

MEDEDELINGEN DER KONINKLIJKE NEDERLANDSE
AKADEMIE VAN WETENSCHAPPEN, AFD. LETTERKUNDE
NIEUWE REEKS – DEEL 27 – No. 8

DE MYTHISCHE ACHTERGROND
VAN DE KÈN ANGROK – LEGENDE

F. D. K. BOSCH

N.V. NOORD-HOLLANDSCHE UITGEVERS MAATSCHAPPIJ
AMSTERDAM – 1964

**UITGESPROKEN IN DE VERGADERING
VAN 9 NOVEMBER 1964**

Onder de Javaanse vorsten van wie, korter of langer tijd na hun aards bestaan, de legende zich meester heeft gemaakt is zeker de interessantste, tevens de raadselachtigste, de stamvader van het koningsgeslacht dat sinds het eerste kwart der dertiende tot het laatste kwart der vijftiende eeuw successievelijk over de rijken van Singhasari en Majapahit heeft geheerst. De beide voornaamste bronnen onzer kennis van dit deel der historie, de *Kroniek der Koningen*, de *Pararaton*, en het lofdicht op koning Hayam Wuruk van Majapahit, de *Nāgarakṛtāgama*, kennen deze stamvader onder de naam *Rājasa*, maar terwijl het lofdicht aan een vijftal strophen genoeg heeft om de voornaamste gebeurtenissen uit *Rājasa's* regering te registreren, welke regering volgens deze bron van 1222 tot 1227 heeft geduurd, kent de *kroniek* de vorst niet alleen een langere regeringsduur toe, van 1222 tot 1247, maar beschrijft zij ook zijn levensloop met een zodanige uitvoerigheid dat bijna de helft van het gehele werk erdoer in beslag wordt genomen. Dat dit onze historische kennis ten goede zou zijn gekomen is helaas geenszins het geval. De bedoelde uitvoerigheid heeft zich namelijk uitgeleefd in een jeugdgeschiedenis van de vorst die kennelijk geheel legendarisch van aard is en eerst tegen het eind, wanneer het lot zich te zijnen gunste heeft gekeerd, in een kort stuk geschiedschrijving overgaat dat in hoofdtrekken met de van elders bekend geworden feiten overeenstemt.

Het merkwaardige nu is dat wie verwacht mocht hebben dat in het legendarische deel der historie de toekomstige koning van Java, in zijn jeugd *Kèn Angrok* geheten, hemelhoog zou zijn verheven, met goddelijke macht en kracht zou zijn bekleed en hem de roemvolste daden zouden zijn toegedicht, tot zijn verbazing moet bemerken dat de auteur van de *Pararaton* er zich blijkbaar op heeft toegelegd, ja er een soort behagen in schijnt te hebben geschept, zijn held in een zo ongunstig mogelijk daglicht te stellen. Het van hem getekende beeld is dat van een armzalige vagebond en nietswaardige deugniet. En al mogen er voorbeelden bekend zijn van boosdoeners van groot formaat die zekere ridderlijke kwaliteiten ten toon spreiden welke niet nalaten bewondering voor, zelfs een zekere mate van sympathie met de verwekkers van deze gevoelens af te dwingen, zo moet worden geconstateerd dat aan de *Kèn Angrok* der legende deze kwaliteiten ten enenmale vreemd zijn. Het is alles klein van geest, laag bij de grond, „dorperlijk” in middeleeuwse zin, wat de legende over hem verhaalt. Weliswaar heet hij in nauwe betrekking te staan tot de drie hoofdgoden uit het Indische pantheon, maar in schrill contrast tot deze illustere relatie staan de door hem bedreven euveldeeden, zich afspelende in de onderste lagen der inheemse samenleving, het milieu

waaruit hij is voortgekomen en waarin hij zich naar aard en aanleg thuisvoelt.

Het begint ermee dat hij, door god Brahma bij een jong boeren-vrouwte, Kèn Ēndok genaamd, in overspel verwekt zijnde, door zijn moeder op een zo onreine plaats als een lijkenveld te vondeling wordt gelegd. Hij wordt daar door een zekere Lembong, dief van professie, gevonden en als zoon aangenomen, waarna hij door zijn pleegvader in de oneerbare praktijken van diens beroep wordt ingewijd. Al spoedig openbaart zich nu een van zijn lelijkste eigenschappen: ondankbaarheid jegens zijn weldoeners. Niet alleen verbrast hij alle have en goed van zijn moeder en pleegvader, ook laat hij een stel kostbare buffels dat hij moet weiden, toebehorend aan het geestelijk opperhoofd van Lëbak, door zijn onachtzaamheid verloren gaan. De ernstige gevolgen hiervan voor zijn verzorgers wacht hij niet af. Hij maakt zich uit de voeten, zoals hij later ontelbare malen zal doen als het vuur hem te na aan de schenen wordt gelegd.

Na zijn vlucht uit zijn geboorteplaats Pangkur leidt hij het leven van een zwerver en struikrover, een speler en maagdenschoffeerder, die telkens op heterdaad betrapt en door de verbolgen desabewoners wordt nagejaagd, maar telkens ook weer hetzij door eigen toedoen, hetzij door tussenkomst van zijn vader, god Brahma, zijn gerechte straf ontloopt. Dit ongebonden zwerversbestaan zet hij voort totdat hij in dienst treedt bij Tunggul Amëtung, de regent van Tumapël, en op zekere dag diens beeldschone gemalin, Kèn Dëdës genaamd, ziet afstijgen van haar wagen waarbij haar blote dij tot op haar schoot zichtbaar wordt en hij daar een vuurgloed ziet glanzen. Hij wordt smoorlijk verliefd op haar en als hij dan van een brahmaanse ziener heeft vernomen dat Kèn Dëdës het puikjuweel der vrouwen is en zelfs de armzaligste aller mannen die haar tot de zijne maakt wereldheerser zal worden, rijpt bij hem het plan Tunggul Amëtung uit de weg te ruimen. Bij de uitvoering hiervan schrikt hij niet voor doodslag en sluipmoord terug. Na eerst in blinde woede de maker van de kris te hebben doorstoken waarmee Tunggul Amëtung zal worden gedood, weet hij door een vuige list de schuld van de sluipmoord op zijn heer en meester, die hij zelf heeft bedreven, op zijn boezemvriend Këbo Hijo te werpen en deze hiervoor met zijn leven te laten boeten.

Na deze bloedige gebeurtenissen ligt de weg voor hem open naar de vervulling van de machtsdroom die de brahmaanse profetie hem heeft voorgetoverd. Hij huwt Kèn Dëdës, volgt Tunggul Amëtung op als regent van Tumapël, verslaat vervolgens zijn landsheer, de koning van het naburig rijk Keḍiri, en wordt hiermee heerser over geheel Oost Java, tevens, zoals de toekomst zal leren, stichter van de dynastie der vorsten van Singhasari en Majapahit. In de loop van

deze gebeurtenissen is de legende van de avonturier Kèn Angrok geleidelijk in de geschiedenis van koning Rājasa overgegaan, welke laatste hier verder buiten beschouwing moet blijven.

