar geleund in slaap vallen en een oudje dat voor zijn huis tevreden in het zonnetje zit.

Voor al de afbeelding van het dier doet aangaan aan — trouwens ook in de beeldhouwkunst. Komt het gevoel voor humor reeds in deze schilderijen van het desa-leven sterk uit, enkele aquarellen zag ik: groepen dieren, zeepaardjes, een gamelan bespelend, die ik liefst „rhythmische humor” zou noemen. Olifanten speelt als hondjes op de rug liggend en trappend met de poten of met de slurf trachtend een kalfje te pakken, dat kans ziet tussen de achterpoten van een andere olifant door te ontwijken.

Zover ik weet is tot dusver de eigenaardige kleurtechniek die de Baliër toepast, nog niet in het licht gesteld. Hij gebruikt in zijn schilderijen deels dekkende, deels niet dekkende kleuren; bij de laatste schijnt de ondergrond (meestal papier) door. Dit technisch raffinement verleent de schilderijen een grote kracht van uitdrukking. Tussen de donkere gouache-partijen stralen de heldere aquareltoetsen licht uit. Met beide technieken (gouache en aquarel) afzonderlijk zou deze kracht van uitdrukking nooit bereikt kunnen worden. Deze rhythmiek, dit meesterschap in vlakvulling, waarbij nimmer de schildering door toepassing van het perspectief uit het vlak treedt, verenigd met het technisch kleur-raffinement, roept eenvoudig om toepassing in de wandschildering. Zou het niet op de weg van het Java-Instituut liggen er voor te ijveren, dat Balische kunstenaars in de gelegenheid worden gesteld, in openbare gebouwen op Java muurschilderingen aan te brengen? Er

zullen zich voor de kunstenaars moeilijkheden voordoen, maar deze zijn stellig niet onoverwinnelijk: de bekwaamheid is er.

Wat hierboven gezegd is van de schilderkunst geldt ten dele ook van de beeldhouwkunst. Ook hier de bliksemsnelle vernieuwing die zich blijkt door te zetten. Ook hier een zich afwenden van de religieuze voorstellingen naar de profane: mensen en dieren. Enige tijd geleden dreigde er een „lachspiegel-mode” te ontstaan: langgerekte mensen- en dierenfiguurtjes, waarvan stellig sommige bijzonder expressief waren, doch die al gauw tot industrieproducten werden. Gelukkig is hierin verbetering gekomen; nog steeds vindt de langgerekte figuur beoefenaars en dit zal ook wel zo blijven, want zij is geïnspireerd op veel van de oudere Balische kunst: wajang-koelit figuren, de poppen uit kèpèngs vervaardigd en de poppetjes Dèwi Sri voorstellende, van jonge klapperbladeren gevlochten.

Men keert dus terug van de lange lijzen naar wat we de klassieke vormen zouden kunnen noemen: de beeldhouw-werken, die zuiver plastisch werken door hun gesloten vorm, in plaats van lineair.

Ook deze kunst vraagt om toepassing in het interieur. Hoe talrijk zijn ook hier niet de mogelijkheden.

In de Indische Navorscher trof ik een artikel aan van den bekenden ex-libris kenner J. Wolters. Hij besprak het ex-libris van G. A. Mol. Deze heeft voor zijn ex-libris gebruik gemaakt van een fragment van een Balische tekening (een rhythmisch uitgevoerd oerwoud). Een Europese kunstenaar heeft de letters ontworpen, in harmonie met het landschap. Hier dus een eerste — zeer bescheiden — toepassing van de Balische kunst.

Moge zij door vele andere gevolgd worden.

D. DE VRIES.