Uit het vorengaande is intussen reeds duidelijk geworden dat Kèn Angrok's leven en bedrijf een aaneenschakeling vormt van al wat niet alleen in Westerse ogen, maar stellig ook in die van de kroniekschrijver, als lafhartig, boosaardig en verachtelijk wordt en werd aangemerkt.

Het spreekt vanzelf dat Angrok's gedragspatroon, dat zich in zo sterk ongunstige zin van de gangbare voorstelling ener legendarische heldenfiguur onderscheidt, om een verklaring heeft gevraagd en dat hiernaar ook van verschillende zijden naarstiglijk is gezocht.

Niet zozeer door Brandes, de uitgever van de Pararaton, die zich over alle moeilijkheden heeft heengezet met de opmerking dat de Kèn Angrok-legende kennelijk dienen moest om in het licht te stellen welk een bijzondere persoonlijkheid de voorvader van het Majapahitse vorstenhuis wel was. En hij voegt hieraan toe: „Dat moest worden aangetoond, en het is begrijpelijk, dat men daartoe de middelen bezigde, die dat, van inlandsch standpunt, duidelijk konden en moesten maken”¹⁾. Waarom echter deze middelen zo hoogst zonderling moesten uitvallen, zo zeer in strijd met elk begrip voor menselijke eer en waardigheid, zeker ook van Javaans standpunt uit beschouwd, wordt ons in deze verklaring allerminst duidelijk gemaakt.

In zijn „Hindoe-Javaansche Geschiedenis” is Krom iets dieper op de onderwerpelijke kwestie ingegaan. Hij veronderstelt dat de afzonderlijke episoden der legende als losse verhalen in de volksmond zijn rondgegaan alvorens zij door de auteur van de Pararaton van allerlei kanten verzameld en om het centrum van Kèn Angrok's persoon verenigd zijn. Overigens heeft Krom zich niet te veel zorgen over Angrok's wangedrag gemaakt en hij distantieert zich niet ver van Brandes' opvatting wanneer hij in de legende de bedoeling ziet duidelijk te maken hoe Angrok door goddelijke bijstand de oppermacht van Java verwierf²⁾.

De eerste die zich na Brandes en Krom, en nu intensief, met de Kèn Angrok-legende heeft beziggehouden en er de problematiek in heeft onderkend is ons medelid Rassers geweest. In zijn bekende proefschrift „De Pandji-roman” laat hij deze waarschuwende woorden horen: „Wij mogen . . . met Brandes van meening zijn, dat het grootste deel van wat [in de Pararaton] omtrent Kèn Angrok verteld wordt, dient om zijn grootheid en eigentlijke wezen in het licht te

¹⁾ *Pararaton*, p. 7, 46 n. 4.

²⁾ *Hindoe-Jav. geschiedenis*, pp. 21, 23.

stellen, zoodra het er op aankomt het verhaalde in zijn details te begrijpen en te verklaren, worden wij ons bewust, dat dit geheele hoofdstuk voor ons niet meer of minder is dan één groot raadsel³⁾).

Volgens Rassers is echter de sleutel tot dit raadsel wel degelijk voorhanden, te vinden als deze is in een vergelijking van de Angrok-legende met de Panji-roman in zijn verschillende redacties. Gegeven het feit – aldus Rassers' gedachtengang – dat het Panji-thema niet maar een stuk zonder meer is van het geestelijk bezit der Javanen, doch in tegendeel een centrale plaats in de Javaanse geest heeft ingenomen en deze altijd weer als het ware geobsedeerd heeft, is het a priori waarschijnlijk dat de Angrok-legende niet aan deze obsessie is ontkomen. Om dit aan te tonen wijst Rassers op een aantal punten van overeenkomst in de karaktertekening en levensbeschrijving van Kèn Angrok en Raden Panji en komt dan tot de uitspraak dat de eerste met de laatste is vereenzelvigd, ja beiden feitelijk namen zijn voor een en dezelfde persoon⁴⁾.

Tot zover Rassers. Hoeveel waardering men ook mag hebben voor zijn scherpzinnige analyse van het complex van mythen en legenden dat zich rondom de figuur van Panji gevormd heeft, het is er toch verre van dat hij erin geslaagd zou zijn de nauwe verwantschap tussen Panji en Angrok, laat staan hun identiteit, aannemelijk te maken.

Om te beginnen is er het hemelsbreed verschil in „klimaat” waarin beider avonturen zich afspelen: bij de eerste dat van de verfijnde, conventionele levensstijl der Javaanse hofkringen, bij de laatste dat van de onderste laag der Javaanse samenleving met haar genadeloze strijd om het bestaan. Tegen deze achtergronden gezien is het van weinig betekenis dat Panji bij tijd en wijle het rechte spoor van de ridder zonder vrees en blaam bijster is geworden. Ongetwijfeld is hij, evenals Angrok, een vrouwenverleider, bezondigt hij zich aan dieverijen en geeft hij zich over aan de hartstocht van het dobbelspel, maar terwijl bij hem deze aberraties evenzovele fautes de ses qualités zijn die hij zich als grand seigneur veroorloven kan en mag, is het bij Angrok de qualité de ses fautes die zijn doen en laten geheel beheerst en hem als misdadiger van aanleg en lotsbestemming brandmerkt.

Een ander punt van verschil tussen de Panji- en Angrok-legenden is gelegen in het deel van Rassers' betoog⁵⁾ waarin de opvatting wordt verdedigd dat de kern van de Panji-roman wordt gevormd door een lunaire mythe waarin Panji de afnemende, zijn demonische tegen-

³⁾ *De Pandji-roman*, 1922, p. 165.

⁴⁾ *Op. cit.*, pp. 142 e.v.

⁵⁾ *Ib.*, pp. 317 e.v. Voor een uitvoerige critiek op Rassers' theorieën zie K. A. H. Hidding, *Nji Pohatji Sanghjang Sri*, 1929, hfdst. IV.

standers de wassende maanphase representeren en de omstreden prinses door de volle maan wordt gesymboliseerd; aan welke mythe, volgens Rassers, een stamorganisatie ten grondslag ligt zoals die eertijds op Java moet hebben bestaan en die in haar oorspronkelijke vorm een soort cosmogonie is geweest die het aards bestaan verhaalt van de voorouders der beide phratries, Panji en zijn geliefde Candra Kirana, een stamorganisatie die haar begin en oorsprong zou hebben gehad in een totemistisch type van samenleving.

Welnu, van dit alles kost het moeite ook maar een spoor in de Angrok-legende terug te vinden. Deze neemt ontegenzeggelijk, in vergelijking met de Panji-roman en met andere verhalencycli van soortgelijke structuur en inhoud, een eigen plaats in; ze is een verichtsel sui generis dat aanspraak maakt op een verklaring die, met terzijdelating van andere legenden van onzekere herkomst en betekenis, haar bewijsgronden allereerst ontleent aan het verhaalde zelf en van hieruit vaste aanknopingspunten tracht te vinden.

Deze weg is door ons medelid Berg gevolgd in het aan Kèn Angrok gewijde deel van zijn algemene beschouwingen over de Javaanse geschiedschrijving⁶). Zijn uitgangspunt is hierbij de aanwezigheid van een geheimzinnige kracht, op Java sèkti geheten, die zich in bepaalde personen en voorwerpen manifesteert, doch in het bijzonder eigen wordt geacht aan de persoon des konings als drager van de magische lading die de levenskracht vormt van de gemeenschap waarvan hij de exponent is. Verbaast men zich nu over de onbeschroomdheid waarmee de kroniekschrijver Angrok's vele euveldeaden aan de openbaarheid heeft prijsgegeven, dan bedenke men dat een mythe niet beoordeeld moet worden vanuit het standpunt van de moralist, aldus Berg en hij vervolgt: „De felheid van uitingen, die een wezen van groote magische kracht kenmerkt, biedt op zich evenzeer de mogelijkheid van een gunstig effect op iets, dat zich in zijn omgeving bevindt, als de mogelijkheid van een schadelijke of zelfs noodlottige uitwerking. Op dit dubbele aspect, dat de figuur des konings voor de buitenwereld kan hebben – heilzaam voor sommigen, gevaarlijk voor anderen, of heilzaam op dit oogenblik, gevaarlijk op een ander tijdstip – vestigt de Javaansche literatuur herhaaldelijk de aandacht”⁷).

De voorbeelden uit deze literatuur door Berg aangehaald zijn op zich zelf reeds voldoende om het bedoelde dubbele aspect van 's konings macht in het licht te stellen; nog duidelijker echter komt dit naar voren in het feit dat dezelfde Pararaton, die ons van Angrok's wandaden verhaalt, ons zijn latere regering als weldadig beschrijft.

⁶) *Geschiedenis van Nederl.-Indië*, II, 1927, pp. 110–113.

⁷) *Op. cit.*, p. 21.

„Klaarblijkelijk moeten we dus – ik citeer hier nogmaals Berg⁸⁾ – de gevaarlijke werking van den koning zien als een storingsverschijnsel, dat telkens optreedt, wanneer een koning zijn functie niet behoorlijk kan uitoefenen, hetzij doordat er lieden zijn, die zijn koningschap niet willen erkennen....., hetzij doordat hijzelf nog niet het stadium bereikt heeft, waarin zijn maatschappelijke stand met zijn wezen in overeenstemming is, zooals in het geval van Angrok”.

Hoewel Bergs hier in het kort weergegeven benadering van het Angrok-probleem ontegenzeggelijk heel wat meer uitzicht opent op een bevredigende oplossing ervan dan in de voorgaande verklaringen het geval is, zo kan toch zijn voorstelling van zaken daarom niet het laatste woord zijn, omdat zij buiten beschouwing laat een aantal Angrok's wezen scherp typerende eigenschappen en daden waarvan in het hierna volgende sprake zal zijn en waarop de storingsverschijnseltheorie geen licht vermag te werpen. Er is dus vraag naar een andere of, zo men wil, aanvullende verklaring der legende, maar voordat we deze op het spoor trachten te komen is het nodig een omweg te maken die ons van Java naar het gebied der Indische mythologie verplaatst.

Wat deze mythologie betreft is tot heden, naar het mij voorkomt, niet voldoende aandacht geschonken aan het feit dat in de door haar opgeroepen wereld van voorstellingen de erfelijkheidswetten in niet mindere mate van kracht zijn als in de natuur; wat wil zeggen dat een bepaalde eigenschap of groep van eigenschappen van een god, aan wie in een samenhang van mythische of legendarische aard de rol van vaderfiguur toevalt, zich door overerving pleegt voort te planten in zijn nageslacht, in het bijzonder in een heilige, een demon, een held, een koning of een andere persoon die in de bedoelde samenhang als de zoon van die god optreedt; met het gevolg dat de zoon als met onzichtbare banden aan zijn goddelijke vader verbonden blijft, hij zich niet in volle vrijheid kan bewegen, doch voortdurend heeft te luisteren naar de gebiedende stem die de god, zijn vader, tot en in hem spreekt en hem zijn handel en wandel voorschrijft.

Aan de van deze voorstelling te geven voorbeelden dient de opmerking vooraf te gaan dat de Indische mythologische materie niet maar klakkeloos in de Javaanse literatuur en kunst is overgenomen, maar daar een eigen leven is gaan leiden, met dien verstande dat allerlei motieven die in de Indische context latent aanwezig zijn, meer verondersteld worden en aangeduid dan duidelijk zichtbaar zijn

⁸⁾ *Ib.*, p. 22.

gemaakt, op Java zijn uitgewerkt en tot volle wasdom zijn gekomen onder aanneming van een eigen, zuiver Javaanse gestalte.

Nergens komt dit misschien zo duidelijk uit als in de verhouding van de windgod Vāyu tot de tweede der Pāṇḍava-broeders, Bhīma, een verhouding die niet alleen als typisch voorbeeld kan gelden van de overerving van eigenschappen van vader op zoon, maar die tevens gelegenheid biedt om het javaniseringsproces, zoëven bedoeld, op volle kracht in werking te zien.

Wanneer Bhīma in het Indische epos optreedt als de exponent van brute, ongebreidelde kracht en reeds als knaap, in het ruwe spel met zijn neefjes die, opgegroeid, zijn doods vijanden zullen worden, de boom waarin zij geklommen zijn zo heftig schudt dat ze naar beneden komen getuimeld, of wanneer hij later hele bomen ontwortelt om ze in zijn strijd met zijn tegenstanders als knots te hanteren, dan wel wanneer hij zijn moeder en broeders bij hun vlucht uit het brandende lakhuis opneemt en wegdraagt, dan is het niet moeilijk in deze daden de geweldige kracht van zijn mythische vader, de stormwind, te herkennen. Terwijl echter in het Indische epos deze, de krachtzijde van Bhīma's stormwindeigenschappen alle aandacht voor zich opeist, komt in de Javaanse versie van de Bhīma-figuur een ander, het geestelijke aspect ten opzichte van Vāyu sterk op de voorgrond. Zoals Goris heeft aangetoond⁹⁾ wordt hierbij aangeknoopt aan de Indische speculaties over *vāyu* als *prāṇa*, de levensadem die 's mensen lichaam en het ganse heelal vervult en waarvan de beheersing volgens de methodiek der yoga-beoefening de weg opent tot de verwerving van de alles omvattende en doorschouwende hoogste kennis, die de uiteindelijke verlossing van de ziel, *mokṣa*, in uitzicht stelt.

In nauwe aansluiting nu op deze voorstelling verschijnt Bhīma in de Oudjavaanse en in de wayang-literatuur, behalve in zijn rol van krachtfiguur, als de in alle opzichten hogere geestelijke mens, als aller raadsman in aardse aangelegenheden, als de geleerde, de guru, die zonder boeken gelezen te hebben over bovennatuurlijke kennis beschikt en die, als hoofdpersoon optredend in het schone en diepzinnige Dewaruci-verhaal¹⁰⁾, na een aantal zware beproevingen te hebben ondergaan, op een eiland in het midden van de oceaan door het Alwezen in de gedaante van een kind in de hoogste wijsheid wordt ingewijd.

Voorts is het ongetwijfeld de geestelijke zijde van zijn wezen die Bhīma heeft voorbestemd om in het laatst van de Majapahitse tijd

⁹⁾ *Storm-kind en Geesteszoon*, *Djāvā* VII, 1927, pp. 110-113. Vgl. van dezelfde auteur *Bijdr. tot de kennis van de Oud-Jav. en Balineesche theologie*, 1926, pp. 57-59.

¹⁰⁾ R. Ng. Poerbatjaraka, *Dewa-roetji*, *Djāvā* XX, 1940, pp. 7-55.

het object te worden van een bijzondere cultus die, niet zonder de invloed te hebben ondergaan van de contemporaine verering van god Śiva in diens demonische verschijningsvorm van Bhairava, de Verschrikkelijke, in de kunst zijn sporen heeft nagelaten in een aantal stenen beelden van de held, opgesteld op de hellingen van bergen en op enkele plaatsen in de laagvlakte¹¹).

Ten slotte blijkt Bhīma zelfs een plaats te hebben veroverd in het tantrische Buddhisme van Javaanse signatuur, blijkens een hem gewijde lofprijzing, de Bhīmastava, waarin hem de eer waardig wordt gekeurd met Vajrasattva, de hoogste der Dhyānibuddha's, te worden vereenzelvigd¹²).

Het zou verleidelijk zijn de overdracht van eigenschappen van goddelijke vader op mythische zoon nader aan enkele andere voorbeelden te illustreren en o.a. in onze beschouwingen te betrekken de befaamde aanvoerder van het apenleger in het Rāmāyaṇa, Hanuman, die, evenals Bhīma, de zoon is van de windgod en dientengevolge dezelfde karaktertrekken vertoont als zijn halfbroeder, zij het ook in een andere schakering. Nog andere voorbeelden zouden aan het Mahābhārata kunnen worden ontleend, we denken hier o.a. aan de Pāṇḍava-broeders Yudhiṣṭhira, Arjuna en de tweelingen Nakula en Sahadeva op wier wezen onuitwisbaar het stempel van hun vaders, respectievelijk de goden Dharma, Indra en de beide Aśvins staat gedrukt.

Maar genoeg hiervan. Nu ik met de enkele hier genoemde voorbeelden mijn bedoeling voldoende duidelijk meen te hebben gemaakt, is het ogenblik gekomen om tot ons eigenlijke onderwerp terug te keren en te onderzoeken of niet de Kèn Angrok-legende veel van haar onverklaarbaarheden zal willen prijsgeven, wanneer van de veronderstelling wordt uitgegaan dat Angrok niet anders kon handelen dan hij deed, omdat hij van de zijde van een god, zijn mythische vader, erfelijk met een aantal fatale eigenschappen was belast, eigenschappen die hem met de kracht van het noodlot dwongen de slechte weg op te gaan en deze tot het bittere einde van zijn jeugd te blijven volgen.

Het eerste aan de orde komende punt betreft nu natuurlijk de vraag of er een god valt aan te wijzen aan wie in de legende de rol van Angrok's vader is toegevallen.

Het antwoord kan niet twijfelachtig zijn.

Alhoewel Angrok in het laatste deel der legende een incarnatie

¹¹) W. F. Stutterheim, *Een Oud-Jav. Bhīma-cultus*, *Djāvā* XV, 1925, pp. 37-51.

¹²) Bosch, *The Bhīmastava*, *India Antiqua*, 1947, pp. 57-62.

van god Viṣṇu wordt genoemd en ook de lichaamskenmerken van deze god heet te vertonen, is er in het voorafgaande, waar er ruimschoots plaats voor zou zijn geweest, nergens van deze incarnatie en kenmerken sprake, zodat veilig kan worden aangenomen dat Viṣṇu slechts in het verhaal is geïntroduceerd om meerdere glorie te verlenen aan Java's toekomstige vorst.

Hetzelfde geldt voor wat de kroniek heeft te zeggen over Bhaṭāra Guru, de Javaanse verschijningsvorm van de hoogste god Śiva. Wanneer de goden in vergadering bijeen zijn en hem vragen wie koning over het eiland Java moet worden, antwoordt hij: „Weet goden dat ik een zoon heb die als mensenkind uit een vrouw van Pangkur geboren is, die zal het land Java hecht en sterk maken”¹³⁾, waarop de goden onder algemeen gejuich vaststellen dat Angrok als koning Bhaṭāra Guru zal heten.

Dat echter deze god ten onrechte het vaderschap van Angrok voor zich opeist, blijkt duidelijk genoeg uit wat over diens echte, lieflijke vader, Bhaṭāra Brahma, wordt medegedeeld. Deze, zo wordt gezegd, zag uit naar iemand bij wie hij een kind verwekken kon en de daad bij het woord voegend daalde hij uit de hemel neder en besliep de vrouw Kèn Ēndok met als gevolg de geboorte van Kèn Angrok. Deze zo ondubbelzinnige toewijzing van het vaderschap aan Brahma wordt in het vervolg van het verhaal nog bevestigd door het feit dat hij het is, en niet Viṣṇu of Guru, die met vaderlijke bezorgdheid als redder optreedt telkens wanneer Angrok in nood verkeert.

Moeten we dus Bhaṭāra Brahma, met voorbijgaan van de beide andere goden, als de enige en echte vader van Angrok aanmerken, voordat we bij dit vaderschap langer stilstaan moet eraan worden herinnerd dat zich op Java het opmerkelijke verschijnsel voordoet dat Brahma er optreedt als de god van het aardse vuur, terwijl omgekeerd de plaats van de Indische god Agni door Brahma wordt ingenomen.

Het oudst bekende voorbeeld van deze gelijkstelling van Brahma met Agni bevindt zich op een relief van de Oostjavaanse badplaats Jalatunḍa, gesticht in het jaar 977 A.D.¹⁴⁾ Volgens de door de beeldhouwer gevolgde tekst is op dit relief in beeld gebracht hoe de meditatie van de brahmaanse asceet Palasara door Bhaṭāra Brahma wordt verstoord ten einde te beletten dat de gevaarlijke, door deze meditatie opgeroepen krachten de goden van hun macht zouden beroven. Brahma wordt hier voorgesteld als een gedrochtelijk, demonisch wezen dat, als een waar schrikbeeld voor de mediterende

¹³⁾ *Pararaton*, p. 55.

¹⁴⁾ Beschrijving en afb. bij Bosch, *De spuierreliefs van Djalatoenḍa, Cultureel Indië*, VII, 1945, pp. 12, 29, pl. 13 (= *Selected Studies*, 1961, pp. 55, 76, pl. 5).

asceet oprijzend, naar alle zijden vlammen uitzendt gelijk het de vuurgod betaamt; bovendien wordt hij er met het hoofd naar beneden, de benen naar boven gericht, dus in omgekeerde houding, weergegeven, een belangrijk punt waarop we in het hierna volgende zullen terugkomen.

Dezelfde identificatie heeft zich in de Javaanse literatuur voortgezet, getuige o.a. het ruim zes eeuwen na Jalatunḍa daterende prozageschrift, de *Tantu Panggëlaran*, waar we er meerdere voorbeelden van aantreffen¹⁵⁾; getuige ook het feit dat in het Nieuw-javaans *brama* als wisselterm gebruikt wordt voor *gëni*¹⁶⁾ en dat de Bromo, de als heilig beschouwde vulkaan op Oost Java, de zeer toepasselijke naam draagt van de Javaanse vuurgod.

Welnu, de identificatie van de Javaanse Bhatāra Brahma met de Indische god Agni heeft voor de verklaring van de Angrok-legende deze belangrijke consequentie dat in plaats van het vaderschap van Brahma we van doen krijgen met het vaderschap van Agni ten opzichte van Angrok en dat het thans aan ons ligt aan te tonen dat het de natuur van deze god is die zich in de persoon van Angrok heeft voortgeplant en diens leven en bedrijf in al zijn uitingen beheerst.

Voor de hier bedoelde opgave gesteld moet het ons allereerst opvallen dat aan Angrok het vermogen wordt toegeschreven een licht-gloed uit te stralen, een wonder dat zich tweemaal voltrekt, eerst wanneer hij onmiddellijk na zijn geboorte door zijn moeder op een lijkenveld te vondeling is gelegd en de toevallig langs komende dief Lembong de gloed opmerkt en hierin aanleiding vindt het borelingske onder zijn hoede te nemen¹⁷⁾; de tweede maal wanneer Angrok, na zich de woede van zijn tijdelijke leermeester Janggan op de hals gehaald te hebben en uit diens huis verjaagd te zijn, op een alang-alang-veld gaat liggen slapen. „Toen de guru even later naar hem ging kijken – aldus de tekst – zag hij midden in de alang-alang iets lichten. Hij schrok menende dat er iets in brand was geraakt. Hij onderzocht wat hij zag lichten en bevond toen dat Ken Angrok licht van zich gaf. Hij wekte hem, zeide hem weer in huis te gaan en daar weer te gaan slapen; en zo sliep Angrok weer binnen”¹⁸⁾.

Het hier aan Angrok toegeschreven bovennatuurlijk vermogen dat hem rechtstreeks met de vuurgod in verband brengt is niet een hem uitsluitend toegekend prerogatief, maar komt herhaaldelijk ook elders in de Javaanse literatuur, o.a. in de Panji-verhalen, als attribuut van hoofdpersonen voor¹⁹⁾. Er is echter een groot verschil

¹⁵⁾ Th. Pigeaud, *De Tantu Panggëlaran*, 1924, pp. 161, 252.

¹⁶⁾ *Ib.*, p. 200.

¹⁷⁾ *Par.*, p. 47.

¹⁸⁾ *Ib.*, p. 50.

¹⁹⁾ Rassers, *op. cit.*, p. 144.

in de betekenis van dit attriboot ginds en hier. Terwijl elders de lichtgloed slechts een is onder vele schoonheidsteken en waardoor helden en heldinnen zich van het profanum vulgus onderscheiden, wordt er in de Angrok-legende bij stilgestaan als bij een wonder dat zich voor de verbaasde blikken van de toeschouwer voltrekt, bovendien doet het zich voor op momenten die voor Angroks leven en toekomst van grote betekenis zijn.

Mogen we dus aan de door Angrok uitgestraalde lichtgloed het uitzonderlijk karakter toekennen dat aan de manifestatie van hetzelfde verschijnsel elders vreemd is, dan is hiermede de eerste schakel aangebracht tussen Angrok en god Agni, de lichtuitstraler bij uitnemendheid.

Een andere schakel treffen we aan in de op het eerste gezicht raadselachtige woorden van Angroks moeder wanneer zij tot de ontdekking komt dat het haar kind is dat door de dief Lembong op het lijkenveld is gevonden. Zij zegt dan tot de vinder: „... het is een kind van mij; wilt ge weten wat er de oorsprong van is, Bhatāra Brahma heeft het bij mij verwekt; pas er goed op, (want) als had het twee moeders en één vader, zo is dit kind”.

Daar in het voorafgaande alleen van Angroks natuurlijke moeder sprake is geweest, is het tweetal van de tekst in tegenspraak met de aardse werkelijkheid, niet echter met de Vedische voorstelling die immers, uit hoofde van het feit dat Agni door de wrijving van twee vuurhouten, *araṇī's*, wordt verwekt, aan deze god twee moeders toekent (RV I 31,2; V 9, 3-4).

In de nu volgende avonturen in Angroks veelbewogen leven komt zijn vurige, van Agni overgeërfde aard telkens tot uiting, nu eens op weinig opvallende, dan weer op spectaculaire wijze.

Het eerste is o.a. het geval wanneer in de loop van het verhaal Angrok telkens en telkens weer in andere dorpen en gehuchten opduikt, ja, goed geteld, niet minder dan drieëndertig maal van verblijf- en schuilplaats verandert. Ofschoon dit niet zo verwonderlijk is in het leven van gedurig opgejaagde en achtervolgde zwerveling dat Angrok leidt, rijst toch het vermoeden dat het zijn vurige aard is die hem belet een vaste woonplaats te kiezen. Want verschijnt niet het vuur, zowel op de altaren der goden als in de woonsteden der mensen, telkens opnieuw en steeds weer op andere plaatsen op aarde, zonder ooit aan een vaste plaats gebonden te wezen? „Op vele plaatsen hebben we U gezocht”, zo spreken de goden RV X 51,1, Agni toe, waarop deze antwoordt: „In vele schuilplaatsen zijn mijn lichamen ingegaan”.

Dit laatste brengt ons op de noodzaak waarin Angrok telkens komt te verkeren zich voor zijn achtervolgers te verschuilen en zo hun

wraak en zijn gerechte straf te ontlopen. In het algemeen valt hier niets bijzonders aan te ontdekken, wel echter in Angrok's neiging zich bij voorkeur in bomen te verschuilen. Zo vlucht hij als hij 't te Wayang te bont heeft gemaakt in een katu-boom zo groot als een vijeboom en even later, na te Pamalantenan als dief te zijn betrapt, klimt hij in een tal-boom op de oever van een rivier, waarna hij nog tweemaal in een bos zijn toevlucht neemt²⁰). Dat deze schuilplaatsen niet altijd zijn veiligheid hebben gewaarborgd zal straks nader blijken. Waar het nu op aankomt is dat ook in dit geval de gedachten naar Agni uitgaan, met name naar diens welbekende gewoonte zich, behalve in het water, in houtgewas te verbergen (RV II, 1,1 enz.), zulks overeenkomstig de voorstelling dat het vuur in het hout schuil gaat alvorens eruit te voorschijn te komen²¹).

Een grote mate van zekerheid omtrent het hoe en waarom van Angroks gedragingen wordt ons geboden in de nu volgende gevallen waaraan niet veel commentaar behoeft te worden toegevoegd.

In tegenstelling tot roversfiguren van het romantische genre die er een eer in stellen alleen rijken te bestelen en de armen ongemoeid te laten, is Angrok een vulgaire struikrover, die geen last van scrupules heeft als hij argeloze voorbijgangers belaaft en uitschudt of anderszins zijn rooflust bot viert. Tot zijn verontschuldiging kan slechts worden aangevoerd dat hij zijn diefstachtige natuur van niemand vreemd heeft, ze behoort toch tot de demonische eigenschappen van zijn vader Agni, de *hara*, „grijper” van eigendommen en offeranden, roofziek van aard als geen ander. In dit opzicht wordt de vuurgod slechts geëvenaard door zijn alter ego Śiva-Rudra die de twijfelachtige eer geniet Heer te zijn van dieven, vagebonden en ander gespuis²²).

Angrok's zondenregister zou niet volledig zijn als zijn vurige aard, waaraan zijn roofzucht valt te wijten, niet tevens een uitlaat had gezocht in de zinnelijke lusten die hem ertoe drijven maagden te verkrachten waar en wanneer hij er de kans toe krijgt; een hoogst laakbare handelwijze, ongetwijfeld, maar de laatste om hem hiervan een verwijt te maken is zeker zijn vader Brahma-Agni geweest die zich maar al te goed herinnerd moet hebben hoe hij zich aan Angrok's eigen moeder vergrepen had. Maar niet alleen in dit bijzondere geval,

²⁰) *Par.*, p. 51 e.v.

²¹) De meest gewone verblijf- en schuilplaats van Agni, nl. die in het water, komt niet in de Angrok-legende voor. Dat echter de desbetreffende voorstelling wel op Java bekend is geweest blijkt o.a. uit de lakon *Obong-obongan bale si galagala* waar verhaald wordt hoe Sēmar Brama dwingt uit de vijver waarin hij zich verscholen heeft te voorschijn te komen. Zie Hidding, *op. cit.*, p. 79.

²²) E. Arbman, *Rudra*, 1922, pp. 25, 248.

ook in het algemeen gaat Agni's gedrag de grenzen der sexuele moraal schromelijk te buiten. Hij toch is de meest gewetenloze vrouwen-verleider en echtbreker (*pāradārīka*) die het epos kent, de god ook aan wie niet zonder reden de geile bok is gewijd en als rijdiër is toegewezen²³).

Angrok's vergrijpen tegen de morele orde der samenleving gevoegd bij al zijn andere schelmerijen zouden zeker ruimschoots voldoende zijn geweest om hem eens en voor goed buiten die samenleving te bannen, ware het niet dat hij, zijn slechte reputatie ten spijt, telkens lieden bereid had gevonden hem niet alleen gastvrij in hun woning te ontvangen, maar hem zelfs als zoon aan te nemen, kortom hem met een welwillendheid tegemoet te treden die ogenschijnlijk even onverdiend als ongemotiveerd is. Deze welwillendheid verschijnt echter in een ander licht zo de diepere oorzaak ervan wordt gezocht in de herhaaldelijk en met klem naar voren gebrachte Vedische en epische voorstelling dat Agni een welkome gast is in eens ieders huis; dat hij, de onsterfelijke, zich pleegt te vestigen te midden van de nederzettingen der stervelingen (RV X 91,2, enz.; Mbh. 3, 313, 66 enz.) en, nauw verbonden als hij met dezen is, als hun zoon wordt beschouwd en aangenomen (II 1,9).

Het feit dat Angrok, ondanks al zijn misdadige praktijken, telkens weer een gastvrij onthaal vindt geeft minder reden tot verwondering dan de blijkbaar plotseling bij hem opkomende drang zich, te zamen met een vriend, onder de hoede te stellen van de geleerde brahmaan Janggan teneinde van deze onderricht te ontvangen in het lezen, het gebruik der klinkers en medeklinkers en de tijdrekenkunde met het gevolg dat de beide jongelieden, naar de kroniek verzekert, in deze wetenschappen zeer kundig werden²⁴).

Al schijnt deze leergierigheid niet weinig uit de toon te vallen van Angrok's habituele occupaties, bij nadere beschouwing doet ze dit toch niet, want ook in dit geval is kennelijk zijn inspirator Agni, het goddelijke prototype van de priester, ziener en dichter, die de bron is van alle goddelijke en menselijke kennis en alle wijsheid omvat gelijk de velg het wiel (RV II 5,3; III 1, 17; X 11,1 enz.).

Nog in een ander soort kunde dan die uit de leerschool van de brahmaanse guru wordt Angrok ingewijd, ditmaal door een zekere mpu Palot die als tegenprestatie van een hem door Angrok bewezen dienst deze onderricht geeft in de *dharma kancana*, de kunst van het goud maken²⁵), een kunst waarvan Angrok – het zij terloops op-

²³) Mbh. 13, 86, 24; Krishna Shastri, *South-Ind. Images*, p. 243.

²⁴) *Par.* p. 49.

²⁵) *Ib.*, p. 54.

gemerkt – weinig profijt trekt, want ook na het ontvangen onder-richt zet hij zijn leven van vagebond op dezelfde voet voort. Hoe dit zij, het verband met Agni is ook nu weer duidelijk, Agni, de schenker van onmetelijke rijkdommen, de goudkleurige en, volgens het epos, ook de maker van goud (*hiranyakṛt*) (RV IV 3, 1; X 20, 9; Mbh. 13, 84, 42).

Een volgend te onderzoeken punt betreft Angroks nauwe relatie tot het dobbelspel die niet alleen aan het licht komt in zijn keuze van het speelhuis als favoriete verblijfplaats, maar ook en vooral wanneer er van hem een soort magische kracht uitgaat die de speler om wie het gaat geluk aanbrengt. Goddelijke interventie speelt hierbij een belangrijke rol. Wanneer een zekere Bango samparan al zijn have en goed verdubbeld heeft en daartoe gemaand zijn schuldeiser niet kan betalen, richt hij zich in zijn wanhoop tot god Brahma die uit de hemel hem toeroept: „Ik heb een zoon die uw schuld zal delgen, hij heet Kèn Angrok”. Deze wordt daarop opgespoord en naar het speelhuis meegenomen en ziet, dit keer heeft Bango veine en wint alles terug wat hij eerst verloren had.

Dat alleen al de aanwezigheid van een persoon zo „panas” als Angrok de loop van het dobbelspel kan beïnvloeden en bepalen hangt ongetwijfeld samen met het Indische geloof dat het dobbelspel niet slechts een tijdpassering zonder meer is, maar de geheimzinnige krachten die er op werken en van uitgaan het thuis doen behoren in de magisch-religieuze sfeer. Zonder lang stil te staan bij dit onderwerp dat reeds van verschillende zijden belicht is geworden²⁶), releveer ik hier alleen dat volgens de beschrijving in het grote epos van de klassieke dobbelpartij tussen Pāṇḍava's en Kaurava's, in het midden van de *sabhā*, de sacrale feest- en speelzaal waarin beide partijen elkaar ontmoeten, een machtige zuil, *sthānu*, staat opgericht²⁷), die een verschijningsvorm is van Śiva-Rudra, de god onder wiens hoede het dobbelspel is gesteld en die, zoals we reeds zagen, als demonische dubbelganger van Agni optreedt. Waaruit volgt dat Kèn Angrok ter ene en Śiva-Rudra-Agni ter andere zijde de magische macht over het dobbelspel gemeen hebben, de macht die, naar het zich laat aanzien, in het onderhavige geval de verbinding tussen Agni en Angrok tot stand brengt en het spelmotief de eraan toe-komende plaats in de legende heeft doen innemen.

Tot slot van dit overzicht bespreek ik nog een tweetal incidenten in Angroks levensgeschiedenis waarin, duidelijker dan tot dusver het geval was, het wonder zijn intrede doet.

²⁶) K. de Vreese, *The Game of Dice in anc. India*, in *Orientalia Neerlandica*, 1948, pp. 349 e.v. en de daar opgegeven lit.

²⁷) G. J. Held, *The Mahābhārata*, 1935, p. 216.

Als Angrok weer eens op diefstal wordt betrapt en de dorpelingen hem nazetten en omringen klimt hij in een tal-boom aan de oever van een rivier, in welke schuilplaats hij bij het aanbreken van de dag wordt ontdekt. Het alarmsein wordt geslagen en juist staan zijn vervolgers klaar om de boom om te hakken als – aldus de tekst²⁸⁾ – „hij in tranen uitbrak en zijn vader te hulp riep. Toen hoorde hij een stem uit het luchtruim hem bevelen twee tal-bladeren af te hakken om die rechts en links als vleugels te gebruiken opdat hij daarmee naar de oostelijke oever zou kunnen vliegen.” Hij deed wat hem bevolen was en ontkwam hierdoor aan zijn vervolgers.

Deze vlucht door het luchtruim verliest veel van haar wonderbaarlijkheid wanneer we er een van de vele uitingen in zien van Angrok's van zijn vader Brahma-Agni overgeërfde aard. Het vuur toch of – wat waarschijnlijk bedoeld wordt – de van het vuur zich losmakende, wegvladderende vlam wordt in de Rgvedische hymnen herhaaldelijk vergeleken en geïdentificeerd met een vogel, vandaar dat de vuurgod de hemeladelaar wordt genoemd en van hem gezegd wordt dat hij bezit neemt van het woud gelijk een vogel zich op een boom neerzet (I 66, 2; VI 3, 5; VII 15, 1 enz.).

Volgt het tweede incident waarop zoëven werd gedoeld en naar welks duistere, symbolische betekenis alleen maar kan worden gegist. De kroniek maakt er uitvoerig melding van, blijkbaar om de belangrijkheid ervan duidelijk te doen uitkomen²⁹⁾.

Janggan, de brahmaanse guru van wie Angrok onderricht had ontvangen en bij wie hij tijdelijk zijn intrek had genomen had – aldus het verhaal – een jambu-boom geplant die het sieraad van zijn tuin was en rondom vol zat met haast rijpe vruchten. Angrok kreeg er erge trek in en op zekere nacht, toen hij sliep, kwamen er uit zijn hoofd en al-maar-door vleermuizen te voorschijn die de ganse nacht van de vruchten aten. Van zijn volgelingen vernomen hebbende wie de rovers van zijn vruchten waren omvlocht Janggan de boom met rotandoornen en betrok zelf de gehele nacht de wacht erbij. De tekst gaat dan verder: „Ken Angrok sliep weer in de zuidergaanderij, dicht bij de plaats waar het gedroogde gras lag. . . . Toen Janggan de vleermuizen in grote zwermen uit het hoofd van Kèn Angrok zag komen en zijn vruchten zag opeten, ontstak hij in woede en joeg Kèn Angrok weg; tegen middernacht was dat. Kèn Angrok stond verschrikt en in de war op, en ging daar in het alang-alang-veld liggen slapen”. Volgt de hiervóór vermelde scène van Janggans ontdekking van de lichtgloed die de slapende Angrok

²⁸⁾ *Par.*, p. 52.

²⁹⁾ *Ib.*, p. 49.

uitstraalt, waarop deze weer in huis mag slapen, en straks ook de vruchten mag gaan plukken, nu echter in eigen persoon.

Maken we voor de verklaring van dit wonderlijke verhaal gebruik van de in het voorgaande opgedane ervaring, dan komt het er ook nu op aan de trait d'union tussen Kèn Angrok en god Brahma-Agni te ontdekken. Het is niet twijfelachtig dat deze in de van Angrok's hoofd uitzwermende vleermuizen schuilt en wel meer in het bijzonder in de deze dieren scherp typerende eigenaardigheid dat zij in rusttoestand het onderst boven zijn gekeerd, d.w.z. dat zij zich met de naar boven gestrekte poten aan een rots of ander steunpunt vastgrijpen, terwijl lichaam en kop naar beneden hangen.

Deze omgekeerde vleermuis, „lawa-songsang”, verwijst ons naar een aantal andere „gesongsangde” motieven in de Indische en Indonesische symboliek en sierkunst³⁰⁾, in de eerste plaats naar de mythische vijgeboom, de befaamde *āsvattha* uit de Upaniṣads en Bhagavad Gītā die met zijn naar beneden groeiende takken en naar boven gerichte wortels een omgekeerde stand in het hemelruim inneemt, evenals dit het geval is met de „waringin songsang”, de omgekeerde hemelboom, die ook thans nog in de mythologie en folklore van verschillende Indonesische volken van zich doet spreken. Voorts denken we aan de van Balische afbeeldingen bekende „kala”- of „buta-songsang”, de monsterfiguur die, vleermuisgewijze, met het hoofd naar beneden en de benen naar boven wordt afgebeeld. In het bijzonder echter is in dit verband van primaire betekenis het reeds ter sprake gekomen Jalatunḍa-relief waarop god Brahma in demonische gedaante als de vuurgod is voorgesteld, ringsom van vlammen omgeven en – waar het hier op aankomt – van top tot teen het onderst boven gekeerd.

Ziehier dus een sterk opvallende eigenaardigheid die het vleermuisgedierte van Angrok's droom met god Brahma van het Jalatunḍa-relief gemeen heeft en die, naar we mogen aannemen, de gezochte verbindingsschakel tussen Angrok en deze god vormt. Weliswaar is het niet Angrok zelf die is omgekeerd, zoals bij de Brahma van het relief het geval is, maar vergeten we niet dat de taal der symboliek hier aan het woord is, de taal waarin een zinnebeeld in de vorm van een voorwerp of levend wezen naar iets anders pleegt te verwijzen, naar iets hogers in de rangorde der dingen, dat hogere voorstelt en in de plaats ervan treedt, de taal ten slotte waarin kennelijk, in het onderhavige geval, de vleermuis deze symbolische functie te vervullen heeft gekregen ten aanzien van Kèn Angrok. Is dit juist gezien, dan moet wel bij de auteur van het verhaal de bedoeling

³⁰⁾ Uitvoerig hierover Bosch, *De Gouden Kiem*, 1948, hfdst. III, pp. 173, 291 (= *The Golden Germ*, 1960, ch. III, pp. 148, 245) en *passim*.

hebben voorgezeten, de diepere betekenis van Angrok's avontuur niet aan de eerste de beste hoorder of lezer prijs te geven, doch haar in een zodanige vorm te verhullen dat alleen de goede verstaander van de taal der symboliek er zijn licht aan zou ontsteken.

Hierbij valt nog aan te tekenen dat het vleermuisverhaal bij uitstek geschikt is om onze vroegere opmerking waar te maken over de aanpassing en uitwerking van Indische motieven in Javaanse zin. Immers, zo ergens dan komt in dit verhaal duidelijk uit, niet alleen hoe men de van huis uit Indische voorstelling van de omkering van het Brahma-symbool naar 's lands gelegenheid heeft verjavaanst, maar ook hoe men er een zodanige uitbreiding aan heeft gegeven dat er een produkt der Javaanse verbeelding is ontstaan dat zich in schijn – doch niet in wezen – geheel van de Indische voorstelling heeft losgemaakt.

Tot slot nog een tweetal opmerkingen.

Uit onze analyse van de Kèn Angrok-legende is wel voldoende duidelijk geworden dat Krom's veronderstelling als zouden losse verhalen in de volksmond zijn rondgegaan alvorens door de auteur van de Pararaton van alle kanten verzameld en om het centrum van Angroks persoon verenigd te worden, niet kan worden aanvaard. Wat die analyse ons heeft doen zien is dat de legende is samengesteld uit een aantal kortere en langere episoden die, hoewel schijnbaar los van elkaar staande, in feite zodanig zijn geconcipieerd dat ze zowel elk afzonderlijk als gezamenlijk het goddelijk karakter van Kèn Angrok in zijn hoedanigheid van mythische zoon van Brahma-Agni in het licht zouden stellen. Maar al hebben de gelijke oorsprong en gerichtheid van de deelstukken der legende een niet te miskennen eenheid in verscheidenheid doen ontstaan, hiermede wil niet gezegd zijn dat niet enkele, aan deze eenheid vreemde elementen in het verhaal kunnen zijn doorgedrongen. Naar reeds werd opgemerkt behoort tot deze insluipsels waarschijnlijk de rol van hemelse, tot Angrok's meerdere glorie opgeroepen figuranten die de goden Viṣṇu en Bhaṭāra Guru te vervullen hebben gekregen³¹).

³¹) Vermoed mag worden dat ook het motief van Kèn Dēdēs' lichtuitstralende schoot niet in de legende thuishoort, maar daaraan is toegevoegd naar analogie van andere verhalen waarin het wel op zijn plaats is (Rassers, *op. cit.*, p. 144). Immers, om een echtpaar te vormen dat, overeenkomstig de algemeen in Z. en Z.O. Azië heersende voorstelling, in aanmerking zou komen om als stamouderpaar van een vorstengeslacht te fungeren, zou het nodig zijn geweest dat, in polaire tegenstelling tot het vuurelement, door Kèn Angrok gerepresenteerd, het waterelement zou zijn gesteld en dat dit in de geijkte gedaante van een *nāgī*, een *apsaras* of een ander, het waterelement belichamend wezen zou zijn voorgesteld (J. Przyluski, *La princesse à l'odeur de poisson et la nāgī dans les traditions de l'Asie Orientale*, *Études asiatiques*, 1925; *De Gouden Kiem*, p. 60 e.v.). Kèn Dēdēs voldoet niet aan deze voorwaarde aangezien de door haar uitgestraalde lichtgloed, in plaats van een

Het tweede en laatste punt dat nog om een toelichting vraagt laat zich het best formuleren in de vorm van de vraag waarom het sinistere, demonische aspect van Brahma-Agni in de karaktertekening van Kèn Angrok zo fel en eenzijdig belicht is geworden dat de eudemonische trekken van de vuurgod, die toch mede diens wezen bepalen en hem o.a. tekenen als het prototype van de alwijze en almachtige vorst, (RV I 59, 5; III 6, 2; X 88, 14 enz.), geheel in het duister zijn gebleven.

Zoals men zich herinnert is deze vraag reeds door Berg opgeworpen en heeft hij deze beantwoord met te stellen dat Angrok's wangedrag moet worden gezien als een storingsverschijnsel dat telkens optreedt wanneer een koning, door welke omstandigheden dan ook, zijn functie niet naar behoren kan uitoefenen, zoals juist bij Angrok het geval is.

Naar ik meen heeft deze verklaring nog niets van haar aannemelijkheid ingeboet, mits in aanmerking wordt genomen dat de geheimzinnige kracht des konings, de magische lading die de levenskracht vormt van de gemeenschap waarvan hij, de koning, de exponent is – aldus Bergrs formulering – in de loop van ons betoog veel van haar geheimzinnigheid heeft verloren doordat zij zich manifesteerde, zich liet analyseren en liet verklaren als de in god Brahma-Agni belichaamde kracht, overgedragen op en in menselijke gedaante agerend in zijn lijfelijke zoon Kèn Angrok.

Deze kracht bleek in Angrok's leven onder twee scherp onderscheiden aspecten werkzaam te zijn: het eerste zich openbarend tijdens zijn jeugd, de „storingsverschijnselperiode”, wanneer de duistere, demonische eigenschappen van de vuurgod in hem werken, het tweede, overheersend tijdens zijn koningschap, wanneer de eudemonische hoedanigheden van de alwijze en almachtige god invloed op hem uitoefenen.

tegenstelling te vormen tot het door Angrok voortgebrachte verschijnsel, dit op mythologisch onaanvaardbare wijze doubleert.

Een ander stuk dat zich moeilijk met de bestaande vorm der legende in overeenstemming laat brengen is het aan het eigenlijke verhaal voorafgaande, korte „Voorspel”. Niet alleen dat het wat de inhoud betreft sterk afwijkt van de legende (Angrok's moeder wordt er „weduwe” genoemd; van haar beslaping door god Brahma wordt niet gerept; als A.'s geboorteplaats wordt niet Pangkur maar Jiput opgegeven; vandaar vlucht hij naar het in de legende onbekende Bulak; de daar optredende mpu Tapawangken en het door hem te verrichten „deuroffer” komen in de legende niet voor enz. enz.); bovendien is dit stuk zo duister van taal en bedoeling dat de vertalers er niet goed raad mee geweten hebben (*Par.*, p. 146 n. 1). Zijn er dus genoeg redenen om het buiten beschouwing te laten, dit neemt niet weg dat er één motief in voorkomt dat in de ons bekende sfeer van A.'s nauwe relatie tot de vuurgod goed op zijn plaats is. Als nl. A. zich aanbiedt om in de gedaante van een rode bok als bovenbedoeld „deuroffer” dienst te doen, komt zowel in de kleur als in de aard van dit offerdier A.'s vurige aard duidelijk tot uitdrukking (zie boven p. 15).

Evenals bij Faust hebben er dus bij Angrok „zwei Seelen in einer Brust” gewoond, echter niet gelijktijdig en met elkaar in strijd, maar met toemeting aan elk van een levensperiode. En als dan het overgrote deel van Angroks levensgeschiedenis aan zijn jeugdjaren is gewijd, „toen hij nog ongelukkig was” heet het in de kroniek, terwijl het daarop volgende, zegenrijke deel in een luttel aantal bladzijden wordt afgehandeld, dan laat deze beknoptheid zich geredelijk verklaren uit de aloude waarheid „que les rois heureux n’ont pas d’histoire”.

